

KAYGI

Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi



KAYGI

SAYI 27, GÜZ – 2016



ISSN: 1303-4251

Web: <http://www20.uludag.edu.tr/~kaygi>

E-Posta: kaygi@uludag.edu.tr

Tel: +90 224 294 1827

Fax: +90 224 294 1897

KAYGI

Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy



KAYGI

ISSUE 27, FALL – 2016



ISSN: 1303-4251

Web: <http://www20.uludag.edu.tr/~kaygi>

E-Mail: kaygi@uludag.edu.tr

Phone: +90 224 294 1827

Fax: +90 224 294 1897



Sayı 27, Güz 2016

Kaygı Uluslararası Hakemli Bir Dergidir

Kaygı'nın Tarandığı İndeks ve Veri Tabanları

Araştırmak İndeks (<http://www.arastirmak.com>)

Asos Index (<http://asosindex.com>)

Index Copernicus (<http://www.indexcopernicus.com>)

Index Islamicus (<http://bibliographies.brillonline.com/browse/index-islamicus>)

MLA International Bibliography (<http://www.mla.org/bibliography>)

Polska Bibliografia Naukowa (<http://www.pbn.nauka.gov.pl>)

Sjournals Index (<http://sjournals.net/sjournalsindex>)

The Philosopher's Index (<http://philindex.org>)

Tübitak–Ulakbim Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı (<http://uvt.ulakbim.gov.tr/sbvt>)

Türk Eğitim İndeksi (<http://www.turkegitimindeksi.com>)

İletişim Bilgileri

Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü,
Bursa-Türkiye.

<http://www20.uludag.edu.tr/~kaygi>

kaygi@uludag.edu.tr

Tel: +90 224 294 1827

Faks: +90 224 294 1897

Basım Yeri

Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa-Türkiye

ISSN: 1303-4251



Issue 27, Fall 2016

***Kaygı* is an International Refereed Journal**

Indexation

Araştırmak Index (<http://www.arastirmak.com>)

Asos Index (<http://asosindex.com>)

Index Copernicus (<http://www.indexcopernicus.com>)

Index Islamicus (<http://bibliographies.brillonline.com/browse/index-islamicus>)

Index of Turkish Education (<http://www.turkegitimindeksi.com>)

MLA International Bibliography (<http://www.mla.org/bibliography>)

Polska Bibliografia Naukowa (<http://www.pbn.nauka.gov.pl>)

Sjournals Index (<http://sjournals.net/sjournalsindex>)

The Philosopher's Index (<http://philindex.org>)

Tubitak–Ulakbim Social and Human Sciences Database (<http://uvt.ulakbim.gov.tr/sbvt>)

Contact Information

Uludağ University, Faculty of Arts & Sciences, Department of Philosophy,
Bursa-Turkey.

<http://www20.uludag.edu.tr/~kaygi>

kaygi@uludag.edu.tr

Phonel: +90 224 294 1827

Fax: +90 224 294 1897

Publisher

Uludag University, Bursa-Turkey

ISSN: 1303-4251



Sayı 27, Güz 2016

Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Adına Sahibi
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

Editörler

Doç. Dr. Metin BECERMEN (Baş Editör. Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Arş. Gör. Mehmet Fatih ELMAS (Yardımcı Editör. Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

Yayın Kurulu Üyeleri

Prof. Dr. Alexander GUNGOV (St. Kliment Ohridski Üniversitesi, Sofya-Bulgaristan)
Prof. Dr. Andrej DÉMUTH (Trnava Üniversitesi, Trnava-Slovakya)
Prof. Dr. Jacob ROGOZINSKI (Strasbourg Üniversitesi, Strasbourg-Fransa)
Doç. Dr. Mehmet Ali SARI (Pamukkale Üniversitesi, Denizli-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN (Bartın Üniversitesi, Bartın-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Emre Arda ERDENK (Karamanoğlu Mehmetbey Üniv, Karaman-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Eren RIZVANOĞLU (Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Fatma KAZANOĞLU (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. İsmail SERİN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Qodratullah QORBANI (Kharazmi Üniversitesi, Tahran-İran)
Yrd. Doç. Dr. Ümit ÖZTÜRK (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye)
Yrd. Dr. Sinan Tankut GÜLHAN (Gaziantep Üniversitesi, Gaziantep-Türkiye)
Dr. Ayşegül Zıngır GÜLTEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Dr. Marien Van Den BOOM (INHolland Üniversitesi, Hoofddorp-Hollanda)
Dr. Melouki SLIMANE (M'sila Üniversitesi, M'sila-Cezayir)
Öğr. Gör. Şule Çelik KORKMAZ (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Dr. Ufuk ÖZEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Arş. Gör. Emine TOK (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)



Issue 27, Fall 2016

Owner on the behalf of Faculty of Arts and Sciences at Uludağ University
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Editors

Assoc. Prof. Dr. Metin BECERMEN (Editor-in-Chief, Uludağ University, Bursa-Turkey)
Res. Assis. Mehmet Fatih ELMAS (Associate Editor, Uludağ University, Bursa-Turkey)

Members of Editorial Board

Prof. Dr. Alexander GUNGOV (St. Kliment Ohridski University, Sofia-Bulgaria)
Prof. Dr. Andrej DÉMUTH (Trnava University, Trnava-Slovakia)
Prof. Dr. Jacob ROGOZINSKI (Strasbourg University, Strasbourg-France)
Assoc. Prof. Dr. Mehmet Ali SARI (Pamukkale University, Denizli-Turkey)
Assist. Dr. İsmail SERİN (Ondokuz Mayıs University, Samsun--Turkey)
Assist. Prof. Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN (Bartın University, Bartın-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Emre Arda ERDENK (Karamanoğlu Mehmetbey Univ, Karaman-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Eren RIZVANOĞLU (Yüzüncü Yıl University, Van-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Fatma KAZANOĞLU (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Qodratullah QORBANI (Kharazmi University, Tehran-Iran)
Assist. Prof. Dr. Sinan Tankut GÜLHAN (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Ümit ÖZTÜRK (Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey)
Dr. Ayşegül Zıncır GÜLTEN (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Dr. Marien Van Den BOOM (INHolland University, Hoofddorp-Netherlands)
Dr. Melouki SLIMANE (University of M'sila, M'sila-Algeria)
Lect. Şule Çelik KORKMAZ (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Dr. Ufuk ÖZEN (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Res. Assist. Emine TOK (Uludağ University, Bursa-Turkey)



Sayı 27, Güz 2016

Akdemik Danışma Kurulu

- Prof. Dr. Celal TÜRER (Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye)
Prof. Dr. Manuel KNOLL (Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)
Prof. Dr. Oliver LEAMAN (Kentucky Üniversitesi, Lexington/Kentucky-ABD)
Prof. Dr. Solmaz ZELYUT (Ege Üniversitesi, İzmir-Türkiye)
Prof. Dr. Şahabettin YALÇIN (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İzmir-Türkiye)
Prof. Dr. Veli URHAN (Gazi Üniversitesi, Ankara-Türkiye)
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Prof. Dr. Zekiye KUTLUSOY (Maltepe Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)
Doç. Dr. Ayhan ÇİTİL (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)
Doç. Dr. Geoffrey BOWE (İstanbul Teknik Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)
Doç. Dr. Nami BAŞER (Galatasaray Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)
Doç. Dr. Özgür SARI (Selçuk Üniversitesi, Konya-Türkiye)
Doç. Dr. Şahin ÖZÇINAR (Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Aliye K. KOVANLIKAYA (Galatasaray Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. David Donald BUTORAC (Fatih Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Funda E. SERİN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun-Türkiye)



Issue 27, Fall 2016

Advisory Board

Prof. Dr. Celal TÜRER (Ankara University, Ankara-Turkey)

Prof. Dr. Manuel KNOLL (Boğaziçi University, İstanbul-Turkey)

Prof. Dr. Oliver LEAMAN (University of Kentucky, Lexington/Kentucky-USA)

Prof. Dr. Solmaz ZELYUT (Ege University, İzmir-Turkey)

Prof. Dr. Şahabettin YALÇIN (İzmir Kâtip Çelebi University, İzmir-Turkey)

Prof. Dr. Veli URHAN (Gazi University, Ankara-Turkey)

Prof. Dr. Zeki ÖZCAN (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Prof. Dr. Zekiye KUTLUSOY (Maltepe University, İstanbul-Turkey)

Assoc. Prof. Dr. Ayhan ÇİTİL (İstanbul 29 Mayıs University, İstanbul-Turkey)

Assoc. Prof. Dr. Geoffrey BOWE (İstanbul Teknik University, İstanbul-Turkey)

Assoc. Prof. Dr. Nami BAŞER (Galatasaray University, İstanbul-Turkey)

Assoc. Prof. Dr. Özgür SARI (Selçuk University, Konya-Turkey)

Assoc. Prof. Dr. Şahin ÖZÇINAR (Akdeniz University, Antalya-Turkey)

Assist. Prof. Dr. Aliye K. KOVANLIKAYA (Galatasaray University, İstanbul-Turkey)

Assist. Prof. Dr. David Donald BUTORAC (Fatih University, İstanbul-Turkey)

Assist. Prof. Dr. Funda E. SERİN (Ondokuz Mayıs University, Samsun-Turkey)



Sayı 27, Güz 2016

Hakem Kurulu

- Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Prof. Dr. Hasan ASLAN (Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye)
Prof. Dr. Muhsin YILMAZ (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Prof. Dr. Yavuz KILIÇ (Adnan Menderes Üniversitesi, Aydın-Türkiye)
Doç. Dr. Ahu TUNCEL (Maltepe Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)
Doç. Dr. Ayhan ÇİTİL (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Ankara-Türkiye)
Doç. Dr. M.Cihan CAMCI (Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye)
Doç. Dr. Mehmet Ali SARI (Pamukkale Üniversitesi, Denizli-Türkiye)
Doç. Dr. Metin BECERMEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Doç. Dr. Şahin ÖZÇINAR (Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Adnan ESENYEL (Düzce Üniversitesi, Düzce-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Emre Arda ERDENK (Karamanoğlu Mehmetbey Üniv,
Karaman-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Emre ŞAN (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. İsmail Serin (19 Mayıs Üniversitesi, Samsun-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Kudret ARAS (Bingöl Üniversitesi, Bingöl-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Özgür SOYSAL (Ege Üniversitesi, İzmir-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Seda ÖZSOY (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Sinan Tankut Gülhan (Gaziantep Üniversitesi, Gaziantep-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Ümit ÖZTÜRK (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Yakup KAHRAMAN (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Zeynep Zafer ESENYEL (Düzce Üniversitesi, Düzce-Türkiye)
Dr. Olanrewaju Abdul SHITTA-BEY (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Öğr. Gör. Dr. Ufuk Özen (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Arş. Gör. Dr. Mustafa Demirtaş (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Arş. Gör. Alihan BABUÇÇU (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Arş. Gör. Mehmet Fatih ELMAS (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Arş. Gör. Murat JANE (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Arş. Gör. Saygın GÜNENÇ (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)



Issue 27, Fall 2016

Board of Referees

- Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Prof. Dr. Hasan ASLAN (Akdeniz University, Antalya-Turkey)
Prof. Dr. Muhsin YILMAZ (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Prof. Dr. Yavuz KILIÇ (Adnan Menderes University, Aydın-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Ahu TUNCEL (Maltepe University, İstanbul-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Ayhan ÇİTİL (İstanbul 29 Mayıs University, İstanbul-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. M.Cihan CAMCI (Akdeniz University, Antalya-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Mehmet Ali SARI (Pamukkale University, Denizli-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Metin BECERMEN (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Şahin ÖZÇINAR (Akdeniz University, Antalya-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Adnan ESENYEL (Düzce University, Düzce-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Emre Arda ERDENK (Karamanoğlu Mehmetbey Univ,
Karaman-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Emre ŞAN (İstanbul 29 Mayıs University, İstanbul-Turkey)
Assist. Prof. Dr. İsmail Serin (19 Mayıs University, Samsun-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Kudret ARAS (Bingöl University, Bingöl-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Özgür SOYSAL (Ege University, İzmir-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Seda ÖZSOY (Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Sinan Tankut Gülhan (Gaziantep University, Gaziantep-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Ümit ÖZTÜRK (Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Yakup KAHRAMAN (Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Zeynep Zafer ESENYEL (Düzce University, Düzce-Turkey)
Dr. Olanrewaju Abdul SHITTA-BEY (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Teach. Assist. Dr. Ufuk ÖZEN (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Res. Assist. Dr. Mustafa DEMİRTAŞ (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Res. Assist. Alihan BABUÇÇU (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Res. Assist. Mehmet Fatih ELMAS (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Res. Assist. Murat JANE (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Res. Assist. Saygın GÜNENÇ (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Vedaların Trajedisini Yaşayanlara Yakılmış Bir Ağıt: Narayama Türküsü Rıza SAM	1
Anlam Arayışında Derrida'nın Yinelenebilirlik ve <i>Différance</i> Söylemi Eren CAN.....	15
Bilimsel Gelişme Teorileri Açısından I. Lakatos ve L. Laudan'ın Düşüncelerinin Karşılaştırılması Gökhan GÜRDAL	29
Giorgio Agamben: Mesihçi Bir Siyaset Felsefesinde Kutsal İnsan ve İstisna Mete Ulaş AKSOY	43
Noam Chomsky'de Üretici Dilbilgisi: Derin Yapı ve Yüzey Yapı Ayrımı Fatih MÜLDÜR	59
Kültürün Felsefi Eleştirisi Olarak Kültür Eleştirisi Mesut KESKİN	75
Levinas'ta Aşknlık Düşüncesine Giriş Sengün Meltem ACAR	93
Michael Walzer ve Komüniteryen Bireycilik Aret KARADEMİR	111
Kierkegaard ve Heidegger'de Ölümün Eksistensiyal-Ontolojik Çözümlemesi Hüseyin AYDOĞDU	127
Şiddetin Ontolojisi Üzerine Bir Söylem Olanrewaju Abdul SHITTA-BEY.....	151
Radikal Demokraside Siyasal Temsil Sorununu Carl Schmitt Üzerinden Düşünmek H. Bahadır TÜRK.	167
John Rawls'un Siyasal Liberalizmi ve Hoşgörü Üzerine Raşit ÇELİK.....	183
Metafiziğin Sonunda Dostluk: Heidegger Üzerine Bir İnceleme İşiltan Ataman TIRYAKI.....	201
Aristoteles'in Siyaset Felsefesinde Anayasal Yönetim Veli URHAN.....	211
Kurgusal Metinler Basmakalıp Önermelerin Ötesinde Ahlaki Gerçekler Sunabilir mi? Başak KEKİ	231
Tekillik Felsefesinin Antihümanist Bir Yeniden Okuması Dilara BİLGİSEL	245



Requiem for the Ones Experiencing the Tragedy of Farewells: The Ballad of Narayama Rıza SAM	1
Seeking Meaning: Derrida's Discourse of Iterability and Différance Eren CAN	15
A Comparison of I. Lakatos and L. Laudan's Ideas in the Aspect of Scientific Development Theories Gökhan GÜRDAL	29
Giorgio Agamben: Homo Sacer and Exception in a Messianic Political Philosophy Mete Ulaş AKSOY	43
Generative Grammar According to Noam Chomsky: Deep Structure and Surface Structure Fatih MÜLDÜR	59
Cultural Criticism as a Philosophical Critique of the Culture Mesut KESKİN	75
Introduction to the Idea of Transcendence in Levinas Sengün Meltem ACAR	93
Michael Walzer and Communitarian Individualism Aret KARADEMİR	111
Kierkegaard and Heidegger's Existentialist-Ontological Analysis of Death Hüseyin AYDOĞDU	127
A Discourse on the Ontology of Violence Olanrewaju Abdul SHITTA-BEY	151
Thinking the Problem of Representation in Radical Democracy Through Carl Schmitt H. Bahadır TÜRK	167
On John Rawls's Political Liberalism and Tolerance Raşit ÇELİK	183
Friendship at the End of Metaphysics: A Survey on Heidegger İşiltan Ataman TİRYAKİ	201
Constitutional Government in Aristotle's Political Philosophy Veli URHAN	211
Can Fiction Offer Moral Truth Beyond Truisms? Başak KEKİ	231
An Antihumanist Reinterpretation of the Philosophy of Singularity Dilara BİLGİSEL	245

Requiem for the Ones Experiencing the Tragedy of Farewells: The Ballad of Narayama

Abstract

The movie 'The Ballad of Narayama' is considered as one of the masterpieces of traditional cinema and of the famous director Shohei Imamura. The movie depicts a very cruel tradition to which people striving to survive in a mountain village of Japan are strictly attached. Tradition, as a founding past, is carried in the movie to the present and the future, with rituals, ceremonies and rites. Thus the community achieves a knowledge through tradition, allowing it to reproduce itself each time. However, this knowledge also manifests itself as a law-maker in the community-life. In the examined film this law is most succulently expressed as "rule is rule, mercy is useless". In particular, persons who reach 70 years of age, are taken by their sons or close relatives to the summit of the 'Narayama Mountain' and abandoned to die. In the cultural codes of the community, such as act is one of the most important tasks and obligations to be fulfilled. Thus, abstaining from such task and obligation is considered as the greatest sin, crime and shame. At this point, the tradition serves the function as a reminder to each member of the community, of the tasks and obligations, to prevent their sins, crimes and shames. For example, in the film, although the character 'Mother Orin' has healthy teeth, she is continuously told by both her grandchildren and other members of the community, that she has turned 70 and must go to the summit of the 'Narayama Mountain'. In short, each member of the community exerts pressure on those who turn 70. Against this pressure, healthy persons who turn 70 "break their front teeth with stone" to give the message to their sons or close relatives, who shall carry them to the summit of the Narayama Mountain, that the time has come for the tragic task and obligation they have to fulfill. In this context, the film 'The Ballad of Narayama' can be considered as a requiem for the ones experiencing the tragedy of farewells. This study is a content analysis and evaluation of the film 'The Ballad of Narayama', specific to the tradition, making use of qualitative research methodology and using the document analysis technique.

Keywords

The Ballad of Narayama, Tradition, Ritual, Collective Responsibilities Principle, Mountain and Sacrifice Cult.

Introduction

It can be said that the series of events that take place in each society or community life, is a pattern of the social structure, rather than the product of simple coincidences. Therefore, detailed analysis of events taking place in a society or community life and making certain inferences, primarily requires taking the social structure as a reference point. This is because, relations, interactions and the mutual reciprocity of these, can provide an idea about the general characteristics of the intended ideal types and styles. Thus, knowing the contextual mutual reciprocities between the relations and interactions between the structure and events, also means knowing the type of spatial memory, thought and sensation style at the place of examination.

In this context, the film entitled 'The Ballad of Narayama', one of the masterpieces of the famous director Shohei Imamura, has attempted to portray how humans perceive, feel and see the world, through the tradition that they are strictly attached to in their society or community life. For this purpose, the highlights of the film 'The Ballad of Narayama' have been examined under the sub-topics of ritual in constructing tradition, the importance of religious ceremonies and rites, acting according to the collective responsibility principle and the mountain and sacrifice cult.

1. Importance of Ritualized Practices in the Construction of Future

Each society or community needs an ideal type of individual to carry itself to a sustainable future. This need is met by constructing desired "culture codes". Culture codes constitute the building blocks of tradition, which can be characterized as the specific founding past of a society or community. However, the condition for the tradition to both maintain its liveliness in the present and also live in the future, as a founding past, is realized through the ability to create "ritualized practices" (Hobsbawm, 2006: 4) through ceremonies and rites, as specified in the discourse of Hobsbawm. In this context, it can be asserted that all societies and communities make arrangements to prevent all uncertainties and randomness, in order to guarantee daily social lives and their futures. Accordingly, ritualized practices provide an idea about the general characteristics of a society or community. Thus, having an idea about the community living on the foothills of the 'Narayama Mountain', requires examination of their ritualized practices. For this it shall be sufficient to observe the values and anecdotes that stand out in the film 'The Ballad of Narayama'.

The movie depicts, based on a specific cruel tradition, women or men who reach 70 years of age, being taken by their sons or close relatives to the summit of the Narayama Mountain, which can be considered as an outdoor cemetery, to be abandoned for death, regardless of their health. The sanction of the tradition that manifests itself through ritualized practices, is most succulently expressed as "rule is rule, mercy is

useless". However, the film emphasizes that the elderly are taken to the summit of the Narayama Mountain, not because they are inefficient or useless, but on the contrary, to ensure that they meet with god. Crowned with tradition, this knowledge has been internalized by everyone living on the foothills of the Narayama Mountain. Thus, death itself becomes a ceremonial practice within tradition. The film describes this ceremonial practice in the case of 'Mother Orin'. Mother Orin is a healthy person who reached 70, despite being healthy. Her grandchildren, close relatives and other residents of the community remind her that she reached 70 years of age and exert pressure on her, by emphasizing that her teeth are very strong despite her age. Faced with this pressure, 'Mother Orin' is forced to break her healthy front teeth with stone. It can be said that breaking teeth with stone and showing it to everyone has three meanings. The first meaning, according to Haviland, is to "primarily bring continuity to the game of death by breaking teeth" (Haviland, 2002: 422). The second meaning is to indicate which son or relative shall accompany the elder person in the death journey to the summit of Narayama. The third meaning is to inform that it is not possible to go to the meeting with God at the summit of Narayama, in a careless manner and without ceremony. In this sense, breaking teeth means that a ceremony must be held and respect must be shown before the journey, for the elder person to set on the journey of death. Hence, the film includes such a scene. Very serious preparations are made especially at the ceremony house. For example, the house is cleaned, ceremonial clothes are taken out, 'sake' drink is prepared and notice is given to those who previously participated in the mountain journey with close relatives. Visitors of the ceremony house first bow before 'Mother Orin' and show their respect. Thus the preliminary stage of the ceremony is completed. Later the ceremony is directed by one of the visitors who previously experienced a mountain journey. The person directing the ceremony makes a speech for 'Mother Orin' and says the following. "It is a difficult task to accept the mountain journey and reach the sacred summit. We wish you strength and courage on this difficult journey. You have gathered us to celebrate the sacred meeting. We are grateful to you, please accept". After the speech, the person directing the ceremony takes a sip of the previously prepared 'sake' drink and gives the floor to the other guests, for their respect speeches. In short, each of the experienced guests make an admirable praise speech for 'Mother Orin'.

Socio-anthropological studies on communities with traditional characteristics, have also found traces that ceremonies were held with praising speeches. According to Russel, the basic common point of all praise speeches in a ceremony, are their inclusion of a rule. According to this rule, persons who are praised are only those who sacrifice their own interests for the interests of others. In this sense, those who fail to make sacrifice have to be condemned. Accordingly, getting praised and fear of condemnation take precedence over all other thoughts when they reach very high levels. Here, praise and fear of condemnation are strong incentives that tend to encourage acts mostly serving the general interest (Russel, 2014: 94–117). This aspect is most noticeable in the film 'The Ballad of Narayama'. Another remarkable point in the ceremony scene of the film, is related to the rules to be followed during the journey to the Narayama Mountain. The rules to be followed are again stated by persons who have experienced the mountain journey in the past. Accordingly, they must "leave the house without being

seen by anyone, they should go around the lake at the mountain three times, pass 7 valleys and climb to the top". The summit is actually an outdoor cemetery. This is because, those previously brought there were abandoned to the mercy of wild animals. Meanwhile, a secret rule is reminded to the son or relative to accompany the death journey, considering that the skeletons encountered on the way can be discouraging. This secret rule should mostly be implemented in case the elder person is discouraged and does not want to reach the summit. In short, the elder person should be left to the summit no matter what. After all is done, the son or relative accompanying the elder person is asked to return from the same path, without looking back. The parties are expected to strictly follow these advices and rules. Because they are binding on both of them.

Based on this, it may be asserted that the ceremony is not specific to the person, but is valid for the whole community. The reason for this is related to the principles of the ceremony. Two main principles are remarkable in the ceremony. The first principle is that any act executed on an individual is also transferred in one way to the neighbors, relatives or allies of that person. The second principle is that similar things generate similar things. In other words, identifying a presence or situation, also constitutes that presence or situation. This is rooted in the rule itself (Durkheim, 2005: 421). The logic of rule and making rule is to fully shape simultaneously and in time (Bourdieu, 2013: 128). Thus, both the cultural and symbolic boundaries of the community are constructed, and it is ensured that community members survive by leaning on these borders (Cohen, 1999: 77). Then, it may be asserted that ritualized practices function as "system shapers reproducing themselves" (Herzfeld, 2012: 327). In this sense, ceremonies held in traditional communities for preparation to death journey are actually nothing but a celebration for realizing a principle that shall ensure the "rebirth and continued life of the community" (Akin, 2004: 27). This issue is greatly observed in the prominent ceremony scene in 'The Ballad of Narayama'. In short, as a ritualized practice, the ceremony held for the death journey serves not death, but the sustainability of life.

2. Acting According to the Collective Responsibility Principle

Another feature of the tradition sustained by the people living on the foothills of the Narayama Mountain, is its very strict rules. The strictness of the tradition arises from the necessity to survive community life under very harsh conditions. For example, in one scene of the film, it is mentioned that "in order to sustain life under harsh conditions, girls are being sold, because they have economic value, while on the other hand boys are getting killed, because they have no economic value". So much that even 'Mother Orin' explains that she had to "sell her newborn daughter because of a year of bad harvest". The people living in this living space, where economic poverty and deprivation are at extreme levels, are so much preoccupied with their own troubles, that they "do not even show the sensitivity to bury a swollen dead baby on a paddy field". Both issues are regarded as ordinary by the people living on the foothills of Narayama. What really matters for the people living there is "to stay alive". For this, community members are expected to be very good hunters and gatherers, in order to supply

foodstuffs. Lack of these qualifications means seizing the right of other community members to live. Those who commit seizure, thus crime, are punished by death and it includes their whole families. In short, the punishment of any crime is implemented not only on the person, but also on the whole group of that person. In this context it can be asserted that the tradition, which exists with ritualized practices, also acts a law. Then, it becomes vital in terms of the continuity of the community, to "learn the knowledge constructing the law and loyalty to the law" (Clastres, 1992: 79). Otherwise the community cannot survive.

In the film this issue is explained as follows: "Mother Orin lives in the same house with her sons, brides and grandchildren. There are also unborn children and very small children in the house, in need of care. Along with financial difficulties of a large family, there is also very serious shortage. So much that, even the worms on tree branches are utilized to eliminate hunger". In short, each family has serious problems. These problems are encountered even further by families who do not sufficiently cultivate their fields and achieve efficient products, thus fail to achieve successful results with hunting and gathering. One of these families is the 'Ameyan's, the family of Matsu, who is the prospective spouse of Kesakichi, the grandchild of 'Mother Orin'. Matsu secretly steals potatoes and corns from 'Mother Orin's house when she finds to opportunity and takes them to her own family. However, Matsu is unaware that 'Mother Orin' has noticed this theft. The food that Matsu takes to her own family each time is only sufficient to save the day. Thereupon, Matsu's father decided to take the food of the community at the rain house and started to slowly carry them to his own house. Unfortunately, in the last one he got caught while carrying the sack of beans. A wide range of foodstuffs were found as a result of examination at the house of 'Ameyan's. As a result, they were told that their field could not efficiently produce such diversity. Thus, the attempt is a crime of theft. The punishment of the crime was death and covered all the members of the family. Hence in the movie it is said that "If we decide to kill the Ameyan family, we cannot exclude Matsu". However, Matsu is the prospective bride of 'Mother Orin' and in her womb carries her grandson and the child of Kesakichi. Nevertheless, she cannot be excluded from the death sentence. All the community members act together with a consciousness to prevent theft. In particular, it is considered that theft must quickly be prevented, otherwise the 'Ameyan' family shall continue stealing. And in order to implement the given sentence on all members of the 'Ameyan's, Matsu has to be sent to her father's house. Thereupon, 'Mother Orin' gives food to Matsu and asks her to take them to her own family. What "Mother Orin" does here, in fact, is to send her prospective bride to her death, together with the child in her womb, in order to protect her own family. After Matsu arrives in her father's house, all family members are buried alive by leading figures of the village and farm laborers. All goods left from the killed family are equally divided among the persons who carried out the act.

The elements of crime set forth regarding food theft in the film 'The Ballad of Narayama', are also noted in social and cultural anthropological studies on communities that 'live in semi-starvation'. It is believed that especially with the act of theft committed in these communities, a certain taboo is violated and this activates magical powers and endangers the whole life of the tribe. Thus, in order to evade facing such a danger, not

only the criminal, but her/his whole clan is held responsible. Such course of action is defined in the framework of "collective responsibility principle" in primitive communities. This principle provides us with an example of the individual identifying oneself with the community (Wells, 1994: 149–152).

Thus, it is not possible for the individual in such a structure, to perceive himself/herself as separate from the group. Because in these communities, "the indivisible is not a characteristic of the individual, but of the group". In short, people in such communities are born with certain rights and obligations. In this sense, my obligation expresses the right of another person to live (Bruhl, 2006: 69–71). In other words, any act performed on behalf of individuality, is actually performed on behalf of the group. It can be said that all the life and existence of the group have almost been summarized in the individual. Accordingly, it is possible to put forth the general characteristics of the community by observing an individual, and of the individuals by observing the community. In other words, a judgement can be made about the overall based on a small essence. All this is based on ritualized practices shaping the experience of individuals through taking root in tradition. This aspect is captured in the messages conveyed in the relevant scenes of the film 'The Ballad of Narayama'.

3. Mountain Cult

The 'Narayama Mountain God' is mentioned in certain scenes of the film 'The Ballad of Narayama'. Almost a personality and holiness is attributed to the mountain. It is observed in the film that "wishes are made and forgiveness is asked from this mountain god". It is also emphasized that "the mountain god must not be annoyed and all community members turning 70 must wish sincerely desire to meet with him at the summit". This willingness binds not only the elder person, but also the son or relative accompanying the journey. This is because the accomplishment is a difficult task and obligation. Acting otherwise is considered as extremely disgraceful. Then, those who do not want a curse on the community should not avoid their tasks and obligations and fulfill them worthily. However not everyone in the community life can experience the honor of climbing up to the Narayama Mountain. For example, the cursed, those who wish to escape from duty and not fulfill their obligation and those who are discouraged are excluded from this honor.

In the film it is possible to capture some traces that there is a 'mountain cult', based on anecdotes in certain scenes. For example, 'Mother Orin' says to Tama, the new wife of her son Tatshuei, "the earlier you go to the summit, the more praise you shall get from the mountain god, otherwise the mountain god will get annoyed and the clan here may face bad luck". Then she says "it is not good for a person who turned 70 like me, to be healthy. This is because I am good for nothing but eating. That is why I want to go to the summit. We shall all meet with the souls who went there before us anyhow". In another anecdote, the mountain god is mentioned in a speech between 'Mother Orin' and old Matayan. In this conversation, 'Mother Orin' advises Matayan, who does not wish to go to the summit and shows weak will and says "Do not shame yourself before the Mountain God, do not turn your back on your son or the Mountain God when you are

alive". In this context, 'Mother Orin' is presented in the community life as an enviable role model character with her behavior for the Narayama summit.

The 'Mountain God' is mentioned no in the conversations of role model personalities, but also in the conversations of cursed persons who shall not go to the summit. For example, the words of old Arayashiki on his deathbed, in his conversation with his wife are very significant. Arayashiki, attributes the cursing of his whole family, his illness and thus, his inability to go to the Narayama summit, to the curse of a young farm laborer who impregnated his sister". This is because Arayashiki's father killed this young farm laborer by beating with a stick. Arayashiki asks "his soul and all his family to be freed of the curse of the young farm laborer, after his own death". For this, "Arayashiki's wife Aen has to be the wife of all single farm laborers in the village for one night and meanwhile has to pray to the 'Mountain God' in order to remove the curse". The redemption to be paid here for the sins, has been left as a will by Arayashiki to his wife Aen. It is believed that if the will is not fulfilled, the curse of the killed young farm laborer shall never leave Arayashiki's family. Therefore, Arayashiki's wife Aen starts to fulfill her task and obligation to be a one-night wife for all the single farm laborers of the village, in order to remove the curse.

The 'Mountain God' is met once again during the fulfillment of the will. In particular Risuke, one of the single sons of 'Mother Orin', considers that the wife of Arayashiki, who is on his deathbed, shall be with him. Thus, he makes a wish to the 'Mountain God' to cure his problem about his bad smell as soon as possible. We encounter another example when 'Ameyan's steal the bean sacks. It is emphasized that according to tradition, 'Ameyan's, who committed the crime of theft, should "ask forgiveness from and pay redemption to" the Narayama Mountain God. Finally, the Narayama God is encountered in a conversation between 'Mother Orin' and her son Tatsuhei. 'Mother Orin' gives advices her son so he "may not fail on his task on the sacred journey like his father Rihei and feel ashamed". Tatsuhei, on the other hand, says her mother "should "not get worried and her advices would not go in vain. As proof, Tatsuhei tells his mother "that actually, when he was 15, he himself killed his father Rihei, who did not wish to take his grandmother to the mountain and shows where he buried him". Against this proof, 'Mother Orin' says to her son 'you did not kill your father, the Mountain God did'. After this reply, she says the following: "our ancestors went to the summit like us for centuries. Everyone has to move to the summit in certain intervals. This is because god awaits us at the summit. We have no other way". As said in a chant, 'snowing' is accepted as the most important sign that the Mountain God is at the summit. "The elderly person abandoned at the summit is considered to be very lucky if it snows when they climb to the summit. This is because death shall take place quickly." Hence, in the movie it snows on 'Mother Orin', who is abandoned on the mountain summit. In the final scene of the film, Tatsuhei, returning home "mutters by himself before the fireplace, thinking both that his mother is lucky to die without pain and that she met with the God at the summit of the Narayama Mountain"."

It should be noted here that the mountain cult is not a characteristic unique to the Japanese society. Socio-cultural anthropological studies have determined that suggested that many other societies with traditional characteristics also had a mountain cult. Mountains have been considered in general as the place of superhuman beings or deities

(Artun, 2005: 101). In other words, mountains both directly associated with god and also accepted as the seat of gods. Thus, mountains are chosen places of cult (Baydur, 1994: 1). Therefore, accepted as the house of god, mountains themselves become the subject of worship (Baydur, 1994: 91–93). For example, mountains are given personality and spoken to, praised and appealed. Mountains are also sometimes regarded as the closest path to god, and sometimes as a cemetery (Ögel, 1995: 438–459). It is possible to observe all this way of thinking in the film 'The Ballad of Narayama'. There is no doubt that ritualized practices that construct tradition underlie this way of thinking. In this sense, it may be asserted that the ritualized practices in the case of Narayama Mountain, are "continuously institutionalized cults, rather than irregular and temporary events" (Price, 2004: 32).

Within such institutionalized cult, it is inevitable that ancestors sent to death are also "turned into a cult object" (Clastres, 1992: 80). This is because the ancestors to be sent to death are on hand left in the heart of nature for the birth in the future, and on the other hand, abandoned to the mercy of wild animals. In other words, the elder are both exhibited and abandoned at the summit. Roux considers this issue in terms of the rituals performed to ensure remaining skeletons of the elder are cleaned (Roux, 1999: 184–227). Thus, both the Narayama Mountain and all the elders to be abandoned to death at the mountain summit, can be regarded as cult objects. Hence, those who participated in the death farewell ceremony of 'Mother Orin' and who previously experienced the mountain journey, have turned their ancestors into cult objects with their statements.

4. Sacrifice Cult and Altruistic Suicide

One of the natural consequences of the mountain cult in the film 'The Ballad of Narayama', is the sacrifice cult. This cult consists of altruistic suicides, to express in a Durkheimian discourse. In the film 'Mother Orin' is depicted as "a person who lives because some others once sacrificed their lives". Now the turn to give up own life for the lives of others, has come to 'Mother Orin'. In this sense, 'Mother Orin's desire to reach the Narayama summit at once, is an altruistic suicide and is a subject that should be evaluated as part of sacrifice cult. This is because, everyone in the community life thus becomes indebted to each other. Thus those who must pay their debts, have to fulfill their task and obligation to give up their own lives for others when the time comes. This is expressed as "know how to give as you know how to take, everything will be fine" in a Maori proverb (Mauss, 2005: 355).

Debt in general can be said to be a sign of the strength and willingness of a person to support social obligations that accommodate herself/himself and the family in social life. Debt is also a bond where community members express mutual confidence and social obligations. Thus, debt turns into a mechanism ensuring the continuity of both the persons and the system in the society or community life (Pritchard, 1998: 120). As a result of this mechanism, societies or communities with close kinship are part of one another and live the lives and die the deaths of each other. People in such a structure continuously keep others in mind and work and act in the context of relations. In short, humans neither live alone or die alone. In other words, both life and death are shared realities in such communities. What is shared is the mostly the humanitarian and

transmissible characteristic of experience. And this is under the responsibility of the community, rather than something specific to the individual. The, the body itself also ceases to be the property of the individual. This is because, the place where the body is shaped, is realized under the sphere of responsibility of the community (Sahlins, 2012: 61–63). Thus the individual feels indebted to the society in which he/she was born and raised and begins to view the world by following the requirements of being indebted.

It may be asserted that this way of thinking highly matches the Japanese system of thought. In particular, the condition for a person to be virtuous and fair, requires "realizing her/his place in the wide and mutual debts relations that include both the ancestors and the contemporaries". And this means knowing the meaning and content of obligation. The word 'on' in Japanese means the obligations including all the large or small debts of a person. The word 'on' means "a burden, debt and obligation that a person can endure as much as possible". 'On' is a heavy burden and the individual almost always has to waive his/her rights under its pressure. The indebtedness of a person, in other words undertaking 'on' is not a virtue, but paying 'on' is a virtue. This payment usually starts with the person acting to express her/his gratitude. Therefore, Japanese give value to suicide and turn this event into an honorable and meaningful act (Benedict, 2011: 84–144). Death itself is not regarded as a right here, but as an obligation. One is faced with danger of losing honor and respect if the obligation is not fulfilled. The society exerts pressure on the individual and commands her/him to die, to prevent facing such danger. In other words, the individual is obligated by the society to die. In short, each society member is asked to make a sacrifice for social purposes when they reach a certain age (Durkheim, 1992: 221–222). This sacrifice can be observed to a great extent in the Japanese society in general and in the film 'The Ballad of Narayama' in particular.

Other researchers tend to consider "sacrifice cult and altruistic suicide" from other perspectives than indebtedness. These researchers considered that cultures, in general, can provide the framework where genes can be transferred or disappear. Especially Lumsden and Wilson mention an altruism against relatives. In this context it is asserted that "a certain society or community can increase its biological health when the altruistic person sacrifices her/his own life" (Trigg, 2005: 201–204). Thus, "life must be sacrificed" to the society or community for its members to live. Aging, from this aspect, consists of a narrative towards being sacrificing oneself. This is because it consists of a series of narratives (Gullette, 2013: 190). However, with these narratives "attempt is made to recreate life through death, which is the negation of life" (Caudwell, 2002: 101). In particular, shared sad feelings, allow for increasing social vitality by enabling the communication of minds. In such case, the society or community feels its power by gradually turning to itself, hopes and begins to live again (Durkheim, 2005: 471–472).

As a result, in any case no one is able to escape facing the "tragic end" in the mentioned narrative of "The Ballad of Narayama". What generates the tragedy here is "simultaneously on one hand realizing a highly positive value, while on the other hand, destroying another highly positive value" (Kuçuradi, 2009: 22). In this sense an admirable effort is put for others to live, in the film 'The Ballad of Narayama', while it is shown that for this sake, own life is ended by the person under the command of life.

There is no doubt that action is taken with a sense of obligation in such attitude, rather than with arbitrariness. In the case of 'The Ballad of Narayama' we face two types of these obligations. One of these is 'loyalty', the other is 'gratitude' (Feldman, 2012: 222). With these obligations, each member of the community can show acts of kindness to both each other and to persons they do not know. All these are experienced within ritualized practices. Thus, experiences become "constituent elements of reality" in the mentioned communities (Searle, 2005: 211). Hence, the film 'The Ballad of Narayama' in this context depicts a very cruel tradition that is experienced in the context of ritualized practices and which has become the constituent element of reality.

Conclusion

Each society or community requires individuals considered to carry on its cultural heritage. It constructs cultural codes to do so. These codes are continuously circulated through ritualized practices, within the tradition that is a founding past and ensures that they remain dynamic. Thus, the society and the community gains the opportunity to carry itself to the future. In this sense, the film 'The Ballad of Narayama' depicts a community carrying itself to the future through its traditions. The depicted tradition provides how the community constructs, arranges and manages its vital information, customs, law, rites and ceremonies. Though the commandments of the depicted tradition are very cruel. However, the sustainability of community life, requires observance of mandates. The requirements of these commandments are fulfilled in the framework of the "collective responsibility principle". Thus, each decision taken by individuals actually function as a decision of the community. In short, the body of the individual together with his/her thoughts, are constructed under the sphere of responsibility of the community.

There is no doubt that in this construction process, each individual is indebted not only to each other, but also to their community. The best part of being indebted is to know that it is something that is payable. So much that "I have to pay now, what was once paid for me". Thus, the greatest profit of those who have to pay a price, is to be happy in thinking about the people they kept alive. In this context, examples of cult are encountered in the film 'The Ballad of Narayama'. For example, there is an altruistic suicide act in the case of a personalized mountain cult and a sacrifice cult. However, although some community members are very willing in performing this action, some are very reluctant. The community expects sacrifice from individuals who do not wish to pay a price. Continuous reminders are made for this in order to ensure the health, peace and harmony of the community are not disrupted. In this sense it can be said that the film 'The Ballad of Narayama' is a reminder where community members question their existence.

Vedaların Trajedisini Yaşayanlara Yakılmış Bir Ağıt: Narayama Türküsü

Öz

Narayama Türküsü filmi, geleneksel sinemanın ve ünlü yönetmen Shohei İmamura'nın başyapıtlarından biri olarak gösterilmektedir. Eserde, Japonya'nın bir dağ köyünde hayatlarını idame ettirmeye çalışan insanların sıkı sıkıya bağlı oldukları çok acımasız bir gelenek anlatılmaktadır. Filmde, kurucu bir geçmiş olarak geleneğin kendisi, ritüel, seremoni, ayin ve törenler ile şimdiki zamana ve geleceğe taşınmaktadır. Bu sayede topluluk, gelenek vasıtası ile kendini her defasında yeniden üretebilecek bir bilgiye kavuşmaktadır. Ancak bu bilgi, topluluk yaşantısında kendini kural koyucu bir yasa olarak da göstermektedir. İncelenen filmde bu yasa, en özlü biçimde, “kural kuraldır, acımak bir işe yaramaz” şeklinde ifade edilmektedir. Özellikle 70 yaşına gelmiş kadın veya erkeklerin, oğulları veya yakın akrabaları tarafından “Narayama Dağı”nın zirvesine çıkarılarak ölüme terk edilmeleri söz konusudur. Topluluğun kültür kodlarında böyle bir hareket tarzı, yerine getirilmesi gereken en önemli görev ve ödev olarak bir karşılık bulmaktadır. Dolayısı ile topluluk üyelerinin bu görev ve ödevden kaçmaları, en büyük günah, suç ve utanç sayılmaktadır. Geleneğin kendisi bu noktada, topluluğun her bir üyesine, günaha girmemeleri, suç işlememeleri ve utanç duymamaları için görev ve ödevlerini hatırlatıcı bir işlev görmektedir. Örneğin filmde “Orin Anne” karakterine hem torunları hem de topluluğun diğer üyeleri tarafından sağlıklı dişlere sahip olsa da sürekli olarak 70 yaşına geldiği ve “Narayama Dağı”nın zirvesine gitmesi gerektiği söylenmektedir. Kısaca topluluğun her bir üyesi, 70 yaşına gelenler üzerinde bir baskı kurmaktadır. Bu baskılar karşısında 70 yaşına gelmiş sağlıklı yaşlı insanlar, “ön dişlerini taşla kırarak” kendilerini Narayama Dağı'nın zirvesine taşıyacak olan oğullarına veya yakın akrabalarına yerine getirmek zorunda oldukları trajik görev ve ödevin zamanının geldiği mesajını verirler. Bu bağlamda “Narayama Türküsü” filmi, vedaların trajedisini yaşayanlara yakılmış bir ağıttır, denilebilir. Ele alınan “Narayama Türküsü” isimli filmde bu anlamda nitel araştırma metodolojisinden yararlanılarak ve doküman analizi tekniği uygulanarak, gelenek özelinde bir içerik çözümlemesi yapılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler

Narayama Türküsü, Gelenek, Ritüel, Ortak Sorumluluk İlkesi, Dağ ve Kurban Kültü.

BIBLIOGRAPHY

AKIN, Galip (2004), “*İnsanın Ortaya Çıkışı ve Toplumsal Davranışı*”, Yaşlılık: Disiplinler Arası Yaklaşım, Sorunlar, Çözümler, Ed. Velittin Kalınkara, Ankara: Odak Yayınları, ss. 1–33.

ARTUN, Erman (2005), Türk Halkbilimi, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

BAYDUR, Nezahat (1994), Anadolu’daki Kutsal Dağlar, Dağ – Tanrılar: Klasik Çağ, İstanbul: Graphis Yayınları.

BENEDICT, Ruth (2011), Krizantem ve Kılıç: Japon Kültürü Üzerine Bir İnceleme, Çev. Türkân Turgut, 4. Basım, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

BOURDIEU, Pierre (2013), Seçilmiş Metinler, Yay. Haz. Levent Ünsaldı, Ankara: Heretik Yayınları.

BRUHL, Lucien Levy (2006), İlkel İnsanda Ruh Anlayışı, Çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

CAUDWELL, Christopher (2002), Ölen Bir Kültür Üzerine İncelemeler, Çev. Müge G. Sökmen & Ali Bucak, İstanbul: Metis Yayınları.

CLASTRES, Pierre (1992), Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu: Siyasal Antropoloji Araştırmaları, Çev. Alev Türker & Mehmet Sert, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

COHEN, P. Anthony (1999), Topluluğun Simgesel Kuruluşu, Çev. Mehmet Küçük, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

DURKHEIM, Emile (1992); İntihar, Çev. Özer Ozankaya, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

DURKHEIM, Emile (2005), Dini Hayatın İlkel Biçimleri, Çev. Fuat Aydın, İstanbul: Ataç Yayınları.

FELDMAN, Fred (2012), Etik Nedir?, Çev. Fert Burak Aydar, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

GULLETTE, M. Morganroth (2013), Kültürle Yaşlanmak, Çev. Ilgın Yıldız, İstanbul: Babil Yayınları.

HAVILAND, William A. (2002), Kültürel Antropoloji, Çev. H. İnaç & S. Çiftçi, İstanbul: Kaknüs Yayınları.

HERZFELD, Michael (2012), Antropoloji: Kültürde ve Toplumda Teorik Uygulama, Çev. Bülent Toksöz, İstanbul: Say Yayınları.

HOBBSAWM, Eric (2006), “*Gelenekleri İcat Etmek*”, Geleneğin İcadı, Çev. Mehmet Murat Şahin, Der. Eric Hobsbawm & Terence Ranger, İstanbul: Agora Kitaplığı Yayınları, ss. 1–18.

KUÇURADİ, İoanna (2009), Sanata Felsefeyle Bakmak, 4. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

MAUSS, Marcel (2005), Sosyoloji ve Antropoloji, (Çev. Özcan Doğan), Ankara: Doğu Batı Yayınları.

ÖGEL Bahaeddin (1995), Türk Mitolojisi: Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar, Cilt II, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

- PRICE, S. R. F. (2004), Ritüel ve İktidar: Küçük Asya'da Roma İmparatorluk Kültü, Çev. Taylan Esin, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- PRITCHARD, E. E. Evans (1998), Sosyal Antropoloji, Çev. F. Aydın & İ. İnce & M. Kılıç, İstanbul: Birey Yayınları.
- ROUX, Jean-Paul (1999), Altay Türklerinde Ölüm, (Çev. Aykut Kazancıgil), İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- RUSSELL, Bertrand (2014), Etik, Toplum, Siyaset, Çev. Funda Sezer, İstanbul Say Yayınları.
- SAHLINS, Marshall (2012), Batının İnsan Doğası Yanılsaması, Çev. Emine Ayhan-Zeynep Demirsü, İstanbul: Bgst Yayınları.
- SEARLE, John R. (2005), Toplumsal Gerçekliğin İnşası, Çev. M. Macit & F. Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayınları.
- TRIGG, Roger (2005), Sosyal Bilimleri Anlamak: Sosyal Bilimlere Felsefi Bir Bakış, Çev. Beyza Sümer & Filiz Ülgüt, İstanbul: Babil Yayınları.
- WELLS, Calvin (1994), Sosyal Antropoloji Açısından İnsan ve Dünyası, Çev. Bozkurt Güvenç, 3. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.

Anlam Arayışında Derrida'nın Yinelenebilirlik ve *Différance* Söylemi

Öz

Bu makalenin amacı, Derrida'nın anlam sorunsalını nasıl ele aldığını, Saussure ve Austin özelinde geleneksel sözmerkezci düşünceye yaptığı eleştirilerle birlikte anlam arayışında öne çıkan “yinelenebilirlik” ve “*différance*” söylemini göstermektir. Derrida, bu söylem geleneksel Batı metafiziğinin temeli olarak değerlendirdiği “mevcudiyet” ve “temsil” kavramları etrafında tartışır. Geleneksel Batı metafiziğinin içindeki sözmerkezci yapının tüm iletişimi söze indirgeyen ve iletişim içinde aktarılan anlamı “kesinleştirme” çabalarına karşı radikal bir eleştiri getiren Derrida, bu çabayı da beyhude bir çaba olarak nitelendirir. Çünkü anlamını bulan her ifade saçılım ve yenilenebilirlik kavramı yoluyla, başka bir anlama gönderme yapar ve göstergeler zaman içinde bir bağlamdan diğer bağlama geçerek, tarihsellik içinde anlamları farklılaşarak bugüne kadar gelirler. Üstelik orijinal anlam'a ise hiçbir zaman ulaşamayız, çünkü göstergeler, geçmişte, şimdide ve gelecekte olan, bağlamdan bağlama ifade ettikleri anlamı farklılaşan bir zincir şeklindedir. Bu zincir içinde değişen anlamların izi sürülebilir ancak. Bu zincir içinde durmadan değişen anlamın kesinliğini sağlama çabası, Derrida'nın felsefesinde dile sabit sınırlar çizmek yerine göstergelerin değişen anlamlarını ortaya çıkaran, belirlenimsizliğin hüküm sürdüğü bir oyuna dönüşmüştür. Bu oyun içinde her anlam, bir yorum olur ve orijinal anlam da bu yinelenebilirlik devinimi içinde yitip gitmiş, kendi izini silen bir iz olmuştur.

Anahtar Sözcükler

Derrida, Anlam, Yinelenebilirlik, *Différance*, İz.

Giriş

Bu makalenin amacı, Fransız filozof Jacques Derrida'nın (1930-2004) dil felsefesinin temel sorunlarından olan, anlam sorunsalını nasıl ele aldığını, kendinden önceki dil felsefecileri olan Ferdinand de Saussure (1857-1913) ve John Langshaw Austin (1911-1960) ile karşılaştırarak, anlam arayışında ortaya koyduğu “yinelenebilirlik” ve “*différance*” söylemini göstermektir. Bu amaçtan hareketle, geleneksel iletişim düşüncesinin ana hatları Saussure ve Austin'in dil felsefeleri özelinde kısaca açıklanmaya çalışılacak ve Derrida'nın bu geleneksel dil felsefesine getirdiği eleştiriler, Derrida'da anlamı ortaya çıkaran öge olarak *différance* söylemi ve yinelenebilirlik kavramı arasındaki ilişki inceleme konusu yapılacaktır.

Genel olarak ifade edecek olursak, geleneksel iletişim düşüncesi zihinde sabit bir anlam olduğunu ve dil aracılığıyla aktarıldığını savunur. Bu anlamı yanlış ve hataya düşmeden aktarmak için dil felsefecileri çeşitleri teoriler geliştirmişlerdir. Bu teorilerden en başat olanı Derrida'ya göre sözmerkezci düşüncedir. Bu düşünce Derrida için geleneksel batı metafiziğinin temelini olan mevcudiyet metafiziğinden beslenmekte ve bütün anlam arayışını ve aktarımını mevcut olma/mevcut olmama ikileminde mevcudiyete indirgemıştır. Şöyle ki; sözü söyleyen kişi şimdi ve burada olarak anlamı söz yoluyla aktarırken, yazıda söyleyen kişinin yokluğunda sözü temsil eder.

Bu söz merkezci düşünce, Platon'dan beri dil felsefesinde başat bir rol üstlenmiştir ve bu anlayışın temel argümanı kabaca ifade edecek olursak şöyledir: yazı her zaman eksikliği, burada olmayı temsil yoluyla ifade eder ve ancak söz'de anlamı açan bireyin bizzat bulunuşu, yanlış anlamalar ve iletişim bozukluğuna el vermemesi, ya da düzeltilebilir olması bakımından konuşan varlığı, yani buradallığı, anlamın aktarımdaki olası yanlışlık risklerini ortadan kaldırır. Bunun yanında bu söz merkezci yapı, konuşan kişinin ürettiği söz (gösteren) ile, söz aracılığıyla anlatmaya çalıştığı şeyin (gösterilen) hep aynı kalabilmesi için gösteren ile gösterilenin örtüşmesini varsayar.

Derrida, Saussure'ün “ayrimsal ilişki” kavramıyla söz merkeziliğin güçlü bir eleştirisini yapmış olmasına rağmen göstergelerin, gösteren/gösterilen ayrımı üzerinden düşünüleceğine yaptığı vurgu ve anlamı garantiye alma ve “kesinliğini” sağlama çabası nedeniyle sözmerkezci düşüncenin bir temsilcisi olarak ele alır. Saussure göre anlamın bütün birimleri göstergelerdir ve bu göstergeler nesnenin yokluğunda, nesneyi temsil eden gönderge olarak işlevini görür. Saussure'ün gösterilen ve gösteren ilişkisi içinde kurulan gösterge kavramı, Derrida'da yerini iz'e ve izlerin izine bırakır. Bu izler, yinelenebilirlik içindeki ayrımların oyununda hem anlamın farklılaşmasını sağladığı gibi hem de anlamın herhangi bir özdeşliğini de sağlar, ancak bu mutlak özdeşlik değildir.

Sözmerkezci düşüncenin diğer bir temsilcisi olan Austin'in dil felsefesinde Derrida'nın ilgisini çeken şey ise; Austin'in söz edimleri kuramı içinde söz ediminin olası başarısızlık riskine yaptığı vurgudur. Austin'e göre, söz edimleri iletişim kuramamanın ya da yanlış anlamamanın risklerini kendi içinde taşır. Bu nedenle söz edimleri, daima kendi içinde yineleme ve tekrar yorumlama olasılığına açıktır. Ancak Derrida'ya göre Austin bu riskleri ve olasılıkları bir *gereklilik* olduğu sonucuna ulaşmamıştır. Austin'e göre, sözü söyleyen kişinin mevcudiyeti, söz edimlerinin

başarıya ulaşması için anlamı garanti altına alır ve orijinal yönelimin/amacın mevcudiyeti de söz konusu riskleri azaltır.

Derrida'nın Saussure ve Austin'in eleştirilerini genel olarak sözmerkezci eleştiriyile beraber ele aldığımızda, yinelenebilirlik ve *différance* söylemi açık hale gelir. Derrida'ya göre tüm dil, olası yanlışlığın yasası olarak yinelenebilirlik yasasına maruz kalır. Yinelenebilirlik Derrida'ya göre aynı'nın basit bir tekrarı olmaktan ziyade, farklılaşmayı ve ayrılmayı içinde taşıyan bir tekrarı içerir. Bu farklılaşarak tekrar etme, yeni anlamlar üretme potansiyeline sahiptir. Derrida için tüm dilbilimsel kullanımlar, bir metnin kendi bulunduğu bağlamdan çıkarılıp başka bir bağlamda tekrar etme olarak alıntısaldır ve bu yeni bağlamında bu metin yeni anlamlara, yanlış anlaşılmalara sonsuzca açık olur. Derrida'nın yinelenebilirlik kavramı yalnızca anlamın çoğalmasına olanak sağlamakla kalmaz, aynı zamanda devamlılığın olanağını sağlar. Bu açıdan, metin ya da sözün kendisinin izi takip edilebilir. Ancak bu takip etme kavramı bizi Derrida'nın "*différance*" söylemine yönlendirir. Yazıyı olanaklı kılan, yazıdaki farklılık, tekrar edilebilirlik durumunu kuran şey Derrida'ya göre *différance*'tır. Derrida *différance*'i merkeze alıp, tüm yazıyı, yazıdaki tüm farklılıkların kaynağının *différance*'a indirgemek yerine, tersi bir şekilde yazıdaki yinelenebilirlik ve farklılaşmanın *différance*'ı da kuran şey olduğu vurgular.

SÖZMERKEZCİ DÜŞÜNCENİN ELEŞTİRİSİ

Derrida'ya göre, geleneksel iletişim anlayışı zihinde sabit ideal bir anlam olduğunu ve bu anlamın, dil aracıyla aktarıldığını varsayar. Aktarılan bu ideal içerik de dile getirenin amacına/yönelimine bağlı olarak bir anlamda sabitlenir. Bir ifadenin ne anlama geldiği, ifade edenin amacını/yönelimselliğini öne çıkarır (Farrel, 1988: 53). Bu amaç/yönelim dil yoluyla aktarılsa da, Derrida'ya göre anlam aktarımında olası yanlışlıklar, hatalar, hatta yanlış anlamalar söz konusudur. Geleneksel dil felsefesi bu hata ve yanlış anlamaların önüne geçmek için çeşitli teoriler geliştirmişler ve anlamın kesinliğini sağlamaya çalışmışlardır.

Ancak Derrida'ya göre bu çaba beyhude bir çabadır. Çünkü anlamını bulan her ifade, başka bir anlama gönderme yapmadan anlam kazanamaz. Göstergeler her zaman bir bağlamdan diğer bağlama geçerek, tarihsellik içinde anlam kazanırlar ya da atfedilen anlamdan farklılaşarak başka bir anlam ifade ederler. Bu açıdan göstergeler, geçmişte, şimdide ve gelecekte olan, bağlamdan bağlama ifade ettikleri anlamı farklılaşan, bir zincir şeklindedir. Bu zincir içinde durmadan değişen anlamın kesinliğini sağlama çabası, Derrida'nın felsefesinde dile sabit sınırlar çizmek yerine göstergelerin değişen anlamlarını ortaya çıkaran, belirlenimsizliğin hüküm sürdüğü bir oyuna dönüşmüştür. Bu oyun içinde her anlam, bir yorum olur ve "bu yorumlar çokluğu içinde hiçbir yorum nihai yorum olma iddiasında bulunamaz"(Altuğ, 2008: 234)

Derrida'nın anlamın kesinliğini ve mutlaklığını sağlama çabası içindeki geleneksel felsefeye getirdiği eleştirileri daha açık hala gele getirmek için, onun "*yinelenebilirlik*" kavramına nasıl bir anlam yüklediğini, bu kavramın Derrida'nın felsefesinde tuttuğu yeri ortaya koymak gerekmektedir. Ancak bunu ortaya koymadan önce Batı metafiziğinin Platon'dan başlayarak söz-yazı ayrımı içinde anlamı söze

indirgeyen ve Derridanın sık sık eleştirdiği söz merkezci düşünceyi kısaca hatırlamak yinelenebilirlik kavramını açık hale getirmek için yardımcı olacaktır.

Derrida söz merkezci düşünceyi mevcudiyet ve temsil kavramları içinde tartışır. Söz merkezci düşünceye göre, konuşmada sözü söyleyen kişi ile söylediği söz arasında zamansal ve uzamsal olarak bir uzaklık bulunmamaktadır, yani sözü söyleyen kişi 'şimdi-burada'dır. Bu düşünceye göre gösterilenin, gösteren göndermesi dolayımında metnin her tekrarda 'aynı' kalması için, gösterilen sabit ve değişmez kalır (Pada, 2009: 69). Başka bir deyişle, söz merkezci düşünce konuşan kişinin ürettiği söz (gösteren) ile, söz aracılığıyla anlatmaya çalıştığı şeyin (gösterilen) hep aynı kalabilmesi için gösteren ile gösterilenin örtüşmesini varsayar.

Diğer taraftan, klasik yazı kavramı anlayışına göre bir araç ya da iletişimin bir türü olarak yazı, anlamın homojen bir biçimde aktarımını gerektirir. Yazarın yokluğunda, yazı metnin kendisiyle etkileşim içinde anlamı aktarmak zorundadır. Aksi takdirde yazı, yazarın yokluğunda anlamı aktarmada yararlı bir şey olmaktan çıkar. Derrida'ya göre yazı, "metnin kaynağının, metnin yapısı içinden benzerliklerin ve farklılıkların olası anlamlardan çıkarılabilir bir sorgulamaya konulduğu *mevcudiyetin radikal yokluğudur*" (a.e., 75). Yazıda yazarın mevcudiyeti yoktur ve ancak yine de bir temsil vardır.

Derrida'nın "Dissemination" adlı eserinin İngilizce çevirisi yapan Barbara Johnson, *Dissemination*'a yazdığı "Çevirmenin Girişi"nde, Derrida'nın Batı metafiziğinin karşıtlıklar ilişkisi içinde ele aldığı söz ve yazı kavramını "ekleme" mantığı içinde aştığına dikkat çeker (Johnson, 1981: viii). Ona göre Derrida'nın bu ekleme mantığı, bir kavramı diğerine karşıt konumlandırmak yerine yani "A, B'ye karşıdır" demek yerine, "B, A'ya eklenir ve A'nın yerini alır" şeklinde işler. Bu akıl yürütmede, A ile B arasındaki ilişki ne karşıtlıklar ne de eşitler ilişkisi olmaktan çıkar çünkü bu kavramlar hem kendileriyle olan ilişkide hem de bir diğeriyle olan ilişkide, kendi ayrımsallıklarına sahiptirler. Bu mantığı Batı metafiziğinin söz-yazı ayırımına uygulanmanın sonucunda ise:

'Yazı' [...] basit bir şekilde artık 'bir kağıt üstündeki kelimeler' olmaktan ziyade, farklılaşan iz yapısı –bu yapı aynı zamanda söz'ün içinde de bulunur- anlamına gelir. Sonuç olarak, 'söz' ve 'yazı' artık basitçe birbirine karşıt olamaz fakat birbiriyle özdeş de değildirler. Bunun yerine, onların [söz ve yazı] özdeşliği kavramının sorgulanması girişimidir (a.e.).

Derrida için, söz ile yazı arasındaki ayırmda belirgin olan şey her ne kadar mevcut olma/olmama hali gibi görünse de, aslında sözün ve yazının benzer bir şekilde mevcut olmama halini taşıdığını savunur. Anlamın alıcıya aktarımında sözün dolayımızlılığı- yani burada sözü söyleyenin mevcudiyeti- alıcı için hala sözü söyleyenin amacını/yönelimini deşifre etme olarak problemini ortadan kaldırmamaktadır. Çünkü sözü söyleyenin kullandığı dil de mevcudiyet durumunda olmayan şeylerin, işaretler yoluyla temsil edilmesidir. Derrida için dil her ne kadar söz ve yazı karşıtlığı içinde tartışılmış olsa da, geleneksel felsefe sözü söyleyenin mevcudiyetini, anlamın kesinliğini sağlayan bir faktör olarak görse de dilde kullanılan göstergeler şimdi ve burada olmayana göndermede bulunur ve bu göstergeler dizisi içinde sözü söyleyenin mevcudiyeti anlamı garantiye almaya yetmez.

Pada, Derrida'nın klasik söz-yazı ayrımının ortadan kaldırmasını radikal bulunmayış/mevcudiyetin yokluğu kavramına yaptığı vurguyla mümkün olduğunu ifade eder. Bir taraftan söz, tıpkı yazı gibi mevcudiyetin yokluğu problemiyle yüzleşirken, diğer taraftan da mevcudiyet, metnin içinde gösterilenin burada olmayışının açıklığı tarafından, orijinal amaç ve yönelimle benzeşme ve benzeşmeme olarak ortaya çıkar (Pada, 2009: 75). Pada'nın vurguladığı açıdan değerlendirildiğinde Derrida'nın "Signature Event Context" makalesi, yazının radikal bulunmayış/mevcut olmama halini göstermesi bakımından sözden daha fazla öne çıkar ve bu radikal bulunmayış/mevcut olmama hali içinde söz ve yazı olarak dil, başkasının bilincinde olmuş olan şeyin kesin bir sahne olarak almanın olanaksızlığını ortaya çıkarır.

Bu açıdan dil, mevcudiyetin yokluğunun şimdi ve burada olarak görmemizi sağlar. Derrida'nın klasik felsefenin mevcudiyet metafiziği temelli dil felsefesini yapı-sökümüne uğratarak, aslında şimdi ve burada olan şeyi, mevcudiyetin yokluğu olarak karşımıza çıkarır. Hem mevcudiyet metafiziğini anlamak, hem de Derrida'nın yaptığı bu yapı-sökümü daha iyi görebilmek için yapısalci dil felsefesini ve Derrida'nın bu felsefeye getirdiği eleştirileri daha yakından incelememiz gerekmektedir.

Saussure ve Ayrımsal İlişki

Klasik dil felsefesinin anlamı sabitleme, kesin olarak anlamın aktarımını sağlama çabalarına geri dönersek, bir kurallar dizgesi olarak ortaya çıkan dil, kendi düzenini kendi kuran bir yapı olarak karşımıza çıkar. Bu düşüncenin en önemli temsilcilerinden olan Ferdinand de Saussure'e göre kelimelerin, göstergelerin anlamı bir bütün olarak dilin içsel yapısı tarafından belirlenir. Ona göre "dil, şeylere yapılan referans ya da bu referansın bireysel uyuşma durumundan çok ilişkilerin biçimsel sistemi olarak anlaşılmalıdır" (Dooley & Kavanagh, 2007: 32). Saussure'ün dil ve konuşma arasında ayırım yaptığını ifade eden Dooley ve Kavanagh, bu ayrımı şöyle ifade eder:

Konuşma dilin belirli herhangi bir edimi iken, dil bireysel edimleri mümkün kılan tüm olası dilbilimsel kullanımların sistematik toplamıdır. Eğer biz dilin bir bütün olarak nasıl işlediğini anlamak istiyorsak, dilbilimsel kullanımları belirleyen dilin yapısal yasalarını detaylı bir şekilde analiz etmekle meşgul olmamız gerekiyor (a.e.)

Saussure'e göre anlamın bütün birimleri göstergelerdir ve bu göstergeler nesnenin yokluğunda, nesneyi temsil eden gönderge olarak işlevini görür. Ona göre, gösterge ile bu göstergenin işaret ettiği şey tamamen keyfi ya da rastlantısal bir ilişki içindedir ve anlamı belirleyen şey olarak dilin nasıl işlediğini anlamak için göstergenin kendi düzenine bakmak gerekir. Gösterge, gösteren ve gösterilenden oluşur. Gösteren, göstergenin işaret, grafik ya da ses olarak maddi tarafını ifade ederken, gösterilen ise fikrîsel ya da kavramsal tarafını oluşturur yani gösterilen nesne değil, nesnenin zihinsel tasarımıdır. Saussure'e göre gösterilen ile gösteren tıpkı bir kağıdın ön ve arka yüzü gibi birbiriyle ayrılmaz bir ilişki içindedir (a.e., 32-33) ancak gösteren, gösterilenle ilişki kurmak için var olur.

Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe* adlı kitabında Saussure'ün gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkiyi sorunsallaştırması şöyle ifade eder:

Saussure, göstergenin keyfiliği'ni dili tehdit eden bir dayanıksızlığa yol açtığını görmüş ve bunu gidermek için, göstergenin anlamının, yalnızca gösteren-gösterilen dikey bağlantısında değil; fakat aynı zamanda göstergeler arası yatay bağıntıda bulunabileceğini ileri sürmüştür. Her gösterge, dilsel değer'ini ancak dilin yapısı içinde, diğer göstergelerle olan ayrımsal konusu sayesinde kazanır (Altuğ, 2008: 218)

Saussure'un düşüncesinde, Altuğ'un ifade ettiği göstergeler arasındaki ayrımsal ilişki Dooley ve Kavanagh tarafından, Saussure'un dil felsefesindeki "en radikal yenilik" olarak tanımlanır (Dooley & Kavanagh, 2007: 33). Buna göre, dil her biri kendi anlamı olan atomik birliklerden oluşmaz çünkü anlam, göstergelerin bir bütün olarak dil sistemi içinde diğer göstergelerden ayrılması göre belirlenen ayrımlar sistemi içinde kurulur. Özdeşlik de göstergeler arası ayrımsal ilişkide bir sonuç olarak ortaya çıkar.

Austin ve Yinelenebilirlik

Saussure'un Derrida'nın düşüncelerine etkilerine ve Derrida'nın Saussure eleştirisine geçmeden önce, diğer söz merkezci gelenekten gelen İngiliz filozof J. L. Austin'nin *söz edimleri* kuramını da daha yakından incelemeliyiz. Derrida üzerinde etkide bulunmasına rağmen, Derrida tarafından eleştiri konusu yapılan bu kuram, sözü ifade eden kişinin mevcudiyetini, anlamın aktarımında garantör rolü oynadığını savunur. Austin'e göre tüm söz edimleri, dönüştürücü gücü kendi içinde barındırır. Sözel eylemden pratik eyleme dönüşümün olanakları, konuşmaya sonradan eklenen bir şey değildir, çünkü söz, dönüşümü kendi içinde taşır. Derrida'ya göre Austin'in söz edimleri kuramı, söz ediminin olası başarısızlık riskini içinde barındırır. Yani söz edimi, iletişim kuramamanın ya da yanlış anlamamanın risklerini de kendi içinde taşır (a.e., 40)

Austin'in söz edimleri teorisinde dönüştürücü güç ve olası yanlış düşme kavramları daima kendi içinde yineleme ve tekrar yorumlama olasılığını içinde taşır. Bu yanlış düşme ve tekrar yorumlama olasılığı Derrida için her zaman gerekli bir olasılıktır. Ancak Austin orijinal yönelimin yaşayan mevcudiyetini, edimin anlamını garantiye alıcı öge olarak görür. Derrida ya göre Austin bu riskleri ve olasılıkların bir gereklilik olduğu sonucuna ulaşmamış ve sözü söyleyen kişinin mevcudiyetini otorite olarak ele almış, orijinal yönelime/amaca vurgu yaparak bu riskleri azaltma çabası içine girmiştir (a.e., 41). Derrida *Signature Event Context* adlı eserinde Austin'nin tutumunu şöyle açıklar:

1. Austin bu kavşakta, yalnızca sözün bağlamsal çevresini ve söz ediminin kendisini oluşturan şeyin içsel olarak uzlaşımalsal olmayan koşullarını, uzlaşımalsal olarak oluşturmayı dikkate alıyor gözüküyor. 'Göstergelerin keyfi doğası'nın problematik olan yönergesi altında hızlıca özetlenebilecek olan tüm bu şeyler, bu zorluğu yayar, provoke ve radikalize eder. 'Ritüel' meydana gelmenin olasılığından ziyade, her işaretin bir yapısal karakterinin yinelenebilirliğidir.
2. Austin'in farkına vardığı üzere, riskin değeri yada [anlamın kesin olarak] geçmezliği her ne kadar uzlaşımalsal edimin a priori bütünlüğüne etki etse de, gerekli bir öncül yada yasa olarak sorgulanamaz. Austin, [iletişimin yanlış]

düşme] olasılığı[nı] -bir olası riski- her zaman mümkün ve bazı durumlarda gereklilik olduğu gerçeği üzerine düşünmez (Derrida, 1988: 15).

Pada, Derrida'nın mevcudiyet metafiziği eleştirisini dikkate aldığımızda zaten Husserl, Heidegger ve Levinas gibi filozofların bu mevcudiyet metafiziğini hali hazırda sorunsallaştırdığını ifade eder (Pada, 2009: 78). Ona göre, bu filozoflar bireyin öznelliğinin biricik (*unique*) olduğunu ve bu biricik olma durumunun anlamının olanağı üzerine etkiye bulunduğunu ve ayrımı yarattığını öne çıkarır. Yanlış anlama ve iletişimin başarısızlığa düşme olanağının anlamın kesinliğini ortadan kaldırması riski, Derrida için anlamın başkasına aktarılma olasılığını yönetir. Sonuç olarak Derrida anlamın imleme yoluyla yanlış iletişim kurma olanağını yanında taşıdığına vurgu yapar. Metnin arkasında bulunan yönelimsellik kazanmış anlam, artık *karar verilemez* bir hal alır. Anlam, aktarımda kaçınılmaz olarak tek ve kesin olmaktan çıkar ve anlam çoklaşması ortaya çıkar (a.e., 68).

Derrida'ya göre bu karar verilemezlik ve çok anlamlılığın temelinde radikal mevcut olmama/bulunmayış hali vardır. Orijinal yönelimin mevcudiyetinin bulunmama hali rastlantısal bir şey değildir, tam tersine yazarın yokluğunda bir metnin *tekrar-yorumlanıyor* olma imkanını içinde taşır ve orijinal yönelimin mevcudiyeti hiçbir zaman hatırlanmaz. Çünkü orijinal mevcudiyete hiçbir zaman ulaşamayız (Dooley, & Kavanagh, 2007: 38). Dooley ve Kavanagh, Derrida'nın bu mevcut olma ve olmama arasında kurduğu ilişkiyi şöyle açıklar:

Tüm mevcudiyet, bulunmayışın izleri tarafından belirtilmiştir. O geçmişin daha fazlası ve geleceğin henüz olmayamı tarafından belirlenir. Ve sadece bu izlere dayanarak biz şimdiyi deneyimleyebiliriz. [...] biz orijinal diyalogun tanığı olsak bile bizim deyimlerimiz parçalı ve eksik olur; deneyimlerimiz yokluğun izleri ve kayboluş tarafından belirtilir. [...] biz mevcudiyet deneyimine ya da farklılık, ayrımsallık ve tekrarı dışarıda tutan bir deneyime sahip olamayız (a.e.).

Derrida'ya göre tüm dil, olası yanlışlığın yasası olarak *yinelebilirlik* (*iterability*) yasasına maruz kalır. '*Iterability*' kavramına Derrida *Signature Evet Context* adlı makalesinde, '*iter*' olarak kullanılan '*tekrar*' sözcüğünü Sanskritçede '*başka*' anlamına gelen '*itera*' kelimesiyle kaynaştırarak, ona yeni bir anlam verir (Derrida, 1988: 7). Bu anlama göre '*iterability*' tekrar etme anlamına gelmekle birlikte, bu tekrar etme *aynı*'nın tekrarı olmaktan ziyade, bir farklılıkla, başkalıkla (*itera*) tekrarı içerir ve bu farklılıkla tekrar yeni bir şeyler üretme potansiyeline sahiptir. Derrida'ya göre yönelim yazıda ifade edilebilmesi için ancak ve ancak onun *tekrar edilebilir* ve *tekrar-yorumlanabilir* olması gerekir (Dooley & Kavanagh, 2007: 38). Farrel, Derrida'nın yinelenebilirlik kavramını, dilbilimsel ifadelerin açık uçlu olması ile ilişkilendirir ve anlamın geçmişte, şimdide ve gelecekte kurulacak bağlamlarda bulunduğunu vurgular:

[...] dilbilimsel ifadelerin bağlamı özünde açık uçludur ve konuşanın durumuna yada yönelimi hakkındaki bilginin listelenmesine indirgenemez. Benim şimdi ne demek istediğim, benim mevcut ifademden gelecek bağlamdaki görünmesine ve benim ne söylediğimden bir tekrarı olarak neyin sayıldığının belirlendiği bu gelecek bağlamları içinde, hangi işlevinin, nasıl pratik edildiğine bağlıdır. Ancak, bu gelecek bağlamlar, benim şimdiki durumumdan belirlenebilir olan şeyin ötesine geçer. Böylece anlamı belirleyen bağlam açık uçlu olur ve geleceğe rehin tutulur; bağlam benim konuşanın

şimdiki durumunu hakkında ne kadar çok bilgi sahibi olduğumun önemi olmaksızın gelecek durumları içine alır (Farrel, 1988: 54).

Derrida'nın yenilenebilirlik kavramına göre, tüm dilbilimsel ifadeler, anlamlarını diğer kullanım alanlarına yaptıkları için referans yoluyla kazanırlar. Bağlamdan çıkarılan ayrımsal tekrar kapasitesi, yenilenebilirlik kavramının karakteristiğini oluşturmakla birlikte aynı zamanda bu kapasite, yazının yazı olarak koşuludur da: “yazı tekrar edilebilir olmak ve hatta yazarın yokluğunda bile açık olarak kalmak zorundadır” (Barnett, 1999: 286). Burada Derrida'nın *bağlamlar-arasılık* kavramı öne çıkar. Bir ifadenin anlamı, o ifadenin başka bağlamlarda nasıl kullanıldığına, nasıl tekrar edildiğine bağlıdır. Bu nedenle, tüm dilbilimsel kullanımlar ‘*alıntısallık*’dır. Bu alıntısallık, bir metni kendi bulunduğu bağlamdan çıkarılıp başka bir bağlama taşımayı ifade eder ve yeni bağlamında bu metin yeni anlamlara, yanlış anlaşılmalara sonsuz kere açık olur. Derrida bunu *Signature Event Context* adlı makalesinde şöyle ifade eder:

Dilbilimsel ya da dilbilimsel olmayan, konuşulan ya da yazılan [...] küçük ya da büyük birim içindeki her gösterge tırnak işareti içinde alıntılanabilir; bunu yaparken, gösterge her verili bağlamla mutlak bir sınırsızlık içinde yeni bağlamın sonsuzluğunu ortaya çıkararak ilişkisini keser. Bu işaretin bir bağlam dışında geçerli olduğunu ifade etmez fakat tam tersine, mutlak sabitlik yada herhangi bir merkez dışında sadece bağlamların olduğu anlamına gelir. Bu alıntısallık, bu çoğaltma ya da kopyalama, bu işaretin yenilenebilirliği ne rastlantısaldır ne de anormaldir [...] (Derrida, 1988: 12).

Pada, Derrida'nın ele aldığı şekilde dilbirimsel herhangi bir sistemin içerildiği yazının bağlamının *tekrar-edilebilirliğini* vurgularken, metnin performansının başarısını da bilinmeyen ve belirlenemez olan alıcının yöneliminin, anlamı iletenin yönelimiyle uyumlu hale getirme kabiliyetine bağlı olduğu ifade eder (Pada, 2009: 77).

Derrida'nın yenilenebilirlik kavramı Austin'in tarif ettiği şekilde başarılı bir söz edimini hiçbir zaman reddetmez, ancak yönelimin *mutlak mevcudiyetini* reddeder. Derrida'ya göre yazılı önermenin ya da sözün mutlak olarak tekrar edilebilirliğini iddia eden dilbilimsel sistemlerin temel problemi, tekrar edilen, kopyalanan ya da taklit edilen şeyin orijinaliyle aynı olmasını kabul etmeleridir. Ancak, tekrar edilebilir olan durumun ya da önermenin orijinaliyle mutlak örtüşmemesi iletişimi imkansız kılmaz, onun yerine *yanlış-anlama*, *yanlış-yorumlama* akabinde *tekrar-anlama* ve *tekrar-yorumlamayı* beraberinde getirir ve tüm bunlar iletişimi kusurlu hale getirir. Yapılacak her yorum anlamın ertelenmesini ve bağlamın sürekli farklılaşmasını sağlayacaktır. Bu da anlamda *karar verilemezlik*'i ve *anlamın ertelenmesini* sağlayacaktır. Derrida'ya göre bu, ‘*dağılım/saçılım*’ın sonucudur. *Pharmakon* örneğinde olduğu gibi, zehir ve ilaç kavramlarının anlamları birbirinin içine yayılır.. Derrida *Platon'un Eczanesi* adlı eserinde, yazının belleğe ilaç mı yoksa zehir mi olduğunu öne sürmenin karar verilemez olduğunu ve bu karar verilemezlikten kaynaklı olarak anlamın sürekli *ertelendiği*, Platon'un *Phaedrus* diyalogunu yapışöküme uğratarak bu *saçılım teorisini* gösterir.

Derrida'nın saçılım teorisine göre, anlamın farklılaşmasına ve çoğalmasına neden olan şey ya da anlamın farklılaşmaya başladığı yer olarak kaynak ya da orijin, belirlenebilir bir şey değildir. Derrida bunu *Dissemination* adlı eserinde, bitkilerin çoğalması örneğiyle açıklar. Derrida'ya göre anlamın çoğalmasını sağlayan ‘ilk tohumlanma’ yoktur çünkü:

Tohum hali hazırda oğul vermiştir. Birincil tohumlanma saçılım/dağılımdır. Aşının izinin kaybolduğu bir iz. Dilin (söylem, metin vs) ya da 'gerçek' tohum ekimin ne olduğundan bağımsız, her terim bir filizdir ve her filiz de bir terimdir. Atomik öge olarak terim ayırma, aşılama, yaygınlaşmaya neden olur. Terim mutlak bir terim değildir, bir tohumdur. Fakat her filiz kendisinin terimidir ve kendi terimini kendinin dışında değil, kendi ölümüyle birlikte yaptığı açının sağladığı kendi içsel limitinde bulur (Derrida, 1981a: 302).

Diğer taraftan yinelenebilirlik kavramı Derrida'nın felsefesinde yalnızca mevcut olmamaya, farklılaşmaya, anlamın çoğalmasına olanak sağlamakla kalmaz, aynı zamanda mevcudiyet biçiminin, özdeşliğin ya da devamlılığın olanağını sağlar. Bu açıdan, metin ya da sözün kendisinin izi takip edilebilir. Ancak bu takip etme kavramı bizi Derrida'nın "*différance*" söylemine yönlendirir (Pada, 2009: 82-83).

Différance söylemine geçmeden önce, Derrida'nın Saussure'ün göstergelerin diğer göstergelerden ayıran ayrımlar tarafından belirlendiği düşüncesinin ne kadar etkilendiğini ve Saussure'ün anlamın oluşumunda ayrımsal ilişkilerin oynadığı role yaptığı vurgunun Derrida'nın felsefesinde nasıl bir yer tuttuğunu belirtmek gerekmektedir. Derrida'ya göre Saussure ayrımsal ilişkilere vurgu yaparak sözmerkezciliğin eleştirisini yapar. Altuğ, Derrida'nın bu düşüncesini şöyle ifade eder:

Saussure'ün dilsel olguları, onları mümkün kılan ayrımsal bağlantılar çerçevesinde açıklama girişimi, dilsel dizgenin salt biçimde bağlantısal doğasını vurgulamasıyla sonuçlanır. Böylece Saussure dilin sözcüklerden/positif kendilik'lerden oluştuğu; sözcüklerin bir dizge oluşturacak şekilde bir araya getirildiği şeklindeki yaygın anlayışın tersine; sözcüklerin/göstergelerin positif kendilikler olmayıp, ayırımın sonucu/etkisi olduklarını ileri sürmekle, Derridaya göre, sözmerkezciliğin (logocentrism) güçlü bir eleştirini sunar (Altuğ, 2008: 223).

Derrida Saussure'ün ayırım ilkesini kendi düşüncesi içinde ele alarak, anlamı kuran ayırımı öge olarak yinelenebilirliğin içinde göstergelerin ayrımsal ilişkisinin dışına çıkamayacağına vurgu yapar ve göstergeyi içinde yalnızca izlerin bulunduğu sınırsız bir gönderim yapısı içinde kurulmuş bir iz olarak ele alır (a.e.). Derrida'ya göre Saussure'ün kurduğu gösteren ve gösterilen ayırımı- her ne kadar Saussure bunların bir kâğıdın birbirinden ayrılmaz iki yüzü gibi olduğu vurgulasa da- kaçınılmaz olarak düşüncede olan kavramların dile olan ilişkiselliğini bağımsız gibi düşünmemize olanak sağlar, bu da gösterenler sisteminin dile olan ilişkiyel bağımsızlığına kapı aralar. Oysa Derrida'ya göre bir sözcüğün anlamı onun kendi içsel özünden ya da kendi özdeşliğinden değil, izlerin ayrımsal oyununun sonucu olarak ortaya çıkar (Dooley & Kavanagh, 2007: 34). Derrida'ya göre ayrımların oyunu sadece kendine referans veren, kendinde ve kendiliğinden mevcut basit bileşenlerin olmasını yasaklar: "Her öge dizinin ve ya dizgenin diğer öğelerinin kendisindeki izine başvurarak kurulur" ve "her şeyde yalnızca ayrımlar ve izlerin izleri vardır" (Derrida, 1981b: 26).

Saussure'ün gösterilen ve gösteren ilişkisi içinde kurulan gösterge kavramı Derrida'da yerini iz'e ve izlerin izine bırakır. Bu izler, yinelenebilirlik içindeki ayrımların oyununda anlamın farklılaşmasını sağladığı gibi anlamın herhangi bir özdeşliğini de sağlar, ancak bu mutlak özdeşlik değildir. Derrida'nın düşüncesinde dilin

öğelerinin özdeşliği basit bir şekilde verili bir özdeşlik değildir. Bunun nasıl bir özdeşlik olduğu Derrida'nın *différance* söyleminde ortaya çıkar.

DIFFÉRANCE SÖYLEMİ

Derrida'nın *différance* sözcüğü etrafında geliştirdiği söylem, hem mevcudiyet/bulunmayış karşıtlığı temelinde kurulan anlam dizgesinin dışında bir konuma sahip olması bakımından batı metafiziğinin eleştirisini içerirken, hem de sözcüğün temsil ettiği şeyin kavramsallaştırılmaması nedeniyle ayrımların izlerinin sistematik oyununda başat bire yere sahiptir.

Derrida, tıpkı *iterability* sözcüğünde olduğu gibi birbiriyle şeklen benzeştirilen sözcüklerle oynayarak, yeni bir sözcük meydana getirir. Derrida burada, *defferance* sözcüğünü de hem “erteleme”, “sonraya bırakma”, anlamında zamansallığı içeren Latince “*differe*” sözcüğüyle, hem de Batı dillerinde kullanılan “özdeş olmama”, “ayrıldedilebilir olma”, “başka” anlamıyla “*differer*” sözcüğünün kaynaşmasından türetmiştir. Derrida'nın *Différance* başlıklı Fransız Felsefe Kurumu'nda yaptığı konuşmada izlediği semantik incelemeye devam ederse; “*differen(t)ds*” olarak t ya da d yazılışına göre ayrımlar ve görüş ayrılıkları, çatışkılar, benzememekten ileri gelen başkalık [...] söz konusu olduğu gibi, burada başka öğeler arasında, etkin, dinamik bir biçimde ve belli ısrarlı bir yinelemeyle ara, uzaklık, uzamlaşma ortaya çıkmaktadır” (Derrida, 2008: 53-54).

Yukardaki semantik incelemede de görülebileceği gibi Derrida, Saussure'ün “ayırım” kavramına yüklediği anlama, kendi felsefesinde önemli bir yer tutan “kararverilemezlik” kavramı etrafında tartıştığı “erteleme”, “sonraya bırakma” hareketinin birbiriyle bağdaşmasından doğan bir “eylem” olarak ele almır.

Derrida söz konusu konuşmada “*différance*” sözcüğünü semantik incelemenin yanında, sözcüğün fonetik incelemesini yapar. Derrida'ya göre “*différance*” ile “*difference*” arasındaki ayırım konuşmada kendini açığa vurmamaktadır. *Différance* sadece okunmakta ve yazılmaktadır ancak duyulmamaktadır. Bu ayrımı sözel olarak ifade etmek için sözcüğün seslendirilmesi yetmeyecek, “a ile” yada “e ile” diye belirtilmek gerekmektedir. Bu bakımdan *différance*'in a'sı fonetik olarak kendisini saklar ve sessizliğe bürünür. Bu sessizlikte Derrida, fonetik yazının olmadığı vurgularken, yazılı metnin sağladığı geçişten, düzenliğin getirdiği düzensizlikten vazgeçemeyeceğimizi öne çıkarır. Derrida'ya göre fonetik yazı, fonetik olmayan imleri barındırır ve bunlarla iş görür, yani işitilemez olan, fonetik olana işlev kazandırır. Bu düşüncesiyle Derrida, sözmerkezci düşüncenin eleştirisini yapar. Ayrıca ona göre, *différance* her ne kadar ses'te kendini göstermese de, ya da ses'te kendini sessizlik olarak gösterse de, yazıda da kendini açığa vurmaz; bu nedenle *différance* kendini söz ile yazı arasında konumlanır: “o *différance* ki ne sese ne de alışılmış anlamda yazıya aittir, ve bizi [...] burada bir araya getiren uzam gibi söz ile yazı arasına yerleşir, bu yerde bu duruma göre bize iki oldukları yanılısaması verip bizi birbirimize bağlayan dingin tanışıklığın ötesindedir” (a.e., 52).

Derrida'ya göre *différance* kendini burada/mevcut olarak sergilemez, tam tersine, her türlü sergileme girişiminde kaybolmanın kendisi olarak sergiler ve bu kendini

sergilememe onu arada bırakmaktadır. *Différance*, “bir bilinmezliğin karanlığında ya da kenarları belirlenebilen bir delikte [...] gizemli bir varlık gibi kendini yitirmeksizin”, kendini arada bırakır (a.e.). Derrida, *différance*'ın kendini bir kayboluş olarak sunmasının nedenini ise *Platon'un Eczanesi*'nde şöyle açıklar:

Différance, kökensel mevcudiyetin ortadan kayboluşu hakikatin hem imkanı hem de imkansızlığıdır. ‘Aynı anda’, mevcut-var olanın (on) hakikati içerisinde, özdeşliği içerisinde, mevcudiyetinin özdeşliği içerisinde belirlediği, ortaya çıktığı anda ikiye bölündüğü anlamına gelir. (...) O, ancak olduğu gibi *tekrar edilme* imkanını kendine ekleyerek özdeş ve kendisiyle özdeş olabilir. Ve özdeşliği bu eklemeye çöker, onu mevcut olarak sunan ek içine gizlenir” (Derrida, 2012: 125).

Yazı, mevcudiyet olarak hakikatin yok olması ve mevcudiyetin mevcut kökeninin hiçbir zaman yakalanamaması bağlamında yinelenebilirlik özelliğini içinde taşır. Hakikat kendini farklı zamanlarda, farklı bağlamlarda farklılıklar içinde, yinelenebilir bir şekilde yazıda kendini sunar. Hakiki olan ile hakiki olmayan yazıda kendini içerir ve bu kavramlar yinelenebilirliğin, tekrarın bir ürünüdür. Yazıda bu tekrar hem hakikate “bir şey ekleyerek onun yerini almak için hem de ondan yeterince farklı olmalıdır” (a.e.). Ancak, yazıyı olanaklı kılan, yazıdaki farklılık, tekrar edilebilirlik durumunu kuran şey Derrida'ya göre *différance*'tır. Derrida *différance*'i merkeze alıp, tüm yazıyı, yazıdaki tüm farklılıkların kaynağının *différance*'a indirgemek yerine, tersi bir şekilde yazıdaki yinelenebilirlik ve farklılaşmanın *différance*'ı da kuran şey olduğu ve yine bu nedenle *différance*'ın kavramsallaştırılmayacağını vurgular. Eğer *différance*'ı kavramsallaştırır isek, “klasik koşullarla, *différance*'ın kurucu, üretken ve özgün nedensellik, ayrılık ve ayrımların kendisinden ürettiği ve etki olarak kopma ve bölünme süreci olduğu söylenecektir” (Derrida, 2008: 54). Fakat o ne eyleyen özne olarak etken, ne nesne olarak edilgen, ne de eylemin kendisidir o *geçişsizliktir*, ortadaki olandır.

Différance, göstergibilimsel olarak ele alındığında ise, göstergelerin bir bağlamdan diğer bağlama geçişinde, mevcudiyet sahnesinde gözüküp mevcut olan her ögenin kendisinden başka bir göstergeyle ilişki kurmasını sağlayan şeydir. Yani her mevcut olan öge, kendinde geçmiş ögenin izlerini taşıırken, gelecekteki ögeyle kurulacak ilişkinin izi de şimdide kesişir. Derrida'ya göre iz “geçmiş ile ilişki olduğundan daha az gelecekle ilişki içinde değildir ve burada denilen şeyi onun olmadığı şeye olan bu ilişkisiyle kurar” (a.e., 56). Ancak iz'in olanağı olarak *différance* Derrida'ya göre, kendini kendisinden ayırır ve kendisiyle ayrılığa düşerek iz olup silinip gider:

Asla kendini sunamayan(m) iz(i), kendini asla sunamayan iz: kendi fenomeninde nasılsa öyle görünme ve kendini gösterme. Temel varlıkbilimle fenomenolojiyi birbirine derinden bağlayan şeyin ötesindeki iz. Daima ertelenmiş, ayrımı konmuş iz hiçbir zaman kendini sunuşunda kendi değildir. Kendini sunarken siler, kendi çınlamasıyla sağır olur, kendini yazan, kendi piramidini *différance*'a kaydeden, yazıyorsa kendini yazan *a* gibi (a.e., 61)

SONUÇ

Derrida'nın dil felsefesinin temel sorunlarından olan, anlam sorunsalını nasıl ele aldığı, Saussure ve Austin özelinde geleneksel sözmerkezci düşünceye yaptığı eleştirilerle birlikte anlam arayışında öne çıkan “yenilenebilirlik” ve “*différance*” söylemi ortaya konmaya çalışılmıştır. Derrida, bu söylemde Platon'dan itibaren başlayan geleneksel Batı metafiziğinin temeli olarak ele aldığı “mevcudiyet” ve “temsil” kavramları etrafında tartışır. Sözmerkezci düşüncenin bu metafizikten beslendiğine vurgu yaparak, mevcut olma/mevcut olmama ikileminde mevcudiyete indirgemiş anlam arayışını ve aktarımını yapıbozuma uğratır.

Geleneksel Batı metafiziğinin içindeki sözmerkezci yapının tüm iletişimi söze indirgeyen ve iletişim içinde aktarılan anlamı “kesinleştirme” çabalarına karşı radikal bir eleştiri getiren Derrida, bu çabayı da beyhude bir çaba olarak nitelendirir. Çünkü anlamını bulan her ifade saçılım ve yenilenebilirlik kavramı yoluyla, başka bir anlama gönderme yapar ve göstergeler zaman içinde bir bağlamdan diğer bağlama geçerek, tarihsellik içinde anlamı farklılaşarak bugüne kadar gelirler. Ancak bugüne anlam kazanmış anlamlar bile gelecekteki kullanılacakları bağlamlar nedeniyle kesin ve sabit değillerdir. Üstelik orijinal anlam'a ise hiçbir zaman ulaşamayız çünkü göstergeler, geçmişte, şimdide ve gelecekte olan, bağlamdan bağlama ifade ettikleri anlamı farklılaşan, bir zincir şeklindedir. Bu zincir içinde değişen anlamların izi sürülebilir ancak. Bu zincir içinde durmadan değişen anlamın kesinliğini sağlama çabası, Derrida'nın felsefesinde dile sabit sınırlar çizmek yerine göstergelerin değişen anlamlarını ortaya çıkaran, belirlenimsizliğin hüküm sürdüğü bir oyuna dönüşmüştür. Bu oyun içinde her anlam, bir yorum olur ve “bu yorumlar çokluğu içinde hiçbir yorum nihai yorum olma iddiasında bulunamaz”. Orijinal anlam bu yenilenebilirlik devinimi içinde yitip gitmiştir ve kendi izini silen bir iz olmuştur. Derrida'nın felsefesinde bu kendi izini silen iz durumu da *différance* söylemi içinde kendine yer bulur.

Seeking Meaning: Derrida's Discourse of Iterability and Différance

Abstract

The aim of this essay is to indicate the discourse of “iterability” and “*différance*”, put forward by Derrida in terms of seeking meaning, and examine how he handles the question of meaning along with his criticizing the logocentrism, particularly in Saussure's and Austin's works. In his discourse, he argues around the terms of presence and representation as a foundation of traditional Western metaphysic. Radically criticizing logocentrism in traditional Western metaphysic which reduces all communication to speech and endeavors to ensure meaning in communication, he points out that its effort is pointless. Because, in terms of dissemination and iterability every meaning refers to another meaning, and passing from a context to another context in time, significations and their meanings reach their current place. We cannot even achieve the original meaning because significations are like a chain as being in past, now and future, and its meaning is different from a context to a context. In this chain, differential meaning can be only traceable. The effort to ensure the meaning in this chain is transformed by Derrida to the effort to reveal changing meanings of significations, and a play reigned in the indetermination, rather than putting limit to the language. Meaning in this game becomes an interpretation and original meaning is loss in iterability and it becomes a trace, erasing.

Keywords

Derrida, Meaning, Iterability, Différance, Trace.

KAYNAKÇA

ALTUĞ, Taylan (2008) *Dile Gelen Felsefe*, İstanbul: YKY Yayınları.

BARNETT, Clive (1999) *Deconstructing Context: Exposing Derrida*, Transactions of the Institute of British Geographers, Vol. 24, No. 3, pp. 277-293.

DERRİDA, Jacques (2008) *Différance*, çev. Önay Sözer, Toplumbilim Jacques Derrida Özel Sayısı içinde, Sayı 10, İstanbul: Toplumbilim.

DERRİDA, Jacques (1981a) *Dissemination*, Trans: Barbara Johnson, London: The Athlone Press.

DERRİDA, Jacques (2012) *Platon'un Eczanesi*, Çev: Zeynep Direk, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

DERRİDA, Jacques (1981b) *Possition*, Trans: Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press.

DERRİDA, Jacques (1988) *Signature Event Context*, Limited inc.'nin içinde, Çev: Samuel Weber, Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

DOOLEY Mark & KAVANAGH Liam (2007) *The Philosophy of Derrida*, Stocksfield: Acumen Publishing Ltd.

FARREL, B. Frank (1988) “*Iterability And Meaning: The Searle-Derrida Debate*”, *Metaphilosophy*, Vol. 19, No. 1, January, pp.53-64.

JOHNSON, Barbara (1981) “*Translator's Introduction*”, “*Dissemination*”ın içinde, London: The Athlone Press.

PADA, Roland Theuas S. (2009) “*Iterability and Différance: Re-tracing the Context of the Text*”, *Kritike*, Vol. 2 No2, December, pp. 68-89.

Bilimsel Gelişme Teorileri Açısından I. Lakatos ve L. Laudan'ın Düşüncelerinin Karşılaştırılması

Öz

Amacımız, bilim felsefesindeki bilimsel gelişme teorileri konusunda, I. Lakatos ve L. Laudan'ın katkılarını ortaya koymak ve felsefenin bilimsel gelişmeye getirdiği yeni bakış açılarını karşılaştırmalı bir şekilde incelemektir. Bilimsel gelişme teorileri, bilimin ilerleyiş sürecindeki, eğer varsa, mantıksal yapıyı gözler önünde sermek ve bilimsel gelişmenin yapısını ortaya koymayı denemektedir. İlk soru ise bilimin her daim gelişme halinde olup olmadığı problemidir. Yani bilim ilerlemekte midir? Bize göre, bilimin ilerlediği ve geliştiğine dair ortak kanı kuşkusuz geçerlidir. Ancak burada bilimin ilerlemesinin nasıl olduğu problemi ortaya çıkar. Bilim felsefesi ile ilgilenen birçok filozof bu soruya değişik yanıtlar vermiştir. Bunun sonucunda ortaya, sonraki öncesinin eleştirisi olan, iki temel yaklaşım çıkmıştır. Bunlar; Klasik bilim anlayışı ve Çağdaş bilim anlayışı olarak adlandırılırlar.

Klasik bilim anlayışı kısaca, temellerini A. Comte'un fikirlerinde bulan Pozitivist bilim anlayışı iken Çağdaş bilim anlayışı, Klasik bilim anlayışına karşı bir tepki olarak doğan ve bu yaklaşımın eleştirisi üzerinden ilerleyip gelişen bilim anlayışı olarak çıkar karşımıza. Klasik bilim anlayışı 20. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren yetersiz olarak görülmüş, bilimsel gelişimin sanılanın aksine hiç de düzgün, birikimli ve rasyonel olmadığı düşüncesine de dayanarak terk edilmeye başlanmıştır. Bilim felsefesi içerisinde oldukça önemli bir yere sahip olan I. Lakatos ve L. Laudan'ın görüşleri de Klasik bilim anlayışının bir eleştirisi ve ona getirilen çözüm önerileridir.

Anahtar Sözcükler

Bilim Felsefesi, Klasik ve Çağdaş Bilim Anlayışları, Doğrulamacılık, Yanlışlamacılık, Araştırma Programları, Araştırma Gelenekleri, Bilimsel Gelişme Teorileri.

Lakatos'un “Bilimsel Araştırma Programları” Kavramı

Lakatos bir pozitivist eleştirimendir. Kendi özgün kuramını geliştirmeden önce Karl Popper'ın öğrencisi olmasına rağmen onun, yanlışlanabilirlik ilkesi üzerinden temellendirdiği bilim anlayışını eleştirmiştir. Lakatos'un temel düşüncesi; bilimde nihai anlamda bir doğrulama veya yanlışlamanın olamayacağı, dolayısıyla bilimde kesin gerçeğin garanti altına alınabileceği bir yöntemin bulunmadığıdır. Buna karşın A. Comte ile başlayan Pozitivist gelenek ve Viyana Çevresi olarak adlandırılan Mantıksal Pozitivism için bilim, her koşulda sınanabilen kesin evrensel bilgiler veren ve belki de en önemlisi tek, rasyonel yöntemi olan bir faaliyettir.¹ Bu kabullerden yola çıkan Pozitivist gelenek bilimsel bilginin kesinliğine ve yöntemin teklğine sıkı sıkıya sarılarak her türlü karşıt iddiayı çürük olarak nitelendirecektir. O halde Pozitivism için bilimsel bilgi dışında kalan her türlü bilgi türü rahatlıkla metafizik olarak adlandırılarak felsefenin alanının dışına itilecektir. Zaten Viyana Çevresi'nin asıl amacı bilim ile sözde bilim –yani metafizik olarak adlandırılan her şey- arasına sınır çekmek için bir yöntem geliştirmektir. Bu yöntem doğrulanabilirliklidir.

Kuramların bir bütünü olarak tanımlanan bilim ise olgulara dayanmaktadır. O halde, kuramların bilimsel olup olmadıklarını anlayabilmek için getirilen ölçüt, onların duyu deneyleri ile sınanabilmesi ve doğrulanabilmesidir.² İşte bu noktada doğrulanabilirlik ilkesinin belki de en keskin eleştirimi olan Karl Popper'dan bahsetmek gereklidir. Çünkü Popper'ın öğrencisi olan Lakatos'un Pozitivism eleştirisini ve bilimsel gelişmenin mantığına ilişkin söyledikleri bu zemin üzerinden daha da anlaşılabilir.

Popper'a göre doğrulanabilirlik ilkesi yetersiz ve yetersiz bir ölçüttür.³ Bunun yerine, sözde bilim ile bilimi birbirinden ayırt etmek için kullanılması gereken ölçüt yanlışlanabilirlik olmalıdır. Popper yanlışlanabilirlik ilkesini sınır çizme sorununun anahtarı olarak ortaya koyar. Kendi ifadesiyle, “bir yandan deneysel bilimler ve öte yandan metafizik dizgeler yanında matematik ve mantık arasında bize ayırım yaptırabilecek bir ölçüt bulma sorununa, sınır çizme sorunu denir”⁴ der. Burada artık bilim felsefesi tarihi açısından bir dönüm noktası olan Popper'ın tümevarım eleştirisi için sahneyi hazırlamıştır. Popper, *Bilimsel Keşfin Mantığı* adlı eserinde tümevarım problemini ele alır. Popper'a göre tümevarım bilimler için bir yöntem olmaktan uzaktır. Aslında Popper'ın eleştirisi genellikle tüm bilimlerin adlarının dahi “tümevarımsal bilimler (inductive sciences)” oluşudur. Bilimlerin tümevarımı kullanması her zaman iki açıdan problem çıkaracaktır. Birincisi denen hipotezin doğrulandığını varsaymamız için gereken denem miktarını içeren evrenin tüketilemeyecek olması, ikincisi de bunun gelecekte de bu şekilde olacağına dair inanç.

¹ Talip Kabadayı, “İmre Lakatos”, içinde *Büyük Düşünürler*, 4. Cilt, Etik Yayınları, İstanbul, 2011, s. 389-93.

² A.g.e., s. 394.

³ A.g.e., s. 395.

⁴ Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Routledge, London & New York, 2002, p. 11.

Yanlışlamacılığın Üç Türü

Lakatos'a göre yanlışlamacılık üç kategori altında değerlendirilebilir. Kendisinden önceki yanlışlamacı düşünürlerin bazı temel düşüncelerini kabul etmekle birlik Lakatos bu düşüncelerin ve teorilerin eksik yanlarını tamamlayarak veya gözden kaçırdıkları noktaları revize ederek kendi özgün teorisini geliştirir. Biz de, tıpkı Lakatos'un önerdiği gibi, önce Dogmatik (veya Natüralistik) Yanlışlamacılığı ardından Naiv Metodolojik Yanlışlamacılığı ve son olarak da Sofistike (veya İnceltilmiş) Yanlışlamacılığı açıklamaya çalışacağız.

Dogmatik yanlışlamacılığın temel vurgusu ampirik karşı delili teori karşısında nihai karar mercii saymasıdır.⁵ Bu şu anlama gelmektedir: Eğer elimizdeki teoriye karşıt olan veya karşıtmiş gibi görünen ampirik delil elde edildiğinde teori artık yanlışlanabilir hale gelmiştir ve bu artık o teorinin kullanılmaz hale geldiğini gösterir. Çünkü bilimsel dürüstlük, ispatı olmayan hiçbir şeyin öne sürülmemesi gerektiğini ve eğer deneyin sonucu teori ile çelişiyorsa teoriden vazgeçilmesi gerektiğini söyler.⁶

Dogmatik yanlışlamacılığın mantığına göre, bilim, teorinin, katı olguların yardımıyla tekrarlanan yıkımıyla gerçekleşir.⁷ Bu şu anlama gelmektedir. Bilimsel teoriler –Popper'in gösterdiği gibi- nihai anlamda doğrulanamazdırlar. Böylelikle klasik doğrulamacı yöntem alaşağı edilir. Ancak bunu yerine bilimsel teorilerin yanlışlanabileceği fikri getirilir. İlk bakışta bu çok mantıklı görünse de aslında bilime çok şey kaybettirebilir ve onun doğasını ve ilerleyişini anlamamıza sekte vurabilir. Örneğin, Descartes'in çekim ile ilgili girdaplar teorisi Newton mekaniği tarafından elimine edilmiş, Newton mekaniği de Einstein'ın kuramları tarafından geçersiz kılınmıştır.⁸ Günümüzde de halen kütle odaklı fizik ile alan odaklı fizik arasında tartışma sürüyorken Einstein'ın bazı teoremlerinin yanlışlanmış olduğu çağdaş okuyucunun gözünden kaçmamalıdır. Ancak yine de bilime biçilen bu ilerleme mantığı Lakatos'a göre iki varsayımdan ötürü savunulamazdır.⁹

İlk varsayım teorik veya spekülative önermeler ile olgusal ve gözlemsel önermeler arasın doğal psikolojik bir sınır bulunmasıdır. İkinci varsayım ise bir önermenin bilimsel sayılabilmesi için yani deneysel olarak kanıtlanmış sayılabilmesi için olgusal veya gözlemsel olma zorunluluğunun oluşudur.¹⁰

Birinci varsayım için en basit örnek, gezegenlerin hareketleri ile ilgili teorilerin oluşturulduğu zamanlarda gök cisimlerini gözlemek için kullanılan aletlerin yetersizliğidir. O an için ortaya atılan önermeler doğrudan gözlemlerle kanıtlanamadıkları için sanki hemen o anda yanlışlanması gerekmiş gibi duracağı için bu varsayım savunulamazdır.

⁵ Imre Lakatos, Alan Musgrave, *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimi ile İlgili Teorilerin Eleştirisi*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1992, Çev. Hüsametdin Arslan, s. 117.

⁶ Imre Lakatos, a.g.e., s. 118.

⁷ Imre Lakatos, a.g.e., s. 119.

⁸ A.g.y.

⁹ A.g.y.

¹⁰ Imre Lakatos, a.g.e., s. 119-20.

İkinci varsayımın savunulamaz oluşu ise doğruluğu deneyle kesin, tam bir biçimde kanıtlanabilecek hiçbir önermenin olmayışındadır. Şöyle ki: bütün bilimsel önermeler bir diğer önermeden türetilmektedir doğrudan olguların kendilerinden türetilmek yerine belli başlı bazı kabullere göre türetilmektedir. Bu nedenle dayanıksız teoriler ile doğrulanmış teoriler arasındaki sınır çizgisi muğlâktır.¹¹

Lakatos Dogmatik yanlışlamacılığın hatasını/hatalarını göstermek amacıyla hayali bir örnek yaratır. Bu örnek her ne kadar Dogmatik yanlışlamacılık için seçilmiş olsa da ileride göreceğimiz gibi kendi özgün bilimsel gelişme teorisinin de ipuçlarını sunar.

Hikâye, gezegensel bir yanlış hareket etme durumuyla ilgilidir. Einstein-dönemi öncesi bir fizikçi Newton mekaniğini ve onun çekim yasasını(N) alır ve başlangıç koşullarını(I) kabul ederek, bunların yardımıyla yenilerde keşfedilmiş küçük bir gezegenin(p) yörüngesini hesaplar. Ancak gezegen hesaplanan yörüngeden sapar. Newtoncu fizikçimiz, Newton'un teorisinin sapmayı yasakladığını göz önünde bulundurarak hâlihazırda kurulu N teorisini red mi eder? Hayır. Şimdiye değin bilinmeyen bir gezegenin olan p^1 'in p 'nin yörüngesini saptırdığını öne sürer. Bu varsayımsal gezegenin kütesini, yörüngesini vs. hesaplar ve deneysel bir astronomdan hipotezini test etmesini ister. Ancak bu p^1 gezegeni hâlihazırda yapılmış en büyük teleskopla bile gözlenemeyecek denli küçüktür: deneysel astronom daha da büyük bir tane inşa etmek için bir araştırma hibesi sağlar. Üç yıl sonra yeni teleskop hazırır. Bilinmeyen p^1 gezegeni bulunursa Newtoncu bilimin yeni bir zaferi olarak selamlanacaktır. Lakin böyle olmaz. Fizikçimiz Newton'un teorisini ve saptırıcı gezegen fikrini terk eder mi? Hayır. Kozmik bir toz bulutunun gezegeni bizden sakladığını öne sürer. Bu bulutun özelliklerini ve lokasyonunu hesaplar ve hesaplamalarını test etmek için uydu gönderiminde kullanılacak bir araştırma hibesi arar. Uydunun aletleri (yüksek ihtimalle yeni ve çok az test edilmiş bir teori üzerine kuruludurlar) bu tahmini bulutun varlığını kaydederse, sonuç Newtoncu bilimin muhteşem bir zaferi olarak selamlanacaktır. Ancak bulut bulunamaz. Fizikçimiz Newton'un teorisini saptırıcı gezegen ve onu saklayan bulut fikri ile birlikte terk eder mi? Hayır. Evrenin o bölgesine var olan bir manyetik alanın uydunun aletlerini etkilediğini öne sürer. Yeni bir uydu gönderilir. Manyetik alan bulursa Newtoncular heyecan verici bir zaferi kutlayacaktır. Ama öyle olmaz. Bu Newtoncu bilimin bir reddi olarak alınabilir mi? Hayır. Başka bir yardımcı hipotez öne sürülür ya da... tüm hikaye bir daha adını anmamak üzere hacimli dönemsel yayınların tozlu sayfalarına gömülür.¹²

Bu örnekte açık bir şekilde görüleceği üzere herhangi bir teori –Newton mekaniği kadar güçlü bir teori dahi -Dogmatik yanlışlamacılığın öne sürdüğü gibi basitçe yanlışlanamamaktadır. Dahası birçok yardımcı hipotez üreterek teoriyi kurtarma çabası sonsuzca gidebilir ve teori adeta empirik delile karşı direnebilir.¹³ Dahası evrenin

¹¹ Imre Lakatos, a.g.e., s. 122.

¹² Imre Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, "Philosophical Papers Volume I", Ed. John Worrall and Gregory Currie, Cambridge University Press, New York, 1978, p. 16-7.

¹³ Imre Lakatos, a.g.e., p. 126.

her noktası diğer başka noktalar ile sınırsızca ilişkili olduğu için *cateris paribus*¹⁴ önermelerinin bilimin temeli olduğu iddiası Dogmatik yanlışlamacılığın *modus tollens*¹⁵ silahını etkisiz hale getirir. Böylece bir bilimsel teoriyi Dogmatik yanlışlamacılığın metodu ile yanlışlamak imkânsız hale gelecektir. Daha kötüsü eğer ilk adımda teori reddedilirse bu sefer de bilimin gelişmesi bir hayal olacaktır. Çünkü böylesi katı bir sınanmadan geçecek bilimsel olduğu iddia edilen bir teori bulunamayacaktır.

Metodolojik Yanlışlamacılık

Lakatos'a göre Metodolojik yanlışlamacılık aslında bir konvansiyonalizm türüdür ve Metodolojik yanlışlamacılığı anlamak için konvansiyonalizmin türlerine bakmak gerekir. Kısaca pasifist ve aktivist olarak ikiye ayrılan konvansiyonalizmin aslında önemli olan türü aktivist konvansiyonalizm içinde yer alan devrimci konvansiyonalizmdir. Bundan da Duhem'in basitçiliği ve Popper'in metodolojik yanlışlamacılığı doğmaktadır.¹⁶

Metodolojik yanlışlamacılığın Dogmatik yanlışlamacılıktan farkı, yâdsıma ile çürütmeyi birbirinden ayırmasıdır. Lakatos'a göre, metodolojik sınır çizme ölçütü dogmatik sınır çizme ölçütünden daha kapsamlıdır. Buna göre pek çok kuram yanında olasılıkçı kuramlar da bilimsel olarak nitelendirilebilir.¹⁷ O halde metodolojik yanlışlamacılık bir bilimsel teorinin kabul edilebilirliğini sorgularken dogmatik yanlışlamacılık kadar katı ve ilk elden teorinin yanlışlanmış sayılması için çaba göstermek yerine bilimsel teorilerin kendilerini kanıtama gayretlerine biraz daha fazla alan yaratır.

Metodolojik yanlışlamacılığın da Lakatos için fazlasıyla katı olduğunu ve daha sonra kendisinin öne süreceği inceltilmiş yanlışlamacılık ile aynı kefedede değerlendirilemeyeceğini söyleyebiliriz. İnceltilmiş yanlışlamacılık hem dogmatik yanlışlamacılığın hem de metodolojik yanlışlamacılığı aşarak Lakatos'un bilimsel gelişme teorisinin alt yapısını ortaya koyar.

İnceltilmiş Yanlışlamacılık

İnceltilmiş yanlışlamacılık, Dogmatik yanlışlamacılığın katılığına ve doğrudanlığına karşın biraz daha teoriyi kurtarmaya yönelik olan yanlışlamacılık türüdür. Şöyle ki: eğer bir bilimsel teori İnceltilmiş yanlışlamacılık haricindeki diğer yanlışlama türleriyle sınanmaya tabii tutulduğunda sınanmanın kaynağı empirik olacaktır ve bilimsel teorinin tümünden yanlışlanma riski ortaya çıkacaktır. Bu her ne kadar bilimsel

¹⁴ “Tüm diğer değişkenlerin sabit olması” anlamında Latince deyiş.

¹⁵ Hipotetik bir önermeden yola çıkan akıl yürütme tarzı; buna göre sonuç reddedilirse öncül de reddedilir. Eğer A doğru ise B de doğrudur. Ancak B yanlışsa A da yanlıştır. Imre Lakatos, a.g.e., s. 125. Çevirenin dipnotu.

¹⁶ Imre Lakatos, a.g.e., p.108

¹⁷ Talip Kabadayı, *Duhem'den Laudan'a Çağdaş Bilim Felsefecileri*, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2011, ss. 110-1.

dürüstlük adına doğru görünse de bilimsel gelişmenin net ve dakik bir biçimde anlaşılabilmesi ve bilimsel gelişimin bir şekilde sekteye uğratılması söz konusu olabilir.

İnceltilmiş yanlışlamacılığa göre bir kuram, pekiştirilmiş fazladan deneysel içeriği önceline ya da rakibine göre fazlaysa; yani yeni olguların keşfine götürüyorsa bilimseldir.¹⁸ Lakatos iki farklı “kabul edilebilirlikten” bahseder. Bunlardan birincisi dogmatik yanlışlamacılığın öne sürdüğü şekliyle bilimsel teoriyi kendi başına ele alarak bilimsel olup olmadığına deneysel temellere bakarak vermektir. Buna karşın İnceltilmiş yanlışlamacılığın “kabul edilebilirlik” ölçütü için hâlihazırda elde bulunan kuramın bir rakibi olması gerekmekte ve yanlışlama deneysel temelden çok bu rakip iki kuramın birbirlerine göre olan açıklama gücü üzerinden yapılmaktadır.¹⁹ Örnek olarak T ve T' birbirlerine rakip olan iki kuram ele alındığında T' kuramının T kuramından üstün oluşunu ve yine T'nin yanlışlanmasını aşağıdaki özellikler sağlar.

1. T'nün deneysel içeriği T'den fazla olmalıdır. T', T'nin ışığında olanaksız, hatta yasaklanmış olan yeni olgular tahmin etmelidir.
2. T' T'nin önceki başarısını açıklar; yani T'nin çürütülmemiş içeriğinin hepsi T'nün içeriğinde kapsanır.
3. Son olarak T'nün fazladan içeriğinin bir kısmı pekiştirilir.²⁰

Buna göre ortada rakip bir kuram yok iken herhangi bir bilimsel kuramı geçersiz saymak için elimizde çok da fazla güç olmadığı açıktır. Ancak rakip bir kuram ortaya çıkarsa ve yukarıda bahsi geçen özelliklere sahipse bu yeni kuramın bilimsel sayılması için yeterli olacaktır. Lakatos bu durumu teorilerin ilerleticilik özellikleriyle açıklamaya çalışır. Şöyle ki: bir kuram hem kuramsal hem de deneysel olarak ilerleticiyse, sorun değişikliği ilerleticidir; değilse yozlaştırıcıdır.²¹

Lakatos'un bilim felsefesine getirdiği farklı bir anlayış olarak teori serileri ya da dizileri kavramı gösterilebilir. Eski anlayışa göre teoriler kendi başlarına ele alınırken Lakatos'un düşüncesine göre teoriler yalnızca bir teorinin etrafına oluşmaz, birbirini destekleyen bir tür seri halindedirler. Bunlara daha sonra “araştırma programları/izlenceleri denecekler.

Lakatos'un Popper eleştirisi aslında kendi bilimsel araştırma programları (izlenceleri) düşüncesinin de şekillenmesine son derece yardımcı olmuştur. Popper'ın, kuğu örneğinde gösterdiği gibi, tek bir yanlış bulunduğu hemen terk edilerek başka kuramlar bulmaya çalışmak ve eski kuramı topyekûn çöpe atan bir bilimsel gelişme düşüncesi yanlıştır. Yani bilim sanılanın aksine bu denli basit bir şekilde ilerlememektedir.

Her bilimsel kuram belirli katmanlara sahiptir ve herhangi bir karşıt-örnek bulunduğu bir kenara bırakılmaz. Bunun en güzel örneğini Newton Mekaniği

¹⁸ A.g.e., s. 111.

¹⁹ Imre Lakatos, *Metodology of Scientific Reserch*, a.g.e., p. 32.

²⁰ Talip Kabadayı, *Duhem'den Laudan'a Çağdaş Bilim Felsefecileri*, a.g.e., s. 111-2.

²¹ A.g.e., s. 112.

oluşturur. Merkür'ün kural-dışı hareket ettiği²² gözlenmesine rağmen kuram kullanılmaya devam edilmiştir. Genel olarak bilimin tarihine bakıldığında da bu tarz örnekler bulmak mümkündür.²³

Lakatos'a göre araştırma programları öncelikle sert bir çekirdekten (hard-core) ve bu çekirdeğin etrafını saran yardımcı hipotezlerden oluşan bir koruyucu kemerden (protective-belt) oluşmaktadır. Bu yardımcı hipotezler aslında kuramın çekirdeğine, Popper'da olduğu bir kalemde, ulaşmayı engeller. Böylelikle aslında hâlihazırda yanlışlandığını düşündüğümüz bazı kuramlar bir süre daha açıklayıcılıklarını korurlar.²⁴ Sert-çekirdeğin önermelerine *modus tollens* uygulanamaz.²⁵ Ancak yardımcı hipotezler bu türlü sınanmaya tabi tutulabilir ve eğer karşıt-örnekler doğrularsa bu araştırma programına katılır ve açıklayıcılık gücünü artırır. Eğer bu yardımcı hipotezlerden herhangi birisi yanlışlanırsa yardımcı hipotez değiştirilebilir. Bu durum sert-çekirdeğe zarar vermediği için araştırma programı ilk adımda yanlışlanmamış sayılır. Bir araştırma programının sert-çekirdeği konusunda belki de en güzel örnek Newton mekaniğinin temel üç yasasıdır. Newton bu kuramı ortaya attığında bir çok anomali ile karşılaşmıştır. Ancak zaman içerisinde bu anomaliler açıklandıkça kuram daha da fazla güç kazanmıştır.²⁶ Bu açıdan bakıldığında Lakatos'un S.T. Kuhn eleştirisi de haklılık kazanmaktadır. Öyle ki, Kuhn'un ortaya koyduğu bilim dönemleri aslında bilim tarihini yanlış okumaktan kaynaklanıyordu. Lakatos Kant'ın ünlü sözünü kendi çalışma alanına uygulayarak şöyle der: "Bilim felsefesi bilim tarihi olmadan boş, bilim tarihi bilim felsefesi olmadan kördür."²⁷

Laudan'ın Bilimsel Gelişme Teorisi Olarak "Araştırma Gelenekleri"

L. Laudan; Kuhn, Buchdahl, Hempel, Lakatos, Popper ve Feyerabend ekseninde dönen bilimsel gelişmenin nasıl olduğu sorusu ile ilgilenen felsefi tartışmanın bir üyesi olarak görülmelidir. Kendisi de, belki de en önemli eseri olan *Progress and Its Problems*'in önsözünde yukarıda adı zikredilen filozoflara çok şey borçlu olduğunu ancak onları da eleştirmekten geri durmayacağını oldukça nazik bir dille belirtir.²⁸ Peter Barker'a göre Kuhn, Lakatos ve Laudan kendi özgün bilim anlayışları gereği bilim tarihine baktıklarında bilimsel teorilerden farklı olarak bilimsel gelişmenin mahiyetine yönelik bazı kuramlar ortaya atarlar. Kuhn bunlara "paradigma", Lakatos "araştırma programları" ve Laudan "araştırma gelenekleri" diyecektir.²⁹

²² John Losee, *Bilim Felsefesine Tarihsel Bir Giriş*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2012, Çev. Elif Derviş, s. 252.

²³ Talip Kabadayı, a.g.e., s.401.

²⁴ John Losee, a.g.e., s. 251

²⁵ Lakatos, *Metodology of Scientific Reserch*, a.g.e., p. 48.

²⁶ A.g.y.

²⁷ Imre Lakatos, a.g.e., p.102.

²⁸ Larry Laudan, *Progress and Its Problems*, University of California Press, California, 1978, p. ix.

²⁹ Peter Barker, *Can History Repeat?*, The Philosophy of Science Association, 1980, Volume I, pp. 20-28.

Üç madde halinde Laudan araştırma geleneklerinin ortak özelliklerini şöyle tanımlar:

1. Her araştırma geleneği birtakım özel teorilerden oluşur ki, bu özel teoriler hem onun örneğini hem de kısmi bir parçasını oluşturur. Bu teorilerden bazıları çağdaş olabilecekken bazıları da daha öncelilere galip gelmiş geçici türden olanlar olabilirler.
2. Her araştırma geleneği mutlak/kesin anlamda metafizik ve ontolojik bir bağlanma gösterir ki; bu bir birlik olarak araştırma programını tekilleştirir ve diğerlerinden ayırmamızı sağlar.
3. Her araştırma geleneği (özel bir teoriden farklı olarak) birtakım farklı ve detaylı (sıklıkla karşılıklı çelişik) formasyonlarla ilerler ve genellikle uzunca bir tarih içerisinde dikkate değer bir zaman diliminde genişler. (Teorilerle karşılaştırıldığında teoriler sıklıkla kısa ömürlüdür.)³⁰

Laudan bu tanımı yaptıktan sonra araştırma geleneklerinin hangi örneklerle temsil edildiklerine bilim dallarında hangi tarzda araştırma geleneklerinin bulunduğu dair bazı örnekler verir. Aslında bu okuyucu için teori ile araştırma geleneği arasındaki farkın anlaşılması açısından hayati öneme sahiptir.

“Teorilerden Araştırma Geleneklerine”

Laudan, en önemli kitaplarından biri olan *Progress and Its Problems*'ta teori ile araştırma geleneğinin ne anlama geldiklerini ve kendi bakış açısından bilimsel gelişme için nasıl bir öneme sahip olduklarını belirginleştirmiştir. Laudan'ın dilinde tekil bir bilimsel fikir/kabul iken araştırma geleneği, birden çok teoriyi veya kabulü içerir. Araştırma gelenekleri ile teoriler sanki bir tür-sınıf ilişkisi içerisindeyler. Bu şu demektir: Tek bir teoriden araştırma geleneği olmaz. Birbiri ile çelişkili durumda olan ve hâlihazırda kullanılmaya devam eden birçok teori söz konusudur. Oysa araştırma gelenekleri sayıca çok daha azdır. Laudan için evrim teorisi aslında araştırma geleneği için uygun bir örnektir. Çünkü evrim teorisi birden çok teoriyi de içine alacak şekilde geniş bir biçimde ortaya koyulmuş bir teoriler bütünüdür. Teori için ise çokça örnek bulunabilir. Wegener'in kayan kıtalar teorisi, Maxwell'in elektromanyetizma teorisi, Einstein'ın fotoelektrik etki teorisi, Marx'ın işgücü-değer teorisi vs. bunlar arasında sayılabilir.³¹ Özetle araştırma geleneği, çok sayıda spesifik kuramlardan ve bu geleneğe dahil olan bilim adamlarının paylaştığı metafizik ve kavramsal kabuller öbeğinden oluşur. Araştırma geleneğinin asıl işlevi geleneği daha ileriye götürecek metodolojik ve felsefi rehberlik hizmeti sunmaktır.³²

Bilime eğer bir amaç, bir işlev yüklenecekse; onun özü doğal dünya hakkındaki problemleri çözmektir ve bilim-insanları, tüm diğer motivasyonlar arasında, sosyal

³⁰ Larry Laudan, a.g.e., p.78-9.

³¹ Larry Laudan, a.g.e., p.71.

³² Talip Kabadayı, *Duhem'den Laudan'a Çağdaş Bilim Felsefecileri*, a.g.e., s. 173.

fayda, prestij, nüfuz vs. elde etmeye çabalamaktadırlar.³³ O halde ortaya hangi problemlerin bilimsel olduğu ve hangilerinin olmadığı sorunu çıkmaktadır. Bilim kendisine neleri probleme edinecektir?

Laudan'a göre bilimin kendisine problem edinebileceği aşan çok geniş olmasına karşın çözülecek problemin "prim yapma"³⁴ şansı yüksek olanlar arasından seçilmesi gerekmektedir. Öteki türlü bilim tüm olguları kendine problem edinerek aciliyeti daha yüksek olan problemleri görmezden gelemez. Laudan bilimin problemlerini deneysel ve kavramsal problemler olmak üzere ikiye ayırır. Örneğin alkolün buharlaşması, akrabaların benzerliği vs. gibi ilk bakışta bize tuhaf görünen ya da açıklama gerektiren durumlar deneysel problemleri oluşturur.³⁵ Laudan deneysel problemleri üç ana başlık altında inceler:

1. Çözülmemiş problemler; bunlar herhangi bir kuramın uygun olarak henüz çözemediği problemlerdir.
2. Çözülmüş problemler; bunlar bir kuramın uygun olarak çözdüğü deneysel problemlerdir.
3. Aykırı problemler; bunlar belirli bir kuramın henüz çözemediği (ama rakiplerinin çözdüğü) deneysel problemlerdir.³⁶

Deneysel problemlerin düğüm noktasının aykırı problemler olduğu açıktır. Çünkü birbirine rakip kuramlar arasından hangisini seçeceğimiz hususunda herhangi bir ölçüt ortaya koymamızı engelleyen bu durum bilimsel ilerlemenin de düğüm noktası gibi görünmektedir. Laudan için de aykırı problemlerin çözümü bilimsel kuramlar için büyük bir avantaj sağlayacaktır.³⁷

Kavramsal problemler ise belirli bir bilimsel kuramın paylaştığı epistemolojik zemini oluşturur. Kuramın, olguları açıklarken kullandığı kavramsal aygıt ve açıklamanın ne şekilde yapıldığı aslında kavramsal problemlerin alanındadır. Kavramsal problemlerin ortaya çıkışında iki neden etkilidir. Bunlar:

1. Bir T kuramı belli bir takım iç tutarsızlıklar sergilediğinde ya da söz konusu kuramın temel çözümlene kategorileri bulanık ve belirsiz olduğunda, bunlara dâhili kavramsal problemler denir.
2. Bir T kuramı T'nin savunucularının temellerinin sağlam olduğuna ussal olarak inandıkları T¹ denilebilecek bir diğer kuramla çeliştiğinde, bunlara harici kavramsal problemler denir.³⁸

Laudan için bilimsel gelişmenin veya ilerlemenin anahtarı onun araştırma gelenekleri olarak adlandırdığı bir tür kuram-üstü yapılarda yer almaktadır. Araştırma gelenekleri, daha önce de söylendiği üzere, Lakatos'un araştırma programları dediği

³³ Larry Laudan, a.g.e., p.11-2.

³⁴ Talip Kabadayı, *Duhem'den Laudan'a Çağdaş Bilim Felsefecileri*, a.g.e., s. 180.

³⁵ Larry Laudan, a.g.e., p.15.

³⁶ Talip Kabadayı, *Duhem'den Laudan'a Çağdaş Bilim Felsefecileri*, a.g.e., s. 180.

³⁷ A.g.y.

³⁸ Talip Kabadayı, *Duhem'den Laudan'a Çağdaş Bilim Felsefecileri*, a.g.e., s. 183.

şeye benzemekle birlikte yine de bazı keskin ayrımlar söz konusudur. Bu ayrımlara geçmeden önce Laudan'ın araştırma geleneklerini hem yapı hem de işlev açısından kısaca tanımlamak yerindedir.

1. Araştırma gelenekleri ele alınacak problemleri belirler.
2. Bir araştırma geleneği oluşturucu kuramların uygulama alanını tanımlar; hatta araştırma geleneğinin ontolojisi ve metodolojisi hangi problemleri meşru hangilerinin sözde-problemler olduğuna karar verilmesinde etkin rol oynarlar.
3. Bir araştırma geleneği oluşturucu kuramları için kavramsal problemler üretebilir.
4. Bir araştırma geleneğinin ana işlevi belli bir alandaki problemlerle başa çıkmak için genel bir ontoloji ve metodoloji yerleştirmektir; bu söz konusu araştırma geleneğinin sınırlayıcı rolüyle ilgilidir; temele aldığı ontoloji ve metodoloji araştırma geleneğinin belli problem ve kuramları dışarıda bırakmasına imkan tanır.
5. Araştırma geleneklerinin buldurucu rolü de vardır; özellikle kuramların oluşturulmasında can alıcı ipuçları temin ederler.
6. Sağlam bir araştırma geleneği kuramların nasıl değiştirilip dönüştürülebileceğine de rehberlik eder ki problem-çözme kapasitesi artsın.
7. Araştırma geleneklerinin önemli işlevlerinden birisi de kuramları rasyonalize etmek ve / ya temellendirmektir.³⁹

Araştırma geleneklerinin işlevlerini ya da oynadıkları kritik rolleri kısaca tanımladıktan sonra artık asıl amacımız olan araştırma programları ile araştırma gelenekleri karşılaştırmasına geçebiliriz. Bize göre bu karşılaştırmanın en fazla sorgulanması gereken yanı şüphesiz objektifliği olacaktır. Çünkü Lakatos'un araştırma programları düşüncesi aslında Kuhncu ve Poppercı bilim anlayışlarının bir eleştirisi ve bunları aşma denemesi olarak görülmelidir. Laudan ise araştırma gelenekleri düşüncesi ile hem Lakatos'u hem de Lakatos üzerinde Kuhn ve Popper'ı da eleştirir ve aşar/aşmaya çalışır. Dolayısıyla Laudancı eleştiri doğal olarak daha da vurgulu olmak durumundadır.

Sonuç

Lakatos, Kuhn'un *paradigma* kavramını fazla belirsiz olmakla eleştiriyordu. Aynı şekilde Laudan da Lakatos'u araştırma programlarının fazlaca keskin hatlara sahip olmakla ve deneysel temellere çok fazla ağırlık vermekle eleştirir.⁴⁰ Araştırma programlarının temelinde yatan düşünce her ne kadar dogmatik yanlışlamacılık kadar keskin olmasa da kuramların birbirlerine üstünlüğü yine de deneysel açıdan olguları

³⁹ A.g.e., s. 191-2.

⁴⁰ Larry Laudan, a.g.e., p.71.

açıklama güçleri ile ilintilidir. Bu da Laudan'ın bilim felsefecilerinin kavramsal problemleri göz ardı etmiş oldukları eleştirisini haklı çıkarır niteliktedir.

Lakatos'un araştırma programları düşüncesinde iki teori yalnızca biri diğerinin ardından geliyorsa aynı araştırma programı içinde yer alabilmektedir.⁴¹ Bu da araştırma programlarının katı yapısını göstermesi açısından Laudan'ın gözünden kaçmaz. Buna karşın araştırma gelenekleri çok daha esnek bir yapı sergilemekte ve teorilerin kabul derecesini problem çözme yeteneklerinde görmektedir. Dolayısıyla araştırma gelenekleri bilim-insanları açısından daha fazla harekete alanı sağlar.

Son olarak belki de en haklı eleştiri hangi araştırma programının diğerine tercih edileceği sorunsalı Lakatos'un felsefesinde çözümsüz kalmaktadır. Laudan'a göre Lakatosçu düşünce içerisinde kalarak bu sorunu çözmek imkânsızdır.⁴² Buna karşın araştırma gelenekleri sert-çekirdeğin değişmezliği yerine problem-çözme kabiliyetini getirerek bilimsel ilerlemenin mantığını daha iyi kavrar. Bunu bilim tarihinde yapılacak nitelikli bir okumayla da görmek mümkündür.

⁴¹ A.g.y.

⁴² Larry Laudan, a.g.e., p.72.

A Comparison of I. Lakatos and L. Laudan's Ideas in the Aspect of Scientific Development Theories

Abstract

Our aim is to put forth the contributions of I. Lakatos and L. Laudan to the philosophy of science in the context of scientific progress theories and make a comparative investigation about the new aspects of their philosophy of scientific progress. Scientific progress theories try to unveil logical structure of scientific development, if any, and to put it forth. The very first question is whether science develops or not. In other words, is science in progression? According to us, the common idea that science progresses and develops is valid with no doubt. But question of “how does science progress?” arises here. Many philosophers interested in philosophy of science had given various answers to this question. After all, two main understanding, namely Classical and Contemporary, in fact latter is a critic of former, has emerged.

As Classical understanding of science finds its basis in A. Comte's ideas which is a Positivist understanding of science briefly, Contemporary understanding of science was born as a reaction to Classical understanding of science and has flourished over this critic. After the second half of twentieth century, Classical understanding of science has been considered insufficient and has been began to be left, because the idea of science was not smooth, cumulative, and rational, contrary to the supposed. Views of I. Lakatos and L. Laudan have very important place in philosophy of science. These are the critic of Classical understanding of science altogether and propose solutions to it.

We tried to give a very brief history of main ideas in philosophy of science to expose foundations of Classical understanding of science and analyzed the ideas of I. Lakatos and L. Laudan about scientific progress. Lakatos' main concept about scientific progress, “research programmes”, claims that every scientific theory has a hard core that is protected against falsification by a protective belt. On the other hand, Laudan's main concept, “research traditions”, although similar to research programmes, is a critic of this rigidity in scientific development and an attempt to allow science develop more freely.

Keywords

Philosophy of Science, Classical and Contemporary Understanding of Science, Verification, Falsification, Research Programmes, Research Traditions, Scientific Development Theories.

KAYNAKÇA

- BARKER, P. (1980), *Can History Repeat?*, The Philosophy of Science Association, Volume I, pp. 20-28.
- ÇÜÇEN, A. K. (2012), *Bilim Felsefesine Giriş*, Ankara: Sentez Yayıncılık.
- KABADAYI, T. (2011), "İmre Lakatos", içinde *Büyük Düşünürler, 4. Cilt*, İstanbul: Etik Yayınları, s. 389-93.
- KABADAYI, T. (2011), *Duhem'den Laudan'a Çağdaş Bilim Felsefecileri*, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- LAUDAN, L. (1978), *Progress and Its Problems*, California: University of California Press.
- LAKATOS, I., MUSGRAVE, A. (1992), *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimi ile İlgili Teorilerin Eleştirisi*, Çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- LAKATOS I. (1978), *The Methodology of Scientific Research Programmes*, "Philosophical Papers Volume I", Ed. John Worrall and Gregory Currie, New York: Cambridge University Press.
- LOSEE, J. (2012), *Bilim Felsefesine Tarihsel Bir Giriş*, Çev. Elif Derviş, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- POPPER K. (2002), *The Logic of Scientific Discovery*, London & New York, Routledge.

Giorgio Agamben: Mesihçi Bir Siyaset Felsefesinde Kutsal İnsan ve İstisna

Öz

Bu çalışmada Agamben'in siyaset felsefesinin önemli bir yere sahip olan istisna, egemenlik ve olağanüstü hal kavramları üzerinde durulacaktır. Agamben bu kavramlar aracılığıyla, gerek Antik Yunan'dan beri süregelen Batı siyaset yapış tarzının tarihi seyrini açıklamış gerekse de modern dönemde ortaya çıkan teknik-bilimsel bürokratik iktidarın açmazlarına ve sıkıntularına işaret etmiştir. Günümüz iktidar ilişkilerinin tarihi arka planını anlamak ve liberal demokrasilerin karşılaştığı sorunları açıklamak için Agamben'in okumaları önemli bir bakış açısı sunmaktadır. Bu noktaların altını çizen çalışma, daha sonra Agamben'in egemenlik ve istisna kuramındaki teorik ve felsefi sıkıntuların üzerinde durmuştur. Modern siyaseti ve bu siyasete vücut veren siyasal ontolojiyi okurken, Agamben *homo sacer* kavramına merkezi bir önem vermektedir. Bu kavramsallaştırmaya göre, hukuk ile hayat arasında mutlak bir kopuş vardır ve iki unsur arasındaki ilişki, insanları *homo sacer* durumuna düşüren bir istisna ile sağlanabilmektedir. Agamben'in çelişkisi de burada yatmaktadır; *homo sacer*'i kurtarmak için yapılacak her türlü girişim hukuki mahiyeti itibarıyla daha baştan yeni *homo sacer*'ler üretmekle suçlanacaktır. Bu tür bir yaklaşımın neticesi olarak, alternatif bir siyaset üretmek için geriye sadece mesihçi bir tarih felsefesi kalmaktadır.

Anahtar Sözcükler

Agamben, Biopolitika, Egemenlik, İktidar, İstisna, Olağanüstü Hal.

Giriş

Günümüzün önemli siyaset felsefecilerinden biri olarak kabul gören Agamben'e yönelik ilgi 11 Eylül saldırıları ardından vukuu bulan küresel hadiselerden sonra ciddi bir artış göstermiştir. *Kutsal İnsan* ile *Arşiv ve Tanık* gibi eserlerinde dile getirdiği tezlerin, felsefi derinliğinin yanında pratik bir öneme de sahip olduğu 11 Eylül sonrası yaşanan hadiseler tarafından net bir şekilde ortaya konmuştur. (Humphreys, 2006: 677-78) Agamben'in tezleri arasında en çok dikkat çeken, Walter Benjami'nden mülhem, olağanüstü hallerin daimi ve olağan hale geldiği şeklindeki tespittir. (Agamben, 2001: 31) Demokrasilerin kendilerini ve vatandaşlarını korumak için demokratik olmayan yollara nasıl ve hangi sınırlar içinde başvurabileceği meselesi, olağanüstü hallerin daimi hale gelmesi ile ikincil olarak değerlendirilebilecek bir mesele olmaktan çıkmış, demokrasilerin kaderi hakkında temel bir sorunsal haline gelmiştir. (Mansfield, 1993: 157)

Olağanüstü hallerin nasıl kontrol altına alınması gerektiği ve demokrasiyi tehdit etmeyecek bir olağanüstü hal rejiminin mahiyetinin ne olması gerektiği üzerindeki tartışmalarının ağırlıklı olarak konunun normatif boyutu üzerinde durduğunu görmekteyiz. (Ackerman, 2004; Cole, 2003; Scheurman, 2006; Tribe ve Gudridge, 2004) Normatif boyut üzerindeki bu vurgu, olağanüstü halin nasıl olup da, temel yönetim ve siyaset paradigması haline geldiğinin üzerinde durmayarak, meselenin kurumsal düzenlemeler yoluyla çözüme kavuşturulabileceği inancını yansıtmaktadır. İşte Agamben'in katkısı da tam bu noktada yatmaktadır: Agamben'e göre yaşanan bu süreç, varlığı anlamlandırmaya yönelik bir ontolojik yaklaşımın siyasete yansımından, siyasi alanda tecelli etmesinden başka bir şey değildir. (Agamben 2001: 82-84) Dolayısıyla, temelde yatan ontoloji ile hesaplaşılmadan, bu ontolojiye dair bir şeyler söylenmeden ve dahası bu ontoloji değişmeden, normatif olarak sorunun giderilmesi mümkün değildir. Eğer olağanüstü hal geçici bir uygulama olmaktan çıkıp, tedavüldeki temel yönetme ve hükmetme tekniği haline gelmişse, ki Agamben bunu küresel iç savaş olarak nitelendirmektedir, soruna kurumsal revizyonlar ile çözüm aramak, krizin daha da derinleşmesine ve Agamben'in ölüm makinası olarak tasvir ettiği biopolitikanın yeryüzündeki tahakkümünün daha da güçlenmesine yol açacaktır. O zaman yapılması gereken, ki Agamben *Means Without Ends* adlı çalışmasında bunun düşüncenin asli vazifesi olduğuna işaret buyurmuştur, (Agamben 2000: 108) dünyayı küresel bir iç savaşa mahkum eden biopolitikanın ontolojik unsurlarını tespit etmek ve bunlara zemin hazırlayan metafizik temeli ortaya çıkarmak olacaktır.

Agamben'in olağanüstü hal ve istisna kavramı üzerine yaptığı katkı üzerine eğilmeyi amaç edinen bu çalışmada, ilk başta Agamben'in siyasal ontolojisinin temel unsurları ortaya konmaya çalışılacaktır. Kurumsal ve yasal yapıların hizmetinde olan bir istisna halinin otoritenin ve egemenliğin tahkim edilmesinden asli unsur olduğunu belirten Agamben, kavramsal mitolojilerden arınmış bir istisna teorisinin özgürleştirici bir siyaset için başlangıç noktası olduğunu vurgulamaktadır. Bu minvalde, ilk başta, Agamben'in hukuk, egemenlik ve istisna kavramları arasındaki ilişkiye dair ortaya attığı görüşleri incelenecek, daha sonra, Agamben'in tezleri eleştirel bir gözle ele alınacaktır. Eleştirilerimizde vurgulayacağımız nokta, Agamben'in sunduğu kavramsal çerçevenin ihtiva ettiği sıkıntılar, hatta çelişkiler olacaktır. Agamben'in kavramsal ikilikler (hukuk/doğa, iç/dış, norm/anomie) arasında kurduğu ilişki problemleri bir istisna teorisi

üretmesine neden olabilmektedir. Bu noktada en çok dikkat çeken, hukuk ile hayat arasında varsayıldığı kati (mutlak) ayrılıktır. Bu ayrılık neticesinde iki alan arasındaki ilişki insanı *homo sacer* durumuna düşüren bir istisna ile sağlanmaktadır. Var olan gerçekliğin belli bir formatta idealleştirmesine dayanan bu nevi bir okuma, özgürleştirici ve düzeltici her tür siyaseti de hukukun hayat üzerindeki ileri bir hamlesi olarak görmekte, bu sebeple de alternatif bir siyasetin önünü kapama riski taşımaktadır.

İSTİSNA, EGEMENLİK VE İKTİDAR

Agamben'in olağanüstü hal ve istisna kavramı üzerinde ısrarla ve hassasiyetle durmasının nedeni, siyasal iktidarın en çıplak halini gözler önüne sermektir. Bu yapıldığı takdirde, siyasal iktidarın, haklarımızı ve özgürlüğümüzü garanti altına alan bir güç olmaktan ziyade bizi her an ölüme terk edebilen bir keyfiyet olduğu görülecektir. (Agamben 2001: 113) Her ne kadar siyasi iktidar hakları korumayı vazife edinmiş hukuki bir güç gibi görünse de, Agamben'e göre iktidar, insanları her türlü haktan mahrum bırakan bir tahakkümden başka bir şey değildir. (Patton 2007: 204) Bu durum Agamben'in istisna olgusu karşısında gösterdiği hassasiyeti açıklıyor. İstisna hali, egemenliğin etrafını sarmış olan ve ona gereken meşruiyeti sağlayan temsilleri ortadan kaldırarak, egemenliğin merkezinde bulunan, şiddeti tekrardan görünür hale getiriyor. Bu noktada, Carl Schmitt ile Agamben arasındaki benzerlik gözden kaçmıyor. Her ne kadar Agamben, Walter Benjamin'in izinden giderek, Schmitt'in egemenlik kuramını eleştirmeyi ve aşmayı amaçlasa da, istisnanın mahiyeti hakkında Schmitt ile fikir birliği halinde olduğu da görülmektedir (Norris 2007: 45): istisna, sonu gelmez tekrarı ve günlük rutinin kabuğunu kırarak, normun esasını (sırrını) ortaya koyar. Kısacası, normun içine hapsedilemeyen bir şiddet, istisna halinde, normu onu atıl hale getiren kabuklardan kurtaracaktır. (Schmitt 2005: 15) Böylelikle hem Agamben hem de Schmitt aynı şeyin altını çizmektedir: istisna, sistemde yaşanan herhangi bir kısa devre olmaktan çok, sistemin garantörü olan, onun bekasını muhafaza eden asli bir unsurdur.

İstisnanın sistem için kritik önemi, hukuk ile şiddet arasındaki irtibatı mümkün kılmasında yatmaktadır. Siyasi iktidarı var eden şey, şiddettir ve yasa ile sınırlanmamış bir şiddet egemenliğin ayırıcı vasfıdır. (Schmitt 2005: 8) Siyasi iktidar, temelinde yatan ve tarihin akışı içerisinde sık sık yüzeye çıkan bu kanunsuzluk haline, hukuki bir mahiyet kazandırmak zorundadır. İşte Agamben'e göre olağanüstü haller, siyasal aygıtların başvurmak durumunda kaldıkları kanunsuzluğa hukuki bir yapı kazandırmaktadır. Bu noktada, Agamben dikkatimizi Schmitt'e çekmektedir. (McLoughlin, 2013: 5) Gerek *Diktatörlük* gerekse de *Siyasal Teoloji* adlı çalışmalarında Schmitt, bir yandan egemen iradeyi normlara hapseden liberal teorileri eleştirirken, bir yanda da normları aşan istisna hallerinin hukuki mahiyete sahip olduklarını ortaya koymaya çalışmaktadır. (Agamben 2005: 33-35) Böylelikle, hukukun dışına adım atan, hukuk ile kayıtlı olmaktan kurtulan otorite, yaptığı kanunsuzluğa rağmen tam olarak hukukun dışına çıkmamaktadır. Her ne kadar egemen, istisna kararı ile hukukun dışına çıkmış olsa bile, hukuksuzluğa karar veren iradenin amacı hukuku tekrardan tesis etmektir. Dolayısıyla, hukuksuzluk yönünde verilen karar da, hukuki bir mahiyete sahip olacaktır.

İşte Agamben'in, istisna kavramı ile dikkatimizi çektiği yer, istisna halinin, yasa ile yasal olmayan (sivil toplum/doğa hali; yaşam/ölüm; yasa/anarşi) arasında yer bulan muğlak bir alan olduğudur. Yapılması gereken bu ikiliklerin birbirlerini nasıl dışladıklarına odaklanmak yerine, bu ikilikler arasındaki ilişkinin istisna yardımıyla nasıl tesis edilebilir hale geldiğine bakmak olmalıdır. Agamben'in görüşlerini liberal demokratik teorilerden ayıran da budur. Meseleye iç (hukuk) ve dış (şiddet) ikileminde bakan liberallere göre, hakları tanınmayan yani hariçte tutulanlar için yapılacak şey, onları (mağdurları), haklarını koruyacak bir hukuki düzenin parçası haline getirmektedir. Yani haklardan mahrum olanların hukuki sisteme dahil edilmeleri ile sorunlar çözülmüş olacaktır. Agamben'e göre ise, mesele böyle iki kutba indirilemeyecek kadar çetrefildir. Çünkü ne olup bitiriyorsa, harici ile dahili olan arasındaki eşikte (istisna) vuku bulmaktadır. Bu ara bölüm, Agamben'e göre, dışta bıraktığını içererek yahut da içine aldığı dışlayarak iş görmektedir. (Agamben 2001: 37) Dolayısıyla bu ara bölge devlet aygıtlarının elinde bulunduğu sürece, hukuki sistemin parçası haline gelmek herhangi bir sorunu çözmeyecek, hatta özneyi kontrollü bir kanunsuzluğa tabi kılacaktır.

Bu noktaların daha iyi anlaşılması için, Agamben'in siyaset felsefesinde önemli bir yer işgal eden *Homo sacer* kavramı üzerine odaklanmak yerinde olacaktır. *Homo sacer* Roma hukuk tarihinde, kurban edilemeyen ama öldürülebilen insan anlamına gelmektedir. Festus'un tabiri ile

Kutsal insan, bir suçtan dolayı halk tarafından yargılanan kişidir. Bu kişinin kurban edilmesine izin verilmez. Fakat bu kişiyi öldüren birisi cinayet işlemiş sayılmaz. Gerçekten de tribuna hukukunun ilk yasasında şöyle demektedir: "Birisinin, plebisite/kamuoylamasına göre kutsal olan bir insanı öldürmesi cinayet sayılmaz." (Agamben 2001: 98)

Agamben'in bu figürü gündeme getirmesindeki amaç, egemenliğin bel kemiğini oluşturan istisna halinin mahiyetini ortaya koymasıdır. Kurban edilemeyen ama öldürülebilen bir figür olarak *homo sacer*, Agamben'e göre, istisna hali karşısındaki bireyin halini anlatan mükemmel bir simgedir. *Homo sacer* kurban edilemez, ama bu özelliği onu ölümden kurtarmak bir yana, öldürülebilir hale getirmiştir. (Agamben 2001: 112) *Homo-sacer*'in kurban edilemez oluşu, *homo-sacer*'in toplumdan atıldığı, toplumun sahip olduğu yasal yapıda her hangi bir yeri olmadığı anlamına gelir. Dolayısıyla, *Homo sacer* dışa atılmıştır (exclude) ama dışa atılma onu öldürülebilir hale getirdiği için negatif yoldan tekrardan toplumun içine alınmıştır. Dolayısıyla, *Homo sacer*'e sadece haklarından mahrum bırakılmış bir varlık olarak bakmak yeterli olmayacaktır. *Homo sacer* toplumun dışta bıraktığı bir figür değildir. O toplumun öldürülebilir şekilde bünyesine dahil ettiği bir şahıstır.

Agamben'in *homo sacer* gündemine almasındaki amaç sadece tarihi bir vakayı incelemek değildir. Agamben'in amacı, *homo sacer*'in modern siyasetin de temelinde yatan unsur olduğunu ortaya koymaktır. (Agamben, 2001, 120) *Homo sacer* perspektifinden meseleye bakılınca, modern demokrasilerde örtülü halde mevcut olan şiddet ve otoriter eğilimler teşhis edilebilir hale gelmektedir. Çünkü mesele, yukarıda da işaret edildiği üzere, iç (hukuki) ve dış (şiddet/mahrumiyet) ikilemine indirilemeyecek kadar çetrefildir. Liberal demokrasiler her ne kadar bireyin özgürlüğüne ve haklarına

öncelik verseler ve bunu kendileri için varlık nedeni olarak addetseler de, olağanüstü hallerde, egemenliği en yalın ve çıplak haliyle uygulamaya koymaktalar ve koruma altına aldıkları bireyleri *homo sacer*'e dönüştürmektedirler. Agamben'in ısrarlı bir şekilde istisna haline yönelmesinin nedeni burada yatmaktadır: istisna hali, günlük siyasetin akışı içerisinde üstü kolaylıkla örtülen bir gerçeği şüpheyeye mahal bırakmaksızın ortaya çıkaracaktır: tedavülde olan resmi ve kurumsal insan hakları rejimine rağmen, bireyler istisna halinde, yani olağanüstü hal gerekçesiyle, *homo sacer* haline kolaylıkla dönüşebilmektedirler.

Bu noktaların aydınlığa kavuşturulması Agamben için büyük bir öneme sahiptir. Çünkü meseleye bu perspektiften bakıldığı zaman, tuhaf bir muamma ile karşı karşıya kalınmaktadır. Modern toplumlar, resmi söylemlerinin aksine, *homo sacer*'i korumak, kollamak ve böylelikle de insanları kutsal-insan olmaktan kurtarmak yerine, *homo sacer*'i siyasetin merkezi yapmışlardır. Yaşamın çıplak halini yani biyolojiyi siyasetin asli unsuru yapmakla birlikte, insan hakları rejimi ile otoriter rejimler arasında gözden sıklıkla kaçırılan işbirliği ortaya çıkmıştır. (Agamben, 2001: 175) Bu tespitin pratik yaşamdaki izlerini sürmek ise, liberal demokrasilere daha farklı bir gözle bakmayı gerektirecektir. Eğer liberal demokrasiler keyfi bir iktidar karşısında bireylerin korunması amacıyla tarihsel gelişimlerini sürdürdüyse, ve istisna da bireyin *homo sacer* mesabesine indirgenmesinden başka bir şey değil ise, liberal demokrasiler ile istisna arasında en azından antagonistik bir ilişkinin bulunması gereklidir. Daha açık bir ifadeyle, liberal demokrasiler varlık nedenlerini istisna ile mücadeleye borçlu olacak ve ellerinden gelen her şeyi istisnanın ortadan kaldırılması için harcaacaklardır. Ancak tarihi pratiklere baktığımızda durumun hiç de böyle olmadığını görüyoruz. Tam tersine, *Olağanüstü Hal* eserinde, Agamben olağanüstü hal uygulamalarının Avrupa ve Amerika'daki tarihsel gelişimi kronolojik bir şekilde anlatırken, bu uygulamaların geçici olmaktan çıkarak daimileştiklerinin altını çizmektedir. (Agamben, 2005, 11) İstisnanın daimi hale gelmesi, Fransız İhtilali ile başlamış daha sonra, İtalya'dan İngiltere'ye, İsviçre'den Amerika'ya kadar pek çok ülke daimi olağanüstü hal rejimleri ile yönetilmiştir. (Agamben, 2005, 11-22)

Eğer istisna, *homo sacer* üreten hukuki ve siyasi bir durum ise, istisnanın daimi hale gelmiş olması şu anlama gelecektir: modern öncesi keyfi egemenliğin geride bırakıldığına kani olduğumuz günümüzde, siyasi iktidar ölüm makinesine dönüşmüştür. (Chow 2006: 147) Sınırları muğlaklaşan, gerek mekân gerek zaman yönünden sınırlandırılması gittikçe zorlaşan bir istisna halinde, herkes her an bir *homo sacer*'e dönüşebilir. Bireyi sahip olduğu haklardan arındırarak çıplak hayat durumuna düşüren olağanüstü halin daimi hale gelmesi, siyasi tarihi olduğundan farklı okumamızı gerektirmektedir. Bu bakımdan gerek ulus devlet gerekse de liberal demokrasi, bir kazanım ve ilerleme olmaktan ziyade, Antik Yunan'la başlayan ve günümüze kadar uzanan tahakkümün katmerli bir nihilizme ulaşmasından başka bir şey değildir. Liberal temsillerin tersine, sözleşme (contract) bireyin hak ve özgürlüğünün garanti altına alındığı bir kurum değildir, o daha çok bireyi, en çıplak hali ile, otoriteye tabii kılan bir mekanizmadır. Egemenin sözleşmeyi askıya alabilmek kabiliyeti, vatandaşın aslında *homo sacer*'den farkı olmadığını işaretidir. (Agamben 2001:142-46)

Liberal demokrasilerin neden olduğu bu paradoksal durumu net bir şekilde anlamak için Agamben *biopolitika* kavramına odaklanmaktadır. Foucault'nun gündeme

getirdiği bir kavram olan biopolitika, biyolojik varlıkların, kurumsal ve bilimsel aygıtlar vasıtasıyla siyasal kontrolün nesnesi haline getirilmelerini ifade etmektedir. Foucault'dan etkilenerek bu söylemi siyasal felsefesinin ana kavramlarından biri yapan Agamben, Foucault'yu bu kavramı radikal sonuçlarına götürmemekle eleştirmektedir. (Agamben, 2001: 18) Birinci olarak, biopolitika modern iktidarı nitelemek için kullanılamaz. Çünkü Antik Yunan'dan beri politika biopolitikadır. Agamben'e göre, Foucault'un işaret ettiğinin aksine, siyaset ve biyoloji arasında ilişki bakımından, modernite ile modern öncesi dönem arasında bir kopuş değil devamlılık vardır. Antik Yunan tecrübesi de, ev hanesi/kamusal (*oikos/polis*) ayrımını temel almakla, *zoe*'yu *bios*'un, yani biyolojik yaşamı siyasal yaşamın egemenliğine terk etmiştir. Ancak modern döneme gelindiğinde, biopolitik iktidar aygıtları, kamusal alanı tam anlamıyla biyolojik bir türev haline getirmiş bulunmaktadır. Hannah Arendt'in *İnsanlık Durumu* adlı çalışmasında ortaya koyduğu üzere, modernitenin ortaya çıkmasıyla kamusal alan risk, rekabet ve fütüvvet alanı olmaktan çıkarak, hayatın idamesine adanmış devasa bir ev organizasyonuna/idaresine (*collective housekeeping*) dönüşmüştür. (Arendt, 1958, 28) Siyaset, artık şan ve şeref için riski göze alan ve kendini tehlikeye alan öznelere oyun ve hikaye sahası olmaktan çıkmış, soyun, neslin ve biyolojik varlığın bekasını garanti altına alan teknik-bilimsel bir kontrol mekanizması haline gelmiştir.

Bu nokta dikkate alındığında, modern iktidar ile *homo sacer* arasındaki yapısal ilişki net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Modern iktidar, hayatı/doğayı (*zoe*) kendi hukuki sistemine bağlayarak koruma altına almakta, onu kutsal kılmakta, ancak istisna hali ile kendine tabi kıldığı hayatı öldürülebilir hale getirmektedir. Modern siyasetin çelişkisi burada yatmaktadır: modern siyaset hayatı koruma altına almaya çalıştıkça, ister istemez hayatta-kalma (survival) siyasetin temel ve yegâne direği haline gelmiştir. Böylelikle, kamusal alan, hayatın her alanını bir ölüm-kalım mücadelesinin zaruretlerine göre tanzim etmeye çalışan bir akla tabi kılınmış ve bu akıl da tabiatı gereği (hayatta kalmanın başat değer olması ile) kamusal alanı olağanüstü hal gereklerine göre düzenlemiştir. Eğer siyaset ölüm-kalım mücadelesinin gereklerine göre hareket etme şeklinde tezahür etmişse (biyolojik varlığın organizasyonu ve bekası), o halde, her an ve her şey olağanüstü hale dönüşme potansiyeline sahiptir. Kaldı ki, bu olağanüstü hal, ortaçağdaki gibi keyfiyeti gözden kaçmayan bir iktidarın dayattığı teolojik bir okuma ile değil, objektif referanslar üzerinde işleyen gayet teknik bilimsel söylemlerin denetimde işlemektedir.

Demek ki, modern döneme gelince, antik çağdan beri işleyen polis/oikos ayrımı ortadan kalkmış, bunun neticesinde vukuu bulan biyoloji/siyaset amalgamı ile, kamusal alan olağanüstü halin egemenliğine bırakılmıştır. Agamben bu noktada modern siyaseti ve liberal demokrasileri taviz vermez bir şekilde eleştirmektedir: günümüzde siyasetin paradigması polis değil, kamptır. (Agamben 2005: 31; Agamben 2001: 216) Modern siyasetin doğasını anlatan şey, insanların iradeleriyle belli bir ortak iyi etrafında örgütlenmeleri değil, kendilerini istisna mekanizması ile *homo sacer* durumuna düşüren bir iktidarın nesnelere olmalarıdır. Bu noktanın tespiti Agamben için büyük bir önem taşımaktadır. Çünkü, sıklıkla gözden kaçırılan bir nokta bu sayede gözler önüne serilmektedir. Liberalizm, faşizm ve komünizm arasında nitelik olarak bir fark yoktur. Fark sadece niceliktir. Eğer istisna, hukuksuzluğun (*anomie*) kanun hükmünde uygulanması ise ve liberal demokrasiler daimi bir istisna hali ile yönetiliyorlarsa, liberal

demokrasilerin ve genel olarak modern siyasetin *nomos*'unun kamp olduğunu dile getirmekte herhangi bir sakınca yoktur. Liberalizm, faşizm ve komünizmin aynı ontolojik zeminden neşet etmiş bulduklarına atıfta bulunan Heidegger'in bu konuda Agamben üzerindeki etkisini görmek mümkündür: görünürdeki tüm farklara rağmen, iş olağanüstü hal uygulamaya gelince, liberal demokrasiler ile totaliter rejimler arasındaki fark, gittikçe silikleşmektedir.

Agamben'e göre siyasete manasını veren ve iyi bir yaşamın ne olacağına dair fikri zeminin muhtevasını sağlayan hukuk/şiddet, kültür/tabiat, kosmos/kaos ve yaşam/ölüm gibi ayrımların muğlaklaştığı ve anlamlarını yitirdiği bir çağda, mevcut siyaseti ayakta tutan değerler de yerle yeksan olmaktadır. Egemen şiddet, hukuki kanunsuzluğu global bir iç savaş şekline sokmuşken, gösteri toplumu bütün değerlerin içini boşaltmaktadır. (Agamben 2000: 75) Agamben'in çizdiği bu karanlık tabloya bakılarak, Agamben'in kötümser bir siyaset felsefesi ortaya koyduğu akla gelebilir. Gerçekten de Agamben'in nihilist tespitleri, karamsarlık dışında elde bir şey bırakmıyor gibidir. Ancak bu noktada Agamben'in mesihçi yaklaşımının devreye girdiğini görmekteyiz. Agamben'e göre, bu karamsar tabloda iyimser olmamıza neden olacak bir şeyler vardır. (Prozorov 2010: 1055-58) Bu noktada, Agamben'in okumaları Heidegger'e yaklaşmaktadır. Heidegger'e göre, teknik-bilimsel çağ, içerdiği tüm tehlikelere rağmen aslında bir fırsat sunmaktadır. (Heidegger 1993: 331-332) Otantik olana vasıl olmak ancak otantik olmayanın yıkımı neticesinde gerçekleşeceğinden, bugün çöküş ve yıkım gibi görünen, yani siyasal hayatımızı ayakta tutan değerlerin silikleşmeye başlaması aslında bir fırsattır. Tehlikenin olduğu yerde bir fırsat vardır. (Heidegger 2001: 115) Agamben egemen şiddetin ve gösteri toplumunun yaşattığı evrensel bir olağanüstü halin neden olacağı nihilizmi, yeni bir siyaset için zaruri görmektedir. Nihilizm tüm değerleri aşındırdığı için, nihilizmin zirve noktasında, artık her şey anlamsız hale gelecek; anlamı üreten tezatlar ortadan kalkınca, biopolitikanın gerçek, yani temsiller ve mitolojiler ile örtülemeyen yüzü ortaya çıkacaktır. İstisna hali vasıtasıyla hayat üzerinde tahakküm kuran hukuk ve iktidar, olağanüstü halin daimi hale gelmesi ile ölüm üretmekten başka bir şey yapmayacaktır. Hukuk ile hayat arasında ayrımın kalmadığı bu noktada, hukuktan bahsetmek artık mümkün olmayacak, hukuk ile şiddet arasındaki ayrımın keyfi olduğu ortaya çıkacaktır.

Böylelikle, hukuksuzluğun lokal ve geçici bir hal olmaktan çıkıp daimi ve evrensel hale gelmesi Agamben için gayet önemlidir. Hukuku ayakta tutan ve tutması gereken hukuk/şiddet ayrımının, objektif bir kıstas olmayıp keyfi bir temsil olduğu ortaya çıktığı an, hukuk misyonunu tamamlayıp ortadan kalkacak, daha doğrusu yeni ve farklı bir kullanımla gün yüzüne çıkacaktır. (Agamben,2005: 64; Morgan 2007: 61) Misyonu biten bu hukuk, artık hayatı keyfi bir iktidarın egemenliğine bağlayan bir vasıta olmaktan çıkacaktır. Geriye sadece hayat kalacaktır. Bu noktada Agamben'in Walter Benjamin'inden etkilendiği gözden kaçmamaktadır. (Benjamin, 1978) *Tarih Üzerine Tezler*'de, egemenlerin elinde daimi hale gelen olağanüstü hale, son vermek için gerçek olağanüstü hale ihtiyacımız olduğunu belirten Benjamin'e göre, kurtuluş, sistemin yararına ve çıkarına olan yapay olağanüstü halden, sistemin elinden kurtulmuş ve onun yıkımı demek olan gerçek bir olağanüstü hal ile mümkün olacaktır. (Benjamin 1968: 257) İşte *Mesih*'in rolü bu noktada ortaya çıkmaktadır. Egemenlerin aracı olan sahte olağanüstü hallerin (Deccal) ortalığı kapladığı anda, Mesih gerçek olağanüstü hal

ile zuhur edecek, ezilmişlere kurtuluş getirecektir. Agamben'e göre yaşadığımız çağdaki, biopolitikanın ulaştığı dehşet verici düzey bu açıdan olumlu bir şeydir. Çünkü Mesih'in gelmesi için gerekli olan zemin böylelikle ortaya çıkmaktadır. Hukukun ve iktidarın (Deccal) kemale ermesi ile zuhura gelen Mesih, yasa ile hayatı birbirine bağlayan şiddeti kesecek, hayatı iktidarın elinden kurtaracaktır. Hukukun hükümsüz kılındığı Mesih zamanı, o yüzden yeni bir siyasetin ve yeni bir yaşamın gelişinden başka bir şey değildir. (Agamben 2012: 8)

HOMO SACER, İKTİDAR VE YENİ SİYASET

Agamben'in radikal tezlerini sınamak için, ampirik ve tarihi verilere baktığımızda, Agamben'in resmettiği vahim tablonun tasdikini sağlayacak örnekler kolaylıkla bulunabilecektir. Tarihi veriler, I. Dünya Savaşından itibaren liberal demokrasilerin artan oranda, olağanüstü hal uygulamasına yöneldiğini göstermektedir. Kapsamı ekonomik meseleleri kapsayacak kadar genişleyen bu olağanüstü hallerin, istisnai durumlar olmaktan çıkarak olağan yönetim ve idare tekniklerine dönüşmüş olmaları abartılı bir felsefi mülahaza olmaktan ziyade tarihi bir vakiydir. (Lobel 1989: 1402) Amerika, Fransa, İngiltere ve İsrail gibi ülkelerde yürürlükte olan olağanüstü hal rejimleri ile Guantanamo kampı gibi uygulamalar, Agamben'in olağanüstü hal, egemenlik ve siyasal iktidar hakkında dile getirdiği tezleri doğrulamaktadır. Bununla birlikte Agamben'in ortaya koyduğu tezlerde öznel bir yorum sürecinin işlediğini ve bazen radikal bir poetikanın sağduyulu analizlerin yerini aldığını görmekteyiz. Modern siyasetin *kamp*'tan farkının olmadığı ve liberal demokrasilerin ölüm fabrikasından farksız *biopolitik* aygıtlara dönüştüğü şeklindeki tezler, objektif verilerin abartılı bir yorumu olma riski taşımaktadır.

Bu noktada üstünde önemli durulması gereken noktalardan biri, Agamben'in istisna ile yasak arasında kurduğu münasebet. *Kutsal İnsan* kitabında net bir şekilde ortaya konan ancak Agamben'in diğer siyasal risalelerinde de düşüncesinin bel kemiğini oluşturmaya devam eden istisna üzerindeki vurgu, *yasak* kavramının temel ve birincil siyasal ilişki olarak ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu yaklaşım, Agamben'in siyasal düşüncesini boydan boya kat eden bir fikri ortaya koymaktadır: istisna istisna değildir. Özellikle *Kutsal İnsan*'ın ilk bölümlerine baktığımızda, istisna sadece siyasal bir fenomen olmaktan ziyade, beşeri hayata formunu veren ontolojinin asli unsurudur. Agamben'in *Kutsal İnsan*'ın ilk kısımlarında istisnayı ontolojik bir kavram olarak incelemeye alması bu bakımdan önemlidir. İstisna iç ile dışın, kesiştiği yerdeki muğlaklık olarak ne içe aittir ne de dışa. İç ile dış arasındaki kararsız sınırı çizen istisnadan başkası değildir. Dolayısıyla, istisna yapıların ürünü olan bir şey olmaktan ziyade, bilakis yapıyı ortaya çıkaran unsurdur. Bu şu anlama gelmektedir: Agamben'in ontolojisinde istisna, arızı bir şey olmaktan ziyade, adeta kurucu cevherdir. Bu da beraberinde şu tespiti zaruri kılmaktadır: egemen, istisnaya karar verdiği sürece, herkesi *homo sacer* mesabesine indirebilmektedir. Agamben'in tabiri ile belirtirsek, "Egemen, karşısında bütün insanların potansiyel homines sacri olduğu kişidir." (Agamben, 2001, 114)

Bu minvalde Agamben'e yönelteceğimiz ilk soru: istisnanın ve olağanüstü halin ortaya çıkardığı tek figür acaba *homo sacer* midir? Eğer egemen yasak, siyasetin kurucu

ve asli ögesi ise, bu yasak her koşulda, muhatabını *homo sacer* mi yapmaktadır? Daha da açık sorarsak, her yasağın nesnesi, kurban edilemeyen ama öldürülebilen insan mıdır? Hukukun askıya alındığı dolayısıyla hukukun ötesindeki imkânların açıldığı bir alan olan istisna halinin ortaya koyduğu durumlar, figürler ve faaliyetler, *homo sacer* kavramı tarafından tüketilemeyecek kadar geniştir. (Laclau 2007: 20-23; Connolly 2007: 32-35) Dahası, hukuk ile hayat arasındaki tek ilişkinin keyfi bir istisna olması, hukukla olan her türlü temasın, yani hukuki her türlü inisiyatifin Agamben tarafından mahkûm edilmesi için yeterli olmaktadır.

Agamben'in bu yaklaşımı, yeni bir siyasete engel teşkil etmesi ve nihilizme yol açması nedeniyle eleştirilmiştir. (Huysman 2008: 177-182) Gerçekten de Agamben'in perspektifi, olaylara siyah/beyaz biçiminde yaklaşmaktadır. Hayat ile hukuk arasındaki kati ve geçirgen olmayan bir ayırım vardır. Hukuk şiddet üreten bir aygıt olan devletin (iktidarın) keyfilikliğini kamufle eden bir ritüeller ve temsiller dizinidir, ve hayat ile iktidar arasındaki tek ilişki biçimi, mütecevaz bir iktidarın, hukuku askıya alarak (temsili oyuna son vererek) hayatı zorba bir şekilde tahakkümü altına almasıdır. Bu sürecin sonunda zorunlu olarak ortaya çıkan şey ise, *homo sacer*'dir. Tekrardan altını çizmekte fayda var: Agamben'in eleştirileri günümüz siyasetinde sıklıkla gözden kaçan noktaları aydınlatma konusunda, özellikle demokrasilerin mustarip olduğu otoriter eğilimlerinin farkına varılmasında büyük bir öneme sahiptir ve katkısı yadsınamaz. Ancak siyah/beyaz şeklinde tezahür eden ayırımın bazı noktalarda ifrata kaçması Agamben'in alternatif üretirken düştüğü kısırlığın temel nedeni olmaktadır.

Bu noktalar ışığında şu soruyu sormamız elzemdir: hukuk ile hayat arasında Agamben'in kabul ettiği anlamda mutlak bir ayrılık var mıdır? Agamben, hukuk ile hayat arasındaki kati ayırımın delili olarak, hukukun ancak kurumsal bir dizge ile yani doğada olmayan zorlama bir kurumsal dizge vasıtasıyla hayatla ilişkiye girmesini göstermektedir. Hukuk eğer tabii olsaydı, uygulama için hayatın dışında böyle kurumsal bir yapıya ihtiyacı olmazdı. Ancak bu noktada Agamben'in gözden kaçırdığı bir şey vardır ki, Agamben gibi derin antropoloji okumaları ile siyaset felsefesini zenginleştirmeyi başarabilmiş biri için, bu gayet düşündürücüdür: Bürokratik anlamda hukuki bir dizge ortadan yokken de tabu olarak hukuki bir yapı vardı. Dahası, tabu olarak adlandıracağımız bu hukuki yapı, devlet aygıtlarının ortaya koyduğu hukuki yapı yanında zayıf olmak bir yana, çok daha kati, çok daha hükümandır. (Webster 1973: 17-18) Hukuku empoze eden ve uygulayan bir idari mekanizmanın yokluğu, hayatı hukuksuz kılmak bir yana, onu çok daha nüfuz edici bir hukuki yapı ile baş başa bırakmıştır. Burada amacımız, tabu üzerine derin antropolojik okumalar yapmak değildir. Ancak bürokratik mekanizmaların olmadığı zamanlarda da, hayat ile hukuk adeta ayrılmaz derecede birbirinin içine girmiştir.

Agamben'in *homo sacer* okumalarına zemin teşkil eden bir diğer nokta da, antik Yunan'da egemen olan, *bios* ve *zoe* ayrımıdır. *Bios* ile *zoe* her ne kadar Grekçe'de hayat anlamına gelseler de aralarında mühim bir fark bulunmaktadır. *Bios* belirli bir topluluğa mahsus belirli bir hayat biçimine işaret etmekteyken, *zoe* genel olarak biyolojik hayata ya da canlı olma özelliğine atıfta bulunmaktadır. (Agamben 2001: 9-11) Agamben için bu ayırım büyük bir öneme sahiptir. Ona göre, egemenlik ile *zoe bios*'a tabi kılınmıştır. Siyasi iktidarın *homo sacer* üretme kudreti kendini burada göstermektedir. *Zoe* çıplak hayattır, beşeri normlar ve içtimai kurumlar ile ilintisi olmayan yalın bir şekilde canlı

olma vasfıdır. *Bios* ise belirli bir yaşam formudur ve beşeri normların şekillendirdiği ve kurumsal yapılar tarafından ifade edilen beşere mahsus bir hayat formudur. Bu ayrımın önemi şurada yatmaktadır: *bios* toplumsal hayatta temsil edildiği için tanınmaktadır ve toplumun koruması altındadır. Hâlbuki *zoe* toplumsal bir zemini olmadığı için adeta toplumun tasarrufuna bırakılmıştır

Karşımızda yine birbirini dışlayan bir ikilik hali var. Bir yanda *bios* diğer yanda *zoe*; bir yanda hakların ve yükümlülüklerin yürürlükte olduğu siyasi bir yaşam, diğer yanda hiç bir şekilde toplumsal hayatta temsil olanağı bulamamış ve canlı olmaktan başka hiç bir vasfı olmayan hayat formu. Hayatın bu neviden bir ikilik üzerine inşa edilmiş olması, Agamben için sıradan bir tercihi yansıtmamakta. *Homo sacer* kavramsallaştırması ve genel olarak Agamben'in egemenlik kuramı bu ikilik üzerine dayanmakta: istisnaya karar vererek hukuki yapıyı askıya alan egemen (iktidar) *bios*'u korumaya alan hukuki örtüyü her an çekip alabilmekte, böylelikle *bios*'u bir anda cinayet işlemeksizin ve kurban edilmeksizin öldürülebilir hale getirmektedir. Agamben'in tasvirinde *zoe* adeta *bios*'un insafına bırakılmış bir şeydir ve *bios*'daki keyfiyet *zoe* ile ancak bir öldürülebilirlik ekonomisi üzerinden ilişkiye girebilmektedir. (Agamben, 2001, 113) Yani ölüm, hayatın iki ucunu birbirine bağlayan bir irade olarak ortaya çıkmaktadır.

Agamben, *bios* ve *zoe* arasındaki ayrımın Aristoteles'in batı siyasal düşüncesine ve siyasal hayatına bıraktığı bir miras olduğunun altını çizmektedir. Antik Yunan dünyasında ev hanesinin, hukuktan azade bir istisna halinde olup olmadığı tartışmasını bir kenara bırakırsak, Agamben'in en azından Aristoteles'i eksik ve yanlış okuduğunu dile getirebiliriz. (Finlayson 2010: 99) Bir kere Aristoteles'te *zoe* ile *bios* arasındaki ayrım Agamben tarafından resmedildiği gibi değildir. Grekçe'de *bios* insan dışı varlıklar için de kullanılabilir. Hayvanların ve Tanrıların da *bios*'u olabilmektedir. Kaldı ki, *zoe* insan için de kullanılabilir. Hatta Agamben'in Aristoteles'ten yaptığı alıntıda, bu durum net bir şekilde gözükmektedir.

Nitekim, Batı'nın siyasal geleneği için kanun haline gelecek olan sözleriyle mükemmel toplumun amacını tanımlarken [Aristo] , tanım, yalın yaşama olgusu (to zen) ile siyasal nitelikli hayat (to eu zen) arasındaki karşıtlığa oturuyordu: gnimene men oun tou zen heneken, ousa de tou eu zen. (Agamben, 2001, 11)

Görüldüğü gibi, Aristoteles'dan yapılan bu alıntı, Agamben'in *bios* olarak tanımladığı şeyin Aristoteles tarafından *zoe* olarak adlandırıldığını göstermektedir. Aynı şekilde, ev hanesi ile kamusal otorite arasındaki tek ilişki modelinin kutsal-insan olduğunu ileri sürmek için de gerekli destek bulunmamaktadır. İhtiyacın giderilmesi işlevini üstlenmiş ev hanesi ile göz kamaştırıcı kamusal alan arasındaki ilişki, düşük, çirkin ve hayvani (bu yüzden de bertaraf edilebilen) bir şey ile ulvi bir varoluş arasındaki dışlayıcı ve ret edici bir ilişki olmaktan ziyade, organik bir bütünü meydana getiren vazgeçilmez iki unsur arasındaki hiyerarşik ilişkidir. (Finlayson 2010: 111) Dolayısıyla, tabloyu Agamben gibi, keyfi, sorumsuz ve hesapsız bir egemenin (*bios*) insafına bırakılmış her an ölümle burun buruna yaşayan evhalkı (*zoe*) olarak resmetmek pek sağlıklı gözüküyor.

Agamben'in hukuk ile hayat arasındaki kati ve dışlayıcı ayrımı, hukukun aile konusunda Baba'yı sınırlayıcı bir mahiyete sahip olduğunu ıskalmasına neden

olmuştur. Dahası, hukuk tarihi göstermektedir ki, hukuk babanın ev halkı karşısındaki tasarrufunu normlar ve müeyyideler ile sıkı bir şekilde kontrol altına almaktadır. Dolayısıyla Agamben için paradoks oluşturan bir yapı ile karşı karşıyayız. Hukuk, *homo sacer* üretmek bir yana, yeri geldi mi *homo sacer*'i egemenin tasarrufundan koruyan bir işlevi üstlenmektedir. Agamben'in bu noktayı gözden kaçırmaması onun modern siyasete dair okumalarında bazı sıkıntılar yaşamasına sebep olmuştur. Bunun en net şekilde görüldüğü yer, modern insan hakları rejiminin temel direklerinden biri olan *habeas corpus* karşısında takındığı tavidir. (Agamben, 2001, 162-64) Bireyin bedenini siyasi iktidarın keyfiyetine bırakılamayacak otonom bir alan olarak kabul eden ve bunu bir toplumsal norm olarak dikte ettiren *habeas corpus*, Agamben'e göre, *homo sacer* açısından müspet bir gelişme olmak bir yana, biopolitikanın hayatı egemenliği altına almasının zirve noktasıdır. Agamben'in bu okuması bizi garip bir ikilem ile karşı karşıya bırakmaktadır: Siyasetin aslı unsuru *homo sacer*'dir (zoe'a indirgenmiş bir hayat) ancak bundan kurtulma yönünde sarf edilen gayretlerde, mesela *homo sacer*'i koruma altına almak gibi, *homo sacer* üretmekten başka bir sonuç üretmeyecektir. Aynı nokta insan hakları rejimi karşısında da görülür: Bosna'daki tecavüz kampları ile insani yardım merkezlerini aynı kefedeyen Agamben, bu iki olguyu aynı biopolitikanın farklı tezahürleri olarak görerek aralarında bir suç ortaklığı tespit edebilmektedir. (Agamben, 2001, 166) Yine arada grilerin olmadığı, iki uç arasında şekillenen bir anlayış: ya *homo sacer* ya da hukukun toptan reddi.

Agamben'in eleştirilerinde haklı ve hatta hayati derecede önemli tespitler bulunmaktadır. Sıkıntı bunların toptancı bir dil ile ifade edilmesidir. Böylelikle detaylar es geçilmekte, tarih üstü bir panorama teşkil edebilmek için ayrılıklar ve farklılıklar *homo sacer* jeneriği altında öğütülüp yutulabilmektedir. Netice olarak, toplama kamplarındaki mahkûmlar ile hastane odasında cihazlara bağlı şekilde bitkisel hayat sürmekte olan biri ve otoyollarda trafik kazalarına kurban gidenler aynı siyasal kategori altında toplanmaktadır. Ancak ne gariptir ki, Agamben, biopolitik iktidar aygıtlarının neden olduğu soykırımın mustaribi olan Amerika yerlilerine anlattığında yer vermemektedir. Amacımız Agamben'in listesindeki eksiklere işaret etmek değildir. Çünkü mevzu listedeki bir madde eksikliği değil, bir yaklaşım meselesidir. Agamben istisna halinin bütün unsurlarını *homo sacer* jeneriği altında toplamakla, alternatif bir siyasetinde önünü adeta tıkamaktadır. Agamben'de siyasete yer yoktur demiş olursak çok şey söylemiş olmayız. (Huysman) Çünkü siyaset, hukuk ile alış verişe girdiği sürece, ki bu siyasetin tabiatında vardır, kutsal-insan üretmekten başka bir şey yapmayacaktır. Dolayısıyla, Agamben için mesele o veya bu siyaseti ret etmek değil, hukuk ile bağlantısı olan bütün siyaset(ler)i ret etmektir.

Böyle radikal bir tutum, Agamben'in siyasal felsefesinin iyimser mi yoksa kötümser mi olarak tasnif edilmesi gerektiği üzerinde bir tartışmanın oluşmasına neden olmuştur. (Prozorov, 2010, 1057-60) Hakikatten de Agamben'i tek bir çerçevenin içine hapsedebilmek mümkün görünmüyor. Agamben modernitenin en gözde kazanımlarını bile toplama kampının unsurları olarak resmetmekle, günümüz siyasetinde olumlu hiç bir şeye cevaz vermiyor. Ancak bu karamsar tablonun karşısına olumlu bir gelecek tablosu yerleştirmekten de vazgeçmiyor. Dolayısıyla karşımızda iki tane Agamben vardır dersek abartmış olmayız: birincisi ölümün bir gölge gibi kapladığı kampların, biopolitikanın ve ölüm makinelerinin yazarı diğeri ise biopolitik çerçeveden taşan

dizginlenemez, bütün sınırları yıkan bir hayatın yazarı. Agamben’i iyimser olarak tavsif edebilmemizi mümkün kılan ise, eserlerinde ölümün karanlığı ile at başı giden ve bütün egemenlikleri (ölüm makinalarını) çaresiz bırakıp onları istisnaya icbar eden bir hayattır. (Negri 2007: 115)

Agamben bu iki farklı okumayı tek bir tarih felsefesi içerisinde birleştirmeyi başarmıştır: *Mesihçilik*. Söz konusu yaklaşım mesihçilik olunca, iyimserlik ve kötümserlik arasındaki ayırım değişik bir bakış açısı ile okunur hale gelmiştir: Karamsarlık ne kadar çok artarsa, iyimser olmak için o kadar çok neden olur. İşler ne kadar çok kötüye giderse, kurtuluşu o kadar çok yaklaşmış oluruz. Bu noktayı anlamak için istisnanın daimi hale gelmesine Agamben tarafından nasıl okunduğuna bakmak gerekecektir. Olağanüstü halin daimi ve olağan bir hale gelmesi, mevcut siyaseti ve hukuku ayakta tutan kavramların gerçek yüzlerini ortaya çıkaracak, bu siyasal düşüncemize anlamını veren ayırımların hepsini ortadan kaldıracaktır. Dolayısıyla, şu an karşımızda gördüğümüz şey biyopolitik makinanın tıkanmasından başka bir şey değildir. Agamben’e göre istisnanın/olağanüstü halin bu derece bir yaygınlık kazanmış olması, tıkanmış olan sistemin kurtuluş için kendini yok eden/inkar eden bir serüvene kalkmış olmasından başka bir şey değildir. Belli bir noktadan sonra bu sistemin çökmesi kaçınılmazdır. Ancak bu çöküşten sonradır ki, artık mevcut hukuk, zevahiri kurtaramayacak duruma gelecektir. Bu Agamben’e göre Mesih’in zamanıdır ve hukukun geçersiz kılındığı bir çağa işaret etmektedir: hayatın hukukun tasallutundan kurtulduğu bir çağ. Dolayısıyla, *can*’ın (*zoe*) kendi başına, her hangi bir sıfatla tanzim ve tavsif edilmeksizin *bios* haline gelebildiği bir çağ.

Bu tarz mesihçi bir okumanın siyasal imgelem ve tahayyülümüze, özellikle de statükonun zihninize empoze ettiği kalıpların kırılması açısından, yaptığı katkı yadsınamaz. Ancak bu müspet katkının yanında böyle bir tarih felsefesinin neden olacağı sıkıntılar ortadadır. Bu sıkıntıların tek tek analizi çalışmamızın kapsamını aşmaktadır. Bu yüzden iki noktanın altını çizmekle yetineceğiz. Birincisi, mesihçi bir anlayış çağlar ötesi bir tarihi perspektifi içinde barındırdığı için, tarihi süreç içerisindeki kopuşlar ve kırılışlar yeteri kadar dikkate alınmamaktadır. Sonuç olarak, Roma hukukundaki *homo sacer* ve ortaçağ’daki *warewolf* (kurt adam) figürleri, modern toplumda hakim olan gayet hukuki, bürokratik olağanüstü haller ile aynı kefeye konulmaktadır. Hâlbuki modern olağanüstü hal, hukuksuz bir alan olmak bir yana, hukukun, toplumu, toplumun bekası adına teslim alması anlamına geliyor. (Hussain 2007: 752; Johns 2005: 626-26)

Bu noktanın daha iyi anlaşılması için, Agamben’in “modern siyasetin *nomos*’u kamptır” şeklindeki tespitine değinmek yararlı olacaktır. Bu tespitle Agamben’in ifade ettiği şey kısaca şudur: eğer olağanüstü hal daimi ve olağan hale gelmişse, olağanüstü hal de hukuksuz bir hal ise, o zaman modern siyasetin toplama kampından bir farkı yoktur. Agamben bu tezinin tasdikini, terörle mücadele için kurulmuş olan Guantanamo’da, mülteci kamplarında ve günlük hayat içerisinde azınlıkların maruz kaldığı şiddette bulmaktadır. Ancak Hussain ve benzerlerinin gösterdiği gibi, bu mekânlar hukuksuz (istisnai) alanlar olmaktan ziyade, hukukun tahammül edilemez ölçüde kesiflediği ve yoğunlaştığı (*hyperlegality*) alanlardır. (Hussain 2007: 741) Dolayısıyla, ortaçağ istisnasından ve *homo sacer*’den gayet farklı bir durum ile karşı karşıyayız. Agamben her kadar bu iki paradigma arasındaki farka eserlerinden

değmişse de (Agamben 2004: 37-38) Mesihçi anlatının bekası gereği adeta “istisna” yaparak bu iki paradigmayı bir arada tutabilmek için aralarındaki farka gereken hassasiyeti göstermemiştir.

Masihçi tarih felsefesinin neden olduğu ikinci bir sıkıntı, bu anlayışın iyilik ve kötülük arasında kurduğu zamansal ilişkidir. Mesih öncesi zaman, Mesih gelmesini hazırlayan, adeta onu zaruri kılan bir kötülük çağı olduğu için, Mesih’in gelmesinden önce vukuu bulan islah ve iyileştirmeler aslında Mesih’in gelmesini geciktirmekten başka bir şey olmayacaktır. Mesih’in gelmesi Deccal’in zuhur etmesine bağlı olduğu için, Deccal’in gelişini geciktiren her şey (*katechon*), aslında sistemin menfaatine, *homo sacer*’in ise aleyhine olacaktır. Tuhaf bir ikilem ile karşı karşıyayız: kutsal-insanı kurtarmak için yaptığımız her şey (mültecilerle insani yardımdan tutun da, işkenceye karşıtı bir harekete destek olmak) *homo sacer* üretmekten başka bir işlevi olmayan biopolitik makineye hizmet etmekle itham edilebilecektir. Agamben için kurtuluş ancak ve ancak günlerin bittiği günden sonra gelen yeni günde olacaktır. (Agamben, 2012, 8) Altını çizmek gerekmektedir ki, bu tür poetikası yüksek bir mistisizm mağduru hakını savunurken ifrata kaçarak mağdura zarar verebilme riski taşımaktadır. (Colatrella 2011: 118)

SONUÇ

Günümüz iktidar ilişkilerinin tarihi arka planını anlamak ve liberal demokrasiler ile otoriter rejimler arasındaki ayrımın gittikçe silikleştiğinin farkına varmak konusunda yadsınamaz bir katkıya sahip olan Agamben’in istisna ve *homo sacer* kavramlarını çalışmamızın birinci bölümünde açıklamaya çalıştık. İkinci bölümde, Agamben’in felsefi okumalarındaki açmazlara işaret ettik. Agamben için sıkıntı, hukuk ile istisna arasındaki ilişkinin kavramsallaştırılmasında ortaya çıkmaktadır. Yukarıda bu kavramsallaştırmanın, hukuk eşittir kutsal-insan gibi bir okumayı zorunlu kıldığını açıklamaya çalıştık. Bu da işaret ettiğimiz gibi, hukuk ile hayat arasındaki aşılabilir bir kopukluktan ileri gelmektedir. Dolayısıyla *homo sacer*’i kurtarmak için yapacağımız her hamle, yeni bir hukuk üretmek durumunda kalacağı için, kurtuluş diye sunulan şeyin aslında yeni kutsal-insanlar üretmekten başka bir çaresi kalmayacaktır. Hukuka yönelik bir toptan ret edici yaklaşım, bir kurtuluş reçetesi olarak geride sadece mesihçiliği bırakacaktır. Realizm ile mistisizmin bir karışımı olan mesihçiliğin, eleştirel bir tavır olarak faydası inkâr edilemese de, ihtiva ettiği tarih felsefesi yukarıda işaret ettiğimiz sıkıntılı noktalara haiz olabilmektedir. Sonuç olarak, Agamben’in görüşleri, mevcut iktidar ilişkilerinin iç yüzünün deşifre edilmesinde yadsınamaz bir öneme sahip bulunmakla birlikte, alternatif bir siyasetin ortaya konmasında ciddi sıkıntılar ihtiva etmektedir.

Giorgio Agamben: Homo Sacer and Exception in a Messianic Political Philosophy

Abstract

In this study, the basic concepts of Agamben's political philosophy, such as sovereignty, exception and emergency, are critically examined. Through these concepts, Agamben tries to pinpoint the roots of Western Political Philosophy in the Ancient Greek and Roman World and puts the modern techno-scientific bureaucratic political authority within a critical perspective. We can claim that Agamben's perspective offers a useful guide to see the background of the authority relations in the modern world and to make sense of the troubles, problems and contradictions that western liberal democracies have faced. Having underlined these points, the study focuses on the philosophical and theoretical problems in Agamben's conceptualization of exception and sovereignty. *Homo sacer* plays a central role in his understanding of modern politics. According to his reading of *homo sacer*, there is an absolute break (separation) between law and life, and the only way to establish the relations between them is the exception which reduces man to *homo sacer*. The study claims that herein lies the Agamben's contradiction: every attempt to save man from being a *homo sacer* is to be accused of creating new *homo sacers*, because of this attempt's legal character. The result of this approach is that there remains only a messianic philosophy of history to propose an alternative political vision.

Keywords

Agamben, Authority, Biopolitics, Emergency, Exception, Sovereignty.

KAYNAKÇA

- Ackerman, Bruce (2004). "This is not a War", *The Yale Law Journal*, Vol: 113, ss. 1871-1906.
- Agamben, Giorgio (2000). *Means without Ends*, Miineapolis: University of Minnesota Press.
- Agamben, Giorgio (2001). *Kutsal İnsan. Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, İsmail Türkmen (çev.), İstanbul: Ayrıntı
- Agamben, Giorgio (2005). *State of Exception*, çev. Kevin Attell, Chicago: The University of Chicago Pres.
- Agamben, Giorgio (2012). *Gelmekte Olan Ortaklık*, Betül Parlak (çev.), İstanbul: Monokl Yayınları.
- Arendt, Hannah (1958). *The Human Condition. A Study of the Central Dilemmas Facing Modern Man*, Chicago: University of Chicago Pres.
- Benjamin, Walter (1978). "Critique of Violence", *Reflections: Essays, Aphorisms and Autobiographical Writings*, Peter Demetz (yay.), Schocken Books: New York, ss. 277-301.
- Benjamin, Walter (1968). "These on the Philosophy of History", *Illuminations* içinde, Hannah Arendt ed. New York: Schocken Books.
- Chow, Rey (2006). "Sacrifice, Mimesis and Theorizing of Victimhood", *Representations*, Vol. 94, No. 1, ss. 131-149.
- Colatrella Steven (2011). "Nothing Exceptional: Against Agamben", *Journal of Critical Education and Policy Studies*, Vol. 9, No. 1, ss. 97-125.
- Cole, David (2003). "Judging the Next Emergency: Juridical Review and Individual Rights in Times of Crises," *Michigan Law Review*, vol. 101, no. 8, ss. 2565-2595.
- Conolly William E. (2007). "The Complexities of Sovereignty", *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, ed. Matthew Calarco ve Steven DeCaroli, ss. 23-43, Standford: Stanford University Press.
- Finlayson, James G. (2010). "Bare Life and Politics in Agamben's Reading of Aristotle", *The Review of Politics*, Vol. 72, ss. 97-126.
- Heidegger, Martin (2001). *Poetry, Language, Thought*, Albert Hafstadter (çev.), New York: Harperperennial.
- Heidegger, Martin (1993). "Question Concerning Technology", *Martin Heidegger: Basic Writings* içinde, ed. David Farrell Krell Harper, New York: Harper Perennial Modern Classics.
- Humphreys, Stephen (2006). "Legalizing Lawlessness: On Giorgio Agamben's State of Exception," *The European Journal of International Law*, Vol: 17, No. 3, ss. 677-687.
- Hussain, Nasser (2007). "Beyond Norm and Exception: Guantanamo", *Critical Inquiry*, Vol. 33, No. 4, ss. 734-753.
- Huysman, Jef (2008). "The Jargon of Exception: On Schmitt, Agamben and the Absence of Political Society", *International Political Sociology*, Vol. 2, No. 2, ss. 165-183.
- Johns, Fleur (2005). "Guantanamo Bay and the Annihilation of the Exception", *The European Journal of International Law*, Vol. 16, No. 4, ss. 613-630.

Laclau, Ernesto (2007). "Bare Life and Social Indeterminacy?", *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life* içinde, ed. Matthew Calarco ve Steven DeCaroli, ss. 11-23, Standford: Standford University Press.

Lobel, Jules (1989). "Emergency Power and the Decline of Liberalism", *The Yale Law Journal*, Vol. 98, No. 7, ss. 1385-1433.

Mansfield, Harvey C. (1993). *Taming the Prince: The Ambivalence of Modern Executive Power*, New York: John Hopkins University Press.

McLoughlin, Daniel (2013). "The Fiction of Sovereignty and the Real State of Exception: Giorgio Agamben's Critique of Carl Schmitt," *Law, Culture and Humanities*, Vol. 0, No. 0, ss. 1-20.

Morgan, Benjamin (2007). "Undoing Legal Violence: Walter Benjamin's and Giorgio Agamben's Aesthetics of Pure Means," *Journal of Law and Society*, vol. 34, No. 1.

Negri, Antonio (2007). Giorgio Agamben: The Discreet Taste of the Dialectic", *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life* içinde, ed. Matthew Calarco ve Steven DeCaroli, ss. 109-126, Standford: Standford University Press.

Norris, Andrew. (2007). "Sovereignty, Exception, ad Norm", *Journal of Law and Society*, Vol. 34, No. 1, ss. 31-45.

Patton, Paul (2007). "Agamben and Foucault on Biopower and Biopolitics", *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life* içinde, ed. Matthew Calarco ve Steven DeCaroli, Standford: Standford University Press.

Prozorov, Sergei (2010). "Why Giorgio Agamben is an Optimist?" *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 36, No. 9, ss.1053-1073.

Scheuerman, William (2006). "Emergency Powers and the Rule of Law after 9/11," *Journal of Political Philosophy*: vol. 14, n. 1, ss. 61-842

Schmitt, Carl (2005). *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, çev. George Schwab, Chicago: University of Chicago Press.

Tribe, H. Laurence; Gudridge, O. Patrick (2004). "The Anti-Emergency Constitution," *The Yale Law Journal*, vol. 113, No. 8, ss. 1801-1870.

Webster, Hutton (1973). *Taboo: A Sociological Study*, New York: Ocatagon Boks.

Research Article
Araştırma Makalesi

Fatih MÜLDÜR

YL. | MA.

Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Ana Bilim Dalı, Mardin-Türkiye
Mardin Artuklu University, Arts&Sciences Faculty, Departman of Philosophy, Mardin-Turkey
fatih_muldur_1986@hotmail.com

Noam Chomsky’de Üretici Dilbilgisi: Derin Yapı ve Yüzey Yapı Ayrımı

Öz

Temelleri Descartes felsefesine dayanan ve 17.yy.’da Port-Royal düşünürlerinin ilk varsayımlarını ortaya attığı dil kuramı, Noam Chomsky tarafından geliştirilerek formüle edilmiştir. Bu kurama göre, insanda dil yetisi doğuştan gelen ve diğer bilişsel yetilerden bağımsız bir yetidir. Bu yetiye bağlı olarak bir dil kullanımında, sınırlı sayıda sözcükle sınırsız sayıda cümlenin biçimini ve özgül anlamını olanaklı kılan kuralların oluşturduğu bir sistem söz konusudur. Chomsky’e göre bu “üretici dilbilgisi”dir. Bu kurama göre her cümlenin sesletime çıkmamış olsa bile anlamsal temelini oluşturan bir “derin yapı”sı, sözdizimsel ve sesçil biçimini oluşturan somut bir “yüzey yapı”sı vardır. İlkini ikinciye dönüşümü, dönüşüm kuralları aracılığıyla gerçekleşir. Ancak derin yapılar, hiçbir zaman yüzey yapılarla tamamiyle çıkmazlar.

Anahtar Sözcükler

Chomsky, Dilbilim, Üretici Dilbilgisi, Derin Yapı, Yüzey Yapı.

Üretici dilbilgisi dilin temel ilkelerini keşfetmeyi amaçlaması bakımından Chomsky'i kendisinden önceki yaklaşımlardan köklü şekilde ayırır. Dilbilimde yapısalcılık, dilbilgisini "sınıflandırıcı" bir etkinlik olarak görürken Chomsky, üretici dilbilgisi kuramıyla "derin yapı" ve "yüzeysel yapı" ayrımını yaparak dilbilgisine "açıklayıcı" bir bakış kazandırmıştır. Üretici dilbilgisinin gelişimini ve varsayımlarını ortaya koyarak "derin yapı" ve "yüzeysel yapı" terimlerinin ayrımına dair bir inceleme bu bakımdan önemlidir. Bu çerçevede ilk olarak Chomsky'nin düşüncelerini dayandırdığı felsefi geleneğe dil felsefesi bağlamında kısaca değinilerek, ardından üretici dilbilgisinin temel argümanları ve derin yapı - yüzeysel yapı ayrımı üzerinde durulmaktadır. Yazının son bölümünde de üç bakış açısından –yapısalcı, davranışçı, bilişselci– Chomsky'e yöneltilen eleştirilere kısaca değinilerek çalışma sonlandırılmaktadır.

Chomsky Öncesi Zihinci-Dilsel Yaklaşımlar

Chomsky'nin kuramını hazırlayan felsefi arka plan "zihinci" geleneğe dayanır. Bu gelenek "var olan her şeyin zihinsel terimlerle açıklanabileceğini öne süren görüş" (Cevizci 2012: 466) olarak tanımlanır. Zihinci yaklaşımlarda dil düşüncelerin iletilmesinde bir araç durumundadır. Dil felsefesinde de anlamın kullanımdan önce geldiğini varsayan yaklaşımlar zihincilik tarafında durur.

Zihinci geleneğin ilk varsayımları Platon'a dayandırılabilir. Ancak dile dair modern zihinci perspektifin tarihi arka planı, "seslerin ruhtaki düşüncelerin sembolleri olduğunu" söyleyen Aristoteles'ten başlayıp sonraları belirgin biçimde Descartes'ın, Port-Royal Okulu'nun düşünceleriyle devam eden bir çizgi olarak tasvir edilebilir (Altmörs 2012). Bu isimlere Humboldt da eklenebilir.

Chomsky, klasik zihinci yaklaşımın Platon'dan beri var olan – insanda bazı becerilerin doğuştan geldiği vb.– varsayımlarının çağdaş bir yorumunu yapar: "Bilgimizin ve kavrayışımızın bir bölümü doğuştan vardır, bu biyolojik özelliğimizin bir bölümüdür, genetik olarak belirlenmiştir, tıpkı kanatlı olmak yerine, kol ve bacaklı olmamıza neden olan ortak özelliklerimizin unsurları gibi." (2009: 15). Dolayısıyla Chomsky, deneyciliğin doğuştan "boş levha" iddiasına karşılık zihinci öğretilerin "doğustancı" tarafında durur.

Platon'da düşünce bir içsel konuşma, dilse gerçeğin bilgisini anlatmada yetersiz bir araçtır. Aristoteles'te konuşma yine düşüncelerin göstergesi durumundadır. Yeniçağda Descartes'ın ruh ve bedeni iki ayrı töz olarak gören felsefesinde dil, sadece insana özgü bir yeti olarak "akıllı ruh"un düşüncesinin bir ifadesidir. Descartes'a göre, hayvanlar "hiçbir zaman, bizim düşüncelerimizi başkalarına bildirmek için yaptığımız gibi, sözleri ve diğer işaretleri birleştirerek kullanmaz" (2015: 54), dolayısıyla konuşamazlar. Bunun nedeni onların dil yetisinden tamamen mahrum olmalarıdır.

Geleneksel zihinciliğin ve Descartes'ın düşünceleri Chomsky'nin beslediği önemli bir kaynak olmuştur. Chomsky dilin yalnızca insana özgü bir yetenek olduğu, hayvanların asla insan dil becerisine sahip olamayacağı konusunda Descartes'la hemfikirdir. Ancak Chomsky'de töz anlayışı yoktur. Ona göre insanda, kendine özgü biyolojik yasaları olan ve bu yasalara göre olgunlaşarak gelişen zihinsel ve dilsel yetiler

vardır. Bu yetilerin nasıl gelişeceği doğuştan gelen biyolojik faktörlere bağlıdır. Bu anlamda Chomsky'de dil yetisi, kendi ifadesiyle, “genetik olarak belirlenmiş” ilkelere bağlıdır (2009: 27).

Descartesçi çizgiyi benimseyen Port-Royal filozoflarının da Chomsky üzerinde önemli etkileri vardır. Kerimoğlu, bu okulun filozoflarından Arnauld ve Lancelot'un birlikte kaleme aldığı *Grammaire Generale et Raisonnee* (Genel ve Akılcı Dilbilgisi)'de ortaya koydukları düşüncelerin, Chomsky'nin bazı temel varsayımlarını oluşturduğunu belirtir (2014: 15). Eserde dilin doğuştan getirilen ve bütün dillerde ortak ve genel olan ilkelere göre yönetildiği yönündeki varsayımlar, Chomsky'nin *universal grammar* (evrensel dilbilgisi) olarak kavramsallaştırdığı düşüncenin ilk nüveleri sayılır.

Chomsky'nin önemle adını andığı bir filozof da Humboldt'tur. Chomsky'nin onda en çok üzerinde durduğu noktalardan biri, insanda bütün dilleri anlayabilme potansiyelinin bulunduğu ve dillerin formunun ortak olduğuna inanmasıdır (Altınörs 2014: 150). Kula'ya göre Humboldt ham, barbar lehçelerin dahi eksiksiz dilsel kullanımlar için gerekli öğelere sahip olduğunu belirtir (2012: 35). Bu bakımdan Humboldt için diller birbirinden bağımsız olgular değil, ortak ilkelere göre işleyen, birinin diğerine göre üstün olmadığı ve ancak kullanımda farklılaşan sistemlerdir. Bu, Chomsky'nin Port-Royal filozoflarında da gördüğü, dillerin genel ilkeleri fikrini güçlendirir. Chomsky, dilin üretici yapısıyla ilgili varsayımlarını temellendirirken de Humboldt'un görüşlerine başvurur. Chomsky'e göre, “üretici dilbilgisi bir dili Humboldtçu bir anlamda, yani üretim yasaları sabit ve değişmez olan, ama bu yasaların uygulanma alanlarıyla özel uygulanma biçimleri hiç belirlenmeden kalan, yinelemeli olarak üretilmiş bir dizeye diye tanımlar” (2011: 123). Chomsky, “Humboldtçu” diye nitelediği yaklaşımla, bütün dillerin genel soyut birtakım yasalara bağlı dilbilgisel kurallara göre üretimler gerçekleştirdiğine dikkat çeker. Chomsky için dilin üreticiliği bu anlamdadır.

Humboldt'a göre, söylenen her şey, ya söylenmeyeni oluşturur veya onu hazırlar; çünkü dili kullanan kişi dilin yerleşik kurallara tabi olan öğelerini sınırsız bir şekilde yeniden ilişkilendirme yeterliliğine sahiptir (Kula 2012: 35). Bu bakımdan dil, bireye “sonsuz ayrıntılar dizisi” sunar (Humboldt 2011: 137). Chomsky için de bir dilin en uzun cümlesi diye bir şey olamaz; dilsel üretimler, üretildiği durumun koşullarına bağlı olarak, sınırlı sayıda sözcükle ve sonsuz sayıda farklılıkla gerçekleştirilebilir (2011: 38). Dolayısıyla, günlük kullanımda bireyin ürettiği her bir cümle, dildeki sınırlı sayıda sözcüğün farklı kombinasyonlara göre yeniden üretilmesi ve duruma uygun yepyeni cümleler halinde kullanılması anlamına gelir.

Chomsky, zengin bir felsefi gelenekten yararlanıp klasik zihinci görüşleri yeniden formüle ederek üretici dilbilgisi geliştirmiştir. O, kuramını ilk defa 1957'de *Syntactic Structures*'ta (Sözdizimsel Yapılar) ortaya koymuş ve 1965'te *Aspect of the Theory of Syntax* (Sözdizim Kuramının Çeşitli Yönleri) ile de daha kapsamlı bir dilbilim kuramı haline getirmiştir.

Üretici Dilbilgisi

Üretici dilbilgisi Chomsky'nin, dilbilgisel cümle oluşturacak yapıların kombinasyonlarını veren dizileri tahmin etmeye çalışan sözdizim yaklaşımıdır. Chomsky, bir üretici dilbilgisinin konuşanın veya dinleyenin içsel bilgisini açıklığa kavuşturmak zorunda olduğunu söyler (2002a: 105) ve iyi tanımlanmış bir yasalar dizisinden başlamak isteyen dilbilgisel ardışıklıkların “mekanik” olarak üretildiği bir modelin oluşturulmasını önerir. Bu model, “bir dile ilişkin bilgiyi davranış temelinde bulunan soyut bir dizge olasılık bakımından bir dizi cümlenin biçimini ve anlamını belirlemek için etkileşimde bulunan kuralların oluşturduğu bir dizge olarak düşünmemiz gerektiğini” öne sürer (Chomsky 2011: 122).

Üretici dilbilgisi bir dildeki sınırlı sayıdaki sözcüklerin oluşturduğu sınırsız sayıda kombinasyonu göstermeye çalışır. Ancak bu kombinasyonların büyük bölümü anlamlı cümleler oluşturmaz. Fransız dilbilimci Ronat'ın Chomsky ile gerçekleştirdiği söyleşide, “Chloe”, “Jules” ve “Loves” sözcüklerinden oluşan dil örneği bunu gösterir. Chomsky'e göre bu dili konuşanlar, sözcüklerin (tekrarlanmadan) belirli birleşimlerinin dile ait olduğunu “kendiliğinden” bilirler (2002a: 106).

(+)	Chloe	Loves	Jules
(-)	Chloe	Jules	Loves
(-)	Jules	Chloe	Loves
(+)	Jules	Loves	Chloe
(-)	Loves	Chloe	Jules
(-)	Loves	Jules	Chloe
(+) → Dile ait	(-) → Dile ait değil		

Bu örnekte, sınırlı sayıdaki sözcüğün farklı kombinasyonlarıyla birbirinden farklı anlamlı veya anlamsız cümleler üretilebildiği görülür. Ancak bunların büyük bölümü (bu örnekte 4/6'sı) anlamlı değildir. Öyleyse dildeki sınırsız cümle üretme kapasitesi yalnızca “anlam” a indirgenemez. Bir dilbilgisinin ürettiği cümleler dilbilgisel olsa bile anlamlı olmayabilir. Chomsky bunu, ünlü cümlesiyle örnekler: *Colorless green ideas sleep furiously* (Renksiz yeşil fikirler öfkeli uyur). Bu cümle “dilbilgisel” olmakla birlikte bütünüyle anlamsızdır. Buna karşılık *Furiously sleep ideas green colorless* cümlesi hem dilbilgisel değildir, hem de anlamsızdır (2002b: 15). Öyleyse anlam ve dilbilgisel yapılar birbirinden farklı yasalarla yönetilir. Bu cümleler anlama göre değil, dilsel yasalara göre üretilmiştir. Bu nedenle Chomsky, cümle üretme kapasitesinin dil yetisiyle; anlam/düşünce üretme kapasitesininse zihinsel yetilerle ilgili olduğunu düşünür. Üretici dilbilgisinin, sözdizim (*syntax*) ve anlamı (*semantics*) birbirinden ayrılmasının temelinde bu ayırım yatar.

Chomsky'e göre anadili konuşan biri, bu dilin üretici dilbilgisini içselleştirmiştir, ancak bu bilgisinin özelliklerinin farkında değildir (2013: 358). Yani dili bilen kişi, edindiği soyut kurallar dizgesini bildiğinin ve onları kullandığının bilincinde değildir. Ancak kişi, “içebakış yoluyla öğrendiği dilin kurallarının belirlediği ses-anlam bağıntısı konusunda türlü kanıtlar toplayabilir.” (Chomsky 2011: 166). Dili konuşmaya başlayan

çocuk, ilk andan hangi cümlelerin anlamlı hangilerinin anlamsız olduğunu içsel olarak bilir. Bu, insan dilinin doğuştan gelen *a priori* bilgisidir. Sezer (1998), bu konuda Chomsky ile Kant arasında bir paralellik görür. Buna göre, Chomsky'deki, dilsel üretimlerin belirli *a priori* kurallara göre yapıldığı düşüncesi, Kant'ın “canlı olsun cansız olsun doğadaki her varlık, belli kurallara uygun olarak davranır” sözüyle aynı varsayıma dayanır.

Kuramın Temel Varsayımları

Chomsky, dil araştırmalarında zihinsel süreçleri sınırlarına dâhil etmeyen kuramlardan farklı bir bakış getirmiştir. Onun kuramı, belli varsayımlara göre hareket eder. Daha önce Sezer (1998) tarafından farklı şekilde formüle edilen bu temel varsayımlar aşağıdaki şekilde sıralanabilir:

1. Zihinde Bulunan Dilsel Kurallar

Birey, zihninde dil yetisine ait doğuştan getirdiği soyut kurallara göre dili edinir. Bu kurallara bağlı olarak:

- i. Anadili konuşan biri elindeki sınırlı malzemeyle sınırsız sayıda cümle üretebilir veya üretilen cümleleri anlayabilir. Kişi, “merhaba”, “günaydın” gibi gündelik otomatikleşmiş ifadelerin yanında daha önce hiç duymadığı “Ben sana mecburum, bilemezsin” gibi yeni ve özgün cümleler kurabilir. Bunu yaparken çok sıradışı bir iş yaptığının farkında olmaz.
- ii. Dili kullananlar, zihinlerinin derinliklerinde bulunan yapıları kullanım esnasında tümüyle ifade etmeseler bile birbirlerini anlayabilirler. Zihin iletişim esnasında bu yapıları görür ve iletişimi mümkün kılar. Örneğin *z'*den söz eden *x* ve *y* için;

x: Buralara gelmiyor mu artık?

y: Geçen yıl annesini kaybetti.

Cümleler ayrı birer ifade olarak alındığında iletişim esnasındaki anlamı veremez. Çünkü dilsel ifadeler kullanımda bütünüyle görünmezse bile, soyut zihinsel işlemler onların anlaşılmasını sağlar. Dolayısıyla *x* ve *y* kişilerinin ikisi de *y*'nin cümlesinin “*z* artık buraya gelmiyor, çünkü annesini geçen yıl kaybetti ve artık burada ziyaret ettiği bir akrabası yok” anlamına geldiğini bilir. Eğer zihin ifadelerin derininde yatan yapılarını görüp çeşitli işlemlerden geçirmeseydi, iletişim imkânsız hale gelirdi. Nitekim aşağıdaki örnekler, somut dilsel kullanımların birçok anlama gelebildiğini gösterir:

- a. Onu sevmemenin tek nedeni bu değil: “Onu sevmiyorum” ve “Onu sevmememin başka nedenleri var.”
- b. Eski pencere camı: “eski pencere” ve “eski cam”
- c. Müzik öğretmenini gördüm: “senin müzik öğretmenin”, “ onun müzik öğretmeni” ve “müzik dersinin öğretmeni”

- iii. Dili kullananlar, dilsel üretimlerden hangilerinin kullanıma uygun olduğunu içsel olarak bilir. Türkçeyi konuşan kişi, aşağıdaki cümlelerden *d*'nin dilbilgisel olduğunu, ancak *e*'nin olmadığını içsel olarak bilir.

d. (+) Ben onu seviyorum.

e. (-) O beni seviyorum.

iv. Birey aynı anlamın farklı dilsel şekillerde ifade edilebileceğini bilir ve aynı anlama gelen cümleleri fark eder.

f. Bugün gelemeyeceğim, dedi.

g. Bugün gelemeyeceğini söyledi.

h. Söylediğine göre bugün gelemeyecek.

2. Zihne İçkin Dilsel Yapıların Dönüşümler Yoluyla Kullanıma Çıkması

Üretici dilbilgisine göre, her birey, örtük ve sezgisel olarak bir ana dili bilgisine sahiptir (Çavuşoğlu 2006). Bu bilgi, dilin kullanımı sırasında dönüşümler yoluyla kullanıma çıkar.

3. Üretici Dilbilgisinin Evrensel ve Ortak İlkeler Tarafından Yönetilmesi

Üretici dilbilgisinin özel (*particular*) diller üzerinde işleyişini göstermeye çalıştığı kurallar, bütün dillerde ortak ve evrensel (*universal*) ilkeler tarafından sınırlandırılır. Örneğin bütün dillerde özne ve yüklem bulunması zorunluluğu evrensel ilkelerin getirdiği bir sınırlama iken, özne veya yüklem hangi kullanımda cümlenin hangi pozisyonunda yer alacağını belirlenmesiyle ilgili kurallar üretici dilbilgisiyle ilgilidir.

4. Her Dilin Kendine Özgü Cümleler Üretmesi

Her dilin üretici dilbilgisi, o dile özgü bir işleyişle, kurulmuş veya kurulması muhtemel cümleleri inceler. Bu nedenle bir dilin, kendi sözcükleriyle başka bir dile ait cümleler üretmesi söz konusu olamaz. Dolayısıyla bir dilde üretilebilecek cümleler, o dilin dilbilgisi kurallarına aykırı kurulamaz. Örneğin Türkçenin üretici dilbilgisi, ancak Türkçe cümleler üretir:

i. (-) Ben dün evi geç geldi.

j. (-) Biz dün eve geç geldi.

Türkçe bilen biri, dilbilgisi kurallarına aykırı olacağından *i* ve *j*'nin Türkçede kurulamayacağını bilir.

5. Çocukların Dil Edinme Düzenegiyile Doğması

Çocuklar dünyaya dili edinebilecekleri bir düzenekle gelirler. Bu düzenek, doğuştan gelen herhangi bir organa benzetilebilir. Bir çocuğun, kanatlarla dünyaya gelmeyip kol ve bacaklarla dünyaya gelmesi gibi, dil yetisi de insana özgü biyolojik bir yeti olarak doğuştan getirilir. Çocuk bu yetiye sahip olarak doğduğu için dili edinip kullanabilir duruma gelir.

6. Dil Ediniminde Çevresel Verinin Yetersizliği

Dil ediniminde, çevreden edinilen dilsel veri çok önemli olmakla birlikte tek başına özgün, yeni ve sınırsız dilsel üretimlerin nasıl gerçekleştiğini açıklayamaz. Dolayısıyla dil ediniminde çevresel veri yetersizdir. Çocuk, bir dil yetisiyle dünyaya

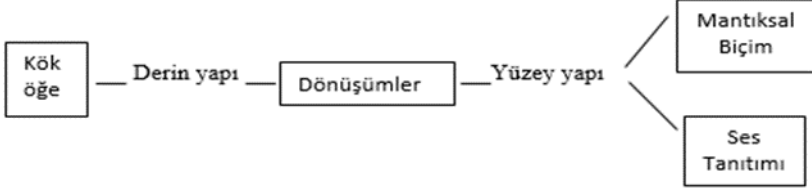
gelmeseydi, etrafında duyduklarından yola çıkarak dili öğrenmesi mümkün olmazdı. Üretici dilbilgisi, dil ediniminde çevresel verilerden hareketle genelleme veya çıkarımda bulunarak dilin edinilemeyeceğini göstermeye çalışır.

Derin Yapılar ve Yüzey Yapılar

Chomsky'nin kuramında temel iki terim “derin yapı” ve “yüzey yapı”dır. Derin yapı, zihnin derinliklerinde bulunduğu düşünülen, dilin seçil kullanımını önceleyen ve sözdizimin anlamsal yorumlamasını içeren yapıları karşılar. Yüzey yapı ise derin yapıların çeşitli dönüşümlerden geçerek dışa vurulmuş, yüzeye açılmış şeklindedir. Chomsky, *D* derin yapı, *Y* yüzey yapı olmak üzere, bir üretici dilbilgisinin, sonsuz bir (*D, Y*) çiftleri kümesi ürettiğini ve *D*'nin anlam yorumlaması, *Y*'nin seçil yorumlama bileşeni olduğunu belirtir (2011: 197). Chomsky'nin derin yapı ve yüzey yapı ayrımı, Port-Royal Okulu'nun “hüküm (*judgement*)” ve “önerme” (*proposition*) ayrımına dayanmaktadır (Altınörs 2014: 110). “Hüküm” düşüncenin asıl formunu karşılarken, “önerme” hükmün somut dilsel ifadesidir. Chomsky'nin derin yapı terimi, Port-Royal'deki “hüküm” kavramını karşılarken, yüzey yapı terimiye “önerme”yi karşılarmaktadır. Chomsky'nin Port-Royal'den alıntılıdığı meşhur cümle, bu benzerliği göstermektedir: *Invisible God has created the visible world* (Görülmeyen Tanrı, görülen dünyayı yarattı) (Kerimoğlu 2014: 16). Bu cümlenin görülen/işitilen kısmının gerisinde yatan derin yapısında üç soyut hüküm saklıdır. Bu üç hüküm, dışa vurulmamış, yalnızca zihinde bulunan hükümlerdir (Altınörs 2014: 110): “Tanrı görülmez.”, “Tanrı dünyayı yaratmıştır.”, “Dünya görülür.” Dolayısıyla derin yapıda bulunan tüm anlam veya yapılar, yüzey yapıda somutlaştırılmamış olsa dahi onların varlığı, yüzey yapıdaki kimi ipuçları yardımıyla tespit edilebilir.

Derin yapı ve yüzey yapıyla iletişimin öğeleri arasında paralellik kurulabilir. Günay'a göre “iletişim, bir bildirinin kaynak kişiden (verici) hedef kişiye (alıcı) belirli bir kod içinde aktarılmasıdır” (2004: 216). Buradaki “kod” dil göstergelerine karşılık gelmektedir. Üstünova (2010) da “gösteren” ile “gösterilen” arasındaki ilişkiden hareketle Chomsky'nin yüzey yapı ve derin yapı terimlerinin açıklanabileceğini belirtir. Buna göre “gösteren”, yüzey yapıyı, “gösterilen” ise derin yapıyı karşılar. Yüzey yapılar dilin seçil kısmını, derin yapılar zihinde bulunduğu düşünülen anlama dayalı soyut kısmını karşıladığı için, Üstünova (a.e.), derin yapının bir dilsel ifadenin temel anlamını, yüzey yapının ise söylemsel anlamını karşıladığına dikkat çeker. Derin yapıları, soyut işlemlerle yüzey yapıya çıkaransa dönüşümlerdir. Dönüşümler, derin yapı ile yüzey yapının ayırt edilmesini sağlarken, anlama bir şey katmazlar; yalnızca derin yapıyı düzenler ve onu yüzey yapıya aktarırlar (Rigel, Nurdoğan v.d. 2005: 158). Chomsky'ye göre dönüşüm “iki cümle dizisi ya da iki yüzey yapısı arasındaki bir ilişki değildir; sınırsız bir cümleler sınıfını tanımlama görevini yapısal tanımlamalara veren yasalar dizgesi içindeki bir yasadır” (2002a: 124). Dolayısıyla dönüşümsel kuralların görevi, zihinsel anlam ve yapıları seçil ifadeye çıkartmaktır. Örneğin Ali'nin üniversiteyi kazanmasından duyduğu sevinci bildirmek isteyen kişi, (1)“Ali üniversiteyi kazandı” ve (2)“Ben sevdim” biçiminde iki farklı derin cümle yapısıyla bunu gerçekleştirir. Ancak bu yapılar, dilsel ifadeye dönüşürken, (1)'deki derin yapı, dönüşüm kuralları aracılığıyla bir iç cümleye dönüşerek (2)'nin içine yerleşir ve “Ben (Ali üniversiteyi kazandı)

sevindim” dönüşümü gerçekleşir. Çeşitli dönüşümler sonucunda “Ben Ali'nin üniversiteyi kazanmasına sevindim” veya -özne gizlenerek- “Ali'nin üniversiteyi kazanmasına sevindim” yüzeY yapısı meydana gelir. Dönüşümlerin, anlamda herhangi bir değişime yol açmadan işleyişi, aşağıdaki şemayla gösterilebilir (2002a: 166):



Bu şemada “kök öge” denilen, yapı öncesi öğelerin olduğu görülür. Bu öğelerin ilk bir araya geldiği yer derin yapıdır. Sonraki aşamada derin yapıların işleme girdiği dönüşüm kuralları vardır. Bunlar, bu derin yapıları işleyerek yüzeY yapıya dönüştürür. YüzeY yapıda cümlenin iki bileşeni oluşur. “Mantıksal biçim” bileşeni, dilbilgisi yapısıyla belirlenen sınırlı anlam tanıtımıdır (a.e.), dolayısıyla yüzeY yapıdaki anlamsal birimi karşılar. “Ses tanıtımı” ise cümlenin söylenen/işitilen sesçil birimidir.

İletişim esnasında, yüzeY yapıdaki derin yapı izleri zihinsel anlamlara ulaşmayı sağlar. Chomsky'e göre, bireyler, sesletime çıkmayan yapıları zihinsel olarak gördüğü için anlam alış-verişi gerçekleşir. Ancak bu işlem, dil yetisinin sağladığı karmaşık dil becerilerinin, farkında olmadan, şaşırtıcı düzeyde hızlı ve ustaca uygulanmasıyla gerçekleşir. Bu nedenle dilbilgisi çözümlerinde dil yetisinin bu yönleri göz önünde bulundurup derin yapı ve yüzeY yapıyla ilgili bir ayrım, Chomsky'e göre önemlidir. Örneğin, “Müzik öğretmenini yolda yürürken gördüm.” cümlesinde yolda yürüyenin tam olarak kim olduğu yüzeY yapıdan anlaşılmamaktadır. Ancak “müzik öğretmeni” söz öbeğinin önüne gelebilecek ifadelere göre, cümle aşağıdaki gibi farklı derin yapıları karşılayabilir¹:

1. *Senin* müzik öğretmenini yolda yürürken gördüm.
 - 1.a. *Senin* müzik öğretmenin yolda yürüyordu, ben onu gördüm.
 - 1.b. Ben yolda yürüyordum, *senin* müzik öğretmenini gördüm.
2. *Onun* müzik öğretmenini yolda yürürken gördüm.
 - 2.a. *Onun* müzik öğretmeni yolda yürüyordu, ben onu gördüm.
 - 2.b. Ben yolda yürüyordum, *onun* müzik öğretmenini gördüm.
3. Müzik *dersimizin* öğretmenini yolda yürürken gördüm.
 - 3.a. Müzik *dersimizin* öğretmeni yolda yürüyordu, ben onu gördüm.
 - 3.b. Ben yolda yürüyordum, müzik *dersimizin* öğretmenini gördüm.

¹ Bu kısımdaki örneklerin ve tartışmaların şekillenmesinde yardımlarından dolayı Özlem Müldür'e teşekkür ediyorum.

Bu cümlede, “müzik öğretmenini” ifadesi, başına farklı ifadeler alabildiği için bazı dilbilgisi çözümlenmelerinde “anlam belirsizliğinden kaynaklanan anlatım bozukluğu” olarak kabul edilmektedir. Ancak kuşkusuz, dil, sadece yüzeysel yapılarla açıklanamayacak kadar çok bileşene sahiptir. Yukarıdaki cümle, iletişimde normal bir şekilde kullanılabilir, dilbilgisi kurallarına uygun anlamlı bir cümledir. Dolayısıyla cümlede bir bozukluk olduğu söylenemez. Bu noktada, iletişimde “kullanım” a karşılık gelen “bağlam” değişkeni devreye girer. Bağlam, “verici ve alıcının dil dışı toplumsal kazanımlara, kültürel birikimlere, deneyimlere, edindikleri her türlü bilgilere, ruhsal nitelikli kazanılmış her türlü deneyimlere ilişkin verilerin tümü”dür (Günay 2004: 230). Dilsel bağlam, sözün kendinden önce veya sonra gelen sözlerle oluşturduğu bütünlüğe ilgilidir ve dolayısıyla Chomsky'nin yüzeysel yapı terimiyle kastettiği şeyi karşılar. Yüzeysel yapı, cümlenin geçtiği bağlamda derin yapının bir görünüşü olarak ortaya çıkar. Nitekim Üstünova (2010) da, derin yapıyı bağlamın belirginleştirdiğine vurgu yapmıştır. Aşağıdaki iletişim bunu örnekler:

k: Akşamki yemeğe sen de gelecek misin?

l: Yarın sınavım var.

Yukarıdaki iletişimde *k*'nin sorusuna *l*'nin verdiği cevap yüzeysel yapıda “Yarın sınavım var” şeklinde belirmesine karşın derin yapıda “Akşamki yemeğe gelemeceğim, çünkü yarın sınavım var, çalışmak zorundayım” gibi birçok ifadeyi içerebilir. Soru biçimindeki ilk cümleye cevaben kurulan cümle bir sebep bildirmektedir. Cümlenin derin yapısında “*l*'nin yemeğe gitmeyeceği” zihinsel anlamı vardır ve *k* bunu anlar. Demirci (2010), kurulan bir cümlenin anlamına sahip konuşan/yazanı, dilbilimsel olarak derin yapı tarafında; dinleyen/okuyanı da yüzeysel yapı tarafında görmektedir. Çünkü ona göre dinleyen/okuyan cümleye “maruz kalan” taraftır. Demirci'nin tespiti, doğruluk payı olmasına rağmen, derin ve yüzeysel yapıya dair eksik bir algının ifadesidir. Dilbilimsel olarak cümlenin anlamına vakıf olan kişi elbette cümleyi üreten kişidir. Demirci'ye göre dinleyen/okuyan kişiye cümleye “maruz kalan” dolayısıyla yüzeysel yapı tarafındaki kişidir. Ancak yukarıdaki iletişimde görüldüğü gibi, dinleyen/okuyanlar da en az konuşan/yazanlar kadar, çeşitli dönüşümlerden geçerek yüzeysel yapıya çıkan derin yapıyla muhataptırlar. Yani üretilen cümlenin kaynağı olan derin yapıdaki anlam, hem konuşan/yazanlar, hem de dinleyen/okuyanlar tarafından paylaşılır. Öyleyse cümleyi üretenleri derin yapı, cümleye “maruz kalanları” da yüzeysel yapı tarafına alıp böyle bir kesin gruplamanın yanlış olabileceğini belirtmek gerekir. Nitekim iletişim sırasında, konuşanın cümleyi yanlış kurması durumunda dahi dinleyici, derin yapıyı algıladığı için, cümleyi doğru anlayabilir. Ayrıca Chomsky'e göre, derin yapıların dönüşümler yoluyla yüzeysel yapıya geçmesi sırasında bazı kayıplar yaşanabilir. Yani yüzeysel yapılar, tam manasıyla derin yapıları karşılamayabilir. Dolayısıyla dilsel ifadeler, zihinde bulunan düşünceleri ve anlamları karşılamakta yetersiz kalabilir.

Derin yapı ve yüzeysel yapı, üretici dilbilgisi kuramı için kurucu terimlerdir. Bu terimler ilk defa Chomsky ile birlikte dilbilim alanına girmiştir. Chomsky, özellikle yapısalcı dilbilim karşısına “içsel anlama” ve “zihinsel durumlara” dikkat çekmek için bu iki terimi ortaya koymuştur. İlk bakışta metafizik yönleri bulunduğu izlenimi veren bu terimler, Chomsky'nin kurduğu sağlam kuramsal çerçevede karşılık bulmuş

ve belli temellere oturtularak geliştirilmiştir. Üretici dilbilgisi kuramı ve onun derin yapı ile yüzeysel yapı arasında çizdiği ayrım, dilbilim çevrelerinde geniş yankı uyandırmış ve önemli ölçüde kabul görmüştür. Her ne kadar Chomsky'nin hoşlanmadığı bir isimlendirme olsa bile, “*Chomskyan Linguistics*” diye bilinen dilbilim ekolünün oluşması, üretici dilbilgisi kuramına ve derin yapı ile yüzeysel yapı ayrımına dayanır.

Üretici Dilbilgisine Eleştiriler

Chomsky, 1950'lerde duyulmaya başladığında felsefe, psikoloji ve dilbilimde yüzyılın başından beri deneyci ve davranışçı kuramlar hâkimdi. Felsefede öne çıkan deneycilik ve olguculuk, gözlemlenebilir ve ölçülebilir olgulara odaklanıp zihinsel süreçleri reddediyordu. Psikolojide, yine bu felsefelerin etkisiyle davranışçı yaklaşımlar, insan davranışlarını uyarıcı-tepki bağıntısına indiriyor ve laboratuvar ortamında incelenen hayvanların davranışlarından yola çıkarak insan davranışlarını açıklamaya çalışıyordu. Dilbilim alanında yapısalcılık ise yine olgucu ve davranışçı yaklaşımların etkisiyle dili, topluluk içinde öğrenilen sistemsel yapı olarak inceliyordu. Deneycilik ve olguculuk, insanın gözlemlenemeyen içsel durumlarını metafizik olarak kabul edip reddediyordu. Davranışçılık, Pavlov'un klasik davranışçı yaklaşımını bir adım öteye taşıyan Skinner'de bile, insan davranışlarını bir etki-tepki bağıntısına indiriyordu. Yapısalcılık da Saussureci bir “dil (*langue*)” - “söz” (*parole*) ayrımına gidiyor (Saussure 1998: 44), olguları açıklamanın yolu olarak bireyin rastlantısal kullanımı karşılayan sözün değil, bilimsel bir olgu olarak dilin esas alınması gerektiğini öne sürüyordu. Dolayısıyla dilbilimin konusu sistemsel olan yani dil olmalıydı.

Chomsky, insanı gözlemlenebilir olgulara indirgeyen deneyci yaklaşımlar karşısında kökleri Platon'a dayanan Descartesçi bir rasyonalizmi savunur. O, insan zihnini kendine özgü yasaları olan ve henüz sırrı çözülememiş türe özgü bir özellik olarak ele alır. Chomsky'ye göre, insan zihninin sırrını çözenin en iyi yolu dili incelemektir ve dilinin işleyişini açıklamak zihnin gizemini açıklamanın olanağıdır. Tezlerini Descartesçi geleneğe dayandırması, Chomsky'nin, deneyci çevrelerce, 17.yüzyılın bilim-öncesi metafiziğine geri dönmekle suçlanmasına neden olmuştur. Yapısalcı dilbilimcilerin, eleştirilerinde temel çıkış noktası, Chomsky'nin kuramını eldeki veriler yerine, metafizik temellere dayandırdığı yönündedir. Bu bakış açısından Chomsky, kuramını temellendirirken verilere göre hareket etmeyip verileri kendisine göre yorumlayan bir dilbilimcidir ve onun kolayca alt edilememesinin nedeni ise ününün, bilimsel kimliğinin önüne geçmiş olmasıdır. Yapısalcılığın Chomsky'ye eleştirilerini değerlendiren makalesinde Sezer (2009), onu bilim tarihinde Aristoteles'e benzetir. Ona göre bilim insanları yaklaşık 2000 yıl boyunca Aristoteles'in düşüncelerini sorgulamadan kabul etmişlerdir. Bunun nedeni Aristoteles'in ününün onun bilimsel kişiliğinin önüne geçmiş olmasıdır. Sezer'e göre dilbilim dünyasında Chomsky'nin durumu da aynıdır ve bu onun uzun yıllar dilbilim dünyasında etkili olacağını gösterir. Sezer, kuşkusuz Chomsky'nin dilbilim alanındaki etkisiyle ilgili tespitlerinde haklıdır. Nitekim Chomsky'nin 60 yıldan fazla bir süre durmak bilmez üretimleri, onu dilbilim alanında neredeyse tek isim haline getirmiştir. Ancak Sezer (a.e.), 2000 yıl boyunca yanılmadığı düşünülen Aristoteles'in yanıldığını Galileo'nun

gösterdiğini hatırlatır. Dolayısıyla Sezer, Chomsky'nin bu kadar ünlü olmasının, onun yanıldığının gösterilemeyeceği anlamına gelmediğini vurgular.

Yapısalcılara göre Chomsky, deney ve gözlem verilerine gerekli saygıyı göstermeyen, bir “koltuk dilbilimcisi”dir (Sezer 2009). Onlar açısından, Chomsky'nin dilbilimin kuramsal ayağına ağırlık vererek açıklamaları, verileri kuramlarına uydurma çabasıdır. Ancak Chomsky, dil ediniminde verileri yeterli bulmayan bir yaklaşımla karşımıza çıkar; dolayısıyla deneyim-öncesi bilgilere dayalı kuramsal bir açıklamaya gider. Nitekim onun, dilbilimle dil felsefesini aynı düzlemde birleştiren, dilin görülemeyen soyut kurallarına dikkat çeken bir kuram oluşturduğu görülür. Yapısalcı dilbilimciler, 1970'lerden sonra Chomsky'nin dilbilimi, fazlaca kuramsallaştırıp uygulama ayağını yok etmesi nedeniyle, dil öğretiminde kullanılmayacak kadar soyut ve uygulamadan uzak bir alan haline getirdiğini düşünürler (a.e.). Oysa Chomsky'nin bu konudaki tavrı dilin doğasını anlamaya yöneliktir. Dolayısıyla onun yaklaşımı, dil öğretimini temele alan bir amaç için çalışmaz.

Chomsky'nin cümle üretme ve düşünme yasalarının farklı olduğunu göstermek üzere ortaya attığı *Colorless green ideas sleep furiously* cümlesi, Sezer (a.e.)'e göre, dilbilimi olumsuz etkilemiştir. Çünkü Chomsky, her şeyden önce iddiasını haklı çıkarmak adına bu cümleyi yapay bir şekilde üretmiştir. Ayrıca bu cümle, sanıldığının aksine tamamen anlamsız değildir. Nitekim Amerikalı şair Hollander, bu cümleyi Chomsky'e karşı, bir şiirde kullanmış ve kullanım bağlamına göre anlamlı olabileceğini göstermeye çalışmıştır (Jahn 2002):

Coiled Alizarine

for Noam Chomsky

Curiously deep, the slumber of crimson thoughts:

While breathless, in stodgy viridian,

“Colorless green ideas sleep furiously”.

Hollander, sözcükleri gerçek anlamlarının dışına çıkarıp yansıttığı duyguya göre çeşitli mecazlarla anlamlı hale getirmiştir. Şairin iddiası, Chomsky'nin anlamsız ama sözdizimsel kurallara uygun bulunduğu meşhur cümlesinin şiir içerisinde anlamlı olabileceğini göstermektir. Ancak Chomsky, bu cümleyle doğal dil kullanımının kombinasyonlarını örneklemek iddiasındadır. Dolayısıyla Hollander'ın bu cümleyi anlamlı hale getiren şiirsel kullanımı, dilin doğal kullanımına örnek olamayacağı için Chomsky'nin iddiasını yanıtlamakta yetersizdir. Öte yandan Chomsky'nin bu cümlesi her ne kadar doğal dil kullanımını örnekleme iddiasında olsa bile, kuramın varsayımlarını desteklemek için üretilmiş yapay, yani doğal dil kullanımının dışında bir cümledir.

İnsanda dil gelişimi konusunda psikolojinin dilbilimle yolları kaçınılmaz olarak kesişir. Dil edinim süreçlerine ve dilin türe özgünlük, yaratıcılık vb. özelliklerine odaklanmak bakımından, bu iki bilim, kuramsal ve yöntemsel açıdan birbiriyle sıkı sıkıya ilişki içerisindedir. Psikolojide, 20. yüzyılın ilk yarısında davranışçılık, başlangıçta Pavlov'un organizmadaki otomatik davranışları uyarıcı - tepki bağıntısıyla açıkladığı şekliyle büyük ses getirmiştir. Bu kuram, hayvanlar üzerinde yapılan

deneylerde uyarıcılara verilen mekanik tepkilerin bütün canlılarda aynı süreçlerle gerçekleştiğini öne sürerek koşullu ve koşulsuz uyarıcılara verilen koşullu ve koşulsuz tepkilere yoğunlaşmıştır (Senemoğlu 2009: 96-97). Skinner, tepkisel ve edimsel davranış ayrımı yaparak (a.e., 146-147) genel bir organizma varsayımını terk edip insan davranışlarına yönelmiştir. Skinner'ın kuramı, her ne kadar Pavlov'un davranışçılığından daha etkili olmuşsa da, 1950'lerden sonra bilişselci kuramların eleştirilerinin odağı haline gelmiştir. Uyarıcı-tepki modellerinin tartışılmaya başlamasıyla beraber, nörofizyolojik ve bilgi-işlemsel modellere dayalı öğrenme kuramları giderek yaygınlaşmış; psikologlar, davranışçı kuramları yeniden gözden geçirmek zorunda kalmıştır (Tura 1983). Bu gelişmelerin sonucunda psikolojide davranışçı kuramlar giderek yerini bilişselci kuramlara bırakmıştır.

Dilin öğrenilmiş “sözel bir davranış” olduğunu varsayan davranışçılık, Chomsky'nin Skinner'ın *Verbal Behaviour* (Sözel Davranış) kitabı için yazdığı ünlü eleştiri yazısıyla etkililiğini önemli ölçüde yitirmiştir (Sperlich 2011: 32). Bu, hem genel olarak davranışçılığa hem de davranışçı dilbilim kurumlarına önemli bir eleştiri niteliğindedir. Chomsky, eleştirisinde Skinner'ın dilsel üretimleri, etki-tepki bağıntısıyla öğrenilen bir sözel davranış olarak gören yaklaşımını yanlış bulur. Ona göre, Skinner incelemesinde “içsel durumları” yok sayarak insan davranışını açıklamakta eksik kalmıştır, dolayısıyla onun yaklaşımının bilimsel değeri yoktur (Altınörs 2015: 218). 1950'lerden sonra bilişsel bilimlerdeki gelişmelerin ve Chomsky'nin eleştirilerinin sonucunda psikolojide davranışçılık, yerini bilişselciliğe bırakırken, dilbilimde yapısalcı ve betimsel kuramlar da yerini üretici dilbilgisine bırakmıştır.

Üretici dilbilgisi kuramı, dili diğer bilişsel yetilerden ayrı bir yeti olarak gördüğü için bilişselci çevreler tarafından da eleştirilmiştir (Uygun 2006). Özellikle dil edinimi ve dil bozukluklarıyla ilgili yeni çalışmalar, dil yetisinin diğer bilişsel yetilerle sıkı bir ilişki içinde olduğunu göstermiştir. Bu gelişmeler, bilişselcilerin Chomsky'ye yönelik eleştirilerinin kaynağı olmuştur.

Chomsky, 1950'li yıllardan günümüze kadar yaptığı çalışmalar süresince kuramında bazı değişiklikler yapmış ve insan dil yetisiyle ilgili yeni açıklamalara gitmiştir. İlk haliyle açıklamalarını yapılar ve kurallar üzerinden geliştiren üretici dilbilgisi, 1970'lerden sonra İlkeler ve Parametreler yaklaşımıyla daha genel ilkelere yönelen yeni bir bakış kazanmıştır. 1990'lardan sonra da üretici dilbilgisinin en son aşaması olan Minimalist Programda ise dilin doğasına dair en genel açıklamayı yapmanın mümkün olup olmadığı sorusu temele alınmıştır. Chomsky'nin kuramına yeni yaklaşımlar getirmesi, bilimsel açıdan problemleri bir tavrının olduğunu düşündürmüştür. Sezer (2009), Chomsky'nin ilk olarak üretici dilbilgisi olarak ortaya attığı kuramını ilerleyen dönemlerde değiştirerek başka adlar altında sunduğunu, en az dört kez kendi kuramlarını yıkarak yenilerini yerleştirdiğini ve bunun bilimsellik açısından “hastalıklı” bir durum olduğunu söyler. Oysa Chomsky, elli yaşına gelmiş ve hala yirmi beş yaşında öğrettiklerini öğreten birisinin problemleri bir tutum içinde olduğunu söyler. Ona göre, “eğer bu 25 yıl içinde size, düşüncenizin yanlış olduğunu kanıtlayan hiçbir şey olmadıysa, bu, sizin canlı bir bilim dalı içinde olmadığınız veya belki dini bir tarikatın parçası olduğunuz anlamına gelir” (2002a: 178). Yani Chomsky'ye göre kuramındaki değişimler aslında bir gelişme ve canlılık göstergesidir.

Sonuç

Chomsky'e kadar modern dilbilim çalışmalarında Saussurecü yapısalılık, psikolojideyse deneyci ve davranışçı yaklaşımlar ağırlıktaydı. Chomsky üretici dilbilgisiyle insanın doğuştan yetilerini öne çıkaran ve gözlemlenemeyen özelliklerini hesaba katan bir yaklaşım geliştirdi. Üretici dilbilgisi, dil yetisini temel alıp dilbilimin semantik yönünü öne çıkararak yapısalılıkta önemsenmemiş gözlemlenemeyen anlam durumlarına büyük önem atfetmiştir. Bunun sonucunda kuramın “derin yapı” ve “yüzey yapı” terimleri, modern dilbilimin odağı haline gelmiştir. Chomsky'nin öne çıkardığı kavram ve düşünceler, geniş alanda kabul görmüş, bilim ve felsefe çevrelerinde, deneyci ve rasyonalist tartışmaları yeniden alevlendirmiştir. O, kuramında yaptığı değişikliklerle hep güncel ve bilimsel yönünü korumuş, çağının en önemli düşünür ve bilimcilerinden biri olmuştur. Görüşleri birçok çevre tarafından eleştirilmiş olsa da Chomsky, günümüzde çalıştığı alanlarda en yetkin isimlerden biri olarak kabul görmeye devam etmektedir.

Generative Grammar According to Noam Chomsky: Deep Structure and Surface Structure

Abstract

The language theory which is based on Descartes's philosophy and was later formulated in its rudiments by Port-Royal philosophers (in 17th century) have later been developed by Noam Chomsky. Accordingly, linguistic skills are inborn and independent from all other cognitive capabilities. Based on this impulse in language, it is possible to compose an infinite number of sentences using a limited number of words in a systematic way. Chomsky calls this "generative grammar". According to this theory every sentence has a "deep structure" forming its semantic base (even if it has not been pronounced) and a "surface structure" shaping its syntactic and phonetical form. The former turns into the latter by means of transformation rules. However, the deep structure never turns to the surface completely.

Keywords

Chomsky, Linguistics, Generative Grammar, Deep Structure, Surface Structure.

KAYNAKÇA

- ALTINÖRS, Atakan (2012) “Dile Davranışçı Yaklaşımlara Chomsky'nin İtirazı Üzerine”, *Karadeniz Dergisi*, sayı 14, ss.65-90.
- ALTINÖRS, Atakan (2014) *50 Soruda Dil Felsefesi*, İstanbul: 7 Renk Yayınları.
- ALTINÖRS, Atakan (2015) *Platon'dan Chomsky'e Dil Felsefesi Tartışmaları*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- CEVİZCİ, Ahmet (2012) *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Say Yayınları.
- CHOMSKY, Noam (2002a) *Dil ve Sorumluluk: Mitsou Ronat'la Konuşmalar*, çev. Hüsnü Özasya, Bursa: Ekin Yayıncılık.
- CHOMSKY, Noam (2002b) *Syntactic Structures*, New York: Mouton Press.
- CHOMSKY, Noam (2009) *Bilgi Sorunları ve Dil: Managua Dersleri*, çev. Veysel Kılıç, İstanbul: Bgst Yayınları.
- CHOMSKY, Noam (2011) *Dil ve Zihin 3. Edisyon*, çev. Ahmet Kocaman, Ankara: Bilgesu Yayınları.
- CHOMSKY, Noam (2013) *Demokrasi ve Eğitim* (Editör: C.P. Otero), çev. E. Abadoğlu, B. Karadağ, Z. Kutluata, N. Ersoy, A.K. Saysel, A. Sönmez, İstanbul: Bgst Yayınları.
- ÇAVUŞOĞLU, Ali (2006) “Ana Dili Edinimi, Önemi ve Geliştirilmesi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 11/1, ss.37-46.
- DEMİRCİ, Kerim (2010) “Derin Yapı ve Yüzey Yapı Kavramlarından Ne Anlıyoruz?”, *Turkish Studies International Periodical For the Languages: Literature and History of Turkish or Turkic*, vol.5/4, pp.291-304.
- DESCARTES, Rene (2015) *Metot Üzerine Konuşma*, çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- GÜNAY, V. Doğan (2004) *Dil ve İletişim*, İstanbul: Multilingual Yayınları.
- HUMBOLDT, Wilhelm von (2011) “Dil Yapılarının Çeşitliliği”, *Klasik Alman Dil Felsefesi Metinleri*, çev. Gürsel Aytac, Ankara: Phoenix Yayınları.
- JAHN, Manfred (2002) “‘Colorless Green Ideas Sleep Furiously’: A Linguistic Test Case and Its Appropriations”, In *Literature and Linguistics: Approaches, Models and Applications: Studies in Honour of Jon Erickson*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier. pp.47-60.
- KERİMOĞLU, Caner (2014) *Genel Dilbilime Giriş*, Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- KULA, O. Bilge (2012) *Dil Felsefesi – Edebiyat Kuramı – I*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- RİGEL, N., Batuş, G., Yücedoğan, G. ve Çoban, B. (2005) *21. Yüzyıl İletişim Çağını Aydınlatan Kuramcılar – Kadife Karanlık*, İstanbul: Su Yayınları.
- SAUSSURE, F. (1998) *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, İstanbul: Multilingual Yayınları.
- SENEMOĞLU, Nuray (2009) *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim Kuramdan Uygulamaya*, Geliştirilmiş 15. Baskı, Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- SEZER, Ayhan (1988) “Yabancı Dil Öğretiminde Üretken-Dönüşümlü Dilbilgisinin Yeri”, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, sayı 3, ss.141-151.

SEZER, Ayhan (2009) “Chomsky Sonrası Çağdaş Dilbilim: Yol Ayrımına Doğru”, *International Journal of Central Asian Studies: Talat Tekin'in Doğumunun 80. Yılı Özel Sayısı*, ss.467-478.

SPERLİCH, Wolfgang B. (2011) *Noam Chomsky*, çev. Duygu Tekgül, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

TURA, Sabahat Sansa (1983) “Dilbilimin Dil Öğretimindeki Yeri”, *Türk Dili Dergisi: Dil Öğretimi Özel Sayısı*, ss.8-17.

UYGUN, Dilek (2006) “Evrensel Dilbilgisi ve Dil Yetisi: Eleştiriler, Yeni Yaklaşımlar”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dilbilim Dergisi*, sayı 15, ss.275-285.

ÜSTÜNOVA, Kerime (2010) “Yüzey Yapı ve Derin Yapı Kavramları Üzerine”, *Turkish Studies International Periodical For the Languages: Literature and History of Turkish or Turkic*, vol. 5/4, ss.697-704.

Research Article
Araştırma Makalesi

Mesut KESKİN

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.
Mardin Artuklu Üniversitesi, Yaşayan Diller Enstitüsü, Mardin-Türkiye
Mardin Artuklu University, Institute of Living Languages, Mardin-Turkey

Kültürün Felsefi Eleştirisi Olarak Kültür Eleştirisi

Öz

Elinizdeki çalışma, “kültür” ve “eleştiri” kavramlarının ışığında kültür eleştirisinin felsefi temellerini ve fenomenolojik zıtlıklarını araştırır. Bu çalışmada hedef, kültür eleştirisinin tarihsel semantiği ve sorunlar tarihinin bilhassa Konersmann, Bollenbeck ve Waldenfels’in geliştirdiği eleştirel kültür teorilerini nasıl birleştirip ayırdığını göstermektir.

Anahtar Sözcükler

Kültür, Eleştiri, Kriz, Kültür Eleştirisi, Kültür Felsefesi, Kültür Fenomenolojisi, Konersmann, Bollenbeck, Waldenfels.

I. Giriş

Günümüzde kültür eleştirisi, her ne kadar çoktan geride bırakılmış, demode olmuş, kötü bir üne sahip olduğu kıyıda köşede dillendirilse de, gazete sayfalarından televizyon, reklamlar, dizayn, mimarlık, endüstri, gündelik hayat, bilim, sanat, tarih, toplum, din ve felsefeye hâlâ *her yerde hazır ve nazır* bir etkinlik olarak insan hayatının kaçınılmaz bir parçasıdır (Bollenbeck 2007: 7; Konersmann 2008: 14; Becker 2012: 46).

Kültür eleştirisinin geri dönüşüne yönelik çağdaş teşhis, modern anlamda kültür eleştirisinin kendi cazibesini kaybettiği sırada, şimdi başka bir bağlamda, yani akademik *tekil bir disiplin olarak kültür bilimin* (.e Kulturwissenschaft) ve insan bilimlerinde *kültürel dönemeçlerin* (cultural turns) ortaya çıkışıyla beraber yeni bir çehre edinmiştir (Böhme 2012: 31 v.d.; Konersmann 2010: 66 v.d., Konersmann 2002: 72, 87).

Zorunluluk, güncellik ve önemin bu karışımında kültür eleştirisinin kendi evveliyatlarından doğuşu ve gelişiminden bugüne tarihteki etkilerinin bağlamları bilimsel araştırmanın konusu olur. Bu tarihsel bağlamların güncel ilişkileri şüphesiz sınırlı bir araştırma makalesine sığdırılmaz, ama bu güncel ilişkilerin bazı tarihsel bağlamlarından hareketle disiplin aşırı (transdisziplinär) kültür eleştirisinin yabancı birkaç ana hattı öne çıkarılıp Türkçe bilen okur için serimlenecektir. Bu serimleme şüphesiz eleştirel teorinin, fenomenolojinin, kültür felsefesinin ya da bilhassa kültür eleştirisinin (Konersmann ve Bollenbeck gibi) çağdaş öncülerini kapsar.

Kültür eleştirisinin yeni temsilcilerinin mevcudiyetindeki yeniliği, güncelliği ve canlılığı, geleneksel kültür eleştirisi yelpazesinden ayrılmalara ve farklılaşmalara yol açar. Bugün kültür eleştirisi, toplum eleştirisinden daima fazla bir şey olacak biçimde genel olarak sanat eserlerinin değerlendirilmesine yönelip kültür adı altında üretilen estetik değer ve ortaya çıkarılan tarihsel hayat tarzının genel karakterini eleştiren bir etkinlik olduğu sıkça dile getirilir. Bu yüzden kültür eleştirisinin, medeniyetlerin günümüze dek gelen kültürel mirasıyla ilişkilendirilerek felsefi ve edebi bir geleneğe dayandığını ileri sürmek akla yakındır (Konersmann 2010: 89 v.d.; Konersmann 2008: 7 v.d.; Bollenbeck 2007: 14).

Çöküş teşhislerinden uzak bir şekilde bugün Birleşik Devletler’de *cultural studies* bağlamında “cultural criticism”, “cultural critique” nitelemeleri, tüm hakiki ve keskin gelenekleriyle Almanya’da ise *Kulturkritik* adı ön plana çıkar. Öncelikle ve genellikle kültürün değişim ve dönüşümüne eleştirel yaklaşmak namına kültürel fenomenlerin yorumlanmasına yönelen eleştiri ve felsefenin birbirinden ne kadar ayrılabilirdiği sorusu kolayca cevap verilebilecek bir soru değildir ve çoğu zaman cevapsız kalır. Kültür eleştirisinin gölgesinde bulunan kültür felsefesinin neliği ve olanakları, kültüre felsefi ilginin kültürel çoğulluğunun ve tekilliğinin ara dünyalarına doğru sıkıştırır.

Her şeyden önce kültür eleştirisi bileşeninde kültür ve eleştirinin mahiyetine göz atıp kültür felsefesi, teorisi ve biliminin bu eleştiriyle ilişkilerine değinerek ilk adımlar atılabilir. Kültür kavramı o kadar muğlak bir kavramdır ki, mesela ‘kültür sahibi varlık olarak insan’ belirleniminde kültür kavramının tam olarak neyi tasvir ettiği açık değildir. Kültür kavramsallıklarından ve belirlenimlerinden söz edilir ve bunların sayısı

ya da çokluğu kestirilemezdir. O halde bu belirlenemezlik karşısında kültürün ne olduğunu ve ne olmadığını sormak yerindedir. Karmaşık bir kavramı tasvir eden kültürün ele avuca sığmaz dağınık bir semantiğe sahip olduğu gerçeği, bilhassa eleştiri kavramının kriz sarmalları için geçerlidir ve bilimsel araştırmanın konusudur.

II. Kültür ve Eleştiri Sarmalında Tanımlar ve Ayrımlar

Kültür, kritik ve kriz kavramları arasında tarih boyunca zikzak hareketlerin olduğu gerçeği karşısında, kültür krizi ve eleştiri krizi gibi çağ teşhisleri *kültür eleştirisinin yeniden dönüşüne* ilişkin krizi birlikte düşündürür ki kriz düşüncesi, kültür eleştirisi olmadan düşünülemez. Yine kültür ve eleştiri kavramlarının “kavram tarihi” düz hatlara sahip olmamakla birlikte, bunları tasvir etmek de kolay değildir ve bir bilimsel makalenin sınırlarını çoktan aşar. İnsanın kast edilen ilerlemesiyle ve de daha iyi bir durumun “eski haline getirme olarak restitüsyon”uyla ihtilaf ya da eğitim ve felsefenin rolüne ilişkin soru, kültür eleştirisini baştan itibaren şekillendirir; her şeyden önce Rousseau sayesinde kültür eleştirisinin sivriltildiği söylenebilir. Bu noktada Fransız Devrimi’nden beri kitle fenomeni, kültür eleştirisinin merkezi konusu haline geldiği açıktır. “Hastalık” ve “savaş” semantiğinde, modernliğin çok etkili bir resminin ortaya çıktığı olgusu Konersmann ile beraber iddia edilebilir. (Konersmann 2008: 16 v.d.; Becker 2012: 46 v.d.).

Öncelikle ve genellikle kültür ve eleştiri/kritik kavramlarının *yabancı* kökeninden söz edilebilir. Hem Yunancadan hem de Latince den oluşan “Kulturkritik” kelimesinde *kültür ve eleştiri* kavramlarındaki sese tüm çelişkilere rağmen dikkat edilirse geçmişten bugüne kültür ve eleştirinin farklı düzlemlerde bir araya gelip birbirinden uzaklaştığı gerçeği karşısında kültür eleştirisinin *idealizm sonrası söylemlerin başat kavramı* olarak öne çıktığı söylenebilir (Geyer 1994: 7).

Kültür eleştirisine giden yol, kültürün birçok anlamını vurgulayan bir “kültür kavramının fenomenolojisi”nden geçer, öyle ki, düşünceler ve sorunlar tarihi açısından bakıldığında kültürün kendisi, “manevi enerjilerin temeli” ve “modernliğin anahtar kavramı” olarak ortaya çıkar. Tıpkı doğa kavramı gibi bir anlamlar çokluğuna sahip kültür kavramı, pek az kavram gibi büyük sistem taslaklarının sonundan beri felsefi çabaları kapsar. Yine pek az kavram kültür kavramı gibi tartışmalıdır, çünkü kültür kavramı, semantik savaşlar arşividir; vekil, yedek ve zıt kavramlarla doludur (Geyer 1994: 5, 20, 22, 29; Hetzel 2012: 23).

Geriye doğru Antik Yunan felsefe kültürüne dek kültür kavramsallıklarının kökenleri, kültürü ikinci ya daha aşağı değerinde bir doğa olarak belirleme çabalarının var olduğuna ve bunun yanında kendi hukukunun düzeni olarak kültür anlayışlarının zaman içinde şekillendiğine dikkati çeker. Buna göre kültür kelimesinin, Latince *coleo* (dönmek, döndürmek, ekip biçmek, inşa etmek, bakmak) fiilinden türediği (PPP: *cultus, cultum, culta*; isimleşmiş hali: *cultura*) ve mesela Cicero’da *cultura animi* metaforu tarzında rastlandığı gibi *animi culti, cultura animi, tempora cultiora* ve *cultus litterarum* metaforlarının da kullanılageldiği bilinir. Bu metaforlara sadece tapınma anlamında *cultura christi, cultura Chiristianae religionis, cultura dolorum* değil, aynı zamanda

kültür hakimiyetin temel dinamikleriyle ilişkili olan *colonia* tabiri de dahildir. Böylece *colere, cultur, cultura* ve *cultura christi* ifadelerinin ötesinde *colonia, colonus, cultor* kelimelerinin tarihsel semantiği günümüzdeki sosyo-politik devamlılıklara uzanır (Recki 2010b: 173 v.d.; Perpeet 1976: 42 v.d.; Böhme 1996: 3; Geyer 1996: 22; Aslan 2007: 93 v.d.).

Cultura kavramı, 17. yüzyıldan beri doğa ve doğa durumunun zıt kavramı olarak kullanıldığından birinci olarak kültür, insanın yaptığı ifadeler veya dışavurumlar, göstergeler, eserler, eylemler ve kurumlar dünyasıyken doğa, kendi kendisinden oluşmuş olanın alanıdır. İkinci olarak bu dünyayı yaratmanın pratiklerini oluşturan kültür üçüncü olarak, bir halkın kültürünü ve özel anlam ufkunu niteler ki bu ufukta, bir çağın ve bir bölgenin insanları kendi kendilerini ve dünyalarını anlarlar. Dördüncü olarak kültür, kültürlülük (.e Kultiviertheit) ve bununla birlikte bir hayat tarzının artma biçimini belirtir ki, maddi kendi-üretimini seviyesini yükseltir (Hetzl 2012: 23).

Kültürün sorun tarihi, insanın niyetlenerek yarattığı anlamında kültürün eleştirisinde kendi kökenine sahiptir. Bu sorun tarihinin kısırlarında insan, kozmosun doğal düzeninin ve yaratılışın ilahi düzeninin yanı sıra, insani dünyanın düzeniyle ilişkilidir. Kültür kavramının anlam alanına Antik ve Orta Çağda *cultus, civilitas, humanitas, urbanitas, romanitas* kavramları; Rönesans döneminde *cortesia, nobilita, civilita* bağlamları; 18. yüzyılda ise *Bildung, Aufklärung, Civilisation* gibi çağ göstergeleri girer. 19. ve 20. yüzyılda kültür kavramsallıklarıyla büyük bir artışın olduğu gözlemlenebilir ve artık takas eden melez kavramların söz konusu olduğu teslim edilebilir. (Hetzl 2012: 23; Recki 2010b: 173 v.d.).

Konersmann'ın öncü fikirlerinden hareket edilirse, kültürün karmaşıklığının, çok yönlülüğünün ve özel sunulmuşluk tarzının, kültür kavramını, tüketen bir tanımın belirlenmişliğinden uzaklaştırdığı kolayca iddia edilebilir. Zira hiçbir fenomen, hiçbir kurum, kültürün kelimenin vurgulu anlamında aslında ne olduğunu ortaya koyamaz. Kültür ne temel kavram ne de bir ilke olduğundan, bütün olarak sorunlar tarihine ait olduğu görülürse, kültür gibi bir şeyin aslında olmadığı, aksine sadece hadiseler ve tezahürler, arada bırakılmış şeylerin ve atıfların yığınının olduğu idrak edilebilir. Ancak insani zekanın ve dünya işleminin kelimelerde, jestlerde, eserlerde, kurallarda ve tekniklerde ortaya konulmuş biçimleri olarak *kültürel olguların* (kulturelle Tatsachen) varlığından söz etmek akla yakındır. Buna göre insani pratiğin ve üretimin çeşitliliğinden kaynaklanan zihniyetin eylem bağlamı olarak kültür, pratiktir ve an be an yapılır. Dönüşlülük ve yeniden üretim fenomenleri ise, kültürün özünü belirler (Konersmann 2010: 8 v.d.).

Yine Konersmann'ın *dünyanın beşerileş(tiril)mesine* (.e Humanisierung der Welt) dayanarak kültür kavramının dört farklı kullanım tarzından bahsedilebilir: Kültür kavramı öncelikle *tasviridir* ve insan tarafından yapılan dünyayı belirtir: Somut adetler ve gelenekler, zihniyetler ve sembolik düzenler çerçevesinde üretimin ve yeniden üretimin biçimleri vardır. Bu bağlamda kültür ve medeniyet iç içedir. Aynı zamanda kültür kavramı *dinamiktir*. Kültürün, öteden beri karakteristik olan *kendi-ikilenmesi* (.e Selbstverdoppelung) söz konusudur ki maddi düzleme ek olarak refleksif düzlem ortaya çıkar. Bu alana modernliğin karakteristik görünüşü olarak kültür felsefesinin kendisi ve kültür eleştirisi de dahildir. Kültür kavramının üçüncü belirlenimi arkeolojiktir ve bu

belirlenim, insan kendi hayatını sürdürdüğünde çok önceden varsaydığı gelenek bağlarını ve şartlarını niteler. Son olarak kültür, *normatif*dir. Yeniden yapılandırılmadan farkların belirlenmesine geçişir ki bu farkları hiyerarşik düzenlerde biçimlendirir. Bu çerçevede kültür, *mimesis* ve *sapmanın* (.e Abweichung) evrensel oyununda anahtar bir kelimedir (Konersmann 2010: 15 v.d.).

Kültür kavramına ilişkin bu açıklamalardan sonra eleştiri kavramının da benzer biçimde karmaşık, dağınık ve aynı zamanda ilginç bir tarihsel semantiğe sahip olduğu, bizzat *kriz* kelimesiyle aynı kökene geri gittiği gerçeğinde gösterilebilir. Buna göre Batı dillerinde *Kritik*, *critique*, *criticism* ile *Krisis*, *crisis* kavramlarının kaynakları bir ve aynıdır ki κριτική/kritikê (τέχνη/techne iudicium, ars iudicandi, critica, κρίσις/krisis), κρίνειν/krinein fiiliyle doğrudan ilişkilidir; yani *krinein* ve *krisis* ile aynı anlam bağlarına sahiptir ve *krinein* fiili, ayırmak, seçmek, değerlendirmek, karar vermek, medial anlamda ise ölçüşmek, tartışmak, savaşmak anlamlarına gelir. Yunanca kavramın kullanımı, hukuk ve tıpta yaygındır; hak, hukuk ve dürüst konuşmadan türer ve ayırmanın, karar vermenin ve değerlendirmenin sanatı olarak Aydınlanma'ya değin sadece filolojide uygulandığına ilişkin tezler, yaygın literatürde işlenir (Bormann 1976: 1281 v.d.; Koselleck 1976: 1235 v.d.; Regenbogen 2010: 734 v.d.; Röttgers 2010: 738 v.d.).

Tehlikeli bir durum, bir gelişmede dönüm noktası, bir karar talep eden durum, kararlarıyla ilişkili nesnel değerlendirme olarak ya da şey durumlarının, sosyal, tarihsel ve metin biçimli bağların/süreçlerin negatif değerlendirilmesi olarak kriz, bilhassa farklar ve kararlardan ileri gelir, zira kriz, kültürün logos'udur ki *kriz* kavramıyla *kritik* kavramı daima birlikte düşünülür ve *skepsis* olarak kuşku da her iki kavramın arasında bulunur. Semantik açıdan “durum kritiktir” derken, hem kriz hem de eleştiri kastedildiğinden her kavramın tarihine bakıldığında, mesela 18. yüzyılda politika ve kültürün içine tam olarak yerleştikleri şaşırtmamalıdır. Eleştiri uzun zaman boyunca rekonstrüksiyon ile eş anlamlıydı. Kant, 1781 yılında *eleştiri çağı*nı ilan ederek, Fransız Devrimi'nin şiddetine zıt olarak bu sayede bilmek istediği Alman aklının tanımlanması gereken ve bilime içkin karakteri olarak eleştiriye açıklar. Kritik ve krizin ilişkisi, 19. ve 20. yüzyılda *kültür eleştirisi* tabirinde ortaya çıkar ki burada kültürün olanaklarının koşulları aranır. Bu arayışta eleştirilen şey, elbette özgürlük ve gücün tarihsel, toplumsal ve ekonomik temsiliyetinden uzak değildir. (Orth 2010: 153 v.d.; Becker 2012: 45 v.d.).

Öte yandan kültür eleştirisi kelimesi ilkin, 19. ve 20. yüzyılın dönümünde ortaya çıkar. Bununla birlikte *cultural criticism*, *cultural critique*; *critique culturel* veya *critique de la civilisation* olarak kültür eleştirisi, sadece Alman *Kulturkritik* kullanımının Avrupalı çevirileri değildir, aynı zamanda sıkça onunla ilişkili bir şekilde kullanılır. Kendisi de tartışmalı olan bu tabiri, eğer Bollenbeck'in tespitlerinin izinden gidilirse, Max Weber'in 1905 yılında şekillendiğinden hareket edilebilir. Felsefe, sosyoloji ve tarihin kısılcacında yönemsizliği ve disiplinsizliği tartışılan kültür eleştirisi, en başta felsefi olmak üzere, tasviri, normatif, sağ, sol, ilerlemeci, muhafazakar, dogmatik, ironik, rasyonalist ve irrasyonalist renklere bürünür (Becker 2012: 46; Perpeet 1976: 43; Bollenbeck 2007: 278).

Geyer'e (1994) göre kültür eleştirisinin farklı belirlenimlerinden söz edilebildiğinden kültür eleştirisi her şeyden önce eleştiridir, başka bir deyişle tarihsel

fenomenlerin *normatif* ayırt edilmesi ve *negatif* değerlendirilmesidir. Kültür eleştirisi en genel anlamda ve kendi bütünlüğünde *beşeri hayat tarzı* olarak görülürse o zaman modern kültür eleştirisi de, kendi-kültürünün tarihsel yönelinen eleştirisidir ki kültür, Heideggerci bir edayla her durumda kendi'ye has kültürdür. Kültürü eleştirisi genelde tarihsel bir yönelime sahip olduğundan kültür tarihinin sonuçlarından faydalanır; bilhassa *holistik*tir; bundan dolayı bireylerin ve kurumların tikel eleştirisini bir yana bırakıp bütün olarak *kültürün çöküşüyle* ilgilenir; *karşılaştırmalıdır*; *asimetrik* ve teşhis temelli zıt kavramlara dayanır. Kültür felsefesinde rastlanan bireyselleşmenin ve soyut mantığın ötesinde ayrıca kültür eleştirisinin belirli bir biçimi olarak kurulur. Uygulamalı kültür felsefesinden daha güçlü bir biçimde kültür eleştirisi, geçici olanı ve çok sübjektif olanı genelleştirip sistematik görüş noktalarına yönelmiş kültür felsefesinin soyutluğunu bir defa daha tekrarlamaya ayrı bir önem verir (Geyer 1994: 20, 41).

Diğer yandan kültür eleştirisinin komşuluğunda, kültürel eserlerin ve icraların temelinde yatan bilgi kültürlerini araştıran kültür biliminin (.e Kulturwissenschaft) hedefi, dönüşüm süreçlerinin kurallarını ve tiplerini çalışma olduğundan, disiplinler arası bir kabiliyete sahiptir. Son 120 yıla uzanan bu kabiliyeti, disiplinlerin yöntemsel ve nesnel gelişimi için motor gücü işlevini yürütür. Göreceli olarak genç bir disiplin olan kültür felsefesinden ise bugüne değin bir “tire-disiplin” (.e Bindestrich-Disziplin) şüphesi duyuldu. Oysa insan eseri olarak kültürü dünyanın beşerileştirilmesi tasvirine dayanacak kültür felsefesinin Semper, Vico ve Cassirer’e uzanan bir tarihi, hatta bir evveliyatı ve de doğal olarak kavram tarihi vardır. En başta iki başlangıç konumundan söz edilebilir ki birinci olarak *içeriksel kültür felsefesini* temsilen Rousseau, 18. ve 19. yüzyıl Aydınlanmasının aracısız çağdaşları ve selefleri, eleştirel biçimde doğayla uyumlu kavranan kültür ve toplumla ilişkilendirip insanın yaptığı (dil, bilim, teknik, politik kurumlar, sanatlar) dikkatle, genel olarak tarihsellik bilincini vurgularlar. İkinci olarak *biçimsel kültür felsefesi* ise, tin bilimleri adı altında kültür bilimlerini anlamayla tanımlayıp doğa bilimlerine açıklama modelini atfeden Dilthey’den hareket ederek yeni-Kantçılıkta devam edilen ve nesilleri aşan refleksiyonlarla bilimlerin temellendirme sorunlarına uzanır. Bu tarihsel ayrışmaların bağlamında modern kültür felsefesi ise, 18. yüzyılda kültürün radikal eleştirisi olarak başlar (Böhme 2012: 34, 37; Recki 2010a: 1093 v.d.; Konersmann 2010: 35).

III. Konersmann ve Bollenbeck İhtilafı Çerçevesinde Kültür Eleştirisinin Güncel Belirlenimleri

Bu tasniflerden farklı olarak Perpeet de kültür felsefesinin 20. yüzyılın yirmili yıllarındaki altın çağını yaşadığını; kendi moda çağında bütün olarak felsefe anlamında kullanılıp diğer felsefe disiplinleri arasında olduğunu tespit eder. Bu tespit ışığında, kültür felsefesinin sistematik olarak 1934’te işlendiğinden ve her şeyin kültür kavramıyla anıldığı bir çağın görünüşünden söz edilebilir. Kültür felsefesinin geniş ve yoğun sorun durumunu, Perpeet üç yöne ayırır: Birinci yön, *dogmatik kültür eleştirisinin* edebi geniş yelpazesinden ibaret olduğu tezini savunurken bu dogmatik kültür eleştirisinin, felsefi kültür eleştirisi olmadığını hatta, doğru biçimde bir eleştiri bile olmadığını, aksine pozitif eleştiri olduğunu dile getirir. Ona göre esasen, *mevcut şimdiki duruma ilişkin memnuniyetsizlik*, yeni hakiki bir kültür felsefesini öğretip bunun

için yardım ve yol sunabilir ki, şimdiki kültüre dair memnuniyetsizlik, kültür felsefesinin özünü belirler. Kültürden acı duymak, her kültürde en temel görünüştür ve kendi-eleştirisinin logos'undan başka bir şey değildir ki tam da bu yöndeki sorular, kültür felsefesini *felsefi kültür eleştirisi* olarak geliştirir. Zira felsefi kültür eleştirisi, dogmatik kültür eleştirisini ve onun entelektüel motifini konu edinir (Perpeet 1976: 44-50).

Perpeet'in titiz bir şekilde işaret ettiği kültür felsefesinin ikinci yönü, insanın bizzat şekillendirdiği yaşama dünyasıyla ilişkilenecek düzensiz temellenen tekil bilimlerin çokluğunu soru haline getirmede belirir. Bu noktada doğa bilimlerine karşı kendi yöntem bilgisini ve sistematığını talep eden kültür felsefesi için, kültür bilimlerinde kültürün inşasını tanımak maksadıyla kültür bilimlerinin bilim öğretisinin yöntem ile ilişkili sorularını ortaya atılırsa biçimsel kültür felsefesinin gelişerek kültür bilimlerinin mantığı ve bilgi teorisini yaptığını ileri sürer. İçeriksel kültür felsefesi, daha çok şeyi bakışta tuttuğundan nesnesi *genel olarak kültür* olup yeryüzünde beşeri yaratılan her şeyi kapsarken biçimsel kültür felsefesinin nesnesi, bilimsel kültürün alanıdır. Üçüncü yönde ise kültür felsefesine, bizzat tarihsel-somut kültürlerin inşasını işlemek kalır (Perpeet 1976: 50).

Özetle, temelinde *kültürden memnuniyetsizlik ve kültürdeki huzursuzluğun* yattığı dogmatik kültür eleştirisi, kültürün gerçekte ne olduğunu ve mevcut kültürün gerçek kültür olmadığını öğreten felsefi kültür eleştirisinin nesnesi ve konusudur. Felsefi kültür eleştirisi, dogmatik eleştirisinin mevcudiyetini kabul etmeyip soru haline getirmekle birlikte dogmatik kültür eleştirisi, bizzat kültür yaratıcı olmak isteyip olması gerekeni düşünürken, felsefi kültür eleştirisi ise, kültürden memnuniyetsizliğin ve kültürde huzursuzluğun neden olanaklı olduğunu bilmek ister ki bilhassa kültürdeki acının mantıksal sebeplerinin ne olduğunu araştırır (Perpeet 1976: 51-53).

Kültürün ve eleştirisinin iç içe geçmiş sistematik-tarihsel semantiğinin tüm bu ayrımlarına ve tanımlarına rağmen kültür eleştirisi kısaca tanımlanamaz. Dakiksizlikler ve anlamsal karışıklık, kavramın doğasında vardır ve kültür eleştirisi, Bollenbeck'ten hareketle, kendi çağına karşı daha iyi çağlara dayanarak yönelen kayıp olaylarının ve patoloji bulgularının toplu havzası olduğu tespitine yer verilebilir. Zira kültür eleştirisinden uzaklaşıp giderek kaçan hiçbir bir nesne ve konu alanı yoktur. Kültür eleştirisinin bir yöneme sahip olmaması şaşırtmamalıdır. Yalnız, disiplinsiz düşünme olarak kültür eleştirisi yeni bir işlev edinmiştir ki bu işlev onu, modernliğin yaşam koşullarına karşı itiraz mercii yapar. *Değişen dünyada refleksiyon* diye tanımlanabilecek kültür eleştirisi, genel olarak felsefenin bazı özelliklerini hatırlatacak tarzda, bir tarih bilincine sahiptir ve daima bütün olana yönelir (Becker 2012: 46; Bollenbeck 2007: 213).

Becker'e (2012) göre kültür eleştirisinin bizzat kendi nitelenmesinden bile daha eski olduğu gerçeği, kültür eleştirisinin kavramsal tarihini eski çağlara götürür. Yaygın literatürde yapılan *restitütif* ve *post-restitütif* kültür eleştirisi ayrımlarına girmeden önce, henüz Antik Yunan kültüründe insanlık ilerlemesine ilişkin sorunun ve *restitüsyon idesi* ortaya çıktığından söz edilebilir ki ilkin 18. yüzyılın ortasında kültür ve eleştirisinin muazzam bağlantısı belirir. Bu bağlantının en önemli sesi, Rousseau ve onun doğaya dönüş düşüncesiye, bugün için bir benzer bağlantıyı Freudçu kültür analizi ya da

kültürdeki huzursuzluk üzerine tahlilleri oluşturur. Ana figürleri olarak kültür eleştirisinin söylem düzenini, restitüsyon düşüncesi ve bununla bağlantılı ilerleme sorusu şekillendirdiğinden bir yandan 20. yüzyılın başlangıcında artık tarihin akli telos'una ilişkin Hegelci konsept sayesinde esnetilmesi, diğer yandan Nietzscheci iki tepki olanağı olarak bilinçli dekadans ya da son gücüyle bağlanma denemesi söz konusudur. Buna göre Birinci Dünya Savaşı, bir kültür savaşıydı. Yani Alman perspektifinden, tinin, içsellüğün, bütünlüğün ve kökenselliğın Alman kültürü işte araçsal kadere, biçime ve yüzeysel sonlanmaya dikkat eden medenileşmiş İngiltere ve Fransa'ya karşı kendini korur. Bu propagandacı yorumlamayı Becker, erken dönem 20. yüzyılın kültür eleştirisi cephaneliğinden gelen yardım olarak niteleyip kültür tragedyasını ön plana çıkarır (Becker 2012: 46-48).

1945 sonrası kültür eleştirisinin çağdaş ana hatlarında en önemli ihtilaf olarak Bollenbeck ve Konersmann arasındaki söyleşi ve dinleşi kültürünün ortaya koyduğu teşhis ve tespit içerikli eleştiriler şimdi gösterilebilir. Bollenbeck ve Konersmann, Antik Yunan felsefesine dek geriye doğru uzanan eski kültür eleştirisini, Rousseau'nun merkezde bulunduğu modern kültür eleştirisinden ayırarak, böylece aşağıda görüleceği gibi, kültür eleştirisi ve kültür kötümserliği arasında bir ilişkiyi baştan reddederler. Bu noktada kültür eleştirisinin ne olduğu, mesela bir akım, bir teori, sistem veya gelenek olup olmadığı ilgili yaygın literatürde tartışılır ve bu tartışmalarda kültür eleştirisinin belirli uluslara, dillere veya kitle iletişim araçlarından bağımsız bir biçimde kurumsallaşmaya ve sabit bir yönteme karşı olduğu vurgulanır ki Bollenbeck, kültür eleştirisinin değişen koşullarını eğitim burjuvasının kültürel hegemonyasının kaybolmasıyla ilişkilendirir. (Bollenbeck 2007: 10 ve 18).

Kültür eleştirisinin temel belirlenimi olarak Bollenbeck her şeyden önce onun, bir bölüm veya fazladan arta kalan bir disiplin ya da işte yöntem veya bilimsel soru sorma tarzı olmadığını ifade edip düşünce stilinden veya entelektüellerin fundamentalist/pesimist tavrı olan melankoliden ayırır. Üstelik kültür eleştirisinin, sabit ana hatları olarak gösterebilecek nesnelere ve konuları da yoktur. Varsa, işte kültür eleştirmeni olarak eskilerden Diyojen, Lukrez, modern olanlardan Herder, Schiller, Carlyle, erken dönem Marx, Simmel, Spengler, Anders ve Foucault adları gerçi sıralanabilecek, ama sosyolog, teorisyen ve filozof olanlardan herhalde hiçbiri kendine kültür eleştirmeni demeyecektir. Bollenbeckci tasvire göre kültür eleştirisinin bizzat teori tarihiyle ilişkili bir geleneğe tabidir, ancak bir teorinin içkin inkişafını sunmaz. Cassirer, Weber, Spengler, Heidegger, Klages ve Ziegler gibi örneklerde kültür eleştirisinin fenomenleri olarak kayıp olaylarını, açıkları, polemiklerini vurgulayıp sistematik olmayan asimetrik kültür eleştirisini bizzat temel kavram niteliğinde temellendirmeye çalışır (Bollenbeck 2007: 8 v.d.).

Geniş bir kavram olarak dayanakları Kiniklerden ve Aydınlanmanın değiştirdiği zaman bilincinden Alman modernizm karşıtlığına uzanan kültür eleştirisinin hedefinde yabancılaşma, şeyleştirme ve rasyonelleşme gibi modernliğin merkezi patoloji bulgularını niteleyen kayıp olayları (.e Verlustgeschichte) vardır ve dönüm noktasını 1933 tarihi belirlemez, aksine kültür eleştirisine Bollenbeck, bilhassa sağ ve sol taraf tutma, keskin teşhisler ve gerçekliğe kör düşünüş senaryoları gibi farklı politik opsiyonları ve entelektüel başarıları yerleştirir (Bollenbeck 2007: 8-11, 14).

Kültür eleştirisinden Bollenbeck normatif doldurulmuş bir refleksiyon tarzını anlayıp Aydınlanma, tarih felsefesi ve antropolojiyle ihtilafında kültür eleştirisini *modernliğin refleksiyon tarzı* olarak yorumlar ki bu, bilgi olmayan, aksine bilginin işlenmesi ve üretimini olanaklı kılan tavırlara ve düşünce modellerine atıfta bulunur. Buna göre bir tekilliği değil de, çoğulluğu belirten kültür eleştirisi, söylem ve toplum tarihi ibaresinden düşünceler ve bilgiler tarihinin analitik kategorisine doğru perspektif değişimine yol açan bir kavramdır (Bollenbeck 2007: 14-16).

Konersmann hiç şüphesiz kültür eleştirisine kendi *kültür felsefesi* (.e Kulturphilosophie) yaklaşımından dolayı yönelir ve kültür felsefesinin 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar tartışmasız olduğunu, fakat öncelikle kültür kötümserciliğinin kötü adından dolayı ve sonrasında kan ve toprak rejiminin akademik yardımcı birliklerince zorla ilhak edildiğini ve nihayet Messkirch’li usta düşüncü ve Frankfurtlu eleştirmenlerce küçük düşürüldüğünden kendi üslubuyla yakını. Bulaşmışlıklar ve disiplin nitelendirmeleriyle kültür felsefesinin kendi çok anlamlılığında parıldayan bir fenomen olarak görüldüğü sırada kültür felsefesi adı altında sadece, özelde kültür fenomenleriyle uğraşmış bir felsefi pratiğin anlaşılacak istendiğine karşı, kültür felsefesinin başka bir şey olduğunu, yani bir *kültüre ilişkin felsefe*den (.e Philosophie der Kultur) daha kendine has ve bağımsız olduğunu iddia eder (Konersmann 2010: 25).

Tüm bu başkalığında, kendiliğinde ve bağımsızlığında kültür felsefesi, *insanın yaptığı sonlu dünya olarak kültür* ile anlayan bir ihtilaftır ki o, tüketici bir tanımlamada kavranıp inceleyenlerin önüne koyulan bir felsefi temel kavramlar hiyerarşisinde bir başka temel kavram olmadığı için, eserlerde ve *kültürel olgularda* (faits culturels) dolaylı tezahür eder (Konersmann 2010: 26).

Konersmanncı kültür felsefesi kendi pratiğini, ikili anlamda hakiki bir başarı olarak anlar ve bu, hem felsefi hem de kültürel bir başarıdır. Zira kültür felsefesi ne belirli bir kültürün propagandacısı konumunu ne de iştirak etmeyen bir gözlemcinin konumunu edinmeye çalışır. Kültür felsefesinin kriz algısı, tasvir ettiği kültür alanının bir parçası olarak o kültürün krizlerinde temellenir. Buna göre kültüre felsefi eleştirel ilgi, kültür ve eleştirinin birbirinden bağımsız olmadığını şart koşar ki eleştiri, bilhassa kültürün ifadesidir ve her ikisi bir amaçtır. Ancak, yukarıda kısaca tasvir edilen kültür kavramının karmaşık ve dağınık semantiği eleştiri/kritik kavramı için de geçerlidir ve Konersmann da kendi kültür eleştirinin yorumlanması için benzer etimolojik ve tarihsel açıklamalarda bulunur. Kültür eleştirisine yönelik yorumlar çokluğunun bulanık sularında Konersmann, Avrupalı düşünencinin kökenlerinden ve evveliyatından bugüne çeşitli örnekler verip Avrupalı Aydınlanmanın bir ürünü olarak göstererek 18. yüzyıldan itibaren bir bilgi tipinin ya da aracı etkisine dikkat edilen kamusal bir polemik ve argümantasyon tipinin olduğunu savunur. Bu, günümüzde kültür eleştirisinin her yerde hazır ve nazır olduğuna ilişkin teşhisle tamamlanır (Konersmann 2010: 61, 86-92 v.d.).

Kültür eleştirisinin dört ana evresini Konersmann, *hazırlık evresi*, *oluşum evresi*, *sınırlanma evresi* ve son olarak *kültürün felsefi eleştirisi* şeklinde resmeder. Birinci evre olan hazırlık evresi, hakim yanlış konumlara karşı protesto, ahlakın çöküşü hakkında şikayet, zamanın ruhuna karşı direniş gibi kültür eleştirisinin restitüif motifleriyle beraber Seneca ve Diyojen’in düşünür profillerinde şekillenir. Oluştugu ikinci evrede kültür eleştirisi devamını kültürün kendine yönelmesiyle, kutuplarla düşünme ve

restitüsyon istemiyle sağlar. Böylece Baconcu yeniden düzenleme talebinden başlayarak metafizik korunmanın kaybı tecrübesi ve hakikatin kendini sunduğuna dair güven temelinde eleştirinin Aydınlanmacı pathos'uyla yeni bir manevi, ahlaki toplumsal dünyanın kurulması istenir. Bu bağlamda Aydınlanma, modernleşmenin ilk dalgasına etkide bulunarak kültür eleştirisinin ilk adımlarına felsefi bir dayanak sundu. Bunun için Konersmann, Rousseau'ya geliştirdiği eşsiz söylem ve konuları bağlamasından ve de yeni bir ses getirmesinden dolayı öncü bir konum ve rol biçer ki, dışarda durup toplumun içine doğru insanlık ilgilerini bireyin bütünleşmesine bulaştıran pozisyonu sayesinde eleştiri artık yeni bir nitelik kazanmıştır. Protest tavrını kamusal başarıyla temellendirip sağlamlaştıran Rousseau, kendi ilkeleri ve beklentileriyle bu tavrını sonuna kadar üstlenmeye kararlık göstermiştir ki, Rousseau'dan beri kültür eleştirisinin formülü, *kültür namına kültürün eleştirilmesidir*. Diğer yandan kültür eleştirisinin sınırlanma evresi ise Aydınlanmanın torunu olarak kültür eleştirisinin, 18. yüzyılda anlamlı hale gelen modern yaşama dünyalarının sarsıntılarının yan görünüşü olduğu olgusunu geride bırakıp geçerlilik kayıplarından dolayı kültürün bizzat kültürün nesnesi haline gelmesi tecrübesiyle baş başa kalır. İlerleme ve çöküş opsiyonlarının karşılığı, huzursuzluk, bulantı, temelsizlik, bıkkınlık, usanç fenomenleri Schiller, Nietzsche, Freud, Spengler, Adorno, Heidegger ve Gehlen profilinde tezahür eder (Konersmann 2010: 94-99).

Son evre olan kültürün felsefi eleştirisinde Konersmann, kültür eleştirisinin tarihsel fenomenolojisi ya da bir başka deyişle eleştirel kültür felsefesi taslağını, kültür eleştirisi pratiğinde ve de refleksif olarak kendisine yönelmiş kültür ifadesinde temellendirir. Buna göre normatif kültür eleştirisi, yıkılışın çok önceden belirlenmiş trajiği ve modernlik öncesi hayat tarzlarının aydınlatılmasıyla sınırlıyken, bunun karşısında bulunan kültürün tasviri, refleksif ve post-restitütif eleştirisi de kendini kültürel gözlemlenme sürecini yeniden yapılandırıp bizzat hızlandırır. Zira kültürel refleksiyon süreçleri genel olarak yayılmış olup bilhassa kültürel yapıların harekete geçtiği veya devamlı hareket halinde kavrandığı yerde çoğalmış bir şekilde ortaya çıkar ve de kültürler refleksiyon mercilerini oluşturarak, eleştirel bir şekilde kendi kurumlarına ve eserlerine yönelir. Kültürün felsefi eleştirisinin taşıyıcılarına kamusallıkla beraber felsefe, şimdiki zamanın işte tarih bağlamında kendi refleksiyonu olarak 19. başlangıcından beri yeni olanaklar sunar (Konersmann 2010: 99-103).

Konersmann için bu olanakların arka planında kültür eleştirisi, onlarla entelektüellerin kendi çağlarının olaylarını öteden beri eşlik ettikleri itirazların ve keskin zekalı tahlillerinin doruğudur ki geleneğe güvenin ve de güvenlik vaat eden bütün düzenin çöküşüyle beraber kendine has tecrübesini *kültür namına kültür eleştirisi* tarzında edinmiştir ve bu, bilhassa kendisini eleştirmeyi ve kültür eleştirisinin eleştirisini içerir. Bu eleştirinin çağdaş sorun durumu karşısında, yavanlıklarıyla çağı anlamaya ve iğrentiden kaynaklı bir kendini temellendirmeye katkı sunacak *siyah kültür eleştirisi* (.e schwarze Kulturkritik) adı altında yeni bir paradigmanın beklenmesi yanlıştır, ancak bu *beyaz kültür eleştirisine* (.e weiße Kulturkritik) yönelik eleştirileri örtmez; zira beyaz kültür eleştirisi, hegemonyal konseptlerin boşa çıkmasından ve de başat kavramların ve kültürlerin kaybolmasından çıkmıştır; arkasında, saf logos'un, kesin yöntemin ve bir tarihin tezahürü olarak genel süjelerin tahttan indirilmesi bulunur. Bundan dolayı bu kültür eleştirisinin, değişen dünyada refleksiyon süreçlerini

çalışmakla kendini sınırlaması gerektiği idealinde kendi görevi ve yaşama şansı mevcuttur (Konersmann 2010: 103 v.d.).

Bir ideal olarak eleştiriye Konersmann'ın gözünde, Avrupa Aydınlanması çağdaş saygınlığı sağlamıştır ki Konersmann, eleştiri krizine ilişkin tartışmalar bağlamında eleştirinin geleceği olduğunu, ne tehlikeyle karşı karşıya olduğunu ne de kaybolduğunu, aksine çoktandır kendini yeniden yorumladığını, temelli olarak yeniden değiştiğini ve bilhassa kültür eleştirisine dönüştüğünü iddia eder, çünkü *kriz*, son kertede *kritiğin* değişik bir şeklidir. Kültür eleştirisi durumuna bakıldığında ise, kültür eleştirisinin görevi, iddia ve talepleri, temel pozisyonları ve aynı şekilde görünüşleri değiştirip ifade repertuarını ikonik ve ritüel formlara doğru genişletmekten ibarettir. Bu bağlamda tıpkı roman ve sinema, moda ve müzik türleri gibi felsefe ve basın da forum haline geldiğinden söz eden Konersmann, kitle iletişim araçlarının bizzat kültür eleştirinin repertuarını keşfedip herkes için erişilir kıldığını savunur (Konersmann 2008: 7 v.d.).

Değişen dünyada refleksiyon olarak geliştirdiği kültür eleştirisi formülünü Konersmann, farklı tezlerle ileriye taşıyıp bu tezin banal olmadığını ve Batılı kültürü temsil eden göstergeler dünyasının çokluğunun başka kültürle karşılaştırılmasındaki hususiliğinin ve yalnız konumunun, başka kültürlerden ayrılmaya yol açtığı teziyle destekler. Göstergelerin karmaşıklığı ve çokanlamlılığı belirtisi, Batının hayat tarzlarını tasviri bir düzlemde başka kültürlerden ayırır ve kültürlerin çeşitli ilişkilerinde beliren asimetrisi sadece motive etmediğini, aksine kuvvetlendirdiğini ifade eder. Bu durum karşısında kültür eleştirisi, Batı tarzında şekillenmiş kültürlerin bir fenomeninden başka bir şey değildir ki, kültür eleştirisinin fenomenleri kendi normalliklerinin bir parçasıdır. Modern kültür eleştirisi olumsuzluğu normalleştirirken, karmaşıklığı uyarıp teşvik ederek mükemmellik iddiasını boşa çıkaran bir kültür gerçekliğine önem verir (Konersmann 2008: 14 v.d.).

IV. Eleştirinin Temeli İddiasındaki Fenomenolojinin Kültür Yorumu

Kültür eleştirisinin bu iki büyük profiliyle çağdaş fenomenolojinin kültür yorumu arasında Schnädelbach'ın eleştirel kültür felsefesi özel bir rol oynar. Binlerce yıl boyunca insanların kültür eleştirisi olmadan kültürde yaşadıkları ve kültürden önce herhalde insan olmadıkları ya da ilkin kültür eleştirisinin icadıyla da insan olmadıkları gerçeği karşısında her kültürün zorunlu biçimde kültür eleştirel bir tarzda şekillenmediğini tespitini Schnädelbach ısrarla ileri sürer. İnsanların ilkin kendi yaşama dünyalarını doğadan ayırdıkları vakit yaşama dünyalarını kültür olarak konu haline getirip eleştirel biçimde bununla ilişkilendikleri gerçeğinden hareketle bu tespitin devamına göre, doğa eleştirilemezdir ve bu fark sayesinde insanlar ilkin kültürlü olandan ayırdıkları doğanın doğallığına ilişkin tasavvuru edinmişlerdir. Sadece, ana hatlarda olsa bile, kültür olarak kendisine ilişkin bir kavramı yapıp bu anlamda dönüşlü hale gelen kültürlerde, kültür ile kültür eleştirisi arasında içkin, yani sadece rastlantısal olmayan bir bağlamın mevcut olduğu tezini Schnädelbach geliştirir. Böylece kültür eleştirisi, refleksif hale gelmiş kültürlerde yaşamın kaçınılmaz ve tamamlanamaz söylemidir ki, kültür eleştirisi daima aynı zamanda bir kültürü eleştirisinin eleştirisidir. Bu biçimde kültür eleştirisini yaratan kültürlerin dönüşlülüğü, kültür eleştirisinin kendisinde devam eder; ancak modernlik öncesi kültürler de kültür eleştirisini bilir.

Buna örnek olarak Schnädelbach Eski Ahit peygamberlerini, Laotse ve Buda'yı verir. Bu örneklerden hareketle Schnädelbach dönüşlülük olgusunun kültürlerin modernliğini henüz belirlemediğini, fakat ilkin kültürlerdeki kültür eleştirisi artık mitolojik, dinsel veya aşkın otoritelere yönelmeyip, aksine izledikleri kriterlerin ve ölçütlerin kültür-eleştirel söylemde bile haklı çıkarılması gerektiğine ilişkin bilinci edindiğinde kültürlerin modern olduğunu ifade eder; çünkü kendini eleştirmeyen bir modern kültür yoktur (Schnädelbach 1996: 307-312).

Bu açıdan bakıldığında eleştirel kültür felsefesi, artık yirmili otuzlu yılların genel kültür eleştirisi söyleminin ayrılmaz bir parçası değildir ve kültür felsefesi için sadece kültür bilimlerinin temel sorunları söz konusu değildir. Akılsal bir pratiğin bir dünyadaki olanağını güvenceye alma görevi olduğundan kültür eleştirisi olgusundan eleştirel kültür kavramına giden yolu açmayı öneren Schnädelbach kültür felsefesinin, kültür ve kültür eleştirisinin bağlamını kendi meselesi haline getirmek zorunda olduğuna inanır. Bu bağlamda bilimsel formülasyonu ve nötralizasyonun tamamlanmasından sonra kültür kavramı artık felsefi bir kültür kavramı için elverişli olmadığından Schnädelbach, yüzyılın ilk on yılında birçok filozofun akıl eleştirisinde kültür eleştirisine giden yolun, tersi olacak yönde yeniden ele alınması gerektiğini talep eder; zira kültür eleştirisi ve akıl, birbirinden bağımsız olarak sahip olunamayacak şeylerdir (Schnädelbach 1996: 323-326).

Yeni fenomenolojinin çağdaş hareketlerinde fenomenoloji ile kültür eleştirisinin ilişkisi muğlak bir belirsizliği korumasına rağmen fenomenolojinin, sadece felsefenin yenilenmesi değil, aynı zamanda kültürün de yenilenmesi olduğu iddiası Husserlci başlangıçlarından beri talep ve teşvik edilmektedir. Ancak, eleştirinin yönelimleri ve önemliliği farklıdır ki, mesela Husserl, psikolojizm, tarihsicilik, kuşkuculuk ve dünya görüşü felsefeleri adı altında ortaya çıkan kendi çağının göreceli eğilimlerine karşı bilimlerin krizi teşhisi tarzında mücadele edip Avrupa insanlığının varoluşsal sıkıntısı ya da aklın çekilmez hale gelen acil durumu olarak bunları aşmaya çalışır. Scheler ise, yönelme krizi bağlamında kültür sorularını Husserl ile paralel bir şekilde bilim olarak felsefenin kesinliğini talep edip tüm değerler düzeninin içsel radikal değişikliği için düşünürsel bir aşmayı kültürlerin dengesi için isterken, Heidegger ontolojik kuşkusunu her şeyden önce gündelik oaradallığı (Dasein'in) ahlakileştirici eleştirisine ve kültür felsefesinin hırslarına yöneltip düşüş, dağılma, çöküş ve merak gibi fenomenleri kendi incelemelerinde ön plana çıkarır. Bu bağlamda gazeteleri, kongreleri ve sergileri içeren kültür işletmesinin (.r Kulturbetrieb) gayri-hakikiliğini Heidegger, teknolojinin beğeni çürümüşlüğüyle tamamlar (Grossheim 2010: 9-14).

Grossheim'in erken dönem fenomenoloji hareketinin bu üç temsilcisinin düşüncelerinde teşhis ettiği günümüz kültürünün yenilenmesine dair büyük hedef, çağın maneviyatıyla ilişkili olduğundan kültür eleştirisinin merkezi konusudur. Bu noktada Grossheim, fenomenoloji ile kültür teorisi arasında bir karşıtlık görmez, zira Husserl filolojisiyle yetinmedikleri sürece çağdaş fenomenologların öteden beri kültür eleştirisi yaptıkları gerçeği, bir yandan Rombach'ın eleştirel fenomenolojisindeki *yeniden barbarlaşma* (.e Rebarbarisierung) olarak kültür eleştirisi kaynaklı algı etiğinde, diğer yandan Henry'nin yeni barbarlık olarak tanımladığı bilimci teknik ilerlemeyi ve lüksü hatırlatma işlevini üstlenen fenomenolojisinde ya da son olarak Schmitz'in vücutsallık,

vücutsal iletişim, duyguları onun parçası gördüğü kültür eleştirisinin bizzat temeli olarak yeni fenomenolojisinde bulunabilir (Grossheim 2010: 16-19).

Fenomenoloji ve kültür felsefesinin bu yakınlıklarını, responsif fenomenolojisinin öncüsü Waldenfels eleştirel bir şekilde ele alır. Ona göre kültürel dönemecin gölgesinde bir disiplin olarak kültür felsefesi bir ikilemi oluşturur; çünkü kültürel dönemeç her şeyden önce tinin tarihselleştirilmesi ve toplumsallaştırılması sayesinde belirlenip ilaveten globalleşme fenomenine bağlanır, ancak Waldenfels için kültür denilen şey, insanın kendi kendisinden ve şeylerden yaptığı ve bununla birlikte maruz kaldığı her şeydir ki bu kavrama sembolik yorumlar, kolektif ritüeller, sanat stilleri veya toplumsal kuruluşlar, tekniğin ve kitle iletişim araçlarının devamlı büyüyen ara dünyası dahildir. Kültür tıpkı Aristoteles'te can kavramının ifade ettiği gibi, belirli biçimde her şeye kültür bilimleri, kültür felsefesi gibi dile getirilen kavramlar da sadece bir ikili anlamı değil, aynı zamanda daha ziyade içkin bir ikilemi beraberinde getirir: Kültür felsefesi meselesinde *kültürel yönelmiş* veya *kültürel demirlenmiş bir felsefe* ile *kültürün felsefesi* arasında yapılabilecek ayrım, kültür felsefesinin kültürel felsefeden başka bir şey olmadığını ve önceden beri mevcut olan kültürün sırf ifadesine doğru alçalmasından başka bir şeyi belirtmez. İddia edildiği gibi, eğer felsefe bir kültür felsefesinden başka bir şey değilse Waldenfels'e göre her kültürel çeşitliliği önceleyen bir temellendirme alanından kendi ölçülerini çekip alacaktır felsefe. Elbette kültür felsefesi, rasyonel fundamentalist hırsları beliren genel bir akıl felsefesinin himayesi altında bulunduğundan araştırılması gereken kültüre ya içkin ya da aşkın olacak bir felsefe alternatififiyle karşı karşıya olduğunu tespit eden Waldenfels, Schnädelbach'ın akıl eleştirisinden kültür eleştirisine giden yolun tersine çevrilmesini sorunlu bulur. Buna karşı Waldenfels, kültürü farklı biçimde kendi kendisinden ortaya çıktığı, aşılabilir farklılıklar biçiminde ve benimsemeye karşı direnen yabancılıklar biçiminde üç sorun alanını aydınlatmaya girişir. (Waldenfels, 2002: 199-201; Waldenfels 2001: 97-101).

Doğa ile kültür arasında takas yeri olarak işleyen vücut motiflerinden hareketle kültürel yabancılığı (kulturelle Fremdheit) ve kültürün kendinden uzaklaşmasını (.r Selbstentzug) kültürlerin çokluğu (.e Vielheit) ve çeşitliliğinden (.e Verschiedenheit) ayırır ki, kendini aşmayı belirten bir kültürler arası mekan, kültürün dönüşlülüğünün kaçınılmazlığını felsefi varsayımlarla savunan bir kültür eleştirisine karşı çıkar. Gelenek açısından bakıldığında Waldenfels için kültür mekanını bir yandan hümanite olarak akıl, diğer yandan ise kültürsüzlük olarak barbarlık geride bırakır. İşte tam da burada kültür felsefesinin ikilemi, yani mevcut kültürün ölçütlerini geçerli kılan kültürçü felsefenin (.e kulturalistische Philosophie) göreceliğinin karşısında bir kültür felsefesi vardır ki, yabancı ve kendine has olanı, kültür aşırı ölçülere tabi kılar. Bu akıl eleştirisinin sorununu Waldenfels, belirli bir kültürün yerel ve bölgesel koşullarıyla genel akıl ölçülerine dayanıldığı gerçeğini görüp bu evrenselleştirme kökeninin dahi evrensel olmadığı bağlamındaki eleştirilerini kültürlerin ve eleştiri biçimlerinin çokluğunun birbirine uyuşması olgusunda temellendirir. Burada ise sadece geçerlilik sorunları değil, aynı zamanda kültürel yaşamın cevap verdiği başarılı yaşam soruları ve iddiaları vardır. Kültürü aşma fenomeninde Waldenfels'e göre akıl ve barbarlık perspektifinden başka bir perspektif olarak *kültürün kör noktası* bulunur ki bu, düzen dışı olarak her düzeni ve kültürel düzeni yıkan yabancılığın radikal biçimidir. Bundan

dolayı, mevcut kültüre bağlanan kültürel felsefeye ve tüm kültürleri aştığına inanan kültür felsefesine alternatifi işte, kültür ve kültürsüzlük arasındaki sınırdaki hareket edip her kültürün saf kültürden daha fazla bir şey olduğunu savunan bir felsefe sunar ki bu felsefe, responsif belirlenmiştir (Waldenfels 2001: 101-117).

Sonuç olarak kültür eleştirisinin felsefi temelleriyle gösterilen bu açı, kültür eleştirisinin bilimsel geçerli ifadeleriyle mesela sıkça dillendirildiği gibi spesifik Alman kültür kötümserliğinin yansıması olmadığı ya da buna benzer şekilde Batı Avrupa Aydınlanması ve meşru çocuklarının karşıtlıklarının oluşturduğu demokrasi ve liberalizmde ifade bulduğu gerçeğini göz önünde tutup kültür eleştirisinin güncel kaçınılmazlığı ve önemini sadece *politik becerisinde* değil, aynı zamanda *felsefi zıt kavramlar dünyasında* aramanın bazı yollarını serimler. Bu arayışta kültürün krizlerine dair her türden karar, eleştiri kültürlerinin sadece kendileri adına dönüşlülüğüne değil, aynı zamanda hiçbir zaman saf olamayan *kendi kültürünün yabancılığına* dayanabilmelidir.

Cultural Criticism as a Philosophical Critique of the Culture

Abstract

The current study investigates the philosophical basics and the phenomenological contrasts of the cultural criticism in the light of the concepts “culture” and “critique”. It aims to show how the historical semantics and the problem history of cultural criticism connect and disconnect especially critical theories of culture developed by Konersmann, Bollenbeck and Waldenfels.

Keywords

Culture, Critique, Criticism, Crisis, Cultural Critique, Cultural Philosophy, Cultural Phenomenology, Konersmann, Bollenbeck, Waldenfels.

KAYNAKÇA

ASLAN, Hasan (2007). “Kültür Kavramının Tarihsel Gelişimi”, *Folklor / Edebiyat*, sayı (52/4): 93-102.

BECKER, Hjärdis (2012). “Kulturkritik”, *Handbuch Kulturphilosophie*, derl., R. Konersmann, Darmstadt: WBG,

BÖHME, Hartmut (1996). “Vom Kultus zur Kultur(wissenschaft) – Zur historischen Semantik des Kulturbegriffs”, *Kulturwissenschaft-Literaturwissenschaft. Positionen, Themen, Perspektiven*, derl., R. Glaser v.d., pp. 48-68, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.

BÖHME, Hartmut (2012). “Kulturwissenschaft”, derl. Konersmann, Ralf *Handbuch Kulturphilosophie*, pp. 31-39 Darmstadt: WBG.

BOLLENBECK, Georg (2007). *Eine Geschichte der Kulturkritik. Von Rousseau bis Günther Anders*, Münih: C.H. Beck Verlag.

BORMANN, von Claus, (1976). “Kritik”, *Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWPh)*, derl., K. Gründer: 4. cilt, pp. 1281 v.d., Basel: Schwabe & Co..

GEYER, Carl-Friedrich (1994). *Einführung in die Philosophie der Kultur*, Darmstadt: WBG.

GROSSHEIM, Michael / KLUCK, Steffen (2010). “Phänomenologie und Kulturkritik. Eine Annäherung“, *Phänomenologie und Kulturkritik. Über die Grenzen der Quantifizierung*, derl., a.g.y., pp. 9-36, Freiburg/Münih: Alber.

HETZEL, Andreas (2012). “Kultur und Kulturbegriff”, *Handbuch Kulturphilosophie*, derl., R. Konersmann, pp. s. 23-30, Darmstadt: WBG.

KONERSMANN, Ralf (2010). *Kulturphilosophie zur Einführung*, 2. baskı, Hamburg: Junius Verlag.

KONERSMANN, Ralf (2008). *Kulturkritik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag.

KONERSMANN, Ralf (2002). ““Cultural turn” in der Philosophie”, *Symbolische Welten, Philosophie und Kulturwissenschaften*, pp. 67-90, Würzburg: Königshausen & Neumann, KOSELLECK, Reinhardt, (1976). “Krisis”, *(HWPh) Historisches Wörterbuch der Philosophie*, derl., K. Gründer, 4. Cilt, pp. 1235 v.d., Basel: Schwabe & Co.,

ORTH, Ernst W. (2010). “Krisis”, *Schlüsselbegriffe der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, derl. Ch. Bermes / v.d., pp. 149-172, Hamburg: Felix Meiner.

PERPEET, Wilhelm, (1976). “Kultur, Kulturphilosophie”, *(HWPh) Historisches Wörterbuch der Philosophie*, derl., K. Gründer, 4. cilt, pp. 1309 v.d., Basel: Schwabe & Co., (Genişletilmiş verisyonu: *Archiv für Begriffsgeschichte* (20): 42-99).

RECKI, Birgit (2010a). “‘Kultur’ und Kulturphilosophie”, *Enzyklopädie Philosophie*, derl., H. J. Sandkühler, pp. 1093-1102 Hamburg: Felix Meiner.

RECKI, Birgit (2010b). “Kultur”, *Schlüsselbegriffe der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, derl., Christian Bermes v.d., 173-187, Hamburg: Felix Meiner.

REGENBOGEN, Armin (2010). “Krise”, *Enzyklopädie Philosophie*, derl., H. J. Sandkühler, s. 734-738, Hamburg: Felix Meiner.

RÖTTGERS, Kurt (2010). “Kritik”, *Enzyklopädie Philosophie*, derl., H. J. Sandkühler, pp. 738-746, Hamburg: Felix Meiner.

SCHNÄDELBACH, Herbert (1996). “Plädoyer für eine kritische Kulturwissenschaft“, *Kulturphilosophie*, derl., R. Konersmann, pp. 307-376, Stuttgart: Reclam.

WALDENFELS, Bernhard (2001). *Verfremdung der Moderne. Phänomenologische Grenzgänge*, Göttingen: Wallstein Verlag.

WALDENFELS, Bernhard (2002). “Überlegungen zu einer Genealogie der Kultur”, *Symbolische Welten, Philosophie und Kulturwissenschaften*, derl., D. Rustemeyer, pp. 199-214, Würzburg: Königshausen & Neumann.

Research Article
Araştırma Makalesi

Sengün Meltem ACAR

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.
Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara-Türkiye
Gazi University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Ankara-Turkey
sengunacar@gazi.edu.tr

Levinas'ta Aşkınlık Düşüncesine Giriş

Öz

Bu çalışma, Levinas'ın etiği ilk felsefe olarak konumlandırmasıyla sonuçlanan düşünsel serüveninin nasıl başladığını ve hangi aşamalardan geçerek geliştiğini ana hatlarıyla ortaya koymayı amaçlamaktadır. Haklı bir adlandırmayla "etiğin filozofu" olarak tanınan Levinas'ın sorumluluk çerçevesinde somutlaştırdığı düşüncelerinin arka planında, bu adlandırmayı ortaya çıkaran ve Heidegger ontolojisine yönelik eleştirilerine temel oluşturan aşkınlık anlayışı yer almaktadır. Aşkınlık düşüncesinin doğrudan ilgili olduğu varlık incelemesinden hareket eden ilk bölüm, Levinas'ın varoluşu varolanla ilgisinde nasıl ele aldığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bir varolan olarak Ben'in varoluşundan kurtulma doğrultusunda Başkası aracılığıyla tanıştığı başkalığı ve Ben-Başkası ilişkisinin prototipini ele alan ikinci bölüm, aşkınlığın olanağını sağladığı ileri sürülen ilk yanıt üzerine yoğunlaşmaktadır. Çalışmanın son bölümü ise, Levinas'ın aşkınlık düşüncesini yüz yüze bir sorumluluk ilişkisinde somutlaştırmasını ve aşkınlığı sağlayabilecek tek gerçek olanak olarak ortaya konan etik ilişkinin Levinasçı dayanaklarını ele almaktadır.

Anahtar Sözcükler

Levinas, Varlık, Dışa-çıkma, Aşkınlık, Başkalık, Başkası, Yüz yüzelik, Eros, Sorumluluk.

Giriş

Emmanuel Levinas felsefesinin anlaşılmasına büyük katkı sağlayan isimlerden Robert Bernasconi'nin aktardığı bir anı, Levinas üzerine yapılacak bir çalışmaya nereden başlamak gerektiği sorusunu tartışmasız bir zemine yerleştirir: “Levinas ile Ocak 1986'da Roma'da karşılaştığımı hatırlıyorum. Ona, Essex Üniversitesi'ndeki öğrencilerime kendi felsefesini öğrettiğimden bahsettiğimde tepkisi: Fakat, Heidegger okumuşlar mı? oldu.” (Bernasconi 2010: 723). Levinas'ın Bernasconi'ye yönelttiği bu soru, öncelikle, felsefesinin anlaşılabilmesi için belirleyici olan fenomenolojik arka planın bilinmesine ilişkin bir kaygıya işaret eder. İlk çalışmalarını Husserl üzerine gerçekleştiren ve Heidegger'in fenomenolojik ontolojisinin kendisi üzerindeki etkisini açık yüreklilikle ortaya koyan Levinas'a göre, Heidegger ontolojisiyle birlikte Batı felsefesinin seyri geri dönmeyecek biçimde değişmiştir (Levinas 1995: 19). Bu değişimin etkilerinden muaf olmayan Levinas da, Heidegger felsefesinden geçmeyen bir okumanın eksik kalacağını düşünür. Bununla birlikte, Levinas'ın yukarıda aktarılan soruyu sormasının bir başka – belki de daha önemli – nedeni, felsefesinin belkemiğini oluşturan aşkınlık (transcendence) düşüncesinin, onu Heidegger'den ayıran varlık anlayışı üzerine şekillenmesidir. Kısacası sorunun arkasındaki asıl endişe, Heidegger felsefesinden kopuşunun anlaşıldığına emin olmak istemesinden kaynaklanır.

Geleneksel aşkınlık anlayışında insan kendisinden ötede, yüce olana boyun eğerek ve ona karışıp onunla bir olarak aşkınlığı elde etme peşindeydi. İnsanın kendisinden ve dünyadan yalıtık olarak gerçeklik peşinde olduğu bu arayışta onu bir anlamda kendi varlığıyla barıştıran süreç, öznenin merkezi bir konum kazandığı modern dönem olmuştur (Hayat 1999: x-xi). Fakat modern özne anlayışı insanı Arşimet noktasına dönüştürmekle ona büyük bir özgürlük ve keşif alanı yaratırken, bir yandan da, insanın bu defa kendisini yücelterek kendi içine hapsolmasına neden olmuştur. Dolayısıyla kendisini gerçek anlamda aşamayan özne, varlığa da, kendi karşısına konumlandığı nesne üzerinden “düşünerek” yaklaşma yoluna gitmiştir. 19. yy.ın ikinci yarısıyla birlikte öznenin merkezileşmesinden duyulan rahatsızlık sesleri baş göstermiş; özellikle Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Freud gibi isimler modern öznenin sonunu getiren yolun hazırlayıcıları olmuşlardır. Fakat asıl sarsıntı, yapısalcılığın dili merkeze alan uygulamalarının yanı sıra, “varlığın unutulmuşluğu”nu esas alan ve varlığa tamamen farklı bir pencereden bakan Heidegger'le gerçekleşir. Heidegger'in varlığın anlamının ancak bu anlamı sorgulayan Dasein'in çözümlenmesiyle açığa çıkacağı düşüncesi, özne-nesne ikiliğini ortadan kaldırışıyla Levinas'a göre göz ardı edilemeyecek bir başarının ifadesi olmuştur. Bununla birlikte, pek çok çağdaş gibi Batı felsefi düşünce geleneğini eleştiren Levinas, Heidegger'in Dasein üzerinden gerçekleştirdiği sorgulamayı da eleştirir ve tüm başarısına karşın “Varlık olarak Varlığı” ortaya koyamayan “Heidegger'in felsefi ikliminin terk edilmesi gerektiğini” ileri sürer (Levinas 1995: 19).

Levinas hakkında az da olsa bilgisi olan herkesin aklına ilk gelen kavram, kuşkusuz etiktir. Bu tanınma biçiminin haklı nedenlerinden biri, Levinas'ın etiği ilk felsefe olarak konumlandırması, başka bir deyişle ilk felsefeyi yüz yüze bir sorumluluk ilişkisine dayandırmasıdır. Fakat adı her ne kadar etikle anılsa da, Levinas da tıpkı Heidegger gibi felsefesine varlık incelemesiyle başlar. Heidegger felsefesini eleştirerek varlığa ilişkin bir sorgulamaya başlayan bu serüvenin asıl uğraşını oluşturan ise,

aşknlık sorunudur. Etiğın bu yolculuğın başlangıcında planlanmayıp yolculuğın varış noktasını oluşturduğunun altını çizen Bernasconi'nin vurguladığı üzere, Levinas'ın hareket noktasının anlaşılması, hakkındaki pek çok soru işaretinin aydınlanmasına yardımcı olacaktır (Bernasconi 2005: 101-102). Bu soru işaretlerinin büyük çoğunluğu Levinas'ın ortaya koyduğu türden bir etik ilişkinin olanağı üzerine yoğunlaşır. Levinas etiğini hareket noktasından kopararak ele almak, başka bir ifadeyle etiğın aşknlık sorgulamasıyla ilişkisini kesmek, etiğın ilk felsefe oluşunu dayanaksız bırakmak anlamına gelir. Dolayısıyla Levinas düşüncesinde Ben ve Başkası arasındaki ilişkinin ne anlama geldiği, başkılığın neden önemli olduğu ve en önemlisi Ben'in Başkası'na olan sorumluluğunun neden tek taraflı ve sonsuz olduğu soruları ancak bu çerçevede yanıt bulabilir. O halde Levinas'ın endişeli sorusuna kulak verip, baştan başlayalım.

Varlık ve Kaçış

Levinas'ın varlığa ilişkin belirlemelerine ve aşknlık düşüncesinin kökenlerine tanıklık ettiğimiz ilk çalışması, *Kaçış Üstüne*'dir (*De L'évasion* -1935). Geleneksel varlık anlayışının ve Heidegger ontolojisinin eleştirisiyle başlayan bu metinde, Levinas, işe kendi düşüncelerinin diğer varlık anlayışlarından ayırt edileceği bir sınır çizerek başlar. Bununla birlikte, Heidegger'in bu sınırın dışında kaldığını söylerken aslında sınırın oluşmasını sağlayan isim olduğunun da belirtilmesi gerekir. *Kaçış Üstüne*'nin ayrıntılı bir değerlendirmesini yapan Jacques Rolland¹ Levinas'ın varlık düşüncesini açıklarken, onun Heidegger'den devraldığı düşünsel mirasa ilişkin bazı belirlemeler de yapar. Rolland'a göre Levinas üzerindeki Heidegger etkisini üç başlıkta özetlemek olanaklıdır (Rolland 2003: 7-8). Bu etkilerden ilki, Levinas'ın felsefeye ilişkin kavrayışı ile ilgilidir. Levinas'ın tıpkı Heidegger gibi ontolojiyi felsefenin ta kendisi olarak gördüğünü belirten Rolland, her iki düşünürün de "Varlık olarak Varlık" üzerine gerçekleştirilecek bir sorgulamayı esas aldığı ileri sürer. İkinci etki, Heidegger'in yapmış olduğu "ontolojik ayırım"²a ilişkindir. Heidegger *Varlık ve Zaman*'ın hemen başında, metafizik tarihinde varlığın unutulmuşluğundan söz ederken, bu unutulmanın nedenini varlık ile varolan arasındaki ayırımın görmezden gelinmesine bağlar (Heidegger 2011: 1-15). Levinas'ın varlık incelemesine de temel olan ve Levinas tarafından "varoluş/varolan" olarak adlandırılan Heideggerci ayırım, geleneksel varlık sorgulamasında unutulmaya mahkûm olan Varlığa, onu varolandan ayırarak yaklaşır. Rolland'ın belirlemesindeki üçüncü ve son etki ise, Heidegger'in ileri sürdüğü Varlığın kendisini Dasein'da açıklamasının kuramsal düzeyde anlaşılamayacağı iddiasının Levinas'taki devamı üzerinedir. Levinas da Heidegger gibi varlık incelemesinin bilgi kuramsal bir perspektiften gerçekleştirilemeyeceğini düşünür ve varlığa, varolanın temel bir deneyiminden hareketle yaklaşır.

Kaçış Üstüne, varlığa ilişkin temel bir belirlenimle, başka bir deyişle Rolland'ın sıralamasındaki ikinci Heidegger etkisiyle başlar. Daha sonra *Varoluştan Varolana*'da

¹ Levinas, metni üzerine yapılan bu özenli incelemeden duyduğu memnuniyeti, J. Rolland'a yazdığı ve kitabın 1982 yılında yayımlanan baskısına eklenen bir mektupta dile getirmiştir.

² Heidegger'in "ontolojik ayırım" konusundaki düşünceleri için ayrıca bkz., Martin Heidegger, *Basic Concepts*, çev. Gary E. Aylesworth, Indiana University Press, 1993, ss. 21-41.

(*De l'existence à l'existant* -1947) ayrıntılı olarak sürdürülen bu düşünce, insan varoluşunda karşılaşılan ikilik ile ilgilidir (Levinas 2003a: 55). Levinas'a göre varlık denildiğinde her ne kadar kendine özdeş bir birlik ve bütünlük düşünülse de, insan söz konusu olduğunda insanın varoluşu, üzerinde varlığın yükünü taşıyan bir ikilik olarak ortaya çıkar. İnsan varoluşunun varlığa olan bu bağı, Ben'in kendine zincirlenmiş olduğunun göstergesidir. İşte bu nedenle Levinas'ın varlığa ilişkin ilk belirlemisi, varlığın insanın üzerinde bir yük olduğu, başka bir deyişle varlığın, anlamının sorgulanmasına öncel olarak bir ağırlık biçiminde hissedildiğidir.

Varlığa maruz kalışın yarattığı tarifsiz baskı, insanda bu yükten kurtulma isteği uyandırır. Kaçış arzusunu nereye olduğu planlanmaksızın, acilen gerçekleştirilmesi gereken bir kurtulma çabası olarak gören Levinas (2003a: 55), insanın kendi varoluşuna ilişkin temel deneyimin onun için büyük bir sıkıntı olduğuna işaret eder. Levinas varolanın varoluşuna bağı nedeniyle hissedilen hapsoluşu, *Kaçış Üstüne*'de utanma ve bulantı durumunda yaşananlar üzerinden açıklar. Örneğin utanmanın söz konusu olduğu herhangi bir durum düşündüğümüzde, utanan kişinin hissettiği temel duygunun, gizlenmek ya da yok edilmek istenen bir şeyin varlığından kaçamama olduğu düşünülür. Levinas ise utanma üzerine gerçekleştirdiği incelemede, utanan kişide köşeye sıkışmışlık hissini yaratan şeyin, aslında kendi varlığından kaçamama olduğunu şu sözlerle dile getirir: "Utanmada ortaya çıkan şey tam da kişinin kendine çakılı oluşu, kendinden kaçmasının kökensel olanaksızlığıdır; benim kendi varlığıyla olan değiştirilemez bağı" (Levinas 2003a: 64). İnsan varoluşundaki ikiliği gözler önüne seren diğer inceleme ise bir hastalık halini yansıtan bulantı üzerinedir. Bulantı, tamamen "içeriden" kaynaklanması nedeniyle kişinin kendisine olan sabitleişinin koparılamazlığını somutlaştıran bir deneyimdir. "İçi" kalkan insan, bulantı esnasında varlığının boğucu baskısını bütün olarak hisseder: "Her şeyin tükendiği yerdeyiz; tamamen teslim olduğumuz bu gerçek karşısında ne yapacak bir şeyimiz var ne de ona ekleyebileceğimiz bir şey: *işte saf varlığın deneyimi*" (Levinas 2003a: 66-67).

Levinas'ın *Kaçış Üstüne*'deki varlık incelemesi, *Varoluştan Varolana*'da daha ayrıntılı bir noktaya taşınır. Bu çalışmada varlığın insan üzerinde yarattığı boğuculuk hem yeni bir örnekle açıklanır hem de varlığın, öznesiz ve anonim "Var" (Il y a) olarak tanımlanışıyla varlıktan kaçışın olanağı sorgulanmaya başlar. Levinas, "varolansız varoluş" olarak adlandırdığı anonim varolma halini açıklarken, okuyucuya – bu kez açık biçimde – Heidegger felsefesinden farkını "hiçlik" aracılığıyla göstermek ister (Levinas 1995: 57). Ona göre, varolduğunu düşünebildiğimiz her şeyin, ama her şeyin yok olduğunu varsaydığımızda, örneğin tüm varolanların kopkoyu bir gece karanlığında yitip gittiği bir anda bizi karşılayan hiçlik değil, tam tersine Var'ın kendisidir. Var'a ilişkin deneyiminin Heidegger'in hiçlik karşısında hissedildiğini öne sürdüğü kaygıya benzemediğini ısrarla vurgulayan Levinas, hiçbir varolanla ilgili düşünülemeden, tamamen öznesiz ve genel bir varolma olan "Var"ı "hışırdayan bir sessizliğe" benzetir. "İçi boş bir kabuğu kulağımıza yaklaştırdığınız ne işitiyorsanız ona benzer bir şeydir bu, sanki boşluk bir doluluk, sessizlik bir gürültüdür. Hiçbir şey yokken dahi bir şeyin inkâr edilemez bir biçimde 'var' olduğunu düşünürken hissedebileceğimiz bir şeydir bu. Mesele şunun veya bunun var olması değil, bizzat varlık sahnesinin açık oluşudur. *Var* oradadır. Yarattığına öncel olarak hayal edilebilecek olan mutlak boşlukta vardır o: *Var*" (Levinas 2003b: 309).

Levinas Var'ın kendini dayatan bu özsel duyumsanışını “dehşet” olarak tanımlar (Levinas 1995: 60). Ona göre Var'ın insanın üzerine tıpkı bir karabasan gibi çöküşünü en iyi ifade eden durumlardan biri, uyuyamayan kişiye musallat olan uyanıklıkta görülür. Tüm yorgunluğuna ve uyuma isteğine karşı uyanıklık tarafından ele geçirilen insanın içinde bulunduğu durumda, tıpkı Var'ın kuşatmasına benzer bir zapt edilme söz konusudur. Uyanıklık, herhangi bir özneye atfedilemeyen ve kuşatıcılığıyla uykusuz kişi üzerinde varlığını hissettiren bir deneyim olması nedeniyle anonimdir (Levinas 1995: 66). Uykunun olmadığı durumda yine, hiçlikten ziyade bir doluluğun varolduğunu düşünen Levinas, utanma ve bulantı analizlerindeki benzer olarak uykusuzluk örneğinde de varolanın varoluşundaki tutukluluğuna ve bu halin doğurduğu varlıktan “dışa-çıkma” (excendance) ihtiyacına işaret eder. Var'dan çıkış arzusunu belirtmek için *transcendance* yerine *excendance* ifadesini kullanan Levinas'ın bu seçimi özellikle yaptığını belirtmek gerekir. *Kaçış Üstüne* ve *Varoluştan Varolana*'da aşkınlık terimini kullanmaması, aşkınlığın geleneksel ontolojide belirli bir güzergâh doğrultusunda gerçekleşen bir harekete işaret etmesi nedeniyledir (Bernasconi 2005: 102). Levinas'ın varlığa ilişkin bu aşamadaki belirlemede ise henüz çıkışın olanağından, diğer bir deyişle Başkası'ndan söz edilmemekte, yalnızca varlıktan çıkma isteği dile getirilmektedir.

Varoluştan Varolana'da verilen uykusuzluk örneği, anonim varoluşun ve varlığın ağırlığının anlaşılmasını kolaylaştırırken, dışa-çıkma'nın ilk aşaması olan “hipostaz”ın anlamı da yine bu örneğe bağlı “uyku” üzerinden açıklanır. Hipostaz, Var'dan kopuşun olanağını ifade eden, Var'da meydana gelen kırılmadan bilincin ve öznenin doğuşuna tanıklık edilen aşamadır (Levinas 1995: 67). Hipostazla meydana gelen kırılma, tıpkı uyanıklığa son veren uyku hali gibi, bir başlangıç noktasını ifade eder. Uykunun uyanıklıkta geçici olarak oluşturduğu kopma gibi, bilincin doğuşu da Var'da bir çatlak oluşturur. Levinas'a göre anonim Var içinde henüz bir “Ben”den söz etmek olanaklı değildir. Bunun nedeni, Ben'den ya da bir bilinçten söz edebilmek için bir “yer”e, “bura”ya ihtiyaç duyulmasıdır (Levinas 1995: 70). Fiziksel bir mekândan ziyade zamansal bir noktaya, “şimdi”ye işaret eden “bura” sayesinde Ben'in bir konum kazanacağını ileri süren Levinas, oluşan kırılma içinde dışa-çıkma'nın gerçekleşeceğini ileri sürer. Bununla birlikte, ortaya çıkan Ben, Var'dan çıkış adımını atmasına rağmen Var'ın ağırlığından henüz kurtulamamıştır. Ben'in doğuşunun gerçek bir özgürlük anlamına gelmediğini gösteren bu durum, tam tersine Ben'in kendi varoluşuna bağlı nedeniyle bir yalnızlık durumudur. Başka bir deyişle Ben olmak ya da kendini bir varolan olarak bulmak, tıpkı bir “monad” olmak gibidir: kapısız, penceresiz, kimsesiz.

Levinas, öznenin ortaya çıkışını sağlayacak hipostazı tekrar ele aldığı *Zaman ve Başka*'da (*Le temps et l'autre* -1947) “Metafizikte fizik yoktur” diyerek hipostazın niçin meydana geldiğini değil, onun önemini açıklayacağını belirtir (Levinas 1987: 51). Hipostaz her ne kadar Ben'in gerçek bir özneye dönüşmesini henüz sağlamamış olsa da, özne olabilmenin olanağını ortaya çıkardığı için önemlidir. Bu yapıtıyla birlikte ilk çalışmalarında kullandığı “dışa-çıkma” terimini terk ederek “aşkınlık” sözcüğünü kullanmaya başladığına tanık olduğumuz Levinas, Ben'in kendisine zincirlenişini kırabilecek olanaklar üzerine yoğunlaşır (Bernasconi 2005: 107). Ben'in Var'dan çıkışına işaret eden ilk ontolojik deneyim, etrafında bulunan şeylerin farkındalığı aracılığıyla gerçekleşir (Levinas 1999b: 99). Levinas gerçek bir özneye dönüşmenin

olanağını gündelik yaşam çerçevesinde tartışırken, pratik yaşamla ilişkide belirleyici olanın, hayatın nimetlerinden keyif almaya yönelik bir arzu olduğunu ileri sürer (Levinas 1995: 37). Arzu sayesinde dünyayla ilişkilenen Ben, söz konusu ilişkisellik sayesinde kendisini unutmaya şansını yakalar. Bu unutmaya sürecinde yine de bir ayağı Var'a çakılı olan Ben'in dünyayla ve şeylerle ilişkisi ise temelde bir bilme ilişkisidir (Levinas 1995: 48). Bilmeye ve anlamaya dayalı her yaklaşım gibi bu ilişkide de Ben, etrafındaki şeyleri yalnızca bilinç nesnesi olarak görür; onları kendisine indirgeyerek, kendinde eriterek tüketir. Dolayısıyla dünyayla kurulan ilişki, hipostazda beliren müjdenin vaadini gerçekleştirilmeye yetmez. Ben'in yalnızlığını tam anlamıyla kaldıracak olan, yani onu Var'a batmışlıktan kurtaracak olan, ancak indirgenemez, tüketilemez bir deneyim olabilir: Başka'nın deneyimi.

Aşkınlığın İlk Uğrağı: Başkası-Aşk-Doğurganlık

Levinas, varolanın kendi varoluşundan kurtulmasının bilince bağlı yönelimsel bir tavırla olanaklı olmadığını düşündüğü için, incelemesini bilincin egemenliğini sarsan deneyimlerle sürdürür. Anlaşılmaya direnen, bilincin aydınlatıp kavrayamadığı en belirgin fenomen, başlı başına bir gizem olan ölümdür (Levinas 1987: 70). Ölümün gizem oluşu karşısında efendiliği yerle bir olan bilinç, ölüm söz konusu olduğunda kendisini tamamen “başka” karşısında bulur. Ölüme ilişkin düşüncelerini Heidegger'in “ölüme-doğru-varlık” anlayışına yönelik bir eleştiriyle ortaya koyan Levinas, Heidegger'de Dasein'in olanaklarının gerçekleşme ufku olarak görülen ölümü, tüm olanakların yok olduğu bir sınır olarak görür (Levinas 1987: 71). Başka bir deyişle öznenin ölümle ilişkisi, ölümün özne tarafından üstlenilemeyişi nedeniyle özneyi özne olmaktan çıkararak bir ilişkidir (Gözel 2011: 110). Oysa Levinas'ın hipostazla doğumunun gerçekleştiğini belirttiği Ben'in yalnızlığından kurtulabilmesi için, her şeyden önce kendi varlığını koruması gerekir.

Levinas'a göre bilincin egemenliğini kaybettiği bir diğer deneyim, başkılığın Başkası aracılığıyla görüldüğü ilişkide ortaya çıkar. Ben ve Başkası arasındaki ilişkiyi sosyal bir birliktelik değil, yüz yüze bir ilişki olarak gören Levinas, bu yüz yüzeliği aşk (eros) üzerinden ele alır. Ben'in aşkınlığını sağlayacak çıkış noktası olarak görülen aşk, Platoncu anlamından ayırt edilerek ilk kez *Varoluştan Varolana*'da dile getirilmesine karşın, detaylı ilk analizine *Zaman ve Başka*'da kavuşur. Levinas, başkılık alanına giriş yaptığı aşk incelemesinde, Platoncu bakışın gözden kaçırdığını düşündüğü “dişil” olandan hareket eder. Başkası'nı dişil olarak, dişil ile olan ilişkiyi de varlıktan Başka'ya çıkış olarak gören Levinas (Direk 2003: 14), bu belirlemesiyle, hipostazla doğan Ben'den söz ederken kullandığı eril terminolojiyi de destekler. Hipostazda bilincin, Ben'in doğuşu açıklanırken öznenin varlık karşısındaki konum kazanışı, “egemenlik” (maîtrise), “güç” (puissance) ve “enerji/erkeklik” (virilité) sözcükleriyle ifade edilmiştir (Levinas 1995: 83). Öznenin dünyaya düşmüş, kendisini dünyada bulan bir varlık olmayıp, güç ve cesaretle kendisini Var'dan doğurtması, özellikle *virilité* sözcüğünün kullanılışıyla kahraman Ben'in eril bir kimlik olarak doğduğunu gösterir (Sandford 2000: 37). Bununla birlikte Ben'in karşısına konumlandırılan Başkası'nın dişil oluşu, başkılığın basit bir cinsiyet karşıtlığıyla düşünülmediğine işaret etmez. Dişinin başkılığın temsil edişinde, daha ziyade Ben'in bütünlüğünü olumlu anlamda altüst eden bir sarsıntı

dile getirilmek istenir. Yine de Levinas'ın Ben'i eril, Başkası'nı ise dişi olarak konumlandırışı, tahmin edileceği üzere birçok tartışmaya yol açmış, Levinas bu konuda önemli eleştirilere hedef olmuştur. Söz konusu tartışma bu çalışmanın amaç ve sınırlarını aşmakla birlikte, tartışmanın aşkınlık konusu ile yakın bir ilgisi olduğunu da belirtmek gerekir.³

*Zaman ve Başka'*da aşkınlık için hareket noktası olarak görülen aşk'ın Levinas tarafından nasıl görüldüğü, hem sözü edilen aşkınlığın anlaşılmasına hem de Levinas'ın felsefesinde yapısı hiç değişmemiş olan Ben-Başkası ilişkisinin doğasını aydınlatmaya yardımcı olur. Yukarıda dile getirildiği üzere Ben'in Var'dan kopuşuyla içine düştüğü durum – hipostaz – bir yalnızlık halidir. Burada sözü edilen yalnızlık psikolojik bir bunaltıdan veya sosyal ilişki yokluğundan farklı olarak, varolmanın “ilişkisiz” olması ile ilgilidir (Direk 2005: 15). İnsan ne yaparsa yapsın, çevresinde ne kadar nesne ve/veya insan olursa olsun, varlığına ilişkin deneyimi tek başına yaşamak zorundadır. Tıpkı Heidegger'in Dasein'in ölümü için belirttiği kimsenin kimsenin ölümünü ölemeyeceği gerçeği gibi (Heidegger 2011: 55), Levinas'a göre de varolma tek kişilik ve paylaşılamaz bir durumdur. Bu yalnızlığın kırılması da, kişinin irade ve kararlar bir başkasını yalnızlığına ortak etmesi şeklinde gerçekleşmez. Aşkınlığı sağlayan ilişkinin Ben ve Başkası arasındaki toplumsal düzenleme ve kurallarla değil de, aşk gibi insanın içine düştüğü bir fenomenle açıklanışı, Levinas'ın bu konudaki düşüncesini etkili bir biçimde yansıtmaktadır. Zira insanın âşık olduğu kişiyi seçmek şöyle dursun, çoğunlukla olmadık kişilere âşık olması, aşkın nedensizliğini gösterdiği gibi, onun insan üzerinde sahip olduğu gücü ve etkiyi de gösterir. Levinas'ın “ölüm gibi güçlü” (1987: 76) olduğunu belirttiği aşkın bu gücü, insanı yok etmeden kuşatmasından gelir. Âşık olan kişinin kendinden çıkmasını sağlayan büyük güç, Ben'in karşısındakine egemen olamaması ve onu kendisine indirgeyememesiyle ilgilidir. Ben'in âşık olunan Başkası'nda egemenlik kuramaması veya onu kendisine indirgeyemeyişi ise âşık olunan kişiden veya ilişkinin niteliğinden değil, Başkası'nın mutlak başkalık oluşundan kaynaklanır.

Levinas'a göre nasıl yaşanırsa yaşansın, her aşkın ortaya koyduğu bir gerçek vardır: Başkası'nın bir *alter ego* olmadığı. Başkası'nın “başka bir ben” olarak görüldüğü Batı felsefesini eleştiren Levinas, Başkası'nın, Ben'in kendisine simetrik olarak görebileceği bir varlık olmadığını, Başkası'nın başkalığının niceliksel ve niteliksel tüm farkların ötesinde bir başkalık olduğunu belirtir (Levinas 1987: 83). Başkası'nın başkalığının aşkıta ortaya çıkışını gösteren de, söz konusu asimetrisinin, aşkın olmazsa olmazı oluşudur. Bu asimetrisinin bir tarafın diğerini sevmemesiyle ya da daha az sevmesiyle ilgili olduğu düşünülmemelidir. Aşkıta, birbirine delice âşık iki kişi arasında dahi kapanmaz bir boşluk, aşılamaz bir mesafe bulunur. Levinas'ın konumlandığı şekliyle eril Ben, dişi olan Başkası'na duyduğu aşkla, ilk kez, ele geçiremediği, tüm gücünün kaybolduğu sınırı deneyimler. Ben'in Var'dan çıkışında dile getirilen eril konumlanışın aşk incelemesinde de devam etmesinin ve Levinas'ın seveni, “erkek” olarak düşünmesinin yanı sıra dikkat çeken bir başka nokta da, aşkın tamamen ve

³ Levinas'ta aşkınlık ve dişilik arasındaki ilişkiye dair bir inceleme için bkz. Stella Sandford, *The Metaphysics of Love: Gender and Transcendence in Levinas*, London: The Athlone Press, 2000.

yalnızca heteroseksüel bir deneyim olarak ele alınmasıdır. Bir kadının erkeğe duyduğu aşkın devre dışı kalması gibi, kadının kadına ya da erkeğin erkeğe duyduğu aşk, adeta başkalıktan yoksuncasına konu edilmemiştir. Görüldüğü ve daha önce de belirtildiği üzere, Levinas'ın “dişi” başkalık hakkındaki ifadelerinin anlaşılması, pek çok farklı açıdan önemli görünmektedir.

Aşkın asimetrisi, tarafların idealleştirilen ve arzulanan birliğe asla kavuşamaları anlamına gelir. Birlikten ve aynılıktan ziyade ayrılığın ve farklılığın filozofu olan Levinas, aşkta da diğer alanlarda olduğu gibi “bir olma” idealini gerçekçi bulmaz. Hiçbir aşk, âşıkların kendilerini “bir elmanın iki yarısı” gibi hissetmelerine olanak tanımazken, aşka anlamını veren de aslında aşkta korunan ikiliktir. “Aşkta iletişimin başarısızlığı olarak sunulan şey tam da ilişkinin olumluluğunu oluşturur; başkanın bu yokluğu tam da onun başka olarak mevcudiyetidir” (Levinas 2005: 124) sözleriyle, beklenenin aksine; aşkın, içinde âşıkların birbirlerine karışacakları bir tamamlanış olmadığını ve başkalığın aşkta apaçık belirmediğini ifade eder. Aşktaki ikiliğin yanı sıra bu ikiliğin giderilme çabasını ve giderilemeyeceği gerçeğini ortaya koyan en somut örnek, şehvet deneyiminde görülür. Levinas'a göre âşık Ben'in sevilene dokunuşu, aşkın açıklığıyla doludur. Fakat bu öyle bir açıklıktır ki, dokunuşun her hamlesinde uğranan yenilgi onu daha da iştahlandırırken, doyumun kaçınılmaz ertelenişinde sevilenin başkalığı da o ölçüde belirginleşir. Tam da bu nedenle, yani dokunuşun Başkası'nın ele geçirilemezliğini ortaya koyuşu ve daima geleceğe yönelmesi nedeniyle, Levinas Başkası'yla ilişkinin zamanı başlattığını ileri sürer.

Ben ve Başkası'nın yüz yüze ilişkisi sayesinde Ben, “gelecek”le, diğer bir deyişle Levinas'a göre “zaman”la karşılaşır. Başkası ile kurulan aşk ilişkisi, kuşatıcılığı ve öngörülemezliğiyle Ben'in yalnızlığında sahip olduğu hâkimiyeti bozar. Âşık olunan Başkası, Ben'i kendinden ibaret dünyasının içinden çekip çıkartmakla kalmaz, onu aynı zamanda farklı bir önceliğin yarattığı belirsizlikle tanıştır. Başkası'nın Ben karşısında sahip olduğu ayrıcalık, Ben'i tamamen yabancı olduğu kırılğan bir zeminde bırakır. Bu yabancı ve kırılğan hal, Ben'in sevdiği “için” olması nedeniyle. Sevenin sevilen için olması, üzerine titrenen sevilenin belirleyiciliğini, başkalığın gücünü gösterir. “Başkası için olma”, Levinas'ın *Zaman ve Başka*'dan yıllar sonra *Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde*'de (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* -1974) kullandığı “rehinelik” kavramının temelini oluşturan ve Başkası'na duyulan sonsuz sorumluluğa işaret eden bir düşüncedir. “Başkası için olma” veya “rehinelik” ifadeleri her ne kadar *Zaman ve Başka*'da yer almasa da, Ben'in aşkın kuşatıcılığı altındaki durumu, rehinelik anlayışının hazırlayıcısı gibi görünmektedir.

Levinas aşk üzerine çözümlemesinin ardından şu soruyu sorarak, adeta *Kaçış Üstüne*'den itibaren geldiği noktayı özetler: “Bir sen'in başkalığında, bu sende erimeksizin ve kendimi kaybetmeksizin nasıl ben kalabilirim? Kendi şimdimde olduğum ben olmaksızın, yani kaçınılmaz olarak kendine dönen bir ben olmaksızın, ben nasıl bir sende ben olarak kalabilir? Ben nasıl kendisinden başka olur?” (Levinas 2005: 120). Var'ın anonimliği, Var'dan kaçış, hipostaz ve Başkası ile yüz yüze ilişki üzerinden izi sürülebilecek aşkınlığın olanağı, *Zaman ve Başka*'nın sonlarında ilk yanıtını bulur ve aşkınlık “babalık”ta somutlaşır. Levinas'a göre babalık, Ben'in varlığını çocuğunun başkalığında sürdürmesini sağladığı için aşkınlığın gerçekleşme

olanağına işaret eder (Levinas 1987: 91). Babanın çocuğuyla⁴ ilişkisinin bir sahip olma ilişkisi olmadığını altını çizen Levinas, “doğurganlık” (fécondité) sayesinde; başka bir deyişle, bir *alter ego* olmayan, Başkası olan çocukta varolma sayesinde, aşkınlığın gerçekleşebileceği düşüncesindedir. Kısacası, çoğul bir varolma durumu olan “doğurganlık”, Ben’in başka bir Ben’de dışsallaşmış varlığıdır (Levinas 2003b: 321).

Levinas *Zaman ve Başka*’da aşkınlığın olanağına ve gerçekleştirilmesine ilişkin ortaya koyduğu bu düşüncelerini *Bütünlük ve Sonsuz*’da (*Totalité et l’Infini: Essais sur l’extériorité* -1961) terk ederek, aşk hakkında farklı bir düşünce ileri sürer. Ona göre aşk, Ben ve Başkası arasındaki ilişkinin asimetrisini başarıyla ortaya koysa da, Ben’in başkalkla karşılaşmasını sağlayarak bilincin tahakkümüne son verse de; aşkta beliren aşkınlık, sonunda içkinliğe dönüşür (Levinas 1979: 254). Levinas aynı metinde, aşkın bir olmaya olanak tanımayan doğasına karşın seven kişinin asıl arzusunun sevdiği kişi tarafından sevilme olduğunu; çünkü aşkın Başkası’nın aşkına duyulan aşk olduğunu ileri sürer (Levinas 1979: 266). Seven kişinin sevdiği tarafından sevilme isteğinin aşlında kişiyi kendine döndürmesi ise, aşkınlığın neden içkinliğe dönüştüğünün, başka bir deyişle “aşkın ikircikliği”nin göstergesidir. Bununla birlikte Levinas’ın aşkınlığa ilişkin ilk sorgulaması ve yanıtı, daha sonra ortaya koyduğu ve aşkınlığın gerçek olanağı olduğunu ileri sürdüğü sorumluluk ilişkisini anlama konusunda kilit rol oynar. Zira pek çok şanslı kişinin kolaylıkla anlayacağı aşktan hareket etmek, “herkesten fazla sorumlu olmak” gibi anlaşılması zor bir deneyimi anlamaya yardımcı olur.

Aşkınlığın Gerçek Olanağı: Yüz ve Sorumluluk

Yukarıda kısaca değinildiği üzere, Levinas *Varoluştan Varolana*’da aşkınlığın gerçekleştirilme olanağını sorgulamaya başlamış, *Zaman ve Başka*’da ise aşkınlığın ancak Ben ve Başkası arasındaki ilişkiyle, babalık yoluyla olanaklı olduğu düşüncesini kesin bir dille ortaya koymuştur. Bununla birlikte çalışmalarının kronolojik takibi, onun, Ben ve Başkası arasındaki yüz yüze ilişkiyi açıklamaya uzun bir süre devam ettiğini gösterir. Söz konusu ilişki, *Ontoloji Temel midir? (L’ontologie est-elle fondamentale? - 1951)* makalesinde – Heidegger ontolojisi de dâhil olmak üzere – ontolojinin bu ilişkiye yaklaşma konusundaki yetersizliğinin serimlenişiyile derinleşmeye ve farklı bir boyut kazanmaya başlar. Daha sonra *Bütünlük ve Sonsuz*’da da devam eden bu eleştirinin temelini oluşturan düşünce, ontolojinin her şeyi varlık ufkunda bilmeye ve anlamaya dayandığıdır (Levinas 1998: 5). Ontolojik yaklaşımın aksine, Levinas, Ben’in Başkası ile kurduğu ilişkide Başkası’nın Ben’in anlamasına konu olan bir nesne olmadığını, bu ilişkinin düşünmeye indirgenebilen bir ilişki olmayıp, Başkası’na hitap edilen, onunla muhatap olunan dilsel bir ilişki olduğunu ileri sürer (Levinas 1998:6). Etiğin ilk felsefe oluşu da, Ben ve Başkası ilişkisinin ontolojik değil, metafizik bir ilişki olduğunu ileri süren Levinas’ın, ontolojiyi artık etik çerçevede eleştirmesiyle belirleme başlar.

Levinas’a göre ontolojinin Ben ve Başkası ilişkisine yaklaşım konusundaki temel başarısızlığı, Başkası’nın sıradan, herhangi bir Ben olarak görülmesi ile ilgilidir. Başkası’nın mutlak başkalkını ya da Levinasçı ifadeyle “dışsallık” (l’extériorité)

⁴ Levinas Ben’i eril konumlandırışı gibi, çocuğu da “oğul” olarak düşünür.

oluşunu görmezden gelen ontolojik bakış, Başkası'nı sıradan bir Ben'e indirgeyerek bu öznel arası ilişkiyi bir "birliktelik" olarak görür. Oysa Levinas, ne şekilde dile getirilirse getirilsin, "biz" ifadesinin iki Ben'in bir aradalığı olarak görülemeyeceğini ileri sürer (Levinas 1979: 39). Ontolojinin de dâhil olduğu ve Ben-Başkası ilişkisinin eşitlik, karşılıklılık ve tanıma varsayımları üzerine kurulu olduğu her tür anlama, ilişkiyi kavranabilir ve dolayısıyla tamamlanabilir bir çerçeveye yerleştirir. Başka bir ifadeyle "çoğul Benci" olduğunu söyleyebileceğimiz bu anlayış, Ben ve Başkası ilişkisini kaçınılmaz olarak "bütünsellik" eksenine taşır. Levinas'ın "ilk kitabı"⁵ olarak gördüğü *Bütünlük ve Sonsuz*'un "bütünlük" adı, işte bu anlayışın eleştirisini ifade eder. Ontolojinin başka olanı aynıya indirgeyerek ilişkinin yüz yüzeliğini yok saydığını ve böylelikle ilişkiyi bir tamamlanma olarak konumlandırıldığını belirten Levinas, ontolojinin de bütünselci diğer yaklaşımlar gibi totaliter bir atmosfer oluşturduğunu ileri sürer. Ve tam da bu nedenle bir "güç felsefesi" olarak gördüğü ontolojiyi "haksızlık felsefesi" olarak adlandırır (Levinas 1979: 46).

Levinas'a göre bütünlük arayışı Ben'in karşısındakiyle bir tamamlanış sürecine işaret etmekle, aşkınlığı inşili ve kendi içine kapanan bir durum, Jean Wahl'in deyişiyle "*transdescendance*" olarak tanımlar. Bütünlük fikrine ve içkinlikle sonuçlanan bu aşkınlık anlayışına itirazını belirginleştiren Levinas, *Bütünlük ve Sonsuz*'da aşkınlığın yukarı doğru çıkışlılığını ifade etmek için, yine Jean Wahl'den aldığı "*transascendance*" terimini kullanır. *Transascendance*, Ben-Başkası ilişkisinde hareket noktasının Başkası olmasının yanı sıra, aşkınlığın Ben'e indirgenemeyen Başkası'nın neden mutlak başkalık⁶ olduğunun da altını çizer. Bu noktada Başkası'nın bütünselleşmeye karşı koyan başkalığını Descartesçi sonsuzluk anlayışı ile ilgisinde ortaya koyan Levinas, öncelikle aşkınlığın biçimsel çerçevesini oluşturma kaygısındadır (Bernasconi 2005: 109). Bir önceki bölümün sonunda belirtildiği üzere *Bütünlük ve Sonsuz* aşk konusunda *Zaman ve Başka*'dan farklı bir görüş ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, *Zaman ve Başka*'da aşkınlığın gerçekleşme olanağı olarak sunulan doğurganlık iddiasının yine de devam ettiği görülür. Fakat Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz*'daki asıl ilgisi, aşkınlığın nasıl somutlaştığını açıklamaktan ziyade, ona dışsallık ve sonsuzluk üzerinden bakışın olanağına, diğer bir deyişle aşkınlığın biçimsel yapısına yönelmektedir.

Aşkınlığın çerçevesini belirleme konusunda Levinas'ın hareket noktası, Descartes'in düşünen ben (res cogitans) ile sonsuzluk idesi arasında ortaya koyduğu bağlantıdır. Hatırlanacağı üzere Descartes, *Meditasyonlar*'da Ben'in sonsuzluk idesine

⁵ Simon Critchley'in aktardığına göre Levinas *Bütünlük ve Sonsuz*'u ilk kitabı olarak değerlendirmekle birlikte, kitaba hâkim olan ontolojik terminolojiden daha sonra kurtulmaya çalıştığını ifade etmektedir (Critchley 2004: 17). Critchley'in yorumuna göre Levinas *Bütünlük ve Sonsuz*'da ontolojik olmayan bir deneyimi – etik ilişkiyi – ontolojinin dilinde ortaya koyarken, *Olmaktan Başka Türü ya da Özün Ötesinde*'de ise ortaya koyduğu içerikle bu dili bozmayı da başarır (Critchley: 19).

⁶ Levinas'a göre mutlak başkalık Tanrı'ya işaret etmekte ve Başkası'nın yüz'ü Tanrı ile ilişkinin yeri olarak görülmektedir. Tanrı'ya klasik ontolojinin yaklaşımıyla anlaşılabilir bir varlık olarak görmeyen Levinas, Tanrı'ya ulaşabilme olanağını Ben'in Başkası'na duyduğu ilgi ve yönelime, dolayısıyla etik ilişkiye bağlar (Küçükalp 2009: 46). Başka bir deyişle Tanrı'nın sonsuzluğuyla, yüz'ün ve sorumluluğun sonsuzluğunda karşılaşılır.

doğuştan sahip olduğunu ve kendi bilincinin farkındalığına sahip olan Ben'in, hiçbir kuşkuyla yer bırakmaksızın sonsuzluk idesinin *a priori* aidiyetinden de emin olduğunu ileri sürmüştür. Düşünen Ben'in düşünebildiklerinin ve üretebildiklerinin ötesinde yer alan bu ide, Ben'de içerilmesine karşın Ben'den tamamen farklı olan ve ondan fazlasına işaret eden bir düşüncedir. Dolayısıyla sonlu ve kusurlu Ben'in sonsuzluk idesini oluşturamayacağı düşüncesi ile Ben'in düşünmesini aşan bir düşünceye sahip oluşu, Descartes'a göre Tanrı'nın varlığının tanıtı olmuştur. Levinas'ın Descartes'ın sonsuzluk idesinden hareket etmesi ise, onun ne Descartesçı ben düşüncesine ne de Tanrı anlayışına ve tanıtılmasına katıldığını gösterir. Levinas'ın Descartes'ın sonsuz düşüncesine başvurmasının temel nedeni, tıpkı sonsuz idesinin düşünen Ben'e aşkın olması gibi, Başkasının da Ben'de içerilememesi ve Descartesçı açıklamanın yükseklik, eşitsizlik, karşılıksızlık ve asimetri bakımından Levinas'ınkine benzer bir ilişki modelini ifade etmesidir (Critchley 2004: 14). Kısacası nasıl ki sonsuzluk idesi kendisini düşünen Ben'e sunuyorsa, Başkası da bende ona ait olan düşüncenin ötesine geçecek bir şekilde kendisini sunar. İşte gerçek anlamda bir dışsallık oluşuyla özne için bir tür krize de işaret eden ve Levinas'ın "yüz" olarak adlandırdığı fenomen budur (Levinas 1979: 50).

Levinas, *Varoluştan Varolana*'dan itibaren Ben ve Başkası ilişkisinin yüz yüze bir ilişki olduğunu ve başkalığın Başkası'nın "yüz"ünde ortaya çıktığını belirtmesine karşın, "yüz"ü ayrıntılı olarak *Bütünlük ve Sonsuz*'da ele alır. Anlamın daima bir ilişkisellik içinde ortaya çıkmasına rağmen "yüz"ün kendi başına anlam olduğunu ileri süren Levinas (2003b: 326), yüz sayesinde Ben'in anlama kapasitesinin aşıldığını belirtir. Düşünmeyi aşan bir düşünce gibi, insanın fiziksel görünümü olmanın, görünür ve dokunulur olmanın ötesindeki yüz de fiziksel özellikleri aşar. "Bir burun, gözler, bir alın, bir çene gördüğünüzde ve bunları betimleyebildiğinizdedir ki başkasına bir nesneye yönelirmişçesine yönelirsiniz. Başkasıyla karşılaşmanın en iyi biçimi, onun gözlerinin rengini bile fark etmemektir! Gözlerinin rengini gözlemlediğinizde başkasıyla sosyal bir ilişki içinde değilsinizdir. Kuşkusuz yüzle ilişki algının egemenliğinde olabilir, ama özgül olarak yüzü oluşturan her neyse, işte o algıya indirgenmeyendir" (Levinas 2003b: 326). Yüzün kaş, göz, ağız vs. gibi unsurların toplamı olmadığını; dolayısıyla betimlenemez, anlaşılabilir olduğunu belirten Levinas'ın yüz'ü başkalığın yeri olarak görmesi, yüz'ün kendisinde ortaya çıkan farklılıkları ayırt etmeyi sağlarken, aynı zamanda ayırt edişin kendisinden kaçan bir yapısı olması nedeniyledir (Wolff 2007: 108). Elbette her şey gibi yüz de betimlenebilir, en azından betimlenmeye çalışılabilir. Fakat yüz'ü betimlemeye çalışmak, tıpkı sonsuzluğu kendi anlamına içsel olan mükemmellikten sıyrarak sonluluğun değillesmesi olarak açıklamaya çalışmak kadar yetersizdir.

Yüzün kendini sunuşunda– *epifanisinde* – hem Ben'in tanımlama ve kavrama gücüne yönelik bir direnişe hem de Ben'in güç uygulayabileceği alanın açıklığına işaret eden "konuşma" (Levinas 1979: 198) ortaya çıkar. Levinas'ın "Tanrı sözünün yeri" (1999b: 104) olarak adlandırdığı yüz, kavramsallaştırılmayan bir çağrıyı dile getirir: Öldürmeyeceksin. Başkası'nın yüz'ünden gelen bu çağrının bir buyruk şeklindeki yukarıdan seslenişinde, Başkası'nın ölümlülüğü, zayıflığı ve kırılabilirliği vücut bulur. Ben'in kendi içinde, kendi kendisine asla bulamayacağı bu çağrı, Ben'e seslenişiyle onun Başkası'na kayıtsız kalmasını engeller (Visker 2004: 122). Ben elbette bu buyruğu çiğneyebilir ve sözcüğün her anlamıyla Başkası'nı öldürebilir; fakat yine de Başkası'nın

yüz'ünden gelen çağrıyı duyar. Yüz'le karşılaşmada, Ben'in kendini her tür haklı kılışı ve en doğal hakkı olarak görünen varoluşunun meşruiyeti dahi sorgulanır hale gelir. Doğallığı tartışılmayan, Ben'in kendinde hak gördüğü varoluşunun soru konusu edilebilirliğinin ortaya çıkışı, bu karşılaşmanın neden aynı zamanda bir "kriz" olduğunun göstergesidir. Zira daima benim olan Dasein'in "Da"sının, Ben'in varlıktaki yerinin, Başkası'nın yerini gasp ediyor olduğunu duyumsamak, Ben'in kökensel bir sarsıntı geçirmesine neden olur (Levinas 1999a: 28). Yüz'ün bu seslenişi aracılığıyla gerçekleşen ve aşkınlığı olanaklı kılan Başkası'yla ilişki, işte bu yüzden etik bir ilişkidir.

Başkası'nın yüz'ünden gelen "öldürmeyeceksin" buyruğuyla karşılaşan Ben, bu karşılaşma aracılığıyla etik bir özne olma sürecine girer. Levinas Ben'in, varlığının ağırlığından kurtuluşunun mantıksal şemasının ardından, bu kurtuluşun – aşkınlığın – nasıl içerik kazandığını, yani etik özne olmanın ne anlama geldiğini *Olmaktan Başka Türü ya da Özün Ötesinde* kitabında somutlaştırır. Ben'in varlığının ağırlığından kurtularak gerçek anlamda özgürleşmesi, bir anlamda özgürlüğünün özgür kılınması (Llewelyn 1995: 94) Başkası'nın sorumluluğuyla gerçekleşir. Ben'i özgürleştirecek bu sorumluluk, Ben'in bir karar vererek söz konusu sorumluluğu üstlenişiyle gerçekleşmez; sorumluluk adeta Ben'in üzerine kalır (Levinas 2011: 10). Başkası'yla karşılaşmadan doğan sorumluluğun çıkış noktası, Levinas'ın aynı çalışmasında üzerinde ayrıntılı olarak durduğu "söyleme-söylenen" (le dire-le dit) ayrımında açıklık kazanır. Levinas'a göre "söyleme", Ben'in Başkası'na yakınlığını, Başkası için olmayı ifade ederken bu "yakınlık" (proximité), söylemede ne söylendiğinden değil, söylemenin kendisinden gelir (Visker 2004: 87). "Söylenen" in daima bir ifade olan, özneyi ve özseliği ileri süren tanımlanırılığı karşısında, "söyleme"; dilin ve bilincin kavrayışının ötesine geçerek Ben'in Başkası'nın varlığına dolayimsız maruz kalışını ifade eder. Yüz'ün tanımlanamaz oluşunda kendini sunan yer olmayış, söylenebilecek tüm sözleri önceleyen söyleme karşısındaki Ben'in de "düşünüyorum" demeden önce "Ben buradayım" (Me voici!) demesi anlamına gelir. Dolayısıyla Başkası konuşmadığında dahi yüzünde duyulan söyleme, Ben'in susmasını olanaksız kılar.

Özgürlüğün sorumluluktan sonra gerçekleşmesi her ne kadar ilk bakışta paradoksal görünse de, Ben'in hipostazla gerçekleşen kırılmadaki özerk varoluşunun gerçek bir özgürlük anlamına gelmediğini, Levinas'ın "olmaktan çıkmadan" özgürlüğü olanaklı görmediğini hatırlamak gerekir. Kuşkusuz özgürlüğü geleneksel konumlanışı üzerinden düşünmek, Levinas'ın sorumluluğu özgürlüğün önüne yerleştiren bakış açısını anlamayı zorlaştırır. Geleneksel şekliyle düşünüldüğünde sorumluluğun ikili bir hareketle gerçekleştiği, öznenin söylediği ya da yaptığı herhangi bir şeyin ardından eylemini üçüncü kişinin gözünde meşrulaştıracak bir neden arayışına girdiği görülür. Oysa Levinas'ın sorusu olmayan bir yanıt (Levinas 2011: 139) olarak gördüğü sorumlulukta, öznenin söylediği ve yaptığı her şeyin meşruiyeti, ancak Başkası'nın tüm bunları önceleyen çağrısına yanıt vermekle kazanılır, yani aslında meşruiyeti sağlayan şey, söylenen ve yapılanların kendisidir (Wolff 2007: 117). Ben'in Başkası'nın yüz'ündeki otoriteye kendisini teslim etmesi anlamına gelen sorumluluk, Ben'in kendisini Başkası'na feda etmesine, onun "yerine geçme"ye (substitution) dönüşür (Habib 1998: 146). Burada sözü edilen Başkası'nın yerine geçme, Başkası'nı anlamayı sağlayacak empatiden oldukça farklı ve uzak bir mahkûmiyete işaret eder. Başkası'na

Ben'in kendinden hareketle, sahip olunan ortaklıklar üzerinden yaklaşılan empati Ben'in bilinciyle sınırlıyken, yerine geçme'de Ben'in kendi özelliklerinin ve dünyasının ötesine açılan bir kapı söz konusudur. Ben'in Başkası'nın tüm hatalarından ve onun başına gelebilecek her tür felaketten dahi sorumlu olduğu bu anlayışa göre Ben, adeta seçilmiş gibi, yeryüzünde tekmiş gibi dehşet verici bir yükü yüklenir. Ben'in biricik oluşu bu kez onu dünyanın merkezi kılmaz, tam tersine neredeyse tüm dünyanın yükünü onun omuzlarına yükler. Ben'in ne yaparsa yapsın sona erdiremeyeceği, üstelik Başkası'nın Ben'e karşı tutum ve davranışlarından bağımsız olan bu sorumluluk, Ben'i etik özne kılan, onu gerçek anlamda insanlaştıran tek şeydir.

Olmaktan Başka Türü ya da Özün Ötesinde'de Ben ve Başkası arasındaki ilişkiyi bir sorumluluk ilişkisi olarak somutlaştıran Levinas, daha önce ileri sürdüğü babalıkla gerçekleşen aşkınlık anlayışını tamamen bir kenara bırakır. Kan bağı nedeniyle "başka türlü olmak" anlamına gelebilecek doğurganlık yerine mutlak anlamda başka oluşu ve yabancılığı vurgulayan Başkası'nın sorumluluğunu, "olmaktan başka türlü"ye, aşkınlığa ait özün ötesine geçişin anahtarı olarak görür. Başkası'nın yüz'ünden gelen çağrıyla tamamen karşılıksız bir sorumluluk yükü altına giren Ben, bu yükü birlikte özgürleşmeye başlar. Yalnızca Başkası'ndan sorumlu olmak, onun varlıktaki yerini gasp etme duygusuyla baş etmeye yardımcı olabilir. Ben'in Başkası'na karşı sorumluluğunun sonsuz olması, Ben'in bu duygudan hiçbir zaman tamamen kurtulamaması nedeniyledir. Fakat bu sonsuz sorumluluğun Ben'i "olmaktan başka türlü" kılışı, varlıktan kaçışın, varolma yükünden kurtulabilmenin tek yoludur.

Sonuç

İncelemelerinde Husserl fenomenolojisinin izinden kopmadığını belirtmesine karşın (Levinas 2011: 183) bakış açısının Husserl'den ve fenomenolojiyi yaşamsal kılan Heidegger'den farkının altını daima çizen Levinas, tüm felsefi çalışmalarında temel bir sorunun peşinden gitmiştir. Çalışmanın giriş bölümünde de belirtildiği üzere bu sorun, aşkınlığın olanağı sorunudur. Levinas'ın, Heidegger'in varlık anlayışıyla sarsılmasına karşın tam anlamıyla kırılmayan Batı felsefe tarihinin varlık ve aşkınlık anlayışını kırma girişimi olarak özetleyebileceğimiz felsefesi, aşkınlığa özneler arası ilişki üzerinden yaklaşır. Etiğin ilk felsefe olarak ortaya çıkmasına neden olan bu inceleme sürecinde Ben'in varolmasının ne anlama geldiği, varlıkla ilgisinde ortaya konur. Modern felsefeden kopan ve onu eleştiren pek çok isim ve yaklaşım gibi Levinas da "Ben"e epistemolojik bir inşa olarak bakmayı reddeder. Ben'i varlıkla ilgisinde ele alırken, Başkası'nın da başka bir Ben – *alter ego* – olarak görülemeyeceğini, Ben ve Başkası ilişkisinin bir birliktelik değil, yüz yüze bir ilişki olduğunu ileri sürer.

Çalışmanın ikinci ve üçüncü bölümünde, Levinas'ın yüz yüze ilişkiyi ve bu ilişki sayesinde gerçekleştirilebileceğini belirttiği aşkınlığı nasıl açıkladığı, düşüncelerindeki dönüşümle birlikte gösterilmeye çalışılmıştır. Özneler arasılığın ancak yüz yüze bir ilişkiyle olanaklı olduğu düşüncesi değişmemesine karşın, bu ilişkinin açıklanışı ve aşkınlığın gerçekleşme olanağı konusunda Levinas farklı düşünceler ileri sürmüştür. *Zaman ve Başka*'da ilişkiyi aşk, aşkınlığı ise doğurganlık üzerinden açıklayan Levinas; aşkınlığın biçimsel yapısı üzerine uzun incelemelerden sonra *Olmaktan Başka Türü ya da Özün Ötesinde*'de sorgulamasına yüz ve sorumlulukta içerik kazandırarak kesin bir

yanıt verir. Levinas'a göre yüz, Başkası'nı Ben'den yukarı konumlandırmaya neden olan ve Ben'i kendisine atanmış bir sorumlulukla baş başa bırakan Tanrı yeridir. Yüz ve sorumluluk hakkındaki düşünceleriyle etiği ontolojinin önüne koyan Levinas'ın bu düşünceleri genellikle abartılı bulunmuş ve eleştirilmiştir. Çalışmada aşkınlığı konu edinerek gerçekleştirilmek istenen de, söz konusu eleştiriler karşısında Levinas felsefesinin savunusunu yapmaktan ziyade, eleştirilerin göz önünde bulundurulması gereken asıl kaynağı ortaya koymaya çalışmaktır.

Introduction to the Idea of Transcendence in Levinas

Abstract

This study aims to reveal an outline of Levinas' intellectual process within the main theme of transcendence. Although he is known as the "philosopher of ethics", this appellation requires a meticulous attention and needs to be examined with its origin. The idea of transcendence, being the focus of Levinas' quest, stems from the criticism of ontology, specifically Heidegger's fundamental ontology. Considering this fact, the study starts with Levinas' account of Being, in comparison to ontology and its criticism. Levinas begins his analysis of Being by mentioning that Being has a dual aspect. Sharing Heidegger's thought on ontological difference, Levinas underlines the difference between beings and Being and names them "existents and existence". According to Levinas, the I – the existent – is enchained to its existence and this enchainment is experienced as a weight that makes the I feel suffocated. Because of this burden or the anonymity of existence (*il y a*), the I's initial feeling is to escape from it. Although gaining a position in *il y a* by the birth of consciousness – the hypostasis – means a rupture in Being, it still does not mean a real exit or an excedence for Levinas.

After the announcement of hypostasis, Levinas states that the I, which is at stake at that point, is far from being a real subject. Focusing on its ontological experiences, Levinas is of the opinion that the I's engagement with its environment depends on its consciousness. For him, at that stage the I approaches everything on the basis of knowing and understanding. So, despite one can point to an I, this I is a being which still drowns in its existence.

The second part of this study proceeds with the possibility of transcendence, which comes up in *Time and the Other*. For Levinas, the only way to an exit is possible with the entrance of an exteriority, namely the otherness. By encountering the otherness, the I comes to the limit of itself and catches the key for a transcendence. The relationship with the Other constitutes the central point of transcendence. Analysing this face-to-face relationship, Levinas first sees this relationship as an erotic one. First of all, this erotic relationship reveals the fact that the Other is not an alter ego. In love, the otherness of the Other cannot be reduced to the I, and thanks to this encounter, the I gets the chance to get rid of itself. As Levinas shows, this analysis provides a basis to understand why face-to-face encounter surpasses the reason and how it can maintain the asymmetry of the relationship.

Levinas' first detailed inquiry on transcendence ends with a concrete answer: Transcendence is possible through fecundity. Although Levinas changes his mind about love in *Totality and Infinity*, he sustains his answer for the idea of transcendence. But one should note that his main concern in that book is the formal structure of transcendence rather than its content. So it can be said that the general frame is determined by the explanation of face-to face relationship compatible with his criticism of ontology.

The third and the last part of this study handles the concretization of transcendence, which Levinas unfolds in *Otherwise than Being or Beyond Essence*. To him, becoming a real subject or achieving transcendence is possible only by undertaking the responsibility of the Other via *saying* that comes from the

face of the Other. Starting from *Totality and Infinity*, with the phenomenology of the face, Levinas announces the idea of infinity. Stating that the face cannot be reduced to a plastic image, he claims that “the face is the locus of the word of God”. So, the relationship with the Other makes the I an ethical subject, and through this asymmetrical responsibility the I can achieve a real transcendence.

To sum up, this study tries to demonstrate Levinas' idea of transcendence in its chronological appearance consistent with the transformation of his thoughts. Like the face being God's locus, transcendence is the place where one can track Levinas' philosophy. His criticism of ontology and the questioning of “Being qua Being” leads him to ethics, which gives him the reputation of “the philosopher of ethics”. Here, contrary to the Western philosophy, the subject's uniqueness gains a totally different meaning and the subject becomes “the one” only by being for the Other. In Levinas' philosophy, the responsibility which sets the I free from its existence is like the ticket to freedom. But this responsibility is an everlasting assignment and the I has to cherish the Other as if anything that might happen to him/her would be the I's fault. As a final remark it should be underlined that, far from providing a defence for Levinas' philosophy, this study primarily aims to indicate the origin for any kind of justification.

Keywords

Levinas, Being, Excedence, Transcendence, Alterity, the Other, Face-to-face, Eros, Responsibility.

KAYNAKÇA

- BERNASCONI, Robert (2005). “No Exit: Levinas’ Aporetic Account of Transcendence”, *Research in Phenomenology* 35: 101-117.
- BERNASCONI, Robert (2010). “Heidegger Okumaları Şart: Robert Bernasconi ile Emmanuel Levinas Üzerine Bir Söyleşi”, çev. Gözde Dilek, *MonoKL Levinas Özel Sayısı*, ed. Volkan Çelebi, ss. 722-725, İstanbul: Bayrak Yayıncılık.
- CRITCHLEY, Simon (2004). “Introduction”, *The Cambridge Companion to Levinas*, ed. Simon Critchley ve Robert Bernasconi, ss. 1-32, Cambridge: Cambridge University Press.
- DİREK, Zeynep (2003). “Sunuş”, *Sonsuza Tanıklık*, hazırlayanlar Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, ss. 7-39, İstanbul: Metis Yayınları.
- DİREK, Zeynep (2005). “Sunuş”, *Zaman ve Başka*, ss. 7-44, İstanbul: Metis Yayınları.
- GÖZEL, Özkan (2011). *Varlıktan Başka: Levinas’ın Metafiziğine Giriş*, İstanbul: İthaki Yayınları.
- HABIB, Stéphane (1998). *La Responsabilité Chez Sartre et Lévinas*, Paris: L’Harmattan.
- HAYAT, Pierre (1999). “Preface”, *Alterity and Transcendence*, ss. İx-xxiv, çev. Michael B. Smith, London: The Athlone Press.
- HEIDEGGER, Martin (2011). *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı.
- KÜÇÜKALP, Kasım (2009). “From the Ontological Subject to the Ethical ‘I’”, *Kaygı* (13): 41-50.
- LEVINAS, Emmanuel (1979). *Totality and Infinity*, çev. Alphonso Lingis, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- LEVINAS, Emmanuel (1987). *Time and the Other and additional essays*, çev. Richard A. Cohen, Pittsburgh: Duquesne University Press.
- LEVINAS, Emmanuel (1995). *Existence and Existents*, çev. Alphonso Lingis, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- LEVINAS, Emmanuel (1998). “Is Ontology Fundamental?”, çev. Michael B. Smith, Barbara Harshav, *Entre Nous: On-Thinking-Of-The-Other*, ed. Lawrence D. Kritzman, ss. 1-12, New York: Columbia University Press.
- LEVINAS, Emmanuel (1999a). “Philosophy and Transcendence”, *Alterity and Transcendence*, çev. Michael B. Smith, ss. 3-37, London: The Athlone Press.
- LEVINAS, Emmanuel (1999b). “The Proximity of the Other”, *Alterity and Transcendence*, çev. Michael B. Smith, ss. 97-109, London: The Athlone Press.
- LEVINAS, Emmanuel (2003a). *On Escape*, çev. Bettina Bergo, California: Stanford University Press.
- LEVINAS, Emmanuel (2003b). “Etik ve Sonsuz”, *Sonsuza Tanıklık*, hazırlayanlar Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, ss.295-344, İstanbul: Metis Yayınları.
- LEVINAS, Emmanuel (2005). *Zaman ve Başka*, çev. Özkan Gözel, İstanbul: Metis Yayınları.
- LEVINAS, Emmanuel (2011). *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, çev. Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press.

LLWELYN, John (1995). *Emmanuel Levinas: The Genealogy of Ethics*, New York: Routledge.

ROLLAND, Jacques (2003). "Getting Out of Being by a New Path", *On Escape*, çev. Bettina Bergo, ss. 3-48, California: Stanford University Press.

SANDFORD, Stella (2000). *The Metaphysics of Love: Gender and Transcendence in Levinas*, London: The Athlone Press.

VISKER, Rudi (2004). *The Inhuman Condition: Looking For Difference After Levinas and Heidegger*, New York: Kluwer Academic Publishers.

WOLFF, Ernest (2007). *De L'éthique à la Justice: Langage et politique dans la philosophie de Lévinas*, Dordrecht: Springer.

Research Article
Araştırma Makalesi

Aret KARADEMİR

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.
Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara-Türkiye
Middle East Technical University, Faculty of Arts and Sciences, Dept. of Philosophy, Ankara-Turkey
akaradem@metu.edu.tr

Michael Walzer ve Komüniteryen Bireycilik

Öz

Liberal siyaset felsefesi, toplumundan ve kültüründen bağımsız seçimler yapabilen, toplumsal çoğunluk veya kültürel miras karşısında korunması gereken, toplumsal çoğunluğun refahı veya kültürel mirasın sürekliliği için feda edilmesi söz konusu olmayan haklara sahip, atomik ve izole birey anlayışı üzerine inşa edildiğinden, komüniteryen felsefenin yoğun eleştirilerine maruz kalmıştır. Bu yazıda, komüniteryen siyaset felsefesinin çoğulcu ve demokratik çağdaş toplumlar için liberal teoriye alternatif sunma gücüne sahip olup olmadığı Michael Walzer felsefesi üzerinden tartışmaya açılacak; bu da, Walzerci komüniteryenizmin, çağdaş siyaset felsefesi literatüründe komüniteryen eleştirilerden en çok pay alan John Rawls ve onun “hakkaniyet olarak adalet” anlayışı ile karşılaştırılması aracılığıyla yapılacaktır. Sonuç olarak Walzerci komüniteryenizmin, özellikle söz konusu kültürel çoğulculuk temelli adalet sorunları olduğunda, Rawlsçu liberal bireyciliğin ötesine geçemediği iddia edilecektir. Bu iddianın amacı, modern dünyanın çoğulcu yapısına uygun olmayı amaçlayan herhangi bir siyaset teorisinin liberalizm/komüniteryenizm ikiliğine hapsolmeması gerektiğinin gösterilmesidir.

Anahtar Sözcükler

Liberalizm, Komüniteryenizm, Kültürel Çoğulculuk, Azınlık Hakları, Doğa Durumu, Adalet.

I

Liberal siyaset felsefesi, devlet, kültür veya toplumsal çoğunluk karşısında korunması gereken, toplumun refahı için feda edilmesi söz konusu olmayan haklara sahip, kendi yaşamını kendi değer yargılarına göre yaşama özgürlüğü ile donatılmış, toplumsal miras ve gelenek karşısında eleştirel uzaklık yetisine sahip *birey* anlayışı üzerine inşa edildiğinden; çıkış noktasını kültürden ve insanın kültürel bir varlık olduğu gerçeğinden alan komüniteryen felsefenin yoğun eleştirilerine maruz kalmıştır. Komüniteryen anti-liberalizme göre, liberaller felsefelerini oldukça sorunlu bir sosyal ontoloji üzerine kurarlar; insanın, içerisine doğduğu toplumdaki ve o toplumun dili, gelenekleri ve kültürel mirası ile şekillenen ruhandan bağımsız bir varlık olmadığı gerçeğini unuturlar. Bunun yerine, toplumundan ve kültüründen bağımsız, sadece kendi çıkarları ile hak ve özgürlüklerini düşünen, hak ve özgürlüklerini korumak için sözleşme yapmaktan başka toplumdaki diğer bireylerle herhangi bir bağı olmayan, atomik ve izole insan varsayımı ile felsefelerini biçimlendirirler. Bu varsayım üzerine inşa edilen liberal toplumlarda da ancak bireyci, toplumuna ve kültürel mirasına yabancılaşmış, materyalist bireyler yetişir (Holmes 1993: 1-10).

Bu yazıda, komüniteryen siyaset felsefesinin çoğulcu ve demokratik çağdaş toplumlar için liberal teoriye alternatif sunma gücüne sahip olup olmadığı Michael Walzer felsefesi üzerinden tartışmaya açılacaktır. Walzer felsefesinin komüniteryen bakış açısını değerlendirmede bir tür vaka incelemesi olarak seçilmesinin en önemli nedeni, Walzer'ın, birçok muadilinin aksine, “preliberal geçmişin yaşatılması”¹ ile “antiliberal hak kısıtlamaları”²ni liberal bireyciliğin yerine koymayı amaçlamaması; böylece özellikle çoğulcu ve demokratik çağdaş toplumlar için *Kabul edilebilir* bir komüniteryen anlayışa sahip olmaya çalışmasıdır (Walzer 1990: 14, 22). Ayrıca Walzerci komüniteryenizmin çıkış noktası, 20. yüzyılın en popüler ve aynı zamanda en çok eleştirilen liberal teori versiyonlarından biri olan Rawlsçu “hakkaniyet olarak adalet” anlayışı karşıtıdır; böylece Walzer bizlere komüniteryen bir teorinin gücünü, komüniteryenizmi, liberal felsefenin komüniteryen eleştirilerden en çok pay alan çağdaş bir versiyonu ile karşılaştırarak değerlendirme fırsatı sunar. Bu yazıda, bahsi geçen karşılaştırma yapıldığında, Walzerci komüniteryenizmin, özellikle söz konusu kültürel çoğulculuk ve kültürel çoğulculuk temelli sorunlar karşısındaki tutum olduğunda, Rawlsçu bireyciliğin ötesine geçemediği savunulacaktır. Bu savununun amacı, çağdaş siyaset felsefesinin liberalizm/komüniteryenizm ikiliği sınırlarına hapsoldüğü müddetçe çoğulcu toplumların sorunlarına çözüm sunabilecek teorik araçlardan yoksun olduğunun gösterilmesidir.

Yazının ikinci bölümünde Rawlsçu hakkaniyet olarak adalet anlayışı kısaca betimlenecektir. Üçüncü bölümde ise Walzer'ın 1980'li yıllarda geliştirdiği “adalet küreleri” anlayışının Rawlsçu “doğa durumu” ve “cehalet peçesi” kavramlarının ima ettiği bireyciliğe düştüğü iddia edilecektir. Yazının dördüncü bölümü Walzer'ın 1990'lar ve 2000'lerdeki yazılarına ayrılacak ve Walzerci kültür vurgusunun yetersizliği, Walzer'ın kültüre en çok vurgu yaptığı yazılar üzerinden gösterilecektir.

¹ Bu yazıdaki tüm alıntılar İngilizce asıllarından Türkçeye yazar tarafından tercüme edilmiştir.

II

John Rawls, hem erken dönem hem de geç dönem yazılarında, “toplumun temel yapısı”nın düzenlenmesinde kullanılacak, temel “hak ve sorumlulukları” belirlemede ve “toplumsal işbirliğinin ortaya çıkardığı faydalar ile yükümlülüklerin paylaşılması”nda adaleti mümkün kılacak, “toplumsal adaletin temel ilkeleri” olarak adlandırdığı ilkeleri bulmaya çalışır (Rawls 1999: 4-6). Rawls için bu ilkeler, eşit ve özgür bireylerin *hakkaniyetli* koşullar altında seçecekleri ilkeler olmalıdır. Başka bir deyişle, ilke seçimi bireyler arası sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel eşitsizliklerden bağımsız gerçekleştirilmelidir. Toplumsal adaletin temel ilkelerinin hakkaniyetli koşullar altında seçilecek ilkeler olmasını mümkün kılmak için, Rawls adaletin temel ilkelerini “doğa durumu”nda ve “toplumsal sözleşme” sonucu seçilmesi en olası ilkeler olarak kurgular. Rawlsçu doğa durumunda, adaletin temel ilkelerini seçecek bireylerin sosyal statüleri, ekonomik sınıfları, toplumsal ve doğal sermayeden nasıl bir pay aldıkları, hangi yaşam tarzını benimseyip hangi felsefi, dini veya ahlaki görüşlere sahip oldukları ile doğa durumu sonrası içerisine atılacakları toplumun hangi kişisel özellikleri, hangi inanç ve yaşam tarzlarını ödüllendirip nasıl bir kültüre sahip olacağı “cehalet peçesi” ardına gizlenmiştir (Rawls 1999: 11, 118). Böylece taraflar ilke seçimi sürecinde sadece kendi çıkarlarını gözetemeyecek, kendi çıkarları doğrultusunda sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel avantajlarını birer baskı aracı olarak kullanamayacak, başka bir deyişle hakkaniyetli koşullarda ilke seçimi pazarlığına girişeceklerdir.

Doğa durumundaki bireylerin ilke seçiminde “rasyonel” davranabilmelerini mümkün kılmak için, Rawls toplumsal sözleşmenin taraflarına seçimlerini “temel toplumsal değerler endeksi”ni göz önünde bulundurarak yapma koşulu getirir. Bu endeks “siyasi özgürlük,” “ifade özgürlüğü,” “vicdan ve düşünce özgürlüğü,” “mülkiyet edinme özgürlüğü” ve “seyahat özgürlüğü” gibi “haklar, özgürlükler ve fırsatlar” ile “gelir,” “malvarlığı” ve “öz saygı”dan oluşur (Rawls 1999: 53-54). Temel toplumsal değerler, hangi felsefi, ahlaki veya dini iyi anlayışına göre hayatını şekillendirirse şekillendirsün, her insanın isteyeceği, istemesinin “rasyonel” olduğu, vazgeçilmez, “çok amaçlı araçlar”dır (Rawls 1999: 54, 79; Rawls 2005: 76). Rawls, doğa durumunda hakkaniyetli koşullar altında konumlandırılıp temel toplumsal değerler endeksini göz önünde bulunduran rasyonel bireylerin iki temel ilke üzerinde anlaşmaya varacaklarını iddia eder. İlk ilke, “diğerlerinin özgürlükleri ile uyumlu olmak koşulu ile her insanın mümkün olan en geniş kapsamlı temel özgürlüklere eşit hakkının olması” gerektiğini söyler. İkinci ilkeye göre ise “sosyo-ekonomik eşitsizlikler,” ancak ve ancak “fırsat eşitliği koşullarında” herkese açık mevkilere bağlanıp, toplumun sosyo-ekonomik açıdan “en talihsiz” kesiminin yararına olmaları koşulu ile kabul edilebilirler (Rawls 1999: 266).

Ne var ki insanların sosyo-kültürel kimlik ve bağlılıklarından soyutlanmaları aracılığıyla elde edilen adalet ilkelerinin özellikle kültürel çoğulculuk temelli sorular ve sorunlar karşısında sessiz kalmaları, Rawlsçu adalet anlayışının günümüz toplumlarına uygunluğu konusunda soru işaretleri doğurur. Örneğin Rawlsçu hakkaniyet olarak adaletin ilk ilkesi ifade ve düşünce özgürlüğünün korunması gerektiğini ima eder; ama düşüncelerin, özellikle çokkültürlü toplumlarda, hangi dilde ifade edilebileceği, yargı ve eğitim kurumlarının hangi dilde vücut bulma hakkına sahip olabilecekleri gibi konularda sessiz kalır. Rawls oy verme gibi siyasi bir hakkın güvence altına alınması

gerektiğini savunur; ama bu, özellikle çokuluslu devletlerde, seçim bölgelerinin sınırlarının nasıl çizilmesi gerektiği ve yerel ile merkezi yönetimler arasındaki güç dengesinin nasıl olması gerektiği hakkında bir şey söylemez. Rawls seyahat özgürlüğünün öneminden bahseder; ama göçmenlerin, özellikle asimetrik federasyon benzeri uygulamaların olduğu ülkelerde, hangi dili öğrenmeleri koşulunda vatandaşlık alabilecekleri konusunu sorunsallaştırmaz (Kymlicka 1995: 1-6).

III

Walzer *magnum opus*'u *Adalet Küreleri* adlı kitabında, Rawls'un aksine, adalet ilkelerini belirlemek için hem insanın kültürel bir varlık olduğu gerçeğini, hem de kültür temelli adalet sorunlarını hesaba katacak bir teori geliştirmeye çalışır. Walzer için siyaset felsefesi yapmanın iki yolu vardır. Birinci yol, “şehri terk etmek, dağa çıkmak ve [böylece] objektif ve evrensel bakış açısı kazanmak”tan geçer (Walzer 1983a: xiv). Bu yolun çağdaş siyaset felsefesi literatüründeki en popüler temsilcisi Rawls ve onun doğa durumu üzerine inşa ettiği hakkaniyet olarak adalet sistemidir:

Bugün bu sistem, soyut [ve evrensel] bir değerler seti ile karşı karşıya kalmış, çıkarıcı isteklerde bulunmaktan men edilmiş, kendi [sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik] durumları hakkında bilgi sahibi olmayan ve [dolayısıyla] tarafsız seçimler yapmak zorunda bırakılmış rasyonel erkeklerin ve kadınların ideal koşullarda seçecekleri sistem olarak betimlenir (Walzer 1983a: 5).

Ancak Walzer için adaleti ilgilendiren asıl sorun, *kültürsüzleştirilmiş* bireylerin ideal koşullarda hangi ilkeleri seçecekleri değildir:

Daha önemli sorun, tarihin, kültürün ve [toplumsal] aidiyetin tikelliği ile ilgilidir. Bireyler kendilerini tarafsızlığa adasalar dahi, bir siyasi komünitenin mensubu olan insanların kendilerine soracakları [asıl] soru, evrensel koşullarda rasyonel bireylerin hangi ilkeleri seçecekleri değil, kendilerinininki gibi bir ortak kültüre ve [sosyo-kültürel] koşullara sahip insanların neyi seçecekleridir—ki bu soru anında başka bir soruya evrilir: Ortak yaşamımız boyunca biz hangi kararları verdik? Hangi [ortak] anlayışı paylaştık? (Walzer 1983a: 5).

Dolayısıyla Walzer için siyaset felsefesi yapmanın ikinci ve doğru yolu, “kişinin, kendi vatandaşlarına, paylaştıkları anlamlar dünyasını yorumlaması” ile başlar (Walzer 1983a: xiv). Çünkü insanlar tarihsel ve kültürel varlıklardır. Paylaştıkları sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik organizasyonlar, pratikler ve bu organizasyonlar ile pratiklerin tarihi ile şekillenen kimlikleri, ihtiyaçları ve neyin, niye, nasıl kendi aralarında paylaşılması gerektiğine dair ortak anlayışları vardır (Walzer 1983a: 8). Bahsi geçen ortak anlayış, aynı kültürel mirasın şekillendirdiği insanların nasıl bir topluma sahip olmak istediklerine, toplumsal aidiyet ile ne anladıklarına, ortak hayatın neyi zorunlu kıldığına, kamu hizmetlerinin sınırları ve içeriği ile ortak yaşamın doğurduğu faydaların toplum üyeleri arasında nasıl ve hangi mekanizmalar aracılığıyla dağıtılmasının uygun olduğuna dair ortak inanış ve sezgilerle şekillenir (Walzer 1983a: 65-68). Başka bir deyişle Walzer’a göre, her rasyonel bireyin temel ihtiyaçlarını karşılamak için istemesinin rasyonel olduğu değerlerden oluşan *evrensel* değerler endeksi ile her rasyonel bireyin bu endekste ki değerlerin adil dağılımı için seçeceği *evrensel* adalet ilkeleri yoktur. Bunun sebebi, ilk olarak, karşılanması gereken temel ihtiyaçların ancak

ve ancak “toplumun bütününe (...) kültürü, karakteri ve ortak anlayışları ile tanımlanabilir” olmasıdır (Walzer 1983a: 79). Dahası, temel ihtiyaçları doyurması beklenen değerler “tarihsel” ve “toplumsal değerler”dir; anlamlarını toplumun kültürel anlam dünyası içerisinde kazanırlar ve dolayısıyla “farklı toplumlarda farklı anlamlara sahip olurlar” (Walzer 1983a: 7-8). Son olarak, bir değerın adil dağılımı, o değerın toplumsal ve kültürel anlam dünyasındaki anlamı üzerinden belirlenir. Bu da adil dağılımın, “gücünü [toplumun] tarihinden, kültüründen, dininden ve dilinden alması” anlamına gelir (Walzer 1983a: 83).

Walzer’a göre her değerın toplumsal bir değer olması ve toplum içerisindeki diğer değerlerden farklı bir anlama sahip olması; bir değerın veya değerler setinin başka bir değer veya değerler seti ile karşılaştırıldığında kendine has bir dağılım kriterine ihtiyaç duyması, dolayısıyla nevi şahsına münhasır bir “dağılım alanı” veya “küresi” oluşturması ve her dağılım alanının diğer dağılım alanları karşısında otonomi sahibi olması gerektiği anlamına gelir. Örneğin “para, dini mevki alanına uygun bir değer değildir”; “Ve dindarlık, ekonomik pazarda avantaj sağlamamalıdır” (Walzer 1983a: 10).

Walzer eşitlikçi bir toplumun ancak dağılım alanlarının otonomisine saygı gösteren “ karmaşık eşitlik” anlayışı ile kurulabileceğini iddia eder. Karmaşık eşitlik anlayışı, kendisine düşman olarak “değerler dominasyonu”nu seçer ve eşitlikçi toplumların “dominasyondan özgür” olmaları gerektiği fikri üzerine kurulur (Walzer 1983a: xiii). Karmaşık eşitlik anlayışına göre, belirli bir dağılım alanına ait değer veya değerlerin diğer alanlardaki değer veya değerleri elde etmek için kullanılmalrı dominasyonu doğurur. Örneğin siyasi veya ekonomik alandaki değerlere sahip olanların, bu değerlere sahip oldukları için sağlık, eğitim veya saygı alanındaki değerleri elde edebilmelerini; yani siyasi veya ekonomik güçlerini sağlık hizmetlerinden diğer bireylerin yapamayacağı bir rahatlıkla faydalanmak, diğer bireylerden çok daha iyi bir eğitim almak veya daha fazla saygı gören bireyler olmak için kullanabilmelerini mümkün kılan toplumlar, dominasyondan kurtulamamış toplumlardır (Walzer 1983a: 17-19). Dolayısıyla Walzer’a göre eşitlikçi bir toplum inşa etmek için yapılması gereken ilk şey, her bir değerler dağılımı alanının o toplumun bahsi geçen değerlerle ilgili ortak anlayışı ile belirlenen kriterlerce yönetilmesini sağlamak ve bir dağılım alanındaki fayda ve avantajların diğer dağılım alanlarındaki fayda ve avantajları elde etmek için kullanılmalrının önüne geçecek mekanizmalar icat etmektir. Örneğin ekonomi ve toplumsal aidiyet alanlarındaki değerlerin birbirleri üzerinde dominasyon kurmalarını engellemek adına refah devleti mekanizmalarından yararlanılabilir. Çünkü ekonomik refah ile “paranın satın alabileceği boş zaman ve rahatlığın” olmadığı durumlarda, insanlar toplumsal statü kaybına uğrarlar ve kendilerini kendi toplumlarında dahi “evde” hissetmezler (Walzer 1983a: 105-106). Bu da toplumsal aidiyetlerini kaybetmelerine ve “toplumun siyasi ve kültürel hayatına katılmak”tan imtina etmelerine yol açar (Walzer 1983a: 94). Refah devleti mekanizmaları iş ve (öz)saygı alanlarının birbirlerine karışmalarının önüne geçmek için de kullanılabilir. Örneğin Walzer’ın “kirli iş” olarak adlandırdığı “çöpçülük” gibi meslekler, bu mesleklere sahip olanlar için sadece “yoksulluk, emniyetsizlik ve sağlıksızlık” sorunlarını ortaya çıkarmaz; aynı zamanda da “itibarsızlaşma ve alçalma” getirir (Walzer 1983a: 165, 174-177). “Saygıdan mahrum kalma ile kirli iş arasında kurulan bağı” refah devleti harcamaları koparabilir; çünkü bu

harcamalar sayesinde kimse kirli iş yapmak “zorunda” kalmaz ve böylece ancak ve ancak bu tür işler “iyi kazandıran” ve “çalışma koşullarının oldukça iyi olduğu” meslekler haline gelirlirse, yani kirli iş yapanlara “itibarsızlaşma ve alçalma” getirmezlerse, kendilerine işçi bulabilirler (Walzer 1983a: 175-176).

Yalnız Walzer, her ne kadar karmaşık eşitlik anlayışını insanın kültürel bir varlık olduğu ve dolayısıyla toplumsal değerlerin anlamları ile dağılım kriterlerinin uygunluğunu belirleyen kültürel mirası aracılığıyla toplumsal kimliğini kazandığı gerçeği üzerine inşa etse de, özellikle konu kültürel çoğulculuk temelli sorunlar olduğunda, Rawlsçu doğa durumu ve cehalet peçesinin ima ettiği bireyciliğin ötesine geçemez. Walzer’ın (komüniteryen) bireyciliği, onun pozitif ayrımcılık ve göçmenlik hakkında söyledikleri üzerinden analiz edilebilir. Örneğin Walzer dini, cinsel veya etnik azınlık gruplarına pozitif ayrımcılık ve kota sistemi uygulamaları aracılığıyla kamu kurumlarına veya kamusal fonlara erişimi kolaylaştıracak uygulamalara karşıdır (Walzer 1983a: 149). Bunun sebebi, Walzer’ın bu tür uygulamaların “grup üyeliği” ve “gruplar için eşitlik” yerine, “bireysel nitelikler,” “yeteneğe uygun mevki dağılımı” ve “bireyler için eşitlik” kriterlerini benimsemiş bir kültürel mirasa, yani “tarihsel geleneklerimize ve ortak anlayışlarımıza” uygun olmadıklarını düşünmesidir (Walzer 1983a: 148-150). Yalnız dini, cinsel veya etnik azınlıkları doğrudan ilgilendiren *çokkültürlülük* ve *çokulusluluk* temelli soru ve sorunlarda, toplum içerisinde tek bir kültür ve o kültürün tek bir versiyonu varmışçasına, *bu bizim kültürümüzde ve kültürel anlayışımızda yok* tutumunu benimseyerek azınlıkların ve azınlık kültürlerinin yararına olabilecek uygulamaları reddetmek, kültür ile *dominant* kültürü, ortak anlayış ile de *hegemonik anlayış* eş anlamlı kullanmak demektir. Başka bir deyişle Walzer, ekonomi ve toplumsal aidiyet veya iş ve (öz)saygı alanlarının birbirlerine karışmaları sonucu ortaya çıkan dominasyon ile refah devleti mekanizmaları aracılığıyla başa çıkılabileceği gibi, pozitif ayrımcılık ve kota sistemi uygulamalarının kültür, iş ve (öz)saygı alanlarının birbirlerine karışmaları sonucu ortaya çıkan *çoğunluk* kültürünün dominasyonunu engellemede kullanılabileceğini göz ardı eder. Bu tür uygulamalar, geçmişin ayrımcı politikalarından beslenerek şekillenmiş dominant kültürün ve hegemonik kültürel anlayışın marjinalleştirdiği, fakirleştirdiği ve toplumsal görünürlüğünü minimuma indirdiği azınlık gruplarının ve grup-kültürlerinin toplumsal tanınırlığa ve ekonomik veya siyasi güç kazanarak haklarındaki negatif algıyı değiştirecek toplumsal görünürlüğe sahip olmalarını sağlayabilir; böylece azınlıklara, içerisinde kendilerinden bir şeyler bulabilecekleri, kendilerini “evde” hissedebilecekleri, kendi inanç ve yaşam tarzlarını değersizleştirmeyen, oluşturulmasına veya dönüştürülmesine kendilerinin de katkıda bulunacakları *çokkültürlü ortak* kültürün ve kültürel anlayışın ortaya çıkmasında katkıda bulunma şansı verilmiş olur. Bu olmadığında ise azınlık kültürüne sahip olmak, iş ve (öz)saygı alanlarında da dezavantajlı konuma düşmek anlamına gelip kültürel dominasyonu doğurabilir.

Örneğin geçmişinde heteroseksizmin en vahşi uygulamalarını barındıran; günümüzde ise kadınlık ve erkeklik normlarına uygun hayat tarzının, yani heteroseksüel çoğunluğun romantik ilişkilere ve toplumsal cinsiyete dair değerlerinin, tercihlerinin ve deneyimlerinin sinema endüstrisinden profesyonel davranış biçimlerine, moda endüstrisinden profesyonel giyinme tarzına, sağlık politikaları belirlerken yapılan varsayımlardan aile veya iş hukukunu şekillendirirken kullanılan kıstaslara kadar birçok

toplumsal ürüne nüfuz ettiği toplumlarda, neyin “normal” veya “uygun” ve neyin “anormal” veya “uygunsuz” olduğu algısı tek taraflı belirlenir. Bu da temel hak ve özgürlükler ile fırsat eşitliğinin garanti altına alındığı toplumlarda bile kaynak dağılımının adaletsizliği sonucunu doğurur. Çünkü böyle toplumlarda “yeterince” kadınsı veya “yeterince” erkeksi görünmeyen, davranmayan veya giyinmeyen eşcinsel, lezbiyen ve transseksüellerin yeterince profesyonel veya prezantabl görünmemesi söz konusudur. Benzer bir şekilde, yaşam biçimleri toplumun dilinde, kamu kurumları veya özel sektördeki genel kıyafet normlarında ya da resmi ve dini bayramlarında/tatillerinde, kısacası genel kültüründe temsil edilmeyen dini ve etnik azınlıklar da kültürel varoluşları sebebiyle ekonomik dezavantaj mağduru olabilirler (Parekh 2006: 239-263). Dili, etnik kültürü veya cinsel kimliği toplumun ana akım norm ve sembollerine yansımayan, gelecek nesillere aktarılmasını mümkün kılacak cazibeden tarihsel süreç içerisinde veya çoğunluğun serbest piyasa ekonomisindeki tercihleri ve demokratik siyasi kararları ile yoksunlaştırılmış insanların (öz)sayılarını korumaları da toplumsal çoğunluk mensuplarına kıyasla daha zordur. Pozitif ayrımcılık ile kota sistemi uygulamaları; hatta dini, cinsel veya etnik azınlıkların kültürlerini ve yaşam tarzlarını toplumsal çoğunluğun kendi kültür ve kültürel anlayış *versiyonunu* dominantlaştırmasına ve *ortak* kültürü tek taraflı belirlemesine karşı korumalarını sağlayacak veto hakkına sahip olmaları; kültür, iş ve (öz)saygı alanlarının birbirlerine karışmaları sonucu ortaya çıkan kültürel dominasyonu engellemede kullanılabilir.

Walzer’ın kültürün insan yaşamında oynadığı rolü çıkış noktası alan bir siyaset felsefesi amaçlamasına ve refah devleti mekanizmaları ile herhangi bir toplumsal değer kendi alanı dışındaki değerler üzerinde dominasyon kurmasının engellenmesi gerektiğini savunmasına rağmen, yukarıdakine benzer tartışmaları tamamen göz ardı edip, pozitif ayrımcılık ve kota sistemi uygulamalarına *bu bizim kültürümüzde ve kültürel anlayışımızda yok* tutumu ile karşı çıkması, homojen bir kültür ve kültürel anlayış varsayımında bulunmasının ve dolayısıyla azınlık kültürlerini yok saymasının bir sonucudur. Örneğin Walzer’a göre, dağılım alanlarını ve bu alanların hangi kriterlerce yönetileceğini belirlemek için gönderme yapılması gereken kültürel anlayış, ancak ve ancak kültürlerin ayırt edici özelliklere sahip olmaları ile mümkündür. Kültürlerin “ayırt ediciliği” ise, o kültürle sahip toplumların “kendi içlerine kapanma”ları sayesinde ortaya çıkar (Walzer 1983a: 39). Modern dünyada “kapalılığı” mümkün kılan, “dil, tarih ve kültür”ün bir araya gelerek oluşturduğu “kolektif bilinci” yansıtan “egemen devlet benzeri” siyasi organizasyonlardır (Walzer 1983a: 28, 39). Bu organizasyonlar kapalılığı gerçekleştirmek adına temsil ettikleri “tarihsel komünite”ye kimlerin ve nasıl kabul edileceğini belirleme, yani “göçmen dalgalarını kontrol etme ve bazen de sınırlama” hakkına sahip olmalıdırlar (Walzer 1983a: 28, 39). Ne var ki Walzerci kapalılık anlayışı ve kapalılığın mümkün kıldığı ortak kültürel anlayış düşüncesi oldukça yetersizdir. Çünkü neredeyse hiçbir modern devlet aynı dili anadili kabul eden, aynı geçmişi kültürel mirası addeden, dolayısıyla kendilerini aynı tarihsel komüniteye ait hisseden ve aynı kültürel karaktere sahip olduklarını düşünen insanlar topluluğuna tekabül etmez (Gurr 2000). Aksine, modern egemen devletler içlerinde farklı tarihsel komüniteleri, kültürleri ve kültürel anlayışları barındırırlar. Aslında Walzer modern toplumların çoğulcu yapısının farkındadır ve bahsi geçen çoğulculuğun değerler dağılımı alanlarının yönetilmesinde hesaba katılması gerektiğini düşünür.

Ancak bu tür bir hesaba katma, Walzer için, *genel* kültürün “kültürel farklılığın ve yerel otonominin değeri”ne dair *genel* anlayışı ve sezgileri ile hayata geçirilmelidir (Walzer 1983a: 29). Ne var ki azınlık kültürleri dolayısıyla ortaya çıkan *çokkültürlülüğün* kaderini *genel*, yani *dominant tekkültürün* keyfine bağlamak, dominant kültürün dominasyonu ile marjinalleşen azınlık kültürlerini çoğunluk kültürüne ve toplumsal çoğunluğun siyasi ve ekonomik tercihlerine tabi kılmaktır; başka bir deyişle bu, dominant kültürün ayırt edici özelliklerinin korunmasına önem verirken, azınlık kültürlerinin ve kültürel anlayışlarının toplumsal çoğunluğun benimsediği normlar içerisinde erimesini *sorunsallaştırmamaktır*. Bu da Walzerci kültürün ve kültürel anlayışın homojen varlıklar olarak kurgulanmış oldukları anlamına gelir.

Yukarıdaki tartışmaya somut bir örnek, Walzer’ın göçmenlik üzerine söyledikleridir. Yukarıda gördüğümüz gibi, Walzer için toplumlar, ayırt edici özelliklerini ve kültürel karakterlerini korumak adına—nasıl bir toplum olduklarına ve nasıl bir toplum olmak istediklerine dair kültürel anlayışları ile uyum içerisinde olmak koşuluyla—göçmen dalgalarını kontrol etme hakkına sahip olmalıydılar. Fakat modern toplumların çokkültürlü ve çokuluslu oldukları göz önünde bulundurulduğunda, Walzer’ın cevaplama gereken soru, toplumun hangi kesiminin kültürel anlayışının bahsi geçen kontrolü uygulamada model alınması gerektiğidir. Tarihsel olarak seyahat özgürlüğünün, etnik çoğunluk mensupları ile göçmenlerin etnik tarihsel veya yerli azınlığın çoğunluk kültürü oluşturduğu bölgelere yerleşmelerini teşvik edici politikalarla birleştirilip, azınlık kültürünün kendi yurdunda da azınlıklaşması ve gücü ile çekiciliğini yitirmesi için çokuluslu ulus devletler tarafından kullanıldığı düşünüldüğünde, yukarıdaki sorunun cevaplanması gerekliliği artar (McGarry 1998; Penz 1992). Örneğin içerisinde belirli bir bölgede yoğunlaşmış tarihsel veya yerli azınlıkları barındıran ülkelerde, bahsi geçen bölgeye göç hakkı hangi dili konuşabiliyor olmak koşuluna bağlanmalıdır? Göçmen çocukları hangi dilde eğitim almalı ve hangi kültüre entegre edilmelidir? Kısacası hangi kültürün ve tarihsel komünitenin sürekliliği garanti altına alınmalı, hangisi gücü ve çekiciliğini yitirmeye mahkûm bırakılmalıdır? Walzer’a göre göç dalgalarını kontrol etme hakkı, ancak ve ancak “komünitenin *bütünü* tarafından uygulanabilir bir haktır (*bu, pratikte, toplumsal çoğunluğun bahsi geçen uygulamayı domine etmesi anlamına gelse dahi*)” (Walzer 1983a: 62; vurgular bana ait). Yalnız bu cevap, toplumsal/sayısal çoğunluğun kültürünü korumak adına azınlık kültürlerinin kendi bölgelerinde de azınlıklaşmalarına ve hatta ayırt edici özelliklerini kaybetmelerine yol açacak uygulamaları sorgusuzca kabul etmek demektir.

Sonuç olarak Walzer, toplumsal çoğunluk kültürünün dominantlaşmasına engel olmak, kültürel değerlerinin diğer değerler üzerinde dominasyon kurmasına müsaade etmemek ve dominant kültürün azınlık kültürleri ile müzakeresi sonucu ortaya çıkacak *çoğulcu ve dinamik* ortak kültürü mümkün kılmak için kullanılacak pozitif ayrımcılık, kota sistemi ve veto hakkı benzeri uygulamalara karşıdır. Dominant kültürün, geçmişin ayrımcı politikaları üzerinden dominantlığa kavuştuğu ve her zaman dönüşüme açık olduğu gerçeğini hesaba katmadan adalet küreleri anlayışını geliştirir. Dahası, adalet küreleri anlayışı üzerine inşa ettiği karmaşık eşitlik kavramını, *ortak* kültürel anlayışı oluşturacak veya dönüştürecek göç politikası belirleme gibi konularda sadece toplumsal çoğunluğun yararına olacak şekilde tartışır. Bu da Walzer’ın ortak kültürel anlayışın oluşum ve dönüşüm süreçleri içerisinde azınlıkların ve azınlık

kültürlerinin ortaya çıkardığı çoğulculuğu ve karmaşıklığı hesaba katmamasına yol açar. Çünkü Walzer kültürü homojen, geçmişsiz ve geleceksiz, dolayısıyla statik bir varlık olarak kurgulamıştır. Kültürü homojen ve statik bir varlık olarak kurgulamak, farklı kültürel anlayışlar sebebiyle ortaya çıkan her soru ve sorunda kültür temelli tartışmaları kenara atmak demektir. Bu da tam olarak Rawls'un doğa durumu ve cehalet peçesi kavramlarıyla yapmaya çalıştığı şeydir. Unutulmamalıdır ki Walzer gibi, Rawls da insanın kültürel bir varlık olduğu gerçeğini kabul eder. Rawls için bireylerin “nasıl bir karaktere sahip oldukları,” “kim olmak istedikleri” veya “neyi arzuladıkları” “toplumsal yapı” tarafından şekillendirilir (Rawls 1999: 229; Rawls 2005: 68, 269). Bahsi geçen toplumsal yapı, o toplumun kültüründen, dilinden ve tarihinden bağımsız düşünülemez. Çünkü kendimizi hem kendimize hem de başkalarına ifade etmek için kullandığımız kavramlar sadece “toplumsal bir düzen”i değil, aynı zamanda da “uzun bir geçmişe ve geleneğe sahip kolektif uğraşın sonucu olan bir inanç ve düşünce sistemi”ni varsayarlar (Rawls 1999: 458). Fakat Rawlsçu hakkaniyet olarak adalet anlayışına göre kültürün adalet kavramı ile bir ilgisi yoktur ve dolayısıyla cehalet peçesi ardına gizlenmelidir; böylece kültürel farklılıkların doğurduğu tartışmalar da adalet tartışmaları içerisine sokulmamış olacaktır. Benzer bir şekilde, Walzer kültürü homojen bir varlık olarak kurgulayıp azınlık kültürlerinin doğurduğu çoğulculuğu göz ardı ettiğinde, kültürel farklılıklar temelli tartışmaları adalet tartışmalarının dışına atmış olur. Kültürel tartışmaları adalet tartışmalarından dışlayan ama aynı zamanda da adalet teorisi için çıkış noktasını kültürden alan bir felsefe, her ne kadar paradoksal da olsa, ancak ve ancak *komüniteryen bireycilik* olarak adlandırılabilir.

IV

Walzer'ın erken dönem felsefesinin kültürel çoğulculuk temelli sorunları adalet tartışmalarından dışlamasına yol açan ve azınlık kültürlerini göz ardı eden homojen kültür varsayımı, başka bir deyişle Walzerci komüniteryen bireycilik, Walzer'ın kültürel çoğulculuğu ve azınlık haklarını temel alan geç dönem yazılarında da kendisini gösterir. Geç dönem yazılarında Walzer, karmaşık eşitlik anlayışını bir önceki bölümde sunulan bazı eleştiriler ile başa çıkması muhtemel bir tarzda formüle eder. 1990'ların ve 2000'lerin Walzer'ına göre, sivil toplumu oluşturan grup ve organizasyonlara *tamamen* kendi iradesi dâhilinde üye olan, bahsi geçen grup ve organizasyonları kültürel kimliğinden *bağımsızca* seçen veya terk eden *mutlak* otonomi sahibi liberal özne sadece bir mittir. Çünkü insanlar Walzer'ın “gayri iradi kuruluşlar” adını verdiği “kültürel ve dini, ulusal ve linguistik komünitelere” doğarlar ve bu komüniteler içerisinde yetiştirilerek kimliklerini kazanırlar (Walzer 2004: x). Gayri iradi kuruluşlar bireylerin kendilik algılarını, toplumsal seçimlerini ve sivil toplumda kurdukları birliktelikleri mümkün ve anlamlı kılan “toplumsal hayatın kaçınılmaz arkaplanı”nı oluştururlar (Walzer 2004: 18). Yalnız 1980'lerin Walzer'ının aksine, 1990'ların ve 2000'lerin Walzer'ı için toplumlar, *tekkültürlü* “kültürel ve dini, ulusal ve linguistik komünitelere” tekabül etmezler. Aksine, içlerinde farklı amaç, inanç, karakteristik özellikler ve toplumsal çekiciliğe sahip farklı komünitelerin oluşturduğu kültürel çoğulculuğu barındırırlar (Walzer 2004: 66-67). Bahsi geçen komünitelerin toplumsal gücü ve mensupları için doyurucu kültürel varoluşu mümkün kılma yetisi de birbirlerinden farklıdır. Bazı komüniteler mensuplarına “eğitim, refah, burs ve ortak savunma” hizmetleri sunup mensuplarının hem kültürel yaşamlarını devam ettirip gelecek nesillere

aktarmalarını, hem de toplum genelinde saygı duyulan bir kültürün üyesi olarak algılanmalarını mümkün kılarken; diğer komüniteler kültürel reproduksiyonu ve toplumsal saygıyı mensuplarına sunacak güç ve çekicilikten yoksundurlar (Walzer 2004: 36). Walzer için komüniteler arasındaki güç, çekicilik ve saygınlık farkı, farklı komünitelere mensup bireylerin de eşitsizliğine yol açar. Sonuç olarak, 1990'ların ve 2000'lerin Walzer'ına göre, "bahsi geçen komünitelere üye oluşumuzun toplumsal hiyerarşideki yerimizi ve sosyal alandaki merkezi veya marjinal lokasyonumuzu belirlemesi—veya en azından etkilemesi—oldukça muhtemeldir" (Walzer 2004: x).

Walzer'ın yukarıdaki tartışmadan çıkardığı sonuç, temeline, içerisine doğduğu komüniteden bağımsız seçimler yapabilen *bireyi* alan, dolayısıyla "gayri iradi kuruluşları, kolektif güçsüzlüğü, kültürel marjinalizasyonun doğurduğu sorunları ve sivil toplumdaki hiyerarşileri" adalet tartışmalarının dışına iten liberal teorinin, eşitlikçi bir toplum inşa etmek adına "komüniteryen düzeltme"ye tabi kılınması gerektiğidir (Walzer 2004: xi-xii). Komüniteryen düzeltme için de kültürel farklılıkların bireyler arası eşitsizliğe yol açması engellenmeli; başka bir deyişle kültürel değerlerin iş, (öz)saygı ve toplumsal aidiyet alanlarındaki değerler üzerinde dominasyon kurmasının önüne geçilmelidir. Bunun için yapılması gereken, kültürel aidiyetleri ve marjinalleştirilmiş komünitelere üyelikleri dolayısıyla sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel refahtan yoksunlaştırılmış, diğer komünitelere mensup bireylerle karşılaştırıldıklarında toplumsal saygıya daha az nail olan ve kültürel yaşam tarzlarını devam ettirmek için gerekli kaynaklara sahip olmayan azınlık gruplarının güçlendirilmesidir. Walzer için azınlık gruplarını "vergi sistemi, eğitim, meslek eğitimi, negatif ayrımcılık, refah hakkı" veya "sübvansiyonlar, hibeler ve düşük faizli krediler" gibi refah devleti mekanizmaları aracılığıyla güçlendirmenin amacı, bir tarihsel komünitenin veya irade dışı kuruluşun toplumun her kesimine rakip tanımadan nüfus etmesini ve dolayısıyla "gruplar arası ve grup içi" dominasyonun doğurduğu toplumsal saygıdan mahrum kalma, kendini evde hissetmeme, kültürünü yaşayamama, sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel dezavantajlara uğrama olgularını azınlık gruplarının hayatlarından mümkün oldukça çıkarmaktır (Walzer 2004: 77, 81).

Yalnız 1980'lerdeki yazılarında olduğu gibi, geç dönem yazılarında da Walzer refah devleti mekanizmalarının, toplumların nevi şahsına münhasır kültürleri ve nasıl bir toplum oldukları ya da nasıl bir toplum olmak istediklerine dair kültürel anlayışları ile uyumlu bir şekilde hayata geçirilmeleri gerektiğini savunur. Walzer'a göre modern toplumlar, "büyük ulusal azınlıklara sahip" Eski Dünya ülkeleri ile Amerika Birleşik Devletleri gibi "göçmen toplumları" olarak ikiye ayrılırlar (Walzer 2004: 137). Toplumların azınlık politikaları ve kültürel çoğulculuk ile adil bir şekilde başa çıkmalarını mümkün kılacak refah devleti mekanizmaları bu ayrımı göze almalı; ulus devletler ile göçmen toplumlarının nevi şahsına münhasır karakterleri sayesinde kültürel kimliklerini kazanmış insanların "toplumsal koşullarına," "tarihine," "kültürüne" ve "hayata dair verdikleri kararlara" uygun olmalıdır (Walzer 1994: 102-103; Walzer 1997a: 5). Örneğin ulus devletler kültürel tarafsızlıktan uzaktır ve "siyasi aygıtları"ni dominant ulus kültürünün "reproduksiyon"u için kullanırlar; bunu da "kamuya ait eğitim kurumlarının karakterini, kamusal hayatın sembol ve seremonilerini, resmi takvimi ve resmi tatilleri" belirleyerek yaparlar (Walzer 1997a: 25). Bu tür devletlerde dominant kültürün toplumun her alanına nüfus etmesini ve sürekliliği ile canlılığını

korumasını mümkün kılan en efektif aygıt, devletin “[tek resmi] dil politikası”dır (Walzer 1997b: 170). Bahsi geçen devletlerdeki ulusal azınlıklar da bu aygıt karşısında kendi kültürlerinin nevi şahsına münhasır yapısını “kendi dillerini okullarda, resmi evraklarda ve kamu sembollerinde kullanmalarının meşrulaştırılması” aracılığıyla korumaya çalışırlar (Walzer 1997b: 170). Göçmen toplumlarında ise ulusal çoğunluğun dominant kültürü ile marjinalleştirilmiş azınlık kültürlerinin varlığından bahsedilemez. Çünkü Amerika gibi toplumlarda “her çoğunluk geçici bir yapıya sahiptir” ve dolayısıyla “her grup diğerlerine kıyasla [biraz ve bazı yönlerden] azınlıktır” (Walzer 1997a: 30, 61). Zaten göçmen grupları ulus kültürlerini terk etme kararı vererek Amerika gibi ülkelere göç etmişlerdir ve bu yüzden de hiçbir zaman devlet aygıtlarını kendi kültürlerinin reproduksiyonu için kullanma amaçları olmamıştır; başka bir deyişle, geride bırakma kararı verdikleri “yerel kültürlerini yeni bir yere empoze etmeyi planlayan kolonistler değildirler” (Walzer 1997a: 30). Buna uygun olarak, göçmen toplumlarının devletleri de dominant kültürü ve hegemonik kültürel sembolleri toplumun her kesimine nüfus ettirmek amacı taşımayan, “tarafsız devletler”dir (Walzer 1997b: 173). Tüm bunlar Walzer için, azınlıklara, “soyları tükenmekte olduğundan resmi sponsorluk ve korunma ihtiyacı duyan,” bireysel farklılıklarına saygı duyulması gereken “bireyler” yerine “grup üyeleri” olarak algılanan, dolayısıyla “pozitif ayrımcılık” veya “bölgesel otonomi” ile kültürleri yaşatılması gereken varlıklar olarak bakmanın, Amerika gibi göçmen toplumlarına ve bu toplumların toplumsal aidiyete dair kültürel anlayışlarına uygun olmadığı anlamına gelmektedir (Walzer 1994: 103; Walzer 1997a: 31, 59; Walzer 1997b: 171).

Yalnız Walzer’ın ulus devletler ve göçmen toplumları arasında yaptığı ayırım geç dönem yazılarına özgü değildir. Bu ayırım, Walzer’ın kültürü homojen bir varlık olarak kurguladığı 1980’lerdeki yazılarında da bulunabilir. Bahsi geçen yazılarda Walzer, ulus devletlerin, “vatandaşlarının çoğunun belli bir ulusun üyeleri olduğu”; geri kalanların ise “resmi tarihte tanınmayan ve kendi kültürlerinin devletin sembol, ritüel ve seremonilerinde yansıtılmadığını düşünen,” bu yüzden de “özerk yönetim ve federalizm” peşinde koşan insanların oluşturduğu toplumlara tekabül ettiklerini iddia eder (Walzer 1980: 4-5; Walzer 1983b: 225). Böyle toplumlarda tarihsel azınlıkların “özerk yönetim ve federalizm” peşinde koşmaları oldukça anlaşılırdır; çünkü bahsi geçen uygulamalar tarihsel olarak “görece homojen komüniteler oluşturma eğiliminde olmuşlardır” ve “bir devlet birçok ulus” anlayışı ancak “tiranlıkla yönetilen rejimlerde mümkündür” (Walzer 1983b: 5-6). Buna karşın, Amerika gibi göçmen toplumlarında, Eski Dünya ülkelerinin aksine, kültürel çoğulculuk temelini “fetih” veya “hanedanların birleşmesi”nde değil, “bireysel göç”te bulur; “ulus ve etnisite hiçbir zaman bölgesel yoğunlaşmaya sahip olamaz” ve “hiçbir grup devlet mekanizmasını ele geçirip onu bir tür ulus devlete dönüştürmeyi ümit edemez” (Walzer 1980: 6, 7, 17). Durum böyle olunca Walzer, göç toplumlarında yaşayan insanları *yerel kültürlerinden sıyrılış bireylerden* Eski Dünya’daki muadilleri gibi *etnik veya ulusal kültür mensuplarına* dönüştürecek, dolayısıyla göç toplumlarının tarihlerine ve kültürel anlayışlarına uymayacak “kota sistemi,” “verginlerin iki dilli ve iki kültürlü eğitimi finanse etmek maksadıyla etnik komünitelere aktarılması” ve “grup bazlı refah devleti hizmetleri” gibi uygulamaları Amerika benzeri toplumlar için yanlış bulur (Walzer 1980: 19, 21, 25).

Ne var ki Walzer'ın göçmen toplumu olarak adlandırdığı toplumların nasıl bir toplum oldukları ve nasıl bir toplum olmak istediklerine dair söyledikleri, bahsi geçen toplumların kültürünü ve kültürel anlayışlarını değil, sadece *dominant* kültürünü ve *hegemonik* kültürel anlayışlarını yansıtır; bunu da, *azınlık* kültürleri ve kültürel anlayışlarını *ortak* kültürden ve kültürel anlayıştan dışlayarak, yani *ortak* kültürü ve kültürel anlayışı *homojenleştirerek* yapar. Örneğin Walzer'ın sürekli gönderme yaptığı Amerika'daki hegemonik anlayış, Amerika'nın, içerisinde Eski Dünya'dakine benzer ulusları barındırmadığı; aksine, farklı ırkları aynı potada eriten bir yapıya sahip olduğu düşüncesidir (Kymlicka 1989: 135-137). Yalnız bu düşünce, ancak ve ancak Amerika Birleşik Devletleri'ne bağlı özerk toprak statüsündeki Guam halkları (The Protectorate of Guam), içişlerinde bağımsız özerk bölge statüsüne sahip Porto Riko ulusu (The Commonwealth of Puerto Rico), bağımlı uluslar statüsündeki Amerikan Yerlileri (Domestic Dependent Nations), Havai yerli halkları ve Alaska Eskimoları gibi birçok bölgesel ve ulusal azınlık toplumlarını, kültürlerini ve nasıl bir toplum olduklarına veya nasıl bir toplum olmak istediklerine dair kültürel anlayışlarını göz ardı edersek anlamlı bir düşünce olabilir. Çünkü bahsi geçen halklar ve uluslar, aynı Eski Dünya'daki muadilleri gibi, nevi şahsına münhasır ve belirli bir bölgede yoğunlaşmış kültürlerle ve bu kültürlerin görece korunarak gelecek nesillere aktarılmasını mümkün kılan özel haklara sahiptirler. Örneğin Amerikan Yerlileri, yerli olmayanların seyahat ve mülk edinme haklarının kısıtlanması temeline dayanan rezervasyon sistemine ve rezervasyonlar üzerinde garanti altına alınmış yönetim hakkına sahiptirler; ayrıca yerli kabileler rezervasyonlar dâhilindeki sağlık, eğitim, medeni hukuk ve ceza hukukuna dair düzenlemelerde giderek artan kontrol gücünü ellerinde bulundururlar (Kymlicka 1989: 136; Kymlicka 1995: 30). Guam'da yerli diller İngilizce ile birlikte resmi dil statüsündedir; Porto Riko'nun resmi dili ise İspanyolcadır. Havai yerlileri evlilik, miras ve mülkiyete dair birçok konuda kendi geleneksel yasaları ile yönetilirler; Amerikan yerli konseyleri ise tarihsel olarak İnsan Hakları Beyannamesi'nde listelenen hakları göz ardı etme yetkisine ve verdikleri kararları Amerikan Yüce Mahkemesi'nin incelemesine sunmama muafiyetine sahip olmuşlardır (Kymlicka 1995: 12, 38-39; Levy 2000: 300).

Ayrıca, tarihsel olarak sözde göçmen toplumlari, Eski Dünya'daki muadillerinde olduğu gibi, belirli bir bölgede yoğunlaşmış uluslar ve ulus mensupları barındırmakla kalmamış, ulus devlet mekanizmaları aracılığıyla dominant kültürlerini toplumun her kesimine empoze etmeye çalışmışlardır. Örneğin Porto Riko halkı, yerli Havai halkları, Çikanolar ve Navaholar ile Hispanik gruplar Anglo-Amerikan olmayan uluslarını ve ulus bilinçlerini kaybedsinler diye, ya bu halkların yoğunlukla yaşadıkları bölgeler Anglo-Amerikan göçmenlerce istila edilip bahsi geçen halklar kendi bölgelerinde de azınlıklaşana kadar eyalet statüsüne sahip olamamış, ya da içerisinde sayısal çoğunluklarını kaybetmelerini mümkün kılacak şekilde eyalet sınırları ve oy bölgeleri yeniden çizilmiştir (Kymlicka 2001: 98; Spinner 1994: 123). 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında da azınlık kültürleri yok edilmeye çalışılmış, yerli halklar ve Porto Rikolular çocuklarını İngilizce eğitim veren okullara göndermeye zorlanmışlardır (Kymlicka 2001: 270). Günümüzde ise sözde göç toplumlari, Walzer'ın ulus devletlere attığı devletin siyasi aygıtlarını "kamuya ait eğitim kurumlarının karakterini, kamusal hayatın sembol ve seremonilerini, resmi takvimini ve resmi tatillerini" belirleyerek dominant kültürün reproduksiyonunu sağlama amacı gütmeye devam ederler. Örneğin

Amerika Birleşik Devletleri’nde kamuya ait okullar İngilizce eğitim verirler; göçmenler Amerikan vatandaşlığı alabilmek için İspanyolca veya Amerikan Yerlilerinin dillerini değil, İngilizceyi öğrenmek zorunda bırakılırlar; resmi tatiller ise Hristiyan kutsal günlerini yansıtır.

Yukarıdaki tartışmanın amacı, 1990’ların ve 2000’lerin Walzer’ının da, 1980’lerin Walzer’ı gibi, kültürü *dominant* kültür, kültürel anlayışı da *hegemonik* anlayış ile eşleyerek azınlık kültürlerini ve kültürel anlayışlarını göz ardı ettiğini, dolayısıyla ortak kültürü ve kültürel anlayışı homojenleştirdiğini göstermektir. Yukarıda gördüğümüz gibi, Walzer için özerk yönetim ve federalizm Eski Dünya devletleri için uygundur; çünkü özerklik ve federalizm tarihsel olarak komüniteleri *homojenleştirme* eğiliminde olmuştur. Göçmen toplumları ise zaten *homojendir*; hali hazırda *gelenekleri ve kültürleri olmayan* bölgelere *kültürlerini terk ettikleri ülkelerde bırakan insanların göçü* ile oluşmuşlardır. Başka bir deyişle kültürel çoğulculuğu temel alan 1990’ların ve 2000’lerin komüniteryen Walzer’ı için, Amerika gibi göçmen toplumlarının Rawlsçu doğa durumundan farkları yoktur. Unutulmamalıdır ki doğa durumu anlayışının kurucularından John Locke, doğa durumunu betimlemek için “Başlangıçta tüm dünya Amerika’ydı” demiştir (Locke 1960: 301). Locke doğa durumunu betimlerken Amerikan halklarını ve yerli kültürlerini ne kadar göz ardı ediyorsa, Walzer da göçmen toplumlarını homojenleştirerek komüniteryenizmini o kadar doğa durumuna yaklaşıyordu.

Walzer 1980 tarihli “Siyasal Perspektifte Çoğulculuk” adlı makalesinde, *komüniteryen doğa durumu* olarak adlandırabileceğimiz anlayışı Amerika Birleşik Devletleri bağlamında şu sözlerle savunmaya çalışır:

Tabi ki burada da fethedilmiş ve ele geçirilmiş—yerli kabileler, Meksikalılar (...) ve zorla sürgün edilmiş—Siyahiler—vardır (...). Ancak [buradaki] çoğulcu sistem (...) temel olarak bu grupların deneyimlerinin ürünü değildir. Bugün Amerika Birleşik Devletleri sadece çok-ırklı bir toplum olarak anlaşılabilir. Ama azınlık ırkları Amerikan çoğulculuğunun oluşum sürecinin büyük bir bölümünde siyasi olarak güçsüz ve toplumsal olarak etkisiz kalmışlardır (Walzer 1980: 6).

Ne var ki “fethedilmiş,” “ele geçirilmiş” veya “zorla sürgün edilmiş” halkların Amerikan çoğulculuğuna benzer bir kültürel anlayışı oluşturmada toplumsal çoğunluk tarafından tarihsel süreç içerisinde dışlanmış olmaları, geçmişin ayrımcı politikalarını unutup; gelecekte, dışlanan grupların da katkısıyla oluşturulabilecek *çoğulcu ve dönüşüme açık ortak kültür ve kültürel anlayış* için ne yapmalıyız sorusunu göz ardı etmemizi gerektirmez. Bunu göz ardı etmek, ortak kültürü ve kültürel anlayışı yalnızca homojen değil, aynı zamanda da geçmişsiz ve geleceksiz, dolayısıyla statik varlıklar olarak kurgulamak demektir. Homojen ve statik bir varlık olarak kurgulanmış, başka bir deyişle içerisinde *heterojenliğin* ve *dinamizmin* ortaya çıkardığı sorunlara yer olmayan bir kültür, Rawlsçu cehalet peçesinin ardına gizlenen, yani toplumsal hayata ve adalet tartışmalarına etki etmeyen bir kültürden farksızdır.

V

Sonuç olarak Walzerci komüniteryen felsefe, çıkış noktasını kültürden ve kültürel anlayıştan aldığı için, Rawlsçu liberal bireycilik ile karşılaştırıldığında, en

azından ilk bakışta, modern toplumlara daha uygun bir siyaset teorisi sunuyormuş gibi gözükebilir—özellikle de insanın kültürel bir varlık olduğu, modern toplumların kültürel çoğulculukla donatıldığı ve modern devletlerin özellikle dil hakkı üzerinden bazı tarihsel komünitelerin kültürlerini yaşatmalarını mümkün kılarken diğerlerinin zaman içerisinde güçlerini ve çekiciliklerini kaybetmelerine yol açtıkları düşünüldüğünde. Yalnız Walzer felsefesinin çıkış noktası addettiği kültürü ve kültürel anlayışı homojen ve statik varlıklar olarak kurgulaması, Walzerci komüniteryenizmin Rawlsçu doğa durumu ve cehalet peçesi kavramlarının ima ettiği bireyciliğin ötesine geçemediği sonucunu doğurur. Bu da bize modern toplumların çoğulcu yapısına uygun siyaset felsefesi üretmek için liberalizm/komüniteryenizm ikiliğine hapsolmemamız gerektiğini söyler. Çünkü ne liberal bireycilik insanın kültürel bir varlık olduğu gerçeğini reddetmek zorundadır (Rawls'un insanları kültürel varlıklar addetmesinde olduğu gibi), ne de komüniteryenizm kültürü çıkış noktası olarak kültürel çoğulculuk temelli adalet sorunları ile başa çıkmayı garantileyebilir (Walzerci komüniteryen bireyciliğin ortaya koyduğu gibi). Unutulmamalıdır ki hem Rawls hem de Walzer kültürün insan yaşamı için önemine ne kadar vurgu yapmış olsalar da, kültürü ve kültürel çoğulculuğu adalet tartışmaları içerisinde farklı sebeplerden ötürü tutamamışlardır.

Modern toplumlara uygun siyaset felsefesi, insanın kültürel bir varlık olduğu gerçeği ile yetinmemeli; kültürü, onu adalet tartışmalarının içerisinde tutacak bir şekilde tanımlamalıdır. Bu da ancak kültür denilen varlığın, sınırları çoktan çizilmiş, mutlak ve homojen bir doğaya sahip, azınlık versiyonlarınca sorunsallaştırılmasına gerek olmayan, geçmişin ayrımcı politikalarından bağımsız, değişime ve dönüşüme kapalı bir varlık olmadığını vurgulayacak bir sosyal ontoloji ile mümkündür. Ancak böyle bir sosyal ontoloji aracılığıyla kültürel çoğulculuğun doğurduğu *çokkültürlü-adalet* sorunları tartışmaya açılabilir. Örneğin bireysel hak ve özgürlüklerin garanti altına alındığı toplumlarda, kültürel azınlık haklarına ne kadar, hangi bağlamlarda ve hangi amaçla ihtiyaç vardır? Kültürel haklar, bireysel hakların garanti altına alınmalarını tehdit eder mi? Bireysel haklar ile kültürel haklar çeliştiğinde hangisinin, niye önceliği olmalıdır? Ortak kültürün homojen olamayacağı gibi, azınlık kültürleri de *heterojen* değil midir? Azınlık hakları, azınlık kültürlerinin *hegemonik versiyonunu* koruyarak *azınlık-içindeki-azınlıkları* ikinci sınıf vatandaş konumuna düşürür mü? Kültürel haklar etnik şovenizmi, diyalogsuzluğu ve kültürlerin statik varlıklarını fosilleştirmeleri tehlikesini doğurur mu? Hem toplumsal çoğunluk, hem kültürel azınlık, hem de azınlık-içindeki-azınlık komünitelerini korumak ve birbirleriyle diyalog halinde olmalarını sağlamak için bireysel ve kültürel haklar nasıl bir araya gelmeli, hangi hak ve kaynak dağılımı mekanizmaları kullanılmalı, azınlık temsilcileri nasıl ve kimler arasından seçilmelidir? Bu soruları cevaplamak bir yana, sormaktan bile aciz teoriler modern toplumların çokkültürlü ve çokuluslu yapılarına uygun değildir.

Michael Walzer and Communitarian Individualism

Abstract

Liberal political philosophy has been criticized by communitarian philosophers due to the fact that it is based on the idea of the individual whose life-choices are independent of the society and culture s/he is socialized into, who needs to be protected from the intrusions of the social majority or cultural heritage, and whose personal rights cannot be sacrificed for the welfare of the majority or the protection of the cultural heritage. The aim of this paper is to problematize the viability of communitarianism for democratic and pluralistic societies through the philosophy of Michael Walzer. Such problematization will be based on the comparison of the Walzerian communitarianism with John Rawls and his “justice as fairness,” which is one of the most criticized versions of contemporary liberalism by communitarian critics. I will argue that the Walzerian communitarianism is unable to go beyond the Rawlsian liberal individualism. My goal is to show that any political theory that aims to handle with the problems of justice which are generated by the pluralist structure of modern societies should not confine itself to the liberalism/communitarianism duality.

Keywords

Liberalism, Communitarianism, Cultural Pluralism, Minority Rights, State Of Nature, Justice.

KAYNAKÇA

- GURR, Tedd (2000). *Peoples versus States: Minorities at Risk in the New Century*, Washington: United States Institute of Peace Press.
- HOLMES, Stephen (1993). *The Anatomy of Antiliberalism*, Cambridge: Harvard University Press.
- KYMLICKA, Will (1989). *Liberalism, Community and Culture*, Oxford: Oxford University Press.
- KYMLICKA, Will (1995). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Oxford University Press.
- KYMLICKA, Will (2001). *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford: Oxford University Press.
- LEVY, Jacob (2000). “Three Modes of Incorporating Indigenous Law”, *Citizenship in Diverse Societies*, ed. W. Kymlicka & W. Norman, pp. 297-325.
- LOCKE, John (1960). *Two Treatises of Government*, ed. P. Lalett, Cambridge: Cambridge University Press.
- MCGARRY, John. (1998) “Demographic Engineering: The State-Directed Movements of Ethnic Groups as a Technique of Conflict Resolution”, *Ethnic and Racial Studies*, 21 (4): 613-638.
- PAREKH, Bhikhu (2006). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, 2nd ed., New York: Palgrave Macmillan.
- PENZ, Peter (1992). “Development Refugees and Distributive Justice: Indigenous Peoples, Land and the Developmentalist State”, *Public Affairs Quarterly*, 6 (1): 105-31.
- RAWLS, John (1999). *A Theory of Justice* (revised edition), Oxford: Oxford University Press.
- RAWLS, John (2005). *Political Liberalism* (expanded edition), New York: Columbia Press.
- SPINNER, Jeff (1994). *The Boundaries of Citizenship: Race, Ethnicity, and Nationality in the Liberal States*, Baltimore; The Johns Hopkins University Press.
- WALZER, Michael (1980). “Pluralism in Political Perspective”, *The Politics of Ethnicity*, ed. S. Thernstrom, pp. 1-28, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press.
- WALZER, Michael (1983a). *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, New York: Basic Books.
- WALZER, Michael (1983b). “States and Minorities”, *Minorities: Community and Identity*, ed. C. Fried, pp. 219-227, Berlin: Springer-Verlag.
- WALZER, Michael (1990). “The Communitarian Critique of Liberalism”, *Political Theory*, 18 (1): 6-23.
- WALZER, Michael (1994). “Comment”, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, ed. A. Gutmann, pp. 99-103, Princeton: Princeton University Press.
- WALZER, Michael (1997a). *On Toleration*, New Haven: Yale University Press.
- WALZER, Michael (1997b). “The Politics of Difference: Statehood and Toleration in a Multicultural World”, *Ratio Juris*, 10 (2): 165-176.
- WALZER, Michael (2004). *Politics and Passion: Toward a More Egalitarian Liberalism*, New York: Vail Ballou Press.

Research Article
Araştırma Makalesi

Hüseyin AYDOĞDU

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.

Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Erzurum-Türkiye
Erzurum Technical University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Erzurum-Turkey
huseyin.aydogdu@erzurum.edu.tr

Kierkegaard ve Heidegger’de Ölümün Eksistensiyal-Ontolojik Çözümlemesi

Öz

Bu çalışmamızda hayat ve varlıkla iç içe olan ölüm fenomeninin bilim ve dinde olduğu kadar felsefede de temel bir problem olduğunu egzistansiyalist felsefenin iki farklı kanadını temsil eden Kierkegaard ve Heidegger felsefelerinden hareketle göstermeyi ve tartışmayı amaçladık. Felsefede ölümün idealist, realist, materyalist, fenomenalist ve düalist sorgulamaları olduğu kadar eksistensiyal sorgulaması da vardır. Hatta eksistensiyal sorgulamalar diğerlerinden daha dikkat çekici ve daha geniş yer tutmaktadır. Egzistansiyalist filozoflar “Ölüm nedir?” sorusuna farklı yanıtlar verseler de hepsi için insan her an ölmekte olan varlıktır. İnsan bu durumu hayatın bir gerçeği olarak görüp hangi durumda ve koşulda olursa olsun onu fark etmesi ve her kavramı ve sorunu ölümle birlikte düşünmesi gerekir. Kierkegaard, ölüm kavramı başta olmak üzere özgürlük, seçim, endişe, kaygı, korku, umutsuzluk, ironi, etik, estetik gibi birçok kavramı eksistensiyal eksende yorumlayan ilk filozoftur. Ona göre ölüm, önceden hissedilebilen ve hayatı değiştirebilen bir fenomendir. Ancak ölüm bir son değil hayata bir geçiştir. Heidegger’de de ölüm varlıkla iç içedir. Varlığın temelini açığa vuran ölümdür. Ölüm insan varlığının bütün olanakları içinde en gerçek olanıdır. İnsan doğumdan itibaren kaçınılmaz olarak ölüme doğru ilerleyen bir varlıktır. Bundan dolayı ölüm insan varlığının en belirgin özelliği olup Dasein’in varoluşunun sonunu hazırlayan bir fenomendir. Kısaca Kierkegaard ve Heidegger’e göre ölüm insanın en kişisel olanağı olup bedensel fonksiyonların durması değil bir varoluşsal süreçtir, hayatın ve başkalarının varlığından haberdar olmaktır. Başka bir deyişle ölüm ne hayatın sona ermesidir, ne de yok oluşturu, aksine ölüm bireysel varoluşun ve hayatın anlamının farkına varılıp anlamlandırıldığı eksistensiyal-ontolojik bir fenomendir. Varlık ve varoluş ancak hayat ve ölümle anlam ve değer kazanmaktadır. Böylelikle filozoflarımızın felsefelerinde ölüm, varlığı ve varoluşu açığa vuran temel fenomen olup hayatı tamamlayıcı bir yöndür.

Anahtar Sözcükler

Kierkegaard, Heidegger, Hayat, Ölüm, Varoluş, Eksistensiyal-Ontoloji.

“Ölüm, herkesi eşit kılar.”

Seneca (M. E. Saraçbaşı, 2001: 361)

*“Dünyaya geldiğimiz gün bir yandan yaşamaya,
bir yandan ölmeye başlarız.”*

Montaigne (M. E. Saraçbaşı, 2001: 360)

“Yaşam varsa, ölüm de vardır.”

Yüan Mei (M. E. Saraçbaşı, 2001: 245)

“Varolmak ölümün huzurunda olmak demektir.”

(Bollnow, 2004: 103)

1. Giriş: Neden Ölüm?

Heidegger'in insanı anlamaya ve anlamlandırmaya çalıştığı birçok tanımlardan biri olan “ölüme-doğru-varlık” ifadesini farklı bir açıdan okuyacak olursak insan her an ölmekte olan varlıktır. Heidegger'in bu tanımına göre insan hayatı ölüm (mort) tarafından tehdit edilmektedir. İnsan ölümü herhangi bir vakitte cereyan edecek bir unsur olarak değil hayatın daimi bir unsuru olarak her an yaşamaktadır. Gerçekten ölüm karşısında insan hangi tavır takınırsa takınsın hayat, ölümü her an içermekte ve yaşamaktadır. Ölüm insandan ne ayrıdır, ne de uzaktır, onun ontik gerçekliği olarak hayatının baş ucundadır. Nerede, ne zaman ve ne şekilde gelirse gelsin o her zaman insanla birliktedir. İnsan varlığının tartışmasız en son eylemi olan ölüm, onu bir gölge gibi takip etmektedir. İnsan ne yaparsa yapsın hayatta yaşayabileceği birçok olasılıkların içerisinde en mutlağı olan ölümü hiçbir zaman ne erteleyebilir ne de engelleyebilir. İnsan, ölümü hayatta yalnızca kaçınılmaz bir durum, bir varolmak olarak değil, aynı zamanda en üzüntü verici şey olarak da yaşamaktadır. Dünyada hiçbir olay ölüm kadar ağır ve üzüntü verici değildir. İnsanın ölümü bir başka şeydir, tarifsiz bir acıdır. İnsanın ölümü dünyanın ölümüdür. İnsan ölürlen adeta şeyler dünyası da onunla birlikte ölmektedir (Montaigne, 2006b: 7). Önemli olan ölenden bile ölümün esirgendiği çağımızda solukları kesen bir hızda yaşanan ölümü yaşamda iz bırakacak bir şekilde algılanmasını sağlayabilmek ve de çok hızlı unutulmasını engelleyerek ölüme hak ettiği anlamı kazandırabilmektir.

Tarihin hemen hemen her döneminde insanın sıradan bir durum olarak gördüğü ve yaşadığı ölüme farklı bir anlam ve değer kazandırabilmek gerçekten kolay değildir. Günümüzde bile insan hem kendini hem de varlığı doğa-fiziksel dünya ile sınırladığından ölümün anlamını eskisinden daha çok bilmeden yaşamaktadır. Bu da insanı ölüm düşüncesinden uzaklaştırmaktadır. 20. yüzyılda insanı ölüm düşüncesiyle tekrar barıştırıp yakınlaştıran egzistansiyalizm (existentialisme)'dir. Ölümün insanın kendi hayatını değil genellikle başkalarının hayatını garanti altına almak için yaşadığı modernitede onun eksistensiyal-ontolojik (existentiel-ontologique) yorumu her zaman dikkat çekmiştir. Çünkü her şey gibi ölümün de eksistensiyal-ontolojik tarihi vardır. Her birey tarihsel bir bağ içinde varlığa gelir. Bu süreçte bireysel yaşamın tarihi düzgün doğrusal bir akış değil bir halden başka bir hale girmektir. Kesintisiz devam eden bu

akış aslında bir sentez olarak, yani hayatın ve ölümün, tinin ve bedeninin, sonlunun ve sonsuzun, özgürlüğün ve zorunluluğun bir sentezi olarak ilerler (Taşdelen, 2004: 126). Bu tarih yalnızca ölümü yaşayanların değil ölüm karşısında sürekli değişen algılarımızın ve tutumlarımızın da tarihidir. O zaman tarihi başlatan şey ruh (âme) ve ölümün sentezidir. Varoluş (existence) gibi ölüm de tarihsel ve kültürel koşullar içinde gerçekleşir. Ölüm yaşamın içinde olsa da onun algılanması, zihinde canlandırılması, hele hele temsil edilmesi çok zordur. Zira ölümle öznenin ötesinde tanınmayan fakat bilinebilecek bir şeyin yakalanması vardır. Bu da neyle ve nasıl olacaktır? Bu durumda ölüm neyin algılanmasıdır? Ölüm neyin ölümüdür? Ayrıca ölüm bir varoluş tarzı mıdır? Bu tür soruları pozitivist-ampirik bir yöntemle yanıtlayabilmek çok güçtür. Çünkü pozitivism neden-sonuç ilişkisinde ampirik yöntemle bilgiye ulaşmaya çalışır. Pozitivist yöntem bilimin yalnızca tek bir mantığı olduğunu ve fiziki varlık alanı ile kültürel varlık alanında aynı yasaların geçerli olduğunu ileri sürerek varlığın, yaşamın, bilimsel ve felsefi önermelerin ampirik bakışla çözümlenmesini savunur. Bu hedefle yola çıkan pozitivist yöntem, akıl, zihin, doğru, gerçek, hakikat, irade, özgürlük, ölüm gibi birçok kavramın eksistensiyal-ontolojik anlamını kavrayamamıştır. Akıl ve deneyin ölüm karşısında yaşadığı yenilgiyi o da yaşamıştır. Bu doğrultuda düşünen Bauman'a göre de ölüm, "akılın en büyük yenilgisidir, çünkü akılın mantığının ve akılın gözüpekliliğine ve kendine güvenine destek veren –hatta bunları besleyen– boşluğun temelinde yatan saçmalığı dışa vurur." (Bauman, 2000: 25). Artık hem akılın hem de deneyin ölüm karşısında yapabilecekleri fazla bir şey yoktur. Fakat Husserl fenomenolojisi açısından yapılabilecek birçok şey vardır ve yukarıdaki sorular da bu yöntemden hareketle yanıtlanabilecektir. Bilindiği üzere Husserl'in fenomenolojisinde *noesis* (düşünce edimi) ve *noema* (duyu verisi) bir ve aynı şeydir. Bu durumda ölüm *noesis* olmadan *noema*'nın ya da tersinin olması gibi bir şeydir. Husserl'de *noema* her zaman bir şeyin *noeması* olup *noesis* ve *noetik* kavram çiftleri aynı şeyi gösterirler (Husserl, 1950: 304–305). O halde hayat ve ölüm birbirlerinden farklı iki şey değildir, aynı gerçeğin, yaşamın iki farklı yüzüdür. Bu bir bakıma hem ölecekmiş hem de hiç ölmeyecekmiş gibi yaşamaktır. Ölüm üzerine bu iki farklı yorum nasıl tartışılırsa tartışılın ölüm düşüncesi açısından olağanüstü bir başarıdır ve varoluşun akıl karşısındaki zaferidir. Biz bu durumu çalışmamızda çıkış noktası olarak eksistensiyal-ontolojide ölümün anlam ve önemini Kierkegaard ve Heidegger üzerinden tartışacağız. Böylelikle çağımızda hem ölümün bastırılmış, ertelenmiş ve örselenmiş varlığını her iki filozofun okumalarıyla açığa çıkarmış olacağız, hem de ölümü tanımlamanın imkânsızlığı karşısında aslında onun bilinçli (conscience) bir durum olduğunu eksistensiyal-ontolojiden, özellikle Kierkegaard ve Heidegger'den hareketle temellendirip çözümleyeceğiz.

2. Eksistensiyal Bir Problem Olarak Ölüm

Tamamıyla akıl ve tefekkür içerikli iddialı bir söylemle yola çıkan modern çağ Kierkegaard'ın da eleştirdiği gibi hâlâ reklam ve tanıtım çağından öteye geçememiştir. Bir tefekkür çağı olacağına ve her şeyi imar ve inşa edeceğine dair söz vermesine rağmen kısa sürede her şeyi kökten sarstı, her şeyi devirdi, her şeyi alaşağı etti (Kierkegaard, 2000: 235, 240). Kierkegaard'ın 1840'lı yıllarda ironik bir dille ama büyük bir öngörüyle yaptığı bu sert eleştiri çok zaman geçmeden 20. yüzyılın ilk

çeyreğinde doğrulandı. Bu doğrulamanın en önemli göstergelerinden biri modern insanın ölüm karşısındaki umursamaz, örseleyici, öteleyici, yozlaştırıcı ve yıkıcı tavrıdır. Hâlâ ölüm üzerinde negatif algının, sosyo-psikolojik yıkıcılığın yaşanmasında modernitenin büyük bir etkisi vardır. Günümüzde de ölüm eskisinden daha çok kolektifleştirilip dışsallaştırılmıştır. Hatta hayat ve ölüm arasında var olan bütüncül ilişki yadsınarak ölüm hayatın dışına itilmiştir; hastanelere, yoğun bakım ünitelerine, morglara terk edilmiştir. Sonuçta ölüm her şeyin sonu olarak görülüp insanla birlikte yalnızlığa ve kaderine terk edildi. Bu yüzden hangi açıdan bakılırsa bakılınsa modernitede “bireyin ölümü, yaşamın hiç olmadığı kadar kolektifleşmesi ve dışsallaşması” halidir (Barrett, 2003: 176). Hiç şüphesiz ölümle ilgili böyle bir negatif algının oluşmasından saf akıl değil araçsal akıl, yani modernite sorumludur. Modernite her alanda ve her şeyde olduğu gibi ölüm fenomeni karşısında da otoriter bir zihniyetle, otoriter ve totaliter bir akılla hareket etti. Nietzsche'nin de dediği gibi modernite kitle neredeyse hakikat de oradadır bilinciyile hareket ettiğinden kısa sürede otoriter bir zihniyete dönüştü, hem birey ve toplumun hem de ölümün reflekslerini sürüleştirdi (Nietzsche, 1996: 156). Bununla yetinmeyen modern insan başta ölüm olmak üzere zihnine ve Varlık'a (Être)/yaşama (vie) bir sürü yabancı ağır söz ve değer de yükledi. Gerçi başlangıçta modernite ölümün bir son olmadığını, onun hayat ve varlıkla iç içe olduğunu kabul ediyordu. Hatta hayat ile ölüm arasında keskin sınırlarla çizilmiş ontolojik ve epistemolojik bir ayırım, bir bellek bölünmüşlüğü de yoktu. Fakat Aydınlanma felsefesiyle birlikte ortaya çıkan yeni modernite anlayışı her şeyde olduğu gibi hayat ile ölüm arasında da ontolojik-epistemolojik bir ayırım, bir bellek kopukluğu meydana getirdi. Zaten yeni modernite anlayışı varlıktan bilgiye, zamandan mekana, değerlerden eğitime kadar her alanda ontolojik-epistemolojik kopuşu ifade eder. İnsanı doğanın sahibi ve efendisi yapmak, homojen bir düşünce ve toplum yaratmak, yapay özgürlüklerin ve tüketimin önünü açmak hedefleriyle yola çıkan modernite, toplum, kültür, sanat, politika ve eğitim gibi birçok alanda köklü dönüşüm ve değişimlere gitti. Bu durum akıl, bilinç, zaman ve mekanda radikal kopuşlara yol açtı (Jamesson, 2004: 21, 28). Hatta başta ölüm olmak üzere akıl, zihin, doğru, gerçek, hakikat, yaşam ve özgürlük gibi kavramların çözümlemelerinde paradokslara düşmekten kendini kurtaramadı. Her zaman acının, gözyaşının ve umutsuzluğun adı oldu. Her sorunun çözümlenmesinde olduğu gibi ölüm fenomeninin çözümlenmesinde de bir yandan endişe, hüznün, acizlik, güçsüzlük, karamsarlık ve tükenmişlik gibi duyguları, öte yandan da tikelcilik, bireysellik, görecelik, güvensizlik, belirsizlik ve yozlaşma gibi durumları yaşattı.

Tüm çağlar içinde 20. yüzyıl ölümün hem daha çok yaşandığı ve daha çok konuşulduğu hem de anlam ve değerinden daha çok uzaklaşıldığı bir çağ olmuştur. Hâlâ ölüm, ya rutin, bilindik, cereyan eden bir olay olarak görülüp sıradanlaştırılmaktadır, ya da doğal olmayan, dehşet, kaygı verici bir fenomen olarak görülüp lanetlenmektedir. Gerçi ölüm üzerindeki bu görüşlerin hiçbiri yeni değildir, birçok geçmişten miras kalmıştır. Tarih boyunca ölüm üzerine olumlama, yüceltme, kayıtsızlık, indirgeme ve yadsıma gibi birçok düşünme şekli olsa da ona karşı çoğunlukla şizofrenik bir tutum takınılmıştır. Kimi için ölüm görülmezden gelinirken, kimi için gelmiş geçmiş en yararsız, en kötü şey, kimi için tüm varoluşun başlıca belası, her şeyin içine kısırıldığı, hiç kimsenin yok edemediği bir ur, bir trajedi ya da en kötü ceza, kimi için doğal

olmayan dehşet, kaygı verici marazi bir fenomen, kimi için ise hayatın anlamı, varoluşun açılımıdır. Tarih boyunca ölüm daha çok bir felaket, bir kasvet olarak görülse de her zaman öyle değildir. Hatta “ölüm çok kötü bir şey olsa bile, yine de insanın başına gelebilecek en kötü şey” değildir (Soll, 2006: 53). Yaşam ya da doğum kadar ölüm de normaldir. Nasıl ki gündüz ile geceyi, aydınlık ile karanlığı, yukarı ile aşağıyı, beyaz ile siyahı birbirinden ayırıp tanımlayamıyorsak ölüm de yaşamdan ayrılamaz, onlar gibi bağlaşıklık kategorilerden birisidir. Birbirlerini ne dizginler ne de altüst ederler. Aksine yaşamı canlandıran ölümdür. Ölüm yaşamı “daha şiddetli ve dokunaklı kılarak canlandırır ve işletir.” (Ames, 2006: 125–126). Descartes’ın ruh ve beden ilişkisinde öngördüğü gibi hayat ile ölüm arasında süreklilik ve karşılıklı bağlılık vardır. Gerçekten hayat ile ölüm birbirlerine karşılıklı bağlıdır. Biri olmadan diğeri varlık sahnesine çıkamaz. Herakleitos’un da dediği gibi “Aynı şeydir yaşayan ve ölen, uyanık ve uyuyan, genç ve yaşlı. Çünkü sonrakiler öncekilerle, öncekiler sonrakilerle yer değiştirir.” (Herakleitos, 2005: 88. Fragman). Bu ifadede görüldüğü gibi hayat ile ölüm arasında bir zıtlık yoktur. Herakleitos’un ontolojisinde diğer karşıtlıklar gibi hayat ile ölüm karşıtlığı da aslında bir ve aynı şeydir. O zaman hayat ile ölüm karşıtlığı “başka bir şeyin ölümüyle dirilmek”ten başka bir şey değildir (Heidegger–Fink, 2006: 149). Bu durumda her ikisi de aynı varlığa sahiptir. Hayat ölümden daha az bir varlığa sahip olmadığı gibi ölüm de “hayattan daha az bir varlığa sahip değildir” (Özkan, 2013: 19). Çünkü her ikisi de yaşamın dışında ya da sonunda değil bizzat içindedirler, yaşamın merkezinde, çekirdeğinde oturmuşlardır (İnam, 1999: 18–19). O halde ölümün aranacağı, sorgulanacağı ve yorumlanacağı yer bu merkezdir. Öyleyse sorun ölümün kendisinde değil ona karşı duyulan yersiz korkudur (Akdemir, 2010: 132).

Felsefede ölüm sorunu özellikle Sofistlerden itibaren sorunsallaştırılmaya çalışılmış olsa da o asıl sorunlaştırılmasını egzistansiyalizme borçludur. Egzistansiyalist filozoflardan önce, her biri doğrudan egzistansiyalist olmasa da egzistansiyalizme yaptıkları katkılarla ön plana çıkan Sokrates, Montaigne, Nietzsche gibi birçok düşünür ölümüne dair varoluşsal (existentiel) tutum geliştirebilmişlerdir. Fakat ölümü gerçekte sorunsallaştıran Kierkegaard, Heidegger ve Sartre gibi egzistansiyalist filozoflardır. Herhalde egzistansiyalist felsefe olmasaydı ölüm, hayatta, bilim, felsefe ve sanatta hiç gündeme gelmeyecek kadar sıradanlaşacaktı. Felsefede ölüm sorunu “Ölüm yaşamın sonu mudur, yoksa yaşamın kendisi midir?” sorusuyla gündeme gelmiştir. Bu soruyu Kierkegaard ve Heidegger, Sofistlerden farklı olarak ama Sokrates’e yakın bir duruşla yanıtlamışlardır. Sokrates için ölüm hiçlik ya da yokluk değildir, aksine ölüm yaşamın kendisidir ve “bir değişimdir, bulunduğumuz yerden canın, tinin bir başka yere geçmesidir.” (Platon, 1993: 40 c). Kierkegaard ve Heidegger’e göre de ölüm yaşamın kendisidir. Onu bir başka yerde değil yaşamın içinde aramalıdır. Ölüm üzerine farklı çağlardaki bu ortak tepite rağmen modernitenin etkisinde kalan modern insan, ölümü, birey, toplum ve bilimde yıkıcı “negatif-değer” olarak görüp yaşamın dışına itti. Oysa ölüm hayat gibi yaşamın bir parçasıdır, onu evetleyip anlamlandıran fenomendir, yaşamın fark edilmesidir. Nasıl ki iyi ile kötü bir ve aynı şeyse ölüm ile hayat da bir ve aynı şeydir. Hayatın olduğu yerde ölüm, ölümün olduğu yerde de hayat vardır. Bir temizlenme ve arınma olan ölüm hayatın arkası, diğer yüzü, görünmeyen yüzü, yani tamamlayıcı yüzüdür. Eğer hayatı anlamak istiyorsak onun karşıt yüzü olan ölümü de anlamamız gerekiyor.

Ölüm olmasaydı hayat durağan, sıkıcı ve içinde nelerin olabileceği bilinmiş olurdu. Dünyada her varlık ölümlüyle yoğrulup mayalanarak hayat bulmaktadır. Herakleitos’un da dediği gibi ruhları bile nemişlendiren ölümdür. Onun sayesinde her şey bir başkasının ölümünü yaşamaktadır. Bu bağlamda “Ateşin ölümü havanın doğumudur; havanın ölümü suyun doğumudur.” (Herakleitos, 2005: 76 ve 77. Fragmanlar). Gerçekten yaşayan ve ölen aynı şeydir. Ortada gündüz ve gece, yaz ve kış, genç ve yaşlı, tokluk ve açlık karşıtlarında olduğu gibi yalnızca bir değişim vardır. Hangi yönden bakarsak bakalım ölüm hem içeriden hem de dışarıdan yaşamın uzağında değil onunla bağlantılıdır. O yaşamın bir zıddı ya da yaşamın kendisinden başka bir yerde türeyen değildir. “Bizzat yaşam onu üretmiştir ve onu içerir.” (Parkes, 2006: 179). Ölüm yaşamdan bağımsız değildir. Yaşama form verendir, yaşamın oluşturucu bir anıdır. Montaigne’ye göre de ölüm her bakımdan yaşamla karışıp kaynaşmıştır. Ölüm ve yaşam birbirleriyle aynı şeydir. Ölüm yaşamın kökenidir. Hatta sonsuz olan hayat değil ölümdür. Ölüm sonsuzluktur. Yaşamın sonsuzluğu ölümün sonsuzluğundan önce değildir. Ölümün bulunmadığı yaşam korkunçtur. Ölümün olmadığı yaşam anlamdan ve ilgiden yoksundur. Ölüm yoksa yaşamın da hiçbir anlamı yoktur. (Montaigne, 2006a: 123, 137, 143; Malpas, 2006: 235). Ölümü düşündüğü kadar başka hiçbir şeye kafa yormadığını ifade eden Montaigne’ye göre ölümün belli bir zamanı ve mekanı da yoktur, ölüm her anda ve yeredir. Bu yüzden ölümü herhangi bir temel ihtiyacımız gibi, örneğin toprak, su, hava ve ateş gibi görüp karşılamalıyız. Bu durumda ölüme alışmak, ölmeyi öğrenmek demektir, ölmeyi öğrenmek ise özgürleşmektir. Ölümün insanı nerede beklediği belli olmadığına göre insan onu her yerde aramalıdır. Bu arayış aslında ölüme ısınma, alışma seanslarıdır. Ölüme alışmak ise “özgürlüğe alışmaktır. Ölmeyi öğrenen bir insan, tutsak olmayı bilmez. Ölmeyi öğrenmek, bizi boyun eğmekten ve baskından kurtarır.” (Montaigne, 2006a: 129). O halde ölmeyi öğrenmek yaşamayı öğrenmektir. İnsanlara ölmeyi öğretmek ise aslında onlara hayatı, özgürlüğü ve düzeni öğretmektir. Zira ölüm evrensel düzenin parçalarından biridir. Bu durumda ölüm, ölümden yaşama ve yaşamdan ölüme yapılan evrensel bir yolculuktur. Bu yolculukta yaşamın görevi ise insanı ölüme hazırlamaktır. İnsanın ölüme hazırlanması için de herhangi bir özel çaba göstermesine gerek yoktur. İnsan yaşamın içinde olduğundan ölümün de bilincindedir. İnsan bunu fark etmese bile yine de ölümün uzağında değildir. Heidegger’den önce Montaigne’in de vurguladığı gibi insan hayatta iken aslında ölümün farkındadır ve her an ölmektedir (Montaigne, 2006a: 138). Ölümle ilgili bu pozitif yorumlara rağmen ölüm her zaman hayat kadar dikkat çekmemiştir, tam tersine her şeyin, her problemin sorumlusu ilan edilmiştir. Belki ölüm hayat kadar dikkat çekmiş olsaydı geçmişten günümüze yaşadığımız birçok sorun da çözümlenmiş olurdu. Ontik bir buyruk olan ölümün felsefede idealist, realist, materyalist, düalist, fenomenalist ve egzistansiyalist olmak üzere birçok yorumu vardır. Onların her biri ölümü, ya yüceltmıştır, ya küçümsemmiştir, ya yok saymıştır, ya hayatın sonu veya yok oluş olarak görmüştür, ya da birini diğerine indirgemıştır. Ama hiçbiri egzistansiyalizmde olduğu kadar dikkat çekici değildir. Egzistansiyalizm için söz konusu olan şey öncelikle ölümün manasıdır. Sokrates, Montaigne, Kierkegaard, Heidegger ve Jaspers gibi birçok filozofa göre insan ölüm karşısında kayıtsız kalmamalıdır. Ölüme karşı kayıtsız kalmak hayata karşı kayıtsız kalmaktır. Ölüme karşı kayıtsız kalmak “aslında hayatın tükenişini suni şekilde saklama ve ölümden kaçma teşebbüsüdür.” (Bollnow, 2004: 83). Ölümden kaçmak insana, ne ölümün zamanını

geciktirir, ne de ölümün varlığını ortadan kaldırır, aksine insanı hayattan uzaklaştırıp yabancılaştırır. O zaman ölüm varoluşsal bir öncelik olarak her an düşünülmelidir, her an idrak edilmelidir. Ölümü idrak etmekle hayata dokunulur, hayatın kendisine ait bir olay gözler önüne serilir. Bu da kültür ve medeniyet üretmektir. Yaşamın birbirine karşıt ama tamamlayıcı iki kutbu olan hayat ve ölüm arasında gidip gelmek, kültür ve medeniyet üretmektir. O halde ölüm, insanın herhangi bir zaman diliminde başına gelecek olay ya da belli bir zaman dilimine yayılan can çekişme olayı değildir. Ölüm hayatın daimi unsurudur. Hayat ölümü, ölüm de hayatı her an içermektedir (Bollnow, 2004: 78, 84).

Egzistansiyalist felsefeyi dışarıda bırakacak olursak birçok düşünür, yazar ve bilim insanına göre ölüm acı, düşüş ve yokluk, başka bir deyişle varlığın yokluğa dönüşmesi olup tanımlanamaz bir kavramdır. Her ne kadar ölüm tanımlanamaz bir kavram olarak görülsün de yine varlıkların içinde buldukları durumdan hareketle onu tanımlayabiliriz. Böyle bir tanıma göre ölüm, genel olarak canlılarda canlılığın, yani hayatın tam ve kesin olarak sona ermesidir, özel olarak ise kişiye canlılık kazandıran fonksiyonların ortadan kalkmasıdır (TDK, 1998: 1726–1727). Bu tanım bilim açısından kendi içinde bir gerçekliği dile getirirse de eksistensiyal-ontoloji açısından varoluşsal bir gerçekliği, yani varlığın durumunu nasıl sürdürebileceğini dile getiremediğinden sorunlu bir tanımdır. Eksistensiyal-ontolojiye göre ölüm, gerçekte biyolojik bir durum olmayıp ne hayatın sona ermesidir, ne de yok oluş, aksine bireysel varoluşun ve hayatın anlamının farkına varılıp anlamlandırılmasıdır. Varlık ve varoluş, hayat ve ölümle anlam ve değer kazanır. Bu durumda hayat ve ölüm bir bütünün eşit iki parçası gibidir. Karşıt kavramlar olmalarına rağmen birbirlerini anlam ve değer açısından zenginleştirerek tamamlarlar. Ölüm ısrarla hayatın son anı olarak görülsün de bir değişim ve yenilenme cephesi olarak yaşamın her yanına, her anına yayılmıştır. Ölüm yaşamın dışında bir fenomen olmadığına göre onu hayattan ayrı düşünemeyiz. Bu durumda ölüm, yaşamın merkezinde oturan temel olgu olup yalnızca “yaşamın bir fenomenidir” (Heidegger, 2008: 262). Bu tespitler ve açıklamalarda da görüldüğü gibi ölüm fenomenini mutlak olarak tanımlamak gerçekten güçtür. Buna rağmen o, “tuhaf bir biçimde, bütün varlıkları var eden o nihai boşluğu, o varolmayı temsil” etmeyi sürdürmektedir (Bauman, 2000: 11).

Dünyada akılla birlikte en eşit dağıtılan, akıldan sonra herkese eşit uzaklıkta ikinci unsur olan ölüm tüm canlılarca ortak yaşanır. Fakat hayat gibi ölümü de aynı anda bilinçli olarak yaşayan tek varlık insandır. Montaigne'in de dediği gibi dünyaya geldiğimiz gün bir yandan yaşamaya, bir yandan da ölmeye başlarız. Hayatta ölümü ölümde hayatı yaşarız. Bu duruma rağmen hayat ve ölüm birbirleriyle barışık değildirlen, her ikisi de birbirlerini tehdit ederler. Varlık alanına önce hayat çıkmış olsa da hayat olduğu zaman ölüm, ölüm olduğu zaman hayat tehdit altındadır. Bu denklemde önemli olan hayatın anlam ve değerinin farkına varabilmektir. Hayatın anlamı fark edildiği zaman ölüm de fark edilecektir, onun bir son olmadığı görülüp içselleştirilebilecektir. Zaten yaşam, hayatın ve ölümün döngüsüdür. Yaşayan her canlı (vivre) aynı zamanda ölüdür. Yaşayanların kaynağı ölenlerdir, ölümler de yeni yaşamların kaynağıdır. Dünyada ölümler hep yeni yaşamlara yol açmak için gerçekleşir. Bu durumda ölüm hayatın sona ermesi değil varlığın, varoluşun bilincinde olmaktır. İnsan dahil her varlığın devamı ölüm sayesinde. Ölümle varlık adeta yenilenir,

yeniden dile gelir. O zaman ölüm bir dönüşümdür, hayatın ters düz edilmesidir. İnsanın varlığını sürdürdüğü bir varoluştur. Ama ölüm için bir deneyim söz konusu değildir. Heidegger'in de dediği gibi kendi ölümümüzü değil ancak başkalarının ölümünü deneyimleyebiliriz. Sonuçta biz ya da başkaları, kim ve hangi canlı olursa olsun ölümü bir defa yaşar. Bu özelliğiyle ölüm en demokratik, en adil güçtür; sayısız farklılıkları ortadan kaldırır, hayatı herkes için eşitler (Horwitz, 2006: 31, 38, 40). Yerine göre güvenilir bir danışmandır, yerine göre de bir şifadır, bir törpüdür; kibri, egoyu, alışkanlıkları, tarihi, kültürü ve medeniyeti törpüler.

Canlılar içerisinde öleceğini bilen tek varlık olan insan ölüme her zaman mesafeli durmuştur. Ama bu durum hem insanın kendisinde endişe, kaygı ve korkuya yol açmasını hem de ölümlle ilgili farklı anlayışların ortaya çıkmasını engelleyememiştir. Felsefede “Ölüm yok olmaştır.” diyen görüşleri dışta bırakacak olursak ölüm genelde bir dönüşüm olarak görülmüştür. Buna rağmen her filozofun ona yüklediği anlam farklıdır. Hatta aynı akım içinde bile bir birlik ve bütünlük yoktur. Bu durum büyük farklılıklar göstermemesine rağmen egzistansiyalist felsefede de vardır. Felsefede ölümlle en içli dışlı olanlar egzistansiyalistlerdir. Onlar “Ölüm nedir?” sorusunu “İnsan her şeyden önce her an ölmekte olan bir varlıktır.” ön kabulünden hareketle yanıtlamışlardır. Bu eksende ölüm olgusunu çözümlenmeye çalışan egzistansiyalistler, hayat ile ölümün sarmal ve döngüsel bir ilişki içinde olduğunu ileri sürerek onun üzerine farklı okumalar yapabilmışlerdir. Böylelikle tarih boyunca genellikle önemsiz görülüp ihmal edilen ölüm fenomeni egzistansiyalizm sayesinde asli manası içinde yeniden keşfedilmiştir (Bollnow, 2004: 77).

3. Kierkegaard ve Heidegger'de Eksistensiyal-Ontolojik Bir Fenomen Olarak Ölüm

Kierkegaard, ölüm fenomenini eksistensiyal-ontoloji ekseninde sistemli olarak yorumlayan ilk filozoftur. Ona göre yaşamın son eylemi olan ölüm tamamen varoluşsal bir eylemdir. İnsanın ölümü düşünmesi hayatı düşünmesi, yemesi, içmesi, yürümesi, uyuması gibi bir eylemdir. Ölüm de insanın varoluşuyla birlikte aynı eksendedir. İnsanın varoluşu o kadar gerçek, dayatıcı ve kuşatıcı olduğundan onsuz tüm kavramlar boş ve anlamsızdır. İnsanın varoluşu asla bir spekülasyon konusu olmayıp insanın tüm yapıp ettikleriyle ve durumuyla karışmış bir gerçekliktir. Varoluş, ölüm dâhil insanın tüm edimlerini kapsamaktadır. Varoluş güneş zerresi kadar apaçık olmasına rağmen insan, onu aklın aynasında yansımış olarak göremez, ancak hayat içinde karşılaşarak görebilir. Varoluş zaman ve mekanın uzağında bir yerde değil insanın hayatındadır, dünyanın içindedir, insanın tüm aklı aynaları etrafında görünmeden akıvermektedir. Ölüm de öyledir. O da varoluş gibi hem hayattan zaman ve mekana hem de onlardan hayata doğru akmaktadır. Bu durumda hayat ölümün ölüm de hayatın kendisidir. Ölüm yalnızca hayatın kendisi değil aynı zamanda bizzat hayatın varlık koşuludur (Barrett, 2003: 166; Bollnow, 2004: 80). Kierkegaard'da ölüm fenomeni yalnızca biyolojik ya da sosyal bir kategori değildir. Aksine onda ölüm, hem insanın bireyselliği ve varoluş gerçekliğiyle yüzleşmektir, hem de önceden hissedilebilen ve hayatı değiştirebilen bir fenomendir. Ayrıca ölüm insanın kendi varlığı içinde yaşayacağı bir imkândır; bir başkasının değil öncelikle insanın kendinin yaşayacağı bir imkândır. Ancak ölüm

yaşamdan önce değildir. Kierkegaard'a göre yaşam her şeyi öncelemektedir; “önce yaşam gelir; daha sonra er ya da geç (ama mutlaka yaşamdan sonra) teori gelir.” (Kierkegaard, 2005: 643). Yaşamın iki farklı yüzünden biri hayatken diğeri de ölümdür. Her ikisi de insanın iki yönlü mizacına karşılık gelen iki farklı fenomendir. Hayatın anlamı ve amacı ne yaşamak için çalışmak ne de onun acılarından kurtulmak için ölmektir. Hayatı anlamlandıran hem yaşamak için çalışmak hem de onun çengeline takılmamak için ölümün varlığını fark edip onu içselleştirmektir. Hayat ve ölüm birbirlerinden ayrı anlamlandırılıp yorumlanamayacağına göre onlar adeta bir madalyon gibi yaşamın iki farklı yüzüdür. Bu apaçıklığa rağmen yaşamı onlardan birine indirgemek yaşam için bir ikilemdir (Kierkegaard, 2013: 44). İnsanın ikilem içinde kalmasının nedeni ise hayat ve ölüme ontolojik bir bakışla bakamamasıdır. Ölüm de hayat kadar ontolojik bir zorunluluktur, varoluşsal bir bedeldir (Büyükdüvenci, 1999: 41). Bu yüzden Kierkegaard'ın felsefesinde hayat ve ölümün birbirlerine karşı bir önceliği yoktur. Çünkü ölüm bir son değil hayata bir geçiş yoludur. Bu geçiş ise aslında hakikatin tecelli etmesidir. Bu bağlamda Kierkegaard, ölümü, sübjektif hakikat ve objektif hakikat ayrımından hareketle sübjektif ölüm ve objektif ölüm olmak üzere ikiye ayırır. Sübjektif ölüm insanın sahip olduğu değil varolduğu bir hakikat olarak yaşamla iç içe olan ölümdür. Objektif ölüm ise iki kere ikinin dört ettiğinin bilinmesi ve tanınması gibi bütün canlılar için geçerli olan genel ve evrensel ölümdür (Barrett, 2003: 174–175).

Kierkegaard'da insanın ölümü varoluşsaldır ve dünyanın gerçekliğine uygundur. Bireyin ölümü de kendi dünyasına ve zamana uygundur. Çünkü “yaşamın anlamı ölmektir” (Kierkegaard, 2005: 730). Fakat ölüm dünyanın sonu değildir, yalnızca dünyadan el etek çekmektir. Ölümle dünya son bulmaz. Bu, Schopenhauer'ın dünya tasavvuru gibi değildir. Schopenhauer'ın iddia ettiği gibi Kierkegaard'da da ölümle bilinçli olmam ve kendimin olmam sona erdiği zaman evren son bulmamaktadır (Loptson, 2006: 268–269). Ölüm dünyanın/evrenin sonu değildir. Dünya bensiz çok iyi olarak da varlığını sürdürebilmektir. Çünkü doğal dünyanın kişisel-olmayan olguları vardır. Öyleyse ölüm kısa süreli bir acı olsa da yalnızca bireyin ölümüdür, dünyanın ve yaşamın ölümü değildir. Ölümün bireysel olarak gerçekleşmesinin nedeni ise ruhtur. Ruh ontik bir edim olarak “dünyadan vazgeçmeye istekli” bir yapıya sahiptir (Kierkegaard, 2005: 733). Böyle bir yapıda olmasından dolayı ruh bedeni terk eder. Ruhun bedeni hemen terk etme isteği aslında hakikatle yüzleşme isteğidir. Hem ruh hem de hayat en yüksek değeri ölümle kazanır. Ama dünyada insanın ölümü, ne diğer ölümler gibidir, ne de sıradan bir şeydir. Aksine çok büyük bir olaydır. Zira dünyada ölümlü olduğunun bilincinde olan yalnızca insandır. Tüm ölümlüler öleceğine göre insan da ölümlüdür. Kierkegaard'da ölüm ve acı çekme insan varoluşunun temelidir (Solomon, 2006: 308). Ölümün temelinde acı olsa da aslında o, dünyada bir türlü gelmeyen huzurun başlangıcıdır, huzurlu bir uykudur. Adeta bir doğum çılgılığıdır. Bu, varoluş içinde bir çılgıktır. O zaman varolmak, ölümden hareketle varoluş çılgılığı atmaktır. Kierkegaard'da göre ölümün habercisi olan bu çılgılık yaşamda herhangi bir zamanda karşılaşılan olumsuz olaylardan sonra ölümü hissetme korkusuyla atılan çılgınlıkla değil, doğumdan hemen sonra atılan ilk çılgınlıkla başlar (Kierkegaard, 2005: 755). İnsanın doğum esnasında hayatla ilk kucaklaşma anı onda tarifsiz bir acıya neden

olur. Bu acı insanın aynı zamanda hem ölümün acısını hem de ölümden kaçışın olamayacağını tüm hücrelerine kadar hissedilip yaşanıldığı andır.

Kierkegaard’da ölüm uzak bir yerde değil yaşamın içindedir. Orada bir yerdedir; yanı başımızdadır, insanın içsellindedir. İnsandan, sosyal hayattan, zaman ve mekanın dışında başka bir yerde değildir. Ölüm varoluşun içinde, göbeğinde oturmaktadır. Yaşamla aynı ontik gerçekliğe sahip biri olarak varoluşun içindedir, onun içine giren hakikattir, hakikatin içindeki varoluştur, başka bir deyişle hakikatin dışı vurma hallerinden biridir (Barrett, 2003: 172). Bu durumda ölüm bir yandan yaşama başlangıç noktasıdır, öte yandan kaçınılmaz olarak tekrar yaşama geri dönecek noktadır. Fakat ölüm sorunsuz varoluş değildir, aksine tüm sorunları üzerine toplayan varoluştur, ancak problemleri bir varoluştur. Kierkegaard bu durumu “yeryüzündeki bütün varoluşumuz bir tür hastalıktır.” diye ifade eder (Kierkegaard, 2000: 70). Fakat varoluştaki bu hastalıklı durum sürekli devam eden bir durum değildir, bazen hemen bazen de biraz sonra gerçekle yüzleşmekle veya sevgi ile ortadan kalkabilmektedir. Yaşamda sevgi ile ölüm, demir ile karbonun birbiri içinde eriyip kaynaşması gibi birbiri içinde eriyerek kaynaşmışlardır. Bollnow’un da altını çizdiği gibi işte “bu kaynaşma içinde gerçekleşen en ulvi hayat” ölümdür (Bollnow, 2004: 86).

Kierkegaard’da ölüm bir kurtuluştur ve her türlü acının sona ermesidir. Acı çekmek insanın hayvanlığını aşmasıdır, ruhu ve benliğiyle birlikte olgunlaşmasıdır. Onun da dediği gibi “insanı hayvandan üstün kılan, onun acı çekmesinin gerekliliğidir.” (Kierkegaard, 2001: 23). Acı çekmek varoluşu duyumsamaktır. Acı çekmek çevresine şefkat dolu gözlerle bakmaktır, başkalarını fark edebilmektir. Acı çekmek merhametle yoğrulmaktır. Modern insan daha çok sadizm veya mazoşizm anlamında bir acıya sahip olduğundan acı içinde gizlenmiş olan sevgi, şefkat ve merhamet gibi duygulardan yoksundur. O, ruhunda merhamet duygusunu gidermek için sosyal, kültürel ve siyasal süreçlerde olduğu gibi sevgi, saygı, hoşgörü, dostluk, kardeşlik, eşitlik, adalet, özgürlük, dayanışma ve barış gibi duygularda da tefeciye muhtaç bırakılmıştır, onun eline düşürülmüştür. Sonuçta sevgi ve merhamet aranıp da bulunamayan bir cevhere dönüşmüştür. Modernitenin bir sonucu olarak hem merhamet hem de merhametli insan mekanı, şehirlerimizi, dünyayı, varoluşu terk etmiştir. Nereye bakarsak bakalım onları göremiyoruz. Merhametle yoğrulan insanı artık modern şehirlerin şatafatlı caddelerinde, rengârenk alışveriş merkezlerinde değil, terk edilmiş mezarlıklarında, hapishanelerinde, gözyaşıyla ıslanmış kumsallarında, çölde aramalıdır (Kierkegaard, 2012: 36–37). Kierkegaard’ın ölümle merhamet arasında bu denli kuvvetli bir bağ kurmasının nedeni ölüm gibi merhameti de insan hayatına yakınlaştırma isteğidir. Ölümü insana yakınlaştıran ve yakıştıran en önemli duygulardan biri merhamettir. Kierkegaard’ın varoluşsal ontolojisinde ölüm aynı zamanda ruh ve bedenın dinginliğe ermesidir. O, doğumundan ölümüne kadar hayatının her döneminde melankolik bir kişilik sergiler. Birkaç uzun metnini dışarıda bırakacak olursak onun kısa pasajlar halinde yazması, düşüncelerini kırıntılar halinde bir iki cümleyle yazıya dökmesi bu kasvetli ruh halinin bir işaretidir. Her insanda olabileceği gibi onda da melankolinin her halinin karamsarlığı, bıkkınlığı, miskinliği, umutsuzluğu her zaman üzerindedir (Kierkegaard, 1996: 109; 2013: 15). Ruhunda sürekli zehirli şüphe dolaşmaktadır. İşte Kierkegaard, insanın bu durumu aşmasının, içerisine düştüğü boşluktan kurtulmasının yollarından biri olarak ölümü görür. O, bu durumu kendisinden hareketle şöyle anlatır: “Lakin

ruhumdaki o zehirli şüphe her şeyi yalayıp yutuyor. Ruhum ölü bir deniz gibi, üzerinden hiçbir kuş uçamıyor; yarı yola gelince, baygın halde aşağı düşüyor, ölümün ve yokoluşun içine.” (Kierkegaard, 2013: 59). Bu açıdan onda ölüm hayatın bin bir çeşit acılarından kurtulup yaşamla kucaklaşmaktır. Kierkegaard’da ölüm ayrıca ebedi teslimiyettir. Ona göre ebedi teslimiyette barış, dinginlik ve hüznün vardır. Her üçünün diyalektiğinde ruh dinginleşir, insan sonsuz bir huzur ve mutluluğa kavuşur (Kierkegaard, 1990: 40).

Kierkegaard, korku, titreme, endişe, kaygı ve umutsuzluk gibi kavramları da ölümden ayrı düşünmez ve onların her birini ölümle ilişki kurarak açıklar. Ona göre ruhun bu tüm halleri yaşamın doğal gerçekliği içinde varlığa gelir. İnsanın ölüm karşısında yaşadığı korku aslında ben olmaya başlama korkusudur. Modern insan eskiçağ insanından daha çok bu korkudan ve duygularının gerçekliğinden uzak olmakla ayrılır. İnsan neden korktuğunu bilmeden korkar, “aslında korkunç olmayan bir şeyden korkar” (Kierkegaard, 2001: 17). Bu korkunun merkezinde de tüm korkularda olduğu gibi ölüm korkusu vardır. Ölüm korkusu tüm korkuları öncelemektedir. Kierkegaard umutsuzluğu da ölümle ilgili bir hastalık olarak görür. Umutsuzluk kendisinden kurtulmak için ölmeyi istediğimiz halde ölemediğimiz bir hastalıktır. Umutsuzluk insanın kendinden kaçmaya çalıştığı, kendiyi yüzleşmekten korktuğu duyguların başında gelir. Kierkegaard umutsuzluk durumunda tüm yaşama eşlik eden ve yön veren varoluşun gizemini ölümden hareketle açınlar. Bundan dolayı varoluşu umutsuzluk ve ölümden ayrı düşünemez. Varoluşun özü “sonsuzluk” özlemiyle yanan insanın “sonluluk” çırpınısından doğan kıvılcımlardır. Bu çırpınış kendini yer yer umutsuzluk olarak gösterir. Kierkegaard umutsuzluğu “ölümcül hastalık” olarak kavramsallaştırarak ölüme doğru giden bir hastalık olarak görür. Yani umutsuzluk dışarıdan insan varlığına eklenen bir durum değil, aksine insanın varoluş sürecinde iç dünyasında yaşadığı “çelişkili işkencedir, benliğin hastalığıdır.” (Kierkegaard, 2001: 26). Bir ikilem içinde kalmayı ifade eden umutsuzluk hem kendi olmayı istememek hem de kendi olmayı istemektir. Ayrıca Kierkegaard’a göre umutsuzluk herhangi bir kişiye özgü değildir, ölüm gibi evrenseldir. Ancak umutsuzluk hem günah olmasıyla hem de insanı başka günlere sürüklemesinden dolayı ölümden ayrılır. Ölüm hiçbir şekilde günahın yaşanacağı bir durum değildir. Yalnızca birey iradesine bağlı ölüm seçimleri günah olabilir, fakat hangi şekilde yaşanırsa yaşansın ölüm fenomeninin kendisi günah değildir. Kierkegaard’a göre insan umutsuzluğu dünyada aşamadığından bu durum onda ölümcül bir hastalığa dönüşmüştür. Böyle bir durum karşısında aklı ve duyguları birbirine karışan ve ne yapacağını bilmeyen insan hemen hayatta duraksamaya ve bocalamaya başlar. İnsanın içinde bulunduğu bu durumu iyi değerlendiren umutsuzluk bunu fırsata dönüştürerek tüm gücüyle insanın benliğini, ruhunu kemirmeye başlar. Böylelikle insanda ölümcül hastalığa dönüşen umutsuzluk onun benlik ve ruhu dahil tüm ilişkilerini sarıp sarmalar. Kierkegaard umutsuzluk durumunda insanın nasıl bir tehlikeyle karşı karşıya olduğunu anlatabilmek için umutsuzluk ile ölümsüzlük arasında da bir ilişki kurar. Ona göre nasıl ki umutsuzluk benliğin hastalığı ise ölümsüzlük de ruhun hastalığıdır. İnsan her durumda bu iki olumsuzluk sarmalından kurtulmalıdır. Fakat bunu her insan başaramaz. Bunu ancak her türlü köle diyalektiğinden kurtulmuş olan insan benliği başarabilir. Bu da insanın yaratıcısıyla karşı karşıya gelme cesaretini göstermesiyle mümkündür. Kierkegaard’a göre insan, umutsuzluğu tamamen yenebilir.

Bu ise ancak “kendi kendine yönelerek, kendi olmak isteyerek, kendi saydamlığı içinde onu ortaya koyan gücün içine” dalmakla gerçekleşebilir (Kierkegaard, 2001: 23). Onunla baş etme konusunda sahip olduğumuz her araç din hariç işe yaramazdır, çözümsüzdür. Umutsuzluk benliğin hastalığı olduğuna göre onun çözümleneceği yer de yine benliktir. Öncelikle benliği ve ruhu kavuran ölüm düşüncesini öldürmek gerekir. Bu bağlamda ölmek ile ölümü ölmek aynı şey değildir. Ölmek, “her şeyin bitmesi anlamına gelir; ama ölümü ölmek, ölümünü yaşamak demektir; ve bunu tek bir an yaşamak, onu sonsuza kadar yaşamak demektir.” (Kierkegaard, 2001: 26–27). Ölümü ölmek bir anlık olay değil bir süreçtir, sonsuzluğa kavuşmaktır. Sonsuza değin ölmek ise ölmemekle birlikte ölmek, ölümü ölmek demektir. O halde ölümü ölmek bir tekrerrür (tekrarlanma, yinelenme)dür. Cesareti olan ölümü dolayısıyla tekrerrürü ister. Ölüm kadar tekrerrür de “varoluşun gerçekliği ve samimiyetidir” (Kierkegaard, 2014: 15). Hayatta iken ölümü hissedemeyen ve ona dokunamayan kişi, endişe, kaygı ve korkularla dolu bir bellekle varoluşun çevresinde gezinip durur. Ölümü ve tekrerrürü aynı anda isteyen kişi ise farkına varamadığı kadar bilgili ve derin bir insan haline gelir. Kierkegaard’a göre yalnızca yaşam ve ölüm değil dünya bile tekrerrür sayesinde varolmuştur. Eğer “Tanrı’nın kendisi tekrerrürü istemiş olmasaydı, dünya varolmazdı” (Kierkegaard, 2014: 15). Görüldüğü gibi Kierkegaard ontolojisinde umutsuzluk doğrudan ölüme bağlanmamıştır. Onun felsefesinde umutsuzluğun temel iki nedeni vardır. Birincisi dışsal bir objeden değil insanın kendisinden kaynaklanan bir şeyin devreye girmesidir. Böyle bir durumun içinde bulunan umutsuz kişi ölesiye hastadır. Örneğin bir kız sevgilisini kaybettiğinde umutsuzluğa düşüyorsa bunun nedeni sevgilisini kaybetmesi korkusu değil “sevgilisiz–kendi” kalması korkusudur. Başka bir deyişle o kızın kendinden sıyrılıp, sevgilisinin düşüncesine ya da şahsına artık kaçamayacak olmasıdır. Bu da melankolik bir durumdur. İkincisi ise belirli kişilerde hastalık olarak tanımlanan durumdur. Bu özünde bir günahkârlık formudur (Barrett, 172). Bu durumda umutsuzluk ölümün ya da ölüm düşüncesinin kendisi değil bir formun kendi biçimini yansıtmasıdır.

Heidegger’de de ölüm fenomeni Kierkegaard’da olduğu gibi genelde fundamental ontolojisinin özelde ise eksistensiyal-ontolojisinin anahtar kavramlarından biridir. Onun ontolojisinde ölüm fenomeni önemli bir yer tutar. Heidegger, ölüm problemini fundamental ontolojisinin bir gereği olarak öncelikle “Varlığın anlamı nedir?” sorusuyla birlikte tartışır. Felsefesinin her kademesinde ölüm olgusunu önceleyen Heidegger’de ölüm, hem Varlık’ın anlamı üzerine ömrü boyunca süren araştırmasını tamamlamak hem de Varlık’ı/yaşamı anlamak için her zaman temel varoluşsal sorun olmuştur. Onda da ölüm, yaşamın hayatla birlikte ikinci temel olgusu olup dünyada ölümlü olan tek varlık insandır. Varoluşsal bir önceliğe sahip olan ölüm statik değil dinamik ve canlı bir olgudur. Ancak ölümün canlı ve reel bir olgu olması onun tüm canlılarda ortak bir fenomen olduğu anlamına gelmez. Örneğin hayvanlar da ölümlüdür, fakat hayvanların ölümlü olan ilişkisi ölümün insanla olan ilişkisi gibi değildir. İnsan bilinçli ve eksistensiyal (existentiel, varoluşsal) bir varlık olduğundan ölümden korksa bile yine onun varlığının farkındadır, geçmişten geleceğe uzanan tüm deneyimlerini onun üzerine inşa eder. Hayvan ise hem bilinçli bir varlık hem de varoluşsal bir gerçekliği olmadığından ölümün farkında değildir. Ölüm varoluşsal bir gerçeklik olarak müstesna bir anlamda yalnızca Dasein’in varlığına aittir (Heidegger,

2008: 265). Dasein için ölüm bir oluş biçimi olup olanaksızlığın olanağıdır. Varlık ve yaşam yalnızca ölümlüyle fark edilip anlamlandırılabilir. Heidegger’in eksistensiyal-ontolojisinde insanın birey olmasının koşulu hayat ve ölüm sahibi bir varlık olmasından geçer. O, Herakleitos’un 64. fragmanını bu açıdan değerlendirip yorumlar. Onun bu yorumlarından birine göre varoluş ve her şey bir birey olarak birbirine bağlıdır (Heidegger – Fink, 2006: 121). Bu yüzden hayat ile ölüm hiçbir koşulda birbirinden ayrılamaz. Dünyada hayat ile ölüm birbiriyle iç içedir, birbiriyle iç içe geçmiştir. Ölüm hayattan ayrı bir sahada ortaya çıkmamaktadır. Ölüm de insanın tüm yapıp etmeleri hatta Hiç gibi “Varolma temelinde açığa çıkmaktadır” (Heidegger, 1994: 72). Heidegger, özellikle *Varlık ve Zaman*’da varoluşsal ölüm kavramını geliştirir ve insanı “ölümlü” ve “birey” olmasından hareketle tanımlar. Ona göre de dünyada ölümlü olan tek varlık insandır. Yalnızca insan ölür, hayvanlar ise yok olur. Zaten insana ölümlü denmesinin nedeni de ölebilir olmasıdır. İnsan akledebilir bir varlık olmasının yanında ölüme yetenekli bir varlıktır. Bu açıdan ölmek demek ölüme yetenekli olmak demektir. Nasıl ki dil varlığın evi ise ölüm de mevcut-olan şeyin barınağıdır. Yokluğun barınağı olarak ölüm Varlık’ın mevcut-olmasının barınağıdır, Varlık’ın sığınağıdır (Heidegger, 2002: 37; Malpas, 2006: 263). Dilden sonra Varlık’ın ikinci evi olan ölüm insan varoluşunun gereği olarak her şeyde olduğu gibi ölümlüde de kendini-önceler. Çünkü “Dasein hep kendi varlığı uğruna var olmaktadır.” Varolduğu müddetçe de ölüm karşısında eli kolu bağlı duramaz, kendi “tamlığına” erişemez (Heidegger, 2008: 250–251). Ölüm sayesinde Dasein tam-varlığa ulaşır, dünyada kendisini anlaşılır kılar. Dasein tamlığa ulaştığı zaman da “Dünya-içinde-varlık olma özelliğini kaybeder” (Çüçen, 2000: 59). Heidegger’e göre insan üzerinde ölüm adı verilen bir varoluş ağırlığı vardır. Birey ne zaman değiştirilemez ölümlülüğü olan bu ağırlığı üzerinden atarsa o zaman dinginleşir. Ancak insanın ölüm ağırlığını üzerinden atması kolay değildir, bu durum onda çoğu zaman tiksintiye neden olmaktadır. Tiksinti insanı varoluştan uzaklaştırıp kendine dünyasına hapsetmez, aksine insanı “özerk”, “asil”, “kararlı” ve “özgür” bir varlık kılar (Young, 2006: 224). Böylelikle Heidegger’de Varolmanın özü hem Varoluşundadır, hem de ölümlüdür. İnsan ölümü “Varoluşun tam özü olarak düşünmek zorunda”dır (Heidegger, 1994: 15). Bu aslında yaşamın ontolojik özünden hareketle ölümün ontolojik özünün nasıl belirlendiğini araştırmak demektir.

Heidegger, eksistensiyal-ontolojisinde Husserl’in fenomenolojisinin etkisinde kaldığından hayat ile ölüm arasında mutlak bir ayırım yapmaz. Ona göre “*varlık* daima ve her yerde”dir, buna karşılık *Varolan* da “daima ve her yerdedir” (Heidegger, 1997: 45). Varlık varolan ile varolan da varlık ile düşünülür. Varlık varolan her şey olduğuna göre hayat ve ölüm de birer varlıktır. Fakat öz olarak birbirlerinden ayrıdırlar, her ikisi de farklı iki durumu dile getirirler. Bu açıdan hayat ile ölüm birbirlerinden ayrılığı ifade eder. Fakat bu ayrılık birbirlerinden ontolojik olarak kopan bir ayrılık değildir. Her ikisi de birbirlerinin içine gizlenmişlerdir. Ölüm de yaşam da Varlık gibi gizlenmiştir. Hayat sahnesinde açığa çıkacağı anı beklerler. İnsan yaşamda hayatı hemen hissetmesine rağmen ölümden kaygı duymasından dolayı onu hemen hissedip fark edemez, hatta ölümü hatırlamak için yapması gerekenleri bile unuttur. İnsana kendi varlığı dâhil her şeyi unutturan kaygıyı yenmesinin yolu yine ölüm düşüncesidir. Ölüm hayatta kaygıyı aşmanın yollarını insana her an göstermektedir. Ama insan modern hayatın rengârenklerinde bunun farkına varamaz, terk edilmişliğini kavrayamaz. Bunun üzerine

ölüm, insana, bir yandan eksistensiyal bir varlık olduğunun bilincine vardırır, öte yandan da Varlık'ın geri çekilmişliğini kendi varlığı sayesinde görünüşe çıkarır. Ancak yine de insan ölüm düşüncesine alışık değildir. Ölümün hayatta gizlenmiş olması insana ölüm düşüncesini unutturur. Buna rağmen Varlık kendini açıklamak düşüncesinden hiçbir zaman vazgeçmez. Kendini serinlemek için ölüm düşüncesini insanda içselleştirir. Bu durumda Heidegger'de ölüm, Varlık'ın farklı bir şekilde açığa çıkmasıdır (Heidegger, 1997: 48). Böylelikle Heidegger, Varlık ile varolan arasında kurduğu bağlantıyı hayat ile ölüm arasında da kurar. Bu bağlamda onun,

“... varlık, varolanın temelini kurar, varolan da, en varolan olarak varlığı temellendirir. Biri diğerinin üstesinden gelir, diğeri berikinde sahneye çıkar. Üstesinden geli ile sahneye çıkış, birbirlerinin içinde aksederek dışa yansır.” (Heidegger, 1997: 52).

sözünü bu eksende okuyup yorumlayabiliriz. Çünkü Varlık ile varolan gibi hayat ile ölüm de birbirine aittir, varlık sahnesinde birbirlerini biraradalığını ifşa ederler. Bu bir anlamda Varlık'ın hakikatinin gizini-açmasıdır (Heidegger, 1998: 55). Heidegger'de ölüm, Varlık'ın hakikatinin gizini-açmasının farklı bir boyutu olduğuna göre o bir bozulma değildir (Heidegger-Fink, 2006: 147). Ölüm biyolojik anlamda bir bozulma ya da çürüme değil, aksine Varlık'ın varlığa gelmesidir. Bu, tıpkı Herakleitos'ta olduğu gibi ruhun suya, suyun toprağa, toprağın suya, suyun da ruha dönüşmesi gibi bir şeydir. Örneğin ateş toprağın ölümüyle yaşar, hava da ateşin ölümüyle canlanır. “Sonradan gelen şey, öncekinin ölümünde yaşam bularak ortaya çıkmaktadır.” (Heidegger-Fink, 2006: 144). Böylelikle Heidegger'de ölüm, Kierkegaard'da da olduğu gibi yaşam döngüsünün tabii bir parçasıdır.

Heidegger, ölümün varoluşsal incelemesini “orada-olma” anlamında “Dasein” dediği varlığın ontik yapısının çözümlemesinden hareketle yapar. Ona göre ölüm hem “eksistensiyal-ontolojik” hem “biyolojik-ontik” hem “biyografik-tarihsel” hem de “etnolojik-psikolojik” bir fenomendir. Ölüm olgusunun hepsiyle bir bağı olması yüzünden o yalnızca onlardan biriyle değil hepsiyle birlikte araştırılmalıdır. Ancak ölüm fenomeni tüm bu durumların içinde her şeyden önce eksistensiyal-ontolojik bir durum olarak görülmelidir. Zira Dasein'in bütünlüğü kendini eksistensiyal-ontolojik bir varlık olarak göstermektedir. Bu durumda Dasein'in bütünlüğüne ilişkin soru her şeyden önce hem varoluşa-dair, hem de eksistensiyaldir (Heidegger, 2008: 252). Ama insan bilerek bunu unutmuştur. Yeterince uzağa bakmaya cesaret edemediğinden ölümü hayatın dışına itmiştir. Oysa insan zaman içinde var olma tarzlarına bağlıdır. Hayat var olma tarzına bağlı olduğuna göre ölüm de var olma tarzına bağlıdır. Bu yüzden insan ölümü başka zaman ve mekanlarda değil tüm hayatta aramalıdır. Yaşamda hayat hep canlı ve diri olduğundan ölüm de canlı ve diridir. Ölüm yalnızca hayat açısından değil ontolojik bakımdan da son bulmak ya da bitmek değildir. Ölümle “Dasein asla yok olmaz” (Heidegger, 2008: 260, 262). Dasein varlığını başkalarında devam ettirir. Buna göre Heidegger'de de ölüm varlıkla iç içedir. Varlığın temelini açığa vuran ölümdür. Ölüm insanın varlığının bütün olanakları içinde en gerçek olanıdır. İnsan kaçınılmaz olarak ölüme doğru ilerleyen, ölüme yönelimsel bir varlıktır. Bu bağlamda Dasein'i “ölüme-doğru-varlık” olarak tanımlamakla Heidegger, hem ölümü egzistansiyalist bir eksende yorumlamaktadır, hem de ölümün anını bilmeden öykülerimizi sürekli yeniden zihinde canlandırmaktadır (Higgins, 2006: 106). “Ölüme-doğru-varlık” ifadesiyle Heidegger,

aynı zamanda ölümü şu an ya da bugün olacakmış gibi değil her an olacakmış gibi düşünerek onunla birlikte yaşamayı içselleştirmektedir. Her zaman doğum ile ölüm arasında var olduğumuz için varlığımız zaman içerisinde yayılır. İşte “ölüme-doğru-varlık” ifadesini de bu açıdan yorumlamalıyız. Doğumdan “itibaren var olmaktayızdır ve her zaman ‘ölüme-doğru-varlık anlamında zaten doğumdan itibaren ölmekteyizdir.’” (Parkes, 2006: 181). Yani ölümümüzü gelecekte bir zamanda gerçekleşecek bir edimsel bir olay şeklinde değil, hep mevcut bir olanak şeklinde anlamalıyız. Öyleyse ölümü beklemek zorunda değiliz. O zaten şimdiki varoluşumuzun içinde durmaktadır. O gelecekte değil burada ve şimdidedir. Ancak Dasein olanaklarını görmesi için ölüm beklentisi içinde de olmalıdır, hiçbir zaman ölüm tesadüflere bırakılmamalıdır. Ölüm beklentisi içinde olan Dasein kendisinin olanaklarını anlar ve onları gerçekleştirmek için ne yapılması gerektiğini bilerek onların peşine düşer. Bu durumda Heidegger’de “ölüme-doğru-varlık” ifadesi eksistensiyal-ontolojisinin başlangıcına dönecek olursak aslında insanın dünyaya fırlatılmış, atılmış bir varlık olduğu görüşünü doğrulamaktadır. Dünyaya-atılmış-varlık ise ölümlü-varlık, yani ölüm-için-varlık demektir. Heidegger, “ölüme-doğru-varlık” ifadesiyle insanın varoluşsal yapısının özsel yanına da dikkat çeker (Solomon, 2006: 334). Dasein’e bireyselliğini veren ölümdür. Ölüm insanı günlük yaşamın sıradanlıklarından uzaklaştırarak doğrudan bireysellik üretir. Bundan dolayı Heidegger’de ölüm, dünyada ondan başka hiçbir şeyin yapamadığı insanın öz-farkındalığını güçlendirip bireyselliğini kazandırdığı bir fenomendir (Büyükdüvenci, 1999: 41–42).

Heidegger’e göre ölüm karşısında Dasein’in içerisine düştüğü durumlar; noksanlık, hitam (son, bitim, sona erme, bitme, tükenme) ve bütünlük’tür (Heidegger, 2008: 252). Bu açıdan can vermek dünyadan-göç-etmek, dünya-içinde-varolmuşluğunu kaybetmek değildir, Varlık’ın anlamını açığa çıkarmaktır. İnsanın ölümüyle geride anatomik patolojinin konusu olan bir ceset kalsa da Dasein bir nesneden daha fazla bir şeydir. Varlığını dünyada başka varlıklarla birlikte devam ettirir. Geride kalanlar onunla birlikte varolmaktadırlar. Bu nedenle “ölüye ilişkin varlık ilişkisi, bir el-altında-olanla ilgilenilen varlık minvalindeki gibi ele” alınmamalıdır. Çünkü ölüm, ölenin varlığında bir varlık kaybı meydana getirmez. Yani ölenin “artık-Dasein-olmamaklığı” fenomenal bakımdan mümkün olsa da bu durum ontik bir kayıp değildir. Ölüyü bir kayıp olarak gören yakınları, başkalarıdır (Heidegger, 2008: 253–254). Ölüm Dasein’da bir noksanlık meydana getirmez. Noksan olan hâlihazırda hazır bulunmayandır. Ölen kişi ile birarada-olmayışlık, ontolojik noksanlık değildir. Ölen kişi dünya-içindeki el-altında-olan olmasa da onunla birlikte var olanlar hayattadır. Bu bağlamda ölen kişinin arkasından yapılan konuşmalar aslında “Varlık’ın anlamı nedir?” sorusuna yanıt arayışlarıdır. Ölümün bir yok oluş olarak yorumlanmasının nedeni “algılayıcı kavrayış”tır (Heidegger, 2008: 257–258). Dasein ne yaparsa yapsın, nerede ve hangi durumda olursa olsun eninde sonunda ölüme karşılaşacaktır. Zaten ölüm, dünyada başka bir varlığın başına değil, yalnızca “Dasein’in başına gelecek olandır. Ölüm mevcut-olmayan değildir, asgariye indirgenmiş nihai noksanlık da değildir, ölüm daha ziyade bir başa-gelmedir.” (Heidegger, 2008: 265). Heidegger’e göre Dasein’in kendi ölümüyle kendi “seyrini tamamlamış” olsa da ölüm insanı başıboş bırakmaz, aksine ölüm, varoluşsal gerçekliği Dasein’a açarak tüm projelerini gözden geçirmesini sağlar. Bu açıdan ölüm, insanın dünyadaki son projesidir. İnsanın ölüm sayesinde projelerinin

farkına varması bir anlamda onu kendine ve dünyaya karşı yabancılaştırmaktan da kurtarır. Ölüm sayesinde insan sınırsızlığının ve dünyadaki sonluluğunun farkına varır. O halde ölüm, insanın kendi ontik yapısındaki sınırlılığı evetlemesidir (Büyükdüvenci, 1999: 46). Başka bir deyişle “Ölüm Dasein’in hep bizatihi kendisinin üstlenmesi gereken bir varlık imkanındır. ... Dasein için kendi ölümü, artık-şurada-olmama-imkanının olanağıdır.” (Heidegger, 2008: 266). Fakat ölüm bir defalık yaşanılacak bir şey gibi, örneğin fırtınanın sona ermesi, evin tadilat edilmesi, kızımın İstanbul’a varması gibi bir varlığa sahip değildir, sürekli. Dasein varolduğu müddetçe bir yandan ölümü yaşarken öte yandan da varoluşa can verir. Dasein varolduğu müddetçe her zaman can verir (Heidegger, 2008: 267).

Heidegger, Tolstoy, Sartre ve Camus gibi ölümü en derin ve en üzücü kaygı olarak sunar. Heidegger’de “ölüme-doğru-varlık” ya da “ölüm-için-varlık”ın diğer anlamı kaygıdır. Onun eksistensiyal-ontolojisinde ölüm, varoluşun varlığı olarak nitelenen kaygı üzerine kurulmuştur. Kaygı da ölüm gibi varoluşun temeli ve en önemli ögesidir. Fakat Dasein’in varlığı kaygıyı yalnızca ölümden dolayı yaşamaz. Dünyada Dasein’in varlığı kendini kaygı olarak açığa vurduğundan ölüm fenomeni sayesinde bu durum O’nda belirgin bir duruma dönüşür. Dasein bu durumdan hiçbir zaman kaçamaz, artık, ölüm gibi kaygıyla da yüzleşmek zorundadır. Dasein’in endişe ve kaygıyla yüzleşmesi ise dünya-içinde-varlık olduğunu fark etmesidir. “Ne zaman kaygıya (endişeye) kapılırsa, Dasein o zaman Dünya-içinde-varlık olduğunu anlar.” (Çüçen, 2000: 54). Bu durum ölüm kadar endişe ve kaygı fenomenlerinin de varoluşsal olduğunun göstergesidir. Fakat Heidegger’in ontolojisinde kaygıyla korku aynı şey değildir ve Dasein’in Varlığı ile birlikte ortaya çıkmamıştır. Ona göre “temel deneyim olan varoluşsal korkunun altında yatan şey, kendi ölümümüze doğru varlığımızı kavramamızdır. Ve ölümlerle bu karşılaşma aynı zamanda hiçlikle de bir karşılaşmadır.” (Kraus, 2006: 195–196). Dasein’in hiçlikle karşılaşması korku halinde ortaya çıkar. Korku Dasein’in Varlık ve dünya ile olan bağı kopardığından onda terkedilmiş olduğu, evinde olmadığını hisseder. Korku halindeki Dasein hızla varlıklardan uzaklaşır ve anlamlılığın yokluğundan ötürü artık tutunamadığı varlıkların üzerine yükselip havada asılı kalır. Korku insanı sarsar, dilini ve benliğini tutar. Korku ve ölümlerle karşılaşan Dasein dünyada tek başına kalır ve varlıklarla ilişkisiz durmaya zorlanır. Sonuçta korku halinde hem insan hem de “Varolanın bütünü dengesini yitirir.” (Heidegger, 1994: 33). Varlıkların bütünlüğünün çökmesi sonucu da hiçlik ortaya çıkar. Böyle bir ruh halinde dünyada anlam ve önem taşımayı sürdüren tek fenomen hiçliktir. Sonuçta “Hiçlik ve ölümlerle Dasein’in kendisinin aslında varlıklar arasında Varlık olduğunu, ve Da-sein olarak, yani dünyada ‘var-olan’ olarak, kendi ölümü de ve dolayısıyla kendi Varlık-olmayanı da dahil, daima hiçlikle ilişki içinde var olduğunu fark etmesini sağlar.” (Kraus, 2006: 198). Böylelikle Dasein ölüm düşüncesinin bir sonucu olarak kendini hiçliğin içine bırakır. Zaten Dasein’in bir anlamı da kendini hiçliğin içine bırakmak demektir. Kendini hiçliğin içine bırakmak ise “Dasein’in başka varlıklar arasında bir varlık olması kadar, aynı zamanda bir hiçlik okyanusundan sivriliş çıkıyor olması demektir.” (Kraus, 2006: 206). Bu bağlamda ölüm yok olmak değildir. Buna karşılık ölü olmak ise hiçbir şekilde olmamak demektir (Soll, 2006: 85). Yani yalnızca dünyadan el etek çekmek demektir. Bu durumun farkında olan Dasein kendini korkunun içine hapsedmemek için kültür ve tekniğin üretimine verir, var gücüyle Varlık’ın

anlamını açığa çıkarmaya çalışır. Eğer Dasein’da korku egemen olursa bu durum onu Varlık’ın dışına iter. Ancak Dasein’in hiçlikle yüzleşmesi için korkuya da ihtiyacı vardır. Korku hiçliği açığa serer. Dasein, korku içinde havada asılı kalır. İnsan yaşadığı derin korkunun sonucu kendini yokluğun içine bırakır (Perkes, 2006: 184). Başka bir deyişle Dasein, ölüm ve korku duygularının neden olduğu ruh halinin sonucunda kendini hiçliğin içine bırakır. Dasein’in korku temeli üzerinde kendini yokluğun içine bırakması bir anlamda bir bütün olarak varlıkların ötesine geçmektir, onları aşmaktır (Heidegger, 1994: 32). Kaygının insanı onun önüne taşıdığı hiçlik, “Dasein’i temelden belirleyen butlanı açığa çıkarmaktır. Bu butlanı ise, ölüme fırlatılmışlık olarak var olmaktadır.” (Heidegger, 2008: 326). O halde Heidegger’de korku, dolayısıyla hiçlikle ve ölümlle karşılaşmak, yok olmak değil Varlık’a açılan kapıdır, onunla yüzleşmektir. Ancak ölüm karşısında duyulan kaygıyı “vefat korkusuyla karıştırmamak gerekir.” (Heidegger, 2008: 266). Heidegger’e göre Dasein, aslında ölüm korkusunun farkındadır. Ölüm korkusunu aşmak için Dasein kendini günlük işlere ve projelere verir. Tüm bu uğraş ve projelere rağmen Dasein yine de ölüm korkusundan uzaklaşamaz. Çünkü Dasein eksistensiyal-ontolojik olarak kendi ölümünü düşünen ve ölümlle iç içe olan bir varlıktır. Dasein ne yaparsa yapsın bir gün ölümlle yüzleşecektir, ondan kaçış yoktur. Öyleyse ölüm korkusu ne dünyadan uzaklaşmaktır, ne de Varlık’taki/yaşamdaki birlik ve bütünlüğü bozmaktır, tam tersine Varlıkla/yaşamla yüzleşmektir. Yaşam gibi Dasein’i da birlik ve bütünlük haline getirecek olan ölümdür. Dasein dünyada her an, her dakika, her gün ölümlle biçimlenir ve şekillenir. Heidegger’in ölüm karşısında gösterdiği bu tavır bir anlamda Sokrates’in tavrına benzemektedir. Sokrates’e göre de ölümden korkmamalıdır. Çünkü ölüm korkusu dünyada, varlıkta olan bir şey değildir. Ölüm korkusu kişinin kendisini gerçekte bilge birisi olmadığı halde bilge birisi sanmasından kaynaklanmaktadır (Platon, 1993: 29 a). Gerçekte hiçbir kimse ölümün ne olduğunu bilemez. Dünyada en büyük nimet olan ölüm, ya her şeyin bilincinden yoksun olduğu hiçliğe geçiştir, ya da ruhun bir değişimi, başka bir dünyaya göçüdür. Her iki durumda da ölümden korkmamak gerekir. Çünkü ölüm deliksiz ve düşsüz bir uykudur (Platon, 1993: 40 c–d). Görüldüğü gibi Heidegger’de de ölüm fenomeni önseldir, insan varlığında beden ve ruhu hatta bilimsel bilgiyi ve dünyayı bile öncelemektedir.

Heidegger’de ölüm tüm acıların üstünde eksistensiyal-ontolojik bir acıdır. Ancak bu başkalarıyla paylaşılan bir acı değildir, kişiye özgü bir acıdır. Ölümü kişi yalnızca yaşadığına göre ölüm acısını da yine yalnızca yaşar. Hiçbir kimse bir başka kişinin yerine ölemez, onun ölüm acısını deneyimleyemez. Ölüm, her zaman ve her durumda kişiye aittir. Dasein kendini ölümünü deneyimleme imkanına sahip olmadığından bir bütün olarak kendi varoluşunu kavrayamaz. Dasein kendi varoluşunu kavrayabilmesi için başkalarına ihtiyaç duyar. Başkalarının ölümüyle Dasein ölümün varlığından haberdar olur. Bu da Heidegger’de ölüm fenomeninin eksistensiyal-ontolojik yorumlanmasının bir başka gereğidir. Heidegger’de ölmek acı çekmek olduğu kadar aynı zamanda Kierkegaard’da da olduğu gibi özgürleşmektir. Her an ölümü düşünmek özgürleşmektir. Ölümü düşünmek ise ölüm beklentisiyle gerçekleşir. Ölüm beklentisi Dasein’i başkalarından ayırarak “kendi olanaklarını görmesiyle onu ölüme-doğru-özgür kılar.” (Çüçen, 2000: 61). Öleceğini bilen kendini her tür bağımlılık ve kısıtlamadan kurtarır. İnsanın “Büyük Ölümü” onu “Büyük Özgürleşme”ye götürür. Heidegger’e göre “kişi varoluşunda ‘ölümün güç sahibi olmasına izin verdiği’ zaman, kendisinin

‘sonlu özgürlüğünün baskın gücüyle ölüm için özgür’ olduğunu” anlar (Parkes, 2006: 187). Nasıl ki insanın özgürlüğü onun varlığına eklenen bir şey değilse ölüm de Dasein’a eklenen bir şey değildir:

“... varoluşun imkansızlığı olarak karakterize edilen imkan; başka bir deyişle, Dasein’ın düpedüz butlanı. Ölüm Dasein’a, “hitam” edince eklenen bir şey değildir. Aksine Dasein, ihtimam-göstermeklik olarak var olduğu için, kendi ölümünün fırlatılmış (yani batıl) zemin ve nedenidir. Dasein’ın asli olarak hakim olan butlan, sahil ölümüne yönelik varlık sırasında kendini kendine açar.” (Heidegger, 2008: 324).

Heidegger’in bu ifadelerinde de görüldüğü gibi onun egzistansiyalist ontolojisinde ölüm fenomeni ne Dasein’a sonradan eklenen bir durumdur, ne de Dasein’ın varlığının en belirgin özelliğidir. Aksine ölüm, Dasein’ın kendini ve Varlık’ı anlaması için varoluşsal bir önceliktir. Dasein ile ölüm fenomeni arasında böyle bir eksistensiyal-ontolojik bir bağın olması yaşamın değil Dasein’ın sonunu hazırlamıştır. Dasein’ın varlığa gelmesi kadar onun varoluşunun sonunu hazırlayan ve bitiren yine ölüm olgusudur. Varlık’ın/yaşamın sonu değil Dasein’ın hayatının sonu olan ölüm fenomenini O hiçbir durumda ortadan kaldıramaz. Çünkü ölüm fenomeni Dasein’ın ayrılmaz eksistensiyal-ontolojik bir parçasıdır. Bu yüzden dünyada Dasein’ın olanaklarını sınırlayan ve belirleyen en önemli faktör ölüm fenomenidir (Çüçen, 2000: 59).

4. Sonuç

Sonuç olarak ölüm problemi felsefede hangi şekilde tartışılırsa tartışılın bu durum felsefenin gündelik hayattan kopmadığının, her zaman onunla iç içe olduğunun en açık göstergelerinden biridir. Ölüm fenomeninin felsefede birbirlerine karşıt olabilecek yaklaşımlarla tartışılmasının temel nedenlerinden biri onun deneyimlenebilir bir şey olmamasıdır. Ölüm deneyimlenen bir şey olmadığından onun hakkında konuşmak ve yazmak da güçtür. Ortada reel ve tek bir olgu var. O da ölümün insanın fiziki dünyada yaşayacağı son fenomen olmasıdır. Bu durumun farkında olan Kierkegaard ve Heidegger, egzistansiyalist ontolojilerinde ölümü sıradan bir konu olarak değil ‘varoluş’un nihai ve mutlak kriteri olarak görmüşlerdir. Ölüm fenomenini ontolojik bir ekseninde ele almışlardır. Ölüm bir süreç olduğundan insana yakındır, onun uzağında değildir. Ölüm insana özgü bir durum olmasına karşılık o tanımlanabilir bir şey değildir. Ancak birçok düşünürce göre ölüm, doğrudan olmasa da biyolojik, sosyolojik, psikolojik ve eksistensiyal-ontolojik olarak tanımlanabilir. Böyle bir tanıma göre ölüm, insanın en kişisel olanağı olup bedensel fonksiyonların durması değil eksistensiyal-ontolojik bir fenomendir. Aynı zamanda ölüm hem kendinin hem de başkalarının varlığından ve dünyadan haberdar olmaktır. Bu açıdan her iki filozofumuzda da ölüm insanın varoluşunun farkına vardığı ve onu içselleştirip insanlaştırdığı bir durumdur. İmgelenemez ve deneyimlenemez bir fenomen olsa da yaşamın, varlığın mutlak ötekisi değildir. Onlar felsefelerinde ölüm olgusunu varoluşsal bir fenomen olarak görmelerine rağmen paradoksal olarak, yani bir yandan sınır bir yandan da sınırsız olarak görmemişlerdir. Kierkegaard ve Heidegger, eksistensiyal-ontolojilerinde yaşamın içindeki ölümüne dikkat çekerek insan doğasının ölümlü olduğunu

kabul ederler. Onlara göre ölümü, bir olay, bir an ya da bir son olarak görmek onun yaşamdaki yerini ve değerini ortadan kaldırır. Nasıl ki varoluş sürekli bir doğuş ve yok oluş döngüsü olarak görülemiyorsa ölüm de ne bir döngü olarak ne de yaşamdan ayrı bir olgu olarak görülmelidir. Çünkü hem hayat hem de ölüm yaşama doğrudan bağlantılıdır. Ölüm hep mevcut bir olanak olduğuna göre olanakları çeşitlendirmek ve zenginleştirmek için ölümü öğrenmeliyiz ve gözlem altında tutmalıyız. Bunu başarabilmenin yollarından biri ölüm fenomenini üzerine düşündürmektir. Ölüm üzerine düşünmek ise öncelikle özgürleşmektir. Öleceğini bilen kişi her tür bağımlılık ve kısıtlamadan kurtulur. Ölüm üzerine düşünmek ayrıca hayat üzerine düşündürmektir, hayatın anlamını düşündürmektir. Onun sayesinde hayatın değeri, biz ve başkalarıyla olan bağları fark edilir. Ölüm üzerine düşünmek kişide bir kaygıya yol açsa bile onun sayesinde insan ister pozitif isterse negatif olsun hayatın her anını anlamlandırıp biçimlendirir. Ölüm hakkındaki bu pozitif düşüncelere rağmen her iki filozofumuz da insan hayatının ölüm tarafından tehdit edildiğini kabul ederler. Ancak onlara göre bu durum insan açısından bir yenilgi değildir. İnsan, kültür, felsefe, bilim, bilgi ve teknik üreterek bu durumu lehine dönüştürebilmektir.

Kısaca ölüm fenomenini Kierkegaard ve Heidegger, yalnızca eksistensiyal-ontolojinin değil aynı zamanda felsefenin de en temel problemi olarak görmüşlerdir. Onlara göre ölüm, varlığı ve varoluşu açığa vuran temel fenomen olup hayatı tamamlayıcı bir yöndür, bir tefekkürdür. Özellikle Heidegger'de ölüm hakkında tefekkür etme, aslında “varoluşa-dair biçimde bizzat şeffaf hale gelmiş bir vicdana-sahip-olmayı-istememdir.” (Heidegger, 2008: 327). Buna göre ölüm, vicdanın sesi olup insanda vicdanı devreye sokmada katalizör işlevi görmektedir. Ayrıca hangi açıdan bakılırsa bakılsın ölüm fenomeni hayatın bir izdüşümüdür, hayatın en büyük eşitleyicisidir. İnsan varlığını, varoluşu açığa çıkaran olgudur. İnsanı gündelik yaşamın içinde kaybolmaktan kurtarır. Ölüm, endişe, kaygı, korku ve nefretin nesnesi olduğu kadar umut ve sevincin de nesnesidir. Bu yüzden tamamıyla ne kötüdür, ne de iyidir. Hayat doğum ve ölüm zincirinden ibarettir. Her ikisi de ayrılmaz biçimde birbirlerine dolanmışlardır. Bu açıdan ölüm varoluşumuzun doğasını kökten keşfetmektir. İnsan böyle bir atmosferde ölüm karşısında yüceltme, kayıtsızlık, yadsıma gibi birçok tavrıdan hangi tavrı takınırsa takınsın ölüm düşüncesinden kendisini hiçbir an kurtaramaz. Örneğin insan ölümü yadsımakla ne Varlık'ı/yaşamı ne de kendini keşfedebilir. Kendini keşfedemeyen de başkalarını, Varlığı keşfedemez. O halde ölümü yadsımak yaşamı yadsımadır. Kierkegaard ve Heidegger ölümün bu şekildeki eksistensiyal-ontolojik çözümlenmeleriyle modern felsefenin özne ve nesne arasında yarattığı ayrımı da aşmışlardır, ölümden hareketle var olmanın anlamına yaklaşmışlardır. Fakat her ikisi de ölüm fenomenini ontolojilerinin anahtar kavramlarından biri olarak görmelerine rağmen felsefelerinde bağımsız bir ölüm felsefesi geliştirememişlerdir. Egzistansiyalist felsefenin farklı kanatlarını temsil etmiş olsalar bile yine de ölüm fenomenine eksistensiyal-ontolojik eksende dikkat çekebilmişlerdir, modern insanın çözmesi gereken öncelikli problemlerinden biri olduğunu, hatta her kavram ve sorunun ölüm olgusuyla ele alınmasını kabul etmişlerdir. Filozoflarımızın tüm bu tespitlerine ve açıklamalarına rağmen, ölüm, felsefesi ve kültürü ne olursa olsun herkes için en gerçek ve önemli bir yaşam problemi olarak hem varlığını korumaktadır, hem de çözümsüz olarak kalmaktadır. İnsanın en temel kaygısı ve varoluşun en sorunsal özelliği olarak

varlığını sürdürmektedir. Ancak bu durum ölüm fenomenini hayatın dışına atmak için bir gerekçe olamaz. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de ölüm olgusu, hayatı anlama ve anlamlandırma çabasında unutulamayacak kadar önemlidir. İnsan nerede ve hangi durum ve koşulda olursa olsun ölüme her an dokunmalıdır, ölüm insanı bulmadan insan onu bulmalıdır. Çünkü ölüm hayatın yıkıcı değil yapıcı unsurudur. Bir yandan hayata anlam kazandırırken, öte yandan da insanı insanlaştırmaktadır. Ayrıca insanı her alanda harekete geçirmekte, onu sürekli diri tutmaktadır. O halde ölüm, yaşam döngüsünün tabii bir parçası olup varlığın gündelik hayatımızın arka planındaki sesidir.

Kierkegaard and Heidegger's Existentialist-Ontological Analysis of Death

Abstract

In this study we aimed to demonstrate and discuss that the phenomenon of death, intimate with life and being, is a fundamental problem in philosophy as well as in science and religion; we have handled this issue with reference of Kierkegaard and Heidegger's philosophies who are the representatives of two different wings of existentialist philosophy. There are idealistic, realistic, materialistic, phenomenistic and dualist questioning of death in philosophy. Even the existentialist questionings are more remarkable and keep more space than others. Although the existentialist philosophers have different answers for the question "What is death?"; for all of them human being dies every moment of the life. People should see this as a fact of life, realize this no matter what the circumstances of the case and need to think about each concept and each problem through death. Kierkegaard is the first philosopher who has interpreted many concepts such as freedom, choice, worry, anxiety, fear, despair, irony, ethic, aesthetic, and in particular the concept of death in existentialist axis. According to him, death is a phenomenon that can be felt in advance and can change the life. But death is not the end; it is a passage to life. According to Heidegger the death intertwines with presence. The basis of the presence is revealed by death. Death is the real thing in person being's all opportunities. Human is a being that goes inevitably towards death from its birth. Because of this, death is the most prominent feature of human presence and a phenomenon preparing Dasein's end of existence. Briefly death is the most personal opportunity of human and it is not a cessation of bodily functions but it is an existential process, and awareness of the existence of life, and others. In other words, death is neither the end of life, nor the disappearance; on the contrary, death is a phenomenon through which the meaning of life is realized and makes sense. Presence and existence only have meaning and value with life and death. Thus, death is the fundamental phenomenon in philosophers' philosophies and it is an integral aspect of life.

Keywords

Kierkegaard, Heidegger, Life, Death, Existence, Existentialist-Ontological.

KAYNAKÇA

AKDEMİR, Ebamüslim (2010) *İnsan Felsefesi –Epiktetos ve Marcus Aurelius Örneği–*, İstanbul: Birey Yayıncılık.

AMES, T. Roger (2006) “Klasik Taoculukta Dönüşüm Olarak Ölüm”. Malpas, Jeff – Solomon, Robert C. (Editörler), *Ölüm ve Felsefe* (Çeviren: Nur Küçük) İçinde, (ss. 119–142), İstanbul: İthaki Yayınları.

BARRETT, William (2003) *İrrasyonel İnsan* (Çeviren: Salih Özer), Ankara: Hece Yayınları.

BAUMAN, Zygmunt (2000) *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri* (Çeviren: Nurgül Demirdöven), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

BOLLNOW, Otto Friedrich (2004) *Varoluş Felsefesi –Kierkegaard-Hiedegger-Jaspers–* (Çeviren: Medeni Beyaztaş), İstanbul: Efkâr Yayınları.

BÜYÜKDÜVENCİ, Sabri (1999) “Ölümlerden “Ölüm” Beğen!” *Düşünen Siyaset*, Sayı: 4, ss. 37–46.

ÇÜÇEN, A. Kadir (2000) *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Bursa: Asa Kitabevi.

HEIDEGGER, Martin – Fink, Eugen (2006) *Herakleitos Üzerine Dersler* (Çeviren: İbrahim Görener), İstanbul: Kesit Yayınları.

HEIDEGGER, Martin (1994) *Metafizik Nedir?* (Çeviren: Yusuf Örnek), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

HEIDEGGER, Martin (1997) *Özdeşlik ve Ayrım* (Çeviren: Necati Aça), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

HEIDEGGER, Martin (1998) *Tekniğe İlişkin Soruşturma* (Çeviren: Doğan Özlem), İstanbul: Paradigma Yayınları.

HEIDEGGER, Martin (2002) ““Hümanizm” Üzerine Mektup”. Heidegger, M. – Sartre, J. P. – Eliot, T. S. – Babbit, Irving, *Hümanizmin Özü* (Çeviren ve Yayına Hazırlayan: Ahmet Aydoğan) İçinde, (ss. 37–95), İstanbul: İz Yayıncılık.

HEIDEGGER, Martin (2008) *Varlık ve Zaman* (Çeviren: Kaan H. Ökten), İstanbul: Agora Kitaplığı.

HERAKLEITOS (2005) *Fragmanlar* (Çeviri ve Yorumlar: Cengiz Çakmak), İstanbul: Kabcacı Yayınevi.

HIGGINS, Kathleen (2006) “Ölüm ve İskelet”. Malpas, Jeff – Solomon, Robert C. (Editörler), *Ölüm ve Felsefe* (Çeviren: Nur Küçük) İçinde, (ss. 86–106), İstanbul: İthaki Yayınları.

HORWITZ, Tem (2006) “Ölümüm”. Malpas, Jeff – Solomon, Robert C. (Editörler), *Ölüm ve Felsefe* (Çeviren: Nur Küçük) İçinde, (ss. 21–40), İstanbul: İthaki Yayınları.

HUSSERL, Edmund (1950) *Idées directrices pour une phénoménologie* (Fransızcaya Çeviren: Paul Ricœur), Paris: Éditions Gallimard.

İNAM, Ahmet (1999) “Olabileceğini Olmada Ölümün Yeri” *Düşünen Siyaset*, Sayı: 4, ss. 17–23.

JAMESON, Fredric (2004) *Biricik Modernite –Şimdinin Ontolojisi Üzerine İnceleme–* (Çeviren: Sami Oğuz), Ankara: Epos Yayınları.

KIERKEGAARD, Søren (1990) *Korku ve Titreme* (Çeviren: N. Ekrem Düzen), İstanbul: Ara Yayıncılık.

KIERKEGAARD, Søren (1996) *Başta Çıkarıcının Günlüğü* (Çeviren: Süha Sertaboğlu), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

KIERKEGAARD, Søren (2000) *Kahkaha Benden Yana* (Çeviren: Nedim Çatlı), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

KIERKEGAARD, Søren (2001) *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* (Çeviren: M. Mukadder Yakupoğlu), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

KIERKEGAARD, Søren (2005) *Günlükler ve Makalelerden Seçmeler* (Çeviren: İbrahim Kapaklıkaya), İstanbul: Anka Yayınları.

KIERKEGAARD, Søren (2012) *Meseller* (Derleyen ve Çeviren: Osman Çakmakçı), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

KIERKEGAARD, Søren (2013) *Aforizmalar* (Çeviren: Nur Beier), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

KIERKEGAARD, Søren (2014) *Tekerrür –Deneysel Psikolojiye Tehlikeli Bir Teşebbüs–* (Çeviren: Zeynep Talay), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

KRAUS, Peter (2006) “Ölüm ve Metafizik –Hiçlik Üzerine Varlığın Anlamı Üzerine Heidegger–”. Malpas, Jeff – Solomon, Robert C. (Editörler), *Ölüm ve Felsefe* (Çeviren: Nur Küçük) İçinde, (ss. 194–220), İstanbul: İthaki Yayınları.

LOPTSON, Peter (2006) “Ölüm Çatışkısı”. Malpas, Jeff – Solomon, Robert C. (Editörler), *Ölüm ve Felsefe* (Çeviren: Nur Küçük) İçinde, (ss. 264–295), İstanbul: İthaki Yayınları.

MALPAS, Jeff (2006) “Ölüm ve Bir Yaşamın Bütünlüğü”. Malpas, Jeff – Solomon, Robert C. (Editörler), *Ölüm ve Felsefe* (Çeviren: Nur Küçük) İçinde, (ss. 235–263), İstanbul: İthaki Yayınları.

MONTAIGNE (2006a) *Denemeler –Bütün Denemeler 1–* (Çeviren: Hüsen Portakal), İstanbul: Cem Yayınevi.

MONTAIGNE (2006b) *Denemeler –Bütün Denemeler 3–* (Çeviren: Hüsen Portakal), İstanbul: Cem Yayınevi.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (1996) *Zerdüş Böyle Diyordu* (Çeviren: Osman Derinsu), İstanbul: Varlık Yayınları.

ÖZKAN, Senail (2013) *Ölüm Felsefesi –Mısır'da, Upanişadlar'da, Budizm'de ve Hristiyanlık'ta–*, İstanbul: Ötügen Neşriyat A. Ş.

PARKES, Graham (2006) “Ölüm ve Ayrılma –Montaigne, Zen, Heidegger ve Diğerleri–”. Malpas, Jeff – Solomon, Robert C. (Editörler), *Ölüm ve Felsefe* (Çeviren: Nur Küçük) İçinde, (ss. 165–193), İstanbul: İthaki Yayınları.

PLATON (1993) *Sokrates'in Savunması* (Çeviren: Teoman Aktürel). Platon, Diyaloglar 1 İçinde, (ss. 11–39), İstanbul: Remzi Kitabevi.

SARAÇBAŞI, M. Ertuğrul (Hazırlayan) (2001) *Damıtılmış Sözler*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

SOLL, Ivan (2006) “Ölümün İddia Edilen Önemsizliği Üzerine”. Malpas, Jeff – Solomon, Robert C. (Editörler), *Ölüm ve Felsefe* (Çeviren: Nur Küçük) İçinde, (ss. 52–85), İstanbul: İthaki Yayınları.

SOLOMON, Robert C. (2006) “Ölüm Fetişizmi, Marazi Tekbencilik”. Malpas, Jeff – Solomon, Robert C. (Editörler), *Ölüm ve Felsefe* (Çeviren: Nur Küçük) İçinde, (ss. 296–343), İstanbul: İthaki Yayınları.

TAŞDELEN, Vefa (2004) *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, Ankara: Hece Yayınları.

TÜRK DİL KURUMU (1998) *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

YOUNG, Julian (2006) “Ölüm ve Asıllık”. Malpas, Jeff – Solomon, Robert C. (Editörler), *Ölüm ve Felsefe* (Çeviren: Nur Küçük) İçinde, (ss. 221–234), İstanbul: İthaki Yayınları.

Research Article
Araştırma Makalesi

Olanrewaju Abdul SHITTA-BEY¹

Dr. | Dr.
Post-Doctoral Research Fellow: Department of Philosophy, Uludag University, Bursa – Turkey
Lagos State University, Faculty: Department of Philosophy, Lagos – Nigeria
tilewa02@yahoo.co.uk

A Discourse on the Ontology of Violence

Abstract

The sophistication and reoccurrence of violence has continued to gain increasing attention in contemporary discourse. Scholars that take interest in the study of violence have made efforts only in understanding and addressing the causes, forms, and the management mechanism. Such intellectual efforts have proved not to be sufficiently adequate as evident by the recurring decimal of violence in limitless proportion, even in places where it has been under-studied. This inadequacy has made the need for renewed interest in the study of the nature and dynamics of violence imperative. Concerned about the lack of consideration for the ontological root of violence in previous studies, this paper seeks to critically explore the ontology of violence. It aims at examining classical philosophical texts on human nature with a view to expose the ontological origin of violence and shows how such consideration is apt in the understanding, addressing, and management of violence; that is, this paper makes a case for the study of the ontology of violence as a way of addressing the lacuna currently existing in the studies on violence. Thus, it argues that this ontological study entails as a matter of necessity an understanding of human nature in relation to the subject-matter of violence. The methodology used in achieving the aim of this paper is the analytic and phenomenological approaches, that is, analysis and phenomenological examination of textual materials are employed by the study.

Keywords

Violence, Human nature, Desires, Ontology, Plato, Hume, Hobbes.

¹ This work is the outcome of the Post-Doctoral Research Fellowship funded by the *Turkiye Scholarships* in the Department of Philosophy at Uludag University (27th January-28th July 2016), and it enjoys the support of Prof. (Dr.) Abdulkadir ÇÜÇEN as Advisor.

Introduction

The phenomenon of violence has a multi-dimensional occurrence in human interactions that can be identified in different experiences: intra-personal, inter-personal, intra-group, inter-group, as well as personal-group. Respectively, this means that violence is exhibited by an individual against self; by an individual against another; by a set of individuals against another set of individuals that share either or all of the same tradition, skin colour, values, and so on; by a set of individuals against another set of individuals that differ in either or all of religious creed, cultural values, and so on; and can be exhibited by an individual (or set of individuals) against an entire group of individuals or vice versa. Given that the phenomenon of violence occurs without any straightjacket pattern or form, understanding and addressing it poses significant problems. This is evident in the works of scholars like Gellner, Keane, Armstrong, William de Haan, Payne, Ganley, and Friedman on the phenomenon of violence.

It is in this regard that this paper critically examines the works of some of these scholars to acquaint us with the difficulty of understanding the convoluted existence of violence. In addition, the paper interrogates important texts on human nature with the aim of demonstrating the ontological root of violence. The paper primarily seeks to argue the difficulty with having an adequate understanding of violence as resulting from the little or no attention given to the ontological root of violence.

The paper is in four sections excluding the introduction. The section that follows the introduction is titled “Defining Violence”, and this presents an encompassing meaning of violence that relies upon the common denominator that is drawn from various definitions and conceptions of violence in available texts. The reason for this is simply to have a clear working understanding of the term.

The section following it is titled “On Variations of Violence”, and it attempts an overview appraisal of the various forms and/or typologies of violence. Beyond conceptual analysis, this section seeks to explore more deeply the notion of violence in its numerous dimensions. This is simply to demonstrate the variations that the phenomenon of violence is capable of taken as well as the enormity of its present variations.

The next section is titled “The Ontology of Violence”; and in the section, the essay focuses on the works of classical thinkers especially those that have expended efforts and thoughts to understudy human nature. This is to show that violence has its ontological root in human nature, and that this is most important in any attempt to understand and address the problem of violence adequately. Specifically, the section examines the important classical works of Plato, David Hume, and Thomas Hobbes as well as a couple of other significant materials where and when necessary.

The last section is the “Conclusion”, where the essay presents a conclusion of the discourse. The purpose is to re-emphasize that the difficulty associated with studies on violence is due mainly to the little or no attention paid to the ontological rootedness of violence in human nature. The paper remarks with a hint on culture as an instrument through which violence in its varying dimensions can adequately be understood and managed.

DEFINING VIOLENCE

Definition should play the significant function to eliminate ambiguity that may be associated with any notion (or idea, term, concept and so on). That is, definition should ensure that notions are rendered simple and unambiguous. With definition, there should be the guarantee that the basic information that undergirds any notion would be adequately established for the purpose of enhancing our understanding.

There are numerous definitions of violence as there are numerous instances of it. The need to have an encompassing working definition of it, for the purpose of our task in this essay, demands that we examine some of these meanings. In other words, an examination of some of the meanings of violence as put forward by numerous scholars will not only serve to provide grounds for an encompassing definition, but would also enrich the working definition that we seek.

In defining violence, there is more ambiguity than simplicity because there is hardly a precise definition of the concept in the numerous texts on it. The free-for-all uses of the term make it much more difficult to define; that is, the term is subjected to various and different uses such that it is difficult to sift a common or basic assumption that undergird them, and that can inform the comprehensive meaning so desired.

This problem results from various historical and contextual uses and abuses of the term. The historical and contextual development of the term is replete with various, often ambiguous, uses and abuses. This claim is noted by Keane (2004) when he writes that:

Like all concepts in the human sciences, categories like violence are as dangerous as they are necessary. They can be fatal for the imagination, in that they lull their users into a false sense of certainty about the world, seducing them into thinking that they 'know' it like the backs of their hands...The task of clearly defining violence is complicated by the fact that...the term itself has undergone a definite 'democratisation', by *this, it means* three things. [1] The scope of application of the term 'violence' has been broadened; [2] its meaning has come to be seen as heavily context-dependent and, hence, as variable in time and space; [3] in consequence,...the term 'violence' and its negative connotations are now notoriously contested in such fields as criminal law, journalism, public policy and everyday life. It is vital to take note of this democratisation process, if only to offset the bad habit of some historians, who use the term imprecisely and anachronistically (30-31).

The complexity involved in the uses and abuses of the term is further identified by North, Wallis, and Weingast (2009) when they note that the manifestation of the phenomenon in various dimensions poses serious difficulty to the task of articulating a definite definition of the term. According to these authors:

Violence manifests itself in many dimensions. Violence can be expressed in physical actions or through coercive threats of physical action. Both violent acts and coercion are elements of violence. The relationship between violent acts and coercion involves beliefs about the actions of others, and we pay considerable attention to whether threats of violence are credible and the conditions under which the use of physical violence will result in

response from other individuals or from the state. On another dimension, violence may be the action of a single individual or the action of organized groups ranging from gangs to armies (13-14).

As an example, Kalyvas (2006) defines violence as “the deliberate infliction of harm on people” (19). To define violence in this manner is too vague because it excludes the entity or entities that are inflicting the harm on people; it also assumes that violence is necessarily a deliberate act, and that harm is functional bad. Also, Mayer (2000) considers it as “a political, legal, and cultural construction *that* merely forces attention to the identity of those engaged in the construction and to their reasons, procedures, and intentions” (73). This consideration is restrictive for limiting violence as a political, legal, and cultural construction, though interesting for pointing at ‘intentions’.

Notwithstanding the problematic shown above, it is very possible to come up with a concise definition of violence which is fairly encompassing enough to accommodate the different uses of the term. Against this backdrop, the term ‘violence’ denotes the act exhibited by human (as an individual or group of individuals) to de-humanize the self and/or the others.

Each word in the definition above is carefully chosen to avoid ambiguity. The word ‘denote’ implies that the term describes, hence, the term is descriptive – of a situation, an event, or an occurrence. The expression ‘the act’ signifies an action and a threat, which means that it can either be an action, a threat, or both. The word ‘exhibit’ entails potentiality hence it can be intentional or non-intentional, physical or non-physical. The notion ‘human’ is used to situate the focus of interest on the human world as against the non-human world. And finally, the word ‘de-humanize’ connotes undesirable experiential human condition(s).

From this perspective, it is obvious that our working definition as explicated above is wary of the democratization process that Keane talks about, and it is not to offset the bad habits of the historians only, but also to offset the bad habits of the experts and scholars that *use the term imprecisely and anachronistically*. In addition, the definition is encompassing enough to accommodate the manifestations of the phenomenon in its various dimensions as noted by North *et. al*. With this suitable definition, we move to the next section where we consider an overview of the variations of violence.

ON VARIATIONS OF VIOLENCE

This section examines the forms and typologies that violence has taken as well as it is capable of taking. Willem de Haan (2008), in his “Violence as an Essentially Contested Concept”, provides us with significant, broad, and handful insight that captures the forms and typologies of violence. According to him, violence as a phenomenon is multifaceted; in explaining what this means, Willem de Haan states some of the forms and typologies of violence. The author writes that:

Violence is multifaceted because there are many different forms of violence, ...*it can* be distinguished in ‘youth violence’, ‘gang violence’,

‘school violence’, ‘street violence’, ‘teen violence’, ‘dating violence’, ‘intimate violence’, ‘domestic violence’, ‘workplace violence’, ‘suite violence’ ... ‘urban violence’, ‘interpersonal violence’, ‘random violence’, ‘racist violence’, ‘media violence’, ‘mimetic violence’, ‘systemic violence’, ‘symbolic violence’, ‘structural violence’ or even ‘apocalyptic violence’ (28).

From Willem de Haan’s submission, it means that violence has many forms and it is capable of taking many more for as long as human existence do not seize. However, some of these forms of violence overlap only to create a bogus list of variations of the phenomenon, and sometimes it is only a matter of technicality that multiplies the list. A look at two or more examples will explain this better.

Domestic violence, for instance, is defined as “a pattern of assaultive and coercive behaviors, including physical, sexual, and psychological attacks, as well as economic coercion, that adults or adolescents use against their intimate partners” (Ganley, 2016: 16). “Domestic violence has many names: wife abuse, marital assault, woman battery, spouse abuse, wife beating, conjugal violence, intimate violence, battering, and partner-abuse. Sometimes these terms are used interchangeably to refer to the problem, while at other times a particular term is used to reflect a specific meaning” (*ibid*). As a particular variation of violence thus, domestic violence also encompasses all manners of violence that occur among intimate members of a household regardless of the venue of space and location where the violence occurs.

Youth violence is another example, this is used interchangeably sometimes with gang violence, gun violence, or organized crime. And it defines as “harmful behaviors such as bullying, slapping, or hitting that can start early and continue into young adulthood. The young person can be a victim, an offender, or a witness to the violence” (see CDC, 2016). There is also interpersonal violence, which is define as “the intentional use of physical force or power, threatened or actual, against another person or against a group or community that results in or has a high likelihood of resulting in injury, death, psychological harm, mal-development, or deprivation” (Dahlberg and Krug, 2002: 3).

Another example is structural violence. According to Rutherford, Zwi, Grove, and Butchart (2007), structural violence incorporates and breeds other variations of violence. This understanding is made clear in their submission that,

“Structural violence” refers to the physical and psychological harm that result from exploitative and unjust social, political and economic systems. The apartheid system, based on racial discrimination in South Africa, is a classical case of structural violence in which the state set in place unjust laws and systems which disempowered, marginalised and disenfranchised the majority black population. These and related human rights violations are significant social determinants of ill health. *Furthermore*, Structural violence is, however, often most pervasive because of its invisibility: ‘embedded in ubiquitous social structures (and) normalized by stable institutions and regular experience...structural inequities usually seem ordinary’ (678).

The examples above are representations of other forms of violence as they overlap on matter of technicality. Significant in these examples is that human beings are the perpetrators as much as the victims of violence. This signification informs the task

of this paper in the next section, where the paper demonstrates the ontological root of violence in human nature.

THE ONTOLOGY OF VIOLENCE

What more important subject is there but the study of human nature? ... An understanding of our nature...should help us live to the fullest or at least give us guidance (Pojman, 2005: xiii).

The field of philosophy that studies being in its totality is named ontology. While other fields of philosophical knowledge are concerned with various aspects of being, ontology takes interest in the nature qua nature of being. Properly conceived, therefore, ontology is the field of study that interrogates the nature and existence of being as an embodiment of physical and non-physical components (see Munn and Smith's *Applied Ontology: An Introduction* (2008); Coffey's *Ontology or The Theory of Being: An Introduction to General Metaphysics* (1914), Spear's *Ontology for the Twenty First Century: An Introduction with Recommendations* (2006), and Okoro's "Problems of Metaphysical Philosophy" (2011) for instance.). The significance of the field of ontology is what Pojman articulates as noted above; therefore, the discussion concerning the ontology of violence is an invitation to turn to the being that manifests reality of existence in totality, and this is no other being than that of human – a person.

In the *Dialogues*, we found a dualistic conception of person in Plato's thought. According to Plato, the soul (an immaterial entity) and the body (a material one) are the two components that make up a human person. Plato holds that the soul is the essence of the body and that makes the soul the most important component in human ontological make-up. In articulating this view, Annas (2003) writes:

Plato always takes as a starting point the thought that the soul is a different kind of thing from the body. Indeed, he is often regarded as a paradigm of dualism, the position that soul and body (in modern versions mind and body) are radically different kinds of entity. Further, Plato never doubts that when I ask what I, myself, really am, the answer will be that I am my soul, rather than my animated body (65).

Plato (1968) himself presents this in a dialogic conversation between Socrates and Glaucon in *The Republic* thus:

Socrates: ...It doesn't look to me as though it's a sound body that by its virtue makes the soul good, but the opposite: a good soul by its own virtue makes the body as good as it can be. How does it look to you?

Glaucon: It looks that way to me too

Socrates: If we gave adequate care to the intellect and turned over to it the concern for the precise details about the body, while we, so as not to talk too much, showed the way only to the models, would we be doing the right thing?

Glaucon: Most certainly (82).

The soul in itself, Plato notes, has the calculating, spirited, and desiring parts that respectively perform the functions of (1) learning, (2) spiritedness, and (3) craving for worldly lusts. In this regard, Plato also presents the conversation between Socrates and Glaucon thus:

Socrates: Then it's in this way, my friend that we'll claim that the single man – with these same forms in his soul – thanks to the same affections as those in the city, rightly lays claim to the same names.

Glaucon: Quite necessarily

Socrates: Now it's a slight question about the soul we've stumbled upon, you surprising man, Does it have these three forms in it or not?

Glaucon: In my opinion, it's hardly a slight question. Perhaps, Socrates, the saying that fine things are hard is true.

Socrates: It looks like it. But know well, Glaucon, that in my opinion, we'll never get a precise grasp of it on the basis of procedures such as we're now using in the argument. There is another longer and further road leading to it. But perhaps we can do it in a way worthy of what's been said and considered before.

Glaucon: Mustn't we be content with that? It would be enough for me to present.

Socrates: Well, then, it will quite satisfy me too.

Glaucon: So don't grow weary, but go ahead with the consideration.

Socrates: Isn't it quite necessary for us to agree that the very same forms and dispositions as are in the city are in each of us? Surely they haven't come there from any other place. It would be ridiculous if someone should think that the spiritedness didn't come into the cities from those private men who are just the ones imputed with having this character, such as those in Thrace, Scythia, and pretty nearly the whole upper region; or the love of learning, which one could most impute to our region, or the love of money, which one could affirm is to be found not least among the Phoenicians and those in Egypt.

Glaucon: Quite so

Socrates: This is so, then, and not hard to know.

Glaucon: Surely not.

Socrates: But this now is hard. Do we act in each of these ways as a result of the same part of ourselves, or are there three parts and with a different one we act in each of the different ways? Do we learn with one, become spirited with another of the parts within us, and desire the pleasures of nourishment and generation and all their kin with a third; or do we act with the soul as a whole in each of them once we are started? This will be hard to determine in a way worthy of the argument

Glaucon: That's my opinion too. (114-115)

The affirmation of the soul or an aspect of it as craving for worldly lusts is to confirm that the inclination to be violent is ontologically rooted in human nature. The

correctness of this assertion derives from our understanding of the meaning of “craving for worldly lusts”. The meaning of the expression intricately connotes violence. In fact, this is equally ascertained in *The Republic* that

...the desiring – which is surely most of the soul in each *person* and by nature most insatiable for money – and they'll (the other two parts of the soul) watch it for fear of its being filled with the so called pleasures of the body and thus becoming big and strong, and then not minding its own business, but attempting to enslave and rule what is not appropriately ruled by its class and subverting everyone's entire life (Plato, 1968: 121).

As rightly stated by Plato, the desiring part of the human soul makes each individual exhibit conducts to bring about the satisfaction of its worldly lusts, and these conducts are without regard to preserve oneself or other selves. Thus, the craving for worldly desires as demanded by nature is an indication that violence is inexcusable in the pursuit or satisfaction of these desires.

There is no doubt that Plato's philosophical thought serves as a fundamental foundation for the rest of Western philosophy, if not global philosophy. Thus, his view is instructive in the discussion on the ontological root of violence. However, critics of pure immaterialist conception of human nature would disagree and raise the shortcomings of this claim by appealing to materialist conception of human nature. For instance, they may argue that since the presence of a soul cannot be empirically established, the claim about human nature as we have demonstrated above cannot hold. Such critics, like David Hume – a great philosopher of the empiricist tradition, conceive human nature in pure materialist terms.

Hume was largely influenced by the advancement of science of his time, and this made him reject the immaterialist conception of human nature that was prevalent then; in this respect, he submits that:

Nor ought we to think, that this latter improvement in the science of man will do less honour to our native country than the former in natural philosophy, but ought rather to esteem it a greater glory, upon account of the greater importance of that science, as well as the necessity it lay under of such a reformation. For to me it seems evident, that the essence of the mind being equally unknown to us with that of external bodies, it must be equally impossible to form any notion of its powers and qualities otherwise than from careful and exact experiments, and the observation of those particular effects, which result from its different circumstances and situations. And thou' we must endeavour to render all our principles as universal as possible, by tracing up our experiments to the utmost, and explaining all effects from the simplest and fewest causes, 'tis still certain we cannot go beyond experience; and any hypothesis, that pretends to discover the ultimate original qualities of human nature, ought at first to be rejected as presumptuous and chimerical (Hume, 1739: 6).

As shown, science and scientific inquiry became the standard of measurement of what is acceptable as useful or functional human knowledge during the time of Hume. Thus, on rejecting the immaterialist conception of human nature, he holds that the sensible component (which is the body and all the internal and external organs of the

body) that constitutes a human person is the most important in explaining human action. According to him:

For my part, when I enter most intimately into what I call *myself*, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light of shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can catch *myself* at any time without a perception, and never can observe anything but perception...setting aside some metaphysicians...,I may venture to affirm of the rest of mankind, that they are nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement (*ibid*: 134).

The primacy accorded to the body leads him to affirm that morality is neither divinely revealed nor determined by reason. As such, our passions – particularly our desires, Hume argues, determines end to which reason discovers only the means. In so far as it accords with a specific moral purpose, desire takes its direction from certain sentiments which, by the arbitrary constitution of our nature, arise in us when we observe human behavior (*ibid*: 233-248). In Hume understanding, every action which springs from desires is traceable to individual sentiment.

Our concern from the above is not whether human nature is purely constituted by a body or both a body and a soul as found in Plato, but that Hume acknowledges that human actions are naturally driven by desires, which in turn are dictated by sentiments. From this standpoint, it is shown that materialist account of human nature acknowledges the ontological origin of violence just as the immaterialist account. In fact, Hume adequately notes that violence cannot be explained away in the attainment of human desires when he submits that:

This requisite, then, to find some motive to acts of justice and honesty, distinct from our regard to the honesty; and in this lies the great difficulty. For should we say that a concern for our private interest or reputation is the legitimate motive to all honest actions; it would follow, that wherever that concern ceases, honesty can no longer have place. But 'tis certain, that self-love, when it acts at its liberty, instead of engaging us to honest actions, is the source of all injustice and violence; nor can a man ever correct those vices, without correcting and restraining the natural movements of that appetite (*ibid*: 250).

In the immaterialist and materialist conceptions of human nature as represented by Plato and Hume respectively above, what is consistent in their accounts – even though they opposed each other in many respects – is that human nature is ontologically intrinsic with violence, which is constantly orchestrated by desires. Human desires, therefore, remain the propeller of violence in human nature. The need to examine desires and how the craving for them propels violence arises, and this leads to Thomas Hobbes.

In *Leviathan*, Hobbes argues that a person is imbued with the right of nature, which is the liberty that each man has to make his own decisions about how to use his own power for the preservation of his own nature – that is, his own life – and consequently the liberty of doing anything that he thinks is the most apt means to that end (Hobbes, 1651: 72-93). Furthermore, Hobbes contends that all men are equal in that

they all believe the same of themselves, and thus, their equal status fosters equality in their minds to realize their desires.

The result of this is that where two or more men desire what they cannot all have at the same time, they become distrustful enemies. This point is made clear in his submission that “the condition of man is a condition of war of everyone against everyone, so that everyone is governed by his own reason and can make use of anything he likes that might help him to preserve his life against his enemies” (*ibid*: 90). Life therefore, according to Hobbes, is an egoistic quest for the satiation of desires, and to this end, men will endeavour to destroy and subdue one another. This view is also articulated by Toffler (1990) when he notes that power is the reciprocal of desire, and that human desires are infinitely varied, anything that can fulfill one’s desire is a source of power (30).

Hobbes further notes that it is in the nature of a person to seek glory, which is a form of desire. In articulating this view, Hobbes draws a comparison between persons and animals. According to him, a person is distinct from the animal in that he is concerned with glory, whereas for other animals there is no difference between the public and the private gain. In other words, a person is concerned with his gain as an individual, and in relation to that of other persons.

Consequently among men, Hobbes argues, there is envy, hatred, and war in the process of attaining desires; but among animals this is not the case because desire is not involved. It is therefore on three main grounds that men disagree and these are ‘competition’, ‘distrust’, and ‘glory’ (*ibid*: 87). Explaining each of these grounds, Hobbes submits accordingly as follows:

On competition, “because the way of one Competitor, to the attaining of his desire, is to kill, subdue, supplant, or repell the other. Particularly, competition of praise, enclineth to a reverence of Antiquity. For men contend with the living, not with the dead; to these ascribing more than due, that they may obscure the glory of the other.” (*ibid*: 72),

On distrust, “Men that distrust their own subtilty, are in tumult, and sedition, better disposed for victory, than they that suppose themselves wise, or crafty. For these love to consult, the other (fearing to be circumvented,) to strike first. And in sedition, men being alwayes in the procincts of battell, to hold together, and use all advantages of force, is a better stratagem, than any that can proceed from subtilty of Wit” (*ibid*: 73-74),

And glory, “Vain-glorious men, such as estimate their sufficiency by the flattery of other men, or the fortune of some precedent action, without assured ground of hope from the true knowledge of themselves, are enclined to rash engaging; and in the approach of danger, or difficulty to retire if they can: because not seeing the way of safety, they will rather hazard their honour, which may be salved with an excuse; than their lives, for which no salve is sufficient” (*ibid*: 74).

An interesting work in addition to the classical literature considered above is the article by Robin Fox entitled “The Human Nature of Violence”. In this piece, Fox sets out to “put violence into...scientific perspective” (Fox, 2016: 1). In doing this, he

acknowledges that “one of the most common ways for scientists to look at human violence is to ask, what causes violence?” (*ibid*); and he considers it the wrong way as it is one of the reasons why scientists don’t seem to get to any definite conclusion on the subject (*ibid*).

To pursue the task of putting violence into scientific perspective, Fox’s starting point draws on an analogy of cause as against non-cause. According to Fox, scientists seek to investigate causes of abnormal state of affairs and not the causes of normal state of affairs; in other words, if a state of affair is normal, no one seeks to investigate why it is normal as well as the causes of its normalcy, but if it appears to be abnormal, the arsenal of investigation focuses on why it is so and what causes it to be. Fox stated this clearly when he submits that:

By and large, in the social and behavioral sciences as in life, we tend only to look for the “causes” of things we dislike. Thus, we look for the causes of divorce, but never for the causes of marriage; for the causes of war, but rarely for the causes of peace; for the causes of crime, but rarely for the causes of virtue; and for the causes of violence, but never for the causes of its opposite, however we phrase it – gentleness, perhaps. This is because we see things we dislike on analogy with diseases: they are by definition abnormal states. The normal state is marriage/peace/law/gentleness (or whatever), and this gets derailed in abnormal circumstances(*ibid*).

From the above, Fox goes on to state that humans considered violence as undesirable, which makes it an abnormal state that needs to be investigated for its causes, while non-violence as desirable, which makes it normal and need not be investigated for its causes. For Fox, to study violence with this orientation of the mind is what he calls “the disease approach” (*ibid*).

The disease approach assumes that violence is a disease which brings about unhealthy situation in individual and social existence; therefore as a disease, there is need to investigate it for its causes. And that non-violence, according to this orientation, is not a disease as it is desirable because it is the healthy state for individual and social existence hence, there is no need to investigate the causes.

However, Fox rejects this orientation of the mind or disease approach of the scientists; this is because he considers it as an assumption that treats violence as analogous to a disease. He thinks such an assumption is inappropriate for the phenomenon of violence is not the abnormal state of affair in human existence rather it is non-violence. He opines:

The assumption that violence is a disease is to make it the analog of diarrhea. But, what if it is in fact an analog of digestion, or of some sub process like metabolization, ingestion, or excretion? There is no future, in this case, in looking for its “causes” since it doesn’t have any. It is just what the organism does as part of its routine of living. One can examine sequences within the routine and see where it fits (what its “functions” are); or, one can ask “ethological” questions about how it came to be there in the first place – evolutionary and adaptational questions. What is it for? What are its adaptational advantages? What survival value does it give the organism? – and so on. But “causal” questions are simply inapplicable.

If we make this analytical mistake when looking at sequences of behavior involving violence at some point, then we will ask, What caused this violence to occur? and expend a lot of mental energy trying to find an answer on the analogy of, Why did diarrhea occur? But if we look at the same sequence in the ethological framework – as we do in “agonistic encounters” between animals of the same species, for example – we can predict fairly accurately when, in the escalation process, violence will occur. It is a natural, expectable, predictable, inevitable part of the process. It is not diarrhea. It is metabolization, if you like (*ibid*: 2).

In the submission shown above, Fox position is clear as regard violence as a *natural, predictable, inevitable part of the process of existence; just what the organism does as part of its routine of living*. This position is instructive to understand violence, with its dynamics and variations in human existence, as a phenomenon that is ontologically rooted in human nature. This same conviction is noted in the submission of Addis that:

If our innate ability to reason and our occasional tendency to do so are part of the explanation of why we vaccinate ourselves against various diseases..., then there is no reason why an innate tendency to aggression...cannot be part of the explanation of why we...have a very high incidence of...conflict. It's a question of whether we want to explain why human beings fought each other on this particular occasion and not on that or rather why human beings fight each other at all. There must be the given organism with certain abilities and tendencies, desires, and impulses... (Addis, 1975: 124).

Without much ado, violence is not a disease as contextualized by Fox; rather it is a phenomenon that is ontologically rooted in human nature, and thus must always be given the required attention when undertaking studies on violence.

CONCLUSION

With the current state of affairs today where the phenomenon of violence is not only occurring on a large scale in both individual and social existence in every nooks and corners of the world, the need to bestow the required attention on the ontological root of violence in the studies undertaken to address it can no longer be undermined.

As we have demonstrated in this paper, the need for that required attention speaks volumes, though implicitly, concerning what have been done in the past, what is being done now, what is yet to be done, and what ought to be done if we truly desire peace and harmony within and among ourselves.

As a concluding remark, having demonstrated that violence is ontologically rooted in human nature, and as such, it is a normal phenomenon if exhibited by humans either in intra-personal or social relations. However, the inevitability of the quest to preserve self and social existence for the purpose of self-fulfillment and collective development makes non-violence imperative. Following from our discussion, it is evident that non-violence lacks ontological root in human nature, and this is also supported by Fox when he submits that:

The real...question...is not why *individual(s)*... act so violently The real...question is how...cultures manage through initiation, intimidation, sublimation, bribery, education, work, and superstition to stop *individual(s)* from acting violently. (Fox, undated: 5)

Fox, in the above submission, is critical of non-violence as lacking ontological root in human nature; and as a result, it (non-violence) must have cause(s) which actually need to be investigated. To investigate the cause(s) of non-violence, Fox recommends that we turn to culture. The author of this paper shares the same view that culture is the harbinger of non-violence, and this is what we hope to explore in another paper.

BIBLIOGRAPHY

- Addis L., (1975) *The Logic of Society: A Philosophical Study*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Annas J. (2003) *Plato: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Armstrong, J.A., (1997) "Religious Nationalism and Collective Violence" in *Nations and Nationalism*, 3 (4). ASEN. Pp. 597-606.
- Coffey P., (1914) *Ontology or The Theory of Being: An Introduction to General Metaphysics*. London: Longmans, Green and Co.
- Centers for Disease Control and Prevention, (2016) <http://www.cdc.gov/violenceprevention/youthviolence/> retrieved at 16:47 on the 18th of March.
- Dahlberg L.L, & Krug E.G. (200) "Violence: A Global Public Health Problem" in *World Report on Violence and Health* by Krug E.G, Dahlberg L.L, Mercy J.A, Zwi A.B, and Lozano R. (eds.). Geneva: World Health Organization. Pp. 1-21.
- Fox R. (2016) "The Human Nature of Violence", retrieved from the website of *Social Issues Research Centre* <http://www.sirc.org/publik/foxviolence5.html> at 14:33 on the 24th of March.
- Friedman S.S (2001) "Feminism, State Fictions and Violence: Gender, Geopolitics and Trans-nationalism" in *Communal/Plural*, Vol. 9, No. 1. Pp. 111-129.
- Ganley A.L., (2016) "Understanding Domestic Violence" retrieved from http://www.ecu.edu/tnwe/Endowment/Resources_files/improvinghealthcare_1.pdf on the 15th of April.
- Gellner E.A (1954) "Reflections on Violence" in *The British Journal of Sociology* Vol. 5, No. 3 (Sept. edition) Pp. 267-271. London: Blackwell Publishing and The London School of Economics and Political Science. URL: <http://www.jstor.org/stable/587073>.
- Hobbes T. (1651) *Leviathan*. 1909 edition by The Online Library of Liberty available at <http://oll.libertyfund.org>
- Hume D. (1739) *A Treatise of Human Nature*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and edited, with an analytical index, by L.A. SelbyBigge, M.A. (Oxford: Clarendon Press, 1896).
- Kalyvas S.T., (2006) *The Logic of Violence in Civil War*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Keane J. (2004) *Violence and Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mayer A.J., (2000) *The Furies: Violence and Terror in the French and Russian Revolutions*. New Jersey: Princeton University Press.
- Munn K. and Smith B., (2008) (Eds.) *Applied Ontology: An Introduction*. Piscataway, NJ: Transaction Books and Rutgers University.
- North D.C., Wallis J.J, & Weingast B.R. (2009) *Violence and Social Orders: A Conceptual Framework for Interpreting Recorded Human History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Okoro C., (2011) "Problems of Metaphysical Philosophy" in *African Nebula*, Issue 3, (June edition).

Payne J, (2005) “The Prospects for Democracy in High Violence Societies” in *The Independent Review*, v. IX, n.4, (Spring edition), Pp. 563-572.

Plato (1968) *The Republic*. Second Edition. , Translated with Notes and an Interpretative Essay by Allan Bloom. USA: Basic Books.

Pojman L. (2005) *Who Are We? Theories of Human Nature*. USA: Oxford University Press.

Rutherford A, Zwi A.B, Grove N.J, & Butchart A. (2007) “Violence: A Glossary” in *Journal of Epidemiology and Community Health*, Aug; 61(8): 676–680. BMJ Publishing Group Ltd.

Spear A.D., (2006) *Ontology for the Twenty First Century: An Introduction with Recommendations*. Saarbrücken, Germany: Institute for Formal Ontology and Medical Information Science (IFOMIS),

Toffler A, (1990) *Power shift: Knowledge, Wealth, and Violence at the Edge of the 21st Century*. New York: Bantam Books.

Willem de Haan (2008) “Violence as an Essentially Contested Concept” in *Violence in Europe: Historical and Contemporary Perspectives* by S. Body-Gendrot, &P. Spierenburg (eds.). New York: Springer

Acknowledgements – the author benefitted the supports and contributions of the following institutions and individuals: The *Turkiye Burslari* for the provision of financial token each month during the fellowship research that produce this work, without which it would have been difficult to ‘survive’ in Turkey; the Department of Philosophy at Uludag University, Bursa-Turkey for the provision of the working environment and logistic supports for the work; the Lagos State University, Lagos-Nigeria (my employer) for granting the approval to be away from my duty post during the Fellowship; Prof. (Dr.) Abdulkadir Çüçen, the Chair of the Department of Philosophy at Uludag University and my wonderful host/advisor, for his interest and confidence in me and my work from the moment of applying for the Fellowship; Prof. Abolaji Adeniji, the sitting Dean (2014-2016) of the Faculty of Arts at the Lagos State University, for his ‘faith’ in my academic career; Prof. Olatunji Oyeshile of the Department of Philosophy at the University of Ibadan, Oyo-Nigeria and Prof. Danoye Oguntola-Laguda of the Department of Religions and Peace Studies at the Lagos State University, for instilling academic doggedness in me from their mentorship style; Dr. Ademola Fayemi and Mr. Oluwaseyi Oyekan of the Department of Philosophy at the Lagos State University for their constructive criticisms of this work; and finally, colleagues in the Department of Philosophy at the Lagos State University for moving the Department forward while I am away for the Fellowship; as well as Faculties and Research Assistants in the Department of Philosophy at Uludag University for their warm hospitality that I enjoyed during the Fellowship.

Research Article
Araştırma Makalesi

H. Bahadır TÜRK

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.
Çankaya Üniversitesi, İİBF, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, Ankara-Türkiye
Çankaya University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department of Political Science and
International Relation, Ankara-Turkey
hbturk@ankaya.edu.tr

Radikal Demokraside Siyasal Temsil Sorununu Carl Schmitt Üzerinden Düşünmek

Öz

Çalışmanın başlığının da işaret ettiği gibi, bu çalışma radikal demokrasideki haliyle siyasal temsil sorununu ele almaktadır. Bunu yaparken öncelikle radikal demokrasinin önerdiği siyasal modelin teorik kalkış noktalarından biri olarak Carl Schmitt'in siyasal düşüncesine dair düşünürün siyasal kavramına, egemenlik sorununa ve parlamenter demokrasiye dair görüşleri üzerinden genel bir çerçeve çizilmektedir. Ardından çalışma Chantal Mouffe çizgisindeki radikal demokrasi yorumunun temel argümanlarına kısaca bakmakta ve Mouffe'un yaklaşımının siyasal temsil sorununu yeniden düşünmemize imkân verip vermediğini ele almaktadır. Nihayetinde çalışma, radikal demokrasinin temsil sorununu ele alış biçiminden kaynaklanan bazı sorunlara işaret etmektedir. Tüm bu temelde söz konusu çalışmanın ana argümanı; radikal demokrasideki haliyle siyasal temsil sorununun bazı teorik müphemliklerle malul olduğu ve radikal demokrasinin, temsil sorununun özüne dair yaslandığı Schmitt'ci çerçeveyi göz ardı etme eğilimi taşıdığıdır.

Anahtar Sözcükler

Carl Schmitt, Chantal Mouffe, Radikal Demokrasi, Siyasal Temsil, Liberalizm.

Giriş

Michael Oakeshott (2004: 391) siyasal teori nedir sorusunun peşinden giderken işe önce teorinin anlamından başlamak gerektiğini ileri sürer ve kavramın “thea-theorein-theros” üçlüsü ile, yani görülen şey- görme eylemi-gören/gözlemci sacayağı ile olan bağına dikkat çeker. Bu minvalde siyasete dair bir teori inşa etme çabası siyasal olanın nasıl ve hangi pozisyondan görüldüğü ile ilgilidir ve sadece teorinin nesnesine, görülen şeye değil; onu kuran özneye dair de bir şeyler söyler. Buradan hareketle bu çalışma Laclau-Mouffe çizgisini esas alarak radikal demokrasiye temsil sorununa dair bazı sorular ortaya atacak ve bunu yaparken de söz konusu çizginin siyasal olana dair tahayyülü için belirleyici önemde olan isimlerden birinin, Carl Schmitt’in çizdiği kavramsal çerçeveye atıfta bulunacaktır.

Çalışma bu doğrultuda öncelikle Schmitt’in üç temel eseri Siyasal Kavramı (1932), Siyasi İlahiyat (1922) ve Parlamenter Demokrasinin Krizi (1923) üzerinden Schmitt düşüncesine dair sınırları net ve olabildiğince tasvir edici bir genel tablo çizmeyi deneyecek, ardından Mouffe çizgisindeki radikal demokrasi yorumunun temsil kavramsallaştırmasının tanımlayıcı kimi niteliklerini tartışacak ve bu hat üzerinden temsil probleminin nasıl düşünüldüğüne işaret edecektir.

“Düşman, Egemen, Kriz”: Schmitt’in Kavramsal Evrenine Kısa Bir Bakış

Carl Schmitt’te siyasal kavramını konumlandırmak için ilk vurgulanması gereken husus, Schmitt’in siyasete değil, siyasala yoğunlaşmış olmasıdır ve bu kesinlikle basit bir yönetsel yaklaşım değildir. Bezci’nin (2006: 34) de vurgulandığı üzere burada; “siyasalın ekonomi, kültür veya etik gibi nesnel bir alan olmadığını, daha çok bir kategori veya kriter olduğunu gösteren” stratejik bir tercih söz konusudur. Schmitt için siyasal, siyasetin kurucu çekirdeğidir ve bu haliyle siyasetten ya da bilindik anlamıyla iktidar mücadelesinden daha derin, daha belirleyici, daha farklı bir şeydir.

Siyasete de ruhunu veren bir çekirdek kategori olarak siyasal, Schmitt’in (2006a: 39) anımsatmasıyla söylemek gerekirse, “devlet kavramından önce gelir.” Bu “önce gelme” halinin üzerinde düşünmek, Schmitt’te siyasal kavramının önemini anlamak için son derece gereklidir. Gopal Balakrishnan’ın (2000: 103) dikkat çektiği gibi, bu “önce gelme” vurgusu siyasal kavramına “kökensel” bir atıf yapar ve devlet denen siyasal oluşumu siyasal kavramı temelinde, onun tarafından “önceden varsayılan” bir pozisyona yerleştirir. Burada bir düzen kavramı olarak devlet, özünde çatışmayı barındıran siyasal kategorisinin mevcudiyeti sayesinde ortaya çıkan bir yapıdır. Dolayısıyla Schmitt için, Kardeş’in (2015: 47) altını çizdiği üzere, “polis olsun, imperium olsun ya da état olsun, bu yönetimler tarihseldir, değişime açıktırlar ancak, bu değişimin kaynağı politik olanın kuvvetidir.”

Esasen Schmitt’in amacı (2006a: 46-49); siyasal kavramını özgül siyasal kategoriler etrafında tanımlamak ve bu kategorilerin kendi aralarında olduğu kadar siyasal kavramıyla da olan ilişkilerini konumlandırmaktır. Schmitt burada ahlak (iyi/kötü), estetik (güzel/çirkin), ekonomi (yararlı-kar getiren/zararlı-kar getirmeyen) alanlarında geçerli olan nihai ayrımların muadilini siyasal kavramı için bulmaya

çalışmaktadır. Düşünür “kendinde açıklayıcı ve basit” bir ayrımın siyasal kavramı için de söz konusu olabileceği görüşündedir. Ona göre -ve Schmitt’e dair hemen her açıklama çabasında kendisine atıfta bulunulduğu haliyle “siyasal eylem ve saikleri açıklamada kullanılabilir özgül siyasal ayrım dost-düşman ayrımıdır.” Bu kriterin dikkat çekilmesi gereken ilk özelliği yukarıda sözü edilen diğer alanlarda geçerli olan kriterlerden kaynaklanmaması ve onlara dayandırılmamasıdır. Bunun sonucunda ekonomik anlamda zararlı, estetik anlamda çirkin ya da ahlaki anlamda kötü olanın mutlaka düşman olması gerekmez. Aynı şekilde iyi, güzel, yararlı niteliklerini haiz olanın da zorunlu olarak dost sayılması söz konusu değildir. Dost ve düşman kategorileri somut ve varoluşsal olarak vardır ve bir birlik ve ayrılık sorununa işaret eder. Belirtilmesi gereken bir başka husus da dost ve düşman kavramlarının salt bir “metafor ya da simge olarak algılanmaması”, benzeri bir hatta basitçe “normatif ya da ‘salt düşünsel’ karşıtlıklar” olarak görülmemesi zorunluluğudur. Bu hat üzerinden bakıldığında düşman nefret ettiğimiz ve bizde nefret eden hasmımız, yani “inimicus” değildir. Zaten bireylerin siyasal düşmanları olamaz. Düşman gerçek anlamıyla “hostis”tir, yani resmen savaşılan, bize saldıran kamusal ötekidir/yabancıdır. Ancak, Bezci’nin (2006: 47) de vurguladığı gibi, kendi çıkarları için birbirine hasım olan siyasi partiler “siyasi varoluşun temelini hedeflemeyeceklerinden” düşman-dost ayrımı ile nitelendirilebilecek bir çatışma ortamı doğurmazlar. Burada bu ayrımı kritikleştiren bir başka unsur da ayrıma hayat veren bir karar alma iradesinin varlığıdır. Bu açıdan “karar almaktan kaçınan bir kolektivitinin politik akıbetinden söz etmek mümkün değildir” ve böylesi bir kolektivitinin “kendisine düşman tayin etmemesi düşmansız kalacağını göstermez; aksine politik varoluştan yoksun kalacağına” işaret eder (Kardeş, 2015: 49).

Schmitt (2006a: 53-55) “yabancı/öteki”nin varoluşsal olarak olumsuzlandığı anda düşmanımız olduğunu belirtmekte ve bu olumsuzlamanın ürünü olan düşman kavramının gerçek bir mücadele olasılığını gerektirdiğini ileri sürmektedir. Buradaki mücadele kavramı da liberalizmin indirgemeci tutumunda olduğu gibi salt rekabet düzeyinde ya da salt sembolik düzeyde ele alınmamalıdır. Schmitt için insan yaşamının kendisi başlı başına bir “mücadele”dir ve bu anlamda “her insan ‘mücadelecidir’”. Savaş bu mücadelenin en üst ve nihai noktasıdır. Savaşı somutlaştıran şey düşmanın kim olduğuna ilişkin siyasal kararın kendisidir. Savaş ve mücadelenin, dost ve düşman ayrımının olmadığı bir dünyada siyasal birlik de yoktur, siyaset de yoktur. Hiçbir halk bu ayrımın gücünden ve mücadeleden -olasılık düzeyinde bile olsa- kaçamaz. Askeri mücadelede, yani bir anlamda “aksiyon olarak savaş”ta, dost-düşman ayrımı üzerinde düşünmenin anlamı yoktur. Çünkü düşman, üniformasıyla, tam karşımızdadır. Ancak siyasal kavramı açısından bakıldığında savaş, yani “bir durum olarak savaş” askeri mücadeleden fazla bir şeydir ve tüm yaşamı kapsamaktadır. Siyasal birliğin kapsadığı yaşam, bu birliğin kurulmasına dayanak sağlayan düşmanı her zaman “üniforma” içinde sunmaz. Siyasal kararın önemi ve gücü bu zorluğun üstesinden gelme potansiyelinde saklıdır.

Burada Schmitt’e göre (2006a: 64-81) esas olan bu mücadele olasılığının varlığı ve bu doğrultuda verilecek karardır. Zaten siyasal birliği de ayakta tutan “dost-düşman ayrımına dair gerçek bir olasılığın” varlığının bile yeterli olduğu mutlak bir mücadele atmosferidir. Bu çerçevede kurucu bir kategoriden bahsedilse de vurgunun dostu değil, düşmana olduğu görülmektedir. Bu, politik birliğin daha çok dışlama pratikleri

üzerinden işlediğini göstermektedir. Schmitt'in "insanın özünün iyi olduğu" fikrine dayanan antropolojik faraziyeleri de esasen onun kötümser bakışının bir uzantısıdır. Nihayetinde siyasal birlik, bir düşman karşısında kurulan ve sürdürülen birliktir. Halkı bir araya getiren şey birbirlerine karşı duydukları dostluktan önce, ortak bir düşmana karşı aldıkları genel tavidir. Bu tavır egemenin "kendi halkından ölümü ve öldürmeyi göze almayı talep etme ve düşmanını öldürtme yetkisi"nin kurucu unsurudur. Bu kurucu unsurun işleyişi, yani gerektiğinde yaşamın feda edilmesini talep etme hakkı, düşmanın kim olduğuna karar verme ve savaş hakkı ile el ele yürümektedir. Bu unsurlar başka bir birime devredilemez. "Genel"i ve "kamusal"ı kapsayan güç yalnızca egemenin gücüdür. Siyasal birliğin mevcudiyetini sürdürmesini sağlayan bu güç başka egemen güçlerle savaşı; bu savaş hep devam ettiği için "tüm yeryüzünü kaplayan bir dünya devleti"nin varlığı söz konusu olamaz. Zaten tüm siyasal birlikler biraraya gelirse ortada düşman kalmaz, dost-düşman ayrımı buharlaşır ve siyasal olan da imha edilmiş olur. "Bir birleşme ya da ayrışmanın en uç yoğunluk derecesini ifade eden" dost-düşman ayrımı halkların ve siyasal birliklerin kurulduğu ana eksenidir. Bu bakış açısı özelinde siyasal dünya Schmitt için bir çoğulluk alanıdır, yani orada hâkim olan ilke "universum" değil, "pluriversum"dur (Kardeş, 2015: 55).

Bu çoğulluk alanı içinde Carl Schmitt'in siyasal olana dair tahayyülü açık bir biçimde onun egemeni nasıl konumlandığı sorunu ile ilintilidir. Schmitt'e (2002: 13-20) göre "egemen olağanüstü hale karar verendir". Burada altı çizilen olağanüstü hal, bir kararname ile ilan edilen spesifik bir durumun ya da sıkıyönetim halinin ötesinde "devlet kuramının genel bir kavramı"na atıfta bulunmaktadır. Olağanüstü halin "mevzu hukukta öngörülmemen", tehlikeli, devletin varlığını tehdit edecek bir durum, bir istisna hali ile tanımlanabileceği doğrudur. Ama bu onun gerçeğe uygun ve eksiksiz olarak tarif edilebilmesi anlamına gelmez. Bu tarif güçlüğü egemenin konumunu daha da kritik kılar. Egemen "sınıflandırılmayan" olağanüstü halin hangi durumda ortaya çıktığını belirlemekle kalmaz, bu halin oluştuğuna ilişkin verdiği kararlar hukuku, "kendini koruma hakkına dayanarak askıya alır". Schmitt'e göre "devlet egemenliğinin özü de burada yatar ve hukuken zorlama veya hükmetme tekeli olarak değil, olması gerektiği gibi karar verme tekeli olarak tanımlanır." Ancak bu tekelin ardında da "politik birliğin yarattığı meşruiyet" vardır (Bezci 2006: 107). Bu meşruiyete dayanan karar alma mekanizması aslında bir sınır çizme edimidir. Burada karar, "egemenin varoluşunun göstergesi" (Kardeş 2015: 104) olarak bir dışlama ilişkisine de atıfta bulunur.¹ Bu ilişki dışında temel kural şudur: "Normlar sadece normal durumlar bakımından geçerlidir." Bu çerçevede "normal durumun kanun koyucusu, normal olmayan durumun normal

¹ Burada Agamben'in (2013: 29-30) altını çizdiği bir noktayı hatırlamakta fayda var: "Egemen istisnada önemli olan şey, hukuksal-siyasal düzenin geçerli olabileceği alanların yaratılması ve tanımlanması yoluyla, aşırılığın denetimi ya da etkisiz kılınması olarak ifade edilebilecek bir şey değildir. Bu anlamda egemen istisna, kendisini içeri ile dışarıyı ayırmakla sınırlandırmayan bunun yerine, bu ikisi arasındaki eşiği (istisna durumunu) belirleyen temel yerleştirmedir. İçeri ile dışarı ve normal durum ile kaos, bu eşik temelinde, hukuksal düzenin geçerliliğini mümkün kılan karmaşık topolojik ilişkilere girer. Dolayısıyla, Schmitt'e göre egemen nomos'un bileşenlerinden biri olan 'yer düzenlemesi', 'ülkenin/toprağın ele geçirilmesi', yani hukuksal ve teritoryal bir düzenlemenin belirlenmesi- değil; her şeyden önce 'dışarının ele geçirilmesi', yani bir istisnadır."

durumu (“güvenliği ve düzeni”) yeniden tesis edecek icra komiserinden başka bir şey değildir.” (Schmitt 2016: 85-86)

Karar verme tekeli, bir istisna hali olarak olağanüstü hal üzerinden kurulur. İstisna daima normal durumdan daha ilginçtir ve kuralı kanıtlar. Kanıtlamakla da kalmaz, varlığıyla kuralı yaşatır. Olağanüstü halin ve istisnanın hukuk için taşıdığı anlam mucizenin ilahiyat için taşıdığı anlama benzemektedir. Bu doğrultuda Schmitt’e göre; “modern devlet kuramının bütün önemli kavramları dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır”. Egemenlik kavramı sadece günlük çıkarların hükmü altında olması ile değil, “en üstün, hukuken bağımsız ve asli güç” olarak tanımlanması ile de doğasına ilişkin bir belirsizliği ve çok anlamlılığı yeniden üretmektedir (Schmitt 2002: 22, 24, 41). Bu üstün güç, gerektiğinde bireylerden kendilerini kurban etmelerini de ister, zira bu talep politik birliği kuran şeylerden biridir (Bezci 2006: 79). Ancak bu talebin güçlü bir egemenlik anlayışı ile olan bağının temelinde yatan şeyin teolojik bir gerekçelendirme üzerinden halkın selametine yapılan vurgu olduğu akılda tutulmalıdır. Nitekim Çelebi’nin (2001: 113) vurguladığı üzere, “Schmitt’e göre modern dünyadaki kaos ve istikrarsızlık, bireylere kendilerini yeniden güvende hissedebilecekleri bir alan yaratabilecek güçlü bir ulusal devlet ve egemenlikle önlenbilir.”

Bu “kaos ve istikrarsızlığı” yaratan şeylerden biri de Schmitt’e göre modern parlamentarizm ve onun işleyiş biçimidir. Schmitt için modern parlamentarizm 20. yy. başında artık ahlaki ve düşünsel zeminini kaybetmiş durumdadır. Siyasal partilerin kendi çıkarları peşinde koşmaları, karar alma süreçlerinin tikanıklığı, nisbi temsil ve liste sistemi ile seçmenle milletvekili arasındaki bağın kopması, temsil ilkesinin iflası gibi etkenler parlamentoları asıl işlevinden, yani –doğru siyasinin ortaya çıkmasına katkı sağlayan zıtlıkların çarpışması anlamında- kamusal müzakereden uzaklaştırmıştır. Gelineen noktada parlamenter demokrasi derin bir krizin içindedir. Kitlelerin iradesi bir dizi teknik propaganda faaliyeti ile kazanılacak bir mevziye indirgenmiştir. Bunun altında yatan bir nedenin de “19.yy. devlet kuramının gelişim sürecinde ortaya çıkan aşkın tasavvurların bertaraf edilmesi ve yeni bir meşruluk kavramının oluşturulması refleksi” (Schmitt 2002: 54) olduğu söylenebilir.

Bu noktada Schmitt’in parlamentoya ve temsili demokrasiye nasıl baktığı önemli bir sorun olarak karşımıza çıkar. Schmitt (2006b: 21) milletvekillerinin bağımsızlığı ve toplantıların halka açık olması gibi hükümleri içeren parlamento hukukunun bazı normlarının artık “biri, modern bir merkezi ısıtma sistemine bağlı radyatörlerin üstüne, ateşin harıl harıl yandığı yanılmasını yaratmak için alev desenleri çizmişçesine, fuzuli bir dekor gibi yararsız ve hatta sıkıntı veren bir etki yaratmakta” olduğunu düşünmektedir. Schmitt’in parlamenter demokrasi eleştirisi, onun aktörleri olarak siyasal partileri de kapsar ve partilerin “tartışma halindeki fikirler olarak değil, sosyal ve ticari güç odakları olarak karşı karşıya geldikleri”ni vurgular. Schmitt (2016: 113-114) modern parlamentarizmin işleyişindeki sorunlara dikkat çekerken çok temel bir hatırlatma yapar, “halk soru yöneltemez, sadece önüne koyulan soruyu evet ya da hayır diye cevaplandırabilir” der ve bu bağlamda şunları söyler: “Cevaplandırılabilir bir soru yerine halkın önüne partilerin bir sıra aday listesi koyulmuşsa –ki bu listeler parti kurullarının kapalı kapıları ardında epey karanlık bir biçimde hazırlanmıştır- ve hükümet de parlamentonun feshi sürecindeki meseleyi kesin biçimde ortaya koyacak her türlü sorunun yöneltmesinden kaçınıyorsa; ‘seçim’ süreci mahiyeti gereği

tahakkuku artık mümkün olmayan bir prosedüre dönüşür. Bu artık bir seçim olmaktan ziyade –kavramın manası gereği- bir plebisittir.”

Modern kitle demokrasisini ve parlamenter demokrasinin içine düştüğü kriz halini anlamak için Schmitt, liberalizm ve demokrasi arasına bir karşıtlık çizgisi koyar. Bu noktada Schmitt’in düşüncesinde temsil probleminin ilk kaynağı liberalizm eleştirisi olarak somutlaşır. Schmitt (2006b: 30) “modern kitle demokrasisinin, demokrasi ve liberalizmin muğlak kombinasyonuna dayandığı”nı savunur. Bu kombinasyon açık bir kriz haline işaret eder. Ancak bu kriz halinin ayırt edici vasfı modern kitle demokrasisine içkin olması, bir başka deyişle herhangi bir totaliter hareketin yükselişinin bir semptomu olarak düşünülmemesi ile tanımlanır. Bu minvalde Schmitt (2006b: 35) “bolşevizm bastırılma ve faşizm ile araya mesafe konya bile” parlamentarizmin krizinin aşılamayacağını zira söz konusu krizin “ahlaki pathosla yüklü liberal bireycilik ile özünde siyasi ideallerin tahakkümü altında olan demokratik devlet anlayışı arasındaki zıtlıktan doğduğu”nu belirtir. Bir başka deyişle demokrasinin özünde dayandığı türdeşlik mantığı ile liberalizmin kutsal öznesi olan birey ve temel motivasyonu olan fark arasında bir uyumsuzluk söz konusudur.

Schmitt (2006b: 49, 52) parlamentonun mevcudiyetini, yurttaşların kendilerini ilgilendiren konularda karar alırken “pratik sebeplerle” bir araya gelemediği modern zamanlara bağlayan görüşe de kuşkuyla yaklaşır. Zira burada tüm siyasal işleyiş kitlenin temsilcileri fikrine bağlanmıştır. Bu noktada diktatörlük ve demokrasi arasında zorunlu bir zıtlık inşa edilemeyeceğini vurgulayan Schmitt’e göre “pratik ve teknik sebeplerle halk yerine temsilcileri karar verebiliyorsa, aynı halk adına tek bir temsilci de karar verebilir ve bu gerekçelendirme demokratik olmaktan çıkmaksızın anti-parlamenter bir sezarlığı haklı çıkarabilir.” Burada Schmitt’in yaklaşımının esasen bir temsil problemi ile ilintili olduğu söylenebilir. Zira temsil mekanizmasına “personalist” bir nitelik atfeden (Bezci 2006: 66, Kelly 2004: 114) düşünür “temsil düşüncesinde genel olarak henüz tam anlaşılammış derin bir problematik” bulur ve temsili “özel hukuk kavramları olan temsilden ve vekaletten” ayırarak onu “kamusal alan”a yerleştirir (Schmitt 2006b: 54-55). Burada temsil, “bir değerler hiyerarşisi içeren” ve “araşsal olmayan” (Kardeş 2015: 127) bir nitelikle tecessüm eder.

Schmitt liberal demokrasiyi “temsil kavramını aşkın niteliğinden sıyrarak (onu) basit bir vekatle eşdeğer saymakla” itham eder. Liberal demokrasinin içselleştirdiği haliyle temsil mekanizmasının siyasal partiler üzerinden parlamentoda kazandığı görünümün, özü itibarıyla, “halkın iradesini parçaladığı”na dikkat çeker. Bir başka deyişle liberal demokratik prosedür olarak temsil, hakiki anlamıyla müzakerenin ölümüne işaret eden bir dinamikte eşzamanlı bir biçimde somutlaşır. Schmitt’in düşündüğü anlamıyla temsil ise devlete kişiliğini kazandıran, politik birliğin inşası bağlamında bir özdeşlik dinamiği ile birlikte işleyen, “yukardan işleyen”, personalist, “yerine geçen değil, görünmeyeni vücuda getiren, bir tür “sekülerleşmiş kutsallığa” dayanan, varoluşsal bir kavramdır. (Bezci 2006: 67-77, 131, 135, 138). Bu açıdan Schmitt’in temsilin işleyişini düşünürken Katolik Kilisesi’ne odaklanması tesadüf değildir, zira Katolik Kilisesi, bir *complexio oppositorum* olarak yani karşıtların bir aradılığı olarak somutlaşır. Bu, bir anlamda kurumsal varlık ile “kişisel otorite”nin de bir aradılığına işaret eder (Kelly 2004: 116). Bu *complexio oppositorum*’un Katolik Kilisesi özelindeki görünümü; Laclau’nun (2015: 153) “temsil edilenin iradesinin

doğrudan devredildiği, temsil eyleminin bu irade nazarında tam bir saydamlık arzettiği bir süreç” olarak “kusursuz temsil” dediği ve esasen mümkün görmediği şeye yakındır. Dolayısıyla bu noktada Laclau ile birlikte radikal demokratik modelin kurucu figürlerinden biri olan Chantal Mouffe’un söylediklerine bakmak anlamlı olabilir.

Radikal Demokrasi ve Siyasal Temsil Sorunu

Dahrendorf’un (2015: 9) –Karl Popper ve John Stuart Mill çizgisinden mülhem bir biçimde- demokrasinin “İçinde yaşadığımız toplumlarda şiddete başvurmadan değişim yaratmayı nasıl sağlayabiliriz?, Kontrol ve denge sisteminin yardımıyla iktidar uygulayıcılarını nasıl denetleyebilir ve iktidarlarını kötüye kullanmamalarını nasıl temin edebiliriz?, Halk –bütün yurttaşlar- iktidarın kullanımına nasıl ortak olabilir?” şeklinde somutlaşan üç ana soruya verilen bir yanıt olduğu yönündeki hatırlatmasının ışığında düşünecek olursak, temsil probleminin sadece farklı demokratik modeller açısından değil, tüm siyasal yönetim biçimleri açısından tanımlayıcı bir unsur olduğu söylenebilir. Radikal demokrasiye dair genel birkaç noktaya temas etmekte fayda olabilir.

Radikal demokrasi tartışmasına dair genel bir çerçeve çizmek için bir başlangıç noktası olarak Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe’un ortaklaşa yazdıkları ve ilk kez 1985’te yayımlanan *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru* başlıklı metin seçilebilir. Bu metinde Laclau ve Mouffe’un (2008: 272) “politik alanların çoğaltılması ve iktidarın tek bir noktada yoğunlaşmasının önlenmesi, toplumun gerçekten demokratik her dönüşümünün önkoşuludur” tezi radikal demokratik tahayyülü anlamak ve konumlandırmak için önemlidir. Bu tez, Mouffe’un (2010a: 65) çok daha sonra *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*’nin temel argümanlarından biri olarak bir kez daha altını çizdiği “değişik toplumsal ilişkilerde açığa çıkmış ve (...) ‘sınıf’ kategorisiyle anlaşılamayacak bütün demokratik mücadelelerin dikkate alınması gerektiği” hususunu anımsatan bir çerçeve de sunar.

Bu temel üzerinden ilerleyen Laclau ve Mouffe (2008: 23) ortak çalışmalarının geliştirmek istediği radikal demokrasi modelinin temel vurgusunun “farklı boyunduruk altına alma biçimlerine karşı verilen çeşitli demokratik mücadeleler arasında bir eşdeğerlilik zinciri yaratmanın gerekliliği” olduğunu belirtir ve söz konusu çalışmanın ana argümanlarından birinin de “cinsiyetçilik, ırkçılık ve cinsel ayrımcılığa karşı mücadeleler ve çevre mücadelelerinin yeni bir sol kanat hegemonik projede, işçilerin mücadeleleriyle eklemlenmesi gerektiği” olduğunu vurgular. “Sosyal grupların olumsal karakteri üzerindeki ısrar”a (Keucheyan 2016: 326) dayanan bu model esasında Mouffe’un (2015: 157) “siyasal ekonomik açıdan değerlendirdiği”ni iddia ettiği toplulaştırıcı demokrasi modeli ile “etik ya da ahlaki bir yaklaşım” üzerine bina edilmiş müzakereci/katılımcı demokrasi modelinin bir eleştirisine dayanır.²

² Bu tartışmanın bir konusu olmamakla birlikte bu eleştiri meselesinin de radikal demokrasinin müphem taraflarından biri olduğu söylenebilir. Üstüner (2007: 335), Mouffe’un agonistik-çoğulcu demokrasi modeli ile Benhabib’in müzakereci demokrasi modelini kıyaslarken ortada bir zıtlıktan çok bir örtüşmenin olduğuna dikkat çeker ve bu bağlamda şunları söyler: “Her iki model de, siyasal ve sosyal eşitliği birey özgürlüğüne zarar vermeyecek şekilde sağlamaya

Buradaki haliyle radikal demokrasi modeli özünde bir yurttaşlık tahayyülü içerir. Devlet ve yurttaş arasındaki ilişkinin yeniden düşünülmesine yönelik bu çağrıda önerilen, demokratik bir yurttaşlık temelinde işleyen bir siyasal varoluş tarzına hayat vermektir. Yine bu çerçevede Mouffe'un (2009: 83-84, 111) belirttiği üzere, "çok çeşitli biçimler alabilen demokratik yurttaşlığın çeşitliliğinin demokrasi için bir tehlike değil, aksine varoluş koşulu" olduğu kabulünden hareket edilir ve bir "demokratik toplum" idealine işaret edilir. Mouffe burada bu türden bir tahayyülün işleyişinin problemsiz olmadığını da söyler: "Bu elbette çatışma yaratacaktır, ancak farklı anlayışların tümünün çatışma olmadan bir arada varolmalarının beklenmesi hata olurdu. Ama bu mücadele, 'düşmanlar' arasında değil, 'hasımlar' arasındaki bir mücadele biçiminde cerayan edecektir, zira tüm katılımcılar diğerlerinin konumlarını yarışma içindeki meşru konumlar olarak kabul edecektir." Mouffe demokratik politikanın "agonistik çoğulculuk" temelinde yeniden düşünülebilecek gayesinin de bu olduğuna dikkat çeker. Bu, Mouffe'un daha sonra da vurgulayacağı bir temel motiftir aslında. Örneğin Mouffe (2015: 14, 158) "demokratik siyasetin en temel görevlerinden biri, çatışmaların 'agonistik' bir biçime bürünmelerini sağlayacak kurumları ortaya çıkartmaktır. Bu modele göre rakipler düşman değil, aralarında çatışmalı bir konsensusu olan muhalifler olarak algılanır." Bu haliyle de "agonistik mücadele", Mouffe'a göre, "çoğulcu bir demokratik siyasetin olmazsa olmazı"dır.

Bu perspektif esasen Mouffe'un (2010b: 17) "çoğulcu bir demokratik düzenin yaratılmasının ya da sürdürülmesinin nasıl olanaklı olduğu"na yönelik sorgulamasının ve yine düşünürün (2012: 113-114) sözünü ettiği "antagonizmaları ehlileştirme" çabasının üzerinden somutlaşan bir perspektiftir. Nihayetinde bu perspektif özelinde radikal demokrasi "farklılığı (özel, çoklu ya da heterojenleşmiş) soyut İnsan kavramıyla dışlanmış olan her şeyi gerçekten kabullenmemizi" talep eden (Mouffe 2010b: 29-30) bir siyasal projedir.

Mouffe (2009: 34) "demokratik toplumun, toplumsal ilişkilerde eksiksiz bir uyum düşünün gerçekleştirileceği bir toplum olarak tasavvur edilemeyeceği"ne değinir ve "toplumun demokratik karakterinin, ancak hiçbir toplumsal aktörün kendisine bütünü temsilini atfedemeyeceği gerçeğiyle yansıtılabileceği"ne dikkat çeker. Mouffe'a göre "demokratik politikanın esas sorusu, iktidarın nasıl bertaraf edileceği değil, ama demokratik değerlere uygun iktidar biçimlerinin nasıl kurulacağıdır. Kendimizi iktidardan tamamen kurtarabileceğimiz yanılısamasını reddederken aynı zamanda iktidar ilişkilerinin mevcudiyetini ve onları dönüştürme gereğini teslim etmek- 'radikal ve çoğulcu demokrasi' diye adlandırdığımız projeye özgü olan" şey olarak öne çıkarılır.

çalışmaktadır. Kolektif eylem ve birey özgürlüğünün bir arada kurulması ortak bir çaba olarak görülmektedir. Her iki modelde de ekonomik eşitsizlikler irdelenmemekte ve bir anlamda siyasalın oluşturuculuğuna 'havale edilerek' ya da ekonomik sorunlar siyasal olanın diline çevrilebilirse, kamusal/siyasal alanın sorunu haline gelebileceği söylenerek, kapitalizm analiz edilememekte ve böylece 'görünmez' kılınmaktadır. Çekişmeci demokrasi modeli ve müzakereci demokrasi modeli liberalizmin ve demokrasinin birarada olabilmemesinin yollarının arandığı modeller olarak görülmektedirler. Böyle olunca, birbirlerine alternatif olmaktan çok, liberal demokrasi çerçevesinde birbirlerini tamamlayan iki model olarak görülmeleri ve liberalizmin demokratikleştirilme çabaları olarak değerlendirilmeleri daha doğrudur."

Bu proje özelinde amaç “demokratik devrimi derinleştirmek ve farklı demokratik mücadeleleri ilişkilendirmek” ve buna bağlı olarak “örneğin anti-ırkçılığın, anti-cinsiyetçiliğın, anti-kapitalizmin birlikte eklemlesmesine izin verecek yeni özne pozisyonlarının yaratılması” için harekete geçmektir. Bu aynı zamanda “demokratik mücadeleler arasında bir denklik zinciri ve dolayısıyla da demokratik özneler arasında ortak bir siyasal kimlik yaratılması” çabasını da devreye sokmak anlamına gelir. Hiç kuşkusuz burada karşımıza çıkan yurttaşlık kimliği bir yandan “herkes için eşitlik ve özgürlük iddiası”na bağlı, öte yandan “ne liberalizmde olduğu gibi sadece diğerleri arasındaki tek kimliği ifade eden ne de yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçilikte olduğu gibi diğerlerinin tümünü bastıran hâkim bir kimliktir.” (Mouffe 2010b: 37, 93, 127).

Bu doğrultuda Mouffe (2015: 26-29, 37), “kimseyi dışlamadan nasıl bir konsensüse varılacağı” meselesinin temel bir mesele olamayacağını, zira bu tür bir sorunsallaştırmanın ‘onlar’ı olmayan bir ‘biz’ kurmayı gerektireceğini, ki bunun da basitçe “imkansız” olduğunu belirtir. Mouffe’a göre yapılması gereken “siyasetin kurucu bir özelliği olarak bu biz ve onlar ayrımını aynı zamanda çoğulculuğun da tanınmasına izin verecek bir şekilde nasıl kurabiliriz?” sorusunu esas almak olmalıdır. Bir başka deyişle, siyasal mücadele açısından antagonizmanın (düşmanlar arasındaki mücadele) bir agonizmaya (muhalifler arasındaki mücadele) dönüşüp dönüşmeyeceği sorusudur sorulması gereken. Agonistik demokratik modelin özü, bu soru üzerinden, “demokratik ‘herkese özgürlük ve eşitlik’ ilkelerine bağlı ancak bunların yorumlanışı konusunda ayrışan ‘muhalif’ kategorisi” üzerine inşa edilir. Burada muhalifler, söz konusu ilkeye dair kendi siyasal yorumlarını hegemonik kılmak için mücadele etseler de “aleyhtarlarının kendi pozisyonlarının galibiyeti için verdikleri mücadelenin meşruiyetini sorgulamaz”lar. Bu eğilimin belirli “kollektif özdeşleşme” dinamikleri içinden canlı tutulmasına bağlı olarak, Mouffe’un anımsattığı üzere, bu agonistik modelde antagonistik boyut varolmaya devam eder. Bu, Mouffe’un radikal demokrasiye dayalı siyasal modeli içinde agonizmanın, siyaseti mevcut iktidar ilişkilerini dönüştürmek ya da sorgulamak amacı gütmeksizin hareket eden rakipler arası bir rekabet sahası olarak gören liberal tahayyülden kopmak istediği asli mecraya işaret eder. Burada “demokratik siyaseti tanımlayan şey, birbiriyle çelişen hegemonik projeler arasında süregiden ve nihai uzlaşmanın mümkün olmadığı çatışmadır.” Bir başka deyişle, buradaki tabloya bakıldığında, radikal demokrasi projesi özelinde antagonizma; siyasetin varoluşunu içkin ve varkalmaya devam edecek bir ana kategori iken; agonizma, antagonizmanın dönüşebileceği pratik bir politik yer, bir tür politik imkân arayışıdır.

Bu imkân arayışı içinde temsil problemi son derece hayati bir konum arz eder. Bilindiği üzere, temsil probleminin siyasal olan ile iç içe geçmesi modernitenin evrimi içinde karmaşık bir hal alır. Pitkin’in (1967: 2) “eski Yunan’da temsil kavramını karşılayan bir sözcük olmadığını” anımsatması bu açıdan anlamlıdır. Yine Pitkin’i takip ederek söyleyecek olursak, temsil geç Ortaçağ’ın bir ürünüdür ve monarkın empoze ettiği bir “görev”dir. Tarihsel gelişimi açısından bakıldığında temsil ve demokrasinin bağdaştırılması 18. yüzyılın “demokratik devrimleri”nin bir sonucu olarak gerçekleşmiştir (Pitkin 2004: 337).

Pitkin’in (1967: 2, 4, 61, 89-90, 94, 102) vurguladığı üzere, “temsilin zorunlu olarak temsili hükümete işaret etmesi gerekmez. Bir kral, tıpkı bir elçinin de

yapabileceği gibi, bir ulusu temsil edebilir. Bazen herhangi bir kamu görevlisi devleti temsil edebilir”. Pitkin bu çerçevede Hobbes’un her hükümetin temsili hükümet olduğuna, zira her hükümetin bir biçimde ona tabi olanları temsil ettiğine ilişkin görüşüne göndermede bulunmaktadır. Temsil ve demokrasi ilişkisine bakışımızı belirleyecek unsurlarından birisi temsilin niteliğine odaklanmak olabilir. Hobbes çizgisindeki bir temsil mekanizması içinde “yetki”ye odaklanan ve formel prosedürlere vurgu yapan formalistik yaklaşıma ek olarak temsil-demokrasi ilişkisinin sorunlarını anlamamıza yardımcı olabilecek bir karşıtlık, tasvirî yaklaşım ve sembolik yaklaşım arasındaki karşıtlıktır. Zira temsil sorununa tasvirî yaklaşım; temsilcinin yapması gerekenin basitçe ve birebir biçimde temsil edeni “yansıtmak/sunmak” olduğu varsayımına dayanmaktadır. Bu yaklaşımda temsili hükümet ve parlamento temsil edilen kitlenin/ulusun “tam ve doğru bir yansıması”nı sunmak zorundadır ve bu yüzden toplumun her kesiminin temsili hükümette veya parlamentoda karşılığının bulunması gerekmektedir. Dolayısıyla bu yaklaşımı savunanlar aynı zamanda nispi temsili savunmaktadırlar. Bu yaklaşımda, Pitkin’ e kulak verecek olursak, “hesap verilebilirlik olarak temsil”e yer yoktur ve temsil, temsil edilen için “eylemek”ten çok, basitçe ve ikameci bir mantıkla “temsil edilenin yerine geçmek” olarak ele alınır. “Temsil edilenin yerine geçmek” refleksine vurgu yapan diğer yaklaşım olan sembolik yaklaşımda temsil edenin bir sembol olarak işlevine vurgu yapılır. Söz gelimi; anayasal bir monarşi içinde kral ulusun birliğini, hanedanlığı, devleti vb. temsil etmektedir. Bununla birlikte sembol (ABD bayrağındaki yıldızlar ya da erken dönem Hristiyanlık’ta balığın İsa’yı sembolize etmesi gibi) kendisinden başka bir şey olarak vardır. Soyutlamanın sembolize edilmesiyle gerçekleşen temsil siyasal temsilin bir eyleme değil; bir ilişkiler haline, kitlenin temsil edene inanmasıyla ilgili bir “temsil edilenin yerine geçmek” durumuna işaret ettiği vasattır.³

Şu halde siyasal temsil insanları bir sembole, temsil edenin sembolik değerine inandırmak faaliyetidir. Bu açıdan kitlenin, kendisini “sembolik olarak” temsil eden lidere inanması kritik bir önem taşımaktadır. Dolayısıyla siyasal temsil basit bir prosedür olmaktan çıkmakta ve kimin hangi lidere neden inanacağıyla ilgili bir dizi hayati karara işaret etmektedir. Hardt ve Negri (2004: 261) de 19. yüzyıldan günümüze uzanan çizgide “demokrasiyi bir temsil biçimi olmaksızın düşünmenin olanaksız hale geldiğine” dikkat çeker ve temsil mekanizmasının demokrasi için “gerekli bir ilave” olarak görülmesi eğiliminden bahsederler.

Bu temelde radikal demokrasinin temsil yaklaşımındaki ilk sorun bir yandan Schmitt’in siyasal liberalizm eleştirisine dayanması bir yandan da bu eleştirinin ardındaki siyasal birlik problemini bir çoğulculuk modeli ile değiştirmesidir. Bu, radikal demokrasinin Mouffe çizgisindeki yorumu için bir müphemlik alanına⁴ işaret eder. Bir

³ Burada değinilen Pitkin tartışmasına temsili demokrasinin krizi ve siyasal partiler bağlamında yer veren bir çalışma için bkz. H. Bahadır Türk, Şirket ve Parti: Genç Parti ve “Yeni Siyaset”, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s.141-159.

⁴ Bir bakıma bu müphemliğin, radikal demokrasinin bir alametifarikası olduğu da söylenebilir. Bu açıdan, Kanatlı’nın (2014: 132) işaret ettiği üzere, Mouffe’un siyasal “projesinde öne sürdüğü Siyasal/Siyaset, Antagonizma/Agonizma, Düşman/Hasım, Radikal Demokratik Vatandaşlık ve Eş Değerlik Zinciri kavramlarının hepsinin etik-politik prensiplere

başka deyişle, Schmitt'in liberalizm eleştirisinden beslenmek isteyen radikal demokratik modelin temsil nosyonunun; temsil edilen kitlenin “tam ve doğru bir yansıması”nın sunulabileceğine ve dahası sunulması gerektiğine işaret eden tasvirî yaklaşıma ve temsil edilenin yerine geçmek” refleksine vurgu yapan sembolik yaklaşıma eş zamanlı olarak dayanmasıdır.

Buradaki ikinci önemli sorun, söz konusu yaklaşımın; toplulukların/kitlenin/halkların temsilini, tam da karşı çıktığı şey olan temsil krizini var eden siyasal kabullere dayandırmasıdır. Radikal demokrasinin toplumsal en küçük birimine kadar bölerek temsile çağırması, bir doğrudan demokrasi pratiği kadar temsil edilen öznenin kararının en küçük birimden itibaren denetlenmesi ve manipüle edilmesi riskini de yaratır. Bu, makro ölçekteki temsil krizinin çözülmesi değil, aksine bir anlamda bölünerek yayılması anlamına gelebilir ve nihayetinde sembolik olarak herhangi bir kurumsal iradenin tek başına belirlediği bir siyasal akışa dönüşebilir.

Buradan hareketle –üçüncü bir sorun olarak- nihayetinde temsil edilenin gerçekte kim olduğu, neyin temsil edildiği, nasıl temsil edildiği ve temsil edildiği söylenen şeyin aslında kendinden başka neye işaret ettiği bulanıklaşabilir. Burada mesele, radikal demokrasi projesinin aynı anda pek çok şeyle eklemlenmeye açık bir biçimde kurgulanması ve bu kurguya dayanan temsil konfigürasyonunun, temsil krizinin yarattığı şeyi daha en baştan kurmak riskini taşımasıdır. Bu husus, Mouffe'un (2015: 161) –Fransa'da Komünist Parti'nin zayıflamasıyla birlikte dini aidiyet meselesinin önem kazanmaya başladığı örneği üzerinden- yaptığı “demokratik siyasetin insanlara kolektif siyasi kimliklerle özdeşleşme seçeneğini sunmadığı yerlerde, insanların başka kolektif özdeşleşme kaynaklarına yöneldiğini fark ederiz” tespitini akla getiren bir dinamik olarak da öne çıkar. Radikal demokratik modelin temsil meselesi özelindeki bir dördüncü sorunu, bu türden bir temsil krizi olasılığının farkında olmasına rağmen; özcülük karşıtı, heterojen bir siyasal özne tasavvuruna yaslanan bakış açısının böyle bir krizle karşılaştığında takip edeceği bir siyasal gündemi olmamasıdır. Bu noktada Hardt ve Negri'nin (2012: 32-33) söyledikleri anımsanabilir: “Temsil edilen, temsil kurumlarının çöküşünü kabul eder ancak bir alternatif göremez ve korkuyla geriye sıçrar. Bu korkudan, temsilin görüntüsüne bile tahammül edemeyen popülist ve karizmatik politika biçimleri doğar.”

Sonuç

Doğrudan demokrasi, temsili ya da Sartori'nin deyişiyile dolaylı demokrasiye yeğlenebilir mi sorusu temsil tartışmalarının tarihinde kendisine hep yer bulmuş bir sorudur. Sartori (1993: 303-306) bu düzlemde “kural olarak iktidarı kullananın onu başkasına devredenden daha iyi durumda olduğu ve katılıma dayanan bir sistemin temsile dayanandan daha güvenli ve daha doyurucu olduğu rahatlıkla söylenebilir” dese de uygulamanın tarihsel olarak aksine işaret ettiğine vurgu yapar. Bu açıdan Yunan demokrasilerinin ve “Ortaçağ topluluklarının kısa ve çalkantılı yaşamları”na dikkat çeker. Polis'te olduğu gibi kamu hizmetlerine bir tür adanmışlığa işaret eden bir

yurttaşlık anlayışının ve “siyasete katılımın derecesinin yüksekliğinin toplumsal yaşamın işlevleri arasında yarattığı dengesizliğe” ve bu dengesizliğin yol açtığı “ekonomik zayıflığa” değinir. Temsili demokrasi de zaten doğrudan demokrasinin yol açtığı bu sorunlara bir çözüm olarak uzaklık ve sayısal çokluk gibi faktörlerin tarihsel olarak devreye girmesiyle işlevselleşmiştir. Sartori’den çok önce Robespierre’in (1975: 50) “Halk iyidir. Vekilleri bozulabilirler” anlayışının ve “elde olsaydı da halkın vekillerinden kurulu meclis, bütün kararlarını halkın önünde verebilseydi. 12.000 kişiye açık geniş ve görkemli bir yapı, yasama meclisinin oturum yeri olmalı” şeklindeki yaklaşımının gölgesi bu doğrudan demokrasi ve temsili demokrasi tartışmalarında karşımıza çıkmaya devam eder.⁵

Tüm bu temelde radikal demokrasinin temsil dolayımıyla temsili demokrasi ile nasıl bir ilişki kurduğu sorusu, üzerinde düşünmeye değer bir sorudur. Bu soruyu düşünmek için bir kez daha bu çalışmada ele alınan çizgiye bakmak ve bu çizginin Schmitt’le kurduğu ilişkiyi anımsamakta fayda vardır. Zira Mouffe çizgisinde bir radikal demokrasi yorumunun Schmitt’in siyasal düşüncesinden etkilendiği açıktır. Nitekim Mouffe da (2009: 49, 64, 67-68) her şeyden önce “Schmitt’in demokrasi ve liberalizm arasındaki geriliminin farkına varmamızı sağlayarak tehlikede olan konuyu aydınlatmamıza yardımcı olduğunu teslim ediyorum” der. Ayrıca Schmitt’le “halkın politik olarak kurulması gerektiği konusunda da hemfikir olduğunu” belirtir. Bununla birlikte Schmitt’in “bize yanlış bir ikilem sunduğu” konusunda ısrarcıdır ve bu yaklaşımını Schmitt’in politik birlik ve çoğulculuk arasına koyduğunu düşündüğü farktan türetir. Nihayetinde “liberalizmi sorgulayışını çok güçlü” bulduğu Schmitt’i “öğretici bir hasım” olarak görür. Onu “liberalizmin en parlak ve uzlaşmaz muhalifi” olarak değerlendirir, onun liberalizm eleştirisini “günümüzde, her zaman olduğundan daha anlamlı” bulur, “Schmitt’le birlikte Schmitt’e karşı düşünmeyi” önerir (Mouffe, 2010a: 10, 20, 22) ve Schmitt’in görüşlerinin “modern demokrasinin doğası hakkında daha iyi bir anlayış kazanmamıza” yardımcı olacağını ileri sürer (Mouffe, 2010b: 14). Benzeri bir hatta Schmitt’in liberalizm eleştirisinin “toplulaştırıcı ve müzakereci demokrasi modelleri” için de geçerli olduğunu düşünür ve tekrar Schmitt’ten çoğulcu bir demokrasi inşasına duyduğu inanç üzerinden ayırdığını vurgular. Kendi deyişle Schmitt gibi o da siyasetin antagonistik boyutunu kabul eder, ancak bu boyutun bir agonizma olarak da farklılaşıp görünürlük kazanabilmesinin yollarının bulunabileceğine inanır (Mouffe, 2015: 157-158).

Mouffe (2015: 143, 145-146) demokrasinin temsil ile olan ilişkisine değinirken, temsil ve demokrasiyi karşı kutuplarda gören yahut bu ikisi arasında olmazsa olmaz bir

⁵ Sözelimi Rancière (2014: 60-62, 80), demokrasi merkezli sorunları düşünürken sorunu “doğrudan demokrasi ile temsili demokrasi arasındaki karşıtlığa indirgeme” eğiliminden bahseder ve temsilin tarihsel gelişimi içinde “nüfus artışını telafi edecek bir sistem olarak icat edilmediği”ni kaydeder. Bu sistemin “sosyal konum, sınıf ve mülk”ü her zaman öne çıkardığından ve oligarşik işleyişe açıklığından bahseder. “Demokrasiyi temsille özdeşleştirmenin ve birini kullanarak diğerini çürütmeye kalkışmanın yanlışlığı”na değinir ve adına temsili sistem denen şeyin “hiç kimsenin ve herkesin gücü olmaya yaklaştığı ölçüde demokrasiye meyilli” olacağını savunur. Rancière bu doğrultuda temsili sistemin demokratikliğinden bahsedebilmek için “kısa süreli, yenilenemeyen, birden fazlasına aynı zamanda sahip olunamayan vekâlet” gibi koşullardan bahseder.

varoluşsal bağ olduğunu savunan iki ayrı görüşe parantez açar. Kendi pozisyonunu ise temsili demokrasinin kurumların uzunca bir müddettir yaşamakta olduğu krizi kabul etmek ve fakat “çözümün temsili olmayan bir demokrasi tesis etmekten geçtiğine” de inanmamak üzerinden tarif eder. Bir başka deyişle Mouffe için temsiliyet, “sorunun kendisi” değildir; sorun daha çok “temsili kurumların şu anki işleyişleri” ile ilgilidir. Mouffe’a göre zaten “kollektif siyasi özneler, temsiliyet aracılığıyla meydana gelir ve ondan önce yaratılmamışlardır” ve buna bağlı olarak “her siyasi kimlik iddiası, temsiliyet sürecinin dışında değil, içindedir.” Burada Mouffe’un söyledikleri Laclau’nun “kusursuz temsil” hakkında söylediklerini yankılar gibidir. Laclau (2015: 154, 156) “kusursuz temsil düşüncesinin mantıksal bir imkânsızlık içerdiğini ama bunun temsilin bütün bütüne imkânsız olduğunu göstermediği”ni belirtir ve “temsil süreçleri ağından kaçılmayacağını” vurgular. Yapılması gereken “temsil mekanizmasının kapsam ve faaliyet alanını daraltmaya çalışmak yerine, onun işleyebileceği ya da beslenebileceği noktaları çoğaltan demokratik alternatifler inşa etmek”tir.

Bu haliyle Mouffe’un temsil sorununa yaklaşımındaki temel sorun; dayandığı Schmitt’ci liberalizm eleştirisinin aynı zamanda belirli bir temsiliyet eleştirisi olduğunu büyük ölçüde gözardı etmesidir. Sorunu temsilde değil ancak temsili kurumların işleyişinde gören bu yaklaşımın dolaylı olarak altını çizdiği temsil krizi, esasında temsil kavramına içkin bir özelliktir. Carl Schmitt’in kavramı ısrarla teolojik bir temel üzerinden düşünmesi, bu açıdan salt kurumların işleyişi ile açıklanan bir temsil ilişkisinin siyasal içeriğinden uzaklaşacağı kabulüne dayanır. Radikal demokrasinin Mouffe eksenli yorumunun temsil meselesine bakışına dair bu çalışma ekseninde ileri sürülen sorunlar, Schmitt’in siyasal liberalizm eleştirisinin teolojik boyutunun ihmali ile ilgilidir. Radikal demokratik proje, sorduğu sorular ve geleneksel siyasal pozisyonlar karşısındaki meydan okuyucu tavrı ile önemli bir düşünce nesnesi olsa da kendi referans noktaları ile kurduğu ilişkinin eklektik yapısının yarattığı sorunlardan kaçmakta zorlanan bir görünüm arz eder. Nihayetinde temsil sorunu ile kurulan ilişki, bu açıdan radikal demokrasinin en kırılğan taraflarından birine işaret eder.

Thinking the Problem of Representation in Radical Democracy Through Carl Schmitt

Abstract

As the title suggests, this study wrestles with the problem of political representation in radical democracy through Carl Schmitt. In so doing, it first attempts to make sense of the political thought of Carl Schmitt, as one of the theoretical points of departure for the political model that radical democracy suggests, with a particular emphasis upon Schmittian concept of the political, his approach to the problem of sovereignty and insight on parliamentary democracy. Then the study takes a concise look at the major arguments of radical democracy through the lenses of Chantal Mouffe and deals with whether her theoretical contribution makes it possible to rethink the problem of political representation. Finally this paper discusses some questions that arise from the way that radical democracy conceptualizes the problem of representation. Accordingly, the major argument of this study is that the concept of political representation in radical democracy suffers from some major theoretical ambiguities and tends to overlook its own Schmittian origins which refers to the heart of the matter.

Keywords

Carl Schmitt, Chantal Mouffe, Radical Democracy, Political Representation, Liberalism.

KAYNAKÇA

- Agamben, Giorgio (2013). Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat, çev. İ. Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Balakrishnan, Gopal (2000). The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt, London: Verso.
- Bezci, Bünyamin (2006). Carl Schmitt'in Politik Felsefesi: Modern Devletin Müdafaası, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Çelebi, Aykut (2001). "Kuraldışı Durumlarda Karar Vermek: Carl Schmitt ve Walter Benjamin Üzerine Bir İnceleme, Defter, yıl 14, sayı 42, ss.109-146.
- Dahrendorf, Ralf (2015). Demokrasinin Bunalımları: Antonio Polito İle Bir Söyleşi, çev. A. Emre Zeybekoğlu, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Hardt, Michael ve Antonio Negri (2004). Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hardt, Michael ve Antonio Negri (2012). Duyuru, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kardeş, M. Ertan (2015). Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı: Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Keucheyan, Razmig (2016). Aklın Sol Yarı: Yeni Eleştirel Düşünceler Atlası, çev. Selen Şahin, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kelly, Duncan (2004). "Carl Schmitt's Political Theory of Representation", Journal of the History of Ideas, Vol. 65, No. 1, pp. 113-134.
- Laclau, Ernesto ve Chantal Mouffe (2008). Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru, çev. Ahmet Kardam, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Laclau, Ernesto (2015). "İktidar ve Temsil", çev. Ertuğrul Başer, Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme, ss.135-161, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kanatlı, Mehmet (2014). "Chantal Mouffe'un Radikal Demokrasi Projesi Üzerine Bir Değerlendirme", Tesam Akademi Dergisi, Temmuz, 1 (2): 115-135.
- Mouffe, Chantal (2009). Demokratik Paradoks, çev. A.Cevdet Aşkın, Ankara: Epos Yayınları.
- Mouffe, Chantal (2010a). Siyasal Üzerine, çev. Mehmet Ratip, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mouffe, Chantal (2010b). Siyasetin Dönüşü, çev. Fahri Bakırcı ve Ali Çolak, Ankara: Epos Yayınları.
- Mouffe, Chantal (2012). "Tartışmacı Kamusal Alanlar, Demokratik Siyaset ve Tutkuların Dinamiği", Farklı Dünyaları Düşünmek: Felsefe, Siyaset ve Sanat İçin Moskova Konferansı (haz.J. Backstein vd.), çev. Emine Ayhan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Mouffe, Chantal (2015). Dünyayı Politik Düşünmek: Agonistik Siyaset, çev. M. Bozluolcay, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Oakeshott, Michael (2004). "What Is Political Theory?"; What Is History and Other Essays, ed. Luke O'Sullivan, ss.391-402, Exeter: Imprint Academy.

Pitkin, Hanna-Fenichel (1967). *The Concept of Representation*, Berkeley: University of California Press.

Pitkin, Hanna-Fenichel (2004). "Representation and Democracy: Uneasy Alliance", *Scandinavian Political Studies*, 27 (3): 335-342.

Rancière, Jacques (2014). *Demokrasi Nefreti*, çev. Utku Özmkas, İstanbul: İletişim Yayınları.

Robespierre (1975). *Devrimin Bağrından*, çev. Vedat Günyol, İstanbul: Çan Yayınları.

Sartori, Giovanni (1993). *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, çev. T. Karamustafaoğlu ve M. Turhan, Ankara: Yetkin Basımevi.

Schmitt, Carl (2002). *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Schmitt, Carl (2006a). *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis Yayınları.

Schmitt, Carl (2006b). *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Schmitt, Carl (2016). *Kanunilik ve Meşruiyet*, çev. M. Cemil Ozansü, İstanbul: İthaki Yayınları.

Türk, Bahadır H. (2008). *Şirket ve Parti: Genç Parti ve "Yeni Siyaset"*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Üstüner, Fahriye (2007). "Radikal Demokrasi: 'Liberalizm mi, Demokrasi mi? Evet, lütfen!'", *ODTÜ Gelisme Dergisi*, 34 (Aralık), 2007, 313-336.

Research Article
Araştırma Makalesi

Raşit ÇELİK

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.
Karadeniz Teknik Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Programları ve Öğretimi, Trabzon Türkiye-
Karadeniz Tec. Univ., Faculty of Education, Education and Training Programs, Trabzon-Turkey
rcelik@umail.iu.edu

John Rawls'un Siyasal Liberalizmi ve Hoşgörü Üzerine

Öz

Bu çalışma John Rawls'un siyasal liberalizmi içerisinde ortaya çıkan hoşgörü anlayışının bir analizini ve çağdaş çoğulcu demokrasiler açısından önemini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda bu yazıda, öncelikle hoşgörünün kavramsal analizlerinde ortaya çıkan bazı önemli görüşler ve hoşgörünün liberal düşünce geleneği içerisindeki yeri incelenmektedir. Ardından, siyasal liberalizminin özellikle muhakeme zorlukları, makullük ve siyasal adalet gibi temel kavramlarına odaklanarak, siyasal liberal hoşgörü düşüncesi tartışılmaktadır.

Anahtar Sözcükler

John Rawls, Siyasal Liberalizm, Adalet, Hoşgörü, Muhakeme Zorlukları, Makullük.

Giriş

Özel mülkiyet, bireysel haklar, inanç özgürlüğü gibi tartışma konuları liberalizm açısından her zaman merkezi konumda yer almıştır. Fakat özellikle yirminci yüzyılın ilk yarısında yaşanan büyük savaşlar ve karmaşa durumunun ardından, liberal geleneğin adalet tartışmalarına yeniden özel bir yer ayırdığı görülmektedir. Bu dönem içerisinde ortaya çıkan en etkili adalet teorilerinden biri John Rawls tarafından geliştirilmiştir. Rawls adalet teorisini 1971 yılında *A Theory of Justice* [Bir Adalet Teorisi] adlı eseriyle bir bütün halinde yayımladıktan sonra bu konu üzerine çalışanların değinmeden geçemeyeceği bir düşünür olarak siyaset felsefesindeki yerini almıştır.

Genel olarak, bireysel hak ve özgürlüklerin merkezi konumu, demokratik toplumlarda kaçınılmaz olarak ortaya çıkan çoğulculuğa yapılan vurgu, bu çoğulculuk içerisinde ortaya çıkan farklı yaşam tarzlarına karşı saygı duyulmasına verilen önem ve benzeri unsurlar, günümüzde adaletin liberal bakış açısıyla nasıl teorileştirileceği ve prensiplerinin nasıl tanımlanacağı üzerindeki temel sınırlılıklar olarak tanımlanabilir. Bununla beraber, liberal adalet teorileri birçok liberal değeri de hesaba katmak zorundadır. Örneğin eşitlik, özgürlük, hukukun üstünlüğü, toplumsal işbirliği ve benzeri liberal değerler adalet tartışmalarında merkezi öneme sahiptir. Rawls'un adalet teorisi de bu unsurlar ve değerler üzerine kuruludur. Aslında Rawls (1993) adalet teorisini zaman içerisinde geliştirerek ve teorisini *Political Liberalism* [Siyasal Liberalizm] adlı eseriyle yeniden ele alarak, liberal gelenek içerisinde “siyasal liberalizm” olarak adlandırılan bir çerçeveye yerleştirmiştir. Bunun en önemli nedenlerinden biri, Rawls'un çağdaş demokrasilerde ortaya çıkan çoğulculuğu temele alan ve bu çoğulculuk içerisinde ortaya çıkan her türlü doktrin ve “iyi” anlayışının eşit ve özgür şekilde yer alabileceği adil bir düzenin nasıl mümkün olacağı sorusuna odaklanmasıdır (Rawls 1993: xviii). Rawls buradan hareketle siyasal liberalizmin bazı temel düşüncelerini geliştirir. Örneğin muhakeme zorlukları ve makullük gibi temel kavramlar siyasal liberal yaklaşımın temellerini oluşturur. Aslında Rawls'un savunduğu adil düzen, muhakeme zorluklarının bilincinde olan makul bireylere hayati derecede bağlıdır. Eğer bir toplum makul bireylerden oluşmuyorsa, bu toplumun Rawls'un (1993) belirttiği gibi siyasal alanla sınırlandırılmış adalet prensiplerini oluşturması olası değildir. Fakat her ne kadar çoğunluk olarak makul bireylerden oluşsa bile, çoğulcu bir toplumda makullük tanımına girmeyecek bireyler ve doktrinler görmek de neredeyse kaçınılmazdır. O halde, Rawls'un tanımladığı gibi bir adil düzende makul olmayanların yeri nedir? En temel liberal değerlerden biri olan hoşgörü, bu durumda nasıl bir tavır takınmayı gerektirir? Siyasal liberalizmin kendine özgü bir hoşgörü anlayışı var mıdır?

Tabii ki, bu sorular öncelikle genel olarak liberal hoşgörü anlayışının ve ardından da özel olarak siyasal liberal hoşgörü anlayışının tanımını ele almayı gerektirir.¹

¹ Bununla beraber belirtilmelidir ki, hoşgörünün tek bir versiyonu yoktur. Örneğin bazı yaklaşımlar hoşgörüye dair rasyonel bir bilginin var olduğu önkabulüne dayanarak bir hoşgörü tanımlar oluşturulurken, bazı yaklaşımlar ise böyle bir rasyonel bilginin olmadığı önkabulünden hareketle farklı bir tanıma ulaşırlar. Bu bakımdan hoşgörünün epistemolojik temelleri bir hoşgörü tanımının hangi yollarla ve ne şekilde ortaya konabileceği üzerinde temel bir etkiye sahiptir. Fakat bu çalışmanın sınırlılıkları ve kapsamı doğrultusunda, tüm

Buradan hareketle siyasal liberalizmin hoşgörüye genel yaklaşımı hakkında çıkarımlar yapılabilir. Şüphesiz, liberal düşünce geleneğin tarihsel gelişim sürecinde ön plana çıkan değerlerden bir tanesi hoşgördür (Murphy 1997; Smith 2008). Hoşgörü anlayışı, Avrupa tarihi içerisinde önemli dönüm noktaları olarak görülen Reform hareketleri ve din savaşları gibi dönemlerde edinilen deneyimler sonucunda liberal düşünce geleneğinin asli değerlerinden biri haline gelmiştir. Her ne kadar liberal düşünce geleneği içerisindeki hoşgörü tartışmaları ilk olarak dini hoşgörü çerçevesinde şekillenmiş olsa bile, bugün bu kavram çok geniş bir kapsamda ele alınmaktadır. Hoşgörünün ne olduğu, nasıl tanımlanacağı, sınırlarının nasıl belirleneceği ve benzeri sorular da bu doğrultuda genişlemiş ve bu kavram üzerinde yürütülen tartışmalar oldukça kompleks bir hal almıştır. Bu bakımdan, hoşgörü hakkında yapılan kavramsal analizler, bu kavram üzerine yürütülen tartışmalar açısından oldukça önemli bir yer tutar. Bu nedenle, bu çalışma öncelikle hoşgörünün kavramsal tartışmalarında ortaya çıkan bazı önemli görüşlere değinerek devam edecektir. Ardından liberal düşünce geleneği içerisinde ortaya çıkan hoşgörü anlayışının tarihsel gelişimine kısaca değinildikten sonra, özellikle siyasal liberalizmin bu konudaki görüşleri ele alınacaktır. Bu doğrultuda, Rawls'un siyasal liberalizm çerçevesinde oluşturduğu adalet anlayışının ana argümanları incelenecek ve buna bağlı olarak siyasal liberal hoşgörü anlayışı üzerine bir tartışmayla çalışma sonlandırılacaktır.²

Hoşgörünün Kavramsal Analiziyle İlgili Bazı Görüşler

Her ne kadar kimi zaman hoşgörü kavramının yalnızca ahlaki anlaşmazlık durumlarına uygulanan bir kavram olduğu ileri sürülse de, aslında önemli görülen konulardaki her türlü uyuşmazlık ya da ayrılık durumu, hoşgörü tartışmalarının kapsamı içerisine girer (Langerak 1994). Bu bakımdan hoşgörü kavramının tanımı ve kapsamı içerisinde girebilecek ve bu kavramı örnekleyebilecek davranışlar ve tutumlar son derece çeşitlidir. Fakat bununla beraber ilgili alınıyazında hoşgörünün davranış olarak mı, yoksa tutum olarak mı görülmesi gerektiğine dair önemli tartışmalar görülür.³ Bu tartışmalarda yaygın olarak ortaya çıkan bir görüşe göre, hoşgörme kavramı davranışı, hoşgörü kavramı ise tutumu ifade eder (Cohen 2004; Walzer 1997). Benzer şekilde, Andrew Murphy (1997) bu kavramın sınırlarının daha açık şekilde belirlenebilmesi için hoşgörme kavramının sosyal ve siyasi uygulamalar çerçevesinde, hoşgörü kavramının ise takınılan tutumlar çerçevesinde ele alınmasını savunur.

farklı tartışmaları incelemek olası değildir. Bu nedenle, bu çalışma özellikle liberal düşünce geleneği içerisinde ortaya çıkan belirli bir düşünme şekline odaklıdır. Bu bağlamda, bu çalışma Kantçı düşünceden kaynağını alan ve liberal gelenek içerisinde kendine özgü bir yeri olan siyasal liberalizmin hoşgörü anlayışını John Rawls'ün odağında ele almaktadır.

² Rawls'un siyasal liberalizmini bu çalışmanın odağında yer alır. Gerekli yerlerde ilgili sayfalara atıf yapılacak olmakla beraber, sürekli tekrarlamamak adına belirtilmelidir ki Rawls'un görüşlerine dair bütün ifadelerde aksi belirtilmediği sürece Rawls'un (1993) *Political Liberalism* eserine gönderme yapılmaktadır.

³ İngilizce alınıyazında bu tartışmalar *toleration* ile *tolerance* kavramları arasında yapılan ayırım üzerinden yürütülür. Bu konudaki tartışmalar hakkında, örneğin bkz. Cohen 2004; Langerak 1994; Murphy 1997; Walzer 1997.

Hoşgörünün ne olmadığına dair bazı önemli noktaları net bir şekilde ortaya koymak bu kavramın kapsamını daha anlaşılır şekilde belirlemeye yardımcı olacağı için, hoşgörüyü dair kavramsal tartışmalar aynı zamanda hoşgörünün ne olmadığı hakkındaki düşünceleri de özellikle içerir. Bu tartışmalar içerisinde ortaya çıkan bazı noktalar oldukça önemlidir. Örneğin hoşgörü aynılık anlamına gelmez, çünkü her şeyin aynı olduğu yerde hoşgörü sergileyebilecek bir ayrılık ya da karşıtlık durumu ortaya çıkmaz. Edward Langerak'ın (1994) vurguladığı gibi, eğer insanlar her konuda anlaşabilecek olsaydı o zaman hoşgörünün hiçbir yeri ve önemi olmazdı. Bu nedenle, hoşgörü bir dereceye kadar çeşitliliği gerektirir. Fakat bu çeşitlilik durumu, insanların birbirlerine karşı ya da kendilerine kabul edilemez olarak görünen durumlara karşı ilgisiz kalacakları basit bir çoğulculuk anlamına gelmez (Cohen 2004).

Buradan hareketle, hoşgörü kavramıyla ilgili olarak ortaya çıkan başka bir önemli nokta karışma ya da müdahalede bulunma davranışdır. Bir başka ifadeyle hoş görmek, hiçbir şekilde müdahalede bulunmaktan farklıdır. Belirtildiği gibi hoşgörü davranışı bir rahatsızlık ya da anlaşmazlık durumunda ortaya çıkabilir ve fakat böyle bir duruma müdahale etmeden yalnızca seyirci kalmayı gerektirmez. Fakat müdahalede bulunmanın nasıl ve ne zaman hoşgörü kavramının tanımı içerisine girebileceği bu tartışmaların hayati noktalarından biridir. Bu nedenle, hoşgörü rasyonel diyalogu da içeren bir kavramdır (Cohen 2004). Bu bağlamda hoş görmek için taraflar arasında rasyonel bir diyalog olması, belki karşılıklı anlama ya da belki rahatsızlığın, anlaşmazlığın nedenlerini karşı tarafa aktarma çabası da hoşgörünün bir parçası olarak görülebilir. Langerak (1994) da benzer bir görüşü ileri sürer. Ona göre de hoşgörü kavramı rasyonel argümanlar üzerinden karşı tarafın görüşünü değiştirmeyi içerebilir. Fakat burada önemli olan nokta, bu davranışın zorlama üzerinden değil, rasyonel sınırlar içerisinde ortaya konan argümanlar üzerinden yürütülen bir tartışma odaklı olmasıdır. Yine belirtmek önemlidir ki, rasyonel tartışma her zaman ortak bir noktaya ya da aynı düşünceye varmayla sonuçlanmak zorunda değildir. Taraflar birbirlerini ikna edebilecek kadar güçlü argümanlar üretmeyebileceği gibi, her zaman her konuda aynı fikirlere sahip olamayacaklarını da bilmelidir. Aşağıda ele alınacağı gibi, aslında bu durum tam da Rawls'un muhakeme zorlukları kavramıyla ortaya koyduğu düşüncenin bir yansımasıdır. Böylece rasyonel bireyler insan aklının bazı konulardaki belirli bir düşünceyi tek doğru olarak sunamayacağını görür. Bu durum da aslında, hoşgörünün benimsenmesine, hoşgörünün rasyonel bireyler arasında yaygın bir tutum olması gerektiğine işaret eder. Hoşgörü bu açıdan, Langerak'ın (1994) vurguladığı gibi, karşıt bir kimsenin düşüncelerini rasyonel argüman yolu haricinde hiçbir yolla değiştirme çabasına girmeme davranışı olarak da görülebilir.

Buraya kadar ortaya konan görüşler göz önüne alındığında, hoşgörünün oldukça geniş ve kompleks bir kavram olduğu söylenebilir. Hoşgörünün kavramsal tanımını yapma, bu kavramı diğer kavramlardan ayıran özellikleri belirleme ve bu kavramla bazı diğer kavramlar arasındaki birtakım hassas bağları ortaya koyma çabaları hoşgörüden ne anlaşılması gerektiği hakkında önemli bakış açıları ortaya çıkarmıştır. Hoşgörünün nasıl tanımlanabileceği ve hangi şartlar altında gerçekleşebileceği hakkındaki en detaylı analizlerden biri Andrew Cohen (2004) tarafından yapılmıştır. Bu analize göre hoşgörü, sekiz farklı tanımsal koşula bağlı olarak gerçekleşebilir: “Bir hoşgörü davranışı, (1) bir aktörün (2) bilerek ve (3) prensipli bir şekilde, (4) çeşitlilik içerisindeki (5) karşıt bir (6)

diğer aktörün davranışlarına, görüşlerine, vb. unsurlara (7) müdahalede bulunmaktan uzak durma davranışdır; bu davranış, aktörün müdahalede bulunma (8) gücüne sahip olduğunu düşündüğü durumda ortaya çıkmalıdır” (Cohen 2004: 78). Cohen, bu sekiz koşul bir arada ele alındığında hoşgörü kavramını açıkça tanımlamanın gerek ve yeter şartının sağlandığını savunur.

Bu tanım içerisinde, yukarıda henüz değinilmemiş olan iki koşul özellikle dikkat çeker. Bunlardan birincisi güç kavramıdır. Aslında güce sahip olunmadığında, Cohen’in belirlediği diğer yedi koşul içerisinde hoşgörünün gerçekleşip gerçekleşmediği açık şekilde bilinemez. Aslında hoşgörünün yaygın bir tanımına göre hoşgörü yalnızca, hoşgörüsüzlüğün bir seçenek olarak var olduğu durumda ortaya çıkabilir (Jones 2007). Yani buna göre hoş görme davranışı, karşıt olunan bir düşünce, davranış, ya da benzeri unsurları engelleme ya da ortadan kaldırma gücüne sahip olunmasına rağmen bu gibi davranışlardan uzak durulduğunda sergilenmiş olur. Başka bir ifadeyle, bir kimsenin zaten engelleme gücünün olmadığı ama karşıt olduğu bir şeye karşı hoşgörlü olduğu açıkça söylenemez. Bu nedenle, güç kavramı hoşgörü açısından son derece önemli bir kavramdır.

Dikkat çeken ikinci koşul, hoşgörü davranışının prensipli bir şekilde ortaya konması gerektiğidir. Hoşgörü gerçekten bir prensip olarak benimsenmeli midir? Hoşgörü siyasi bir kavram mıdır, yoksa ahlaki bir kavram olarak mı ele alınmalıdır? Bu gibi sorular hoşgörünün uygulama alanını belirlemeye yönelik sorulardır. Fakat yine de, prensip olarak görülüp görülmemesiyle yakından ilişkilidir. Örneğin diğer bireylerin farklılıklarını hoş görme davranışı, bazı filozoflara göre aslında otonom bir bireyin sergileyebileceği türden bir davranıştır. Başka bir ifadeyle, otonominin ya da otonom davranışlar sergileme kapasitesinin değerli bir yaşamı tanımlayan temel öğeler arasında yer aldığını savunan görüşler açısından hoşgörü rasyonel bir bireyin nitelikleri arasında yer alır. Bu nedenle, otonomiye iyi bir yaşam anlayışının merkezine yerleştiren bazı görüşler, aslında hoşgörüyü otonomiden dolayı olarak kaynaklanan bir diğer erdem olarak görebilir. Tabii ki burada ortaya çıkan ana sorulardan belki de en önemlisi, hoşgörü davranışının ne zaman ve ne şekilde sergileneceğiyle ilgilidir. Çünkü otonom bir birey eğer ahlaki açıdan değerli gördüğü bir hoşgörü davranışını sergileyecekse, otonom bir birey olmasının doğal bir sonucu olarak, kendi aklına ve düşünme becerilerine başvurarak bu tür bir davranış nerede, ne zaman ve ne şekilde gerçekleştirmesi gerektiğine karar vermek ve bu kararını uygulamaya dökmek zorunluluğu altındadır. Bu nedenle hoşgörüyü bir prensip olarak benimsemek zorundadır. Tabii ki, hoşgörüye dair tartışmalar içerisinde bu konuda da farklılıklar görülür. Kimi filozoflar hoşgörüyü bireylere atfederken, kimileri hoşgörüyü hükümet ve devlet gibi siyasi kurumlara atfederek analiz ederler. Örneğin, Steven Smith (2008) hoşgörüyü yalnızca kurumlara ait bir özellik olarak inceler. David Heyd’e (2008) göre ise, hoşgörü siyasi bir kavram olarak değil ahlaki bir kavram olarak tanımlanabilir ve dar bir anlam içerisinde bir erdem olarak ele alınmaktansa bir yargılama ve değerlendirme biçimi ya da usulü olarak ele alınmalıdır.

Görüldüğü üzere, hoşgörünün kavramsal tartışmaları oldukça geniştir ve kompleks argümanlar içerir. Fakat özellikle vurgulanması gereken bir nokta, hoşgörü tartışmalarının çeşitlilik ve çoğulculuk gibi birçok demokratik değerle yakından ilişkili olduğudur. Şüphesiz, bu kavramlar ve değerler liberal düşünce geleneği içerisinde son

derece önemli yer tutar. Bu bağlamda, hoşgörü anlayışının liberal düşünce geleneği içerisindeki tarihsel sürecine kısaca değinmek, ardından ele alınacak olan siyasal liberal yaklaşımın hem kökenlerini hem de bazı önemli argümanlarını daha açık şekilde anlamaya yardımcı olacaktır.

Liberal Hoşgörünün Tarihsel Gelişimi

Hoşgörünün yukarıda değinilen kavramsal tartışmaları kadar liberal gelenek içerisindeki tarihsel gelişimi de oldukça önemlidir.⁴ Her ne kadar hoşgörü kimi zaman fazlasıyla liberal olmakla, kimi zaman ise yeteri kadar liberal olmamakla eleştirilmiş bir anlayış olsa bile, liberal geleneğin hem taraftarları hem de karşıtları hoşgörünün liberalizm için merkezi bir yere sahip olduğunu kabul eder (Smith 2008). Çünkü Murphy'nin (1997) vurguladığı gibi, bu kabul içerisinde ortaya çıkan liberal hoşgörü anlayışı bireylere ve bireylerin ahlaki kişiliğine karşı saygı duyulması gerektiği düşüncesiyle yakından ilişkili bir değerdir.

Yine de, temel liberal değer in otonomi mi yoksa hoşgörü mü olduğu önemli bir tartışma konusudur. Paul Gilbert'in (2000) belirttiği gibi tarihsel bakımdan, Reform dönemi liberalleri için temel liberal değer hoşgürüdür, çünkü onlar mümkün olduğunca geniş bir çeşitlilik içerisinde ortaya çıkan farklı iyi yaşam anlayışlarının hoş görülmesi gerektiğini savunurlar. Fakat Aydınlanma dönemi liberalleri için temel liberal değer otonomidir, çünkü onlara göre bir yaşam bireylerin otonom tercihlerini yansıttığı ölçüde değer taşır (Gilbert 2000). Aslında söz edilen bu iki dönem arasındaki farklılığın altında yatan sebep hoşgörü anlayışının ilk olarak dini hoşgörü tartışmalarıyla ortaya çıkmış olmasıyla ilgilidir. Avrupa tarihinde görülen Reform süreci ve din savaşları erken dönem modern liberal düşünürler ve ardından gelen liberal düşünürler üzerinde oldukça büyük etki bırakarak, hoşgörünün din çatışmalarının giderilmesi açısından son derece önemli bir kavram olduğu sonucuna götürmüştür (Deveaux 1998).

Örneğin, Hobbes minimal bir din anlayışını savunarak bireylerin kişisel sorularına cevap arama çabalarının devlet tarafından engellenmesi gerektiğini ileri sürmüş ve toplumsal düzene zarar vermek ya da savaşa yol açmak gibi tehlikeler barındırmadıkça inanç farklılıklarının hoş görülmesi gerektiğini savunmuştur (Murphy 1997). On yedinci yüzyılın en önemli filozoflarından bir diğeri olan Locke açısından ise, savaşların en temel sebebi ve toplumsal ve siyasi gelişimin karşısındaki en büyük tehlike inanç farklılıkları değil, fakat hoşgörüsüzlüktür (Devaux 1998). Bu nedenle, Locke baskıcı bir yaklaşımın tek bir doktrin etrafında toplanmayı ve toplumsal düzeni sağlayamayacağını savunarak böyle bir yaklaşımın karşısında olmuştur (Fiala 2002). Benzer şekilde on sekizinci yüzyıldaki etkili isimlerden biri olan Voltaire de hoşgörüsüzlüğü savaşların ana sebebi olarak görerek, insanlara karşı farklı inançları

⁴ Tabii ki, hoşgörü anlayışı farklı kültürler ve medeniyetlerde farklı tarihsel gelişim süreçleri gösterebilir. Kimi kültürlerin temel dayanağını oluştururken, kimi kültürlerin sonradan kazandığı, ya da kimi kültürlerin pek de önemsemediği bir davranış ya da tutum şekli olarak ortaya çıkabilir. Aynı şekilde, farklı düşünce geleneklerinin gelişiminde de farklı süreçler görülebilir. Fakat bu çalışmanın amacı ve sınırlılıkları doğrultusunda, bu kavramın tarihsel gelişim sürecine dair tartışmalar özellikle liberal geleneğe odaklı olarak ele alınmıştır.

nedeniyle düşmanlık beslemenin karşısında olmuştur (Devaux 1998). Ayrıca yüzyılda Hume'un da dini hoşgörüye odaklanmasının ana nedeni yine, o dönemde barışı sağlamanın en önemli unsurunun dini farklılıklarla ilgili problemin üstesinden gelmek olduğu düşüncesidir (Clark 2009). On dokuzuncu yüzyılda Mill ise, baskıcı yaklaşımın karşısında olma ve farklı inançlara hoşgörüyle yaklaşma anlayışını bir adım daha ileriye taşıyarak, farklı görüşlerin birbirleriyle etkileşimde olmasının doğruya ulaşmada faydalı olacağını savunarak hoşgörü ve toplumsal düzen tartışmalarına başka bir boyut daha kazandırmıştır (Fiala 2002).

Yirminci yüzyılın en önemli siyaset filozoflarından olan Rawls, hem genel olarak liberalizmin hem de özellikle siyasal liberalizmin tarihsel kökenlerini Reform hareketlerine ve ardından on altıncı ve on yedinci yüzyıllar boyunca devam eden dini hoşgörü tartışmalarına dayandırır (Rawls 1993: xxiv). Fakat, Rawls'a göre, çağdaş demokrasilerinin kaçınılmaz bir özelliği olan çoğulculuk içerisinde artık bu tartışmalar yalnızca dini doktrinleri değil diğer doktrinleri de kapsayacak şekilde devam eder. Hoşgörü anlayışının zaman içerisinde yalnızca insanın metafizik doğasına ve inançlara dair kesin doğrular arama çabaları sonucunda ortaya çıkan farklı görüşlere yöneltilmesi yerine, artık aynı zamanda gerçek hayatta ortaya çıkan çeşitliliğin bir parçası olan farklılıkların birlikte eşit şekilde var olabilmeye ihtiyacına da yöneltilmesi hem liberal geleneğin sorularını hem de hoşgörü tartışmalarının kapsamını genişletmiştir (Fiala 2002). Bu bakımdan Rawls'un hoşgörü anlayışı içerisinde vurguladığı ana düşünce, Mill ve önceki filozofların düşüncelerinden daha geniş bir kapsama sahiptir.

Langerak'ın (1994) vurguladığı gibi, Rawls açısından öncelikli olan, farklı görüşlerin birlikte hareket ederek iyi ya da doğru olanın ne olduğuna dair ortak bir anlayışa ulaşma çabası yerine, birbirlerine zıt ve hatta birbirleriyle kıyaslanamaz olan farklı doktrinlerin aynı siyasi düzen içerisinde nasıl adil bir şekilde yaşayacakları sorusuna odaklanmaktadır. Bu bakımdan Rawls farklılıkları, Mill gibi en yüksek doğruya ulaşmanın bir aracı olarak görmek yerine hoşgörü ve karşılıklı saygıya dayalı olan bir toplumsal işbirliğinin oluşturulmasının ana unsuru olarak değerlendirir. Bu bakımdan Rawls'un hoşgörü anlayışı hem eşitlik ve sosyal adalet kavramlarıyla derinden ilişkilidir hem de Locke'un ve Voltaire'in anlayışlarına göre de daha geniş bir içeriğe sahiptir, çünkü toplumsal şartların hoşgörüye zorunlu kıldığına ve buna bağlı olarak ortaya çıkan hoşgörüye ve saygıya dayalı bir toplumsal düzene Rawls kadar değinmemişlerdir (Devaux 1998). Bununla beraber, her ne kadar Rawls'un adil işbirliğine yaptığı vurgu bu noktada ön plana çıksa da, Rawls'un Kantçı temeller üzerinde geliştirdiği rasyonel birey anlayışı bu işbirliği düşüncesinin temelinde yatar. Aşağıda detaylı olarak değinileceği gibi, muhakeme zorlukları düşüncesinden hareketle makul çoğulculuk ve toplumsal işbirliği anlayışlarına varan makul bireylerin yokluğunda Rawls'un hedeflediği adil düzene ulaşmak olası değildir. Bu bakımdan Rawls'un hoşgörü yaklaşımı hem rasyonel birey tanımına hem de işbirliğine dayalı adil bir düzen anlayışına derinden bağlıdır.

Aslında Rawls (1971) kendisini Locke, Rousseau ve Kant gibi isimlerin oluşturduğu toplumsal sözleşme geleneğinin bir parçası olarak tanımlar, fakat yine de kendi yaklaşımının genel toplumsal sözleşme anlayışından daha farklı olduğunu savunur. Toplumsal sözleşme geleneğinin genel anlayışından farklı olarak, Rawls açısından toplumsal sözleşme bir topluma girmek için kabul edilmesi gereken bir

anlaşma olarak görülmemelidir. Rawls'un adalet teorisi toplumsal sözleşme geleneğinin tüm özelliklerini barındırmaz, çünkü bir topluma dair tüm değerleri tanımlayan kapsamlı bir doktrin değil, farklı doktrinlerin işbirliği içerisinde ve adaleti yalnızca siyasal alanda tanımlamaya odaklı bir yaklaşımdır. Eğer bir doktrin insan yaşamında nelerin değerli olduğuna, bir yaşamın ne şekilde sürdürülmesi gerektiğine, hangi bireysel erdemlere sahip olunması gerektiğine ve özel alana giren benzeri unsurlara dair evrensel nitelikte iddialarda bulunuyorsa, Rawls'a göre böyle bir doktrin kapsamlı bir doktrindir (Rawls 1993: 13, 175). Örneğin Rawls'a göre Kant'ın otonomi odaklı liberalizmi ile Mill'in bireycilik odaklı liberalizmi kapsamlı doktrinlerdir, çünkü hem Kant'ın hem de Mill'in doktrinini hayatın her alanına uygulanan temel prensipler üzerine kuruludur (Rawls 1993: 78, 98-99). Kısaca, Rawls açısından eğer bir doktrin siyasal alanın dışında kalan herhangi bir konuda evrensel kesinlik iddialarında bulunuyorsa, bu doktrin kapsamlı bir doktrindir.

Rawls'a göre hiçbir kapsamlı doktrin farklı inanç ve görüşlerden oluşan çoğulcu bir toplumda herkes için adaleti sağlayacak güvenilir bir dayanak sağlayamaz, çünkü tek bir doktrine bağlı olarak belirlenen adalet prensipleri bu doktrinden farklı doktrinleri benimseyenler için adaleti sağlayamama riskini taşır. Rawls'a göre çoğulcu bir yapı içerisindeki bir kapsamlı doktrin eğer her bir bireyin hayatına dair evrensel çıkarımlar yapar ve herkesin bu doktrinden kaynağını alan belirli bir iyi yaşam anlayışını benimsemesi gerektiği düşüncesiyle hareket ederse, bu doktrin en nihayetinde baskıcı bir hal alacak ve devlet gücünü elinde bulundurduğu sürece bu gücü diğer doktrinleri bastırmak için kullanmak zorunda kalacaktır (Rawls 1993: 37). Bu durum ise istikrarlı bir adil düzen yerine sürekli çatışma halinde olan bir düzene yol açacaktır (Rawls 1993: 42, 134). Bu açıdan Rawls'un yalnızca siyasal alan içerisinde sınırlı kalacak şekilde bir adalet teorisi oluşturma çabasının asıl nedeni, Rawls'un günümüz demokrasilerinin kaçınılmaz çoğulcu yapısına odaklanmasıdır (Rawls 1993: 36, 136). Rawls bu görüşünü, *muhakeme zorlukları* ve *makul çoğulculuk* gibi temel fikirlerle destekler ve çoğulcu bir demokratik toplumda düzeni sağlayacak olan bir adalet teorisinin hiçbir felsefi, dini ya da etik kapsamlı doktrine bağlı olmaksızın oluşturulması gerektiğini savunur. Bu bağlamda Rawls siyasal liberal bakış açısıyla olgunlaştırdığı adalet teorisini *adaletin prensipleri üzerinde anlaşmış ve bunu örtüşen bir konsensüs ile garanti altına almış makul bireylerden oluşan adil bir toplumsal işbirliği düzeni* düşüncesi üzerine kurarak, toplumsal sözleşme geleneğinin diğer filozoflarından ayırır.

Bu genel yaklaşım Rawls'u zamanla, liberal gelenek içerisinde siyasal liberalizm olarak adlandırılan özgün bir yaklaşımı geliştirmeye götürmüştür.⁵ Tabi ki, bir önceki paragrafta vurgulanan ifadelerde görüldüğü gibi, Rawls'un siyasal liberalizmi kendine has bazı temel kavramlar barındırır. Siyasal liberalizmi anlamak açısından Rawls'un bu temel kavramlarla nasıl bir argüman oluşturduğunu görmek önemlidir. Bu nedenle, siyasal liberalizmin hoşgörü anlayışına geçmeden önce siyasal liberalizmin bazı temel fikirlerini ve bu fikirlerin nasıl bir liberal yaklaşıma götürdüğünü kısaca incelemek yararlı olacaktır. Bu amaçla Rawls'un birey, çoğulcu toplum ve böyle bir toplumu adil

⁵ Siyasal liberalizm bugün, Rawls'un *Siyasal Liberalizm* adlı eseriyle ortaya koyduğu çerçeveden daha geniş bir kullanıma sahiptir. Fakat bu çalışma yalnızca, Rawls'un siyasal liberalizmiyle oluşturduğu genel yaklaşım içerisinde sınırlandırılmıştır.

yapan ana özellikler hakkındaki görüşlerine bakarak hem yukarıda vurgulanan kavramlara açıklık getirilmiş olacaktır hem de siyasal liberalizmin genel çerçevesi çizilmiş olacaktır.

Siyasal Liberalizmde Birey, Toplum ve Adalet

Rawls'a göre normal şartlarda her birey iki temel kapasiteye sahiptir (Rawls 1993: 19). Bunlardan biri, değerli bir yaşamı tanımlayan bir iyi anlayışına sahip olma kapasitesidir. Diğeri ise, bir adalet duygusuna sahip olma kapasitesidir. Her birey bu iki temel kapasiteyle beraber, akıl sahibi olması sayesinde değerlendirme yapma, çıkarımlarda bulunma ve sonuçlara varma gibi becerilere de sahiptir. Bir başka ifadeyle, her birey akıl yürütme kapasitesine de sahiptir. Aslında bireylerin hem iyi anlayışlarını oluşturmaları açısından hem de adalet duygularını geliştirmeleri açısından bu akıl yürütme becerisi son derece önemlidir. Fakat Rawls, insan aklının kullanımıyla ve sınırlılığıyla ilgili olarak önemli bir argüman ortaya koyar. Buna göre, özellikle bazı alanlarda insan aklı bireyleri farklı sonuçlara götürür. Örneğin dini, felsefi, kültürel ya da benzeri kapsamlı doktrinlerden kaynağını alan iyi anlayışlarını şekillendiren metafizik konular bazı zor problemler barındırır. Bu konulardaki argümanların kompleks yapısı, metafizik konuların muğlaklığı, kesin sonuçlara götürebilecek kanıtların eksikliği gibi unsurlar insanların farklı sonuçlara varmasına yol açar. Bu farklılıkların nedeni bireylerin bilgisizlikleri ya da birbirlerine karşıt olmaları gibi unsurlar değildir. Aksine, belirtildiği gibi bu konuların kompleks ve muğlak yapılarıyla beraber insan aklının sınırlılığıdır. Yani her ne kadar her bireyde ortak bir akıl yürütme kapasitesi var olsa bile, bu kapasite herkesi her zaman aynı sonuçlara götürmekte yetersizdir. Rawls bu durumu muhakeme zorlukları olarak adlandırır (Rawls 1993: 56-58).

Muhakeme zorlukları, bireyler arasındaki farklılıkların altında yatan ana nedendir. Bir başka ifadeyle, insanların farklı iyi anlayışlarına sahip olmaları muhakeme zorluklarından kaynaklanan ve insan aklının kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkan bir durumdur. Başka bir ifadeyle bir toplumdaki iyi anlayışları bakımından görülen çeşitlilik ya da çoğulculuk insan aklının kaçınılmaz bir ürünüdür. Bu nedenle Rawls açısından bireylerin makul olarak tanımlanabilmeleri bu gerçeğin farkında olmalarıyla yakından ilişkilidir (Rawls 1993: 54). Rawls'a göre makul bir birey, herkesin tek bir iyi anlayışına sahip olamayacağını ya da bir bireyin kendi iyi anlayışını diğer herkesin kabul edebileceği şekilde gerekçelendiremeyeceğini bilir ve bu nedenle ortaya çıkan farklılıkları çok doğal karşılar. Bununla beraber, muhakeme zorluklarının bilincinde olan bir birey, kendi benimsediği iyi anlayışını diğer bireylere dayatma ya da zorla kabul ettirme gibi arayışlar içerisine girmez, çünkü muhakeme zorlukları fikriyle vurgulandığı gibi tek bir iyi anlayışının herkese karşı evrensel bir şekilde gerekçelendirilemeyeceğinin farkındadır.

Bu temel düşünce siyasal liberalizm açısından ana dayanak noktalarından biridir. Buradan hareketle, Rawls makul bireylerden oluşan bir makul çoğulculuk düşüncesini ortaya koyar (Rawls 1993: 36-37, 63-64). Makul bir çoğulcu toplum, basitçe farklılıkların ya da çeşitliliğin oluşturduğu çoğulcu bir toplum olarak adlandırılmaz. Belirtildiği gibi, insan aklının özgür kullanımı bir toplumu oluşturan bireylerin ve

grupların farklı doktrinleri ve bu doktrinlerden hareketle tanımlanan farklı iyi anlayışlarını benimsemelerine kaçınılmaz olarak yol açar. Fakat çoğulcu bir toplumu makul yapan yalnızca bu bağlamdaki farklılıkları barındırması değildir. Yalnızca farklılıkları barındırmak ve fakat bu farklılıkların doğal ve kaçınılmaz olduğunu kabul etmemek, çoğulcu bir toplumun barındırdığı doktrinler arasında bir çatışmaya neden olabilir. Bu çatışma özellikle, bir doktrin değerli bulduğu iyi bir yaşam anlayışını diğer herkese kabul ettirme çabasına girdiğinde ortaya çıkar. Muhakeme zorluklarını kabul etmeyen bir doktrin, kendince değerli gördüğü iyi anlayışını diğer doktrinlerin iyi anlayışlarından daha üstün ve daha doğru gördüğünde, kendi anlayışını diğer herkesin de kabul etmesi gerektiğini düşünür. Böylece, basitçe çoğulcu bir yapıya sahip olan bir toplumda farklı iyi anlayışlarını değerli bulan farklı doktrinler birbirlerini eşit derecede değerli, kabul edilir ve birlikte var olmayı hak eden doktrinler olarak görmekte zorlanırlar. Bu durum ise, herkes için ne adaleti ne de hoşgörüyü sağlayabilir. Basit bir çoğulcu toplum içerisinde daha güçlü olan doktrin diğerlerine karşı baskıcı bir tavırla kendince değerli olan tek bir iyi anlayışını kabul ettirmeye çalışması, gücün dengesiz olarak dağıldığı zamanlarda özellikle açık şekilde görülür.

Aslında Rawls bu nedenle örtüşen konsensüs adını verdiği bir toplumsal sözleşme düşüncesini geliştirir.⁶ Örtüşen konsensüs fikri bir çeşit anayasaya karşılık gelir. Fakat sıradan bir anayasal düzenlemeden farklıdır. Örtüşen bir konsensüsle garanti altına alınmış adalet prensipleri yalnızca, vatandaşların gündelik yaşamlarını sürdürmelerini sağlayan demokratik kurumlara uygulanır ve bireylerin özel alanları içerisinde kalan iyi anlayışlarını ve benimsedikleri doktrinleri şekillendirme amacı taşımaz (Rawls 1993: 11-12). Rawls, farklı ve hatta birbirleriyle çelişki içerisinde olan kapsamlı doktrinleri barındıran bir toplumda bu farklı doktrinlerin tümünün katılımıyla örtüşen bir konsensüsün sağlanabileceğini savunur. Rawls bunun gerçekleşebilmesi için adaletin prensiplerinin yalnızca siyasal alanla sınırlandırılarak belirlenmesi gerektiğini düşünür. Hiçbir kapsamlı doktrinden kaynağını almayan ya da hiçbir doktrine göre gerekçelendirilmemiş olan ve böylece adaletin prensiplerini yalnızca siyasi alan içerisinde kalarak belirleyen bir konsensüs, Rawls'un örtüşen konsensüsle ifade etmek istediği ana düşüncedir. Bir başka ifadeyle, bir örtüşen konsensüs ve bu konsensüsün belirlediği adalet prensipleri toplumda var olan bütün doktrinlerden bağımsız olarak ve fakat o toplumda var olan tüm farklı doktrinlerin katılımıyla belirlendiğinde, üzerinde anlaşılabilir adalet prensipleri herkes için adil prensipler olacaktır.⁷ Rawls'a göre adil bir toplumsal işbirliğinin sağlanması, çoğulcu demokrasilerde ancak ve ancak adaletin prensipleri siyasal alan içerisine sınırlandırıldığında mümkündür. Aksi halde, yani adaletin prensipleri belirli bir kapsamlı doktrine göre belirlendiğinde, ortaya çıkan prensipler o doktrini benimseyen bireyler açısından adil görünürken farklı doktrinleri benimseyen bireyler açısından adil görünmeyecektir. Yukarıda vurgulandığı gibi, bu durum ise, uzun vadede istikrarlı bir adil toplumsal düzeni sağlayamayacaktır, çünkü Rawls'a göre kapsamlı bir doktrin kendi hakimiyetini sürdürmek için diğer doktrinleri

⁶ Örtüşen konsensüs fikrinin detaylı tartışması için, bkz. Rawls 1993: 133-168.

⁷ Rawls'un hakkaniyet olarak adalet teorisine ait adalet prensipleri ya da adalet prensiplerinin belirlenme yöntemleri bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Çalışmanın sınırlılıkları doğrultusunda, buradaki amaç genel çerçevesiyle siyasal liberalizm düşüncesinin ana argümanlarını hoşgörü tartışmaları odağında ele almaktır.

benimseyenlere baskıcı bir tavırla yaklaşmak zorunda kalacaktır ve güç dengeleri değiştiğinde toplumsal istikrar yerini çatışmaya bırakacaktır. Bu nedenle Rawls'a göre, kaçınılmaz olarak çoğulcu yapılara sahip olan çağdaş demokratik toplumlar adaletin prensiplerini siyasal alan içerisine sınırlı kalarak belirlemelidir. Aslında çoğulcu toplumlar açısından istikrarlı bir adil düzen arayışı siyasal liberalizmin esas çıkış noktasıdır. Rawls bunu *Political Liberalism* [*Siyasal Liberalizm*] eserinin ilk sayfalarında özellikle vurgular: “Makul ama birbirleriyle bağdaşmayan dini, felsefi ve ahlaki doktrinlerin derin ayrılıklara yol açtığı çoğulcu bir toplumun, özgür ve eşit vatandaşların oluşturduğu adil ve istikrarlı bir toplum olabilmesi nasıl mümkündür?” (Rawls 1993: xviii). Bu amaç doğrultusunda Rawls örtüşen bir konsensüs ile güvence altına alınmış ve siyasal alanla sınırlandırılmış olan adalet prensiplerinin böyle bir çoğulcu toplumda herkes için adaleti istikrarlı bir şekilde sağlayacağını düşündür. Kısaca, Rawls'un siyasal liberal yaklaşımının ana çerçevesi bu amaç doğrultusunda şekillenmiştir.

Fakat bu noktada ortaya çıkabilecek bir soru şöyle olabilir: Bireyler ve gruplar neden böyle bir konsensüs arayışında olmalıdır? Rawls'un savunduğu gibi bir konsensüs ve siyasal adalet prensipleri oluşturmak gerçekten istenir ya da arzulanır bir amaç mıdır? Aslında bu ve benzeri soruların cevabı yukarıda vurgulanan makullük kavramıyla ilişkilidir. Belirtildiği gibi, bu kavram kaynağını muhakeme zorlukları düşüncesinden alır ve Rawls'un siyasal liberal teorisini oluşturmasında asli bir öneme sahiptir. Muhakeme zorluklarının bilincinde olan bireyler, diğerleri tarafından benimsenen ve hatta kendi benimsedikleri doktrinlerle çelişki içerisinde olan doktrinleri de kendi iyi anlayışları ve benimsedikleri doktrinler kadar değerli bulurlar. Çünkü muhakeme zorlukları düşüncesiyle vurgulandığı gibi, makul bireyler özellikle zor metafizik konularda doğruluğu herkesçe kabul edilecek cevaplara ulaşamayacağını bilirler. Bununla beraber, kendileri için anlamlı olan deneyimler, öncelikler ve akıl yürütme şekilleri üzerinden ulaştıkları sonuçların kendileri açısından değer taşıdığını da bilirler. Fakat yalnızca kendi vardıkları sonuçlar ve bu sonuçlar doğrultusunda şekillenmiş iyi anlayışlarının değil, aynı zamanda benzer yollarla ve fakat farklı sonuçlara ulaşmış olan diğerlerinin benimsedikleri iyi anlayışlarının da bu anlayışları benimseyenler açısından aynı derecede değerli ve anlamlı olduğunu kabul ederler. Bu nedenle hem insan aklının kaçınılmaz olarak farklılıkları ve çoğulculuğu doğurduğunu bilirler hem de herkesin tek bir doktrini benimsemesini beklemenin ya da tek bir doktrini herkese kabul ettirme çabalarının anlamsız olacağını ve istikrarlı bir adil düzeni sağlayamayacağını bilirler. Aslında muhakeme zorlukları düşüncesinin bilincinde olan makul bireyler tam da bu nedenlerle, bireyler ve gruplar arasındaki tüm farklılıklara rağmen herkes için adaleti sağlayabilecek prensiplere ulaşmanın gerekliliğini kavrayarak böyle bir arayış içerisinde olurlar. Makul bireyler ne hiçbir kimseyi bir diğerine göre daha düşük temel haklarla sınırlayacak prensipler önerirler ne de böyle bir öneriyi kendi çıkarına olsa bile kabul ederler. Makul bireyler yalnızca herkes için adil olan adalet prensiplerini önermeye, diğerleri tarafından önerilen bu tür prensipleri kabul etmeye ve kabul edilen adalet prensiplerini uygulamaya koyup bu prensiplere göre hareket etmeye istekli bireylerdir. Adil bir toplumsal işbirliği düzeninin herkes için gerekli olduğunun bilincinde olan makul bireylerden oluşan çoğulcu bir toplum, kısaca makul çoğulculuk olarak nitelendirilir.

Makul Çoğulculuk ve Hoşgörünün Sınırları

Aslında siyasal liberalizmin istikrarlı ve adil olmasını sağlayan ana özellik, yani adaletin prensiplerinin yalnızca siyasal alan içerisinde sınırlandırılması, Rawls'un hoşgörü anlayışıyla doğrudan ilişkilidir. Yukarıda belirtildiği gibi, muhakeme zorlukları ve makul çoğulculuk gibi temel fikirler aynı zamanda siyasal liberalizmin hoşgörü anlayışının sınırlarını belirleyen unsurlardır. Bu temel fikirler sayesinde, oldukça geniş bir hoşgörü anlayışı ve tüm makul ama birbirinden farklı ve birbirleriyle kıyaslanamaz olan kapsamlı doktrinler ve bu doktrinlere bağlı olarak şekillenmiş çeşitli iyi anlayışları siyasal liberal bir demokraside eşit ve özgür şekilde yaşama hakkı bulurlar. Siyasal liberal bir demokraside vatandaşların eşit olması, özel yaşamlarında hangi doktrini benimsediklerine bakılmaksızın tüm vatandaşların adaletin siyasal prensiplerinin belirlenmesi sürecine eşit katılımı ve herkesçe onaylanan bu prensiplerin, tüm vatandaşların haklarını eşit derecede garanti altına alması ve herkese eşit şekilde uygulanması bağlamında tanımlanır. Vatandaşların özgür olması ise, özel yaşamlarında hangi iyi anlayışını değerli bulacakları, bu iyi anlayışını hangi kapsamlı doktrinden hareketle şekillendirecekleri, hangi kültürel grubun parçası olacakları ve benzeri şekilde siyasal alanın dışında kalan diğer tüm konulardaki tercihleri bakımından özgür olmaları bağlamında tanımlanır. Kısaca, Rawls'a göre siyasal liberal bir demokrasi, vatandaşları bu anlamda eşit ve özgür görerek vatandaşların işbirliği içerisinde belirlediği adalet prensiplerini örtüşen bir konsensüsle garanti altına alır ve istikrarlı bir adil düzen oluşturur.

Tabii ki, tüm bunların gerçekleşebilmesi yine vatandaşların bireysel karakterlerine hayati derecede bağlıdır. Yukarıda vurgulandığı gibi, vatandaşlar makul bireyler olarak hareket etmediği sürece ne siyasal alanda birbirlerini eşit vatandaşlar olarak görebilirler ne de farklı iyi anlayışlarına sahip ve farklı doktrinleri benimsemiş bireyleri ve grupları ahlaki bağlamda eşit derecede değerli görebilirler. Böyle bir durumda, vatandaşların burada vurgulandığı şekliyle özgür olmalarını beklemek de imkansızlaşır. Bu nedenle, muhakeme zorluklarının bilincinde olan ve bu düşünce üzerine kurulu makullük kavramı içerisinde tanımlanabilecek bireyler, çoğulculuğu böylesine geniş derecede kapsayan bir yaklaşım açısından hayatidir. Tam da bu nedenle Rawls insanların kaçınılmaz olarak farklı sonuçlara varmasının ana nedenini açıklayan muhakeme zorlukları fikrinin demokratik hoşgörü düşüncesi açısından temel bir önem ve anlama sahip olduğunu düşünür (Rawls 1993: 58). Başka bir ifadeyle, Rawls hoşgörü kavramını çoğulculuğun kaçınılmazlığı düşüncesi içerisinde tanımlar. Bireylerin ve grupların birbirlerine hoşgörü içerisinde yaklaşabileceği böylesine geniş bir çoğulculuk, Rawls'un tanımladığı makullük düşüncesine hayati derecede bağlıdır.

Aslında Rawls'un ilk olarak muhakeme zorlukları fikrine ve buradan hareketle makul birey, makul çoğulculuk ve toplumsal işbirliği gibi temel fikirlerle beraber siyasal alan üzerine yaptığı vurgu hep birlikte ele alındığında, hoşgörünün siyasal liberal çerçevesi belirgin şekilde ortaya çıkar. Bu çerçeve içerisinde Rawls'un hoşgörü anlayışının siyasal niteliği son derece önemli bir unsurdur. Rawls'a göre, çoğulcu bir toplumda var olan tüm kapsamlı doktrinler makul doktrinler oldukları sürece siyasal alanda eşit şekilde yer almalıdır. Bu doktrinlerin etik, dini, ya da kültürel konularda ortaya attıkları farklı ve birbirleriyle çelişen görüşler bu alanda yer almanın ya da yer almamanın bir gerekçesi değildir. Özel alan içerisinde kalan ve iyi anlayışlarını

şekillendiren temel metafizik görüşlerini siyasal alan içerisine giren konuların ortak çözüm sürecine karıştırmadıkça, bir kapsamlı doktrin makul çoğulculuğun eşit bir parçasıdır. Yukarıda belirtildiği gibi, makullük tanımı içerisinde hareket eden her bir kapsamlı doktrin ve bu doktrinlere göre şekillenen farklı iyi anlayışlarına sahip olan makul bireyler, adaletin prensiplerinin belirlenmesinde eşit şekilde yer alırlar. Bu bakımdan, insanların benimsedikleri kapsamlı doktrinlerin metafizik konulara verdikleri cevapların niteliği, toplumun her bir bireyini ilgilendiren konulara dair ortak çözümler üretme sürecine katılımın bir kriteri değildir.

Bu bağlamda Rawls'a göre hoşgörü prensibi felsefenin kendisine uygulanır (Rawls 1993: 10). Rawls açısından bunu yapmanın, yani hoşgörüğü bu anlamda uygulamanın yolu insanların dini, felsefi ve etik konulara dair sorulara özgürce benimsedikleri görüşler doğrultusunda cevap aramalarına izin vermektir (Rawls 1993: 154). Yani özel alan içerisinde kalan konularda farklı ve birbirleriyle çelişen doktrinleri benimsemek ve bu doktrinlerin temel argümanları doğrultusunda metafizik konularda farklı görüşlere sahip olmak, muhakeme zorlukları düşüncesiyle ortaya konan çoğulculuğa kaçınılmaz şekilde götürdüğüne göre, o halde bu alanda ortaya çıkan farklılıklara ve çeşitliğe karşı hoşgörüyle yaklaşmak makul çoğulculuğun bir gereğidir. Bu durum hem bir doktrin diğer doktrinlere karşı aldığı tavırla hem de bir bireyin diğer bireylere karşı aldığı tavırla da yakından ilişkilidir. Makul çoğulculuk anlayışı içerisinde hoşgörü, farklı ve birbiriyle çelişen kapsamlı doktrinlerin birbirlerini yine de makul doktrinler olarak tanımalarını ifade eder. Benzer şekilde, makul bir birey de diğer bireylerin kendisinden farklı iyi anlayışlarına sahip olmasını aynı tavır içerisinde hoşgörüyle karşılar.

Bu noktada hoşgörü tartışması, makullük anlayışının siyasal karakterini bir kez daha ön plana çıkarır. Bir kapsamlı doktrini makul kapsamlı doktrin olarak tanımlayan ana unsur, bu doktrin farklılıkları ve çeşitliliği insan aklının kaçınılmaz sonucu olarak görerek bu farklılık ve çeşitliliğe rağmen toplumsal işbirliği anlayışı içerisinde birlikte yaşamının kurallarını ortaya koyan adalet prensiplerini belirleme ve bu prensiplere uyma isteğidir. Bir kapsamlı doktrin metafizik sorulara verdiği cevaplar bir birey ya da grup tarafından anlamlı ve değerli görüldüğü için benimsenir ve bireylerin iyi anlayışları da bu doktrine göre şekillenir. Fakat tabii ki, bu bireyler diğer bireylerin benimsedikleri farklı kapsamlı doktrinleri ve iyi anlayışlarını kabul etmek ya da benimsemek zorunda değildir. Muhakeme zorlukları düşüncesiyle gösterildiği gibi, yalnızca bu farklı doktrinleri benimseyenlerin de kendilerince anlamlı ve değerli nedenlerinin olduğunun bilincinde olmalıdırlar. Rawls'un vurguladığı hoşgörü anlayışı tam da bu noktada kendini gösterir. Hoşgörü öncelikle, evrensel iddialarda bulunulamayacak olan konularla ilgili olarak ortaya çıkan farklılık ve çeşitliliğe uygulanmalıdır. Hoşgörüyle karşılanan bu farklılık ve çeşitlilik, siyasal alana giren ve toplumdaki herkesi ilgilendiren konularda hiçbir tarafın benimsediği doktrine ya da yaşamını şekillendirdiği iyi anlayışına göre dışlanmaması gerektiği sonucuna götürür.

O halde, ne zaman hoşgörünün sınırları aşılmış olur? Kimler hoş görülmemelidir? Ya da, kimler makul olmadığı için siyasal alandaki çözüm arayışlarına katılmamalıdır? Makul olmayan kapsamlı doktrinlere karşı takınılacak tavır hangi açılardan makul olabilir? Makul bir çoğulculuk olarak tanımlanabilecek adil bir düzende, hoşgörünün sınırları nedir?

Her şeyden önce belirtmek önemlidir ki, Rawls'un siyasal liberal yaklaşımı dışlayıcı bir bakış açısına değil, aksine kapsayıcı bir bakış açısına sahiptir. Rawls, bir toplumda makul olmayan ve hatta aşırı derecede akıldışı kapsamlı doktrinlerin var olabileceğinin farkındadır. Fakat Rawls bu durumda bile dışlayıcı bir tavır yerine hoşgörü anlayışı içerisinde ve kapsayıcı bir tavırla bu durumu şöyle ifade eder: “toplumun bütünlüğüne ve adaletine zarar vermemek için bu tür kapsamlı doktrinler de içerilmelidir” (Rawls 1993: xvii). Rawls'un bu düşünceyle vurguladığı bakış açısı, adaletin prensiplerinin ve bu prensipleri uygulayan kurumların bu tür kapsamlı doktrinleri de içermesi gerektiği düşüncesidir, çünkü böylece adaletin işleyişine zarar gelmeyecektir (Rawls 1993: 64).

Aslında Rawls bu düşüncelerle önemli bir noktaya özellikle vurgu yapar. Bir kapsamlı doktrin makul olarak görülemeyecek temel argümanlarını adaletin prensiplerinin belirlenmesi sürecindeki tartışmalara karıştırmadığı sürece hoşgörü sınırları içerisinde karşılık bulmalılar. Bir başka ifadeyle, Rawls'a göre bir kapsamlı doktrin her ne kadar makullük sınırları içerisine girmese ya da aklına sınırlarını zorlayacak kadar uç argümanlara sahip olsa bile, toplumsal bütünlüğe ve siyasal adalete zarar vermediği sürece hoşgörü sınırları içerisinde kabul edilmeli ve toplumdan dışlanmamalı ya da baskı görmemelidir. Rawls açısından hoşgörüsüz olan, yani temel hak ve özgürlüklerin bazılarını ya da tümünü siyasal alanda bile değersiz bularak aksini savunan hoşgörüsüz kapsamlı doktrinler bile, toplumun adil düzenine karşı tehdit oluşturmadığı sürece hoşgörü içerisinde karşılanmalıdır.

Rawls'un bu derece geniş ve kapsayıcı bir hoşgörü anlayışına sahip olmasının bir diğer nedeni, bu tür kapsamlı doktrinlerin adil bir düzen içerisinde edineceği deneyim sayesinde daha makul bir hal alacağını ve örtüşen bir konsensüsün gerekliliğini kavrayacağını düşünmesidir. Tabii ki Rawls bu tür kapsamlı doktrinlerin aynı zamanda örtüşen bir konsensüsün güvencesi altındaki adil bir düzenin istikrarına karşı potansiyel bir tehdit olduğunun da farkındadır. Fakat yine de bu tür doktrinlerin adil bir düzene zarar veremeyeceğini düşünür. Tabii ki Rawls bunun sadece bir umut olduğunu ve aksinin gerçekleşmeyeceğinin garantisi olmadığını da kabul eder (Rawls 1993: 65). Fakat buna rağmen, bu tür kapsamlı doktrinlerin tehdit unsuru oluşturmadıkça hoşgörü sınırları içerisinde karşılanması gerektiğinde ısrarcıdır.

Özetle, Rawls'un siyasal liberal yaklaşımı adaleti siyasal alanla sınırlandırarak çeşitliliğe ve çoğulculuğa karşı oldukça açık bir hoşgörü anlayışı oluşturur. Makul çoğulcu bir demokraside hoşgörü düşüncesi kaynağını doğrudan muhakeme zorluklarının bilincinde olan bireylerden alır. Demokratik kurumların adalet prensiplerini uygularken takınacakları tavır da yine makullük anlayışıyla yakından ilişkilidir. Bireylerin ya da grupların temsil ettiği doktrinler, metafizik konulardaki görüşlerini siyasal alana taşımadığı sürece, yani adaletin siyasal prensiplerini tehlikeye atmaya ya da bu prensipleri herhangi bir kapsamlı doktrine göre şekillendirmeye yönelik herhangi bir girişimde bulunmadıkça, bu çoğulculuk içerisindeki diğer her bir birey ya da grup gibi toplumun eşit ve özgür katılımcıları olarak var olmaya devam ederler. Zaten yukarıda tanımladığı haliyle eşit ve özgür oluşları, örtüşen bir konsensüsle güvence altına alınmış olan adalet prensipleri tarafından sağlanmaktadır.

Yukarıda Cohen'in tanımı içerisinde ortaya çıkan iki koşulla vurgulandığı gibi, Rawls'un siyasal liberal hoşgörü anlayışı farklılıkları ya da karşıtlıkları değiştirme gücüne sahip olduğunda bile bu farklılıklara ya da karşıtlıklara karşı hoşgörü göstermeyi gerektirir. Gücün kullanımının bu şekilde hoşgörü çerçevesinde sınırlandırılması, çeşitlilikten kaynağını alan ve eşitlik ve özgürlük gibi bazı temel prensiplere dayanan makul çoğulculuğun en önemli özelliklerinden biridir. Rawls açısından aksi halde, yani gücün kullanımının bu şekilde sınırlandırılmadığı durumda, adaleti istikrarlı bir şekilde sağlamak olası değildir. Çünkü yukarıda vurgulandığı gibi, böyle bir durumda kapsamlı bir doktrin en nihayetinde elindeki gücü baskıcı bir tavırla kullanmak zorunda kalacaktır. Yine yukarıda belirtildiği gibi, makul bireyler istikrarlı bir adil düzen ihtiyacını muhakeme zorlukları düşüncesinin yönlendirdiği makullük sınırları içerisinde kavrayacağından, hoşgörüyü kendilerine dışarıdan dayatılan bir prensip olarak değil, bizzat içinde buldukları kaçınılmaz çoğulculuğun bir sonucu olarak benimseyecektir. Bu bakımdan, Rawls'un makul bireylerde kendiliğinde ortaya çıkmasını beklediği hoşgörü, herhangi bir kapsamlı doktrine ait bir prensip değildir. Aksine, bireylerin rasyonel bir şekilde farkına vardığı ve geliştirdiği bir anlayış olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda hoşgörü siyasal bir karakteristik olarak tanımlanmalıdır. Kısaca, Rawls'un buraya kadar ele alınan tüm görüşleri içerisinde ortaya çıkan bu hoşgörü anlayışı, siyasal liberal hoşgörü olarak tanımlanabilir.

Sonuç

Kavramsal tartışmaların açıkça ortaya koyduğu gibi, hoşgörünün ne olduğu, nasıl tanımlanabileceği ve sınırlarının nasıl belirlenebileceği hakkındaki sorular oldukça detaylı ve kompleks cevaplar gerektirmektedir. Fakat yine açıkça görülmektedir ki, bu kavrama dair tartışmalar genişledikçe ve yeni fikirler ortaya atıldıkça hoşgörüden ne anlaşılması gerektiğine dair bakış açıları da genişlemektedir. Özellikle günümüz demokrasilerinin yalnızca dini inançlar açısından değil, birçok unsur açısından da çeşitlilik gösterdiği gerçeği dikkate alındığında, daha geniş bir hoşgörü anlayışını çoğulcu bir bakış açısıyla bütünleştirerek tanımlamanın bu tartışmaların yönünü belirlediği söylenebilir.

Liberal düşünce geleneğinin tarihsel sürecine bakıldığında, hoşgörü tartışmalarının özel bir yeri olduğu ve birçok liberal değerle yakından ilişkili olduğu görülür. Batı tarihindeki din savaşlarının ardından ortaya çıkan dini hoşgörü, liberal hoşgörünün gelişimi açısından önemli adımlardan biridir. Tabii ki liberal gelenek içerisindeki hoşgörü anlayışı artık yalnızca dini hoşgörü ile tanımlanamaz. Hoşgörü kadar otonomi, bireysel haklar, eşitlik, adalet ve benzeri kavramlar da bu geleneğin tarihsel gelişimi içerisinde adım adım ortaya çıkan ve liberal düşüncenin genel bakışını yansıtan ana unsurlar arasındadır. Fakat yine de liberal geleneğin dini hoşgörüyle başlayarak hayatın birçok alanına yayılan bir hoşgörü anlayışı geliştirdiği tarihsel olarak açıktır.

Geleneksel liberal tartışma konuları arasında gösterilebilecek olan özel mülkiyet, bireysel haklar, hoşgörü, inanç özgürlüğü gibi konulara yirminci yüzyılda bazı yeni konular eklenmiştir. Örneğin gücün, kaynakların, bireysel ve toplumsal refahın adil dağılımı gibi konular ayrıca önemli bir yer tutmaya başlamıştır. Genel olarak, adalet

başlığı altındaki tartışmalara liberal teori içerisinde özel bir önem verildiği söylenebilir. Bu dönemdeki en önemli isimlerden biri olan Rawls'un liberal adalet teorilerinin gelişimine yaptığı katkı oldukça önemlidir. Rawls'un hem *A Theory of Justice* [Bir Adalet Teorisi] hem de *Political Liberalism* [Siyasal Liberalizm] eserleri adalet tartışmalarında merkezi bir yer edinmiştir. Bu süreç içerisindeki hoşgörü tartışmalarında ise, daha önceki dönemlerde görülen ve büyük ölçüde dini hoşgörü düşüncesiyle ve günümüze göre daha dar bir çoğulculuk anlayışıyla sınırlı bir hoşgörü tanımı yerini daha geniş bir tanıma bırakmıştır. Özellikle siyasal liberalizm, yalnızca dini doktrinleri değil aynı zamanda kültürel, etik ve benzeri doktrinleri ve bu doktrinlere bağlı şekillenen çeşitli iyi anlayışlarını da içeren bir hoşgörü tanımı oluşturarak bu tartışmalara önemli katkılar yapmıştır. Siyasal liberal hoşgörü yaklaşımı, günümüz demokrasilerinin ana özelliklerinden biri olan çoğulcu yapı içerisinde istikrarlı bir adil düzen arayışının önemli bir unsuru olarak görülebilir.

Liberal düşünce geleneği içerisinde özellikle vurgulanan bazı tarihi olaylar ve dönemler, insanlık açısından hem hoşgörü anlayışının önemini hem de istikrarlı bir toplumsal düzen ihtiyacını açık şekilde ortaya koyar. Samuel Clark'ın (2009) belirttiği gibi farklılıkları bastırma çabaları her zaman feci şekilde sonuçlanmıştır, çünkü dini hoşgörü tarihi içerisinde görüldüğü gibi farklılıkların bastırılması tiranlıkla son bulurken, bu çaba başarısızlıkla sonuçlandığında ise din savaşları kaçınılmaz olmuştur. Rawls'un vurguladığı gibi, farklılıkların ve çeşitliliğin kaçınılmaz olduğu ve belki de bu durumun her zamankinden daha açık şekilde fark edildiği çağdaş toplumlarda çoğulculuk ve hoşgörü üzerine yürütülen tartışmalar daha da önem kazanmaktadır. İnsanların karşılaştığı zorunlu göçler, globalleşmeyle birlikte gelen çok kültürlülük, etnik ve dini farklılıklarla bağlantılı olarak ortaya çıkan bazı toplumsal olaylar ve benzeri güncel problemler, hoşgörünün ve demokratik değerlerin yalnızca ulusal değil aynı zamanda uluslararası çerçevede yeniden ve dikkatle ele alınması gerektiğine işaret etmektedir. Sonuç olarak açıkça söylenebilir ki, Rawls'un siyasal liberalizminin çıkış noktası olan çoğulculuk gerçeğinin işaret ettiği gibi bir hoşgörü anlayışı doğrultusunda, adaletin prensiplerinin siyasal alan içerisine sınırlandırılarak belirlenmesi ve örtüşen bir konsensüs ile güvence altına alınması düşüncesi, çeşitli doktrinlerin ve iyi anlayışlarının tarihsel olarak süregeldiği toplumlar ve özellikle gelişmeye devam eden demokrasiler açısından istikrarlı bir adil düzen oluşturma arayışlarında önemli katkılar sağlama potansiyeli taşımaktadır.

On John Rawls's Political Liberalism and Tolerance

Abstract

This study aims to provide an analysis of tolerance based on John Rawls's political liberalism and its importance for contemporary pluralistic democracies. In this sense, it first explores some important ideas developed within some conceptual analyses of tolerance and examines the place of tolerance in the liberal tradition. Then, focusing specifically on some fundamental concepts of political liberalism such as burdens of judgment, reasonableness, and political justice, the study discusses the idea of politically liberal tolerance.

Keywords

John Rawls, Political Liberalism, Justice, Tolerance, Burdens of Judgment, Reasonableness.

KAYNAKÇA

CLARK, Samuel (2009). "No Abiding City: Hume Naturalism, and Toleration", *Philosophy*, 84: 75-94.

COHEN, Andrew J. (2004). "What Toleration Is", *Ethics*, 115(1): 68-95.

DEVEAUX, Monique (1998). "Toleration and Respect", *Public Affairs Quarterly*, 12(4): 407-427.

FIALA, Andrew G. (2002). "Toleration and Pragmatism", *The Journal of Speculative Philosophy*, 16(2): 103-116.

GILBERT, Paul (2000). "Toleration or Autonomy?", *Journal of Applied Philosophy*, 17(3): 299-302.

HEYD, David (2008). "Is Toleration a Political Virtue?", *Nomos*, 48: 171-194.

JONES, Peter (2007). "Making Sense of Political Toleration", *British Journal of Political Science*, 37(3): 383-402.

LANGERAK, Edward (1994). "Pluralism, Tolerance, and Disagreement", *Rhetoric Society of America*, 24: 95-106.

MURPHY, Andrew R. (1997). "Tolerance, Toleration, and the Liberal Tradition", *Polity*, 29(4): 593-623.

RAWLS, John (1971). *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press.

RAWLS, John (1993). *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.

SMITH, Steven D. (2008). "Toleration and Liberal Commitments", *Nomos*, 48: 243-280.

WALZER, Michael (1997). *On Toleration*, New Haven: Yale University Press.

Research Article
Araştırma Makalesi

İşiltan Ataman TİRYAKI

Öğr. Gör. | Instructor
Anadolu Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Eskişehir-Türkiye
Anadolu University., Faculty of Fine Arts, Eskişehir-Turkey
isiltanataman@gmail.com

Metafiziğin Sonunda Dostluk: Heidegger Üzerine Bir İnceleme

Öz

Heidegger' felsefesi, kökensel bir metafizik eleştirisidir. Heidegger'e göre metafizik, varlık sorusunu unutmış olması bakımından düşünceyi doğruluk sorunu açısından ele alan yetersiz bir düşünme biçimidir. Felsefe, özne ve nesne ilişkisinin ötesinde Dasein'in varlık açısından imkanı sorgulandığında ancak hakikat ile ilgili söz söyleyebilir. Bu makalede Heidegger'in metafizik eleştirisi, tartışmaya Nietzsche, Derrida ve Aristoteles dahil edilerek, dostluk kavramı üzerinden analiz edilmektedir.

Anahtar Sözcükler

Friedrich Nietzsche; Martin Heidegger; Jacques Derrida; Aristoteles; Metafizik; Dostluk; Dasein; Varlık.

Nietzsche *Şen Bilim*'de kısa bir pasajda, düşünürün çağın gürültüsüyle sağır edilmeyi beklemektense sağır olmasının daha iyi olacağını söyler (Nietzsche 2009: 185). İşlevsizliği ile tüm dünyayı askıya alan bir gürültünün cınladığı bu kötü çağda, sabırsızlık ve baş ağrısından kaçınmak için düşünür sükûnet içinde olmalı, gerçekten sağır olana kadar duymuyormuş gibi yapmalıdır. Dinlemekte ısrar eden düşünürü bekleyen baş ağrısının ve sabırsızlığın kaynağını nerede aramak gerekir? Böyle bir yer varsa eğer, bu tam da Nietzsche'nin *Şen Bilim*'de başka bir pasajda belirttiği çağa özgü toprak, hatta yer yoksunluğunun ta kendisi olsa gerek (Nietzsche 2009: 119).

Bu pasaj, en muazzam cinayetin tekrar sahnelendiği teatral bir yersizliğin gerilimine açılıyor görünse bile, esas gerilim tanrının ölümüyle açılan *post-mortem* yersizliğin ötesinde, tam da ötenin henüz gerçekleşmemesinde aranabilir. Esas olay tanrının ölümü değildir. Esas olay sıra özlemi çılgınlıkları arasında başıboş dolaşmaktadır. *Post-mortem* sahnenin *pathos*'unu silip atan, “daha henüz insanların kulaklarına ulaşmayan”, henüz-gelmeyen ve henüz-gerçekleşmeyen olaydır (Nietzsche 2009: 120). Nietzscheci bir uçurumun tikel niteliğinde yankılanan çağrıdan bahsetme imkânımız varsa eğer, böyle bir uçurumda yankılanan çağrı, ölümün, insanı katillerin en büyüğü yapan tanrının ölümünün, olaydan önceki muazzam olayın kenarında, düşünürü sağır olmaya davet eder.

“Tüm yönlerde gerçekleşen sürekli düşünüş”, “daha fazla biçimde (çoğalarak) tekrar tekrar gelen gecenin” ve “sonsuz hiçliğin” çağına sağır olmak, basit bir fiziksel duyum kaybının ötesinde, metafizik temelin uçurumla beraber yittiği dünyaya aktif bir tepki olarak görülebilir (Nietzsche 2009: 120). Çağa özgü metafizik temelin yitimiyle beraber hiçliğe düşen dünyanın anlamsız gürültüsü, başka bir düşünürde, Heidegger'de bambaşka bir akustüğün uçurumunda (*Abgrund*), tarihsel bir akortla açılacaktır. Heidegger, metafiziğin kapandığı bir çağda sağır olan ya da en azından –miş gibi yapan düşünürün aksine, varolanlar üzerine konuşmayı kesintiye uğratan sessiz (*Sprachloss*) bir sese (*Stimme*) açılan bir kulakla -özellikle tikel bir kulakla- metafiziğin sonunu tarihselleştirerek, hatta ona yazgısal bir nitelik kazandırarak, korkunun yanında gelecek olanı bekleme metanetini (*Verhaltenheit*) göstermek gerektiğini söyler.

Heidegger'in, *Varlık ve Zaman*'dan sonraki döneminde tarihselleştirdiği temel haletiruhiye çerçevesinde, (*Grundstimmung*) teknolojik çağın hiçliğinde temelin yitimiyle ortaya çıkan şiddetli korkunun, endişenin ve tüm bu ruh durumlarının gerekliliğine olan inancı -Derrida'yla beraber apayrı bir boyut kazanacak olan iştirme semantiğine bir giriş için- daha henüz tarihsellik dışı bir nitelikteki bir *Stimmung*'dan kaynaklanan bulunuşun (*Befindlichkeit*) açıldığını *Varlık ve Zaman*'ın 29. bölümüne geri götürülebilir.

Ancak *Varlık ve Zaman*'a dönmeden önce, Nietzsche ve Heidegger arasındaki temel farkın altını tekrar çizmekte fayda var. Nietzsche'nin düşündüğü anlamda tanrının ölümü, metafiziğin harabeleri arasından yükselerek tanrıdan kurtuluşu müjdeleyen ateist bir bilincin, yeni bir öznenin doğuşunu haber veren bir olgu değildir. Her şeyden önce tanrının ölümü bir olgu değildir. Neden sonuç bağlamında olan hiçbir şey yoktur. Olan, olmayı sürdürmesi bağlamında belirsiz bir geleceğe gebedir. Tanrı ölmeyi

sürdürmektedir.¹ Tam da bu nedenle, filozofun karanlık çağı, bir vahiy, bir kurtuluş çağıdır aynı zamanda. Ancak, Derrida'nın Heidegger için söyleyeceği türden *Offenbarung*'u, yani vahyin dinsel bulunuşunu aşan ancak gelecek olan tanrıyı karşılayan açıklık olarak bir *Offenbarkeit*'ın izleği yoktur Nietzsche'de. Heideggerci anlamda "olmamaya devam eden bu Tanrı'nın varışına, deneyimine, karşılanmasına" bir yer (*Ort*) açmanın tersine, Nietzsche'de tanrının uzun süren yok oluşunun yarattığı bir belirsizlik havası vardır (Derrida 2016: 141).

"Olacak"tan çok "olmalı" der Nietzsche. "Bir gün gelmeli." (Nietzsche 2000: 532) O nedenle, gelecekle ağırlaşmış bir biçimde sessiz olmak gerekir. Sadece susmak değil ama aynı zamanda sükut içinde olmak ya da sağır-mış gibi yapmak gerekir. Buna karşın, *Dasein*'a özgü bir sağırlıktan ve hatta duymama iradesinden şüpheye düşmeyen Heidegger, tam da çağrının (*Ruf*) kaçınılmazlığına duyduğu inançtan dolayı iştimenin önceliğine atıfta bulunur. *Felsefenin Temel Soruları*'nda sonun ve sonun en sonunda bir başlangıca açılmasının kaçınılmazlığı üzerine uzun bir pasaja bakalım şimdi: "Batı düşüncesinin ilk başlangıcı üzerine düşünmeliyiz çünkü sonunda durmaktayız. Burada "son" kelimesini kullanma biçimimiz muğlâktır. Bir taraftan, ilk başlangıcın sonu olan sonun alanında durduğumuz anlamına gelir. Bu anlamda, son ne bir kesinti ne de başlangıca dair gücün batışıdır. Tam tersine, gerçek ve özsel bir tarihin sonu da ancak özsel olabilir. "Son"a verdiğimiz bu anlamda Nietzsche'nin felsefesini ve şaşılacak derecedeki eşsiz büyüklüğünü ve formunu anlamak zorundayız- öyle bir felsefe ki bu, özsel etkisi daha henüz başlamadı bile." (Heidegger 1994: 108)

Heidegger, burada basitçe Nietzsche'nin sessiz sözünün bir mirasçısı ya da taşıyıcısı olmaktan bahsetmez. Sonun alanında, bir düşünürün diğerini yorumlayacağı ve kavramsal çerçeveyi bir adım ileri götüreceği izlekten yoksunuzdur. Burada artık hiçbir kararlı yargı mekanizması çalışmaz. Sonun anlamı ya da sona yüklenen anlam üzerinden Nietzsche metninin hermeneutiği, *philosophia*'ya özgü bir devam ettirme, sürdürme, aktarma kararı değildir. Bir özne referansından yoksun olması bağlamında kararın kendisinin, bir karar olduğu bile söylenemez. Nietzsche'nin durduğu sonun alanında, temsili düzeyde, uzlaşım sal ve nesnel bir karar olmadığı gibi bu kararı veren ve uygulayan bir özne de yoktur. Etkisi daha henüz başlamayan sonda varlığı, gelecek olana, "tamamen öteki" olana taşıyan bir geçişin kararlılığının sesi hükmeder (Heidegger 1994: 108). Taşıyıcı olan bu ses belirsizdir, daima kendi ötekiliği içinde mevcudiyete gelmeyen ötekini çağırır. Taşımının Heidegger metnindeki sese özgü anlamından bahseden Derrida şöyle der: "Burada, içsel seste ideal kendi-mevcudiyetinin fenomeni yoktur. Bu gerçekten de ötekinin sesi meselesidir." (Derrida 1993: 175)

"Varolan hiçbir şekilde varlıksız" olamayacağı için metafiziğin sonunda açılan uçurumda dahi varlığın tarihselliği içinde kendisini gerçekleştirdiğini düşünür Heidegger (Heidegger 2009: 49). Hesapçı bir düşünüşle, *Richtigkeit* ile damgalanmış metafizik de, bugün metafiziğin sona ermesiyle aslında temelsiz olan temelin ayaklarımızın altından kaymasıyla tüm belirsizliği içinde önümüzde açılan çağ da, varlığın kaçınılmaz bir yazgı olarak başımıza gelmesinden başka bir şey değildir. *Metafizik Nedir?*'in son sözünde ve daha sonra Hölderlin üzerine olan incelemelerinde

¹ "Hala tanrısal çürümenin kokusunu iştmiyor muyuz? – Tanrılar da çürür! Tanrı öldü! Tanrı ölü kalmayı sürdürmekte!", Nietzsche 2009: 120

varlığın Dasein’da kendini tarihsel bir belirlenimlilik içinde açtığını söyleyen Heidegger’de referans alacağımız nokta, tam da varlığın sesine özgü belirlenimliliğin kendisidir.

“Varolmanın kaderi hakkındaki karar, Varlıkta zaten verilmiştir.” (Heidegger 2009: 55) *Metafizik Nedir?*’in son sözünde geçen bu cümlede saklı olan ihsanın ontolojik yapısı, verilmiş olanı temel bir yapı içine yerleştirir. İhsan olan varlığın kendisini kaygı içinde, Heidegger’in altını çizdiği biçimde ancak ve ancak kaygı içinde vermesi, deneyimin öznesi ve nesnesi belli bir olay olan *Vorgang* ya da beceri ve yetkinlik düzeyi gözetken bir *tekhne* olmadığını ama tam da bir *Ereignis* olarak Dasein’in “Da”sında açığa çıkan bir temellik etme biçimi olduğunu gösterir. “Da” da açığa çıkan tını, ihsanı, zaten orada önceden verilmiş olan bir yapıya taşıyarak, özne-nesne alışverişinin basit ekonomisine için olan veren ve alan arasındaki bilinçli bir öncelik-sonralık ve hatta nedensellik ilişkisini iptal eder.

Sese özgü taşıyıcı yapı, Heidegger’in tüm felsefesini boydan boya kat ettiği için örnekseldir. Heidegger felsefesinin taşımaya özgü örneksel yapısını ortaya çıkarmak için, felsefenin sonuna ve başlangıcına dair *Kehre* sonrası dönemdeki varlığın açığa çıkışını tarihselleştirme girişiminin ötesine, aslında gerisine gitmek gerekir. *Varlık ve Zaman*’da ve özellikle bizi ilgilendiren belli bir akustüğün önsel yapısını açımlayan 29. bölümünde, Derrida’nın yukarıda bahsi geçen yazıda *tragen* fiiline yüklediği anlamda taşıyıcı olma özelliği açısından belirli bir kulak verme biçiminde açığa çıkararak haletiruhiye (*Stimmung*) üzerinden Heidegger’in taşıyıcı olmakla beraber yıkıcı (*Destruktiv*) olan düşüncesine giriş yapabiliriz.

Dünyaya fırlatılmış olan (*Geworfenheit*) Dasein, fırlatılmış olması bakımından düşünceden önce, belli bir ruh durumunda varlığın sesine kulak vererek dünyayla, şeylerle ve diğerleriyle birlikte bulur kendini. Her türlü psikolojinin ya da antropolojinin duygulanıma yüklediği anlamdan farklı olarak, Dasein’in duygulanımı düşünüm içinde olan öznenin yokluğundan dolayı önsel olmakla birlikte, bizi bu yazıda ilgilendirecek çerçevede taşıyıcıdır da. Heidegger, bilindiği üzere haletiruhiyeyi (*Stimmung*) ve temel ruh durumu (*Grundstimmung*) olan kaygıyı *Stimme*’ye yani sese atıfla açıklar.

Tüm öznelliği aşması bağlamında kökensel varlığın sesi olan *Stimme*, Dasein’da akort olarak (*gestimmt*) onu temsil ve refleksiyondan önce gelen belli bir *Stimmung*’un etkisiyle bulunuşa (*Befindlichkeit*) taşır. “Bulunuş üzerine o kadar az refleksiyon yapılmıştır ki böylece Dasein tam da bu feda ve teslim edilmişlik içinde ilgilenilen “dünya”ya gafil avlanmış olur. Haletiruhiye bizi gafil avlar. O ne “dışarıdan” ne de “içeriden” gelir.” (Heidegger 2008: 144) Dasein içeriği ve dışarıyı ayırt ederek şöyle ya da böyle düşünmekten ya da davranmaktan önce, “öylelik” (*als*) içinde bulur kendini.

Duygulanımın bilinç düzeyini aşan taşıyıcılığı üzerinden buradalığa yakalanan ve hatta buradalıkta avlanan Dasein, belli bir temsili durum karşısında bir şeyler hissetme, duygulanma veya tepki verme anlamında aktif değildir. Ancak duygulanımdan bulunuşa taşınan Dasein, avcı-av retorüğünün o en basit yapısında tutulan etkin özne ve edilgin nesne ayrımı bağlamında pasif de değildir. Bulunuş, metafiziğe, konuyu bir adım öteye sürüklemek adına Aristoteles metafiziğine karşı, özne, insan, kadın, erkek ve hatta belirli bir politik düzeyde vatandaş kavramını iptal eder.

İptalin felsefi düzeydeki anlamı açıktır. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'dan itibaren farklı dönemlerinde Derrida'nın *Philopolemology*'sinde sıralayacağı gibi *Sorge*, *Austrag*, *Ruf*, *Geviert*, *Walten*, *Gönnen*, *Unter-Schied* gibi kavramlara yüklediği anlamda, Heidegger metninin kendisi felsefeyi *philosophia*'nın sonuna taşır. Heidegger, yalnızca *Dasein*'i hükmen "kendilik" ya da "ben" olarak reddedip bu reddedişe eklemenecek bir metin yazmaya girişmez. Derrida'nın *philopolemology* başlığı altında yaptığı yapıçözümün bağlantı noktası, yukarıda sıralanan tüm kavramları felsefi kavramsallaştırmanın sonuna taşıyan *Tragen* fiilinin muğlaklığına yüklenilebilecek tek bir semantiğin varlığıdır.

Derrida'nın metni, neredeyse tüm Heidegger felsefesini kuşatacak düzeydeki yayılımı bağlamında herhangi bir yazının sınırlarını aşar. Bu yazıda bizi ilgilendiren nokta felsefenin sonu çerçevesinde Heidegger'de dostluk kavramının ya da bu kavramın yokluğunun yorumlanma biçimidir. Dostluk, bizi Heideggerci taşıma semantiğinin özüne götürdüğü gibi, bu taşıma semantiği üzerinden, hatta daha uygun bir söyleme biçimiyle bu semantikle birlikte Heidegger'in sondan ne anladığını aralar.

Bir ara not olarak ivedi biçimde altı çizilmesi gereken nokta şudur: *Philopolemology*'nin Heideggerci çerçevede *philein* ve *philia*, sevgi ve dostluk arasına çektiği sınır çizgisi, birbirinden tamamen ayrı iki düşünme biçimine işaret eder. Heidegger'in dostluk kavramından imtina etmesinin karşısında, Aristoteles'in bu kavrama yüklediği örneksel değer durur. *Dostluğun Politikası*'nı da hesaba katarak Aristoteles'in etik ve politik düzeydeki *philia* yorumunun, Heidegger'in sonda sonlandığını iddia ettiği belli bir özenin, bilincin ve bilme biçiminin, yani *philosophia*'nın başlangıcında ikamet ettiği söylenebilir (Derrida 2005).

Derrida, *Varlık ve Zaman*'da, yalnızca bir defaya mahsus olmak üzere dost sözcüğünün geçtiğini saptar: "her *Dasein*'in yanında taşıdığı dostun sesinde işiterek...", "... *als Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt.*" (Derrida 1993: 164) Derrida, bu alıntıdan yola çıkarak, dostu yukarıda bahsi geçen taşıma ve işitme semantiğiyle ilişkiye zorlar. Burada zorlamanın hem yapıçözümcü hem de Heideggerci alanına girmiş oluyoruz. Heideggerci açıdan söylenecek olursa, düşünürün metnini zorlamayan düşüncenin ancak düşünürün kendisine takılı kalması bağlamında, Derrida Heidegger'in *bei sich Tragen* ile düşünceye attı imzayı Heidegger adlı devasa yapıya yayar.

Heidegger'in *bei sich Tragen* ile dost kavramına attığı imza metonimik bir yapıdadır. Dost bir özenin, bilincin, kendiliğin, ruhun, insanın, kadınının ya da erkeğin figüral bütünlüğünde ortaya çıkmaz. "Tabii ki, *bien entendu*, *Dasein* dostun kendisini "taşır" ama bütünlüğü içinde, kanlı canlı bir dostu değil. *Dasein*'in dostu, sesinin figüründe, metonimik figüründe taşıdığı söylenebilir (bütün için bir parça)" (Derrida 1993: 164) Tam da bütüne taşıyan parça olması bağlamında, örneksel bir figür olan dost, yine aynı nedenle, yani bütünlenmeyen, taşıyıcı parça düzeyinde kalan bir figür olması nedeni ile var değildir: Ancak ve ancak Heidegger metniyle bütünleşen bir biçimde çağrışım yapar.

Felsefenin sonunda dostluğa ne olduğu sorusunu yanıtlamak adına, bu yazı kapsamında çağrışımın detaylarına girmek oldukça zordur. Ancak şu söylenebilir: *Philosophia* öncesi, *logos*'un *sophon*'la *philein* aracılığıyla tam bir örtüşme sağladığı

ilişkiye içkin olan *philia*, Aristoteles'ten sonra “yargının basit bir teorisine, temsillerin ve kavramların bağlantısı ya da ayrılığı” üzerine bir alan olarak algılanmaya başlayan bir *logos*'a işaret eder (Derrida 1993: 172). Bu nedenle Derrida'ya göre, Heidegger'de genel bir kavram olarak dostluğun yokluğu içinde ortaya çıkan dostun çağrışımsal ve metonimik yapısının analizi, hem bir “dil ve *logos* analitiğine” hem de Aristotelesçi *logos* anlayışının eleştirisine (ve hatta *Destruktion* bağlamında yıkımına) dayanır.

Derrida'ya göre, Heidegger'in iştirme ve dil ilişkisi bağlamında çağrışıma dayalı bir figür olarak yorumladığı dost, bugünkü anlamda felsefe yapma biçiminin öncesinde dilin, ancak ve ancak Grek dilinin yapısına özgü olan *logos* ve *sophon* arasındaki tekabüliyetle (*Entsprechung*) açıklanabilir. *Philein*, Herakleitosçu anlamda *homologeın*'dir; *philosophia*'dan habersiz olan Herakleitos, konuştuğunda *logos* olarak konuşur, onun sözü, *logos*'un bizzat kendisine tekabül eder. Heidegger'in *Nedir Bu Felsefe?*'de açıkladığı gibi bilgiyi sevmek, “dır”ın toplayıcı ve taşıyıcı yapısında açığa çıkan ve tüm varolanların varlığın kendisi olduğu, yani birin tüm olduğu sesi iştirip onu, ona tekabül etmek anlamında yanıtlamaktır (Heidegger 1990: 22). “Öyleyse *philein* kişinin kendisini *logos*'un *legeın*'inine akort etmesi, onu duyup yanıtlamasıdır. Aslında verili olan bu akort, *Sprechen* ya da *Sprache* ve *logos*'un düzeni ve tekabüliyet üzerinden, aynı'ya (*homologeın*) göre bir yanıtlama, örtüşme, *Entsprechen*, anlamadır.” (Derrida 1993: 182)

Sevmenin bu yapısından sapmış olan Aristotelesçi dostluk kavramı ise *philia*'yı *energeia* biçiminde bir mevcudiyete taşır (Derrida 1993: 182). Burada dil ve sevgi arasındaki ilişki, özneler arasındaki karşılıklı konuşmaya, birinin diğerini sözün mevcudiyeti içinde yanıtlamasına dönüşmüştür. Parçanın yerini, etik, politik ve (erosun düzenine özgü) cinsel olan bütünsel bir figür alır. Nasıl ki Heidegger'in sevgiye yüklediği anlamın gerisinde, onun felsefeyi anlama biçimi ortaya çıkıyorsa, Aristoteles'te dostluğun etik boyutu, epistemolojik bir yapıyı gösterir.

Derrida *Dostluğun Politikası*'nda Aristoteles'in dostluk kavramının iki düzlemde kendini açtığını söyler: Yaşamın ve bilginin düzeni. Yaşamın ve bilginin *energeia*'ya özgü aktif mevcudiyetini birbirine bağlayan dostluk, rasyonel öznenin aktif, yaşamsal ve politik bir eylemidir. Kısaca söylemek gerekirse dostların bir arada birbirini karşılmasını ve hatta saymasını ön gören demokrasinin Grek biçimi, bu bağlamda rasyonel bir bağla birbirini seven kardeşlerin oluşturduğu *androcentric* bir örgütlenmedir.

Adaletin özü, doğru davranışa uygun hareket etmektir. Doğru olan, tercih edilir olandır. Peki neyle ne arasında tercih yapmak söz konusudur? Sevilmektense sevmeyi tercih etmektir dostluk. Aristoteles açısından *philein*'i ve adil olana uygun seçim yapmak üzerinden etik ve politik olanı epistemolojinin alanına taşıyan eylem, sevmenin sevimliye tercih edilmesidir. Sevmek bilmektir. “(...) kişi sevginin ne olduğunu bilmek için sevmek zorundadır ancak ve ancak bundan sonra, sevilmiş olmanın ne demek olduğunu bilebilir.” (Derrida 2005: 8) Elbette, kişi sevmenin ne demek olduğunu bilmeden de sevilir ya da sevilme isteyebilir. Ancak mantığın hiyerarşik yapısına göre, rasyonel insan her zaman sevmeyi yani bilmeyi seçmelidir.

Burada bir dayatmadan çok seçimin yürürlükte olması, dostluğu yargının ve seçimin düzenine angaje eder. Sevmenin aktif oluşu, “bilim ya da öz-bilincin” daima

bilmeyi tercih eden *logos*'una içkindir (Derrida 2005: 9). Herakleitosçu sevginin birde toplayan özüne karşın, Aristotelesçi mantıkta ortaya çıkan dostluk anlayışı özne ve nesnenin ikiliğine dayanır. "(...) bu mantık içinde dostluk (*philia*) ilk önce, yaşayan ve düşünen özne" tarafından erişilebilirdir (Derrida 2005: 10). Seven öznenin sevmeye koşununun bilmek olması gibi, sevilen nesnenin de bilginin aktif yapısından pay alması gerekmez. Sevilen nesne, saf nesneliği içinde cansız ya da ölü olabilir. Tam da bu nedenle bilmenin etik boyutu açısından sevmeye eylemi, sevmekten daha doğru bir davranma biçimidir. "Sevmek, her zaman sevmeye göre tercih edilir olacaktır çünkü eylemek çileye, öz ilineğe, bilgi bilgi-olmayana göre tercih edilirdir." (Derrida 2005: 11) Sevmek, bilginin kesinliği içinde sahip olunan şeyin karşdakine verilmesi anlamında kişiyi özsel olarak bir neşe ekonomisine sokar.

Heidegger'in yargıladığı bağlamda dostluğu metafiziğe özgü *logos*'un başlangıcına taşıyan bir başka kavram ise *pistis*'tir. Aristoteles'in genel dostluk kavramının ölçüsü olan "asli dost" kavramı, inanca ve sadakate dayanır. "İnanç (*pistis*) yoksa dostluk da yoktur ve istenilen kronolojik ölçüyü karşılamayan, zamanın duyulur bir süresine dayanmayan güven de yoktur (...)" (Derrida 2005: 15) Ancak burada yine bilgi çevresinden inanca baktığımızda, inancın dostluğu zamana göre test eden yapısının temelinde *bébaios*'un, yani kesinlik ve kararlılığın yattığını görürüz. Derrida'ya göre *bébaios*, zamana yayılan karara ve düşünümüne dayanır çünkü dostluğu geçen zamana dayanıklılığı açısından test eder. Belli bir süreyi gerektiren düşünümün sonucunda alınan kararın belirlenimliliği, zorlu bir yargılama ve akıl yürütme sürecini gerektirir.

Bu noktada Derrida, Aristoteles'te *nous* ile hayvan bedeni arasındaki analogiyi ve farkı saptar. Hayvan ve insan tinini, beden ve ruhu birbirine bağlayarak insanı rasyonel hayvan yapan ve böyle yapmakla aynı zamanda insanı hayvandan ayırmış olan Aristoteles, dostluğu zamanın bilincinde olan özneye tabi kılar. Böyle bir bilinçten yoksun iki hayvan arasında dostluk olması mümkün değildir. Ancak zamandan muaf olan tanrılar da dostluk kavramının dışında tutulmuştur. Ancak ve ancak insanlar arasında dostluk doğabilir.

Bu nokta da Heidegger'in *Kulağı*'na döneceğiz. Heidegger, düşünceyi mevcudiyete bağımlı kılan Aristoteles'in (ve aynı zamanda Platon'un) özne-nesne çerçevesindeki kesinlik üzerine kurulu *logos* düzeniyle başlayıp bir geçiş (*transition*) olan Nietzsche'nin eseri ile sonlandığını söylediği "Batı düşüncesinin sonunun alacakaranlığı"nda konumlandırır kendi metnini (Heidegger 1994: 116). Kendini metafiziğin sonunda konumlandırılan bir filozof olarak Heidegger'in metafizikle birlikte ortaya çıkan *philia*'yı reddederek dostluğun gerisinde bir sevgi biçimine ısrarla dönme çabası doğaldır. Ancak, Derrida'nın ortaya koyduğu biçimde, dostun metonimik figürselleştirilmesinde, dostun sesini işiten ve işitme ile duyduğu sesi anlayan ve karşılayan Dasein fikri ile Heidegger, belli bir açıdan Aristotelesçi kalmıştır. Aristoteles'te olduğu gibi, Heidegger düşüncesinde de hayvanlar arasında dostluk mümkün değildir. "Yalnızca Dasein'ın bir dostu vardır. Ancak Dasein onu *bei sich* bir biçimde taşır, yalnızca insan olarak Dasein kulak kabartır, dostun sesine kulak verir. (...) hayvan "dünya yoksunu" olan, ne dilin ne de ölümün deneyime sahip olan, hayvan eli olmayan, hayvan dostu olmadığı gibi kulağı, işitmeyi sağlayacak kulağı" olmayandır (Derrida 1993: 172).

Ancak bu ortak noktaya rağmen, Heidegger'in hayvan ve Dasein arasındaki ayrımı Aristoteles'inkinden farklıdır. Bu ayrımı ortaya koyduğu yapıtı *Metafiziğin Temel Kavramları*'nda Heidegger, taşın dünyasız, hayvanın dünya yoksunu ve insanın dünya oluşturucusu olduğu tezi üzerinden, temel olarak metafiziğe karşı bambaşka bir dünya fikri oluşturmayı amaçlar (Heidegger 1995: 185). “Burada yoksun olmak, hiçbir biçimde yalnızca ‘daha fazla’ ya da ‘daha büyük’ olana nispeten, ‘az’ ya da ‘daha az’ olmanı temsil etmez. Yoksun olmak basitçe hiçbir şeye sahip olmamak ya da diğerinden daha küçüğüne veya azına sahip olmak anlamına gelmez. Aksine yoksun olmak mahrum olmak (*Entbehren*) demektir.” (Heidegger 1995: 195) Mahrum olmak, *Varlık ve Zaman*'da söz ettiğimiz bağlamda, *Stimmung*'dan, yani haletiruhiyeden yoksun olmaktır. Dasein'ın dünya oluşturucusu olmasının ve hayvandan ayrılmasının nedeni, Aristoteles'ten farklı olarak düşünümünden önce belli bir ruh durumu içinde dünyada bulunmasıdır.

Ancak Dasein'ın dostu olması ve bu dostun bir özne, genel bir kavram ya da bir insan olarak değil, bir ses ya da taşıyıcı parça olarak ortaya çıkması olgusu her defasında bizi Heidegger felsefesinin özüne ve bu özün Batı düşüncesinin sonunda açığa çıkan bir olasılık olarak gelecek olana kulak verme iradesine götürür. Heidegger, metafiziğe ait ruh, bilinç, özne gibi sorunlarla dostluk, devlet ya da adalet gibi sorunları aynı düzeyde yargılayıp eleştirir. Öznenin ya da bilincin sonu geldiyse, bu belli bir adalet ya da dostluk biçiminin de sonu demektir. Ancak yine de dost, belli bir özne tipolojisini yıkmasına rağmen, her ne şekilde olursa olsun, çağrıldığında buraya gelmeye, kendini buradalık içinde ötekine sunmayı sürdürmektedir. Ve bu sunuşun bilmecesi hala insanı merkeze alan bir yapıda gerçekleşmektedir. Bu nokta da yokluğun kendisi, mevcudiyetin geri dönülmez bir biçimde aşıldığının göstergesi olabilir mi? Bulunuşun belirli bir metafizik çerçeveyi ya da dostun dost kavramını aşması, aynı zamanda varlığın var olana indirgendiği düşünce alanının tamamen yıkımı olduğunu söylemeye yeter mi? Ya da burada, düşüncenin üzerinde, Heidegger'in düşündüğünün aksine, Aristoteles'ten Nietzsche'ye taşınan metafiziğin izi kalmayı sürdürmekte midir?

Friendship at the End of Metaphysics: A Survey on Heidegger

Abstract

Heidegger's philosophy is a fundamental critique of metaphysics. For Heidegger, metaphysics is an inadequate way of thinking that deals with thought in terms of correctness due to forgetting the question of being. Philosophy could speak of truth on the condition that Dasein's possibility with respect to being is questioned beyond the relationship between subject and object. In this article Heidegger's critique of metaphysics is analyzed via the concept of friendship by including Nietzsche, Aristotle and Derrida to discussion.

Keywords

Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Jacques Derrida, Aristotle, Friendship, Dasein, Being.

KAYNAKÇA

Derrida, Jacques (1993). “Heidegger’s Ear: Philopolemology (Geschlecht IV)”, *Reading Heidegger: Commemorations*, trans. by John P. Leavey Jr. ed. John Sallis, pp. 163-218, Bloomington: Indiana University Press.

Derrida, Jacques (2016). “Nasıl Konuşmazlık Edilebilir: İnkârın İkrarları”, *Din Felsefesine Dair Okumalar 2*, çev. Melih Başaran, der. Recep Alpyağıl, ss.134-179, İstanbul: İz Yayıncılık.

Derrida, Jacques (2005). *The Politics of Friendship*, trans. by George Collins, London and New York: Verso.

Heidegger, Martin (1994). *Basic Questions of Philosophy: Selected Problems of Logic*, trans. by Richard Rojcewicz and André Schuwer, Bloomington: Indiana University Press.

Heidegger, Martin (1990). *Nedir Bu Felsefe?*, çev. Dürrin Tunç, İstanbul: Afa Yayınları.

Heidegger, Martin (1995). *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, trans. by William McNeill and Nicholas Walkers, Bloomington: Indiana University Press.

Heidegger, Martin (2008). *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı, İstanbul.

Nietzsche, Friedrich (2000). “Genealogy of Morals”, *Basic Writings of Nietzsche*, ed. Walter Kaufmann, New York: Modern Library.

Nietzsche, Friedrich (2009). *Gay Science*, trans.by Josefine Nauckhoff, ed. Bernard Williams, Cambridge: Cambridge University Press.

Aristoteles'in Siyaset Felsefesinde Anayasal Yönetim

Öz

Aristoteles'in siyasetle ilgili düşüncelerinin, *Politika*, *Nikomakhos'a Etik*, *Eudemos'a Etik*, *Atinalıların Devleti* ve *Retorik* adlı eserlerinde yer aldığı söylenebilir. *Politika*'nın ikinci kitabında sözlerine "sırada devletin biçimini tartışmak ve hangisinin daha iyi olduğunu anlayabilecek durumda olduğumuzu varsayarak bunu anlamaya çalışmak var" diyerek başlayan Aristoteles, bunun için iyi yönetilen bazı devletlerin *anayasalarına* bakmaya ve, hiç kuşkusuz Platon'u kast ederek, bazı yazarların *ütopyalarına* bakmaya ihtiyaç duyulacağına işaret eder. Platon'da olduğu gibi, devletten hep *site devletini* anlayan Aristoteles'e göre, devlet adamıyla devlet, kralla uyrukları, aile reisiyle ev halkı, efendiyle köleleri arasındaki ilişkilerin hep aynı türden ilişkiler olduğunu sanmak yanlıştır. Aristoteles, ne zengin azınlığın ne de yoksul çoğunluğun değil de, ancak *ortak çıkarın* gözetilmesiyle oluşabilecek *orta tabakanın* güçlü olduğu ve adaletin kendisiyle tecelli ettiği bir yönetim biçimi olan *politeianın oligarşi* ile *demokrasinin* uzlaştırılması sonucunda ortaya çıkabileceğini öne sürer. Demokratik anayasanın oligarşik anayasaya göre isyana ve devrime daha az açık olması nedeniyle ötekine göre daha sürdürülebilir bir nitelik taşıdığı kanısında olan Aristoteles, hem etik hem siyaset anlayışının merkezinde yer alan *altın orta ilkesi* gereği, güçlü bir orta tabakaya yaslanan anayasanın en güvenli ve en sürdürülebilir bir anayasa olacağından kuşku duymamaktadır.

Anahtar Sözcükler

Siyaset, Oligarşi, Demokrasi, Liyakat, Adalet, Anayasal Yönetim.

1) Devlet

Aristoteles'in siyasetle ilgili düşüncelerinin, *Politika*, *Nikomakhos'a Etik*, *Eudemos'a Etik*, *Atinalıların Devleti* ve *Retorik* adlı eserlerinde yer aldığı söylenebilir. Onun siyaset felsefesine, *Politika*'nın ilk paragrafındaki şu cümleleriyle başlamanın uygun olacağı kanısındayım¹: “Gözlerimiz bize her devletin iyi bir amaçla kurulan bir insan topluluğu olduğunu gösterir. İyi dememin nedeni tüm insanların eylemlerinde iyi denilen şeyi yapmaya çalışmalarıdır. Mademki tüm topluluklar o ya da bu şekilde iyi denilen şeye ulaşmaya çalışıyorlar o halde toplulukların en üstünü ve hepsini kapsayan olan devletin de en iyiyi amaçlaması gerekir. Devlet denilen şey aslında bir topluluktur ve bu topluluk siyasaldır”. *Politika*'nın ikinci kitabında sözlerine “sırada devletin biçimini tartışmak ve hangisinin daha iyi olduğunu anlayabilecek durumda olduğumuzu varsayarak bunu anlamaya çalışmak var” diyerek başlayan Aristoteles, bunun için iyi yönetilen bazı devletlerin *anayasalarına* bakmaya ve, hiç kuşkusuz Platon'u kast ederek, bazı yazarların *ütopyalarına* bakmaya ihtiyaç duyulacağına işaret eder². Özü bakımından bir ortaklık biçimi olduğunda kuşku bulunmayan bir devletin yurttaşları, söz konusu ortaklık içerisinde, ya her şeyi paylaşırlar ya hiçbir şeyi paylaşmazlar ya da bazı şeyleri paylaşır bazı şeyleri paylaşmazlar³. Bu konuda Platon'un düşüncesinin, iyi bir devletin temel ilkesinin birlik ve bütünlük olması gerektiğinden hareketle, bu ortaklığın bütün yurttaşlar tarafından paylaşılan bir ortaklık olacağı yönünde öne sürüldüğü çok açıktır. Buna göre, Platon için tek tek ailelerin yerini herbir kadının, herbir erkeğin ve herbir çocuğun bu ortaklıktan kendine düşen payı almak suretiyle bir komün ailesi alacak; özel mülkiyet yerini devlet mülkiyetine bırakacaktır. Komün ailesinin aile bireyleri arasındaki sevgi ve saygıyı körelteceği⁴, devlet mülkiyetinin de özel mülke gösterilen itina ve korumayı ortadan kaldıracığı⁵ gerekçesiyle, ütöpik devlet anlayışının bir gereği olan bu yöntemin uygulanabilirliğinin bulunmadığını düşünen Aristoteles, Platon'un devlette esas olanın *çokluk* değil *birlik* olduğu düşüncesine sahip bulunduğunu, oysa bu düşüncenin son derece yanlış olduğunu, doğru olanın ise devlette esas olanın *birlik* değil *çokluk* olması gerektiğini öne sürer⁶.

Burada Aristoteles'in özellikle altını çizdiği, etik ve siyasette her zaman esas olarak aldığı *altın orta ilkesi* gereği, son derece önemli bir nokta daha var: Mülkiyet bir yere kadar ortak olmalı ama işin temelinde yine de her zaman özel mülkiyet bulunmalıdır⁷. Aristoteles'in bu düşüncesinin günümüzdeki karşılığının hem siyasal hem ekonomik anlamda *liberalizm* olduğu söylenebilir. İyi bir devletin ortaya çıkabilmesi için devlete katılanların arasında bir takım farklılıkların bulunması; dolayısıyla devlet birbirinden farklı olan parçalar arasında kurulan bir denge

¹ Aristoteles, *Politika* (Çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2013, 1252a, s.23; W.D.Ross, *Aristoteles* (Yayına Hazırlayan: Ahmet Arslan), Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir 1993, s.287.

² Aristoteles, *Politika*, 1260b, s.49.

³ Aristoteles, *Politika*, 1260b, s.49; W.D.Ross, *Aristoteles*, s.297.

⁴ Aristoteles, *Politika*, 1262b, s.54.

⁵ Aristoteles, *Politika*, 1263a, s.55.

⁶ Aristoteles, *Politika*, 1261a, s.50; W.D.Ross, *Aristoteles*, s.296-297.

⁷ Aristoteles, *Politika*, 1263a, s.55-56.

olduğundan, bu dengenin eşit ve özgür yurttaşlar arasında da kurulması gerekir⁸. Aristoteles bir malın sahibi olanların sayısı arttıkça o mala duyulan saygının azalacağını, dolayısıyla insanların ortak olarak sahip oldukları mala gösterecekleri özenin, kendi özel mülkiyetlerinde bulunan mala gösterecekleri özenden çok daha az olacağını öne sürerek Platon'un düşüncelerini bir kez daha eleştirir⁹. Platon'un yanlış bir varsayımdan yola çıktığı için böyle bir hataya düştüğünü öne süren Aristoteles, aile için olduğu gibi devlet için de belirli bir ölçüde birliğin olması gerektiğinin reddedilemeyeceğini, bu birliğin topyekun değil de kendisiyle birlikte çokluğa da yer veren bir birlik olmasının daha doğru olacağını düşünür¹⁰. Platon'un yurttaşların iyi bir eğitimden geçirilmesi yoluyla bir devletin en iyi duruma getirilebileceğine inanmasına rağmen, yine de böyle bir yolla istenilen sonuca ulaşılabilmesine inanmasını garipseyen ve yanlış bir yoldan ilerlediğini düşünen Aristoteles, mülkiyetle ilgili bir takım kurallar getirmenin, insan aklının ve karakterinin eğitilmesinin veya devletin yasa ve geleneklerinin bu amaca ulaşmak için kullanılmasının yerini tutmayacağını altını çizer¹¹.

Platon'da olduğu gibi, devletten hep *site devletini* anlayan Aristoteles'e göre, devlet adamıyla devlet, kralla uyrukları, aile reisiyle ev halkı, efendiyle köleleri arasındaki ilişkilerin hep aynı türden ilişkiler olduğunu sanmak yanlıştır¹². Aristoteles'in devleti, yurttaşların birbirlerini şahsen tanıdıkları, yönetime temsilcileri aracılığıyla değil doğrudan katıldıkları, nüfus ve yüzölçümü fazla büyük olmayan bir site devletidir¹³. Siyaset felsefesiyle ilgili düşüncelerinin temel kaynaklarından en önemlisi olan *Politika* adlı eserinde Aristoteles birbirinden farklı iki yaklaşım tarzını kullanır¹⁴: 1) Platon'dan farklı olarak, o dedüktif değil endüktif akıl yürütme yolunu tercih ederek, 158 site devleti üzerinde gözlemler yapmak suretiyle adeta bilimsel bir araştırma yapar. 2) Felsefi yaklaşıma daha fazla ağırlık vermek suretiyle ideal bir devlet tasarımı ortaya koymaya çalışır. İster bilimsel isterse felsefi açıdan bakılsın, ona göre, insan doğuştan bir toplumsal-siyasal varlık (*zoon politikon*)¹⁵ olduğu, dolayısıyla kendi başına yaşayabilecek bir varlık olmadığı için, dünyaya geldiği andan itibaren bir toplumun üyesi olmak durumundadır; çünkü devlet doğal bir varlık, insan doğası gereği bir toplumsal-siyasal varlık olduğu için, toplumsal olmayan ya da devleti bulunmayan bir kişi ya insanın altında (*hayvan*) ya da üstünde (*Tanrı*) bulunur, ama *insan* konumunda bulunamaz¹⁶.

⁸ Aristoteles, *Politika*, 1261a, s.50.

⁹ Aristoteles, *Politika*, 1262a, s.52.

¹⁰ Aristoteles, *Politika*, 1263b, s.57.

¹¹ Aristoteles, *Politika*, 1263b, s.57.

¹² Aristoteles, *Politika*, 1252a, s.23.

¹³ A.Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007, s.281.

¹⁴ M.A. Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa (KDİ)*, İmge Kitabevi, 6. Baskı, Ankara 2009, s.339.

¹⁵ Aristoteles, *Politika*, 1253a, s.26; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* (Çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2014, 1097b, s.28.

¹⁶ M.A. Ağaoğulları, *KDİ*, s.340; A.Arslan, *İFT 3*, s.279.

Aristoteles'in devletin doğal bir varlık ve insanın bu dünyadaki yaşamı için zorunlu bir *iyi* olduğu şeklindeki düşünceleri, Antikçağda Thrasymakhos, Lycophron gibi bazı sofistlerin öne sürdükleri ve Rönesans'ın başlangıcından itibaren modern siyaset filozoflarının da öne sürecekleri gibi, onun devlet ve hukuk alanında insanlar tarafından bir uzlaşma ya da *toplum sözleşmesi*yle gerçekleştirildiği yönünde değildir. Bununla birlikte, Aristoteles devleti doğal olarak betimlerken, onun insan iradesinden bağımsız olduğunu düşünmediği gibi, varlığa gelmesinin ve varlığının korunmasının insan iradesi sayesinde mümkün olacağını düşünür¹⁷. Devletin hem *doğal* hem de *iyi* yaşam için gerekli bir kurum olduğunu düşünen Aristoteles, bir bütün olarak insanın varoluşunun tek tek organlarının varoluşundan önce geldiği gibi, devletin de her biri devletin bünyesinde yer alan birer organ konumundaki bireylerin ve ailelerin varlığından önce geldiğini öne sürer¹⁸. İnsanları doğal olarak bir arada yaşamaya iten nedenlerin çok sayıda olması nedeniyle, ilk kez bir devlet kurmayı düşünmüş olan insanın övgüye layık bir insan olduğunu öne süren Aristoteles gelişimini, kurallara ve yasalara uymak anlamında, *en yüksek iyi* düzeyinde gerçekleştirdiği takdirde insanın kendisinin de içinde yer aldığı hayvan cinsinin öteki türleri arasında en iyisi, aksi takdirde en kötüsü, olacağını düşünür¹⁹. Ona göre, canlı varlıklar akıl ile bedenden meydana gelirler ve burada akıl yöneten beden ise yönetilendir²⁰, bedensel arzu ve isteklerini aklıyla yönetemeyen insan *erdem*siz olduğu için hem vahşi hem de *adaletsiz* olur; oysa devletin temelinde, her şeyin yerli yerinde bulunması anlamında, *adalet* vardır²¹. Bu adaletin gerçekleşebilmesi için hem yönetenin hem de yönetilenin *erdem*den kendi payına düşeni alması gerekir²².

Bu bakımdan, en temel görevi yurttaşlarının bu dünyada erdemli ve mutlu olmalarını, başka bir deyimle *iyi yaşamalarını* sağlamak, ya da *en yüksek iyiyi* gerçekleştirmek olan devletin yerine getirmesi gereken en temel görevlerinden i) birincisi yurttaşlar arasında *dağıtıcı adaleti* uygulamak suretiyle, *oligarşi* ve *demokrasi* ile yönetilen toplumlarda bulunmayan güçlü bir *orta tabakanın* varlığına olanak tanıyan gelir dağılımını sağlamak, ii) ikincisi yurttaşlarının ahlaksal yaşamlarından da sorumlu olduğu için, onları erdemli ve mutlu birer yurttaş kılacak bir eğitim sistemini gerçekleştirmektir²³. “En iyi devletin ne olduğunun anlaşılabilmesi için en çok istenen yaşam şeklini belirlemek gerekir. Eğer bu bilinmezse aranılan anayasa da bilinemez. Bir toplum kendi kendine yetiyorsa, kötü tesadüflerle karşılaşmadığı sürece onları en iyi şekilde yaşayanlar olarak kabul edebiliriz”²⁴. Bu nedenle öncelikle bu insanların sonra da tüm insanların en iyi yaşam biçiminin ne olduğu konusunda fikir birliğine varmaları; ve gerek bireysel gerekse toplumsal olarak aynı türden bir yaşamın mı yoksa farklı

¹⁷ W.D. Ross, *Aristoteles*, s.290.

¹⁸ Aristoteles, *Politika*, 1253a, s.27; A.Arslan, *İFT* 3, s.279.

¹⁹ Aristoteles, *Politika*, 1253a, s.27.

²⁰ Aristoteles, *Politika*, 1254b, s.30.

²¹ Aristoteles, *Politika*, 1253a, s.27.

²² Aristoteles, *Politika*, 1260a, s.46.

²³ A. Arslan, *İFT* 3, s.280.

²⁴ Aristoteles, *Politika*, 1323a, s.219.

yaşam biçimlerinin mi tercih edilmesi gerektiğine karar vermeleri en doğru yoldur²⁵. Mutlu ya da en iyi yaşam biçimi için üç şeyin gerekli olduğunu herkesin kabul edeceği konusunda Aristoteles'in kuşkusu yoktur: *Beden, akıl, bu ikisinin dışındaki şeyler*. Ona göre, bu üç nokta üzerinde insanlar her ne kadar fikir birliği içinde bulunsalar bile, onların ne ölçüde önemli oldukları, her birinin hangi ölçü içerisinde bulunması gerektiği, ölçü kaçırıldığı zaman mutluluk verip vermeyecekleri konusunda farklı düşüncelere sahip olacaklardır²⁶. Genel anlamda, yönetme ve yönetilme çok çeşitli durumlarda özleri bakımından doğal nitelikler taşıyorsa, o zaman yöneticiliğin kötü bir şekilde sürdürülmesi durumunda, bu ne yönetenin ne de yönetilenin işine yarar; çünkü doğal olarak parça ile bütün arasında ve *beden* ile *akıl* arasında inkârı mümkün olmayan ortak çıkarların bulunmasına benzer bir biçimde, *yöneten* ile *yönetilen* arasında da gözden irak tutulmaması gereken ortak çıkarlar her zaman var olacaktır²⁷.

Hem Platon hem Aristoteles için, erdemden söz edildiğinde insanın ilk akla gelmesi gereken yanı *bedensel* değil *tinsel* yanıdır; nasıl biyolojik yapılarda her zaman doğal olarak tinsel olan bedensel olanı yönettiği, dolayısıyla ondan daha erdemli olduğu gibi, toplumsal yapılarda da aynı şekilde yönetenin tinsel donanımı yani erdemi yönetilene göre daha üst düzeyde ve güçlü olmalıdır. Erdemden söz edildiğinde, yönetsellik bakımından, insanın özellikle tinsel yanının dikkate alınması gerektiğini düşünen Aristoteles, yöneten ve yönetilen arasındaki bu tinsel farklılığın *akılsallık* esasına dayandığını öne sürer²⁸. Yönetenin hem iyi hem bilge (yani hem *düşünce* hem *karakter* erdemlerine sahip) olması gerektiğinin, yönetenin iyiliği ile yönetilenin iyiliğinin aynı olmadığını, emir vermek kadar verilen emirleri dinlemenin de önemli bir meziyet olduğunun altını çizen Aristoteles, yurttaşlar için bilinmesi gereken en önemli şeyin yöneticinin iyiliğinin yönetmek, yönetilenin iyiliğinin ise yönetilmek olduğunu ve bu ikisinin de *erdem* olmakla birlikte aynı düzeyde erdemler olduğunun söylenemeyeceğini öne sürer²⁹. Doğuştan özgür insanlar arasındaki yönetsel ilişkiye *siyasal yönetim* adının verilebileceğini, yöneticilerin de siyasal yönetimi başkalarını yönetmeden önce kendileri başkası tarafından yönetilerek öğrenebileceklerini, yani emir almayı bilmeden emir vermenin tam olarak ne olduğunun bilinemeyeceğini öne süren Aristoteles, hem yönetme hem de yönetilme hakkında gerekli olan bilgiye sahip olanlara ancak *iyi yurttaş* denilebileceği kanısındadır³⁰. Asıl anlamında yurttaşın karakteristik özelliği, onun adli yönetim içinde yer alması ve yöneticiler topluluğuna üye olması olmakla birlikte, Aristoteles'in yurttaş kavramı, modern toplumların yurttaş kavramından oldukça farklıdır; çünkü onun görüşünde söz konusu olan yönetim temsili değil doğrudan yönetimdir³¹.

²⁵ Aristoteles, *Politika*, 1323a, s.219.

²⁶ Aristoteles, *Politika*, 1323a, s.219.

²⁷ Aristoteles, *Politika*, 1255b, s.33-34.

²⁸ Aristoteles, *Politika*, 1260a, s.46.

²⁹ Aristoteles, *Politika*, 1277a, s.94.

³⁰ Aristoteles, *Politika*, 1277b, s.95.

³¹ W.D. Ross, *Aristoteles*, s.300.

Platon'un siyaset felsefesinde olduğu gibi, *etik* ile *siyaseti* birbirinden ayrı düşünmeyen, konuya siyaset açısından olduğu kadar etik açıdan da bakan Aristoteles, insanların ancak iyi bildikleri konularda iyi kararlar verebileceklerini, dolayısıyla henüz yeterince hayat tecrübesi kazanmamış, olgunluk düzeyinde bir karakter sahibi olamamış genç bir insanın, bilgili olsa bile, siyaset alanında istenilen düzeyde beceri ve başarı elde edemeyeceğini öne sürer³². Yaşam biçimleri şöyle ya da böyle *iyilik* ve *mutluluk* kavramlarıyla ilişki içerisinde bulunan insanların büyük çoğunluğunun iyilik ve mutluluğun kaynağında hazzın yer aldığını düşündükleri, bu nedenle çoğunlukla hazlarının peşinden gittikleri söylenebilir; çünkü insanların *hazsal*, *siyasal* ve *teorik* olmak üzere üç çeşit temel yaşam biçimleri vardır³³. Yaşamları evcil birer hayvan yaşamından pek de farklı olmayan ve toplumun büyük çoğunluğunu oluşturan sıradan insanların yaşamlarının *hazdan* beslendiğini; yönetici konumunda bulunanların yaşamlarının M.Ö. 612-605 yılları arasında tahtta bulunan Asur Kralı Sardanapollus'un yaşamına benzediğini, dolayısıyla onların *siyasetin* içinde yer almak isterken onur kazanmak amacı güttüklerini, ama bunun o kadar basit bir şey olmadığını öne süren Aristoteles, siyasetin asıl amacının *erdem*i gerçekleştirmek olduğu, bunun da ancak *teorik* yaşamla gerçekleştirilebileceği kanısındadır³⁴. Klasik siyaset felsefesinde temel ölçüt, doğası itibarıyla toplumsal anlamda hem *etik* hem *politik* bir varlık olan insanın bu hayatı mutlu yaşayabilmesi, aşırı uçlardaki arzularından ve davranışlarından uzak durarak ölçülü hareket etmeye özen göstermek anlamında, *erdemli* olmasına bağlıdır. Genel anlamda doğanın özünde *ereksel* bir yapıya sahip olduğunu öne süren ve iyiyi *kendinde iyi* ve *araçsal iyi* olmak üzere ikiye ayıran Aristoteles için, her ikisi de kendinde iyi olan *erdem* ile *mutluluk* devletin en başta gelen temel amacı olan *en yüksek iyiyi* gerçekleştirmesinin olmazsa olmaz koşuludur.

Erdem ve *mutluluk* insanın bedensel değil tinsel yanıyla ilgilidir. Mutluluk, kendisine ulaşmak amacıyla ruhun erdeme uygun olarak gerçekleştirdiği bir eylem, siyasetçilerin temel amaçlarının da yönettikleri yurttaşların yasalara uygun davranmak suretiyle iyi ve mutlu yaşayan insanlar olmalarını sağlamak ise, o zaman siyasetçiler insanların biyolojik yaşamlarından belki de çok daha fazla tinsel yaşamlarını bilmek zorunda olacaklardır³⁵. Erdemleri ruhun akıllı kısmından kaynaklanan ve eğitimle elde edilebilecek olan *düşünce* ve akıllı olmamakla beraber akılı dinleyen kısmından kaynaklanan ve alışkanlıkla elde edilebilecek olan *karakter* erdemleri olmak üzere ikiye ayıran Aristoteles, *bilgelik*, *doğru karar alma*, *aklı başında olmayı* (bilim, sanat, sezgisel akıl, pratik bilgelik, felsefi bilgelik, kavrayış, temyiz) düşünce erdemleri; *cömertlik* ve *ölçülü davranmayı* (cömertlik, görkemlilik, gururluluk, ruh büyüklüğü, alçak gönüllülük, cesaret, ölçülülük, dostluk, sevgi, adalet) ise karakter erdemleri olarak adlandırır³⁶. Ne *düşünce erdemleri* ne de *karakter erdemleri* bizde doğal olarak

³² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1095, s.22-23.

³³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1095, s.24.

³⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1095, s.24-25.

³⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1102, s.38; Aristoteles, *Eudemos'a Etik* (Çev. Saffet Babür), Bilge Su, Ankara 2015, 1219a, s.23.

³⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1103, s.40; Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1220a, s.25; A. Arslan, *İFT* 3, s.251, 270.

bulunmazlar, biz onları elde edebilecek bir doğal yapıya sahip olduğumuz için, ancak yaşamsal süreç içerisinde *eğitim* ve *alışkanlık* yoluyla elde eder ve geliştiririz³⁷. Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'in II-V. kitaplarında karakter erdemlerini, V. kitapta özel olarak *adalet* erdemini, VI. kitapta ise düşünce erdemlerini ayrıntılı bir biçimde ele alır ve tartışır.

Özü bakımından akıllı bir varlık olan insanın bedensel değil de tinsel yanına ait olan bu düşünme yetisinin biri bilmek(*theoria*), diğeri de davranmak(*praxis*) olan iki yanına işaret eden Aristoteles'in, insanın gerçek anlamda insan olarak var olabilmesi için her zaman *bilmenin davranmadan* önce gelmesi gerektiği, bu bakımdan ruhun *bilmek* (*theoria*) etkinliğine bağlı erdemlerin, onun *davranmak* (*praxis*) etkinliğine bağlı erdemlere göre daha üst bir konumda bulunması gerektiği konusunda hiç kuşkusu yoktur³⁸. Daha önce de işaret edildiği gibi, mutluluk ruhun erdeme uygun etkinliğidir; ama o bir huy değildir. “Mutluluk etkinliklerle ilgiliyse ve bu etkinliklerin bazıları zorunlu, bazıları bir başka şeye tercih edilen, bazıları da kendiliğinden tercih edilen şeylerse mutluluğun da kendi başına tercih edilen şeylerden biri olduğunu, onun başka bir şeye kıyasla tercih edilir bir şey olmadığını söyleyebiliriz. Mutluluk tek başına yeterli olan bir şeydir”³⁹.

2) Anayasa, Erdem ve Adalet

Politika'nın III. kitabı Aristoteles'in devletle ilgili en önemli düşüncelerinin yer aldığı, en temel konularının ele alınıp tartışıldığı bölümüdür. Farklı anayasa türlerinden söz edildiği bir yerde, devletin tanımı konusunda da farklı görüşlerin olabileceğini, ancak bir devletin çatısı altında yaşayan insanların bir anayasa sayesinde örgütlenmiş bir toplum olarak yaşayabileceklerini düşünen Aristoteles için, nasıl bütün parçalardan oluşuyorsa ve bütünü iyi bilinebilmesi onun parçalarının iyi bilinmesine bağlı ise; aynı şekilde, devlet de yurttaşlarının toplamı olan bir bütün olduğundan, devletin iyi bilinebilmesi için önce yurttaşlarının iyi bilinmesi gerekir⁴⁰. Bu konuda, cevaplanması gereken en öncelikli sorular şunlardır⁴¹: Kime yurttaş denir? Bir insanın yurttaş olabilmesi için gerekli olan şey nedir? Bu sorulara farklı anayasalara göre farklı cevapların verilebileceği çok açıktır; çünkü bir insan demokrasi ile yönetilen bir toplumda yaşıyorsa yurttaş olabilirken, aynı insan oligarşi ile yönetilen bir toplumda yaşıyorsa yurttaş olamamaktadır⁴². *Anayasa* denildiğinde, her türlü otoritenin üstünde olan yönetme yetkisinin örgütlenişini anlayan Aristoteles'e göre, örneğin, *politeianın* bozulmuş şekli olan *demokrasilerde* egemenlik halkın(*demosun*) elinde bulunduğu için toplumu yönetme yetkisinin temelinde yoksul çoğunluk olan halkın kendisi,

³⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1103, s.41.

³⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1139, s.129; A.Arslan, *İFT 3*, s. 271.

³⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1176, s.223.

⁴⁰ Aristoteles, *Politika*, 1275a, s.89.

⁴¹ Aristoteles, *Politika*, 1275a, s.89.

⁴² Aristoteles, *Politika*, 1275b, s.90.

aristokrasinin bozulmuş şekli olan *oligarşilerde* ise zengin azınlık olan elit bir kesim bulunur ki; anayasalar arasındaki farklılıklar da bu gibi şeylerden ileri gelir⁴³.

Genel olarak mahkemelere katılan, dava açma ve dava edilme olasılığı bulunan insanlara *yurttaş* denilebileceği kanısını taşımakla birlikte, bu tanımın yine de son derece yetersiz bir tanım olduğunu düşünen Aristoteles için, yurttaş olmanın ayırt edici özelliği yargı dışında, bir insanın siyaset olan ya da olmayan çeşitli memuriyetlere gelebilmesidir⁴⁴. Genel anlamda yurttaş sözcüğünün insanların aynı yurt üzerinde birlikte yaşama yönünde doğal bir arzuya, aralarında bazı şeyleri paylaşarak yaşamak yönünde onları bir araya getiren bir *ortak çıkar* düşüncesine sahip oldukları göz önüne alınırsa, bu hayatı sadece yaşamak değil *iyi yaşamak* için, her ne şekilde olursa olsun, bir devletin yurttaş olma doğal eğiliminin her insanda bulunduğu söylenmesi mümkündür⁴⁵. İyi siyaset yapmanın anahtar kavramının, *ortak çıkar* olduğu konusunda hiç kuşku bulunmayan Aristoteles'e göre bütün siyaset kurumlar, anayasalar ve yasalar, yönetim biçimleri hep bu kavrama göre değerlendirilip yargılanabilir⁴⁶. *Ortak çıkar* aynı zamanda pek çok bakımdan *adalet* ile özdeşleştirilebilecek nitelikte olan bir kavramdır; çünkü âdil bir yasa toplumun ortak çıkarını esas alan bir yasa, âdil bir yönetici toplumun ortak çıkarını her zaman kendi kişisel çıkarının üstünde tutan bir yönetici olduğu takdirde, o toplumda devletin temel amacı olan *en yüksek iyinin* gerçekleşmemesi çok zordur. Yönetimin şekli ne olursa olsun, yürürlükte olan anayasanın temel amacı eğer söz konusu ortak çıkarın gözetilmesi ise orada *adalet* vardır; aksi halde, yani yöneticilerin kendi kişisel çıkarları her zaman toplumun ortak çıkarının üstünde tutuluyorsa orda asla *adaletin* varlığından söz edilemez⁴⁷.

Sapkın değil de her zaman insanlar arasındaki ortak çıkarı amaçlayan doğru anayasaların egemen olduğu devlet yönetimi özgür insanların yönetimidir⁴⁸. Bir devlette asıl yetki sahibinin yurttaşlar topluluğu olması gerektiğini, yönetenin *monarşi* ve *tiranlıkta* olduğu gibi bir kişi, *aristokrasi* ve *oligarşide* olduğu gibi bir azınlık ya da *politeia* (anayasal yönetim) ve *demokraside* olduğu gibi bir çoğunluk olabileceğini öne süren Aristoteles'e göre, bu yönetim biçimlerinden toplumun ortak çıkarını her zaman her şeyin üstünde tutan, dolayısıyla *erdem*in temel ilke edinildiği yönetim biçimleri olan *monarşi*, *aristokrasi* ve *politeia* doğru anayasaya sahip oldukları için âdil yönetim biçimleri iken; tek kişinin çıkarını düşünen *tiranlık*, zengin azınlığın çıkarını düşünen *oligarşi* ve yoksul çoğunluğun çıkarını düşünen *demokrasi* sapkın anayasaya sahip âdil olmayan yönetim biçimleridir; bunların hiçbirinde toplumun *ortak çıkar*ının gözetildiği düşünülemez⁴⁹. Aristoteles, ne zengin azınlığın ne de yoksul çoğunluğun değil de, ancak *ortak çıkar*ın gözetilmesiyle oluşabilecek *orta tabakanın* güçlü olduğu ve adaletin kendisiyle tecelli ettiği bir yönetim biçimi olan *politeianın* *oligarşi* ile *demokrasinin*

⁴³ Aristoteles, *Politika*, 1278b, s.97.

⁴⁴ Aristoteles, *Politika*, 1275a, s.89.

⁴⁵ Aristoteles, *Politika*, 1278a, s.98.

⁴⁶ A.Arslan, *İFT* 3, s. 286.

⁴⁷ Aristoteles, *Politika*, 1279a, s.99.

⁴⁸ Aristoteles, *Politika*, 1279a, s.99.

⁴⁹ Aristoteles, *Politika*, 1279a, s.99,127; A.Arslan, *İFT* 3, s. 288.

uzlaştırılması sonucunda ortaya çıkabileceğini öne sürer. Günümüz anayasal çoğulcu siyasi düzenlerinin Aristoteles'in yaptığı sınıflamadaki adı anayasal yönetim(*politeia*)dir⁵⁰. Bu konuda, öncelikle, *oligarşi* ve *demokrasinin* ne olduğunun ve bunların *adalet* kavramından ne anladıklarının bilinmesi gerektiğine dikkat çeken Aristoteles⁵¹, genelde insanların eşitlere eşit, eşit olmayanlara eşit olmayan bir şekilde davranmanın *adalet* olduğu konusunda aşağı yukarı aynı fikirde olduklarını görmektedir⁵². Burada dikkati çeken en önemli nokta ise eşitleri eşit, eşit olmayanları da eşitsiz kılan temel ölçütün oligarşide *servet*, demokraside *özgürlük* olmasıdır. Mülkiyet bakımından eşit olmayan insanların her bakımdan eşitsiz olduklarını düşünmek ne ölçüde yanlış ise, aynı şekilde özgürlük bakımından eşit olan insanların da her bakımdan eşit olduklarını düşünmek o ölçüde yanlıştır diye düşünen⁵³ Aristoteles için *devlet* adı verilen siyasal birlik yalnızca birlikte yaşamak için değil, aynı zamanda birlikte *iyi ve mutlu* yaşamamızı, asil davranışlarda bulunmamızı sağlamak için vardır⁵⁴.

Aristoteles'in burada işaret ettiği kavram ya da değer *erdem* olduğunda kuşku yoktur. Ona göre, siyasi konularda yurttaşlarının iyi ya da kötü davranışlarıyla da yakından ilgilenmesi gereken devletin, gerçek anlamda bir devlet olabilmesi için *erdem* konusunda ciddi kaygılarının bulunması gerekir; eğer böyle bir kaygı taşımazsa o devlet bir sözleşmenin ötesine geçemeyen erdemsiz bir devlet olur⁵⁵. Aristoteles için, iktidarın kaynağı onun iyi ve mutlu yaşamı gerçekleştirmek olan temel amacıyla ancak meşruiyet kazanacağından, bu amacı hangi yönetici ya da yönetim şekli en fazla yerine getirebilecek konumda ise o iktidar olmalıdır⁵⁶. Ne oligarşinin temel ölçütü olan *zenginlik* ne de demokrasinin temel ölçütü olan *özgürlük* bu yönetim biçimlerine meşruiyet kazandırabilir; tam tersine meşru ve iyi bir yönetim şeklinin kaynağında *liyakat*, amacında *erdem* vardır⁵⁷. Bu konudaki ahlaksal kavramları *özgürlük* değil *erdem*, *eşitlik* değil *liyakat* olan Aristoteles'in siyasal toplumu özgürlüğü değil erdemi amaçlar ve iktidarı da ancak bu erdemi yaratma yönünde en çok *liyakat* sahibi olana vermeyi uygun bulur⁵⁸. "Politik egemenlik için gerekli olan erdem konusunda üstün bir topluluk meydana getirmeye doğası bakımından yetenekli olan bir halka uygun olan rejim, *krallıktır*. Sahip oldukları erdemleri kendilerini politik görevlere yetenekli kılan insanlar tarafından özgür insanlar olarak yönetilmeye rıza gösteren bir halk için uygun rejim *aristokrasidir*. Mali bakımdan varlıklı olanlara liyakatlerine göre görev veren bir yasa uyarınca sırayla yönetme ve yönetilmeyi kabul eden savaşıma yeteneğine sahip bir çoğunluğun bulunduğu yerde ise uygun rejim *anayasal yönetimdir*"⁵⁹.

⁵⁰ Cemil Oktay, *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, Alfa, 6. Baskı, İstanbul 2012, s.69.

⁵¹ Aristoteles, *Politika*, 1280a, s.101.

⁵² A.Arslan, *İFT* 3, s. 289.

⁵³ Aristoteles, *Politika*, 1280a, s.101; W.D.Ross, *Aristoteles*, s.307.

⁵⁴ Aristoteles, *Politika*, 1281a, s.103; L.Arnhart, *Siyasi Düşünce Tarihi* (Çev. Ahmet Kemal Bayram), Adres Yayınları, Ankara 2004, s.73.

⁵⁵ Aristoteles, *Politika*, 1280b, s.102.

⁵⁶ A.Arslan, *İFT* 3, s. 292.

⁵⁷ A.Arslan, *İFT* 3, s. 292.

⁵⁸ A.Arslan, *İFT* 3, s. 292.

⁵⁹ Aristoteles, *Politeia*, III. Kitap, 17. Bölüm (çeviri Ahmet Arslan'a aittir: *İFT* 3, s.293).

Aristoteles'in Anayasal yönetim(*Politeia*) dediği, temelinde *oligarşi* ile *demokrasinin* uzlaştırılması sonucunda ortaya çıkabilecek olan güçlü bir *orta tabakanın* varlığı ilkesine dayanan yönetim şekline ilişkin düşünceleri, büyük ölçüde *Politika*'nın IV. kitabında ele alınmakla birlikte, onun hem etik hem siyaset alanındaki düşüncelerinin hareket noktasının *Nikomakhos'a Etik*'in ikinci kitabında “uygun zamanda, uygun oranda, uygun insanlara karşı hareket etmek en iyisidir ve orta olan da budur, orta olan da erdemdir”⁶⁰ cümlesiyle dile getirdiği *altın orta ilkesi* olduğunda kuşku yoktur. Altın orta ilkesinin özünde ifrat ve tefritten uzak durma, orta yolda hareket etme düşüncesi vardır. Aristoteles açısından, insanların erdemli birer yurttaş olmaları için bu ilke ne ölçüde gerekli ise, site devletlerinin ve anayasalarının da erdemli olmaları için o ölçüde gereklidir; çünkü her toplumda servet açısından genelde *çok zengin, orta halli* ve *çok yoksul* olmak üzere üç sosyal sınıf bulunur. Ekonomik hayatın, ifrat ve tefrit noktalarında yer alan *oligarşinin* çok zengin ve *demokrasinin* çok yoksul sınıflarından, birincisi siyasal hayatın iktidarı kullanan egemen gücü olduğunda, emir almaya değil sadece emir vermeye, itaat etmeye değil sadece itaat edilmeye alışık olduklarından; ikincisi iktidarın egemen gücü olduğunda, emir vermeye değil sadece emir almaya, itaat edilmeye değil sadece itaat etmeye alışık olduklarından, hem etik hem politik açıdan erdemlin ta kendisi olan hem emir verme hem de emir alma, hem itaat etme hem de itaat edilme anlamındaki söz konusu *altın orta ilkesinden* uzak olduklarından her ikisi de sağlıklı ve kötü birer yönetim biçimidir. Sağlıksız olan bu yönetim şekilleri içerisinde en kötüsü *tiranlık*, ikinci sırada *oligarşi*, üçüncü sırada ise *demokrasi* yer alır; *demokrasinin* sağlıklı ve iyi yönetim biçimleri olan *monarşi*, *aristokrasi* ve *politeia* karşısında en kötü; sağlıksız ve kötü yönetim şekilleri olan *tiranlık* ve *oligarşi* karşısında ise onların en iyisi olduğunda Aristoteles'in hiç kuşku yoktur⁶¹.

“En iyi anayasa nedir? Başka bir engelle karşılaşılmazsa ve en iyi anayasa yapılacak olsa bunu nasıl yapardık?” sorularını yanıtlama görevinin yanı sıra “hangi anayasanın hangi halka uygun olduğunun” araştırılmasının da siyaset biliminin görevi olduğunu öne süren Aristoteles, anayasa konusunda en iyiye ulaşmanın olanaksız olduğu durumlarda yasa yapıcının ve gerçek siyasetçinin hem *mutlak* (yani kendinde) iyinin hem de *koşullara uygun* (yani araçsal) iyinin ne olduğunu iyi bilmesi gerektiğine işaret eder⁶². Siyasetin konusu olan toplumsal sorunların teorik boyutu ile pratik boyutunun birlikte ele alınması gerektiği, siyasetle ilgili düşünce sahibi olanların çoğunun teoride başarılı oldukları halde pratikte aynı ölçüde başarılı olamadıkları kanısını taşıyan Aristoteles, bu konuda sadece ideal ya da en iyi olanın değil, aynı zamanda hem kolay uygulanabilir hem de her yerde bulunabilir olanın peşine düşmek gerektiğini düşünür⁶³. Anayasaların sayısının çokluğunu çok sayıda devlet şeklinin bulunmasına bağlayan Aristoteles, her devletin bir takım ailelerden meydana geldiğini, bu ailelerden bazılarının *zengin*, bazılarının *yoksul*, bazılarının da *orta halli* olduklarını; buna göre, halkın *ticaret*, *tarım* ve *işçilik* olmak üzere birbirinden farklı üç işle hayatlarını

⁶⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1106b, s.48; Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1221b, s.30.

⁶¹ Aristoteles, *Politika*, 1289b, s.127; W.D. Ross, *Aristoteles*, s.315-316.

⁶² Aristoteles, *Politika*, 1289a, s.125; M.A. Ağaoğulları, *KDİ*, s.370.

⁶³ Aristoteles, *Politika*, 1289a, s.126.

kazandıklarını öne sürer⁶⁴. Aristoteles, *Politika*'nın IV. kitabında işaret ettiği gibi, anayasaların ya da siyasal yönetim şekillerinin çok çeşitli olmakla birlikte, kendi siyaset anlayışının hedefinde bulunan *anayasal yönetimin* nasıl gerçekleşeceği konusunda, iyi olan anayasaya ulaşmak bakımından, dikkate aldığı sapkın anayasalardan birisi *oligarşinin* diğeri de *demokrasinin* anayasasıdır⁶⁵. Aristokrasinin temel ilkesinin *erdem*, oligarşinin *servet*, demokrasinin *özgürlük* olduğu bilindiğine göre, Aristoteles'in öngördüğü oligarşi ile demokrasinin yanlışlarının atılıp doğrularının alınması yoluyla gerçekleştirilecek bir uzlaşımın sonucu olan anayasal yönetim (*politeia*)'in temel ilkesinin de erdemin bir gereği olarak ölçülü bir *servet* ve ölçülü bir *özgürlük* olacağına kuşku yoktur⁶⁶. Özgür insanları yönetmek, tiranlıktan daha erdemli ve asildir⁶⁷. Söz konusu uzlaşma hakkında Aristoteles demokrasi ve oligarşiden birer parça almak ve üç ayrı yolla onları birleştirmek noktasında şöyle bir örnek üzerinde durur⁶⁸: "Oligarşik yönetimlerde zenginler mahkemeye katılmadıkları zaman para cezası öderler, ancak daha az parası olan insanlar göreve geldikleri zaman maaş almazlar, demokrasilerdeyse zenginler para cezası ödemezler, daha fakir olanlar göreve seçildikleri zaman maaş alırlar. Bu iki usulün birleşmesi her ikisine de uygundur ve bir ara yoldur. Bu yüzden de anayasal yönetimin iki rejimin karışımı olduğunu düşünmemize neden olur. Bu birinci yoldur. İkincisi yine kurallarda bir ara yol bulmaktan geçer. Oligarşik yönetimlerde meclise katılım için ciddi bir mülkiyet koşulu varken demokrasilerde ya böyle bir şey yoktur ya da çok düşük miktardadır. Bu ikisi bir araya gelebilecek şeyler değildir ama bir orta yol bulunabilir. Üçüncü yol ise oligarşi ve demokrasilerden birer parça alınarak bir başka ara yolun bulunmasıdır. Yöneticiliğe seçilirken kura ve mülkiyet koşulu olmaması demokratik, seçim ve mülkiyet koşulu aranması oligarşik bir yöntemdir. Bu durumda her ikisinden de birer parça alınabilir, yani seçim ve mülkiyet koşulu olmaması, böylece anayasa hem anayasal yönetimdir hem de aristokrasi gibidir".

Böyle bir uzlaşma sonucunda ortaya çıkan söz konusu anayasa eğer gerçekten hem *demokrasinin* hem de *oligarşinin* olumlu yanlarını taşıyor ise başarılı bir anayasa olduğu söylenebilir; çünkü zenginler ile fakirler aynı sofrada yemek yiyebildikleri gibi aynı tarzda giyinebilirler, devletin en önemli kurumları olan *gerusia* üyeleri de *ephoroslar* da halk tarafından seçilirler⁶⁹. Devletin anayasasının o devletin yaşam tarzı olduğunun altını çizen Aristoteles, bir site devletinde *çok zengin*, *çok fakir* ve *orta direk* olmak üzere üç sınıfın bulunacağını, dolayısıyla insanların bu hayatı iyi ve mutlu bir şekilde yaşamalarını sağlayacak olan yönetim şeklinin, *orta halliler* denilen olabildiğince birbirine benzer durumda ve birbiriyle eşit konumda bulunan insanlardan oluşması gerektiğini öne sürer⁷⁰. Aristoteles'in iddiasına göre, benzer durumlar için aynı muameleyi gerektiren adalet, eğer durumlar birbirinden farklı ise, eşitlere eşit, eşit olmayanlara da eşitsiz muamele edilmelidir ilkesi gereğince, herbir kişinin layık olduğu

⁶⁴ Aristoteles, *Politika*, 1290a, s.128.

⁶⁵ Aristoteles, *Politika*, 1290a, s.128-129.

⁶⁶ Aristoteles, *Politika*, 1294a, s.138; L.Arnhart, *Siyasi Düşünce Tarihi*, s.75.

⁶⁷ Aristoteles, *Politika*, 1333b, s.246.

⁶⁸ Aristoteles, *Politika*, 1294b, s.139.

⁶⁹ Aristoteles, *Politika*, 1294b, s.140.

⁷⁰ Aristoteles, *Politika*, 1295b, s.142.

şeyi elde etmesini talep eder⁷¹. “Bu nedenle orta sınıfın çoğaldığı anayasal yönetim en iyisidir, her iki sınıfın toplamından daha üstün olması ya da en azından birinden daha kalabalık olması halinde kentlerin daha iyi yönetilme olasılıkları artar. (...) Eğer halkın bir kısmı çok zenginse, diğerleri mülksüzse burada aşırı demokrasi, aşırı oligarşi ya da ikisinin birleşiminden doğan aşırı tiranlık olacaktır. (...) Orta sınıf güçlendikçe o ülkede parti mücadelelerinin yaşanma olasılığı düşer. Büyük devletlerin parçalanma ihtimallerinin zayıf olması da orta sınıfların güçlü oluşundan kaynaklanır”⁷².

En iyi anayasa yapıcılarının orta direk insanların olduğu konusunda hiç kuşkusuz bulunmayan Aristoteles, bu durumda neden *demokrasi* ya da *oligarşi* ile yönetilen devlet sayısının genelde daha fazla olduğu sorusunun da yanıtlanması gerektiğini düşünür⁷³. Ona göre, çoğunlukla orta sınıfın güçlü olmadığı site devletlerinde ya zenginler ya da fakirler iktidarı ele geçirdiklerinde orta sınıfı asla umursamazlar ve ülkeyi kendi kafalarına göre yönetirler; bu bakımdan etik anlamda *altın orta ilkesine*, politik anlamda *anayasal yönetime* önem veren bir devlet örneğine, oligarşi ve demokrasi ile yönetilen devlet örneklerine göre, toplumsal ve siyasal hayatta, daha az rastlanacağı da Aristoteles’in dikkatinden uzak değildir⁷⁴. Anayasa yapıcısının yaptığı anayasanın, hem demokratik hem de oligarşik özellikler taşıyor olsa bile, temel ilke olarak mutlaka toplumdaki orta tabakanın güçlü olmasını hedefleyen bir anayasa olması gerekir; çünkü orta tabakanın güçlü olduğu toplumlarda ancak anayasanın devamlılığından söz edilebilir⁷⁵. *Politeia*, muhalefeti ve sayısal azınlığı iktidarın ve çoğunluğun yanı sıra, oligarşi ve demokrasiden farklı olarak, daha sürdürülebilir olan bir düzeni ifade ettiğinden, iktidarın sınırlı ve ölçülü kullanıldığı düzen olması ile önem kazanır⁷⁶. Bu bakımdan, Aristoteles’e göre, en iyi anayasa, iki yanlış yönetim şekli olan *oligarşi* ile *demokrasinin* karışımı sonucunda ortaya çıkacak doğru bir yönetim şekli olan bir *karma anayasa* olacaktır⁷⁷. Böyle bir anayasa Aristoteles tarafından “her devlette bulunan erkelerin dağılımının, egemenliğin yerinin ve siyasal toplumun gerçekleştirmeyi amaçladığı hedefin belirlenmesi için benimsenilen düzenleniş biçimi” (IV,1,s.110)⁷⁸ şeklinde tanımlanır. Söz konusu düzenleniş biçimi için, Platon’da olduğu gibi, ne servetin ne de özgürlüğün erdem için belirleyici bir ilke olduğunu düşünen Aristoteles, Platon’un *Yasalar*’da öngördüğü modele benzer bir biçimde, anayasal yönetim(*politeia*)in mutlak anlamda erdemli insanlardan oluşmadığını, tam tersine, siyasal amaçlar bakımından erdeme en çok yaklaşan ılımlı bir *servet* ile ılımlı bir *özgürlük* anlayışına sahip insanlardan oluşması gerektiğini, bunun da yurttaşlık için en iyi belirleyici özellik olduğunu öne sürer⁷⁹.

⁷¹ L. Arnhart, *Siyasi Düşünce Tarihi*, s.73.

⁷² Aristoteles, *Politika*, 1296a, s.143.

⁷³ Aristoteles, *Politika*, 1296a, s.144.

⁷⁴ Aristoteles, *Politika*, 1296a, s.144.

⁷⁵ Aristoteles, *Politika*, 1296b, s.145.

⁷⁶ Cemil Oktay, *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, s.70.

⁷⁷ Aristoteles, *Politika*, 1297a, s.146; M.A. Ağaoğulları, *KDİ*, s.371.

⁷⁸ M.A. Ağaoğulları, *KDİ*, s.355; Aristoteles, *Politika*, 1289a, s.126.

⁷⁹ M.A. Ağaoğulları, *KDİ*, s.373.

Aristoteles, bir devlette farklı yetkilerle donatılmış üç ayrı iktidar alanının bulunduğunu öne sürmekle birlikte, bu iktidar alanlarının birbirlerini denetleyip dengeledikleri bir *kuvvetler ayrılığı* düşüncesine henüz sahip değildir; bunun için onyedinci yüzyılda John Locke ve Montesquieu'yü beklemek gerekecektir⁸⁰. Böyle olmakla birlikte, ona göre, bir yasa koyucu ya da devlet bütün anayasalarda mevcut olan -günümüzün siyasal yapılarında *kuvvetler ayrılığı ilkesi* olarak bilinen- şu üç kritik noktayı gözden irak tutmamalıdır⁸¹:

a) Birincisi (*yasama*)⁸²: Ülke için önemli olan her şeyin konuşulduğu bir yerde birlikte karar alma konusunda başvuru yöntemlerinin *demokratik* olmasına karşın, ülke sorunlarının çözüme kavuşturulması noktasında başvuru yöntemi *oligarşik* olabilir. Bu konuda, burada ayrıntılarına girme gereğini duymadığımız birkaç yöntemden söz eden ve söz konusu yöntemlerin hepsinin demokratik olmasına karşın, sorunların pek çoğunun çözüme kavuşturulması noktasındaki yöntemin oligarşik olduğu kanısını taşıyan Aristoteles'e göre, çok fazla olmayan bir zenginlik koşulunun aranmasına bağlı olarak meclis toplantılarına katılma hakkına sahip bulunan yurttaşların çok sayıda olması nedeniyle, bu yönetimin kısmen *oligarşi* olsa bile, aslında bir *anayasal yönetim* olduğu söylenebilir.

b) İkincisi (*yürütme*)⁸³: Burada, devlet memurlarının görev tanımları, sayıları ve görev süreleri konusunda çok çeşitli uygulamalar dikkate alınmakla birlikte; yürütme organları kimler tarafından neye göre atanmalı? Yöneticiler hangi memurlar olmalıdır? Yönetme yetkisi neye göre belirlenmelidir? gibi sorular önem kazanmaktadır. Bu sorulara verilecek yanıtların çerçevesini belirleyecek olan i)atamalar kimin tarafından, ii)kimler arasından, iii)hangi yolla yapılacak şeklinde üç yöntemle başvurulabilir. Devlet yönetiminde, bugün hükümet adı verilen, yürütme yetkisinin kullanıldığı kurumlarda çok sayıda insanın görev alması kaçınılmaz görünmekle birlikte, bunların hepsine birden yönetici demenin mümkün olmadığını, onların gerekli durumlarda kendilerine belirli konularda karar alma yetkisi verilmiş insanlar olduğunu öne süren Aristoteles, site devletinin büyük ya da küçük olmasına göre görevlilerin sayılarının ve niteliklerinin değişebileceğini; bu bakımdan, "aristokrasilerde iyi eğitimlilerin, oligarşilerde zenginlerin, demokrasilerde ise özgür insanların mı sadece görev almaları gerekir?" sorusunun ciddiyetle ele alınıp cevaplandırılması gerektiğini düşünür.

c) Üçüncüsü (*yargı*)⁸⁴: Aristoteles'in *Politika*'da üzerinde en az durduğu yetki alanının *yargı* olduğu söylenebilir. Yasama ve yürütme için hangi mantık geçerli ise yargı için de aşağı yukarı aynı mantığın geçerli olması gerektiği düşünüldüğünden; soruşturma, kamuya yönelik suçlar, anayasaya karşı işlenen suçlar, memurlar ile yurttaşlar arasındaki anlaşmazlıklara dayalı suçlar, sözleşme ve özel yükümlülüklerle dayalı anlaşmazlıklardan kaynaklanan suçlar, cinayetler, yabancılar ve bir-beş drakhme arasındaki alışverişlerden doğan anlaşmazlıklar olmak üzere, sekiz çeşit olduğuna işaret

⁸⁰ M.A. Ağaoğulları, *KDİ*, s.356.

⁸¹ Aristoteles, *Politika*, 1297b, s.148.

⁸² Aristoteles, *Politika*, 1298a, s.148-149.

⁸³ Aristoteles, *Politika*, 1299a-b, s.151-154.

⁸⁴ Aristoteles, *Politika*, 1300b, s.155-156.

edilen mahkemelere ilişkin bu ayrılığın üç ayağı vardır: i)mahkemelerdeki jüri üyeleri herkes arasından mı yoksa belli insanlar arasından mı seçilmelidir; ii)kaç çeşit mahkeme vardır ve bu mahkemeler hangi konularla ilgilenirler; iii)mahkeme üyeleri atanma yoluyla mı yoksa kura çekimiyle mi iş başına getirilirler.

3) Devrimler ve İstikrar

Her devletin adaleti ve eşitliği, bütün anayasaların yurttaşlarına âdil ve eşit davranmayı amaçladıklarını öne süren Aristoteles'e göre, demokrasilerde herkes aynı derecede özgür, dolayısıyla aynı derecede eşit olduğundan her şeye katılım da aynı şekilde eşit; oligarşilerde ise servet eşitsizliği içerisinde bulunanların mutlak eşitsizliğine inanıldığından, burada her şeye eşit bir katılım söz konusu olmayacak; dolayısıyla yurttaşlar bir ilkeye göre devlet yönetimine katılmadıkları zaman isyan için bazı koşullar ortaya çıkabilecektir⁸⁵. Ona göre, eşitlik demek herkes için her şeyin eşit olması değil, benzer durumda olanların birbirine eşit olması demektir⁸⁶. Biri anayasayı tümünden değiştirmeye diğeri de mevcut anayasa içerisinde reformlar yapmaya yönelik olmak üzere temelde devrimin ya da isyanın iki türünden söz eden Aristoteles'in, bütün devrimlerin temelinde eşitsizliğin yattığını öne sürerken, insanların elde etmeye çalıştıkları eşitliğin de *sayısal* ve *oransal* olmak üzere iki şekilden söz ettiği görülüyor⁸⁷. Ona göre, eşit insanlar eşit haklara sahip olmalı ve erdemli olanlar erdemsiz olanlarla eşit tutulmamalıdır; çünkü yönetimin istikrarlı olmasının teminatı *oransal eşitlik*⁸⁸. "Kimilerine göre insanlar bir açıdan eşitse her açıdan eşit olmalı, kimilerine göre ise insanlar bir açıdan diğerlerinden üstünse her konuda üstün olmalıdır. Bu nedenle de genel olarak iki anayasa türü vardır. Birincisi halk, ikincisi azınlık anayasası. Yani demokrasi ve oligarşi"⁸⁹. Demokratik anayasanın oligarşik anayasaya göre isyana ve devrime daha az açık olması nedeniyle ötekine göre daha sürdürülebilir bir nitelik taşıdığı kanısında olan Aristoteles, hem etik hem siyaset anlayışının merkezinde yer alan *altın orta ilkesi* gereği, güçlü bir orta tabakaya yaslanan anayasanın en güvenli ve en sürdürülebilir bir anayasa olacağından kuşku duymamaktadır⁹⁰.

Devrimlerin nedenlerini *şartlar*, *istekler*, *siyasal anlaşmazlıklar* olmak üzere üç temel kategori içerisinde ele alan Aristoteles'e göre, yukarıda da işaret edildiği gibi, devrimlerin temelinde bulunan en önemli nedenlerden birisinin *eşitsizlik* olduğunda kuşku yoktur⁹¹. Demokrasilerdeki eşitlik yanlısı olanlar kendilerinden daha üstün konumda bulunanlarla eşit olduklarına, oligarşilerdeki eşitsizlik yanlısı olanlar ise kendilerinin yeterince üstün konumda bulunmadıklarına inandıkları takdirde, birinciler eşit olmak adına ikinciler ise eşit olmamak adına harekete geçerler ve devrime

⁸⁵ Aristoteles, *Politika*, 1301a, s.157.

⁸⁶ Aristoteles, *Politika*, 1332b, s.224.

⁸⁷ Aristoteles, *Politika*, 1301b, s.158-159.

⁸⁸ G.E.R. Lloyd, *Aristoteles* (Çev.Aylin Kayapalı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2014, s.221.

⁸⁹ Aristoteles, *Politika*, 1301b, s.159.

⁹⁰ Aristoteles, *Politika*, 1302a, s.159.

⁹¹ Aristoteles, *Politika*, 1301a,s.158;1302a,160.

kalkışır⁹². Söz konusu bu kalkışmaların başarıya ulaşması halinde demokrasi yerini aşırı demokrasiye, oligarşi yerini aşırı oligarşiye bırakır. Devrimlerin önemli nedenlerinden bir diğeri de *zulüm* olduğu söylenebilir. Yöneticilerin yurttaşlarına karşı zâlim ve baskıcı bir tutum içerisinde bulunmaları, kendi kişisel çıkarlarını toplumun ortak çıkarının üstünde tutmaları, başkalarının haksız yere onurlandırılmaları durumunda, insanlar hem kendi aralarında hem de mevcut anayasaya karşı harekete geçerler ve devrime kalkışır; çünkü yöneticinin kişisel çıkarının toplumun ortak çıkarının üstünde tutulmasının, kişilerin haksız yere onurlandırılmasının adaletsizlik olacağı çok açıktır⁹³.

Devrimlerin üçüncü bir nedeni olarak, daha çok monarşi ve oligarşilerde görülen *aşırı güç* kullanımı öne sürülebilir. Oligarşilerde görüldüğü üzere, yönetimde payı olmayan kesim sayı olarak payı olan kesime göre daha üstün konumda bulunuyorsa mevcut rejimi küçümsemeye; aynı şekilde demokrasilerde görüldüğü üzere, servet sahibi olanlar da devlet yönetiminde bir yetersizliğin ve düzensizliğin olduğu gerekçesiyle mevcut rejimi küçümsemeye başlar ve devrime kalkışabilirler⁹⁴. Anayasalar bir takım kulis ve entrikalara başvurulmuş, yöneticilerin uyuşukluğundan yararlanılarak yavaş ve sessiz bir biçimde, şiddete başvurmadan da değiştirilebilir⁹⁵. Bir devletin çatısı altında farklı ırk ya da milletten insanlar bir arada yaşadıkları halde, birlikte yaşamayı yeterince öğrenememişler ise, orada da bir takım iç çatışmaların ortaya çıkması ve devrime yol açması olasılığı her zaman vardır⁹⁶. Ülkenin coğrafi koşulları da bu farklı ırk ya da milletten olan insanların bir arada yaşamalarına olanak vermeyebileceği gibi, siyasetteki görüş farklılıklarının sertleşmesi de devrimin nedenleri arasında yer alabilir⁹⁷.

“Her kim yönetimi elinde tutuyorsa, kişiler ya da iktidarda bulunan kurumlar, büyük ya da küçük olsunlar mutlaka isyan onlardan kaynaklanmaktadır. Diğer insanlar onların aşırı derecede güçlendiklerini düşünüp isyan edebilirler ya da onlar kendilerinin çok güçlendiklerini düşünerek anayasayı değiştirebilirler”⁹⁸. Daha önce de işaret edildiği gibi, servet ve eşitsizliğin orantısız büyümesi oligarşiyi, özgürlük ve eşitliğin orantısız büyümesi ise demokrasiyi körukleyeceğinden, her ikisinin ortaya çıkaracağı anayasa ya da devlet yönetimi sağlıklı olmayacaktır. Oysa bir toplumda özgürlük ve eşitlik ile servet ve eşitsizlik orantılı ve dengeli bir biçimde geliştirilirse, *altın orta ilkesine* de uygun düşeceğinden, Aristoteles'in anayasal yönetim(*politeia*) dediği sağlıklı bir devlet yapısı ortaya çıkacaktır. Aksi takdirde, “zenginler ile halk arasında dengeli bir orta sınıf yoksa ya da bu orta sınıf çok küçükse bu durumda da anayasa değişikliği olabilir”⁹⁹. Rejimlerin daha uzun ömürlü olmalarının temelinde söz konusu

⁹² Aristoteles, *Politika*, 1302a, s.160.

⁹³ Aristoteles, *Politika*, 1302b, s.160-161.

⁹⁴ Aristoteles, *Politika*, 1302b, s.161.

⁹⁵ Aristoteles, *Politika*, 1303a, s.162.

⁹⁶ Aristoteles, *Politika*, 1302b, s.163.

⁹⁷ Aristoteles, *Politika*, 1303b, s.163.

⁹⁸ Aristoteles, *Politika*, 1304b, s.166.

⁹⁹ Aristoteles, *Politika*, 1304b, s.166.

orta sınıfın çok güçlü olmasına bağlı olarak ortaya çıkacak olan denge ve istikrarın yattığını, aristokrasinin oligarşiye demokrasinin ise anayasal yönetime yakın rejimler olduğunu öne süren Aristoteles, çoğunluğun bir güç ve çok sayıda insanın eşitlik içerisinde pay sahibi olduğu, *anayasal yönetimin* hem demokrasiden hem de aristokrasiden daha iyi bir yönetim şekli olduğunu öne sürer¹⁰⁰.

Buraya kadar ortaya çıkış nedenleri üzerinde durulmuş olan devrimlere karşı anayasaların nasıl korunacağı konusu da Aristoteles'in ele aldığı konular arasında yer alır. Düzenli ve dikkatli bir biçimde hazırlanmış bir karma anayasayı delemek girişimlere karşı her zaman dikkatli olunması gerektiğine işaret eden Aristoteles, bu tür girişimlerin çok yavaş ve sinsice devreye girebileceğine dikkat çekerken, bir insanın öngörmez görünen küçük küçük harcamalarının sonuçta onu iflasa götürebileceğini, bu bakımdan, parça küçükse bütün de küçüktür gibi bir mantıkla hareket edilmemesi, çok küçük bile olsa bütünü oluşturan parçaların her birine dikkat edilmesi gerektiği düşüncesinden hareketle anayasanın nasıl korunabileceği konusuna açıklık getirmeye çalışır¹⁰¹. Ona göre, yönetici konumunda bulunanların mutlaka uymaları gereken üç temel ilke vardır¹⁰²: *Anayasaya sadakat, görevini iyi yapmak, erdemli olmak*. Aristoteles anayasaların devrimlere karşı korunması ve teminat altına alınabilmesi için öncelikle eşitsizliğin yerine hem sayısal hem oransal anlamdaki eşitliğin geçirilmesini, yurttaşların anayasaya uygun biçimde yaşamalarını sağlayacak bir eğitimden geçirilmelerini, iktidarın her zaman belli bir azınlığın değil de belli bir çoğunluğun elinde bulunmasını, anayasanın sürekliliği konusunda herkesin uyanık ve dikkatli olmasını, toplumsal hayatta bazı çevrelerin orantısız bir büyüme içine girmelerini önleyecek yasaların çıkarılmasını, yöneticilerin yönetilenlere karşı her zaman itidalli ve ölçülü bir tutum içerisinde bulunmalarını, yasaların her zaman toplumsal hayata egemen kılınmasını, hem etik hem siyaset için geçerli olan *altın orta ilkesinin* hiçbir zaman gözardı edilmemesini salık verir¹⁰³.

4) En İyi Devlet

En iyi devlet bağlamında mutlaka sorulması ve cevaplanması gereken temel sorunun “iyi insan nasıl olur?” sorusu olduğunu öne süren Aristoteles'e göre, insanların erdemli ve iyi olmalarının *doğa, alışkanlık ve eğitim, akıl* olmak üzere üç nedeni vardır¹⁰⁴. Canlıların büyük çoğunluğu doğaya uygun bir biçimde, bir kısmı da alışkanlıklarıyla yaşarken, sadece insan aklın denetimi ve kontrolü altında yaşar; dolayısıyla, insanın iyi bir insan olabilmesi için, yukarıda söz konusu edilen üç nedenin birbiriyle uyumlu bir biçimde birlikte insan hayatında yer alması gerekir¹⁰⁵. En iyi devletin nasıl bir devlet olduğunun bilinebilmesinin temel koşulunun da en çok istenen

¹⁰⁰ Aristoteles, *Politika*, 1307a, s.173.

¹⁰¹ Aristoteles, *Politika*, 1307b, s.175-176.

¹⁰² Aristoteles, *Politika*, 1309b, s.180.

¹⁰³ M.A. Ağaoğulları, *KDİ*, s.367-370.

¹⁰⁴ Aristoteles, *Politika*, 1332a, s.243.

¹⁰⁵ Aristoteles, *Politika*, 1332a, s.243.

yaşama biçiminin ne olduğunun bilinmesi gerektiği kanısını taşıyan Aristoteles, mutluluk ile özdeşleştirilen en iyi yaşama biçimi için gerekli olan üç iyinin *akılsal iyi*, *bedensel iyi* ve *dışsal iyi* olduğu konusunda insanların fikir birliği içerisinde bulduklarından kuşku duyulmamakla birlikte; bunlardan her birisinin önemi ve hangi oranda var olmaları gerektiği konusunda farklı düşünebileceklerini öne sürer¹⁰⁶. Servet, güç ve ün gibi dışsal iyiler (*araçsal*) amaç değil araç konumunda bulunan iyiler iken; cesaret, dürüstlük, akli başında olmak gibi ruhsal (*amaçsal*) iyiler her zaman amaç konumunda olması gereken iyilerdir. Ruhsal iyilerin belirli bir oranla sınırlı tutulabilmesine karşın dışsal iyiler konusunda bir sınır koyma düşüncesine sahip olmayanlara, birincisi gözlemlere dayanarak, ikincisi teorik düşünerek verilebilecek iki yanıtın bulunduğunu söyleyen Aristoteles'in, dışsal iyilere sahip olma konusunda ölçülü olmak anlamında bir sınır getirilmesinin, ruhsal iyilere sahip olma konusunda ise hiçbir sınır konulmamasının daha akla yatkın olduğu kanısını taşıdığı çok açıktır¹⁰⁷. Akıl dışı şeyler ya kader ya da rastlantı sonucu elde edildikleri için, kader ya da rastlantı insanı erdemli kılmadığı gibi devleti de erdemli kılmaz; bu nedenle, en iyi davranan devlet en mutlu devlettir, akli ve erdemi olmayan bir devletin eylemlerinin de iyi olması beklenemez¹⁰⁸. Dolayısıyla, hem insanlar hem de devletler için en iyi yaşam erdemli davranmayı sağlayacak olan maddi varlıkla birlikte yürüyen yaşamdır¹⁰⁹. Bir yurttaşın mutluluğu ile bir devletin mutluluğu arasında birebir karşılıklılığın bulunduğu konusunda herkesin fikir birliği içerisinde bulunacağından kuşku duyulmaması gerektiği kanısını taşıyan Aristoteles, erdemli olmak isteyen insanların bunu her zaman için ya felsefede ya da siyasette bulmaya çalıştıklarının, her iki alanda da en iyinin peşinden gitmenin hem insanlar hem de devlet için en doğru yol olduğunun altını çizer¹¹⁰.

Bir insanın hem ruhsal hem bedensel anlamdaki kendi iç dinamiklerinin sağlıklı ve dengeli bir biçimde yürümesi sayesinde o insanın mutlu yaşayabileceği gibi, bir devletin de kendi iç dinamiklerinin doğru bir biçimde yürümesiyle ancak istikrarlı ve mutlu yaşayabileceğini düşünen Aristoteles için, bir devletin çatısı altında yaşayan insanların iyi yaşamdan ve mutluluktan pay alarak yaşayabilecekleri bir hayatın olanaklarını sağlamak iyi bir yasa koyucunun en temel ödevidir¹¹¹. Ayrıca, her zaman için yönetenlerin yönetilenlerden üstün olması gerektiğinin her türlü tartışmadan uzak olduğunda kuşku bulunmadığından, yönetenler ile yönetilenler arasındaki ayrımın nasıl yapılacağı ve her iki konumda bulunan insanlara ne gibi hakların ve yetkilerin tanınacağı da yine yasa koyucu tarafından belirlenmelidir¹¹². İyi bir anayasanın eşliğinde kurulmuş bulunan bir devletin varlığının en önemli iki unsurundan birisi *insan* diğeri de *vatandır*, devletin büyüklüğü yalnızca nüfusun çokluğuna değil, nüfusla birlikte gücüne ve etkinliğine de bağlıdır diyen Aristoteles'e göre, yine *altın orta ilkesine* uygun bir biçimde, devletin nüfusu kendi ihtiyaçlarını karşılayabilecek kadar

¹⁰⁶ Aristoteles, *Politika*, 1323b, s.219; A. Arslan, *İFT* 3, s. 315-316.

¹⁰⁷ Aristoteles, *Politika*, 1324a, s.221.

¹⁰⁸ Aristoteles, *Politika*, 1323b-1324a, s.220-221.

¹⁰⁹ Aristoteles, *Politika*, 1323b, s.220.

¹¹⁰ Aristoteles, *Politika*, 1324a, s.221-222.

¹¹¹ Aristoteles, *Politika*, 1332b, s.244.

¹¹² Aristoteles, *Politika*, 1301a, s.157.

büyük olmalı, ancak denetim dışı kalacak kadar da küçük olmamalıdır¹¹³. En iyi devletin orta ölçekte bir nüfusa sahip olması gerektiğinin altını çizdikten sonra Aristoteles, bu nüfusun ne tür doğal niteliklere sahip olması gerektiğinin de dikkatlerden uzak tutulması gerektiğine işaret eder. Ona göre, soğuk ülkelerde ve Avrupa'da yaşayan insanlar cesaret ve istek bakımından güçlü ama yetenek ve akıl bakımından güçsüz olduklarından, çoğunlukla bağımsız olmalarına rağmen, devlet kurmak ve başkalarını yönetmek konusunda yetersizdirler; Asya ülkelerinde yaşayanlar yetenek ve akıl bakımından güçlü ama cesaret ve istek bakımından güçsüz olduklarından, çoğunlukla başkaları tarafından yönetilirler; oysa, Yunanlılar coğrafi bakımdan bu ikisinin arasında buldukları için her ikisinden pay alırlar, bu sayede de hem en iyi devlet kurumlarına hem de tek bir anayasaya sahip bir devlet haline gelerek başka ülkeleri de yönetebilecek bir güce ulaşırlar¹¹⁴.

Bir insanda ya da bir devlette erdem olmaksızın mutluluğun var olamayacağından hiç kuşku duymayan Aristoteles, en iyi anayasaya sahip olan bir devlette, görelî değil de mutlak adalete inananların yaşamlarının çiftçi ya da zanaatkârların yaşamlarından farklı olması gerektiğini, aksi halde onların yaşamlarının da soylu ve erdemli olduğunun söylenemeyeceğini öne sürer¹¹⁵. Siyaset anlayışında her zaman doğal olandan hareketle organizmacı bir yaklaşımı tercih etmiş olan Aristoteles, sosyal hayatta yaşlıların daha tecrübeli gençlerin ise daha güçlü olduğuna, bu nedenle de devlet işlerinin dağıtımını yapılırken bu mantıkla hareket edilmesinin daha doğru ve âdil olacağına dikkat çekerken, devletin mutluluğunun da yurttaşların erdemli olmalarıyla ancak mümkün olacağına işaret eder¹¹⁶. Ona göre, iyi bir anayasası olan ve böyle bir anayasa sayesinde iyi yönetilen bir devlette insanların nasıl olması gerektiği konusu gözden irak tutulmamalı; bu bağlamda birincisi *eylemin amacını bilmek*, ikincisi *bu amaca yönelik eylemleri bulmak* olmak üzere, insanların bu hayatı iyi yaşamalarında rol oynayan, birbirleriyle uyumlu olabilecekleri gibi olmayabilecek de olan, iki nokta vardır¹¹⁷. Mutluluk denilen şeyin, herhangi bir şarta bağılı olmaksızın etik anlamda mutlaklık karakteri taşıyan, bütün iyiliklerimizin tüm gücümüzle kullanılmasından doğan bir etkinlik olduğuna dikkat çeken Aristoteles, mutlu olma olasılığı yüksek olan bir devletin en iyi şekilde planlanmış ve düzenlenmiş bir devlet olduğundan kuşku duyulmaması gerektiğini söyler¹¹⁸. Bir yöneticinin aynı zamanda pek çok durumda en iyi olanın ne olacağını ve mevcut koşullar içerisinde uygulanabilir olan en iyinin ne olacağını bilmesi gerekir inancını taşıyan Aristoteles'in, Platon'dan daha gerçekçi bir tutum sergilemekle birlikte, yine de onun ideal olan devlet anlayışının standartlarından bütünüyle kopmadığı öne sürülebilir¹¹⁹.

¹¹³ Aristoteles, *Politika*, 1326b, s.228.

¹¹⁴ Aristoteles, *Politika*, 1327b, s.231.

¹¹⁵ Aristoteles, *Politika*, 1328b, s.234.

¹¹⁶ Aristoteles, *Politika*, 1329a, s.235; 1332b, s.244.

¹¹⁷ Aristoteles, *Politika*, 1331b, s.241.

¹¹⁸ Aristoteles, *Politika*, 1332a, s.242.

¹¹⁹ L. Arnhart, *Siyasi Düşünce Tarihi*, s.74.

Constitutional Government in Aristotle's Political Philosophy

Abstract

It can be said that the thought of Aristotle regarding politics takes place in his works: Politika, Nikomakhos'a Etik, Eudemos'a Etik, Atinalıların Devleti and Retorik. At the outset of his second book of Politika, he argues that "our purpose is to consider what form of political community is best of all for those who are the most competent to realize their ideal of life." To be able to accomplish this, he indicates that we have to examine not only the constitutions of "well-governed states" but also "any theoretical forms", held in esteem. Aristotle undoubtedly refers to Platon and argues that it is a necessity to understand some author's book related with Utopia. As is the case with Plato and Aristotle who always understands a state as the "site," considers that it is wrong to think that the relationship between statesman and state, households and householder, slaves and master are the same kind of it. Aristotle argues that neither rich minority nor poor majority, but the common interest of the middle layer constituted with observance is robust and the politeia, a form of government manifested its own justice, can occur as a result of reconciling democracy with oligarchy. Aristotle, who is of the opinion that democratic constitution is a more sustainable constitution compared to oligarchic constitution due to its less obviousness to rebellion and revolution, in keeping with the principle of the "Golden Middle," located in the heart of both ethics and politics, has no doubt about that constitution leaned on a strong middle class will be the safest and most sustainable constitution.

Keywords

Politics, Oligarchy, Democracy, Merit, Justice, Constitutional Administration.

KAYNAKÇA

ARİSTOTELES, *Politika* (Çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2013.

ARİSTOTELES, *Nikomakhos'a Etik* (Çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2014.

ARİSTOTELES, *Eudemos'a Etik* (Çev. Saffet Babür), BilgeSu, Ankara 2015.

W.D. ROSS, *Aristoteles* (Yayına Hazırlayan: Ahmet Arslan), Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir 1993.

A. ARSLAN, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007.

M.A. AĞAOĞULLARI, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, İmge Kitabevi, 6. Baskı, Ankara 2009.

G.E.R. LLOYD, *Aristoteles* (Çev. Aylin Kayapalı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2014.

L.ARNHART, *Siyasi Düşünce Tarihi* (Çev. Ahmet Kemal Bayram), Adres Yayınları, Ankara 2004, s.73.

C.OKTAY, *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, Alfa, 6. Baskı, İstanbul 2012, s.69.

Can Fiction Offer Moral Truth Beyond Truisms?

Abstract

This paper challenges Jerome Stolnitz's view that art cannot teach us anything but merely offers truisms, which he asserts in his article "On the Cognitive Triviality of Art". The current inquiry is limited to fiction and explores the relationship between aesthetics and morality and their cognitive and emotional implications. Employing the contemporary debates surrounding the literature, I defend the view that fiction can offer us moral truth beyond truisms through the reader's interaction with the text as she employs her imaginative, moral and emotional faculties throughout the unique process of reading.

Stolnitz's first worry is that the cognitive value of fiction is superficial, and the "message" of a text hardly qualifies as knowledge. He bases his argument on the case that artistic truth doesn't exist because there are no experts who could judge the epistemic status of knowledge on arts; hence there is no such thing as artistic knowledge – and without knowledge, art cannot teach us anything. Even if fiction offers certain conceptions which may evoke moral wisdom, they are already stale truisms devoid of cognitive worth. I respond to this criticism by proposing that works of fiction contain a different type of knowledge; the type of *know-how* rather than *know-that* which alludes to moral knowledge.

Stolnitz's second worry is that the moral themes contained in fiction can fit in a sentence or two, without us having to bother to read the whole text. My response is that the act of interaction with the text is an indispensable part of enhancing our emotional and moral education which helps us cultivate our moral imagination. Similar to any thought experiment in philosophical arguments, fiction helps us direct our moral attention and evaluate diverse (moral) possibilities. The process of reading allows us to acquire a moral space or distance from which we can formulate moral responses to what happens in the text. Cultivating moral judgment takes time; and it is this time consuming act of reading the text which enables us to critically engage with the text. Learning from fiction entails an internal change we undergo in our being; and the greater the literary work is, the more we can learn from it.

Keywords

Fiction, Artistic Truth, Aesthetics, Moral Knowledge, Moral Cognition, Moral Imagination.

Introduction

The hostility between arts and philosophy has a long history dating back to Plato. Yet this paper interacts with a contemporary critic, Jerome Stolnitz, who claims that art cannot teach us anything but merely offers truisms, which he asserts in his article “On the Cognitive Triviality of Art” (Stolnitz 1992). The current inquiry is limited to fiction and explores the relationship between aesthetics and morality and their cognitive and emotional implications. I will defend the view that fiction can offer us moral truth beyond truisms through the reader’s interaction with the text as she employs her imaginative, moral and emotional faculties throughout the unique process of reading. In order to do so, firstly I will give an account of Stolnitz’s views concerning art’s inability to teach us anything and then critique his position by drawing attention to the way fiction enhances understanding through narratives which employ a certain type of knowledge. Lastly, I intend to show how that knowledge relates to emotional and moral education by enhancing moral imagination.

The question of artistic knowledge

As Jerome Stolnitz is the main target in this paper, my inquiry begins with presenting his views on cognition, truth and their relations to arts. Stolnitz provocatively asserts that there can be no such thing as artistic truth because without knowledge, there cannot be truth. In his conception, in order for something to be knowledge, there have to be experts who determine the epistemic status of a set of beliefs; but this condition does not apply to arts. Since there are no cases of artistic knowledge – as opposed to scientific knowledge leading to scientific truth or historical knowledge leading to historical truth -, it is implausible to think of the existence of artistic truth:

How should there be truth without knowledge? We have scientific truth and scientific knowledge, historical truth and historical knowledge. Understandably, for once truth has been established as that and therefore accepted by a judging mind, it is knowledge. Why do we hear so little of artistic knowledge? (Stolnitz 1992:192-3)

Apart from the verifiable scientific truth, Stolnitz also considers religious truth-claims which give wisdom. After all, there can at least be beliefs if not knowledge. But arts lack these as well. There are religious believers, or even believers in science or in history, but we do not come across believers in arts. Thus, arts lack not only verifiable truth, but also the other form of truth; the wisdom associated with religion (ibid 193). Arts can confirm neither truths, nor beliefs.

It seems that as long as truth can merge into a body of knowledge, Stolnitz is happy to accept it, be it science, history or religion. As long as there are experts or specialists on the topic who turn it into a “discipline”, any sort of truth is legitimate. Yet, there are no specialists in arts or fiction because artists or writers are not specialists. The only type of people that may qualify as experts in arts would be the people trained in the subject; such as art historians, literary critics or people working academically on the philosophy, sociology or psychology of art. Only they can confirm “artistic truths” related specifically to arts in general - rather than truths about life revealed in arts (ibid 198). Yet, truths expressed in arts, which Stolnitz insists are only

truisms anyway, can systematically be developed in other disciplines. Thus he claims that artistic truths are “distinctly banal” (ibid 200).

However, if Stolnitz’s main concern is to equate knowledge with propositional statements, it seems incoherent to approve scientific truth as “justifiable” on the one hand, and tolerate religious truth-claims or wisdom on the other hand, not because they are scientifically justifiable but just because there happen to be “experts” on the subject and people who believe in religion. He uses completely different means of justification for each case. Even though religious claims are not scientifically provable or falsifiable, he nevertheless refers to them as a form of knowledge because religions have “followers” or “experts”, which arts lack. However, the comparison between religion and arts is implausible because religion is basically a systematic body of thought that relies on divine-revelatory information and people follow a certain religion due to its normative or ideological nature. Arts, on the other hand, do not tell people what to do; nor does it aim at building an exclusive system according to which people will be rewarded or punished based on their compliance. For this reason, having followers or believers as a criteria for something to qualify as knowledge seems is ungrounded.

Also, Stolnitz’s emphasis on the significance of experts seems arbitrary. In the case of fiction, storytelling is an ancient way of human communication which have been helping people learn things from time immemorial. The notion of the “expert” is a modern phenomenon yet the process of learning through representations predates the emergence of any formal expertise. People did not have experts to rely on before modernity, one of whose chief characteristics is the compartmentation, hence the institutionalization of diverse bodies of knowledge. If we take Stolnitz’s argument that we need specialists to justify any kind of knowledge at all, we imply that people living before the age of experts did not know anything at all. Stolnitz’s over-emphasis on expertise for the validity of knowledge is implausible. Learning from representations happens with and without experts.

R. A. Sharpe conveys that since we learn from representations, story-telling is central and indispensable to human life as it makes knowledge intelligible and familiar to us (Sharpe 1992:155). This knowledge obtainable from narratives is usually of moral nature, and can be very vivid in religious stories. In his article, Sharpe gives the example of King David who kills Uriah in order to have his wife Bathsheba and only realizes the wickedness of his action when his own story is *told* to him; represented to him through a narrative. The story works like a mirror which enables him to recognize his own image – his evil deed, his mistake - and only afterwards does he begin to suffer and to *learn*.

Stolnitz entirely neglects the role of representation in cognition. However, representation is crucial to cognition as it enhances imagination by enabling us to regard an action from various perspectives. Normally, an agent only has a limited perspective whilst engaging in a certain act - as in the example of David. But when his action is represented to him, he disengages from his act and having taken the necessary distance, he becomes able to burrow different points of view from which he can re-evaluate his act. He gains access to points of views different from his own: “he (David) now sees himself as others might see him” (Sharpe 1992:159). Imagination enables us not only to

vivify the consequences of our actions but also to improve our capacity to animate possibilities (ibid 158). Narratives help us develop our moral imagination, be it religious, historical or fictional. However, a fictional text is much more effective in conveying moral messages than a historical text because it has an aesthetic component which has a much greater capacity to affect the reader by stimulating her imaginative and emotional faculties at greater levels.

Stolnitz does not regard fictional narratives as self-sufficient entities containing imaginative possibilities but rather as clear-cut rigid schemas whose messages we should be able to extract and directly apply into real life scenarios. Failing to see the absurdity of his position, he gets frustrated by noting the confusion over which historical figure we are supposed label “the tragic hero”: Bismarck, Alcibiades or Sir Winston (ibid 194). His basic worry seems to be the matter of designation rather than imagination, which is explicitly stated in his statement: “Do the statements of psychological truth refer to all or most or a few of the flesh-and-blood beings they designate? How can we know? The drama or novel will not tell us.” (ibid).

T.J Diffey offers a reasonable response to this worry by noting that in art, reference is suspended; what we see in art is mainly the intimation of reference but not the precise reference *tout court*. The suspension of reference enables us to contemplate, scrutinize and evaluate the matters at much deeper levels (Diffey 1995: 208). The problem of designation does not need to pose a genuine problem; to the contrary, the vagueness of reference can even help us rethink and reconsider the themes explored in fiction every time we go back and reread the work and hence refresh our view points. There is nothing wrong with associating the tragic hero with Bismarck at one reading; with Alcibiades at another; or Sir Winston when we read the exact same work at a later reading. Fiction allows that. Moreover, fiction encourages that. As Diffey remarks, one of the most remarkable rewards of fiction is to make us revisit our stock responses, biases, prejudices and challenge and shift our rigid views (ibid 206). In this way, the vagueness of reference can be a brilliant strategy for avoiding simplistic over-identification between real life and fiction.

Fiction and the exploration of moral possibilities

What should be noted is that the facts conveyed by science and history, the ones favored by Stolnitz, are always truths in isolation. That is why, he thinks that there is no fact we can learn from fiction which is not already under exploration within the scope of psychology – if so, then why bother with fiction instead of studying psychology? In his attempt to ignore the artistic power of fiction, Stolnitz caricatures common themes of ancient tragedies, such as “Pride goeth before a fall” and asserts that we do not need great art for such commonplace knowledge (ibid 195).

However, Peter Mew suggests that truths offered by fiction are always contextualized and hence are always in relation to other truths such as psychological insights concerning human behavior; motivation, action and social structures (Mew 1973:335). While the artistic truth may not be informative in terms of telling us something we do not already know, it may nevertheless be revelatory in terms of

portraying a large context in which various factors affecting human behavior are dynamically at play. Sciences only present us one very specific but fragmented fact about life – or human nature, if we consider a field like psychology. However, arts – similar to philosophy – aim at presenting a more unified picture of reality instead of analytically dissecting a segment of life in a detached manner. The revelatory power of arts manifests itself not only in expressing a certain truth but particularly in expressing it “so well”, which constitutes the artistic element – which is why, artworks cannot be paraphrased (this issue will be explored below, in relation to Olsen & Lamarque’s and Nussbaum’s ideas, towards the end of the paper).

That is why we do not relate to themes in fiction in the caricatured way Stolnitz suggests but rather see the inspirational vividness in them which makes them so alive and relevant to our lives. Moreover, those themes or statements offered by fiction can step outside the text and reach out for our evaluation where we can test their relevance for ourselves. They can be true or false; applicable to our own experiences or not; but in either case, we end up learning something – even if false, we learn that it does not apply to us personally. According to Mew, fiction can also serve us in that respect; we never have the possibility to test scientific facts as we are not – for most of the time – experts in the field; thus, the facts obtained from science are always “second-hand knowledge” to us, like blind factual statements whereas knowledge gained from literary works are “first-hand” knowledge because each one of us can at least test them for themselves. We can first treat those statements as hypotheses, and if accurate to our own experiences, then we can consider them as “true”. Despite not being scientifically verifiable knowledge, we can nevertheless engage with artistic truth in much more personal and authentic ways – whose revelatory power usually affects us at much deeper levels than impersonal scientific facts (ibid 336)¹.

The possibility that there can be different types of knowledge is remarked by Peter McCormick as well. Adopting from Gilbert Ryle, he notes the distinction between *knowing-that*; the propositional knowledge, the “justified true belief” and *knowing-how*; not having a belief but having a skill, an ability to perform in certain ways (McCormick 1983:400). This distinction between *knowing-that* and *knowing-how* is crucial in terms of understanding the major conflict between Stolnitz’s position and the idea that fiction has value in offering moral truth. Stolnitz’s standpoint basically regards all knowledge as encyclopedic *knowing-that*; ignoring either completely or partially the importance of *knowing-how*. By considering art as cognitively trivial, Stolnitz overrates *knowing-that*. Unless fiction gives us true statements or accurate designations, it does not merit our attention. However, adopting McCormick’s view, we can treat literary works or fiction as potential sources of *knowing-how* because they enable readers to acquire certain skills (ibid 401).

Differently from *knowing-that*, *knowing-how* implies a process, a duration to be attained, and that duration is to be found throughout the interaction between the text and

¹ However, there does not need to be mutual exclusivity between sciences and arts; a good fiction can employ striking psychological insights whilst unfolding its story. The close relationship between fictional possibilities and psychological insights will be examined below, with reference to Stock’s ideas.

the reader. Influenced by the reader-response theory, Noel Carroll advocates that fiction can deepen and “clarify” our moral understanding by letting us “fill the gaps” left in the text (Carroll 1998:138). No matter how descriptive and clear the text is, no writer can include every single detail in it; she presents coherent guidelines, and leaves the rest to the readers. In a way, every text is incomplete at some levels, and becomes actualized only through the reader’s interaction with it. In filling the gaps, we, as readers exercise our cognitive, emotive and moral skills (ibid 139).

In order to get a coherent grasp of the text, we end up having to follow the line of thought of the text and imaginatively complete not only the descriptions of actions and characters but also the themes depicted in the text. In his article, Carroll gives the example of the movie *Schindler’s List* in which we have to be able to be disgusted with the Nazis in order to get the moral theme of the movie (ibid 140). Expanding not only our cognitive and psychological but also moral understanding helps us improve our moral knowledge because by imagining the “moral atmosphere” of the text, we exercise and expand our moral cognition. Filling the gaps is a good example to demonstrate the way we can improve our cognitive skills in relation to our moral understanding. And the knowledge obtained from such an act is an example of the *knowing-how* type of knowledge in which we do not aim to produce or spot propositional statements but rather recognize and learn to follow a certain pattern offered within the text to reach the moral truth implied. It is only by succeeding to fill and complete the text with our own imagination that we fully come to understand the text².

In agreement with Stolnitz that art cannot –or is not supposed to - teach us anything, Diffey argues that “mediums of art show something without saying or asserting it” (ibid 208), except in the special case of utopian literature (ibid 209). Even though a utopia is essentially about “possibilities” with moral connotations, we do not find utopian elements solely in established works of the genre but also in many works of fiction, at various levels, in implicit, subtle or microcosmic ways. One literary genre that employs utopian – or for the same reason, dystopian - elements is satire. Satire is about what is right or wrong; what should or should not be done. Owing to its critical

² Oliver Conolly and Bashar Haydar, in their article “Narrative Art and Moral Understanding” (in *British Journal of Aesthetics*, Vol. 41, No. 2, April 2001, pp.109-124) problematize Carroll’s “clarificationist” view by suggesting that in understanding the text, what matters most is whether the moral concepts are “challenging” or “unchallenging” the audience’s already established moral beliefs; because if they are not challenging in any way, claiming that such a text enhances moral understanding is not plausible because there cannot be genuine improvements in moral positions if they are not challenged in any notable way. However, although I agree with Conolly and Haydar, I do not think that their criticism can trouble Carroll’s view in this paper as I basically focus on his *fill-in-the-gaps* idea adopted from the reader-response theory. Below I will touch on the “unparaphrasability” of the text – as advocated by Graham and Nussbaum – so I think that every great text is unique in offering unique schemas to fill the gaps in unique ways. Since no two texts are identical, the reader cannot apply the same moral position because creative texts with high artistic and aesthetic value demand different and new viewpoints from the reader – of course the level of the sophistication of the response depends on the intellectual and moral creativity of the reader as well). Thus, my idea is that there will always be challenges in great texts, as long as those challenges can be recognized by the competent reader.

nature, it explores various moral possibilities. From Diffey's argument, it follows that satire may not qualify as good art as it blatantly aims to teach us and thereby loses its aesthetic value. As noted above, Diffey adopts the view that the aesthetic response requires the suspension of reference, and for the purity of contemplation, we should bring nothing from the outside into the work of art because the motive of learning spoils the aesthetic stance (ibid 208).

This concern about the contamination of the contemplation through external reference may stem from the worry that satire is too contextual. In other words, as Peter Lamarque and Stein H. Olsen distinguish, it may offer themes that are too "topical" as opposed to "perennial". However, according to Lamarque and Olsen, satire does not have to lose any of its aesthetic value. It is possible to criticize and still maintain generality as long as it deals with general themes such as human nature; the example Lamarque and Olsen give is *Gulliver's Travels*, in which perennial concepts like pride and sexual passion are explored (Lamarque & Olsen 1997:424). This suggestion also resolves Stolnitz's worry over designation; general themes apply to everyone, not solely to one particular character. Through the work, the reader does not need to be interrupted by the referential components and step outside the text because the text – such as *Gulliver's Travels* – may already employ general concepts in itself. It may both "show" and "say" something substantial about human nature.

As suggested above, utopian elements can also be found in microcosmic versions in fictions in indispensably subtle ways. According to Colin McGinn, a character with a good soul in a fiction is a microcosmic version of a good, decent, idyllic possible world whereas a villain is a microcosmic version of an apocalyptic, evil, "counter-ideal" world (McGinn 1997:112). When confronted with an evil character, we feel disturbed and terrified because we cannot help but wonder what it would be like if the whole world were populated with people of this sort; in that respect, the evil character hints at an "evil possible world" (ibid 113). Thus fiction always has the potential to go beyond from what *is* to what *should* be by alluding to a *what if*. After all, what constitutes fiction is the existence of various possibilities which always already evoke moral implications.

In evaluating fictional possibilities, psychological insight is intricately linked with moral judgment. As Kathleen Stock argues, when an agent's motivational set is made intelligible to the reader, an act such as killing one's own child – as in *Beloved* – can be made morally intelligible within that particular fictional context (Stock 2007:59). However, even if the reader does not necessarily agree with the agent on that certain act, she still sees the point and the motivating reasons in the agent's action (ibid 60). Without identifying with the agent, the reader nevertheless realizes that it is possible to act in a certain way under certain circumstances. Whether the reader shares the same set of moral beliefs and motivations or identifies with the agent or not does not matter. The fact that the agent is fictional does not concern us either because we apply the same line of reasoning to fictional characters as we do to real people (ibid 63). In that respect, we can appropriate fictional situations into real life experiences because our understanding of fictional contexts provides us with the psychological insights that help us with real life situations and real life people.

Thus, the psychological insight gained through reading a fictional text influences our moral judgments as we learn to acknowledge the wide range of the possible motivations and their relations to actions. The fact that we do not need to share the same set of beliefs or motivations with the agents in order to understand the action conveys that fiction enables us to step outside of our rigid personal view-points and develop diversely possible “other” viewpoints that belong to other people and enhance our moral imagination - as noted above, in the case of King David. As a matter of fact, a great reward of literature is to be able to see things from the point of view of the “other”; the marginal, the disadvantaged. Stock’s example of Sethe in *Beloved* helps us understand not only why one would like to kill her child but also how it feels like to be a slave in the first place. The novel gives the reality of slavery so vividly that we come to understand why the character kills her child. That said, the novel cannot be blamed for being only a political novel either; because whilst portraying the era of slavery, it successfully moves from the particular to the general and depicts – among other themes, such as the universal experience of motherhood - the universal human condition of being the “other”.

Fiction, emotions and moral cognition

So far I have tried to explain how fiction relates to knowledge and moral understanding; for the rest of the paper, I will explore fiction’s relation to emotions and how this emotional aspect plays a role in deepening our moral understanding. Lastly, I will elaborate on Stolnitz’s inclination to associate moral themes with truisms and illustrate the limitations of that attitude.

In his attempt to summarize *Pride and Prejudice*, Stolnitz simplifies the plot and reduces the novel into a raw statement like “Stubborn pride and ignorant prejudice keep apart two attractive people living in Hertfordshire in Regency England” (Stolnitz 1992:193). Stolnitz’s main aim seems to be to strip the text off its emotional content and suggest that once we extract its message, we no longer need to bother to read the novel. By asserting his conclusion as a substitute for reading the full text, he implies that it is possible to subtract the process of reading from the experience of the text. Reading could even be a waste of time if we want to get the knowledge from it.

However, reading makes all the difference because it is only through the process of reading that we acquire whatever we are capable of. As Jenefer Robinson notes:

If we do arrive at beliefs about what we have read after we finished reading, those beliefs depend essentially upon the emotional experience of reading the novel. We cannot abstract the ‘message’ of a great novel, because it is only through experiencing it that one can learn from it. (Robinson 1995:213)

Stolnitz’s account of reading lacks the component of emotions in fiction. However, as Robinson remarks, the emotional aspect is crucial for learning from fiction because the emotional experience requires the “focus” of our attention. We acquire emotional education from fiction by forming new conceptions and points of view and entertaining new thoughts – even if not necessarily new beliefs (ibid 219). Robinson’s

emphasis on the focus of attention is a completely opposite suggestion from Stolnitz's attitude to decontextualize the moral truth.

Stolnitz's strategy to decontextualize the moral truth occurs in two ways: firstly, by arguing that the text is too specific to be universalized; meaning that the events taking place in a specific time and place between specific fictional characters cannot relate to our real lives. And secondly, by arguing that the text is too universal to be specific; meaning that classic texts like tragedies convey themes so broad that they reach our lives having already turned into mere truisms which hardly mean anything at all (Stolnitz 1992:193-4). Adopting Robinson's theory on emotional content, we can refute both arguments.

As for Stolnitz's first worry, we do not need to concern ourselves with relating the fiction to reality simply because we do not have to believe the fiction in order to be affected by it. We can still learn from fiction even if we do not take those events as real. After all, according to Robinson, what we get from the fiction is not a set of beliefs but emotional conceptions. We do not have to "believe" anything to be true about Anna Karenina in order to be able to emotionally respond to the situation and gain insights about the situation (Robinson 1995:213). Stock also responds to this worry by noting that as long as the story can be made coherently "intelligible within its context", the situation is "redescribable" and "repeatable" elsewhere, and it cannot be entirely irrelevant to real life because there may always be potential real life circumstances for which the characteristics of the fiction may apply (Stock 2007:65).

As for Stolnitz's second worry, following Robinson, we may argue that there is no need to worry about truisms because the most rewarding aspect of fiction is the process of reading itself rather than the reductive messages forcefully extracted from the text. Translating the experience of reading into discourse is already a problematic issue on its own. If we adopt Stolnitz's view, we can skip reading the novel and type "Anna Karenina" in Wikipedia and get the moral theme of the novel, and brag that we already know those themes about life and human character and rule them out as truisms. Moreover, we can mock the people affected by reading the novel for being affected by something that does not even exist. His position ignores the dynamic experience of reading and only cares about producing an overall summarizing and concluding remark, treating the text merely as a "finished" product. Truisms are reductive statements that pretend to be "complete" within themselves; without the need of any specific context or experience, they are like rhetorical statements expecting no response or any further stimulation in the intellect.

If we adopt Robinson's view, on the other hand, concerning developing conceptions and diverse points of view, we can argue that what we acquire from the novel is more like a methodology than a set of empty statements. This methodology is about emotional education; in particular, concerning the development of our skills in focusing our attention and seeing the situation in certain ways. We develop those skills first by observing how the characters focus their own attention; how their conceptions are formed; how those conceptions reflect their values, desires and motivations; and how their physiological states serve to maintain those conceptions. As the reader

witnesses the characters' emotional education, she herself eventually learns to focus her own emotional attention and develops diverse viewpoints (Robinson 1995:219).

As we can see, we have to undergo that long, time and energy consuming process of reading in order to be able to observe the characters' gradual emotional education. We also have to allocate ourselves the time to develop the ability to cultivate the moral space – or the distance from which - to develop our own critical and emotional responses to the text. We have to have the full context for our own emotions to emerge as well. In addition, as argued above, we need the process of reading in order to be able to contribute to the text as well, by way of filling the gaps in the text – the strategy suggested by Carroll above – for developing our own emotional and moral positions. Wikipedia cannot do that for us.

As Stolnitz is much more concerned with the final outcome than the process of involvement in evaluating fiction, it is also important to understand what he presumably has in mind whilst blaming fiction for offering truisms in order to expose the implausibility of his approach. As noted above, he underestimates the moral truths inferred by tragedies as he states: “What remains of the truth(s) inferred from classical tragedy? We might as well settle for ‘Pride goeth before a fall’. For such rewards, who needs great art?” (Stolnitz 1992:195). His point is valid in suggesting that the theme is blatantly obvious as saying that “too much pride is a bad thing”. However, the point he misses is that, as noted by Lamarque and Olsen, what determines literary appreciation is not the originality or the novelty of the theme but “how a work *interprets and develops* general themes which the reader identifies through the application of thematic concepts” (Lamarque & Olsen 1997:402).

Lamarque and Olsen accept the fact that by themselves, thematic concepts are empty; that is why “they cannot be separated from the way they are ‘anatomized’” in the text (*ibid*). Having read the text, if we try to come up with an overall or summarizing statement, of course it will look as if we are stating the obvious. In this case, what is crucial is to be able to recognize the theme in that specific organization of the text in which any other way to paraphrase it would be impossible (*ibid* 403). As we can see, when taken out of their contexts, thematic concepts and statements are pointless; if they weren't, it would be possible for us to equate many Greek tragedies with the statement “too much pride is a bad thing”. It is the clarity of this commonplace theme, this “truism” which prompts Stolnitz to claim that in order to be able to say such a statement we do not need art at all. However, saying or inferring such a statement does not mean that we understand *how* and *why* that is the case. Taken out of its context, the statement, the truism fails to convey any sort of experience or imagination to stimulate moral judgment. In order to understand the *how* and the *why*, we need to pay close attention to the way the text is written; how it is put in the specific context of the literary work.

If an artwork tries to convey its content in a different version, it loses a lot of its value. Artistic insight and understanding cannot be paraphrased without being destroyed. Gordon Graham states that there is not a way to isolate the thought other than in its expression and suggests that “the ‘truth’ in art eludes us every time we try to explain it” (Graham 1995:30). In other words, fiction does offer truth but it does so only

through the actual act of reading; the truth is actualized through the process of actual involvement in the text. It is as if outside the text, the truth is somewhat dormant as a truism or a cliché; it is only owing to the reader performing the reading that the moral truth becomes attainable.

Martha Nussbaum emphasizes the relation between creative imagination and moral imagination and contends that what makes fiction valuable is its inability to be paraphrased because the quality of moral imagination depends on the quality of artistic imagination (Nussbaum 1985:516). Adopting Henry James's views on the moral significance of novels, she agrees with him on the idea that moral knowledge is not merely a matter of intellectual grasp of propositions or facts but of perception; imagination and feelings, which can only be achieved through moral effort and moral communication (ibid 521).

According to Nussbaum, a text cannot be paraphrased because that way, the specificity of the feelings and perception and thereby the moral attention will be diverted, distracted or lost. It is crucial to maintain the moral concentration because moral value is reducible not only to action alone, but also to descriptions. When we try to summarize or paraphrase, we leave a gap between the "action" and the "description" by violating the context, which must be avoided because paraphrasing James, Nussbaum states that "a responsive action is a highly context-specific and nuanced and responsive thing whose rightness could not be captured in a description that fell short of the artistic" (ibid 522). Following Nussbaum, we can say that when we try to give a summarized or paraphrased account of the text, we end up giving a different description of the text; and that different description conveys a different "act" which inevitably creates a different "effect". The difference of the effect caused by the diminishing of the artistic value signifies a lessening in the aesthetic appreciation. And the change in the aesthetic value would eventually lead to a change in the moral focus and attention. Thus, the precision of expression is indirectly but strongly and undeniably a moral issue.

Conclusion

In claiming that fiction can offer moral truth beyond truisms, I basically attempted to challenge and refute Stolnitz's view that art is cognitively insignificant by relating cognition to moral understanding and explaining how thematic concepts can surpass mere truisms. I find Stolnitz's view implausible mainly because he neglects the emotional factor and the interactive experience between the reader and the text whilst trying to reduce moral truth to truisms. However, I do not mean to suggest that all works of fiction have to conform to revealing moral truth. Of course there are some works that may have no moral concerns at all; and also, not all fictional works have the same aesthetic value. Yet, what needs to be acknowledged is that fiction, by nature has the capacity to deepen our moral understanding by enhancing our emotional and imaginative capacity and convey moral truth through the unique act of reading. The greater the literary work is, the more capacity it has for our moral illumination.

Kurgusal Metinler Basmakalıp Önermelerin Ötesinde Ahlaki Gerçekler Sunabilir mi?

Öz

Bu çalışma, Jerome Stolnitz'in "On the Cognitive Triviality of Art" / "Sanatın Bilişsel Önemsizliği Üzerine" adlı makalesinde savunduğu sanatın bize herkesçe bilinen basmakalıp önermelerden öte hiç bir şey öğretemeyeceği fikrini eleştirmeyi amaçlar. Bu araştırma kurguyla sınırlıdır ve estetik ile ahlakın ilişkisini ve bunların bilişsel ve duygusal çıkarımlarını inceler. Güncel literatürdeki tartışmalardan da faydalanarak kurgunun bize basmakalıp önermelerin ötesinde ahlaki gerçekler sunabileceğini; bunu da okuyucunun metinle kurduğu etkileşim sürecinde harekete geçirdiği imgesel, ahlaki ve duygusal yetilerini geliştirerek sağladığını savunacağım.

Stolnitz'in kurguya yönelik temel eleştirisi kurgunun bilişsel değerinin yüzeyselliği üzerinedir; O'na göre, metnin mesajı bilgisel nitelikte sayılamaz. O'na göre, sanatsal gerçek diye bir şey yoktur çünkü sanatın epistemik statüsünü değerlendirebilecek uzmanlar yoktur; dolayısıyla sanatsal bilgi olarak nitelendirilebilecek bir şey yoktur – ve bilgi yoksa, sanat da bize bir şey öğretemez. Her ne kadar kurgu bize ahlaki bilgeliği anımsatan bir takım kavrayışlar sunsa bile, bunlar da içi boşaltılmış beylik sözlerden ileri gidemez; dolayısıyla bilişsel değerleri yoktur. Bu saptamaya karşılık olarak, kurgusal metinlerde teknik bilgiden ziyade ahlaki yetkinliği çağrıştıran daha farklı bir bilgi türünün bulunduğunu öne süreceğim.

Stolnitz'in kurguya yönelttiği bir başka eleştiri ise metinlerin içerdiği ahlaki temalar üzerinedir; buna göre, bir metnin içindeki mesajları bir iki cümleye sığdırabiliriz, bu yüzden metnin tamamını okumaya gerek bile yoktur. Bu görüşe karşılık ise, metinle kurulan etkileşimin, ahlaki hayal gücümüzü geliştirmeye yarayacak duygusal ve ahlaki eğitimimizin vazgeçilmez bir boyutu olduğunu savunacağım. Tıpkı felsefi argümanlardaki düşünce deneyleri gibi, kurgusal metin, ahlaki dikkatimizi odaklamamıza yardımcı olarak birbirinden farklı bir çok (ahlaki) olasılığı değerlendirmemizi sağlar. Okuma süreci boyunca metinde anlatılan durumlara yönelik ahlaki tavırlar belirlemizi mümkün kılan ahlaki alan ve mesafe edinmiş oluruz. Ahlaki yargı geliştirmek zaman alır; bu zamanı ise bize ancak metne eleştirel bir mesafeden yaklaşmamızı sağlayan ve dolayısıyla zaman alıcı bir edim olan okuma eylemi sunar. Kurgudan bir şeyler öğrenmek benliğimizi dönüştürür, ve metnin edebi değeri ne kadar yüksekse, bize katacağı değer de o kadar fazla olur.

Anahtar Sözcükler

Kurgu, Sanatsal Gerçek, Estetik, Ahlaki Bilgi, Ahlaki Biliş, Ahlaki Hayal Gücü.

BIBLIOGRAPHY

- CARROLL, Noel (1998). "Art, Narrative and Moral Understanding", *Aesthetics and Ethics: Essays in the Intersection*, (ed.) Jerrold Levinson, pp. 126-160, Cambridge: Cambridge University Press.
- CONOLLY, Oliver and Bashar HAYDAR (2001). "Narrative Art and Moral Understanding", *British Journal of Aesthetics*, 41(2):109-124.
- DIFFEY, Terence J (1995). "What Can We Learn From Art?", *Australasian Journal of Philosophy*, 73(2):204-211.
- GRAHAM, Gordon (1995). "Learning from Art", *British Journal of Aesthetics*, 35(1):26-37.
- LAMARQUE, Peter and Stein H. OLSEN (1997). "The Mimetic Aspect of Literature", *Truth, Fiction and Literature*, pp. 398-439 Oxford: Clarendon Press.
- MC CORMICK, Peter (1983). "Moral Knowledge and Fiction", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 41(4):399-410.
- MC GINN, Colin (1997). "Beauty of Soul", *Ethics, Evil and Fiction*, pp. 92-122, Oxford: Clarendon Press.
- MEW, Peter (1973). "Facts in Fiction", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 31(3):329-337.
- NUSSBAUM, Martha (1985). "'Finely Aware and Richly Responsible': Moral Attention and the Moral Task of Literature", *The Journal of Philosophy*, 82:516-529.
- ROBINSON, Jenefer (1995). "L'Education Sentimentale", *Australasian Journal of Philosophy*, 73(2):212-226.
- SHARPE, R. A (1992). "Moral Tales", *Philosophy*, 67(260):155-168.
- STOCK, Kathleen (2007). "Fiction and Psychological Insight", *Knowing Art: Essays in Aesthetics and Epistemology*. (eds.) Matthew Kieran and Dominic Lopes pp. 51-66, The Netherlands: Springer.
- STOLNITZ, Jerome (1992). "On the Cognitive Triviality of Art", *British Journal of Aesthetic*, 32(3):191-200.

Research Article
Araştırma Makalesi

Dilara BİLGİSEL

İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, İstanbul-Türkiye
Istanbul Bilgi University, Faculty of Social Sciences, Philosophy and Social
Thought, Istanbul-Turkey
dilara.bilgisel@gmail.com

An Antihumanist Reinterpretation of the Philosophy of Singularity

Abstract

This article takes a close look at the discussion of singularity in Jean-Luc Nancy's *The Inoperative Community* and *Being Singular Plural* as an attempt to negate the subject/object dichotomy and create a new context for a re-evaluation of resistance. With its aim of refuting individualistic subjectivity, the philosophy of singularity puts forward that the humanist point of view unnecessarily polarizes individuality and community. By placing a challenging scenario of antihumanism against the humanist sense of responsibility, the philosophy of singularity questions whether it is possible to do philosophy without saying 'I'. This antihumanist stance, which replaces the 'I'/other' differentiation with Nancy's 'the other of another,' chooses to strengthen the link between ontology and resistance in the notion of coexistence, beyond traditional hypotheses on immanence or transcendence. In order to discover the manifestation of coexistence within the frame of an antihumanist philosophy of singularity, this article begins with digging deep under the notion of individualistic subjectivity to show that it embodies a hollow and plastic category. Following this, Nancy's stress on the term 'ecstasy' will be grounded upon the Freudian theory of drives and the concept of coexistence will be situated in a dark realm that the humanist worldview would expect in the least. And finally, against the background of this theoretical structure, values such as modesty and responsibility will be highlighted as an attempt to uncover an alternative moral consciousness that weaves itself out of an indefinite possibility lurking under the skin of the individual/community enigma.

Keywords

Singularity, Jean-Luc Nancy, Subjectivity, Negative Anthropology, Philosophy of Ethics.

‘Man’ is the ideology of dehumanization.

(*The Jargon of Authenticity*, 59)

The issue or notion of singularity has been overlooked by a majority of philosophical spheres; however, this ignorance toward singularity can roughly be attributed to the very strong possibility that it might already be serving as quite a fundamental aspect of the problem of subject/object dichotomy. G. W. F. Hegel’s *Phenomenology of Spirit* is probably the best example of the initial statement of this article in that it keeps hinting at singularity without really mentioning it by its full name. Following in his steps, Martin Heidegger might also be said to have built his own understanding of singularity thanks to the heavily topographical introduction of his famous Dasein. This already-thereness of singularity, especially when it comes to the concept of individualism and the harmonious or dissonant relationship it may have with human community, has also proven to be a significant concern for modern thinkers. Gilles Deleuze, for example, discussed singularities in three of his major works; *A Thousand Plateaus* (with Félix Guattari), *The Logic of Sense, Difference and Repetition* alongside with Alain Badiou, who made the concept of singularity central to his reinterpretation of ‘the event’ in his *Thinking the Event* and “Eight Theses on the Universal”. This article, however, is based on a rereading of Jean-Luc Nancy’s *Inoperative Community* and *Being Singular Plural*. The peculiar experience of reading these books acts not as a trip taken to the realm of classical philosophy, where we uncover what was previously hidden, but as perusing a favourite novel for the second or third time to give one more recognition to an idea or ideal that all readers are already well familiar with. Nancy’s excursions through the various tenets of singularity have an aspect that tries to avoid the sphere of knowledge as much as it can and for this reason, his work comes across as literature transfigured philosophically. His is an attempt to do philosophy by making use of the non-communicative aspect of the act of writing literature; an attempt at silence even. Much as it is quite a challenging task to speculate on a philosophy such as Nancy’s, which instantly forces its author to follow a circular movement instead of coming at a coherent, well-designed argument, this article aims to take a critical look at three central problematic areas that Nancy discusses under the general title of singularity. Through additional readings of Maurice Blanchot’s *The Unavowable Community*, Giorgio Agamben’s *The Coming Community* and another short text by Nancy, “Freud—so to Speak”, the issue of subjectivity will be posed as a value that leads to deformed models of society; the notion of ecstasy or ek-stasis will be reviewed according to its close relationship with the Freudian Trieb; and finally, Nancy’s concept of sharing will be portrayed as a new way of dealing with ontology. With this structure in mind, this article distances itself from Deleuze’s and Badiou’s readings of singularity. In Deleuze’s above-mentioned works, we can only seldom remark a parallel drawn between singularities and resistance while this paper engages itself primarily with an ethical praxis that takes resistance as its driving force. Badiou’s analysis, on the other hand, despite being very similar to that of Nancy’s on many instances, is still difficult to integrate into the context of antihumanism from which this article derives its radical texture. The overall impact of this article hopes to achieve the negation of the humanitarian impression that Nancy’s work on singularity seems to convey at first sight, as a contribution to the discipline of negative anthropology. The

givenness of singularity, as discussed by Nancy, is more to do with what is nonhuman in human than with an authoritarian rereading of the human condition which supposedly acts as an invisible link that ties us all together. Instead of providing its reader with another mythology of human community, Nancy's singularity underlines the death of the human ego and calls for a new understanding of sharing that resists conventional ethics.

CRITICIZING INDIVIDUALS AND COMMUNITIES: BEING 'OTHER'

The starting point of a great number of philosophical adventures is the question of individuality. As a very human term, individuality is sometimes appropriated for other animate beings, most often animals, as an attempt to give them a special, autonomous value beyond their lives merely as species. To be an individual, in the traditional sense, is to be able to extract oneself from the group; to be able to stand out as a unique character and in its most tragic cases, to transform oneself into the figure of a powerful leader or a hero. Before the age of leaders and heroes, man was faced with a reality called nature and somehow, probably thanks to his abilities that differentiate him from the rest of the living world, managed to tackle numerous hardships brought forward by the pure forces of nature. During the course of history, human's status against nature only strengthened, as a reaction to which certain movements such as Romanticism endeavoured to erase this status and create a harmony between the humanitarian and the natural.¹ Beyond, yet still closely related to man's struggle with nature, is the question of community, which has preserved its enigmatic character since the humankind learned how to write critiques of itself. The treatment of individuality as a given, though most modern thinkers believe it is actually a value falsely crafted by different processes of immanence, has necessarily required from humanity to consider the question of community; the state of being together under these or those national, cultural and historical sets of values. However, the kind of community in which all members are treated as equals—in mainly socio-economic terms—has not yet been exemplified on a mass scale. Putting all varieties of affirmative values such as nationality and culture out of the picture, Blanchot and Nancy were especially concerned with the failure of the socialist project in *The Unavowable Community* and *The Inoperative Community*. Both Blanchot and Nancy attempted to understand the factors which led to the fall of the socialist ideal through the limits and possibility of community. At the heart of these philosophical attempts is, of course, the issue of subjectivity.

¹ For both classical and radical examples of this, see: Friedrich Schlegel, 'Athenäum Fragments' in *Philosophical Fragments* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991). Philippe Lacoue-Labarthe and Jean-Luc Nancy, *L'absolu littéraire* (Paris: Seuil, 1967). Maurice Blanchot, *L'espace littéraire* (Paris: Gallimard, 1980). Georg Lukács, 'On the Romantic Philosophy of Life' in *Soul and Form* (London: Merlin Press, 1974).

The notion of subjectivity is in close affinity with the human condition because the human being, as a unique force in itself, has felt the need to prove itself against the external object, which can be signified by nature, social structures, governments, institutions, etc. Even though subjectivity has served as a useful tool to fight against state-based oppression, various sociological and cultural ideologies, so, roughly anything that we might call a “system”, it has also been the closest ally of communitarian and even fascistic trends. The intimate relationship between subjectivity and oppressive models of society has come to be criticized and deconstructed by a majority of continental philosophers, who questioned, maybe for the first time, the human condition. For the critics who began questioning the validity of the humanist argument following World War II, negative anthropology resists the “theological shadows lurk[ing] in the history of modern thought, in concepts and ontological arrangements that ground notions of man, and even in political movements that flaunted their secular credentials” (Geroulanos 2010: 6). The theological background of the humanist argument, dating back to the teachings of the Bible, has come to act as a transparent layer over all areas of life and placed its mark on all historical eras beginning from the European Enlightenment. The exertion of the word ‘human’ in positive sciences and studies of history alike transformed itself into an intolerance toward whatever is not human; an impulse to categorize among different forms of human; a giant disrespect for nature and in consequence, two atrocities that changed the course of history: the world wars. The impact that these wars made to most European philosophers created a flux of disbelief in the notion of humanity, which found its strongest representation in what we call negative anthropology today.² In Stefanos Geroulanos’s words, “what modernity has done, accordingly, is dehumanize our existence in and interpretation of the world, by defining it through a scientific radicalism that represses and indeed obliterates its own religious, tragic, metaphysical, radically heterogeneous dimensions and instead becomes itself a metaphysics” (2010: 86-7). Negative anthropology, or antihumanism, acts against the metaphysics of humanism and aims to look at all areas of life from something that is not human. The very first sacrifice made to this end is, of course, the reverence for the notion of individualistic subjectivity.

Having merged the failure of the socialist project and the dead end of humanist individuality, Blanchot and Nancy tend toward the idea that the insistence on a subjective viewpoint is at the core of both problems. Following the trails of Georges Bataille, Blanchot states that the individual’s need for community is based on the

² For examples of post-war antihumanism, see:

Thierry Maulnier, *La Crise est dans l’homme* (Paris: Redier [La Revue Française], 1932).

Alexis Carrel, *Man the Unknown* (London/New York: Harper and Brothers, 1935).

André Malraux, *The Temptation of the West*, trans. R. Hollander (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

André Malraux, *Man’s Fate [La Condition humaine]*, trans. Haakon Chevalier (New York: Vintage, 1990).

Emmanuel Levinas, “De l’évasion,” *Recherches philosophiques V* (1935–36): 373–92.

Jean Hyppolite, “Humanisme et hégélianisme,” in *Umanesimo e scienza politica*, ed. Enrico Castelli (Milan: C. Marzorati, 1951).

Maurice Merleau-Ponty, *Humanism and Terror* (Boston: Beacon Press, 1969).

principle of insufficiency; or in his own terms, the excess of a lack. This lack exists in every single human, which calls itself an individual, and the urgency to build a community comes exactly from the excess of this lack. In this way, communities are formed in an illusion that if these separate human entities live together, the excess of their lack can be reconciled with affirmative values, such as culture, history and language. Thus the humankind has formed its various ideologies, cultures and national ideals, each revolving around a metaphysics of humanity and each as a means of proving that the lack does not exist; that instead, man exists as an autonomous individual in the system that he built together with the other members of his community. Especially the recent thinkers of negative anthropology, who are not afraid of using the term antihumanism literally, take the lead from their structuralist and post-structuralist ancestors and suggest a viewpoint that openly resists the theology of humanism so that we can imagine a community not based on left-wing ideologies or the claim of 'equality for all,' but on the notions of the nonsubjective and the nonhuman in human.³

The speculation above almost instantly brings to mind the question of the other. This question emerges exactly out of the problematic of subjectivity because simply, if this is an *I*, you have to be an *other*: whatever makes me a subject directly makes you an object within the context of epistemology. What Nancy achieves with his work on singularity is a negation of both these statuses of *the I* and *the other*. By claiming that "identity [...] is always the other of another identity" (2000: 149), Nancy destroys every single position that might be taken as a unique individual. In Nancy's philosophy, there is nothing magical about the human condition and no one has privilege over another because every sentient being has its own singular position. The dialectic of otherness, then, turns into an immensely egalitarian way of looking at one another, which advocates the idea that *I* am (is) an *other* and the *other* is (am) *I*. This formula, if we may call it so, also underlines the idea that there is no "higher Ego or We" (1991: 15) in the community Nancy and Blanchot write about. The human condition, which requires subjectivity as a means of fighting against the external agents and utilizes immanence to create those subjectivities, has also given rise to various models of society that do nothing but hamper freedom. These different models of society are in fact embodied by the ultimate *I*; all the separate egos merged in one, be it a nation, God or a powerful leader and the obliteration of free thought/action is caused by this ultimate *I*. The philosophy of singularity goes hand in hand with negative anthropology because it refuses the politics of subjectivity altogether and deprives the ego of the autonomy it thinks it has by defining every *I* as an *other*. The otherness of each person to himself also takes the issue of recognition out of the picture and replaces it with contestation. In Blanchot's and Nancy's community, there is no room whatsoever for one person recognizing himself in the other, because the other is only an instance and space of lack like oneself and where there can be no recognition, there can only be contestation.

³ For recent examples of antihumanism, see:
 Thomas Ligotti, *The Conspiracy Against the Human Race* (New York: Hippocampus, 2010).
 John Gray, *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia* (London: Penguin, 2008).
 John Gray, *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals* (London: Granta, 2003).
 Tony Davies, *Humanism* (London: Routledge, 1997).

Contestation should not be read as conflict caused by differences between two points of view; the contestation that Blanchot and Nancy stress does not refer to an environment of competition. For them, every *I* contests an *other* as a break or as an interruption of the very process of subjectivity. Every *other* that the *I* comes across does not interrupt the process of subjectivity because it is different than the *I* but because it is exactly the same as the *I*. Every *other*, in a way, reminds the *I* of the fact that immanence works similarly for these two supposedly different standpoints and states that both the positions are singular thanks to the plurality of the singulars. In Hegel's philosophical system, to recount a well-known example, every birth is "an event" (Nancy 2000: 172) because it disturbs the overall process of life of all the existent subjectivities. But *the happening* of this event is exactly what deprives subjectivity of its separate position from the system, for it is not formed or produced; it happens, just like every *other* happens to the *I*. This *happening* is employed as a very useful tool in both Blanchot's and Nancy's discussions of community because it stands at the very opposite to the notion of work or production. In the philosophy of singularity, nothing is produced; there are only singulars happening to each other and events happening to certain multiplicities of these singulars. Even though Hegel serves as a great influence for Nancy's thought, the concept of *happening* or *the event* removes any textbook understanding of both immanence and transcendence from the general frame of singularity.

Immanence refers to a process, a personal or even isolated process which makes one different than the other but which, in the final picture, creates human masses based on the subjectivity that it advocates and this situation must rightfully present the human condition as the oldest paradox on earth. Similarly, transcendence is another form of work or production, which aims not at creating something anew but reaching a point that is already perfectly complete. This striving toward completion stands at the opposite end from the discussion of singularity and this new way of looking at community, which comes along with it. As every act of production stems from some kind of subjectivity, for I have to be autonomous in order to create something, and as every act of production in the realm of community has failed, there is the urgent need to think community anew and without the human in the picture, by removing everything that is human from the picture. Usually, "community [...] is seen as something full—a substance, a promise, a value—that does not let itself be emptied out by the vortex of nothingness" (Esposito 2009: 25), so communities are believed to remain intact even though individuals on their own are expected to break down more easily. However, Nancy's singular angle on the issue is contrary to what is generally assumed because his community designates a unity of otherness. Accordingly, Roberto Esposito reads Nancy quite aptly with his remark that "if community is always the community of others and never of oneself, this means that its presence is structurally inhabited by an absence—of subjectivity, identity, and property. It means that it is not a 'thing'—or, it is a thing defined precisely by its 'not'" (2009: 27). In this way, negative anthropology gives way to the negation of community as we have come to know it so far. From this negative view, community does not point toward something complete in itself; something that is made up of the affirmative coming together of individuals, so community does not signify something that transcends the subjectivity of man alone in its form of ultimate

subjectivity. Thanks to this dialectic of individual/community, transcendence itself is revealed to be only another project of human intention, instead of pointing us toward something divine.

DEATH AND EK-STASIS

Against the *humanity* that is hidden under the skin of transcendence and all portrayals of affirmative subjectivity, Nancy seconds Bataille in making a single exception for death while criticizing notions of transcendence and in claiming that sovereignty is nothing. It must first of all be remembered that “Hegel’s, Nietzsche’s, Heidegger’s” systems of thought all “attempt(s) at making death possible” (Critchley 1997: 68), so death is already a unique agent in the history of philosophy but all the same, Bataille is still the core name in Nancy’s interpretation of death. The remark, “blindfolded, we refuse to see that only death guarantees the fresh upsurging without which life would be blind” (Bataille 2001: 59) summarizes the importance of death for Nancy’s reading of singularity better than any other philosopher because it sees death not as a source of negativity, downright nothingness or a justification for sacrificing one’s life for it. Instead, this remark recognizes the possibility of imagining alternatives for individuality, community and transcendence in death. For Nancy, death is the only moment of transcendence in the philosophy of singularity and there is sovereignty only in “the sovereign exposure to an excess (to a transcendence) that does not present itself and does not let itself be appropriated (or simulated), that does not even *give* itself—but rather to which being is abandoned” (1991: 18). However, the moment of death is not the religious death at all, which, by making death merely a threshold that leads to ‘the other side’, actually deprives death of all its importance for the discussion of singularity. Death is sovereign not in that it is a passing over to another kind of space, but in that it marks the sole event that cannot in any way be internalized by the *I* or shared with others. This is the sovereignty of death and death is the only sovereignty known and because sovereignty is death, sovereignty is, at the same time, nothing. Sovereignty is the ultimate or the only nothing that the *I*, every single *I*, is exposed to unconditionally. Death is what makes us all singulars, as parts of an overall singularity, because it is the only common that cannot be shared.

In light of the above speculation, Agamben’s statement, “humans are separated by what unites them” (2007: 89) not only refers to language, but also to the reality of death, at the moment of which the *I* and the *other* are ontologically united but as singulars, separated. Against immanence and wrapped up in its transcendence as the finitude of each singular, death is *imminent*. My death is the only thing that belongs to me, but that which is also not mine because like all *other* singulars, *I* am (is) nothing but a lack. Death is the always-possible otherness, ready to happen any minute of any day. It is my vulnerability, my infinitely and passionately open vulnerability, to the final/finite negation (of *my own* personal capital). It is also the indefinite connection that ties me to the *other* and helps me, through thinking death (before it finally comes about) understand in an infinite moment that the *other* has actually never existed. Death is the absence of a life that has already never been present and when it is already impossible to say *my* or *mine*, except with the intention of underlining their complete futility, the age-

old issue of subjectivity goes down the drain along with the millions of different systems that humanity has so far built. There is nothing to produce, according to the first chapter of *The Inoperative Community*, and the only condition that persists within the context of plural singulars is that of negative anthropology because both the individual and community have to be not reconstructed but rethought first.

It goes without saying at this point that Nancy's original motivation to focus on death and emphasize its importance for the introduction of an ethics of singularity was Heidegger's *Sein und Zeit*. According to Simon Critchley, Nancy's fundamental sentiment when he started to work on singularity was that "*Being and Time* must be rewritten without the *autarkic telos* and tragic-heroic *pathos* of the thematic of authenticity" (1999: 54). However, this task proves more than problematic merely given the fact that thinking death and adjusting the life of Being according to it comprise the only path that can lead to authenticity according to Heidegger's major work dating back to 1927. So it would not be irrational at all to claim that it is practically impossible to separate the discussion of death from that of authenticity within a predominantly Heideggerian context. All the same, a link can still be established between Nancy's critique of our textbook understanding of community and Heidegger's mistrust in the 'public'. According to Heidegger, being aware of the reality of death as an end not only reshapes the singular's approach toward its Being as 'care' but it also separates the singular from the 'publicness' of 'the they', which clumsily evades the significance of this sovereign event. It is argued in *Being and Time* that "publicness proximally controls every way in which the world and Dasein get interpreted, and it is always right [...] because it is insensitive to every difference of level and of genuineness and thus never gets to the 'heart of the matter' ('auf die Sachen')" (1962: 165). What can accomplish this Hegelian ideal is of course Dasein, which, in the accompaniment of death, is "in its ownmost potentiality-for-Being" (1962: 294).

What fascinates Nancy in Heidegger's thought is, in fact, the assertion that death is recognizable to the singular only thanks to another singular's death. "*The 'they' does not permit us the courage for anxiety in the face of death*" (1962: 298), according to Heidegger and against the endeavor of 'the they' to hide away all the details surrounding someone's demise, Heidegger's revolutionizing idea inspires Nancy to imagine new coexistences. In this way, the socially-binding aspects of the reality of death leave their place to freedom, a relentlessly creative freedom that connects the being of the singular to its utmost possibility for authenticity. Nonetheless, this "*freedom towards death*", in Heideggerian terminology, is not only "*a freedom which has been released from the Illusions of the 'they'*" but which is also "*factual, certain of itself, and anxious*" (1962: 311). On this note, it is indeed worth drawing a conclusion from the above discussion in this article that the singularity which Nancy suggests is far from being factual, self-conscious and anxious. *Being and Time* insists that "anxiety individualizes Dasein and thus discloses it as '*solus ipse*'" (1962: 233), which so far seems irrelevant to Nancy's reading of singularity, whose essential modus operandi is to deconstruct individualities. Moreover, by means of this deconstruction, Nancy imagines singulars on a plane where each one does not look anxiously upon its own end through the end of another; but where each singular catches (or becomes caught up in) events of coexistence with other singulars to resist the dominant discourse of community.

Heidegger's discussion of death, on the other hand, puts less stress on coexisting with others within the world, than the state of 'das Nicht-zuhause-sein', which causes the discussion to keep coming back to the individualization of Dasein through uncanniness and the anxiety caused by it.

Against the background of Heidegger's anxiety, what is utilized in Bataille's, Nancy's and Blanchot's texts, as an attempt to locate the possibility of community, is ecstasy. Ecstasy is generally associated with being overwhelmingly happy and it also carries the connotation of having exceeded one's own limits. The violation of these limits is even better signified with the term *ek-stasis*, which stands for the situation of having left behind whatever state the agent in question was previously in. Moreover, the term can be said to point at a state of being state-less. Nancy supports the idea that subjectivity prevents the *happening* of a community to a group of singulars and he employs *ek-stasis* to use it as an antidote for subjectivity. However, for the reason that both in Nancy's and Blanchot's discussions of community the element of work or production is completely out of the picture, *ek-stasis*, similarly, cannot be used as a strategy. Blanchot goes so far as to claiming that "nobody can know what it [ecstasy/*ek-stasis*] is about" (1988: 19) and refuses to do an in-depth reading of a very significant *instance of community*, the May 68' events, through the lens of *ek-stasis*. Just like a great number of other issues that remain untouched or merely implied in Blanchot's philosophical works, how *ek-stasis* might be related to the *happening of community* rests in silence. Agamben, on the other hand, forms a strong relation between the antihumanist view and *ek-stasis* with his remark, "the threshold is not [...] another thing with respect to the limit; it is, so to speak, the experience of the limit itself, the experience of being-within an outside. This *ek-stasis* is the gift that singularity gathers from the empty hands of humanity" (2007: 75). While "the empty hands of humanity" designate the fact that the project of forming an egalitarian community has repetitively failed—and dominantly due to humanity's ancient obsession with subjectivity—*ek-stasis* appears to be a blessing that might introduce a new meaning to coexistence. However, the problem with this 'gift' is that it cannot be located, found or used with the intention of anything external; the special value and meaning of this 'gift' lie beneath the very fact that it is given, that it merely *happens to us*.

CLINAMEN AND THE THEORY OF DRIVES

Against the background of Blanchot's and Agamben's interpretations of *ek-stasis*, the most revealing explanation of the term has been made by Nancy. Leaving the overall significance of *ek-stasis* in Nancy's philosophy for the final part of this discussion, the relationship between the term *clinamen* and *ek-stasis* should first be pointed out because *clinamen* is the very element that makes *ek-stasis* possible. *Clinamen* functions as an extension of the singular, which does not necessarily include anything related to the singular's social or cultural condition as a being. If we assume that there is a possible threshold between any two singulars, like Agamben, we should say that *ek-stasis* takes place exactly on this plane and through the *clinamen* attached to the singulars. When the two *clinamens*, which are *the more* of both these singulars, touch and cling onto each other, *ek-stasis* takes place. Thus, we can see that, for Nancy,

and later, for Agamben, ek-stasis is not simply moving beyond one's limits but it is actually the touching of two clinamens, those two neutral extensions that each singular carries along with itself. Nancy's reading of the clinamen also explains his very intimate affinity with the Freudian id and superego. Both acting as shared spheres of humanity, yet both completely removed from the autonomy of the ego, Nancy's antihumanist tendency finds its most fitting example in his indebtedness to Sigmund Freud.

One significant thing that should be noted, though, is the difference between the shared spheres of the id and the superego and C. G. Jung's collective unconscious. This gap between Freud's and Jung's thinking stems from the fact that the Freudian terms do not act as parts of a humanitarian mythology. The two thinkers' immense difference from each other comes from the fact that Freud was always removed from a positive, constructive idea of humanism while Jung wanted to believe in the existence of a shared memory for a very specific, supposedly superior species such as the human being. So, the collective unconscious serves as a very static index of the history of humanity while Freud's terminology already takes the fragmentation of humanity for granted and attempts to locate the motions as a part of which the agent expresses or realizes himself. This is why the id and the superego remained to be two incomplete terms in Freud's studies, which were defined in different ways in his different texts. Nancy employs this ambiguity in making sense of ek-stasis and clinamen and writes that the id and the superego are the "being-with"; "the co-constitution of the "ego" (2000: 44-45). Thus, Nancy follows Freud's steps in making the movement against humanism, which turned into "a metaphysics that obliterates man under the pretext of promoting him" (2010: 86-7), and it should be underlined once again that Nancy's attempt to bring together negative anthropology and singularity does not promote hopelessness or despair; on the very contrary, it stands for a possibility of rethinking the notion of togetherness.

Nancy tries to explicate, in "Freud—so to Speak", the significant position *Trieb* holds for his ontological rereading of community. Translated into English as *drive*, *Trieb* holds the central point in Nancy's text due to the fact that it is more than "instinct" yet less than "intention" (2008: 146). Sympathizing with Freud's lifelong endeavour to explore the human condition and his inability to find the right context in which to discuss it, Nancy's text implies that Freud's most important contribution is the stress he placed on the theory of drives. The term, in Nancy's interpretation of Freud's studies on the subconscious, designates the addition to a singular, which acts as an "elsewhere" where the singular "rise[s] and become[s] what [it] can be" (2008: 146-147). This transformation cannot be exemplified by the after-life of religious thought or the immanence of "inverted theologies" such as atheism (2008: 147). To the very contrary, for Nancy, "this 'elsewhere' is within us," it is "being" (*ibid.*); it is *Trieb* in constant motion until the moment of definitive motionlessness, death. So, Nancy's clinamen, which makes ek-stasis possible, comes from the Freudian *Trieb*: the drive(s) that sets the singular in motion against the imminence of death. This is why Nancy's references to the id and the superego do not simply underlie the collective unconscious, which is motionless and which in fact acts as an agent of subjectivity in the end, but they, on the very contrary, try to locate what is beyond the basic conception of the human being as an attempt to re-think community. Since the ideal of community has so far not been realized due to its subjective undercurrents, Nancy's restructuring of the id

and the superego implies that community is possible only given that the human's ego is broken through.

It must then be no wonder that death and love are pointed out by Nancy and Blanchot as the two phenomena that make community possible. *Eros* and *Thanatos* in Freudian terminology, these two phenomena act as two unique elements in the philosophy of singularity, which surpass the human condition. Generally interpreted in Freud's studies as two opposing forces (even though we cannot definitely say that Freud never indicated the generic unity of the two terms), *Eros* and *Thanatos* are not only terms or basic drives but also two fundamental spheres that are associated with the human, yet removed from it by definition. *Eros* and *Thanatos* are there to explain the motives behind various human actions; however, they are never completely human and they always indicate the interaction between at least two human beings. The sharing of love and death are the two sharings that are basically impossible but they also serve as the unified drive behind the course of life. With the advent of immanence and the rise of the ego—causing the emergence of *the Ego*—the human condition was forced on humans by humans themselves, forming a paradox. Nonetheless, a re-visit to Freud's *Eros* and *Thanatos* teaches us that “the theory of drives is our mythology” (2008: 149) and this forgotten mythology comes back in the forms of love and death as two elements that make community possible. Having another look at love and death makes it clear why community is never created or formed; the singulars are only *driven* toward community by the forces of love and death. And accordingly, follows the statement that community cannot be produced; it is always already there and it is always already impossible under humanist terms.

It should then be said that the plane on which ek-static singulars meet must be beyond the personal capital, beyond subjectivities and even beyond the socialist ideal: it must be and *can already only be* beyond human. According to Nancy's reading, *Trieb* is a term utilized by Freud to talk about an effort or a forced meaning, which happened before and which will also happen after signification (*ibid.*). If we go back to Blanchot's comments on the May 68' events based on the above reading, it is not a surprise that he described the events as uncanny in their innocence (1988: 30) because their innocence can be placed right between instinct and intention; before and after the humanness of signification; in the realm of *Trieb*; and unconditionally beyond human. “What is man?,” asks Geroulanos and answers his own question by saying that “we can only know what he is not” (2010: 18). Nancy's reading of community is also based on this ‘not’; instead of coming up with a formula for an egalitarian, ideal togetherness, he reveals a form of community whose essence does not have any space for any grounding material. Geroulanos continues his inquiry on the nature of man accordingly, by stating that “whatever its specific rights and wrongs, every humanism is fundamentally bound to the community's self-regulation; it is thus arbitrary, auto-productive, and all but tautological” (2010: 21). Removing ourselves from this tautology, these forced, plastic versions of togetherness might only be possible through a thinking that negates anthropology. This is why Nancy openly states that we must go beyond all possible horizons and it is also why the two principal components of *Trieb* in general, *Eros* and *Thanatos*, act as antihuman agents making community possible; they are *the more* of every horizon set by humanity against humanity.

TOWARD A NEW ETHICS: THE SHARING OF THE WORLD

In *The Inoperative Community*, Nancy asserts that, “community or the being-ecstatic of Being itself” (1991: 6) is the question that we are ultimately faced with; however, he answers his own question by pointing out that community *is* the being-ecstatic of Being itself and using it as the fundamental premise of his much later work, *Being Singular Plural*. What this premise means is that there can be no community unless Being itself has moved beyond itself; gone right upon its own threshold. On a deeper level, it means that Being itself loses its status as a given and all the singulars come together within a sphere of *giving* when community happens to us. This giving underlies a very important term in Nancy’s philosophy of singularity: responsibility. While the process of immanence and the achievement of transcendence tend to regard the individual, society, the absolute, etc. as a set of givens, singularity leaves no room for any givens whatsoever. With no givens and nothing to produce, singularity rises out of *the with*, which is not a fact, but something that is in a constant motion of appearing and disappearing between (at least) two singulars until the moment of death. Nancy’s discussion of *the human excess*, as a reply to Blanchot’s *excess of a lack*, means nothing other than *the more* of every singular, the clinamen, *Trieb*. Nancy’s usage of the phrase, *human excess*, does not come from the idea that the excess is made up of what is human, but from the intimation that there is something that exceeds every human—every singular—and creates an abundance of the excess. This excess marks Nancy’s unique way of rereading ontology. In his own words, “Being, then, is finite, in the sense that there is no ‘infinite speed,’ but its finitude has no measure; it is its own total measure of Being. In this sense, it is infinite, but an infinitude that consists in being its own excessive measure. The result is not Being as a substance, but Being as responsibility” (2000: 182-183). Being is finite because there exists the reality of death but death as finitude has no measure whatsoever because it is the common among humans, which cannot be shared, and that is why there is an excess of death, making finitude infinite. So all the singulars have a responsibility toward another singular under the imminence of death, which both marks their finitude and due to its excess, makes the plurality of those singulars, Being, infinite.

The above finitude/infinity dialectic brings out the question of the divine in Nancy’s philosophy of singularity. He surely intends to set a new meaning for the divine by utilizing such a discourse and this discourse is seconded by Agamben as we can see that both writers set the matter of *ethos* or ethics as a cue to follow up on. Nancy writes that terms such as “community, death, love, freedom, singularity” are “names for the ‘divine’” not because they “substitute for it” or because they “sublate it” but because they do not include any references to “anthropomorphism” or “anthropocentrism” (1991: 11). So, Nancy’s divine is the complete opposite of the human-centred worldview of dominant religious ideologies and also the notions of subjectivity brought forward by atheism. Nancy’s divine is a direct reference to the issue of community because it is only through *the with* that we can talk about ontology and *give* meaning to existence. In this schema, the world is transformed from being the representation of humanity, to being “the exposure” of it (2000: 18) and “there is no presence that is not (in its being, not as an attribute) *exposed* to sharing” (1992: 385). All notions of

production and subjectivity also disappear into thin air and the vulnerability of humanity is fully revealed in Nancy's discourse on singularity.

Agamben supports a similar view by stating that "if humans were or had to be this or that substance, this or that destiny, no ethical experience would be possible" (2007: 50). So the ethos of togetherness can only be practised based on a lack; a "not"; an abundance of what negates humanity within humanity. What we find in this new ethical experience, according to Agamben and Nancy, is the recognition of *the with*; the recognition that *Being is and has always been Being-with*. As the position of a singular designates being equally alike and equally different to all other singulars, forming one plural singularity, we are no longer discussing the issue of how to bring a group of singulars together; we are now talking about the always-possible ek-stasis that is in constant motion of appearing and disappearing right in-between these singulars. Termed as the *whatever* in Agamben's *Coming Community*, the notion of the singular manifests a brand new ontology, which focuses on a fundamental indifference posited against all kinds of social or cultural attributes the singulars or the *whatevers* come to have. Within this context, the only angle we can have is that of relationality; Being as, and only as, the relation between and amongst singulars. Nancy thinks that this relation, this *with*, "does not go anywhere; it does not constitute a process, but it is the closeness, the brushing up against or the coming across, the almost there of distanced proximity" (2000: 98). So, there is no discourse of unity but an always-possible, imminent closing-up and distancing-from of the singulars, which *happens* to the singulars.

It is beyond any doubt that the idea of sharing the world is deeply related to the origins of Dasein which, Heidegger feels the need to say is the world, "if one should want to identify the world in general with entities within-the-world" (1962: 154). In the early chapters of *Being and Time*, the 'I' is not only designated as "a certain privileged point—that of an I-Thing", but more as a "Being-in in terms of the 'yonder' of the world that is ready-to-hand—the 'yonder' which is the dwelling-place of Dasein as *concern*" (1962: 155). It is possible so far to understand why Nancy constructed his philosophy of singularity on Heideggerian ontology; however, all the radical aspects of this new ontological-ethical approach are exposed to significant damage when the statement that "if Dasein is there no longer, then the world too is something that has-been-there" (1962: 445) is taken into consideration. Heidegger's Dasein is construed in such a way that it belongs only within the context of human mind. This sentiment is taken on in its entirety in his much later "Letter on Humanism" where he openly asserts that "only the human being is admitted to the destiny of ek-sistence" (1998: 247). Here, Dasein, which is individualized by anxiety, is completely separated from other entities which are categorized under the same name along with 'world-historical' and 'world-conscience'. So, in Heideggerian singularity—if we can call it that at all—the Being-with of Dasein is a lot higher in importance than other, non-human singulars, which all the same are parts of this Being-with. On the very contrary to both Nancy's rereading of singularity and the antihumanist ethics which this rereading relies on, Heidegger's Dasein remains solitary on the exalted plane of "*authenticity and totality*" (1962: 276) upon acquiring "the essential poverty of the shepherd" (1998: 260). As Geroulanos also writes, "Heidegger's is a humanism without man, a humanism that negates man to get to him—and in this sense, at once a protohumanism and a hyperhumanism" (2010: 249).

In antihumanist singularity, however, there is not much room for a shepherd absolutized within itself and thus separated from his flock; Nancy's singularity asserts the kind of sharing which consists both of the human and of the non-human.

Giving no more room to producing or forming something, the philosophy of singularity negates both systematization and subjectivity and opens up a new dimension: a new ethical realm that is based on the principle of responsibility toward the *other*. So, Levinas's critique of the "bourgeois drive toward self-sufficiency, which involves the construction of an I that forgets and oppresses all that is 'not-I'" (2010: 176-177) is fulfilled by the ethical aspect of the philosophy of singularity. Only in this way humanity is transformed into a merely biological name or a category which is no longer signified but exposed through *the with* between any two singulars. But either Levinas's or Nancy's/Agamben's "opposition does not mean that such thinking allies itself against the humane and advocates the inhuman, that it promotes the inhumane and deprecates the dignity of the human being" (2010: 235). On the very contrary, thinking against humanity is utilized by these philosophers as a method of rethinking, reimagining better communities not only for humanity but also for all other things that share the world with it. Nancy makes it clear that "the sharing of the world is the law of the world. [...] Cosmos, nomos" (2000: 185) and our responsibility refers exactly to this sharing which is "always incomplete [...] For a complete sharing implies the disappearance of what is shared" (1991: 35).

With the above remarks, Nancy also gives a strong reply to Blanchot's imagining of a community, in which "the 'I' and the 'other' do not live in the same time, are never together (synchronously), can therefore not be contemporary, but separated (even when united) by a 'not yet' which goes hand in hand with an 'already no longer'" (1988: 42). It is true that the *I* and the *other* are both separated and united during the courses of love and death—two essential terms in this discussion of community—however, this is not a hopeless, indefinite separation; it is, on the contrary, a separation whose opposite is not unity. The image of community that Nancy, and Agamben though indirectly, reveal is as open-ended as the question of ethics, so Critchley's remark that "*fundamental ontology is ethical and ethics is fundamentally ontological*" (1999: 245) is perfectly to the point. Nancy's vision of *sharing* provides us with "a program of work" (1992: 386), which is full of challenges most of which defy our subjective, human viewpoint. What is named 'work' here is also "much less the completed production than this very movement, which does not 'produce' but opens and continually holds the work open" (2007: 65). In a nutshell, the work of sharing revolves around a lack and aims toward the kind of humility that clears the space where all beings can co-exist without identifying themselves with this or that affirmative value. During this practice of revolving, the *I* and the *other* are in a relationship of a remote closeness, where the distance is not mourned and the proximity is not interpreted as a finalizing, blissful touch. Both states being beyond human—and I believe Blanchot's reading of community is still within humanitarian limits—the remoteness and the closeness are driven by Eros and Thanatos. Where these two drives meet, community happens and our final concern is to explore the ethical experience that makes it possible, for all the singulars, to recognize and respect this happening, *the coming of this community of resistance*, which no longer relies on the textbook definition of man.

AN OPENING

Nancy's philosophy of singularity may not be fully original at surface value due to its Hegelian and Heideggerian influences but his boldness in taking the matter of singularity up to the level of community-thinking is so far unmatched both in structure and style. The highlights of Nancy's work are the amount of respect placed on the concept of relationality, the various angles from which the notion of subjectivity can be destroyed and the assertion of the possibility that community may have always been a question of non-human drives. These aspects of singularity not only fascinate but also puzzle their reader because it sounds too challenging a thought to base all the highlights above on post-war antihumanism. However, imagining communities from a nonhuman angle renders the notion of togetherness all the more ethically valuable: the erasure of the human ego and the emphasis on the theory of drives carry the potential to guide us out of the mess we made of living together. Maybe the whole point of Nancy's philosophy of singularity is to awaken a sense of responsibility in its reader (be it a philosopher or a mine worker) so that we can all begin communicating on that indefinable, silent and humble plane of mere existence. The most important word of this plane of existence and the ultimate substitution for *the I* might be *the we*. Nancy writes in his book on Hegel that "'we' is not something—neither object nor self—that the absolute would be near, as if the absolute were itself another thing or another self. On the contrary: that the absolute be or wants to be near us means that it is our 'near us,' our just-between-us [*entre-nous*], the just-between-us of our manifestation, our becoming, and our desire" (2002: 78). So the discussion of transcendence above, within the context of singularity, is quite different than both Hegel's absolute knowing and Heidegger's authoritative, heavily-conceptualised Being. Nancy, by not defining the absolute as if it were a separate entity and removing the anthropological priority from his speculation on togetherness, takes us to the mere existence of *the we* and the ethical responsibility that it suggests. The urgency of the question of ethics points at a new vision of the world as exposure of humanity, which is now a hollow biological term, and strives toward a new understanding of moral responsibility, which is no longer anthropocentric. It is even possible to say that ethics has never been feasible from a *human* point of view; that ethics demands from us to leave behind our statuses as separate human subjects and look at the exposure of this world anew from the viewpoint of *the we*, which cannot be planned or produced, only experienced through our mutual lack, *our human excess*. *Sozusagen*, but we always say something "approximately," like Nancy believes he does with Freud (2008: 149) and this article believes it does with Nancy. It is fascinating how humanity has always been obsessed with systematization and completion yet all that it has produced is unfortunately incomplete. But this incompleteness is not something to get sunk into or mourned; Nancy's antihumanist singularity only celebrates life by underlining the imminence of death. More importantly, it shows us that both individual and communal resistance depend on a circular course. Thanks to his ultimate argument against argumentation, Nancy portrays visions of togetherness with the aptness of a literary genius.

Tekillik Felsefesinin Antihümanist Bir Yeniden Okuması

Öz

Bu makale, Jean-Luc Nancy'nin *Inoperative Community* ve *Being Singular Plural* isimli eserlerinde işlediği tekillik kavramını, mevcut özne/nesne ikilemini olumsuzlama ve direniş olgusuna yeni bir bağlam yaratma çabası ile ele alıyor. Birey olma düşüncesini ortadan kaldırmayı amaçlayan tekillik felsefesi, hümanist bakış açısının bireysellik ile topluluk nosyonlarını gereksiz şekilde zıtlıştırdığını savunur. Hümanist sorumluluk bilincinin karşısına iddialı bir antihümanizm tablosunu yerleştiren tekillik felsefesi, "ben" ibaresi olmadan felsefe yapmanın mümkün olup olmadığını sorgular. Aynı ayrı "ben" ve "öteki" demenin yerine, Nancy'nin tabiriyle "ötekinin ötekisi"ni koyan bu antihümanist konum, ontoloji ile direniş arasındaki bağı, geleneksel içkinliğin ve aşkınlığın ötesinde, "bir aradalık"ta güçlendirmeyi hedef alır. Bu çalışmada, bir arada var olmanın antihümanist tekillik felsefesi bağlamındaki görünümünü keşfetme amacıyla, öncelikle bireysellik kavramının altı oyularak, bunun aslında içi boş ve bütünüyle yapay bir kategori oluşturduğuna dikkat çekilecek. Daha sonra Nancy'nin ekstaz kavramı Freudyen id ve itkiler teorisinde temellendirilerek bir aradalık, hümanist dünya görüşünün hiç beklemeyeceği, karanlık bir alanda konumlandırılacak. Son olarak, bu genel teorik çerçeve içinde sorumluluk ve tevazu değerlerinin önemine vurgu yapılarak, birey/bir aradalık çıkmazının altında yatan sonsuz olanaklılığa göz kırpan alternatif bir ahlak bilinci önermesi yapılacaktır.

Anahtar Sözcükler

Tekillik, Jean-Luc Nancy, Öznellik, Negatif Antropoloji, Ahlak Felsefesi.

BIBLIOGRAPHY

- ADORNO, Theodor (1973) *The Jargon of Authenticity*, 1st Edition, Evanston: Northwestern UP.
- AGAMBEN, Giorgio (2007) *The Coming Community*, 1st Edition, Minneapolis: University of Minnesota.
- BATAILLE, Georges (2001) *Eroticism*, 1st Edition, London: Penguin Books Ltd.
- BLANCHOT, Maurice (1988) *The Unavowable Community*, 1st Edition, New York: Station Hill.
- CRITCHLEY, Simon (1997) *Very Little ... Almost Nothing: Death, Philosophy and Literature*, 1st Edition, London: Routledge.
- . (1999) *Ethics-Politics-Subjectivity: Essays on Derrida, Levinas & Contemporary French Thought*, 1st Edition, London: Verso.
- . (1999) "With Being-With? Notes on Jean-Luc Nancy's Rewriting of *Being and Time*", *Studies in Practical Philosophy*, 1(1)/1999: 53-67.
- ESPOSITO, Roberto (2009) "Community and Nihilism", *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 5(1)/2009: 24-36.
- GEROULANOS, Stefanos (2010) *An Atheism that Is Not Humanist Emerges in French Thought*, 1st Edition, Stanford: Stanford UP.
- HEIDEGGER, MARTIN (1962) *Being and Time*, 1st Edition, Oxford: Blackwell.
- . (1998) "Letter on Humanism", *Pathmarks*, 1st Edition, Cambridge: Cambridge UP.
- NANCY, Jean-Luc (2000) *Being Singular Plural*, 1st Edition, Stanford: Stanford UP.
- . (2008) "Freud – so to Speak" *Lacanian Ink*, 31/2008: 143-151.
- . (2002) *Hegel: The Restlessness of the Negative*, 1st Edition, Minneapolis: University of Minnesota.
- . (1991) *The Inoperative Community*, 1st Edition, Minneapolis: University of Minnesota.
- . (1992) "La Comparution/The Compearance: From the Existence of "Communism" to the Community of "Existence"", *Political Theory*, 20(3)/1992: 371-398.
- . (2007) *Listening*, 1st Edition, New York: Fordham UP.

Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi Yayın İlkeleri

1. *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Bahar (Nisan) ve Güz (Ekim) olmak üzere yılda iki sayı yayınlanır.

2. Dergiye gönderilecek çalışmalar, esas olarak felsefe disipliniyle ilgili olmalıdır. Bununla birlikte, teorik bir tartışma içermeleri şartıyla, her sayıda, sosyal ve beşeri disiplinlere ait diğer türdeki çalışmalara Yayın Kurulu görüşü alınarak yer verilebilir.

3. Dergide, "araştırma makalesi," "çeviri," "makale eleştirisi," "kitap değerlendirmesi," "söyleşi" ve "konferans/seminer metinleri" türündeki çalışmalar yer alır.

4. Dergi, esasen Türkçe ve İngilizce dillerinde yazı kabul eder. Ancak, ana dili Türkçe olmayan araştırmacıların Almanca ve Fransızca dillerindeki çalışmaları, Yayın Kurulu görüşü dikkate alınarak değerlendirme sürecine kabul edilebilir.

4.1. Dergiye gönderilecek çalışmalardan "araştırma makalesi" türündeki yazılar Türkçe veya İngilizce (başvuru olduğu ve uygun görüldüğü durumlarda da, Almanca veya Fransızca) dillerinde olabilir. Diğer türdeki yazıların Türkçe olması zorunludur.

4.2. Ana dili Türkçe olan araştırmacıların dergiye göndereceği Türkçe yazılarda, "Özet" ve "Anahtar Terimler" bulunmalıdır. Bu kategorideki yazıların sonuna, ilgili yazının %10'una denk düşecek "genişletilmiş" bir İngilizce "Abstract" ile "Keywords" eklenmelidir.

4.3. Ana dili Türkçe olan araştırmacıların dergiye göndereceği İngilizce yazılarda, "Abstract" ve "Keywords" bulunmalıdır. Bu kategorideki yazıların sonuna, ilgili yazının %25'ine denk düşecek "genişletilmiş" bir Türkçe "Özet" ile "Anahtar Terimler" eklenmelidir.

4.4. Ana dili Türkçe olmayan araştırmacıların dergiye göndereceği İngilizce yazılarda, "Abstract" ve "Keywords" bulunmalıdır. Bu kategorideki yazılarda ayrıca "genişletilmiş" bir Türkçe "Özet" ile "Anahtar Terimler" aranmaz.

4.5. Ana dili Türkçe olmayan araştırmacıların Yayın Kurulu görüşü dikkate alınarak değerlendirme sürecine kabul edilen Almanca veya Fransızca dillerindeki yazılarında, makalenin yazıldığı dilde bir "Özet" ile "Anahtar Terimler" bulunmalıdır. Bu kategorideki yazıların sonuna, ilgili yazının %10'una denk düşecek "genişletilmiş" bir İngilizce "Abstract" ile "Keywords" eklenmelidir.

5. Dergide kör hakemlik sistemi uygulanır.

5.1. Yayın Kurulu'na ulaşan yazılar, öncelikle içerik, yazım kuralları ve diğer yönlerden incelenir. Yayın İlkeleri'ne uygun olan yazılar, en az iki hakem tarafından değerlendirilir. Bir çalışmanın basıma kabul edilebilmesi için, çalışmanın gönderildiği iki hakemin de olumlu raporu gereklidir. Raporlardan birinin olumlu, diğerinin olumsuz olması durumunda, ilgili çalışma üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden gelecek rapor doğrultusunda, çalışmanın kabul veya reddine Yayın Kurulu karar verir.

5.2. Hakemlerden gelecek görüşler doğrultusunda yazının doğrudan veya kısmen düzeltilerek yayınlanmasına veya aksine karar verilir ve sonuç yazar(lar)a bildirilir. Düzeltme istenen yazılar, en geç bir ay içinde Yayın Kurulu'na gönderilmelidir.

6) Dergiye gönderilen yazılar ile ilgili yürütülen hakem sürecindeki posta masrafları ve ilgili masraflar yazar(lar) tarafından karşılanır.

7) Yazılardaki fikirlerin her türlü yasal sorumluluğu yazar(lar)a aittir.

8) Yayınlanan yazılar için yazar(lar)a telif ücreti karşılığında her makale için 2 (iki) adet dergi gönderilir.

9) Yayımlanan yazıların tüm hakları *Kaygı* dergisine aittir. Kaynak gösterilmek şartıyla yazılardan alıntı yapılabilir.

Yazarlara Not

Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi'nde yayınlanacak yazılarda belirli bir standardı sağlamak amacıyla, aşağıda metin içi gönderme sistemi ile ilgili, hem göndermelerin nasıl yapılacağına hem de kaynakçanın nasıl hazırlanacağına ilişkin bazı açıklayıcı notlar verilmektedir. Dergiye yazı gönderecek olan araştırmacıların bu yazım standartlarına uymaları gerekmektedir.

Metin içinde başka kaynaklardan aynen aktarılarak yapılan alıntılar her zaman çift tırnak içinde (“ ”) gösterilir. Özü değiştirilmemek kaydıyla yapılan alıntılar ise, metni hazırlayanın kendi cümleleriyle, özet ya da yorum olarak, tırnak arasına alınmadan verilir. Her iki durumda da, alıntı yapılan kaynağa mutlaka atıfta bulunulur. Aynen aktarmalarda, bilgilerin tamamına yer verilebileceği gibi, cümle, paragraf veya sayfa halindeki bilgilerin sadece belli kısımları da verilebilir. Son durumda, cümlelerde belli kelimelerin, çeşitli cümlelerin, paragraf ve sayfaların atlanarak verildiğini göstermek üzere, atlanan yerler parantez içinde üç nokta (...) ile belirtilir. Alıntı, bir başka kaynaktan aynen aktarılmak istenen bir bölüm ise, alıntı ile metin arasında önce ve sonra 12 nokta (pt) boşluk bırakılır. Alıntının normal satırları her iki kenar boşluğundan 1.25 cm içeriden başlar. Paragraf başı yapılmayan bu tür alıntılar tek aralıkla yazılır ve alıntılarda normal metinden daha küçük bir punto kullanılır ve istenirse italik olarak düzenlenebilir.

Uzun açıklama ve dipnot gerektirmeyen yerlerde cümle içinde hemen gönderme yapılmak istenirse, parantez açılarak yazarın sadece soyadı (baş harfi büyük) yazılıp, araya virgül konmadan eserin yayınlandığı tarih belirtilir [Örnek: Carnap (1932)'ye göre mantıksal çözümleme ...]. Bu kullanım, yalnızca kullanılan metnin tamamına gönderme yapıldığında tercih edilmelidir ve cümle içinde değil, yine metnin tamamına gönderiliyorsa, cümle sonunda da kullanılabilir [Örnek: Carnap'a göre mantıksal çözümleme ... (1932)]. Gönderme yapılırken sayfayı da yazmak gerekirse, tarihten sonra iki nokta konur; (s.), (p.), (pp.) gibi kısaltmalara yer verilmeden doğrudan sayfa numarası belirtilip parantez kapatılır. [Örnek: (Carnap 1932: 25)]. Gönderme yapılan kaynağın yazar adı aynı cümle içinde belirtilmişse, parantez içinde sadece kaynağın yayınlandığı yıl ve gönderme yapılan sayfa numarası yazılır [Örnek: Kuhn'a göre olağan bilim dışı kapalı ve tamamıyla bulmaca çözmeye dönük bir etkinliktir (1962: 48)]. Birden fazla sayıda sayfaya gönderme yapılıyorsa, (1962: 48-49) veya (1962: 48, 50) şekli kullanılır. Birden fazla kaynağa aynı anda atıf yapılacaksa, kaynaklar bütünü bir parantez içinde aralarına noktalı virgül (;) konularak yazılır [Örnek: (Coffa 1980: 45; Carnap 1932: 76)]. Eğer bir kaynak, arada başka bir kaynağa gönderme yapılmamak kaydıyla, tekrar kullanılıyorsa, yazar adı ve tarih verilmez ve gönderme, (a.e., 45) örneğinde olduğu gibi yapılır. Aynı koşullar geçerli olmak şartıyla, gönderilen sayfa numarası bir önceki göndermedeki ile aynı ise, yalnızca (a.e.) yazılır. İki yazarı olan eserler için, yazarlarının soyadlarından sonra “&” işareti; üçten fazla yazarı olan eserler için ise, sadece ilk yazarın soyadı ve adı verildikten sonra, “ve diğerleri” anlamına gelen “v.d.” veya yabancı eserlerde “et al.” ibaresi kullanılır (Fakat bu biçim kaynakça yazılırken kullanılmaz). Kaynak gönderimi eğer cümle sonuna geliyorsa, cümleyi bitiren nokta (.) işareti gönderme yapıldıktan sonra konulur.

Kaynaklar yazılırken sırasıyla, yazar soyadı büyük harflerle; yazar adı yalnızca ilk harf büyük; kaynağın yayım yılı yazar adından sonra, önce ve sonrasında bir vuruş boşluk gelecek şekilde parantez içine alınarak; kullanılan yapıt veya metin italik olacak şekilde; varsa çevirmen, editör vb. eklemelerle; baskı sayısı; basım yeri ve basım evi şeklinde yazılmalıdır. Verilen sıra içerisinde yalnızca kaynağın yayınlandığı yıl yazılırken, önce ve sonrasında herhangi bir imla işareti konulmaz, diğer şekillerde yalnızca virgül kullanılır, yayın yerinden sonra ise iki nokta üst üste konularak yayın evi yazılır. Örnek:

KUHN, Thomas (1995) *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, 4. Baskı, İstanbul: Alan Yayıncılık.

CARNAP, Rudolf (1966) *Philosophical Foundations of Physics: An Introduction to the Philosophy of Science*, ed. M. Gardner, Basic 266oks.

Eğer kullanılan kaynak bir dergide bulunan makale veya bir derlemede yer alan bir metin/makale ise, kullanılan kaynak adı tırnak içinde (“...”), bulunduğu dergi/metin italik olacak şekilde ve muhakkak yer aldığı dergi/metin içinde hangi sayfalar arasında olduğu belirtilecek şekilde, (örneğin, ss. 77-95), yukarıda verilen yönergeler aynen korunarak yazılır. Örnek:

KUÇURADI, İonna (1999) “Değer, Değerler ve Yazın”, *Sanata Felsefeyle Bakmak*, ss. 92-113, Ankara: Ayraç Yayınevi.

FRIEDMAN, Michael (2002) “Kant, Kuhn, and the Rationality of Science”, *Philosophy of Science*, vol. 69, iss. 2, (June, 2002), pp. 171-190.

Bir yazarın aynı yıl yayınlanmış iki veya daha çok eseri kullanılmışsa, bunlar (1932a) ve (1932b) biçiminde gösterilerek kaynakçaya alınır ve gönderme buna göre yapılır. İki veya üç yazarlı eserlerde, her yazarın soyadı ve adı, eserin iç kapağında verilen sırayla ve aralarına noktalı virgül (;) konularak yazılır.

Yayın Kurulu