

KAYGI

Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi



# KAYGI

SAYI 25, GÜZ – 2015



**ISSN: 1303-4251**

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

E-Posta: [kaygi@uludag.edu.tr](mailto: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 25, FALL – 2015



**ISSN: 1303-4251**

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

E-Mail: [kaygi@uludag.edu.tr](mailto:kaygi@uludag.edu.tr)

Phone: +90 224 294 1827

Fax: +90 224 294 1897



Sayı 25, Güz 2015

***Kaygı Uluslararası Hakemli Bir Dergidir***

***Kaygı'nın Tarandığı İndeks ve Veri Tabanları***

Araştırmaz İndeks (<http://www.arastirmaz.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](mailto:kaygi@uludag.edu.tr)

Tel: +90 224 294 1827

Faks: +90 224 294 1897

***Basım Tarihi***

2016

***Basım Yeri***

Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa-Türkiye

**ISSN: 1303-4251**



Issue 25, Fall 2015

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

***Indexation***

Araştırmaz Index (<http://www.arastirmaz.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](mailto:kaygi@uludag.edu.tr)

Phonel: +90 224 294 1827

Fax: +90 224 294 1897

***Publication Date***

2016

***Publisher***

Uludag University, Bursa-Turkey

**ISSN: 1303-4251**



Sayı 25, Güz 2015

*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. Andrej DÉMUTH (Trnava Üniversitesi, Trnava-Slovakya)  
Prof. Dr. Alexander GUNGOV (St. Kliment Ohridski Üniversitesi, Sofya-Bulgaristan)  
Prof. Dr. Jacob ROGOZINSKI (Strasbourg Üniversitesi, Strasbourg-Fransa)  
Doç. Dr. Kurtul GÜLENC (Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir-Türkiye)  
Doç. Dr. Mehmet Ali SARI (Pamukkale Üniversitesi, Denizli-Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Fatma KAZANOĞLU (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Güncel ÖNKAL (Maltepe Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Eren RIZVANOĞLU (Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van-Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Qodratullah QORBANI (Kharazmi Üniversitesi, Tahran-İran)  
Dr. Marien Van Den BOOM (INHolland Üniversitesi, Hoofddorp-Hollanda)  
Yrd. Doç. Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Sinan Tankut GÜLHAN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)  
Dr. Ayşegül Zıngır GÜLTEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. İsmail SERİN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun-Türkiye)  
Dr. Melouki SLIMANE (M'sila Üniversitesi, M'sila-Cezayir)  
Öğr. Gör. Şule Çelik KORKMAZ (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)  
Öğr. Gör. Ufuk ÖZEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)  
Arş. Gör. Zeynep ÇETİN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)  
Arş. Gör. Emine TOK (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)



Issue 25, Fall 2015

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

*Editors*

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

*Members of Editorial Board*

- Prof. Dr. Andrej DÉMUTH (Trnava University, Trnava-Slovakia)  
Prof. Dr. Alexander GUNGOV (St. Kliment Ohridski University, Sofia-Bulgaria)  
Prof. Dr. Jacob ROGOZINSKI (Strasbourg University, Strasbourg-France)  
Assoc. Prof. Dr. Kurtul GÜLENÇ (Dokuz Eylül University, İzmir-Turkey)  
Assoc. Prof. Dr. Mehmet Ali SARI (Pamukkale University, Denizli-Turkey)  
Assist. Prof. Dr. Fatma KAZANOĞLU (Uludağ University, Bursa-Turkey)  
Assist. Prof. Dr. Güncel ÖNKAL (Maltepe University, İstanbul-Turkey)  
Assist. Prof. Dr. Eren RIZVANOĞLU (Yüzüncü Yıl University, Van-Turkey)  
Assist. Prof. Dr. Qodratullah QORBANI (Kharazmi University, Tehran-Iran)  
Dr. Marien Van Den BOOM (INHolland University, Hoofddorp-Netherlands)  
Yrd. Doç. Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN (Uludağ University, Bursa-Turkey)  
Yrd. Doç. Dr. Sinan Tankut GÜLHAN (Uludağ University, Bursa-Turkey)  
Dr. Ayşegül Zingir GÜLTEN (Uludağ University, Bursa-Turkey)  
Yrd. Doç. Dr. İsmail SERİN (Ondokuz Mayıs University, Samsun--Turkey)  
Dr. Melouki SLIMANE (University of M'sila, M'sila-Algeria)  
Lect. Şule Çelik KORKMAZ (Uludağ University, Bursa-Turkey)  
Lect. Ufuk ÖZEN (Uludağ University, Bursa-Turkey)  
Res. Assist. Zeynep ÇETİN (Uludağ University, Bursa-Turkey)  
Res. Assist. Emine TOK (Uludağ University, Bursa-Turkey)



Sayı 25, Güz 2015

*Akdemik Danışma Kurulu*

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



Issue 25, Fall 2015

*Advisory Board*

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





Sayı 25, Güz 2015

*Hakem Kurulu*

- Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)  
Prof. Dr. Ayhan SOL (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara-Türkiye)  
Prof. Dr. Ahmet Ulvi TÜRKBAĞ (Galarasaray Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)  
Prof. Dr. Alparslan AÇIKGENÇ (Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)  
Doç. Dr. Metin BECERMEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)  
Doç. Dr. Mehmet VURAL (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara-Türkiye)  
Doç. Dr. Muhsin YILMAZ (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)  
Doç. Dr. Şahin ÖZÇINAR (Akdeniz Üniversitesi, Bursa-Türkiye)  
Doç. Dr. Güncel ÖNKAL (Maltepe Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Cengiz Özkan İSKENDER (Yeditepe Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN (Bartın Üniversitesi, Bartın-Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. İsmail SERİN (On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun-Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Ümit ÖZTÜRK (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Sinan Tankut GÜLHAN (Gaziantep Üniversitesi, Gaziantep-Türkiye)  
Dr. Ufuk ÖZEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)  
Dr. Maviş Yıldırım (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)  
Arş. Gör. Zeynep Zafer ESENYEL (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)  
Arş. Gör. Adnan ESENYEL (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)  
Arş. Gör. Mehmet Fatih ELMAS (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)



Issue 25, Fall 2015

*Board of Referees*

- Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ University, Bursa-Turkey)  
Prof. Dr. Ayhan SOL (Middle East Technical University, Ankara-Turkey)  
Prof. Dr. Ahmet Ulvi TÜRKBAĞ (Galarasaray University, İstanbul- Turkey)  
Prof. Dr. Alparslan AÇIKGENÇ (Yıldız Teknik University, İstanbul- Turkey)  
Assoc. Prof. Dr. Metin BECERMEN (Uludağ University, Bursa- Turkey)  
Assoc. Prof. Dr. Mehmet VURAL (Yıldırım Beyazıt University, Ankara- Turkey)  
Assoc. Prof. Dr. Muhsin YILMAZ (Uludağ University, Bursa-Turkey)  
Assoc. Prof. Dr. Şahin ÖZÇINAR (Akdeniz University, Bursa- Turkey)  
Assoc. Prof. Dr. Güncel ÖNKAL (Maltepe University, İstanbul- Turkey)  
Assist. Prof. Dr. Cengiz Özkan İSKENDER (Yeditepe University, İstanbul- Turkey)  
Assist. Prof. Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN (Bartın University, Bartın- Turkey)  
Assist. Prof. Dr. İsmail SERİN (On Dokuz Mayıs University, Samsun- Turkey)  
Assist. Prof. Dr. Ümit ÖZTÜRK (Gümüşhane University, Gümüşhane- Turkey)  
Assist. Prof. Dr. Sinan Tankut GÜLHAN (Gaziantep University, Gaziantep- Turkey)  
Dr. Ufuk ÖZEN (Uludağ University, Bursa- Turkey)  
Dr. Maviş Yıldırım (Uludağ University, Bursa- Turkey)  
Res. Assist. Zeynep Zafer ESENYEL (Uludağ University, Bursa-Turkey)  
Res. Assist. Adnan ESENYEL (Uludağ University, Bursa-Turkey)  
Res. Assist. Mehmet Fatih ELMAS (Uludag University, Bursa-Turkey)

|   |     |
|---|-----|
| Birlikte Yaşama, Demokrasi ve İnsan Hakları                             |     |
| A. Kadir ÇÜÇEN .....  | 1   |
| Kent ve Felsefe İlişkisi Üzerine  |     |
| Metin BECERMEN .....  | 9   |
| Din Eğitimi Otoriteryenizm İlişkisi Üzerine Bir Araştırma               |     |
| İbrahim GÜRSES .....  | 19  |
| Walter Benjamin'in Mistisizmi İle Tasavvuf Felsefesine Bir Bakış        |     |
| Harun Reşit SOYA .....  | 29  |
| Gri Bölgede İki Yitik Özne: Muselmann ve Sonderkommando                 |     |
| Metin TOPUZ .....   | 43  |
| Platon'da <i>Demokratia</i> Kavramı                                     |     |
| Çiğdem YILDIZDÖKEN.....   | 59  |
| Aristoteles ve Heidegger'in Sanat Kuramlarında "Poiesis" ve "Phronesis" |     |
| Berfin KART.....  | 77  |
| <i>Felsefenin Gelenek</i> ile Bağı: Felsefenin Olanığı Olarak Gelenek   |     |
| Muhsin YILMAZ .....   | 89  |
| Hannah Arendt'te Kötülük Problemi                                       |     |
| Kemal BAKIR.....  | 97  |
| Flew'nun Bagdaşircılığı ve Teistik Liberteryenizme İtirazları Üzerine   |     |
| Hakan GÜNDOĞDU.....   | 115 |
| Çokkültürlülük Bir Sorun Mudur?   |     |
| Ömer Naci Soykan .....  | 143 |
| Gelenek, İletişim ve Toplumsal Yeniden Üretim Üzerine                   |     |
| Claude MANGION (Çevirmenler: Eylem Yıldız ve Metin Bal) .....           | 153 |
| Siyaset ve Temiz Eller Sorunu   |     |
| Cecil Anthony John COADY (Çevirmen: Muhammet İRĞAT) .....               | 169 |



|  |     |
|--|-----|
| The Culture of Living Together, Democracy and Human Rights   |     |
| A. Kadir ÇÜÇEN .....   | 1   |
| On Relation Between City and Philosophy  |     |
| Metin BECERMEN .....   | 9   |
| Research on the Relationship Between Religious Education and Authoritarianism                          |     |
| İbrahim GÜRSES .....   | 19  |
| An Outlook on Sufi Philosophy by Walter Benjamin's Mysticism   |     |
| Harun Reşit SOYA .....   | 29  |
| Two Lost Subjects in the Gray Zone: Muselmann and Sonderkommando                                       |     |
| Metin TOPUZ .....  | 43  |
| The Concept Of <i>Demokratia</i> in Plato  |     |
| Çiğdem YILDIZDÖKEN.....  | 59  |
| " <i>Poiesis</i> " and " <i>Phronesis</i> " within the Aristotle's and Heidegger's Theories of Art     |     |
| Berfin KART.....   | 77  |
| The Connection of <i>Philosophy</i> with <i>Tradition</i> :<br>Tradition as the Resource of Philosophy |     |
| Muhsin YILMAZ .....  | 89  |
| The Problem of Evil in Hannah Arendt   |     |
| Kemal BAKIR.....   | 97  |
| On Flew's Compatibilism and His Objections to Theistic Libertarianism                                  |     |
| Hakan GÜNDOĞDU.....  | 115 |
| Ist Die Multikulturalität Ein Problem?   |     |
| Ömer Naci SOYKAN.....  | 143 |
| On Tradition, Communication and Social Reproduction  |     |
| Claude MANGION (Translators: Eylem Yıldizer ve Metin Bal).....   | 153 |
| Politics and the Problem of Dirty Hands  |     |
| Cecil Anthony John COADY (Translator: Muhammet İRĖAT).....   | 169 |

Research Article  
Araştırma Makalesi

A. Kadir ÇÜÇEN

Prof.Dr. | Prof.Dr.  
Uludağ University, Department of Philosophy, Bursa, Turkey  
kadir@uludag.edu.tr

## The Culture of Living Together, Democracy and Human Rights

### Abstract

The aim of paper is to show the necessity of human rights, which is the mandatory element of democracy, by putting the relation between democracy and human rights. We can consider the human rights and its compulsory imitative of being the base of democracy is mainly possible by analyzing and redefining all those concepts of 'human', 'rights', 'human rights', 'the philosophical base of human rights', 'culture', intellect of the city', 'love', 'respect' and 'the culture of living together in the city' from the philosophical points. This is because philosophy, being producing concepts and with its concept formation structure, will dismiss the possible misunderstandings arising in daily speech. Accurate and vigorous communication is the fundamental clause of living together.

### Keywords

Democracy, Human Rights, Culture, City, Love, Respect and Living Together.

While redefining the philosophical concepts, I will explain the human rights within the frame of the question “if democracy is possible on the basis of living together”. On the other hand, ‘the possibility of human rights on the basis of democracy’ will be called into question, henceforward, by considering the ‘intellect’ and ‘humanity’; we will explain the question of how human rights can be established. Later, the question of how we will state expressly democracy and human rights in the city culture where these two come out together. For that reason, at the very beginning of my presentation, ultimately, I will reveal the locations where living-together life occurs by pointing out the culture and city, and I will show how democracy and human right come out, and then I will point out how democracy and human rights emerge in that city-culture, especially having the character of the thinking-city, and then I will show the possibility of the ways of living together.

Firstly, it is necessary that we would take up the first term of the terms of human rights. If we take the historical process, we see that there are three theories on humans or three definitions for them. They are philosophic, religious and scientific approaches. Naturally, as a philosopher, I will ask the question “what the human is?” from the philosophic point, then consequently I will try to model the human rights. Now, when we look, we see that from the antiquity, human beings are the creatures capable of thinking, showing intellect, making devices, establishing economy and society, producing strategies and politics, making arts, science and culture, improving language and symbols. From those characteristics of human beings we distinguish humans from the other creatures. Now, if we take one of those talents of humans and their characteristics being explained philosophically and put it on the center; and if we depict what humans are, the idea of living together disappears. For that reason, human rights and democracy seems not possible to arise in the city culture together. Therefore, we should look at the definition of humans by Takiyettin Mengüşoğlu (who was a Turkish philosopher). According to him, we can say that we should take the human beings by not single characteristics of them but the whole, we should study; take them up from all aspects. The second concept of the human-rights terms is the concept of ‘right’. What do we understand from the term of ‘right’? Of course we can make lots of definitions for ‘right’. But I will focus on one. ‘Right’ whatever it is, is to give it back to its owner, to put it in his service, to release it to its owner to be used freely. Here, the creature we take up was ‘the human’. So, what is the thing to be owed to the ‘human’? When we ask; what is wanted, desired to be owned by humans? The answer is the possibility of humans being human- beings; in other words, carrying themselves in execution. That is why a system, an organization is needed for humans to show, to prove themselves to be the human beings. Now, if we give a general definition for human –rights, in a usual classic definition, we can say that human –beings as being the living creatures by birth, carry the thought that they have brought some characteristics and qualities with themselves. The fact is that those rights and opportunities come by birth, but they are not known in advance because rights are not known unless they are learnt enough. In that case, the humans primarily should learn their rights, then they should use them and then they should improve their rights, and should be on alert for them. For that point, the idea of coming out all these characteristics in the historical process, which we adopt that every person is equipped with, brought up the matter/concept of ‘human rights’. As

we said before, if we take human-being from all aspects of his talents and portray him, and even if we do that on the philosophic base, we had better ask the question ‘why have the humans got the human-rights?’ and explain it. Why have the humans got some privileged rights unlike the other living creatures? What is the reason for having those beneficial rights? Of course, we should ask this question. In that case, what is ‘it’ making the humans valuable and superior to have human-rights, which is just a prerogative for them? Here I will explain the concept of ‘value’ by means of Ioanna Kuçuradi’s concept of value. Most things, I will mention here, are basically her own views. So, what is ‘value?’ Unless we build up our life on the values in our society while living together and keeping our values with us, and if we take ‘the value’ for only one reality, belief, only one culture of an ethnic group or nation, just then conflicts and dissociation emerge.

Because, we are generally confuse ‘value’ with ‘values’ and ‘value judgment’; and accept them as subjective, -not concrete. So, in that case, if ‘value’ is subjective, how can we erect a common point or human-rights on the base of ‘value’ concept to live together in society? So, ‘value’ –not being objective should not be based on a single religion, and should not be defined by depending on only one culture or belief, either.

Therefore, we should take the definition of ‘value’, from the points of it’s explanations; and how and in what sense it is used. We can talk about three sorts of ‘value’. One is, by Ioanna Kuçuradi, value attribution, which emerges at the end of subjective relations, it is just imposing. This is attributing value of a human to a plant, or to a person, or to any belief or concept only by her psychological reasons. The person is attributing a special value to it because it expresses a special meaning to him. For example, it is given to her by someone who loves him, he might be his friend or a relative; or else he is from the same race or religious sect, so when to attribute value to anything here, it is the value for one, not general because the person values him and brings him out individually. For that reason, establishing human rights only by imposing values will lead to dissociation, fractions, subjectivity, diversity and variability. The second value definition is ‘evaluation’. Evaluation is social or communal. I mean, every individual is born in a certain period, in a certain place, in a certain society and culture; hence certain prearranged values are being taught him depending on his environment. So, in that life, the person having certain prearranged values has no right to speak. He becomes socialized as long as he adopts those values surrounding him. He becomes a piece of his society and culture into which he was born, and the prearranged values fix his life. For that reason, if we socially shape living together and human rights by valuation, then discrimination emerges.

Then, what values, imposed by whom, by which society they are taught and imposed, what era they belong to; all these offered to humans and society will make the human beings ‘valuable’? In that way, we must mode the human rights and the supply the process by i attributing and imposing values. We should ask the question ‘what is to be done for the humans to be defined as valuable and appreciated?’ Here, just the ‘knowledge’ arises. Kuçuradi calls it ‘right valuation’. In that case, what is the meaning of valuation and valuating correctly? Or else, what is the right valuation? So, knowledge comes out here and it is the source of valuation. For the thing the right evaluation is applied, the main point is to define its existence, structure and place in its entity field

and to depict its existence. In other word, it is the structural knowledge of the entity. This knowledge is not subjunctive but universal.

Now here, the entity, we mean the valuable entity regarding ‘human rights’, is human. The main theme of our question and investigation is getting to be like that: what is the thing making the humans worthy? Or, why are the humans worthy? We should handle that question by means of the last definition of ‘the right evaluation’ of the concept of ‘value’. For the question: ‘Why are humans valuable?’ In order to realize the value of the humans we should take the question; what is the place of human – beings in entity? And here again we should answer the question, ‘What is the special and specific place of humans in entity?’ In other words, what are the characteristics of humans as species distinguishing them from the other genus? And then, we can take the point of that structural characteristics of humans, we can explain the human rights. Because human-being among the living creatures are the only creatures that are capable of valuation, creating and adding values to the world. And from that point, culture is the leading value humans being able to produce.

I will take the matter of ‘culture’ briefly. In his speech, Professor Korkut Tuna could have explained it as a sociologist, but I am not sure about it. But when we look at the matter, we see that culture is not a commodity human-beings have already got from the nature, on the contrary, we call all the things as ‘culture’ humans have added to the nature. The classic definition of ‘culture’ is like that: Culture is everything spiritual and material humans have added to the nature. If this were considered of any kind of success within the historical process, I will go to the question whether we can succeed living together by means of that enchanting success, which is ‘the culture’ itself. And later I will try to fix my words on the city culture, democracy and living together. Let’s take the features of ‘culture’: we can easily see that culture is relative, historical and human based but not static, -on the contrary, it is variable. So, we can even say that all these features make humans individuals, make social order, make social unity and integration; we can also say that they help the individual to be socialized, and they are the means to live together. When we touch the concept of ‘culture’ a bit more, we see that there are definitions as lower/root identity, upper/gained identity and popular identity. In that case, we ask the question: how can we manage living together? Here, we understand that there are dissimilarities among the cultures, and from that unlikeness, some societies have reached postmodern culture, upper culture: and other social groups have already partaken in imperialism lose their real identity, their real characteristics, and they currently change by cultural corruption.

But in 21th century in which we came to the living together process there is not a particular culture. We cannot talk about living together in a body with single culture; on the contrary we refer to living in multicultural unity. In that case, we should ask the question; a ‘multicultural prosperity?’ or a ‘risk for living together?’ ‘Because, in our time multicultural status is exaggerated so much that is considered marvelous for living together. ‘But here we possibly ask the question if any plan of separation or disintegration is aimed or wanted?’ Here, when we explicate the concept of culture we see that it offers us the matters of multiculturalism, me and the other, the others and others. The necessity of living as man-woman, universal-local, intellectual-uneducated or living in the upper culture coming out by the white men’s hegemony, or in the low



cultures, with all forms of modern art, popular art, arabesque (reflecting the structural features of communities) should also be discussed.

Here, now we can ask the question: Is the multiculturalism advantage for living together, or else, might it be a solution for human- rights and democracy? On the other hand, to what degree will the multiculturalism provide the social unity? Will it also actualize socialization and living together in peace? I wonder if multiculturalism carries upper culture; or, does that common upper culture be a joining factor for living in multiculturalism? We cannot say that the various religions have achieved that unity. If they had done, there would have been no wars. So, religions cannot perform the function of multiculturalism on the base of living- together because all of them insist on their own truths to be the only fact(s). On the other hand, if we say ethnic groups can do that, they cannot, now we can ask if the languages can achieve that. In short, how can we highlight our common culture and identity in that way? Here, my purpose will be launching it by democracy and human rights and then bringing an offer of solution, if we can? Naturally, democracy is not a magic innovation of our present time but it is a way of administration known from Ancient Greek. It is known as system of the community self-governing; and we can see democracy has been defined in many forms and applications throughout the historical process. Moreover, we have got elections soon. It also appears with the argument that if we would set up democracy by narrow zone system. For that reason, I will not discuss the matter of democracy types.

But on the basis of human-rights and democracy, there are some inevitable concepts and all of which is necessarily to be internalized and improved by every individual. But what concepts should be internalized for democracy to be a form of life, by every single individual? I will name then one by one but not launch. 'Republic', 'Law', 'Human-rights and freedom', 'Peace', 'Tolerance', 'Justice', 'Equality', 'well educated and independent citizen', 'feeling of citizenship', 'independent communication and freedom of statement', and finally 'respect'. These are popular concepts wanted and wished for by everybody in our times, but how well do we succeed in implementing all those? For the idea of living together, the point I will emphasize will be 'respect' to establish both democracy and human- rights on a stable basis.

Neither we are respectful to setting up human-rights and make use of them nor did we find democracy and living- together ideally well. But what 'respect' will it be? Will it be to a human only -or to a single person, to coreligionist, or to someone using the common language with me, or anyone of the same race? I think you notice that I have listed various respect situations and cases in categories beginning from general. But, primarily we should be respectful to the universe and the world first.

Similarly, we should be sensitive and respectful to the nature, the living creatures all, the law, the humans, the human rights, humane thoughts, beliefs, life styles. Now I may possibly be asked what I mean by all those.

For 'respect' we should admit that the other creature has also got to live and it has a right to do so, It can possibly be a concept, too, it can be alive or something living, and it can be even a human, so I am very willing to look at all those positively but I am not negative for the right to survive for them each. Then, when we should consider all those together, the only place where it is possible for living altogether will be 'the city'.

The majority of the people are living in cities. So, how can we live together in the cities? We should discuss that. All of us have no chance to be retired and settle down somewhere apart. Then, how can we live altogether in metropolis? Shall we make the urban transformation by erecting physically huge buildings, apartment blocks (of ten or twenty floors), and shall we succeed in living together in those enormous buildings? In my block of flats where I live, there are 120 houses, and 120 families live there. I hardly know 10 at the most, but we are living together. We have employed a security guard outside at the gate, he asks the identity of the visitors, guests; but anyone having come in uninformed is not allowed to get in. If we are to live together, why should we need security? In that case the question how we will succeed being 'city-dweller, living together? Should it be asked? The answer is certain; it is being city-dwellers on the basis of living together and being respectful to living together as well. Because, living together requires that we know all those rights, and accept and obey them all, and we should also know that the others have the same rights in fact.

Consequently, the concept of 'respect' should be laid on the basis of living-together, thus the concept of respect would bring democracy and human-rights, and this will lead to peace and friendship.

In conclusion, I want to define that: On the basis of democracy, I wonder if only we would possibly solve the problems and conflicts by surmounting human -rights and democracy together?

## Birlikte Yaşama, Demokrasi ve İnsan Hakları

### Özet

Bu bildirinin amacı, demokrasi ile insan hakları arasındaki ilişkiyi kurarak, demokrasinin gerekli bir koşulu olarak insan haklarının zorunluluğunu göstermektir. İnsan haklarını, demokrasinin olmazsa olmaz zemini olarak görmenin açılımını ancak, ‘insan’, ‘hak’, ‘insan hakları’, ‘insan haklarının felsefi temelleri’, ‘kültür’, ‘kent’, ‘kent kültürü’, ‘sevgi’, ‘saygı’ ve ‘birlikte kentte yaşama kültürü’ kavramlarını felsefi açıdan yeniden tanımlamak ve belirgin anlamlarını açıklamak ile olanaklıdır. Çünkü felsefe, kavram üreten ve kavram oluşturan yapısı ile gündelik söylemde ortaya çıkabilecek yanlış anlamları giderecektir. Birlikte yaşamının temelinde önce doğru ve sağlıklı bir iletişim olmak zorundadır.

Bu nedenle, kavramları felsefi açıdan yeniden tanımlarken de ‘acaba birlikte yaşamının temelinde demokrasi olabilir mi?’ sorusu çerçevesinde insan haklarını ele alıp açıklayacağım. Diğer yandan ise ‘demokrasinin temelinde de insan hakları olabilir mi?’ sorulacak ve buradan da ‘akıl’ ve ‘insanlık’ kavramlarından yola çıkarak, insan haklarını nasıl temellendirebiliriz açıklanacaktır. Sonrada birlikte yaşamının bir arada gerçekleştiği kent kültüründe, demokrasi ve insan haklarını nasıl ortaya koyabiliriz irdelenecektir. Bu nedenle sunumun en başında insan hakları kavramını felsefi açıdan temellendirmeye ve ne olduğunu ortaya koymaya çalışacağım. Sonuçta ise kent ve kültür kavramlarını açarak birlikte yaşamının gerçekleştiği gerçek mekânların ne olduğunu ortaya koyup, bu kent kültüründe de özellikle düşünen kent olarak demokrasi ve insan haklarının nasıl ortaya çıkabileceğini gösterip ve buradan da kent kültüründe birlikte yaşamının olanaklılığını göstermeye çalışacağım.

### Anahtar Sözcükler

Demokrasi, İnsan Hakları, Kültür, Kent, Secgi, Saygı ve Birlikte Yaşama.

## REFERENCES

- Çıvgın, Ayşe Gül, (2003) “Takiyettin Mengüşoğlu: The Importance and Place of Human Perception in Our Time”. Master Thesis. (unpublished), Uludağ University, Bursa.
- Çüçen, A. Kadir, (2014) *Human Rights*, Sentez Publication, Bursa.
- Güriz, Adnan (Editor), (1994) *Concept of justice*. Turkish Philosophy Association Publications.
- Güvenç, Bozkurt, (1974) *Humans and Culture*, Remzi Publications, İstanbul.
- İyi, Sevgi, (2003 ) “Culture Evaluatin in modern Modern Reforms and İoanna Kuçuradi”, *Journal of Faculty of Science and Social Science, Maltepe University,*, Maltepe University Publications, Issue no 1, İstanbul.
- Kuçuradi, İoanna, (1996) *Ethics*, Turkish Philosophy Association Publications, Ankara.
- Kuçuradi, İoanna, (1997) *Among the Events of Our Time*, Ayraç Publishing House, Ankara.
- Kuçuradi, İoanna, (1996) *Uludağ Lectures*, Turkish Philosophy Associatton Publicataions, Ankara.

**Araştırma Makalesi**  
Research Article

**Metin BECERMEN**

Doç.Dr. | Assoc.Prof. Dr.  
Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bursa-Türkiye  
metinbecermen@yahoo.com

## **Kent ve Felsefe İlişkisi Üzerine**

### **Özet**

Kentin bağrından çıkan felsefi düşünce, hayata, olan-bitene, varolana, dünyaya yönelik farklı bir bakışı ifade etmektedir. Kent, sadece felsefeye değil, insani olan her şeye zemin oluşturmaktadır. Kent kavramı, kentin ne olduğu üzerine oldukça geniş bir “literatür” bulunmaktadır. Ancak kent ve felsefe ilişkisi üzerine, bu yazıda, farklı bir düşünme gerçekleştirilmektedir.

Felsefi düşüncenin kent yaşamına ait olduğu zaten bilinmektedir. Felsefi düşüncenin olgunlaşması için, kültürün olgunluk düzeyine ulaşması gerekmektedir. Kültürün en önemli taşıyıcısı da dildir. Dil sanatla –özellikle şiirle-, dinle, politikayla yoğrulmuş belirli bir olgunluğa ulaşır; bu olgunluğun kendini gösterdiği en üst düzey, felsefi düşünmedir. Felsefe dilin, konuşmanın ve yazının, ulaşabileceği en olgun düzeydir. Dil felsefeyi, felsefi düşüncüyü taşıyan yegane unsurdur. Felsefenin dili de kültürle ve kültürün şekillendiği temel mekân olan kentle ve kentte bu olgunlaşmayı gerçekleştirir. Kent, felsefi düşüncenin kendine bir yaşam ve ifade alanı bulduğu yerdir. Felsefe hem kentle ilişkisinde sanatla, dinle, politikayla zenginleşerek hem de bütün bu alanlar üzerine bir düşünme etkinliği olarak kendini kentte ortaya koymuştur. Felsefe kentin çocuğudur. Kültürün kendini ifade ettiği en iyi yer olan kent felsefenin de doğup şekillenmesine zemin oluşturmuştur. Bu nedenle kent üzerine düşünmek ve kent üzerine felsefi bir bakış ortaya koymak için böyle bir yazı kaleme alınmıştır.

### **Anahtar Sözcükler**

Dil, Din, Felsefe, Kent, Mekân, Politika, Sanat.

## Giriş

Felsefi düşüncenin kentte ve kentle birlikte kendine bir kök bulmasından hareketle felsefenin “kenttin çocuğu” olduğu söylenebilir. Felsefenin kentle olan bağı bu yüzden önemlidir. Felsefi düşüncenin kent yaşamıyla iç içe geçtiği yerlerde demokrasi bilinci de gelişmiştir. Kenti yönetenler durup yaptıkları iş üzerine düşünmeye başladıklarında, filozofların söylediklerinin önemini de kavramaya başlamışlardır. Felsefi bakışın dünyaya, olan-bitene felsefe gözüyle bakmanın açtığı ufuk politikacılara, kentlin yöneticilerine yol göstermiş; daha iyi, daha adil bir yönetimin nasıl olması gerektiği konusunda farklı değerlendirmelerin ortaya çıkmasına vesile olmuştur.

Felsefeciler, kentlin yapısı, antik ve modern kent bilincinin karşılaştırılması, çağımızdaki kent sorunları ve buna bağlı olarak başka birçok sorun üzerinde durmuşlardır. Kent üzerine felsefi bakışın açmış olduğu ufukla filozofun kent ile diyalogunun kentlin sesini duyarak, kentle konuşarak yol aldığını belirtmek gerekmektedir. Bu bağlamda kentlin ruhuna uygun bir kentleşmenin/kentleşmenin, buna bağlı olarak şekillenecek bir yaşam biçiminin özlü düşünmenin yolunu açacağını ve farklı kesimlerden insanların ufuklarının kaynaşmasına katkı sağlayacağını ifade etmek doğru olacaktır. Öte yandan, çarpık kentleşme, kentsel dönüşüm, bu dönüşümle birlikte yaşanan görüntü kirliliği, alt yapı sorunları, mimarideki estetik yoksunluğu insan dünyasını olumsuz etkilemektedir. Bu sorunlarla nasıl hesaplaşılabileceğinin imkanlarının ortaya konması gerekmektedir.

Bu konulara duyarlı insanlar olarak felsefeciler hep bu sorunları ele alıp tartışmışlardır. Kenti yönetenlerin yapması gereken, felsefecilerin yaptığı değerlendirmelerden yararlanıp, sorunlar üzerine etkili bir şekilde gitmeleridir. Çünkü felsefeci politikacı değildir; ancak politikaya da ilgisiz değildir. Filozof politikaya dışarıdan bakmanın avantajlarıyla sorunlar üzerinde düşünüp fikirler beyan eder. Bu akademisyenin de tutumudur aynı zamanda. Ancak sorunun köklü çözümü pratik-eylemsel bir tavır ve çaba ile mümkündür.

Felsefe kentlin çocuğu olmakla, kente olan “borcunu”, kent ve kentlin yönetimi üzerine düşünerek ödeyebilir. Kent ve kentlin yönetimi üzerine düşünmek dil aracılığıyla mümkündür. Dolayısıyla felsefeci, her şeyden önce sözcükleri işleyerek, ilmek ilmek dokuyarak düşüncesini ortaya koymalıdır.

## Kent ve Felsefe İlişkisi

Kent hem çevresel ve mimari bir düşünmeye, hem hukuksal ve politik bir düşünmeye, hem de sanatsal bir düşünmeye zemin olmuştur. Bu nedenle “kent nedir?” sorusu bütün bu konular üzerine düşünmeyi de gerektirir. Bu konular üzerinde düşünmek de bu konuların felsefe ile ilişkisini ortaya koymak demektir.

Farklı kültürlere ait olan insanların alış-veriş yapmak için bir araya gelmesiyle oluşturdukları bölgelerde kurulan kentler, zamanla bu farklılıkların zenginleştirdiği mekânlar olmuşlardır. Bu zenginlik ile dil işlenmiş ve yazılı kültürle birlikte hayatın akışında önemli bir yer tutmuştur. Ticari anlaşmalar, sözleşmeler, ahlaksal alan ve hukuksal zemin sadece sözlü ilkelere dayalı kalmamıştır. Yazıyla birlikte yazılı

belgelere geçen anlaşmalar ve sözleşmeler olmuştur. Yazı, dilin inşasında ve gelişmesinde ayrı bir yerde durmaktadır. Yazıyla birlikte hem sanatsal hem ahlaksal hem de hukuksal kavramların üretildiği görülmektedir. Daha doğru bir deyişle, sözlü kültürde varolan kavramların zenginleşmesi ve geliş(tiril)mesi yazılı kültür aracılığıyla mümkün olmuştur. Öte yandan, sanatın gelişmesiyle birlikte, artık sanat eserleri kentsel yaşamın vazgeçilmez ögesi haline gelmiştir. Dinsel ritüellerin, sanatsal faaliyetlerin yapıldığı mekânlar kentler olmuştur. Çünkü kentler dinsel törenlerin yapıldığı tapınakların, yani dinsel mekânların geliştiği yerlerde kurulmuş ve böylece farklı bir yaşam alanı inşa edilmeye başlanmıştır. Hem sanatsal hem de zanaatsal üretim dinsel düşünceden de etkilenecek gelişmiştir. Tanrıları temsil eden heykeller, mermer sütunlar tapınaklarda ve kentlerin sokaklarında boy gösterir olmuştur. Kentlerdeki düzenlenişi veya düzeni belirleyen şey daha çok dinsel inançlardır. Ancak politikanın keşfedilmesiyle birlikte dinsel yönelimin dışında da bir bakışın şekillendiğini ve yavaş yavaş politik hayatın dinsel hayattan bağımsız bir alan olarak algılandığı görülmektedir. Din yine belirleyici unsurdur, ancak politika kişilerin, yani vatandaşların yetiştirilmesinde ve kamusal alanın düzenlenmesinde özerk bir yere sahip olmaya başlamıştır. Eski Yunan'da din, toplumsal yaşamın bütün alanlarını kapsamaktaydı. Öyle ki, bir yurttaş tanımlayan temel niteliklerden birisi, onun polis dinine sahip olmasıydı. Uygarlığın simgesi olan polis kutsal bir niteliği vardı; o, Tanrıların Yunanlılara bağışladığı çok değerli bir armağan olarak kabul ediliyordu. Bu bakımdan polis düzenini bozmak, Tanrılara karşı gelmekle eş anlamlıydı.

Böylece kentler dinsel ve sanatsal üretimin mekânı olmuşlardır. Hem din hem de sanat dilin gelişmesine katkı sunmuştur; aynı zamanda dil aracılığı ile kendilerinin geliştiği de görülmektedir. Sadece kavramsal dil değil, imgesel ve simgesel dil de gelişmiştir. Din ve sanatın daha çok imgesel ve simgesel bir dil kullandıkları bilinmektedir. Dilin gelişmesi düşünsel yaşamın gelişmesini de sağlamıştır. Dilin gelişmesine etki eden bir diğer unsur politikadır. Kentler politik hayatın da mekânı olmuştur. Kentlerin veya birkaç kentten oluşan birliklerin yönetimi söz konusu olduğunda gerek yöneticiler gerekse bu yönetimi konu edinen düşünürler/filozoflar çeşitli düşünceler ortaya koymuşlar ve böylece felsefenin gelişmesi mümkün olmuştur. Bir felsefe kavramı olan arkhe/ilke aynı zamanda baş olma, ilk olma, yönetme, yani arkheon ile ilgilidir. Arkheon fiili hem bir başlangıca vurgu yapar hem de yönetmek anlamı vardır. Dolayısıyla ilk filozoflar olan'ı yöneten bir ilke aramışlar ve bu ilke de farklı filozoflarda farklı anlamlarda kullanılmıştır. Ancak bu düşünce sadece olan'ı yöneten bir ilke olarak arkhe ile kurulan bir bağ olarak kalmamış, fakat kentin, sitenin, devletin yönetimini de içine alan bir kavramsallaştırma yapılmıştır. Öte yandan, arkhe ile bağlantılı bir kavram olan Arkhon, klan şefi, en yüksek devlet yöneticisi, yüksek devlet görevlisi gibi anlamlara gelmekteydi..

Kent, her şeyden önce, düşüncenin aktığı, sadece mal alışverişinin yapıldığı değil, sözcük alışverişinin de yapıldığı bir mekândır. Sözcükler bizim nesnelere, olan-biteni, hayatı alımlayışımızın işaretleridir. Çünkü dünyayla bağımız sözcükler aracılığıyla, yani dille olur. Sözcüklerle, yani dil aracılığıyla kurduğumuz bu bağla birbirimizle olan ilişkimizi şekillendiriyoruz. Kentler bizim ilişkimizin düzenlendiği bir mekân aynı zamanda. Bu ilişki düzenlenmesiyle birbirimizle olan sınırlanmışlığımız da ortaya çıkmaktadır. Kentte yaşayanları bir arada tutabilmek, birbirimizle ilişkilerimizi

düzenlemek için şekillenen hayat politikanın icadıyla kendine başka bir zemin bulmuştur. Politika ile ilişkisinde kenti ele aldığımızda polis ile bağlantılı olarak düşünmek faydalı olacaktır. Bu bağlamda, polis'i kent devleti olarak yorumlamak doğru olmaz. Çünkü kent devleti Eski Yunan'dan önce de var olan bir kurumsal yapıdır. Kent devletleri geçici bir özellik göstermişlerdir. Oysa polis, Eski Yunan'da yetkin bir siyasal tutum olarak görülmesi nedeniyle kalıcı hale dönüşmüş ve uzun süre devam etmiştir. Polis, tarihte görülen diğer kent devletlerinden sosyal, ekonomik ve siyasal yapısıyla ve buna bağlı olarak oluşan düşünsel değerlendirmeler ile ayrılır. İlk dönemlerde polis sözcüğü, yalnızca “yüksek kent” veya “tepedeki kent” için kullanılmaktaydı. Zamanla polis'in, ilk önce tüm kenti, sonra da “devlet”i kapsayan bir anlam kazandığı görülür. Polis genellikle bir, ender olarak da birkaç kent ile bunların çevresindeki kırsal bölgeyi, yani köylerden oluşan bir alanı kapsamaktaydı. Politika polisten türeyen bir sözcük olarak kentin yönetimini dile getirmek için kullanılmıştır. Politika sadece bizim birbirimizle olan ilişkimizde ortaya çıkan ve ilişkilerimizi düzenleyen bir sözcük değildir. Aynı zamanda hukuksal ve mekânsal bir düzenlemeyi de dile getirmektedir. Politika ile biz toplumsal hayatın her alanına ekleniyoruz. Ekonomik yaşantımız, mimari düzenlemeler, iş hayatımız, toprağın bölüşülmesi, işlenmesi, ticari hayatın düzenlenmesi, anlaşmazlıkların giderilmesi, suç ve ceza ilişkilerinin düzenlenmesi, politik olanın sağlıklı bir şekilde inşa edilmesiyle ilişkilidir. Yani politika bizim dünya ile kurduğumuz bağın pratik hayatımızda, eylem alanında hayat bulmasıdır.

Öte yandan, Yunanlılar için yasa, polis düzenini diğer toplumların örgütleniş biçimlerinden ayıran önemli bir öğeydi. Polis ile özdeşleşmiş, kaynaşmış olan yasa, Yunanlı'yı barbardan farklı kılmakta ve onun özgürlüğünü vurgulamaktaydı. Bu bağlamda, Platon'da yasa koyucunun ancak akıl aracılığıyla toplumun gereksinimlerine uygun bir kurallar bütünü getirebileceği görülür. Yasa koyucu doğru, adil ve iyinin neliğini kavramış kişi olarak, düşüncelerini eyleme döken filozoftur. Yasa herhangi bir sınıfın değil, tüm toplumun mutluluğu ile ilgilenecekse, filozof daha iyi bir yaşam sürecekken, düşkün bir yaşam sürmeye zorlanmalı ve devleti yönetmelidir. Yasa koyucuyu, kovani yöneten kraliçe arıya benzeten Platon, onun, başkalarından daha iyi bir eğitim almış olduğunu ve bu nedenle de her iki yaşam biçimine de başkalarından daha iyi ayak uydurabileceğini söyler. Bu yüzden bulutlardan yere inmeli ve kaçınılmaz bir zorunlulukla devletin yönetiminde görev almalıdır (Platon 2000: 519 c - 521 b).

Platon'a baktığımızda, onun, yasama alanında yazılı ve yazılı olmayan yasa arasındaki geleneksel ayrımı izlediğini görmekteyiz. Platon'a gelinceye kadar Yunan dünyasında bir aile hukuku olan *themis* geçerliydi. Burada gücü elinde bulunduran aile reisiydi. *Themis*'ten başka aileler arası hukukta söz konusu olan *dike* vardı. Aileler topluluğunun oluşturduğu polis'te ise *dike* yerini *nomos*'a bırakmıştır. Platon “akıl” (*nous*) ile “yasa” (*nomos*) sözcüklerinin etimolojik olarak ilişkili olduğunu belirtir (Platon 1998: 714 a, 957 c). *Nomos* herkes için geçerli, ortak bir yasa demektir. Burada kurallar laik bir temele dayalıdır; tanrısal kökenli olmayan yazılı yasalar söz konusudur. Her yurttaş bu yasaları okuyup öğrenmek zorundadır. Ona göre yasa yaşamın her alanını düzenlemelidir; ama önemsiz konularda da yasa çıkarıp temel yasaların küçümsenmesine yol açmak zararlıdır (Platon 1998: 788 b5 ve devamı; 1999: 425 b5 ve devamı). Adaletsizlik yapmadan tek başına yönetecek bir insan bulmanın olanaksız olduğunu düşünen Platon için, yasaların konması zorunludur. *Nomos* yerleştikten sonra,



*dike* devletin yasası olmaktan çıkar ve erene ait bir güç veya adalet anlamını taşımaya başlar. *Themis* çok eski zamanlara ait olarak kalır; tanrısal bir kaynağa bağlıdır. Ancak sonradan, din eleştirisi konusu olmaya başladığı için, bu tanrısal kaynağından kopmuştur.

Kentin bir tarihi vardır aynı zamanda. Her kent bir geçmişi şimdiye taşır. Bu geçmiş hem bir olaylar bütünü hem de dilin kentle, kent içinde(ki) serüvenidir. Kentin mekânı zamanla değişir. Kent değişim ve gelişim sürecinde bir mekândan bir mekâna akar. Bir yandan mekânın bir genişlemesi söz konusuysen, diğer yandan mekânın değişmesi söz konusudur: değişen ve genişleyen bir mekân... Aslında mekânla birlikte insanlar da değişir. Eski binaların yerine yenileri yapılır, hep yeni tarz(lar)ı getiren bir süreçtir bu. Yeni bakışlar eskilerle birlikte gider. Kimi zaman eskiler yeniler karşısında yenilir, kimi zaman da bütün heybetiyle kenti doldurur. Ama kent geçmişten gelen yapıları ve birikimiyle bugüne bir şeyler söyler. Seslenir, sesini duyan birileri çıkar diye hep konuşur. Bu sesleniş sessizlikteki bir ses gibidir; kulak kesilmek gerekir. Kenti duymak, kenti anlamak için onun sesine kulak vermek gerekmektedir. Kent hep dil ile varolan, dil aracılığıyla konuşan, aynı zamanda dili kuran asli mekândır. Kent bir toprak üzerinde şekillenir; toprak kentin zeminidir, aynı zamanda bize kaynak üreten de topraktır; kenti inşa ettiğimiz, kurduğumuz yer topraktır. Toprak ile teması, insanın kendini, kendisi ile birlikte kenti kurmasında önemli bir unsurdur. Bu teması kesen beton duvarlardan kurtulmak ve toprakla bütünleşen kentle yeniden bağ kurabilmek insanın elindedir. Beton duvarlar, insanın kent ile bağı ve kentin sesine kulak kesilmesini engellemektedir. Sadece beton duvarlar değil, teknolojik gelişmeye bağlı olarak yaşanan diğer değişiklikler de bu bağın kopmasına etki etmektedir. Böylece insan bu etkiye açık kalmaktan bir türlü uzak duramamaktadır. Bu yüzden insan, çağın sorunlarıyla boğulmaktan ve kendisiyle ve başka insanlarla bağının kopmasından kaynaklanan sorunlar yüzünden, olan-biten üzerine düşünmeyi unutmaya doğru bir yönelim içine girmektedir. Bu durumdan kurtulmanın yolu insanın içinde kendini gerçekleştirdiği mekânın, yani kentin sesine uygun bir yaşamı benimsemektir. Kentin sesine kulak veren insan ancak içinde bulunduğu koşulları dönüştürebilir. Kentin sesini duymak, kentin tarihinin, tarihselliği içinde insani mirasın sahiplenilmesi demektir. Bu sahiplenme insanın kendine yabancılaşmasını engelleyecektir. Zira kentin seslenişine uygun olmayan bir kentleşme insanı kendine uzaklaştırmakta ve insanın ruhunu teslim almaktadır. Bu ise insanın kendine yabancılaşması demektir. Felsefe, işte bu noktada, insanın -kendi tarihselliği içinde- kentin tarihselliğine sahip çıkmasına katkı sağlar. Felsefe sorunları aşabilmemiz ve çözüm yolları bulabilmemiz konusunda bize bir temel sağlar.

Öte yandan, yukarıda söylenenlerden hareketle, kentin dilin bir mekânı olduğunu söyleyebiliriz. Dilin mekânından söz edebileceğimiz gibi, mekânın dilinden de söz edebiliriz. Dil bir mekânda var olur. Aynı zamanda mekânın/mekânların da bir dili vardır. Her mekân bir ses, bir sesleniştir. Mekânın sesi bizim düşünmemizin belirleyici unsurudur. Mekânın seslenişine uygun bir yaşama biçimi geliştirmedikçe insan huzursuz kalır. Böyle bir durumda insan mekân içinde boğulur, sıkılır, özüne aykırı bir yaşamı gerçekleştirir. Mekânsız zaman da olmaz; çünkü insanın zamansallığı mekânsallığı içinde gerçekleşir. İnsanın özüne uygun bir mekânı gerçekleştirmemesi ya da özüne uygun bir mekânda varolmaması kendine yabancılaşması demektir. Bu uygunluk ancak mekânın diline uygun bir yaşamla mümkün olur. Bu nedenle insanlar

bir mekânı oluşturan kent ile uyum içinde yaşamak durumundadırlar. Kentlerin dokusuna verilen her zarar, kentlerin insanı ve insan dünyasını olumsuz yönde etkiler. Kentleri kendi amaçlarımız doğrultusunda bilinçsizce bir biçimlendirmenin bize etkisi fazlasıyla olumsuz olacaktır. Artık tarihsel ardalanı ihmal ederek sadece günlük ihtiyaçlarımız doğrultusunda atacağımız her adım kente karşı sağırlaşma yönünde bir girişim olacaktır. Duymayan kulak, uygun bir sözü veya dili de bulamaz. Oysa kent, dilin mekânıdır aynı zamanda. Bu nedenle, dilin kendini var ettiği bir yer olarak kent, farklı kurumsallaşmalarla birlikte insan için temel bir mekân olmuştur.

Kentin her zaman bir merkezi ve bu merkezin çevresinde şekillenen bir yapısı olmuştur. Bu merkez her zaman dinsel bir alan çevresinde şekillenir. Bu dinsel alanın yanında insanların sohbet edebildiği ve alış-verişin yapıldığı bir başka mekân olmuştur. Böylece kent, kamusal hayatın düzenlenmesiyle birlikte insan için temel bir mekân özelliği kazanmıştır. Kentteki örgütleniş ise yaşam üzerine düşünme, daha ziyade politika, yani kentin veya devletin yönetimi söz konusu olduğunda gerçekleşir. Çünkü yönetimdeki sorunlar ve bu sorunların çözümüne yönelik çabalar bir düşünsel pratiği gerektirmektedir. En iyi yönetim biçiminin ne olduğu üzerine bir düşünme eğitim üzerine düşünmeyi de beraberinde getirir. Çünkü devleti iyi idare edecek yöneticilerin yetişmesi iyi bir eğitimi şart koşar. Bu eğitimin nasıl olacağı üzerine düşünme işini filozoflar gerçekleştirmişlerdir. Bu konuda Platon ayrı bir yerde durur. Erdemli vatandaşlar ve yöneticiler yetiştirme işi üzerine bir düşünme beraberinde devletin yönetiminin nasıl olacağı konusu üzerine düşünmeyi de getirir. Kenti yönetecek idareciler kentin düzenlenmesini, toplumsal ve ekonomik hayatın nasıl olacağını, sanatın ve dinin hayat içindeki yerinin ne olacağını belirleme gücünü de ellerinde bulundurlar. Kent hangi ilkelere hareketle yönetilecektir? Bu sorunun cevabı, aynı zamanda kentin nasıl bir yönetiminin olacağıyla da ilgilidir. Kentteki ilişkiler ve dengeler temel sorun olmaktadır. Bu dengeler nasıl sağlanacak ve korunacaktır? Bu bir yönetim ve yönetme sorunudur. Bu sorun da politikanın alanına aittir.

Kent üzerine, kentin yönetimi üzerine düşünmek demek, aynı zamanda devlet üzerine düşünmeyi de gerektirir. Çünkü kentler devletin küçük bir modeli gibidirler. Kentlerdeki sorunlar devletin sorunlarından bağımsız değildir. Kentlerdeki kurumsal örgütlenme devletin kurumsal örgütlenmesine benzemektedir. Güvenlik, hukuksal ve politik sorunlar, mimari düzenlemeler, sağlık konusu vs. bunlar kentlerde yaşayan insanları ilgilendiren sorunlardır. Bu sorunlar, bir yönetme/yönetim konusunu oluşturmaktadırlar. Bu sorunlar üzerine düşünmek, kentin ne olduğu sorusu bağlamında kent üzerine düşündürmektedir. Kentin ne olduğu sorusu ise kenti bir bütün olarak ele almayı gerektirmektedir. Kente baktığımızda ister mimari, ister hukuksal, ister politik, ister dinsel, isterse de sanatsal açıdan yapılacak bütün açıklamaların keşiştiği bir tek nokta vardır: o da, dildir. Dil mekânın, yani bir mekân olarak kentin zeminini oluşturmaktadır.

## Sonuç

Görüldüğü üzere, kentin ekonomik, hukuksal, politik, dinsel ve sanatsal serüveninin bizi getirdiği noktada dil üzerine düşünmek kaçınılmazdır. Çünkü bütün bu alanlar ile bu alanlara ilişkin kavramların ve bu alanlarda(n) doğan sorunlarla hesaplaşmanın temel taşıyıcısı dildir. Kentin gelişim serüveni içinde doğan yeni

sorunlarla hesaplaşma hep yeni sözcüklerin üretilmesini sağlamış ve böylece dil işlenip gelişmiş, toprak sürülüp ekilmiş ve felsefenin, felsefi düşüncenin gelişip yeşermesi için uygun zemin ortaya çıkmıştır. Felsefe bütün bu sorunlarla birlikte insanın dünyayla ilişkisi üzerine bir düşünmeyle dilin en üst düzeyde kullanıldığı bir etkinlik olarak görünmüştür. Öte yandan, kentsel yaşam içindeki değişmelere en önemli etkiyi başka kentlerden gelen insanların yaşam biçimleri, kültürleri ve bütün bunların taşıyıcısı olan dil, yani sözcük alış verişleri olmuştur. Kentleri sözcük alış verişinin yapıldığı ve dilin zenginleştiği bir mekân olarak ele alarak, düşünmenin nasıl zenginleştiğine dair de bir açıklama yapılabilir. Dilin gelişmesi beraberinde düşünsel hayatı da etkilemiş ve geliştirmiştir. Böylece felsefi düşünce doğmuş ve insanın bütün tarihsel mirası üzerin(d)e gelişmiş ve bu miras üzerine bir düşünme faaliyeti olarak insan dünyasında görünür olmuştur. Felsefi düşünce, kentin, kentsel yaşamın insana bir mirası, aynı zamanda insani bir mirastır –insanın insana insani mirasıdır.

## On Relation Between City and Philosophy

### Abstract

Philosophical thought, which emerges from the heart of city, refers to a distinct outlook on life, the things that are experienced, the things that exist and the world. City does not only pave the way for philosophy but also for everything that is humane. A considerably broad “literature” is present on the concept of city and what city is. However, in this article, a different conception is achieved on relationship between city and philosophy.

It is already known that philosophical thought belongs to city life. Culture should reach a level of maturity when philosophical thought to become mature. The most significant carrier of culture is language. Language achieves a certain maturity by molding it with poetry in particular and with religion and politics; the highest level where this maturity manifests itself is philosophical thinking. Philosophy is the most mature level which language, speaking and writing can achieve. Language is the sole element that carries philosophy and philosophical thought. So, language of philosophy realizes this maturity in city and with culture and city which is the main place where culture is shaped. City is the place where philosophical thought finds itself a sphere of life and expression. Philosophy revealed itself in city in its relationship with city by enriching with art, religion and politics and also as an activity of thinking on all these areas. Philosophy is the child of city. City, which is the best place where culture expresses itself, also paved the way for birth and shaping of philosophy. Therefore, such an article has been penned for contemplating on city and putting forward a philosophical perspective on city.

When it comes to relationship between city and philosophy, one should settle with the following questions: What kind of contributions can philosophy and philosophical outlook provide for organizing architecture of cities or urban planning? How was the impact of cities on relationship between state and citizens? What sort of perspective can be put forward regarding city? How can political life in city be handled? Can we talk about an urban policy? What kind of a relationship can be established between city and art? How are relationships between city members organized? What should we understand from history of city? What can be said on connection between religious life and urban life? What is the importance of city when it comes to law.

As it is seen, contemplating on language is inevitable at this point where economic, legal, political, religious and artistic adventures of city have brought us. Because, the primary carrier for all these fields, concepts that are related to these fields and settling with problems created in these fields is language. Settling with new problems that occur within city’s adventure of development always ensured generating new words and thus language was treated and developed, soil was plowed and cultivated and a suitable foundation for developing and blossoming philosophy and philosophical thought emerged. Philosophy was regarded as an activity in which language is used at the highest level with contemplation on relationship of humans with the world along with all these problems. On the other hand, life styles and cultures of people who came from other cities and language, which is carrier of all these things, in other words exchange of words, had the most important impact on transformations in urban life. An explanation can also

be made on how thinking has been enriched by addressing cities as spaces where exchange of words is carried out and language gets enriched. Development of language also affected and improved intellectual life. Thus, philosophical thought was born, developed on all historical heritage of humanity and became visible in the world of humanity as an activity of contemplation on this heritage. Philosophical thought is a heritage of city and urban life to humanity and also a humane heritage – it is a humane heritage of humanity for humans.

### **Keywords**

Art, City, Language, Philosophy, Politics, Religion, Space.

## **KAYNAKLAR**

PLATON (1998) Yasalar I, Çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.

PLATON (1999) The Republic Books I-V, Trans. Paul Shorey, London: Loeb Classical Library.

PLATON (2000) The Republic Books VI-X, Trans. Paul Shorey, London: Loeb Classical Library.

Research Article  
Araştırma Makalesi

İbrahim GÜRSES\*

Doç.Dr. | Assoc.Prof. Dr.  
Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi A.B.D, Bursa-Türkiye  
ibrahimgurses@hotmail.com

## Research on the Relationship Between Religious Education and Authoritarianism

### Abstract

The positive relationship between religiosity and authoritarianism has been underlined in several studies. However, such studies have not taken into account the source and formation of religious education and whether or not the religious education approaches of the devotees paved the way for authoritarianism. In our study, the relationship between religious education and authoritarianism is examined. Individuals' authoritarian affinities, which tend to change according to the institutions at which they receive religious education, were identified. A Likert-type scale was employed and a correlation matrix was applied to the variables. The sample included a total of 315 subjects (204 females and 111 males) studying at various faculties in Uludağ University.

### Keywords

Religiosity, Authoritarianism, Dogmatism, Prejudice.

---

\* His article edited by American Journal Experts (AJE).

## Introduction

During the Second World War, a group of researchers developed the authoritarian personality concept while investigating the social and psychological roots of fascism. The main hypothesis of these researchers was that an individual's political, economical and social beliefs create an intertwined and harmonized pattern which appears to be formed by mentality or *spirit*. This pattern is a reflection of inclinations that are deeply rooted in an individual's personality (Adorno et al.1050, 1).

According to aforementioned studies, authoritarian personality is a dynamic organization. The elements that compose this organization are inclinations with roots that extend to deep places, including the unconscious. These inclinations bring about aggressiveness, submissiveness, conservatism, anti-intraception, superstitions, rigidity, prejudice and racism. In short, the term "authoritarian" covers a dogmatic, rigid, suspicious, submissive and prejudiced personality type full of superstitions (Sanford 2006, 72, 73; Kağıtçıbaşı 1972,11; Kağıtçıbaşı 1973, 3; Türkoğan 1996, 147). The authoritarian personality, which was at first highly praised by Nazi psychologists, was viewed as an insufficient and negative personality structure by Fromm, Maslow, Sartre and Adorno et al. Moreover, this personality trait was used to explain destructive acts of humanity (Kağıtçıbaşı 1973, 3; Hare and Lamb 1986, 30).

Thanks to the leading research conducted by Adorno and his colleagues, the relationship between religiosity and authoritarianism has been the topic of several studies. Putney and Midleton found that orthodox students were inclined to be authoritarian (see Sanua 1977, 181). According to Argyle and Hallahmi's (1975, 95) research, there is quite a strong relationship between authoritarianism and orthodox beliefs, whereas there is an inverse relationship between authoritarianism and humanitarianism. In addition, there is quite a weak relationship between faithlessness and authoritarianism. Leak and Randal (1995) detected the presence of a relationship between conventional religiosity and authoritarian attitudes. Similarly, in a study conducted with Israeli students, Rubinstein (1995) found that Orthodox and Ultra-Orthodox Jews had high levels of authoritarian scores. In their research on Indonesian Muslims, Ji and İbrahim (2007) found that Muslims who were traditionally religious had high authoritarian scores.

According to common belief, authoritarian personality (also called anti-democratic personality) was mostly prevalent in rightist, conservative individuals. Research has demonstrated, however, that leftists, faithless people and liberals could be authoritarian as well (Rokeach 1960, 110,111). Some researchers, on the other hand, have claimed that Authoritarian Personality Theory has no universal validity and have pointed out the criticism related to the measurement tools employed in these studies (Harlak 200, 19,21).

As leading studies, the works of Adorno et al. asserted that religious individuals were unquestionably submissive and therefore authoritarian. Originating from this assumption, the question arose regarding whether religious people, being authoritarian, dogmatic and prejudiced, imposed their beliefs upon others by exercising a fascist pressure or practicing their beliefs in a destructive manner. If religious people tend to have authoritarian, prejudiced and anti-democratic inclinations, do they follow fascist



methods? This hypothesis was neither logically nor experimentally proved. For instance, as suggested by the research conducted on 533 Manitoba University students, Christian Orthodoxies had no prejudiced authoritarian inclinations (see Altemeyer and Hunsberger 1992, 166).

In Turkey, on the other hand, studies on the authoritarian personality are very limited in number. According to research by Kağıtçıbaşı (1970, 1972) and additional studies from Bursa (1979), Turks appeared to have high authoritarian personality types. The notion that this led to fascism, hypothesized by Adorno et al., was visible in Turkey as well (Batmaz 2006, 14,15). Recent studies have found that, compared to faithless people, religious individuals were more authoritarian and prejudiced (Gürses 2001, 107-118). Likewise, research by Kağıtçıbaşı also suggested that religious people were more authoritarian and had stronger external loci of control (Kağıtçıbaşı 1997, 92, 93).

## Scope and Objective of Research

As indicated by the results of several previous studies, there is a positive relationship between religiosity and authoritarianism. Nevertheless, the structure of religious education and whether or not it paved the way to authoritarianism was not questioned in most of these studies. For this reason, the current study will examine the relationship between religious education and authoritarian personality types. Does a relationship exist between religious education and authoritarianism? Are there any different effects on personality based on whether religious education is obtained from official institutions, such as Divinity Faculty, Imam and Preacher School (IPS), or religious sects? In short, what is the effect of receiving or not receiving religious education on identity construction? Such questions constitute the scope of our research.

Two main variables were used in this study. Both variables were related to religious education and personality. Religious education-related variables (independent variables) were the following:

1. **Not** receiving religious education in secondary school, aside from a religious science course. (With the 1980 Constitution religion lessons became compulsory in Turkey.)

2. Receiving serious religious education from the family during childhood.

3. Receiving sufficient religious education from an adopted religious sect.

Our second variable, the personality-related variable (dependent variable), was authoritarianism.

## Method

### Population and Sample

Our sample was composed of Uludağ University students in Bursa, Turkey. The sample was randomly selected from students in Uludağ University's Divinity Faculty,

Arts and Sciences Faculty, Philosophy Department and Education Faculty Classroom Teaching Department.

Of the 315 subjects, 204 were female and 111 were male. One hundred seventy-five students were from Faculty of Theology, 73 were from the Philosophy Department of Faculty of Arts and Sciences and 67 were from the Department of Classroom Teaching of Faculty of Education at Uludağ University. One hundred seventy-three subjects were graduates of IPS, and 142 were graduates of regular high schools.

## Measurement Tools and Application

A Likert-type scale was used in this research. Scales that were related to our scope and were used in other studies were also employed (see Gürses 2001). The questionnaires were conducted in the aforementioned faculty classes by following a group-administered questionnaire method.

Correlation analysis was performed on the variables selected for this research. In the field of psychology, the most extensively used observation method is usually the correlation method. "Correlation method" is a term that most often expresses a specific analysis testing the relationship between two variables.

Data from the questionnaire were entered into Statistica, a computerized statistical program. The data were evaluated via correlation matrices and cross-tabulation.

## FINDINGS

**Table 1: Correlation Matrix ( $p < 0.05$ )**

| N=315 | V10     | V16     | V17     | V27     | V28     |
|-------|---------|---------|---------|---------|---------|
| V7    | -.207   | .060    | .056    | .182    | .057    |
|       | p= .000 | p= .290 | p= .319 | p= .001 | p= .316 |
| V8    | -.113   | .049    | .089    | .106    | -.080   |
|       | p= .045 | p= .383 | p= .114 | p= .061 | p= .158 |
| V9    | -.111   | .066    | .138    | .159    | -.016   |
|       | p= .048 | p= .240 | p= .014 | p= .005 | p= .773 |
| V11   | .022    | .021    | -.000   | .090    | -.081   |
|       | p= .704 | p= .717 | p= .996 | p= .110 | p= .151 |
| V12   | .061    | -.072   | -.039   | -.029   | .055    |
|       | p= .284 | p= .203 | p= .487 | p= .608 | p= .333 |
| V13   | .019    | .083    | .005    | .154    | -.066   |
|       | p= .733 | p= .140 | p= .930 | p= .006 | p= .244 |

The variable for **not receiving** any religious education in secondary education aside from compulsory religion lessons is item **10**. The relationship between this

variable and items **7, 8** and **9**, which measure **authoritarianism**, is strongly meaningful yet negative. This correlation indicates that subjects whose religious education was merely confined to secondary education institutions were less authoritarian.

The independent variable for subjects who received serious religious education from their families in childhood is item **17**. This variable, which indicates inter-family religious education, was found to be correlated with item **9**, one of the items measuring **authoritarianism**. This relationship is meaningful at the  $p=.014$  level. Accordingly, subjects who receive their religious education within family tend to be more authoritarian than those who receive this training only at secondary education institutions.

Item **27** is the variable for subjects who received religious education from their own religious sect. The relationship between this variable and items **7, 9** and **13**, which measure **authoritarianism**, was determined. The relationships are meaningful and positive. In line with this deduction, it is obvious that receiving religious education from a sect has a strong and meaningful relationship with authoritarianism.

## Interpretation and Discussion

The results of this study revealed that individuals whose religious education was limited to secondary education institutions did not exhibit any positive relationship with authoritarianism. It is evident that the atmosphere formed by religion lessons in secondary education does not create an environment that leads to authoritarian inclinations. Considering the fact that authoritarian individuals have anti-democratic personalities, it is expected that these individuals whose religious education was given merely by secondary education institutions develop democratic personalities.

Those who received their religious education from the family exhibited a relationship only with obedience to parents and seniors among the authoritarianism-related variables. Since obedience to parents and seniors is the norm in Turkey, this obedience should not be viewed as an authoritarian submission. It implies that while teaching religion to their children, parents teach them obedience as well.

As for the relationship between authoritarian values and receiving religious education from one's own religious sect, it was found that those who receive this form of religious education possess numerous authoritarian personality traits. It is highly probable that the rigid, effective rules within the sect create quite a harsh hierarchical structure, and total obedience to orders make individuals more authoritarian and dogmatic. Moreover, these individuals are expected to be strongly prejudiced, though no prejudice against secular and faithless groups was found. Yet prejudices against Alawites still exist, and this deduction was also exhibited in other studies (Yapıcı 2004, 277; Uysal and Ayten 2005, 37). According to this research, a strong correlation was detected between level of religiosity and prejudice against Alawites. It becomes evident that religious sects developed a change of attitude towards secular and faithless groups. We are happy to note that lately this positive change of attitude at certain levels has been observable towards Alawites in both political and social arenas.

The relationship between demographic variables and personality variables was examined in this research. No relationship between gender and authoritarianism was found. A meaningful yet weak relationship was established between faculty variable and authoritarianism. Relationships were not strong enough to create obvious differences among faculties. Based on these ratios, it is rather difficult to mention a constructed “theologian personality” or “philosopher identity.” However, if we must make a classification according to scores of faculties, it can be alleged that theologians have more authoritarian attitudes. In the same way, weak but meaningful relationships were discovered between faculty variable and dogmatism. Accordingly, Divinity Faculty students have more dogmatic affinities than Philosophy department students, while Philosophy students are more dogmatic than Education Faculty students. It is possible that students in the Divinity or Philosophy departments had their own fixed dogmas. Both religion and philosophy claim to demonstrate wisdom and truth. For this very reason, it is normal for the students at these two faculties to have dogmatic tendencies however slight they might be. And yet, these findings are not strong enough to allow us to conclude that the students concerned are closed minded. One of the areas analyzed in this research is the personality traits of questionnaire participants according to their high schools. Once we take into account the distribution of high school variables according to authoritarianism variables, we see that IPS graduates are more obedient. Since this medium level obedience is directed towards parents and seniors, however, it is rather susceptible to changes in social norms. Therefore, this obedience should not be viewed as direct authoritarian submission. In terms of submission to the State, IPS graduates also seem to be more obedient than regular high school graduates.

In earlier, similar studies (see Gürses 2001; Rubinstein 1995; Ji and Ibrahim 2007), devotees appeared to be more authoritarian than non-devotees. This study also examined authoritarian personality traits in terms of their relationships with religious education variables. Results reveal that although subjects exhibited authoritarian traits, they were not at high levels. Previous studies found that devotees exemplified high authoritarian inclinations at a time when devotees – due to pressure from media - were greatly oppressed. It is a known fact that individuals demonstrate authoritarian tendencies in such oppressive environments (see Gürses 2001, 145-150). Since these pressures are no longer in existence, individuals will now develop more democratic personalities more readily.

### ***Conclusion***

- The conclusion of this research revealed that subjects who received their religious education in secondary education institutions were not authoritarian and were less likely to exhibit dogmatic tendencies.
- Those who received religious education in religious sects tended to be more authoritarian.
- Gender was not a significant factor in the formation of authoritarian personality traits.
- Divinity School students are more authoritarian and dogmatic than Education Faculty and Philosophy Department students, yet they are less prejudiced.

- IPS graduates are more authoritarian than regular high school graduates.
- According to these results, families should reconsider their perceptions regarding Divinity Faculty, Imam and preacher school religious educations.
- Negative personality traits detected in this research are not fixed. They are susceptible to changes in the social, political and educational environment.
- The opposite of authoritarian personality, the personality variable used in our study, is democratic personality. As the results indicate, the way to form a democratic political structure is by developing a democratic personality. Therefore, a free environment formed by the State will enable an atmosphere in which democratic personalities can blossom.
- The picture that emerged after this research should be examined in other studies.

## Din Eğitimi Otoriteryenizm İlişkisi Üzerine Bir Araştırma

### Özet

İkinci Dünya Savaşı yıllarında, bir grup araştırmacı Faşizm'in sosyal ve psikolojik kökenini araştırırken otoriteryen (authoritarian) kişilik kuramını geliştirdiler. Söz konusu olan otoriteryen kişiliğin temel özellikleri kökü derine ve hatta bilinçaltına inen eğilimler olup, saldırganlığa, otoriteye boyun eğmeye, tutuculuğa, başkalarına kolaylıkla açılmamaya (anti-intracception), batıl inançlara, katılığa (rigidity), önyargıya (prejudice) ve ırkçılığa yol açmaktadır. Yani "otoriteryen" denince dogmatik, katı, şüpheli, önyargılarla hareket eden, batıl inançları olan ve otoriteye körü körüne boyun eğmeye yönelen bir kişilik tipi akla gelmektedir. Bir öncü çalışma olarak, Adorno ve arkadaşlarının hazırladığı eser ve onu takip eden çalışmalar boyunca dindar olanların körü körüne bir itaat gösterdiklerine, dolayısıyla da otoriteryen olduklarına inanılmıştır. Biz de bu araştırmamızda gerçekte dindarların otoriteryen olup olmadıklarını ölçmek için bir alan araştırması yaptık. Araştırmamıza 204'ü bayan, 111'i erkek olmak üzere toplam 315 kişi katılmıştır. Öğrencilerin 175'i U. Ü. İlahiyat Fakültesi, 73'ü U. Ü. Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, 67'si ise U. Ü. Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümü öğrencisidir. Bu öğrencilerin 173'ü İHL mezunu, 142'si ise düz lise mezunudur. Araştırma sonucunda din eğitimi orta öğretim kurumlarından alan deneklerin otoriteryen olmadıkları ve bu bireylerin daha az dogmatik olma eğiliminde oldukları tespit edilmiştir. Dini cemaat içerisinde din eğitimi alanların ise daha otoriteryen olma eğiliminde oldukları tespit edilmiştir. Araştırma sonuçlarına göre dinî cemaatlerin mensuplarını otoriteryen bir kişiliğe büründürdükleri görülmüş, kolayca itaat eden bu bireylerin dini cemaat çevresinde oldukça tercih edilen bir kişilik olduğu gözlenmiştir.

### Keywords

Dindarlık, Otoriteye Bağlılık, Dar Kafalılık, Önyargı.

## REFERENCES

- Adorno, J. W., Frenkel-Bruswik, E., Levinson, D. J., Sanford, P. N. (1950). *The Authoritarian Personality*, Harper, NewYork.
- Altemeyer, B. and Hunsberger, B. (1992). Authoritarianism, religious fundamentalism, quest, and prejudice, *The International Journal for the Psychology of Religion*, 2 (2), 113-133.
- Argyle, Micheal and Hallahmi, Benjamin B. (1975). *The Social Psychology of Religion*. Routledge, Boston.
- Batmaz, V. (2006). *Otoriteriyen Kişilik*, Salyangoz Yayınları, İstanbul.
- Gürses, İbrahim. (2001). *Kölelik ve Özgürlük Arasında Din*, Arasta Yayınları, Bursa.
- Harre, R and Lamb, R. (1986). *The Dictionary of Personality and Social Psychology*. The MIT Press, Cambridge.
- Harlak, H. (2000). *Önyargılar Psikososyal Bir İnceleme*, Sistem Yayınları, İstanbul.
- Ji, C. C., and Ibrahim, Y. (2007). Islamic religiosity inright-wing authoritarianism. *Review of ReligiousResearch*, 49, 128-147.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (1972). *Sosyal Değişmenin Psikolojik Boyutları*, Sos. Bil. Der. Yayınları, Ankara.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (1973). *Gençlerin Tutumları Kültürlerarası Bir Karşılaştırma*, Sevinç Matbaası, Ankara.
- Kayıklık, H. (2001). Çeşitli meslek gruplarında dinsel eğilim ile hoşgörüsüzlük üzerine bir araştırma, *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1), 125-134.
- Leak, G. K., and Randall, B. A. (1995). Clarification of the link between right-wing authoritarianism and religiousness: The role of religious maturity. *Journal forthe Scientific Study of Religion*, 34, 245-252.
- Rokeach, M. (1960). *The Open and Closed Mind*, Basic Boks, New York.
- Rubinstein, G. (1995). Authoritarianism in Israeli society. *The Journal of Social Psychology*, 135, 237-249.
- Sanford, N. (2006). “Çağdaş Açılımla Yetkeci Kişilik”, *Otoriteriyen Kişilik*, Derleyen, Veysel Batmaz, Salyangoz Yayınları, İstanbul.
- Sanua, Victor D. (1977). "Religion, Mental Health and Personality", *Current Perspectives in The Psychology of Religion*, ed. Newton Malony, B. Eeardmans Publ., Michigan.
- Sennett, R. *Otorite*, (1992). (çev.Kamil Durand), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Türkdoğan, O. (1996). *Sosyal Şiddet ve Türkiye Gerçeği*, Timaş Yayıncılık, İstanbul.
- Uysal, V. and Ayten, A. (2005). Karikatür krizi bağlamında yerel-evrensel tutumlar ve dindarlık, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29 (2), 27-40.
- Yapıcı, A. (2004). *Din Kimlik ve Önyargı Biz ve Onlar*, Karahan Yayınları, Adana.





Harun Reşit SOYA

Yüksek Lisans Öğrencisi | Graduate Student  
Pamukkale Üniversitesi, Sistematik Felsefe ve Mantık, Denizli-Türkiye  
Pamukkale Üniversitesi, Dil Bilimleri ve Kültür Araştırmaları, Denizli-Türkiye  
hsoya08@posta.pau.edu.tr

## Walter Benjamin'in Mistisizmi İle Tasavvuf Felsefesine Bir Bakış

### Özet

Bu makalede orijinal bir mistik yoruma sahip olan W. Benjamin'in düşüncelerinden hareketle Tasavvuf Felsefesine bakabilmenin yolları aranacaktır. Benjamin'in düşüncesindeki orijinallik; Sanayi devrimiyle birlikte Kıta Avrupası'nda gerçekleşen, köklü kültürel değişikliklerin etkilerini ve daha sonra tanıştığı Marksizm'i, Yahudi mistik geleneğiyle harmanlamasından gelmektedir. Bahsedilen orijinallik, aynı zamanda Benjamin'in tam olarak anlaşılması veya bu makalede olduğu gibi onu tek bir yönden ele almak adına çeşitli zorluklar doğurur. Mistik yönünü kıyaslarlarken, onu tam bir mistik gibi göstermek ya da materyalist görüşlerinin art alanında bulunan mistisizmini gözden kaçırmak Benjamin'e adeta bir ihanet olacaktır. Bu yüzden bir kıyasa girmeden önce Benjamin'in mistisizmini açık bir şekilde ortaya koyabilmek için felsefesini ve yaşama şeklini açıklamak gerekir. Tarih, hukuk ve dil felsefesi hakkındaki görüşlerinden, esrar deneyimine; yazma ve yaşama şeklinden, sıklıkla kullandığı (aura, flaneur, hikâye anlatıcısı vb.) kavramlarına kadar, onun mistik yönünü anlaşılabilir kılacak her noktaya değinilmeye çalışılacaktır. İçinde Marksist söylemler bulunan ve başta Sufi geleneğe çok aykırı görünen düşünme şekliyle Tasavvufu bir arada okuma çabası, kabaca Yahudi ve İslam mistisizmlerini karşılaştırmak olmayacaktır. Peygamber-devrimci, cennet-komünizm gibi kıyaslamaların sıklıkla yapıldığı bu dönemde, daha fazla ortak nokta keşfetme umudu bu makalenin çikış noktası olmuştur.

### Anahtar Sözcükler

Walter Benjamin, Mistisizm, Mesihçilik, Tasavvuf Felsefesi, Flâneur, Hikâye Anlatıcısı, Aura.

## Giriş

Kimi düşünürleri bir sınıflandırmaya tabi tutmak zordur. Onları ne kadar belirli bir kalıbın içerisine sokmaya çalışırsanız çalışın asla oraya sığmayacaklardır. İşte bu isimlere verilebilecek en güzel örneklerden biri de W. Benjamin'dir. Bahsedilen kişiler hakkında bir karar vermeden önce, özellikle büyük yanlışlara düşmemek için, onu tam anlamıyla tanıyıp tanımadığınızdan emin olmanız gerekir. Bunun için de kendi eserlerini hatta onun hakkında yazılanları da okumalısınız. Fakat yetmediği zaman; yaşadığı mekânları, döneminin koşullarını, etkilendiği kişileri hatta nelerden zevk alıp nelerden almadığı bile sizin onları bütünlüklü olarak kavramanızda kilit rol oynayacaktır. Hele ki o düşünür en önemli eserini tamamlayamamışsa (Pasaşlar) onun hakkında geriye kalan her parça daha da değerli hale gelecektir. Bu yüzden Benjamin'in düşünceleriyle, başka bir düşünce sistemini kıyaslamadan önce, onun mistik tavrının daha belirgin olarak ortaya çıktığı noktaları açığa çıkartmak gerekir. Bunu yaparken onu tam bir mistik gibi gösterme hatasına düşmemeye çalışacağım. Zaten böyle bir hata Benjamin'i adeta topal olarak tanımlamaya benzeyecektir. O ne tam bir mistik ne de tam bir Marksist'tir. Ancak her ikisinden de birazdır. Çünkü,

“Benjamin'in düşüncesinin belirlendiği gençlik yıllarında genç Yahudi aydın kuşağı için yerleşik burjuva düzeni ve kurumlarına (kendilerini düzenin doğal bir parçası sayarak kandıran varlıklı aileleri, üniversite ve yerleşik edebiyat çevresi dahil, tümüne) isyan etmenin iki biçimi bulunmaktadır: Siyonizm ve Komünizm.” (Özbek 2000: 72)

Benjamin böyle bir zamanda herhangi bir ideolojiye bağlı kalmayı reddetmiş ve modernizmin içinde bulunduğu krizi, iki zıt kutbu uzlaştırarak aşmıştır. Onu farklı kılan da, zamanının mistik geleneği için önemli isimlerden olan Scholem'le beraberken mistisizme, Frankfurth Okulu ile ilişkisinde de materyalizme eleştiri getirebilmesidir. Bu makalede yapılacak ilk şey, Benjamin'in mistik görüşlerini özellikle en çok açığa çıkan tarih, hukuk ve dil felsefesi içinde belirlemek olacaktır. Daha sonra da ona has olan veya kendine göre tekrar yorumlamış olduğu kavramlardan bahsederek Tasavvuf Felsefesi içinde tüm bu görüşlere bir karşılık aranacaktır.

## Tarih, Hukuk ve Dil Felsefesi Hakkındaki Görüşleri

Tarihsel materyalizmin içine mistisizmi ekleyen Benjamin, aslında tarih hakkındaki görüşlerinde Marksizm'e de ciddi eleştiriler getirir. Özellikle modernizm kökenli ilerleme fikrine karşı çıkan Benjamin'i daha önce belirtilen kaygıları göz önünde tutarak incelemeye başlarsak:

“Hıristiyan eskatolojya, Aydınlanma, idealizm ve Marksçılık, aynı düşünsel damarda devinerek, insanlığın ilerlemesinin, insan-doğa bütünlüğünü kurarak hem insanı hem de doğayı kurtaracağı varsayımına dayalı çizgisel bir tarih anlayışını savunurlar. Geçmişe bakınca Otuz Yıl Savaşları'nı, Birinci Dünya Savaşı'nı, önüne bakınca da yükselen Nazizmi gören Benjamin paylaşmaz bu iyimser tarih anlayışını. Benjamin, Marksçılığın eytişim anlayışını da Tarih içinde ileriye değil, şimdiki zamana (Jetztzeit) dönük biçimde kendine uyarlamıştır. Giderek, ilerleme denilen süreci bir felaket zinciri olarak görür. Asıl kurtarıcı, Tarihin her anında ortaya çıkabilecek Mesih'tir. Elbette, Mesih ile imlenen şey

bildiğimiz dinsel betiden çok onun simgelediği devrimsel dönüşümdür. Her şeyden önce dünyaya yeni bir bakışı gerektiren bir dönüşümdür bu. Dünyanın tinselliğini, aslında elimizin altında duran gerçek yaşamı görmek, duyumsamak gerekir.” (Demiralp 2012: 75)

Bu noktada Benjamin'in tarihi bahsedilen farklar olsa da Marks'inkine benzer şekilde galip ve mağlubun arasında geçer. Galibin mağluba tahakkümü tarih boyunca vardır ve bu moderniteyle daha da artmıştır. İlerleme anlayışı da galibin oyun sahasında kurguladığı ve asıl amacın bir yanılmaca, aslında ilerleyen, gelişen hiçbir şey olmadığı halde, galibin elindeki olanakları korumak ve geliştirmek için ileri sürdüğü bir iddiadır. Beraberinde gelen araçsal yaklaşım ve seri üretim bizi doğadan ve asıllardan ayırmış, taklitlere, deneyim barındırmayan kötü kopyalara mahkûm etmiştir. Böylece gelinen noktada geleneğin kaybolmasıyla birlikte (Foucault'nun anlayışına benzer şekilde) dildeki değişen paradigma sonucu deneyim adeta körleşmiştir. Dünya savaşı ve tüm Avrupa'da gerçekleşen *decâdance* (Nietzsche'nin yozlaşma, bozulma anlamında kullandığı kavramı) sonucu, “ortak duyu” anlamında ‘common sense’ de ortadan kalkmıştır (Arendt'ci bir bakış açısıyla). Benjamin'nin ise yaşadığı çağa yanıtı, Dellaloğlu'nun Benjamin adlı eserinde söylediği gibi, ‘Benjamin sanki aydınlanmanın yaptığının tersini yapmaya çalışır. Weber demişti ya: dünyanın büyüünün bozulması. O dünyayı tekrar büyüüne kavuşturmaya çalışır.’ şeklinde olmuştur. (Demiralp 2012: 74) Karşı karşıya kalınan durumda deneyim parçalanmıştır;

“O halde, yapılması gereken şey, geçmişin parçaları arasında bağlantı kurmaktır. Tarihsel materyalistin (dolayısıyla devrimci bir tarihçinin) görevi, bu bağlantıları kurarak kurtuluşun imkanını göstermektir. Bu ise, hatırlama yetisiyle mümkün olur. Hatırlama, eleştirel bir pozisyona yerleşmemizi mümkün kılarak geçmişin özneleriyle iletişime geçmemizi sağlar. Bunun temelinde yatan şey de, benzerlikler ve tekabül yetler vasıtasıyla büyüsel olarak harekete geçen bir hafızadır.” (Çörekçiöğlü 2012: 5)

Benjamin bu ilerleme anlayışının karşısına koyduğu tarih anlayışında, düz olmayan ve herhangi bir anında kırılmaların gerçekleşebileceği, şu an olduğundan farklı olabilir ihtimallerini barındırır. Geçmişte gerçekleşmese bile, şu ‘an’ geçmişin potansiyellerini ve geleceğin daha iyi olabilir olasılıklarına sahiptir. Kendi deyimleriyle tarihi olaylar bir teşpih gibi art arda sıralanmaz. Şu an Spartacus'un de özgürleşme imkânını içinde barındırır. Bugün gerçekleşecek özgürleşme tüm mağlupların eylemlerini başarıya ulaştırır. Önemli olan büyük katastrofik anlarda -ki yangın alarmına benzeter bunu Benjamin- tüm geçmişin ve geleceğin özgürleşebileceği anı yakalayabilmektir. Adeta kaplanın harekete geçmesi gibi: bir yıldırım ya da flaş patlaması hızında, geçmişteki o anlar hatırlanmalı ve tüm zamanlar için harekete geçilebilmelidir. Böylece şu an olandan farklı bir tarih, düz akışta açılacak yeni bir yol, çatal mümkün olacaktır. Şimdi geçmişle belirlenmediği gibi gelecekle de oluşmaz, sonsuz potansiyel vardır içinde.

Benjamin'in ‘Şiddetin Eleştirisi’ adlı hukuk ve adalet ilişkisini ele aldığı yazısı da Marksist ve dini özellikleri bir arada barındırır. Adeta tarih felsefesini tamamlar nitelikte olan bu makalede; hukuk, adalet, yasa, şiddet gibi kavramları yeniden tanımlayıp aslında sürekli kendini tekrar eden ve adaletsiz olduğunu savunduğu sistemin döngüselliklerinin nasıl kırılabileceğinin olanaklarını araştırır. Bu konudaki mistik

görüŖleri ise adaletsizliği aŖmadaki mutlak ve kutsal olan gereklilikler üzerinedir. Kutsal dayanakları elde edebilmek için ilk olarak, hukukun adaletle bir iliŖkisi olmadığını yani kanunların adil olduğu için değil, bir Ŗekilde kendini zamanında meŖru kıldığı için Ŗu an artık yasa olduklarını belirler. Byöylece dnyev bir tartıŖmayı ‘tanrısal adalet’ zeminine taŖımıŖ olur. Dolayısıyla dil felsefesinde de bir benzerini göreceğimiz, var olanı en mkemelle karŖılaŖtırarak çözüm yolunun gerekliliğini gösterir bize. Çünkü bahsedilen ‘tanrısal adalet’in bu dünyada gerekleŖmesi mümkün değildir. Olması gereken, beklenen, hasreti çekilen dünya Ŗu an elimizde bulunan olanaklarla gerekleŖtirilemez. Bu dünyada bahsedebileceğimiz yasanın meŖruluđudur o da bunu kendisinden yani yasa olmasından alır. (Dellaloğlu 2012: 16) Bugün pozitif hukuk olarak adlandırdığımız adaleti sağladığı iddiasında olan yasalar bir Ŗekilde Ŗiddet sonucu ortaya çıkmıŖ, kendini korumak ve devamlılık sağlayabilmek adına kendine karŖı gerekleŖecek herhangi bir tehlike anında Ŗiddete baŖvurması doğal karŖılanacaktır. Bu sistemde yasa ve yasal olan, yani ondan beklenecek olan da budur. Benjamin Ŗiddetin oynadığı bu kilit rolün keŖfinden sonra bu konu üzerine araŖtırmasını daha da yođunlaŖtırmıŖtır.

“Benjamin açısından Ŗiddetin eleŖtirisinin ele alımıŖı önce onun yıkıcılığı üzerinden, ardından kuruculuğu üzerinden olmalıdır. Öncelikle, ilerleme halindeki tarihin getirdiği her türlü yasa, iktidar ve araç yıkıma uğratılmalıdır. Bu yıkımın ardından doğan topya olanakları yeniden kurulumun koŖullarını yaratır. Benjamin’in bahsettiği kurucu olma niteliği hukuk, Ŗiddet iliŖkisinde yasakoyucu olma iŖlevini aŖmaktadır, çünkü öncelikle yasakoyucu-yasakoyucu dngselliliğinden bir çıksı, yani kırılma aranmaktadır.” (Gülenç 2012: 279-280)

Benjamin’e göre kırsırdngnn dıŖında kalabilen Ŗiddet türü olan ilahi Ŗiddet; baŖka bir tarih yazımını, Mesih rolü stlenmiŖ devrimciler aracılığıyla kutsal Ŗiddeti kullanarak olağanüstü hallerin kurulması ve farklı bir geleceğin gerekleŖebilmesinin gerekli koŖullarını sağlar.

“Onun dile dair grŖleri tarih grŖn daha iyi anlamak için incelenmesi gereken bir ynddr. Dile dair teolojik bakıŖı tarihe dair bakıŖındaki bazı kavramların açıklanması bakımından önem taŖır. (...) Ona göre, insanın tinsel yaŖamı kendisini dilde dıŖa vurur. Dil kendisine karŖı gelen dilsel özü iletmektedir. Tinsel z dilsel öz dr. Yani dil ile insanın tinselliğinin açığa çıkmaması arasında ilinti vardır. Adlarla iletilen de tinsel öz dr. Ona göre dil tanrısal bir taraf taŖır. Hem yaratır hem etkinleŖtirir. İnsanın tinsel özü de yaratılıŖının gerekleŖtiđi dildir. (...) İnsan bu aktarımı tpk dille, tinselini aktarmasını sağlayan o tanrısal (Mesihçi) edimi ile gerekleŖtirir. O, bunu küçük Mesihçi yan olarak görmektedir. GemiŖte rüyalar gibi belli belirsiz kalanlar aŖında bugüne dirdir. Anlamlar, gemiŖten bugüne aktarılmakta, bu yolla gemiŖle bugün aynı ‘n’ olmaktadır.” (etin 2014: 55-56)

Byöylece dil Benjamin için hem varoluŖu ve Ŗu an ki yozlaŖmayı gösterebilmek hem de gemiŖi ve bugünü kurtarmak için gerekli olan ortak dünyayı oluŖturmakta birleŖtirici bir rol oynar. İŖte dilin bu fonksiyonunu kullanmak için Benjamin, dört farklı dilin olduğunu söyler. Kabalacı geleneğe yakın olan bu sınıflama, temelinde de ‘ol’ emri olan:

“...sözün şeyleri yarattığı ve adlarıyla tanıdığı, yaratan dil; ad vererek arı bilgiye ulaşma dili olan Âdem dili; Benjamin’in yargılayan dil dediği günümüz insan dili ve son olarak da şeylerin sessiz dili.” (Witte 2007: 33)

Benjamin’de her şeyin tinsel bir yanı olduğunu düşünürsek bu sınıflama da tüm varlığın tinsel bir sınıflaması olmuş oluyor. Bu yüzden yaşanan sorunlara insanların bozulmuş dillerinin sebep olduğunu, ona tekrar tinsellik kazandırarak adeta düşmüş olan bu dili tekrar eski değerine taşımayı hedeflemektedir.

## Mistik Tavrı

Görüşlerinde açıkça görülen mistik yönler dışında Benjamin’nin kişiliği, yaşama ve yazma şekli, kullandığı kavramlar bir bütün olarak sadece Yahudi Mistiklerinde değil tüm mistik geleneklerde karşılık bulacak özellikler taşır. Tasavvuf Felsefesine geçmeden bu yönlerine de değinmek gerekir ki bunların en başında yazma şekli gelir. Tıpkı felsefesi gibi yazma şekli de; yazmaktan çok gösterme hatta yaşatma amacı taşıyan, kısa pasajlardan oluşmaktadır. Bir eserine verdiği ‘Parıltılar’ isminden de anlaşılacağı gibi tarih görüşlerinde bahsedilen flaş patlamasına benzer şekilde; bir anda beliren, gösteriş ve her şeyi açıkladığı iddiasından uzak kesit halinde bile olsa kısa süreli aydınlanmalardan bahseden mistik bir tavrı vardır. İslam dünyasında ise benzer yazım şekliyle F. İraki 13. yüzyılda kitabına aynı ismi vermiştir. (Alpyağıl 2012: 202) Fakat benzerlikler bu kadar sınırlı değildir çünkü değinildiği gibi her mistik geleneğe benzer yaklaşımlar bulunmaktadır. İslam Felsefesi geleneğinde benzer yazma şekline sahip başka örnekler de mevcuttur:

“Bunların en tuhaf ve ilginç, arkasında cezbe halinde, muhtemelen vehbî bir tarzda Cenâb-ı Hakk’tan aldığımız ileri sürdüğü bir ‘ilhâmât’ serisi (Kitâbü’l-Mevâkıf ve Kitâbü’l Muhâtabât) bırakan en-Nifferî’dir. Bunların büyük bir kısmı, kısa cümlelerden oluşurken, genel olarak hayli teknik bir lügat ve tarzda yazılmış olup, anlaşılması için tefsire ihtiyaç göstermektedir. Bazı pasajlar otantik bir güzelliğe sahiptir ve gerçek mistik deneyim işaretleri taşımaktadır. Yazar kendisini çeşitli manevi hallerde Cenâb-ı Hakk’ın huzurunda (mevkıf-muhtemelen orijinal Kıyamet tanımlarından alınmış bir terim) ya da Rabbi ona hitâb ederken betimlemektedir. Bu hâl kalıbının Bâyezîd Bistâmî’den ödünç alındığında –yukarıda –sonuca varmamızı sağlayan bir örnek nakletmiştik-kuşku yoktur; ancak ele alış tarzı yenidir.” (Arberry 2008: 59)

Yeni bir tarz olarak bahsedilen yazma şeklinin başka geleneklerde karşılık bulabilmesinin sebebi dilin büyüsel bir özellik taşıdığı inancıdır. Tüm mistikler, yaşanan bireysel hazların kelimelerle anlatılmasındaki güçlükleri bildikleri için karşı tarafa iletme işinde neredeyse benzer kaygılar yaşamış; o ‘an’ları yazıda tekrar canlandırmaya çalışmışlardır. Kimileri ise buna kalkışmanın bile yanlış olduğunu, yaşanan o ‘an’lar biricik olduğu için ne yaparsak yapalım anlatamayacağımız kanısıyla bu çabayı gereksiz görürler. Eğer yazmaya kalkışırsak hikâyeci bir üslupla ve pasajlar halinde yazmayı ve bunu da ‘Parıltılar’ olarak adlandırma çabasını makul karşılayabiliriz. Benjamin için o küçük anda bile insan adeta evrenle birleşir; eşyayla, geçmişle bir bağ, bütünlük kurar. Tasavvufun ‘hâl’ olarak tanımladığı, Benjamin’in esrarla kazandığı esriklik halinde sağlanan bu bağ; dilsel ve mistik bir bağdır. Ancak süreklilik arz etmezler.

Bunun için zihni bu birleşmeye açmaya; o 'hâl'e geçişe bir araç olarak haşhaşı kullanmıştır. Yaşanan 'hâl' sarhoşluk olarak değil bir esriklik hâli olarak tanımlanır.

“Haşhaşı belli bir aydınlanma türü olarak gören Benjamin'le aynı maddeyi kullanmadan da o hali yaşadığını söyleyen mistik gelenekler arasındaki yakınlık dikkate değerdir. Burada farklı bir cihetten son bir not daha yer vermek istiyoruz. Uyuşturucu kullanımında ve mistisizm bağlantısında Benjamin yalnız değildir. W. James, sarhoş bilincin, mistik bilinçten bir parça olduğunu, bir kısım araştırmacılar da DMT'nin, LSD'nin mistik kendinden geçme, kozmik birlik hissi, Tanrıyla vahdet gibi deneyimlerin yaşanmasında etkili olduğunu öne sürmüşlerdir. Vurgulamaya değer ki, hem Derrida hem de Foucault, uyuşturucu kullanımı ve esriklik arasındaki bağ konusunda Benjamin'ye geleneğe yakın görüşler sarf etmişlerdir.” (Alpağal 2012: 203)

Haşhâşiler gibi bir örnek olsa da aslında uyuşturucular Tasavvuf ekollerinde doğrudan kullanılmaz. Ancak ayinleri öncesi bahsedilen esriklik halini kazanmak için bireysel olarak kullanılması söz konusu olabilir. Tasavvufun sarhoşluk, meyhane, şarap gibi kavramlara uzak olduğu söylenemez. Yaşanan halin bu kelimelerle açıklanmaya çalışılması o maddeleri kullanmasalar da ona yakın bir hâl yaşadığını hatta bundan daha aşkın bir şeyi ifade için kimi zaman mecburen ama sıkça bahsedilen konulardan biri olmuştur.

Benjamin'in gündeme getirdiği bu kavramlara ve oluşturduğu kahramanlara baktığımızda söylememiz gerekir ki hiçbiri keyfi olarak ortaya atılmamış, değişen dünyanın getirdiği zorunluluklardan dolayı ortaya çıkmıştır. 19. yüzyılda gerçekleşen sanayi devrimi ve değişen sosyal hayat sonucu bu kavramlara çok kilit roller yüklemiştir. Bunlardan birisi onun endüstri devrinde hasretini çektiği, moderniteyle birlikte tamamen ortadan kalkan hikâye anlatıcısıdır. Gelişen teknolojiyle birlikte, bilgi yerine sansasyona dayanan, popüler kültürün hâkim olduğu bir toplum oluşmuştur. Böylece Benjamin topluluğu bir arada tutan, ortak anlam dünyasını oluşturmada önemli bir rolü bulunan hikâye anlatıcısının modern dünyada kaybolduğunu savunur. Deneyimin parçalanması ve toplumun dağılması işte tam bu zamana denk gelir. (Çörekçioğlu 2010: 424-425) Çocukluğundan aklında kalan; annesinin ona hikâyeler anlatması, yani annesi ve kadın figürüyle özdeşleşmiş bir kişidir hikâye anlatıcısı. Kadın ve doğayla özdeşleşen hikâye anlatımı karşısına, değişen kültürle birlikte modernizmin doğaya tahakkümü üzerine olan yaklaşım geçmektedir. Artık modern dönemle birlikte önemli olan topluluğu hesaba katan hikâyeler değil bireysel deneyimlerdir. Dinlerden adeta kendini bir parçası olarak gördüğü hikâyeden, sadece pasif bir okuyucuya dönüştürecek romanlara geçiş dönemidir bu süreç aynı zamanda. Bunu tersine çevirmeyi amaçlayan Benjamin hem hikâye anlatıcısını hem de düşmüş dilin tekrar eski değeri, büyü ve canlılığını kazandırmaya çalışır.

Benjamin aynı zamanda büyük bir melankoliktir. Çünkü yaşadığı çağ kültürel olarak yozlaşmanın yaşandığı bir çağdır ve metalaşma her şeye hâkimdir. Böylece her şey aurasını (hale) yitirmiş, tüketim çılgınlığı ve fantazmagori (nesnelere ne olduğu yerine nasıl sunulduğunun öneminin artması ve fetişleştirme) ön plana çıkarak, nesnelere yönelimimizde araçsal bir yaklaşım hâkim olmuştur. Hem çağında kaybedilen değerlerin farkında olması hem de kişiliği onu melankoliye itmiştir.

“Melankolik adamın özge işi tefekkürdür, der”\*. Melankolik kişi, insan yaşamının gündelik basit ihtiyaçlar seviyesine indirgenmesine ve yabancılaşmaya tefekkürle karşı koyar. ‘Derin düşünce gücünün bedeli ve koşuludur, melankoli... tutunamayanların, iktidarı ele geçiremeyenlerin, yeniklerin alın yazısı’\*dır. (...) Melankolik kişinin ‘ağır efkârlı görünümü altında güçlü bir dirim <eylem, isyan, yıkıcılık> erk(es)i bulunur.”\*<sup>1</sup> (Özbek 2000: 74-75)

Böylece o da hâlâ potansiyel taşıyan fakat aurasını yitirmiş şeylerin peşine düşer. Şehrin en ücra köşeleri bile onun gözlem yeridir. O artık bir Flâneur’dür. Modern hayatı gözlemler, kalabalıklar içinde fakat onlara karışmadan her detayı kayıt altına alır. Dedektif gibi kalabalıklarda kayıp olan her izin peşine düşer yani tam bir kent gezginidir Flâneur. (Aydın 2012: 145) Tabi Flâneur ilk bakışta Paris sokaklarında doğmuş ve büyük kentlere çok fazla bağlı gibi de dursa aslında ondan çok daha fazlasıdır.

“Gerçekte bir mistik gezgindir, sadece gezmekte olduğu için değil, evrende, tarihte, yaşamda, arayışında hep yolda olduğu için. Bu yönüyle olsa gerek, İbn Arabî’nin yaşamını anlatan romana Gezzin adı verilmiştir. Yolda oluş hali. Sözelimi mistisizmde, yolda olmanın adı seyr’dir. Kelime hem yürüme hem de seyr etme anlamı taşır, yani tam da flâneur’de olduğu üzere.” (Alpyağıl 2012:206)

Görüldüğü üzere Benjamin; döneminin entelektüellerinin başta Frankfurt Okulu olmak üzere bir kurtuluş yolu olarak gördüğü Marksizm’e, orijinal bir yorum getirmek için gerekli olan kavramlara ve yaşama biçimine sahiptir. Benzerlerinin Nietzsche ve Foucault’da görüleceği, kendinden çok sonrasını bile etkileyen bir kültür eleştirisi olarak ortaya çıkacaktır bu düşünce. Böylece en başta belirtilen zorluklarına rağmen Benjamin’in mistisizminin genel çerçevesini belirlemiş olduk. Şimdi bunlara Tasavvuf Felsefesinde bir karşılık arayabiliriz.

## Tasavvuf Felsefesi İle Ortak Yönler

İslami mistisizm sayılan Tasavvufun oluşmasındaki temel kaynaklar: Kur’an-ı Kerim, hadisler ve Hz. Muhammed’in ruhani yaşamıdır. Etkilendiği gelenekler konusunda çeşitli tartışmalar olsa da (Suriye, Mısır, İran, Hind, Uzak Doğu dinleri, Türklerin ‘Gök-tengri’ ve Şamanist inançları, Mezopotamya’daki Sümer kültürü, diğer tek tanrılı dinlerin bazı mezhep ve tarikatları, eski Yunan ve Anadolu uygarlıklarının oluşturduğu kültür, İskenderiye ekolu gibi.) (Özmen 2008: 121-122) bu makale için önemli olan nokta Tasavvuf Felsefesinin ortaya çıkış şekli ve genel olarak kabul görmüş yöntemleridir.

Akılın krizi olarak tanımlanan bir çağda ortak bir dünya hayalini gerçekleştirebilmek için mistisizm ve kaynaklarına sarılan Benjamin gibi Tasavvuf Felsefesi de ortaya çıktığı döneme ve amaçlarına baktığımızda benzer bir kaos ortamına tepki olarak ortaya çıkmıştır. Hem İslam Devleti’nin sınırlarının genişlemesi ve Müslümanların büyük medeniyetlerle etkileşimi sonucu insanların refaha alışmaları hem de Emevi döneminde gerçekleşen siyasi ve dini alandaki yozlaşma toplumsal hayatın

<sup>1</sup> Makalede alıntılanan, Demiralp, Oğuz (1999) Tanrı Bakışlı Çocuk, s. 46

dinamiklerinin bozulmasına sebep olmuştur. Önceleri 'zâhidler, âbidler, nâsikler, fakirler,' diye adlandırılan, kendilerini tamamen ibadete adanmış kişilere yaygın kanaat şu ki sof (suf) giymeleri ve herkes gibi gösterişli elbiselerden kaçınmaları sebebiyle 'Sûfiyye' ve 'Mutasavvıflar' denilmeye başlanmıştır. Bu toplulukların, halkın da desteğini alarak çoğalması ve İslami geleneğe uygun olarak geliştirdikleri sistemleriyle birlikte Tasavvuf Felsefesi doğmuştur diyebiliriz. (Doğrul 2008: 90)

Mistisizm ve Tasavvuf ilk bakışta tamamen bireysel bir yol, dış dünyadan el etek çekmek olarak görünse bile, toplumsal hayata doğrudan ya da dolaylı olarak etkileri göz ardı edilemeyecek boyuttadır. Örneğin, Ahilik gibi ekonomik ve siyasi alanda belirleyici olan teşkilatlanmaların birçok benzerini Tasavvuf ekolünde gözlemleyebiliriz. İster dolaylı ister doğrudan ama bir şekilde siyasetin etkileyici unsurlarından olan Tasavvufun bu dünyayı ideal bir dünya haline getirme çabası bulunur. Hatta bunu tanrı ile birlikte ya da onun adına gerçekleştirmeyi ödev bilmesi, tanrının istediği bir dünyanın kurulması için mehdinin geleceği düşüncesine bağlı olarak vardır. Tarihe baktığımızda zaten İslam dünyasında gerçekleşen her ayaklanmada manevi önderler ya da onların takipçilerinin başrolde bulduklarını görürüz. (Özmen 2008: 61-62)

"İslam'da mistisizmin toplumla ilişkisi ilginç bir durum ve görünüm sergiler. Gizemcilik, insanı toplumdan koparmayı amaçlar, ama zamansal süreç içinde, uygulamanın birkaç örnek dışında böyle olmadığı açıktır. Görülen odur ki, mistisizm, Sünniliğin yasakladığı felsefe ve teolojiden bilgi edinme, çeşitli felsefi sorunlara gerçek ve doğru yanıtlar arama, zorba yönetimlere karşı özgürlüğü ve yoksul halkı, hak ve adaleti savunma, toplumla bireysel düzeyde, derinlemesine, sürekli ve yoğun ilişki içinde olma cesaretini gösterme gibi ödevleri üstlenmesini bilmiştir." (Özmen 2008: 61)

Bu yüzden Tasavvuf Felsefesinde de tıpkı Benjamin'in doğrudan yaşamla ilintili hatta teoriden daha çok pratik hayatı belirleyen etkinliklerin benzerlerine rastlamamız kaçınılmazdır. Tüm mistik tavırlar gibi Tasavvuf Felsefesi de teorik olmanın yanı sıra pratik bir öğretilerdir. Hatta tasavvufun amaçladığı hedeflere ulaşmak yani Allah'ın rızasını kazanmak ve iyi bir ahlak sahibi olmak sadece nazariyat ile meşgul olmaktan daha değerlidir. Öğrenilenlerin pratik hayata yansıtılmaları esastır. (Tekeli 2011: 22-23) Anlatılabilecek ya da formüle edilebilecek bir şey olmadığı için ancak yaşayanlar bunun tam olarak farkına varabilir. İşte Tasavvufçular da bu durumu 'hâl' olarak tanımlamışlardır. Tasavvufî bir yola çıkmış insanda gözlemlenmesi beklenen ilk şey pratik hayata yansımaları ve bunun toplumda ne kadar örnek rol oluşturduğudur. Bilinçli bir şekilde tercih edilerek girilen Tasavvuf yolu varlıkla bir olmayı ve onun arkasındaki gizi görebilmeyi, buna uygun hale gelebilmek için de nefsin ve beden terbiyesini amaçlar. Bu konudaki önemli nokta; bireyselliğin sınırlarını aşmış ve amaç olarak tüm tarihe nüfus etmeyi hedefleyen fakat tamamen bu dünyaya bağlı, onun ihtiyaçlarından doğan bir kavram olsa da Flâneur'ün bahsedilen Sufi yola benzerliğidir.

"Orijinal fikirlerin sahipleri olan sûflerde hiç unutmayalım ki bir insandır. Onlar da diğer insanlar gibi esas olarak cemiyet içinde yaşarlar. Onların itikaf, uzlet ve halvet hayatı geçicidir, eğitimin bir merhalesidir. Kısa bir dönem rûhî eğitim gereği cemiyetten uzak kalsalar da eğitimini tamamlayanlar tekrar insanların arasına dönerek onları irşad etmeye, kalp ufuklarını açmaya başlarlar. Özel anlamıyla sûfî, genel anlamıyla Müslüman halk içerisinde Hakk ile beraberdir. Bu duruma Farsça ifadesiyle 'Bâ-heme, bî-heme' yani 'Herkesle



birlikte ama yalnız (diğer bir ifadeyle hem herkesle hem hiç kimsesiz)'. 'Be-zâhir Bâ-halk, be-bâtın bâ-Subhanehû' da bu anlamdadır. 'Halvet der encümen' 'Cemiyet içinde halvet' yani zahirde insanlarla, vücut olarak halkla beraber, zihin ve gönül olarak Allah ile beraber olmak denilir." (Tekeli: 163-164)

Görüldüğü üzere insanlar arasındayken bile varoluşunu anlamlandırabilmek için Tanrı'nın izini sürüp onun peşinde olmakla, insan ve nesne yığınları arasında adeta inci avcılığı yapar gibi kaybolan değerlerin izini sürmekle Flâneur'lüğün arasında bazı benzerlikler vardır.

"Seyr-ü sülûk tamamıyla, psikolojik ve terbiyevî bir olaydır. Mürîdin, tarikat prensipleri çerçevesinde yapmış olduğu ibadet, duâ, riyâzet, mücâhede, halvet, tefekkür vb. uygulamalar vasıtasıyla, ruhunu tedricî olarak saflaştırması ve ilâhî hakikatleri kavramasına mani olan perdelerin kalkıp aslı berraklığını kazanması yolunda katettiği manevî merhaleleri ifade eder. Bütünüyle ruhî bir hadise olduğu için, seyr-ü sülûk anında sâlikin yaşadığı halleri kelimelerle tam olarak anlatmak mümkün değildir." (Türer 2013: 121)

Ayrıca seyahat ve hicrette Tasavvuf içinde önemli bir yer tutar. Seyr-ü sülûk'te zihinsel olan yolculuk bu konuda fiziksel olarak betimlenir. Mutasavvıflar, gerek Allah'ın yeryüzündeki eserlerini görüp ibret almak, gerekse farklı manevi deneyimleri öğrenmek ve özellikle mürşit kazanmak için seyahat ederler. Hatta eğitimlerinin bir parçası gereği şeyhleri tarafından tavsiye bile edilebilir. (Türer 2013: 132-134) Böylece şunu belirtebiliriz ki hem Benjamin'in Flâneur'ü hem de Tasavvufta, nesnelere hatta zamana ve mekâna ihtiyaç duyar gibi gözükten gezgin ruhun yaptığı işin bunları aşarak daha mistik bir hâl ve keşif duygusuna yol açtığı; aynı zamanda da insanda oluşturduğu hazlar bakımından ortaklığından bahsedilebilir.

Seyr-ü Sülûkün mertebelerinden olan Seyr Fillâh, yani Allah'ta Seyrin amacı ise Allah'ın sıfatlarına, isimlerine ve ahlâkına ulaşmaktır. Bu mertebedeki Allah yoluna girmiş sâlikte insani özellikler ortadan kalkar. Böylece ledünnî ilimine ulaşır ve 'bâkabillâh' mertebesine yükselerek sezgi yoluyla birçok sırta erişebilir. (Türer 2013: 122) Görüldüğü gibi Tasavvufî yola girmiş Sufî, kademeleri yükseldikçe çeşitli özellikler kazanır. Bu mertebe ise Benjamin'in varlıkları anlamlandırabilmek için oluşturduğu hiyerarşideki Âdem diline benzer. Tasavvuf yoluna girmemiş insanın doğayla kurduğu ilişkiyle girdikten sonraki ilişkisi, onu anlamlandırması ve açıklaması büyük değişime uğrar. Tıpkı Benjamin'in düşmüş dil dediği, bozulmuş insan dilinden, ulaşmaya çalıştığı asıl dile olan geçiş gibi bir değişimdir.

Bunların dışında Benjamin'in görüşlerinde sıkça bahsettiğimiz aura (hale) kavramının Tasavvuf Felsefesinde de bir benzeri karşımıza nur olarak çıkar.

"... Tanrı, nûr'unun ne olduğunu bize Kur'an-ı Kerim'deki Nûr Sûresi'nde şöyle bildirir: 'Allah göklerin ve yerin nûrudur. O'nun nûru, içinde ışık yanan bir kandil yuvasına benzer. O ışık bir cam içindedir. Cam ise inci gibi parıltıyan bir yıldız andırır. Allah, Nûr üstüne nûrdur, Allah dilediğini nûra kavuşturur' (24/35). Yani Allah, evrenin ışığıdır. O latiftir, madde değildir, gözlerden gizlidir (En'am 6/103). Bu ışık ise en üstün enerji olup, varlıkları gösteren şeydir. Demek ki varlıklar Allah'ın ışığıyla oluşmuş, O orada da varlığını göstermiştir. O latif'tir. Latif kesif'in karşıtıdır. Yani O, latiftir (yoğunsuzluk) madde değildir. 'Allah, göklerin ve yerin nûr'udur' cümlesinde vurgulandığı gibi

O, madde olmadığından gözle görülemez. Ama her yerde ve her varlıkta O'nun nûru vardır. O'nun nûru her varlığa uzanmış, her şeyi kuşatmıştır.” (Özmen 2008: 381)

Görülüyor ki Benjamin'in peşine düştüğü aura kavramı nasıl sahip olduğu öz gibi bize dönemini hatta tüm varoluştaki sırrı gösterirse, Tasavvuftaki nur da bize varlığın arkasındaki birliğin esasını vermekte büyük rol oynar. İkisi de bize mistisizmin kapılarını aralar. Ancak Dünya malına rağbetin artması, evren adeta biz ona sorumsuzca hükmedelim diye var olmuş gibi bir bakış açısı, o aurayı görmeyi engeller. İki mistik gelenek de doğadan kopmayla gerçekleşen bu hadisenin altını önemle çizmiştir.

Ayrıca Tasavvufun bazı pratiklerinden; günahları sonucu cezalandırılacağı için duyduğu korku (Havf), geleceğe dair taşıdığı hayırlı bir akıbet yani ümit (Recâ) ve geçmişte işlenmiş tüm günahlara karşı yaşanan hüznün (Arberry 2008: 71) gibi eylemler Benjamin'in mistik yaşantısına benzer unsurlar barındırır. Geleceğe dair taşıdığı umut ilkesinden, bir parçası haline gelmiş melankolik ruh haline kadar benzer eylemler görebiliriz Tasavvuf felsefesinde de.

Zühd konusundaki bir hadiste;

“Dünyada sanki bir garip veya yolcu gibi ol.” (Tekeli 2011: 59)

“Bununla beraber, zühd döneminin genel özelliği Allah ve ahret korkusuyla gözyaşı dökmek iken, Basra'daki tasavvufi anlayışlarda iki cephe ortaya çıkarmıştır ki onlar, Hasan Basrî önderliğindeki korku ve hüznün ekolu ile Râbitü'l Adeviyye önderliğindeki sevgiye (Allah aşkına) dayalı zühd ekolüdür.” (Tekeli 2011: 116)

Zaten Tasavvuf Felsefesine göre Sufinin bu dünyada mutlu olabilme şansı yoktur. Adeta bir parçasından ayrılmış şekilde vuslata adanan hayatı yaşar. En haz verici şeyler bile ona sadece bu ayrılığı hatırlatır ve tüm hayatını tekrar kavuşulacak günü beklemeye, o an için hazırlanmaya harcar. En büyük hazzın ve mutluluğun o zaman yakalanacağına inanır. Çünkü orada sonsuzluk söz konusudur. Bu yüzden Benjamin'in melankolik haliyle Sufilerin bu dünyadaki yaşamları arasında da benzerlikler vardır.

Son olarak ise yine Benjamin'in modern toplumla birlikte ortadan kaybolan hikâye anlatıcılığına yüklediği anlamları hatırladığımızda, Tasavvufun ortaya çıktığı koşullarda bahsedilen toplumsal ve dini anlamdaki kaostan çıkış için Sufilerin bir benzerini İslam dinine uyguladıklarını görürüz. İdeal olarak tanımladıkları Peygamber ve döneminin dini ve günlük yaşamlarını adeta hikâyeleştirerek; efsaneleştirerek, hem anlatıp hem de bizzat kendilerinde tekrar yaşatıp, dağılmış toplumsal yapıyı yeniden bir araya getirmeye ve ortak hedefler altında toplamaya çalışmışlardır.

## Sonuç Yerine

Temelinde Yahudi inancının bulunduğu ve mistik bir yaşantıya sahip olan, ancak Marksist bir gelenek içinde gösterilen Frankfurth Okulu'nun bir üyesiyle, ana kaynağı Kur'an olan İslami mistisizm yolu Tasavvuf Felsefesinin bu kadar çok benzerliğe sahip olmalarına tekrar değinerek başlamak gerekir son cümlelere. Hatta mistik kavramları

siyasi krizleri aşmak için kullanan Benjamin'in düşüncelerinin bir benzeri de kendisinden çok önce İslam Topraklarında gerçekleştirmiştir demek artık çok iddialı olmayacaktır. Bunun önemi ise; ister doğrudan isterse sadece benzetilebilecek noktaları daha görülür kılmanın, iki farklı geleneğin birbirini anlamaya belki de hiç bu kadar çok ihtiyaç duymadığı bir dönemde anlaşılabilmesidir. Aslında sadece bu başlangıç bile heyecan verici ve umulmadık yeni olanaklara kapı aralayabilecektir ki birçok düşünürü de harekete geçiren bu umut ilkesidir tıpkı Benjamin'de olduğu gibi.

## An Outlook on Sufi Philosophy by Walter Benjamin's Mysticism

### Abstract

This article is trying to find the means of discussing Sufi Philosophy with the light shed by W. Benjamin, who has an original mystical interpretation. The originality of Benjamin's idea is formed by the synthesis of the effects of radical cultural changes derived from the Industrial Revolution which occurred in Continental Europe and the Marxism with the Jewish mystical tradition.

The 'originality' that is in question gives birth to various difficulties for understanding Benjamin precisely or discussing it in only one aspect. Revealing him as a complete mystic or ignoring the mysticism in the background of his materialistic views would be almost betraying Benjamin when comparing his mystical aspect. For this reason, before making a comparison it is needed to explain Benjamin's philosophy and the way he lived in order to put forward his mysticism explicitly. Each of the subjects, from his views on the philosophies of history, law and language to his experience on weed, or, from the way he wrote and lived to the notions he often used (aura, flaneur, story teller, etc.), that could make his mystical side comprehensible is to be touched and then some response to be sought for all in Sufi Philosophy. As in all of the mystical traditions, the tendency to give weight to practice more than theory may well find a response in Benjamin's thoughts which are directly influenced from the life itself and aim to give it a shape at the same time. However; melancholic state of mind, hope for the future, and inspirations of being ecstatic are automatically to gain prominence so as to correlate with the Sufism.

The atmosphere of political depression and chaos between the years of the two world wars, when Benjamin's thoughts were developed, resembles the religious corruption and political crisis in Emevi period when the Sufi philosophy emerged. Thus, both the ways they emerged and the fact that they had a political sight point out another mutual aspect of the two mysticisms. Yet, mysticism was mostly used for rebellions against the tyrant governments and for leading the people although it seems a completely individual way. All of these are to strengthen the idea that same of what Benjamin, also known to be one of the members of Frankfurt School, argued were already lived or argued before in Islamic geography. Moreover, apart from his life style; considering written forms of mystical experiences such as aura-the divine light, wanderer (being on the road)-flaneur, story teller-stories and words of the Prophet's period; the parallelism is highly strong between how they were used and emerged.

It is to remind that; examining the Sufism with this idea that includes Marxist expressions which seems highly incompatible to Sufi tradition is not a rough attempt to compare Jewish and Islamic mysticisms. In this era that prophet-revolutionist or heaven-communism comparisons are frequently made, the hope of finding further intersections is the starting point of this article.

### Key Words

Walter Benjamin, Mysticism, Messianism, Sufi Philosophy, Flâneur, Story Teller, Aura.

## Kaynakça

- Alpyağlı, Recep (2012), “Benjamin’in Mistisizmine Üç Yönlü Yol”, *Cogito*, Sayı:52, Güz 2007, ss. 201-209, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Arberry, A.J. (2008), *Tasavvuf/ Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*, Çev: İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları.
- Aydın, Seçil (2012), “Walter Benjamin’in, Flaneur, Paçavracı ve Hikaye Anlatıcısı Kavramlarıyla Günümüz Sanatçısının Portresi”, *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, Cilt: 1, Sayı: 2, ss.144-150.
- Çetin, Altan (2014), *Tarih Meleği Nereye Uçuyor*, Ankara: Lotus Yayınevi.
- Çörekçiöğlü, Hakan (2010), “Parçalanmış Politik Birliği Yeniden Kurmak: Hikaye Anlatımı”, Özgürlük, Kardeşlik ve Eşitlik, Birinci Uluslar arası Felsefe Kongresi, 14-16 Ekim, Bursa, ss. 423-432.
- Çörekçiöğlü, Hakan (2012), “Kant ve Benjamin’de Şiddetin Tarihi ve Hatırlama”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, Bahar, Sayı:13, ss.1-9.
- Dellaloğlu, B.- Odman, A.- Yardımcı, S. (2012), “Walter Benjamin’le Olağan Üstü Haller”, *Cogito*, Sayı:52, Güz 2007, ss. 10-34, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Demiralp, Oğuz (2012), “Tuhaf Bir Çocuk”, *Cogito*, Sayı:52, Güz 2007, ss. 69-77, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Doğrul, Ömer Rıza (2008), *İslamiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Gülenç, Kurtul- Önder, Kulak (2012), *Marx’ın Halleri*, İstanbul: Kalkedon Yayıncılık.
- Özbek, Meral (2000), “Walter Benjamin Okumak - I”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt: 55, Sayı: 2, ss. 69-96.
- Özmen, İsmail (2008), *Tasavvufa Giriş/Tasavvufun Çeşitli Yönlerden Bilimsel Açıklaması*, İstanbul: Parşömen Yayıncılık.
- Tekeli Hamdi (2011), *Tasavvuf Kültürüne Giriş*, Ankara: Uludağ Yayınları.
- Türer, Osman (2013), *Ana Hatlarıyla/ Tasavvuf Tarihi*, İstanbul: Ataç Yayınları.
- Witte, Bernd (2007), *Walter Benjamin*, Çev: Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.



Araştırma Makalesi  
Research Article

Metin TOPUZ

Araş.Gör. | Res.Assist.  
Mersin Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Mersin-Türkiye.  
mntptz@gmail.com

## Gri Bölgede İki Yitik Özne: Muselmann ve Sonderkommando

### Özet

Bu çalışmanın amacı Primo Levi, Jean Améry ve Victor Klemperer'in aktardıklarının ışığında toplama kampının ve toplama kampının yarattığı iki varolma biçimi olan Muselmann ve Sonderkommando'nun etik açıdan konumunu ele almaktır. Bu amaçla toplama kampı, insanın değerinin ve ahlaki ilkelerin askıya alındığı bir gri bölge olarak değerlendirilecektir. Gri Bölge iyi-kötü, doğru-yanlış, yasaklı-izinli, insan-insan-olmayan arasındaki ayrımların ortadan kalktığı bir alandır. Muselmann ve Sonderkommando ise bu gri bölgenin bir uzantısı olarak değerlendirilecektir. Gri bölgenin zorunlu üyesi olarak onların yaşamlarını radikalleştirdikleri ve özelliklerini yitirdiklerine değinilecektir. Sonuç bölümünde ise Muselmann ve Sonderkommando'nun durumunun etik tartışmaların odağında tutulması gerektiği çünkü onların ortaya çıkmasına neden olan koşulların bütünüyle yok olmadığı vurgulanacaktır.

### Anahtar Kelimeler

İnsanın Değeri, Moral Değerler, Etik, İnsan Hakları.

## GİRİŞ

Toplama kampı gerçeğini bizatihi içeride uzun bir süre geçirerek yaşayan Primo Levi *Bunlar da mı İnsan* (1996) kitabında, Nazi kavram dünyasının vücuda gelmiş hali olan Nazi subaylarıyla ilk karşılaşma anına dair bir anekdot aktarır; Capri Tren İstasyonu'na vardıklarında, titizlikle sayımlar yapılır ve birlik komutanına kaç 'parça' teslim edildiğine dair malumat verilir. Ve arkasından tutuklular ilk tokatlarını yerler. Yediği bu tokadı Levi anlamlandıramaz, çünkü bu tokatlar ne bir öfke patlaması ne de bir intikam duygusu nedeniyle atılmıştır. Bu durum Levi ve tokat atılan herkes için bir belirsizlik ve anlamsızlık taşımaktadır: "Bu bizim için öylesine saçma, öylesine yeni bir şeydi ki, hiç acı bile duymadık, ne vücutça ne de ruhsal bakımdan. Yalnızca derin bir şaşkınlık içindeydik: Bir insan nasıl dövülebilir hiç öfkelenmeden?" (Levi 1996b:11). Nazi yönetimiyle ilk temaslarını 'neden'in yokluğu üzerinden kurmuşlardır.

Victor Klemperer eşi Alman toprağı ve kanından (!) olduğu için, yaşamına bir Yahudi olarak kamp dışında devam etme şansına –eğer buna şans denebilirse– sahip olmuştur. Fakat onun için kampın dışında olmak, kamp-ıçu uygulamalardan muaf olmak anlamı taşımamaktadır. Çünkü Nazi yönetimi, İkinci Dünya Savaşı aleyhine sonuçlanmak üzereyken bile Yahudileri sıkı –ve hatta daha sıkı– bir denetim altında tutmaktadır. Klemperer *LTI - Nasyonel Sosyalizmin Dili* (2013) kitabında bu denetimlerden kaçmak için izlediği bir yolu aktarır: Yahudi kimliğini geride bırakmıştır ve kendisini sorgu memurlarına tanıtabileceği tek şey, adına yazılmış bir reçetedir. Bu denetimlerden sağ kurtulabilmek için reçete üzerinde Klemperer olarak yazan soyadının üzerinde oynayarak Klempeter olarak değiştirir ve böylece denetlemeden kurtulur (Klemperer 2013:100). Klemperer bütün bu ideolojik ve dilsel kuşatmaların altında, varoluşunu onaylayabileceği kısıtlı sahipliklerinden en önemlisinden vazgeçerek varlığını devam ettirebilmiştir.

Levi kampın içinde, Klemperer ise kampın dışında olmasına rağmen, aslında tam anlamıyla belirli bir yerde ve belirli bir kişi ol[a]mama anlamında, Nazi yönetimine özgü etik ve siyasete ilişkin kavramsal düzlemin birer parçası haline gelmişlerdir. Bu düzlem ve bileşenleri Agamben'in sözleriyle mevcut etik anlatıların iflas ettiği, değer yargılarının sınırlarının silindiği ama aynı zamanda karşıtlıkların üst üste gelebildiği yeni bir değerlendirme alanıdır. Bir başka deyişle moral değerın moral-olmayan değere bağlandığı –örneğin kullanım değerinin moral değerın içine yuvalandığı– ve belirsizliğin ana nitelik olduğu yeni bir anlamlar dizgesi söz konusudur. Bu alan (eşik), kişinin özneliğinin-yok-edildiği ama aynı zamanda yeniden-özneleştirdiği yeni bir alanıdır. Bu eşik iyiyi kötüden ayırt etmeyi sağlayan ilkelerin, öznenin yükümlülüğü çerçevesinde yürürlükte olduğu bir sorumluluk alanı olmaktan çıkmış, Agamben'in "sorumsuzluk alanı" olarak belirlediği bir "gri bölge"ye dönüşmüştür (Agamben 1999:21).

Bu çalışmanın merkezini gri bölge ve bu bölgedeki etik durumun ne olduğu konusu oluşturacaktır. Bu merkezle ilintili olarak "gri bölgenin sakinleri kimlerdir?"



sorusu ele alınacaktır. Dolayısıyla kamp içinde *Muselmann* ve *Sonderkommandonun*<sup>1</sup> etik açısından durumlarının ne olduğuna değinilecektir.

## I. Gri Bölge

Her moral ilişki olanağı insan olmanın getirdiği bir takım asli kabullere ve niteliklere dayanmaktadır. Buna göre sosyal ilişkiler düzleminde, genellikle rasyonel dayanaklardan hareketle üzerinde mutabık kalınan yazılı, sözlü, açık veya kapalı normlar ve kodlar vardır. Fakat bunun yanı sıra tarafları oluşturan her bir kişinin özgürlüğü ve bu özgürlüğün korunması, kişilerarası ilişkiye etik (ethical) niteliğini kazandıran bir diğer önemli noktadır. Etik ilişkinin tarafları olarak kişileri kökensel anlamda bağlayan kavram ise sorumluluktur. Bu noktada ister Aristoteles'i düşünelim ister Kant'ı; kişilerarası etik ilişkinin olanağı bu normlar ve kodların kabul edildiği, sorumluluğun ise kişilerin her birini kapsadığı ön kabulüne dayanmaktadır. Peki ya bu ön kabuller sarsılırsa, yani örneğin Kant'ın ahlak yasasının *ratio essendisi* ortadan kaldırılmışsa, geriye üzerine konuşabileceğimiz ne kalır? Akıl sahibi insanın ilkelere göre eylemde bulunma yetisi olarak *istemesi*, *prohairesisi* felce uğratılmışsa, eylemde bulunmanın kendisi olduğu söylenebilir mi, dahası bu harekete eylem diyebilir miyiz? Kişiler arasındaki rasyonel ilkelere dayalı ilişki yalnızca tek bir tarafın, –Nietzsche'nin değer koyan bakışın tersine dönmesi olarak değerlendirdiği (Nietzsche 2008:51)– dışlayıcılık dışında her bir niteliği yeniden ve yeniden kodlandığı bir belirsizlik alanına savrulursa, etik'in veya kişinin *essesinin* durumu ne olur? Cevap aslında açıktır; ne bu ilişkiye etik bir ilişki ne de taraflara ayrı ayrı "kişi" demek olanaklı olacaktır. Fakat bu ifade olanca yoğunluğuna rağmen soyut bir ifadedir; somut olan ise Muselmann ve Sonderkommando'dur.

Çalışmanın başında alıntılanan ve Levi için Nazi yönetimiyle ilk doğrudan teması ifade eden tokat anı, onu mevcut gerçeklik dünyasından koparan ve kendini yeni gerçeklik olarak zorla dayatan gri bölgenin eşiğinden geçiş anıdır. Ve gri alana geçiş, artık geri döndürülemezcesine varoluş biçiminden bir kopuşu ve geride bırakılan dünyanın ilkelerinin hiçbir zaman yeniden geçerli olamayacağı duygusunu beraberinde getirmektedir. Bu durum için Levi, Jean Améry'den şu alıntıyı yapar:

“İşkence edilmiş kişi, işkence edilmiş olarak kalır. (...) İşkenceye uğrayan kişi artık dünyaya uyum sağlayamaz, bir hiç yerine konmanın getirdiği bulantı asla yok olmaz. Yüze atılan ilk tokat ile parçalanıp, daha sonra işkenceyle yok edilen insanlığa güven duygusu bir daha kazanılamaz” (Levi 1996a:20).

Jean Améry'e göre şiddetin olanağına dair herhangi bir önseziye sahip olan insan ile şiddete maruz kalan insanın dünya içindeki konumu birbirinden farklıdır. Şiddete uğrayan kişinin ‘insanlık haysiyetini’ kaybedip kaybetmediği tartışmalıdır fakat ‘bana akıllarına geleni yapabilirler’ düşüncesinin kişinin aklında belirginleşmesiyle ‘dünyaya güven’inin ortadan kalktığı tartışmasızdır. Améry bu durumun insanda bir daha asla

<sup>1</sup> Almanca olan *Muselmann* sözcüğünün Türkçe karşılığı *Müslüman*'dır; *Sonderkommando* sözcüğünün karşılığı ise *özel birlik* anlamına gelmektedir. Muselmann ve Sonderkommando'nun kavramsal açıdan detaylandırılması ilerleyen sayfalarda yapılacaktır.

bastırılmayacak iki his bıraktığını ifade eder; büyük bir hayret ve dünyaya yabancılaşma (Améry 2015:47,61).

Varoluşun kökten sarsılmasının en tipik iki örneği, tutukluların isimlerinin yerini sıra sayılarının alması ve farklı oluşlarını işaret eden göğüslerine dikili yıldızlardır: “Bize ait bir şey kalmadı üzerimizde. Giysilerimizi, ayakkabılarımızı, saçlarımızı bile aldılar (...) Adlarımızı da alacaklar (...)” (Levi 1996b:22). Görünür kılmak için işaretlenmek, işaretlenen için yabancılaşmaktır. Bu anlamda kamp-ıçi belirsizlik durumunun insanın varoluşunu tepeden tırnağa belirlediği söylenebilir. Fakat kampın içinde bulunan belirleme etkisi yalnızca belirleyenden belirlenene hareket eden doğrusal bir kuvvet değildir. Yani tutuklu gri bölgeye benzemez; gri bölge varoluşunu biçimlendirme yoluyla tutukluyu bir uzantısı veya gölgesi haline getirmektedir.

Kampın belirsizlik durumu tutkuluda kendini aynı zamanda radikal bir güvensizlik olarak göstermektedir: “(...) dinlenmek kolay değil: Tehdi ediliyorum gibi, bana pusu kuruluyor gibi bir duygu var içimde; kendimi her saniye savunmaya hazır tutuyorum”<sup>2</sup> (Levi 1996b:35). Yani gri bölge bir defa sakini olanın varoluşuna bütünüyle yok olmayacak bir şekilde yuvalanmaktadır. Levi *Ateşkes* (2002) kitabının sonunda, tekrar eve döndükten uzun süre sonra bile belli aralıklarla aynı rüyayı tekrar tekrar gördüğünü aktarır:

“Bu, ayrıntıları farklı ama özü aynı olan, düş içinde bir düşür. Ailemle ya da dostlarımla sofradayım veya işimdeyim ya da yeşil kırlardayım, yani rahat ve huzurlu bir ortadayım; görünüşe göre hiçbir sıkıntım, üzüntüm yok ama ta içimde derin bir keder, kesinlikle yaklaşmakta olan bir tehlikenin ürpertisini hissediyorum. Ve gerçekten de, düşümde herkes değişik biçimde, ya yavaş yavaş ya da birden acımasızca, çevremde ne varsa, eşyalar, duvarlar, insanlar çöküp dağılıyor, duyduğum kaygı ve ıstırap gitgide yoğunlaşıp gerçekleşiyor. Artık her şey bir kaos içinde kalıyor, boz bulanık bir hiçliğin ortadayım ama bunun artık ne olduğunu biliyorum ve her zaman bildiğim de bilincimdeyim; yeniden toplama kampındayım ve kamptan başka hiçbir şey gerçek değil... çok iyi tanıdığım bir sesin yankılandığını duyuluyor; buyurucu değil, kısa ve tok bir sesle söylenen tek bir sözcük. Auschwitz’in korkuyla beklenen kalk borusu: ‘Wstawać’” (Levi 2002:249-250).

Gri bölge, bir kara deliktir, Kaos'tur (*χάος*); içine dâhil ettiği her şeyi bir hayvan-olana, daha doğrusu insan-olmayana dönüştüren bir kara deliktir. Tutuklular, "yaşadığı ana mahkûm edilen" hayvanlar gibidirler (Levi 1996a:62), çünkü tüm yaptıkları zaten yapabilecekleri biricik şeydir (Levi 1996b:96). Bu durum, Agamben'in ifadesiyle, öznenin-yok-edilişidir, fakat aynı zamanda insan-olmayan olarak yeniden özneleştirilmesidir. Fakat bu yeni özne onun *yaşa* kavramıyla paralellik gösteren bir “*özne*”dir. Başka bir ifadeyle öznenin ‘kişi’ olmak için gerekli olan niteliklerinden ve haklarından yoksun bırakılması; fakat aynı zamanda bir ‘şey’ olmasına da izin verilmemesi, yani “nedensiz-yasaklı” olmasıdır. Bu nedenle kamptaki özneler, gri

<sup>2</sup> Benzer bir ifadeyi Orwell'ın 1984 adlı romanında da bulmaktayız: “Çıkardığımız her sesin duyulduğunu, karanlıkta olmadığımız sürece her hareketimizin gözetlendiğini varsayarak yaşamak zorundaydınız; zorunda olmak ne söz artık içgüdüye dönüşmüş bir alışkanlıkla öyle yaşıyordunuz” (Orwell 2012:27).

bölgenin ne mahkumu, ne sanığıdır; belirsiz bir alıkoymanın nesnelere olarak yalnızca ‘tutuklu’ durlar (*detainee*) (Agamben 2008:10).

Gri bölge, varoluşun bütünlük ve güven içinde kalmasını sağlayan ‘neden’ sorusunun anlamını yitirdiği bir terk etme/edilme alanıdır<sup>3</sup> ve fakat aynı zamanda yeniden-kodlamaların dolaşımına sokulduğu bir alandır. Bu terk edilme ve yeniden-kodlamanın en çarpıcı iki örneğini Nazi çalışma kamplarının giriş kapılarında bulmak olanaklıdır. Birincisi kampların en ünlüsü olan Auschwitz’in kapısında yazan ‘*Arbeit Macht Frei*’, yani ‘Çalışmak Özgür Kılar’ cümlesidir. Bu cümle, kendi hayatlarından ve bu hayata ilişkin bütün değerlendirmelerinden koparılmış insanlara yeni bir kod düzeni sunmaktadır. Sunulan bu kod düzeninin niteliği ve ufku ‘çalışmak’tır. Diğer bir örnek ise Buchenwald kampının kapısında yazan “*Herkes Hak Ettiğini Bulur*” olarak çevrilebilecek ‘*Jedem Das Seine*’ cümlesidir. Burada ise tutuklular, içinde buldukları durumu anlamlandırabilmeleri için kendilerini suçlama davranışına itilmektedirler. Bu noktada ise şu soru yanıtız kalmaktadır: İçine bırakıldığı, daha doğrusu fırlatıldığı belirsizliğin nedeni olarak kendini gören birisi, içinde kendisini kişi olarak ifade edebileceği etik bir ilişki olanağını nasıl yaratabilir?<sup>4</sup>

Tam bu noktada 'geride bırakılan dünyanın ilkelerinin hiçbir zaman yeniden geçerli olamayacağı duygusu'na geri dönmek gerekirse; gri bölge, Agamben'in deyişiyle, bütün etik ilkelerin, moral değer yargılarının birbirine karıştığı bir 'simya' alanıdır (Agamben 1999:21). Ve tutuklu, bu simyanın üzerinde denendiği denek, dolayısıyla gri bölge de deney alanıdır. Gri bölge daha çok Orwell'in 1984'te, Büyük Birader'in insanların düşünme biçimine “çift düşün” kavramı aracılığıyla müdahale etmesini andıran bir durum söz konusudur:

“Hem bilmek hem de bilmemek, bir yandan ustaca uydurulmuş yalanlar söylerken bir yandan da tüm gerçeğin ayırında olmak, çeliştiklerini bilerek ve her ikisine de inanarak birbirini çürüten iki görüşü aynı anda savunmak; mantığa karşı mantığı kullanmak, ahlaka sahip çıktığını söylerken ahlakı yadsımak... unutulması gerekeni unutmak, gerekli olur olmaz yeniden anımsamak, sonra birden yeniden unutuvermek: en önemlisi de, aynı işlemi işlemin kendisine de uygulamak. İşin asıl inceliği de buradaydı: bilinçli bir biçimde bilinçsizliği özendirme” (Orwell 2012:59-60).

Bir başka deyişle gri bölge, bir 'aporia' bölgesidir, yani *pórosun* (yolun, amacın) olmamasıdır. Burada iyiyi kötüden ayırmak olanaklı değildir. Levi kampın içini iyi-kötü karşıtlığı üzerinden anlamaya çalışmayı, insan doğasının anlamayı kolaylaştırmak için gerek duyduğu 'basitleştirme arzusu'nun bir tezahürü olarak değerlendirmekte ve kampın içinde geçerli olan ilişkilerin hiçbir modele uymadığını dile getirmektedir (Levi 1996a:31). Bu ilişkinin karmaşıklığını, öznelere niteliklerinin

<sup>3</sup> Levi, 'neden' sorusunun cevaplanmasına özel bir anlam yüklemektedir. *Periyodik Tablo - Hayatta Kalma Öyküleri*'nde (2014), savaş sonrasında bu yıkıma neden olanlarla yüzleşmeyi istediğini söyler fakat amacı Monte Kristo Kontu-varı bir öd almak değildir, "sadece aramızdaki orantıyı yeniden kurmak ve 'Niye?' demek..." istemektedir (Levi 2014:206).

<sup>4</sup> Yaratamayacaklardır da; hem Levi'nin hem de Améry'nin aktardıkları ve yaşamlarına son verme biçimleri, ne kampın içinde ne de kamptan çıktıktan sonra kamp-öncesi sahip oldukları kişilik-bütünlüğünü yeniden elde edemediklerini göstermektedir.

belirsizleşmesini en iyi anlatan örnek, tutuklularla Nazi subayları arasında oynan futbol maçlarıdır:

“Nyisзли "işe" ara verdikleri bir sırada SS'lerle SK'lar (Sonderkommando) arasında.. bir futbol maçına tanık olduğunu anlatıyor. Maça SS'lerin öteki milisleriyle takımın kalanları da katılıyor, tuttukları tarafı destekliyor, bahse giriyor, oyuncularını alkışlıyor, yüreklendiriyorlar. Sanki maç cehennem kapıları önünde değil de bir kasabanın futbol sahasında oynanıyormuş gibi (...)” (Levi 1996a:45).

Kısaca söylemek gerekirse gri bölge olarak toplama kampları, hem kişilerarası ilişkilere yön veren ilkelerin hem de bizatihi öznelerin var olma-olmama gerilimine aynı anda maruz kalarak biçimsizleştikleri bir etkileşim alanı olarak değerlendirilebilir. İlkeliliğin yitirilişyle varlığa gelen kampın kişiler üzerindeki etkisini daha açık bir biçimde anlayabilmek için Sonderkommando ve Muselmann figürlerine değinmek yerinde olacaktır.

## II. Sonderkommando

Nazi toplama kampları, Agamben'in deyimiyle, "yeryüzü tarihinin en mutlak *conditio inhumana*'sının" gerçekleştirildiği yerdir (Agamben 2001:216). Bu insanlık-dışı yer, üzerinde ikamet edenleri (ettirililenleri) kendisine uyum sağlamaya zorlamıştır. Söz konusu zorlama tutukluların kamp-öncesi rutinlerinin insanlık-dışı olanla ikamesi anlamına gelmektedir. Bu nedenle ahlaki kaide ortadan kalkmış ve yerini pratiklerin, 'hayatta kalma-kalmama' güdüsüne göre belirlendiği yepyeni bir zemin ortaya çıkmıştır:

“... sorulan bir soruya 'evet efendim' diye yanıt vermek gereklidir, hiçbir şey sorulmaz, söylenen ne olursa olsun, anlamış gibi davranmak da başlıca kuraldır. Yiyeceğimizi değerlendirmeyi de biliyoruz artık; yemeğimizi bitirdikten sonra kâsemizin dibini iyice kazıyoruz, ekmeğimizi çiğnerken kâseyi çenemizin altına tutuyoruz ki, tek kırıntı bile yok olmasın. Kâsemize çorbayı karavananın üstünden mi doldurmak iyidir, yoksa daha dibinden mi, onu da biliyoruz artık. Sürüyle karavanadan hangisinin daha fazla çorba aldığını artık hesaplayabildiğimiz için kuyruğun neresinde durmak daha işimize gelir, biliyoruz.

Akla gelebilecek her şeyin kullanılacak bir yeri olduğunu da öğrenmiş durumdayız: Tel mi, onunla ayakkabı bağlanır; paçavra mı, ayaklarını beslersin; kâğıt mı, soğuktan korunmak için (yasaktır aslında) ceketinin içine doldurursun. Karşımızdaki insanın nemiz var nemiz yok çalabileceğini de öğreniyoruz, hele bir dikkat etme, hemen soyarlar seni. Buna meydan vermemek için, kafamız dürülmüş ceketimizin üstünde uyumayı öğreniyoruz; yemek kâsemizden ayakkabımıza kadar tüm servetimiz o ceketin içinde işte”<sup>5</sup> (Levi 1996b:29-30).

Levi'nin aktardığı biçimiyle kampın içinde, insanın ayırt edici özelliği olan akıl ve aklın temel işlevi olan ilkeli düşünme yerini, Hobbes'un sözcüğün etimolojik kökenini göz önünde bulundurarak kullandığı aklın 'hesaplama' (*ratio*) yetisi olarak

<sup>5</sup> Vurgular bana aittir.

kullanılmasına bırakmıştır<sup>6</sup>. Levi'ye göre kampta "boğulan" veya "kurtulan/yitik" olmayı sağlayan, hayatta kalmanın belirlendiği bu zeminde tutunacak bir yer bulmaktır. Çünkü burada, Kant'ın da aradaki farkı vurguladığı gibi, *vernunft*'un rehberlik görevini *klugheit* devralmıştır<sup>7</sup>. Bu nedenle de iyi-kötü, doğru-yanlış gibi kavramların sınırları silinmekte, 'olmak' ile 'ölmek'in belirlendiği yeni bir sınırlandırma ortaya çıkmaktadır:

“Yoksunlukla maddi bakımdan çekilen eziyet, birçok alışkanlıklarla birlikte sürüyle sosyal eğilimi de körlüyor. Hepsinden de dikkate değer şey de şu: Birbirinden çok belirli bir biçimde ayrılan iki kategori insan var, kurtulmuşlar ile yitkiler. Öbür zıt karakterler (iyi ile kötü, bilge ile budala, korkak ile cesur, mutlu ile mutsuz) birbirinden çok belirli bir biçimde ayrılmış olmuyor. Bu ayrım normal hayatta pek göze çarpmıyor; burada insanın kendini yitirmesi sık rastlanır bir şey değil; yükselmesi olsun, inişi olsun, birlikte yaşadığı insanların yazgısına düğümlemiş... Öbür yandan yasalar ve moral bilinç diyebileceğimiz iç yasa aracılığıyla bir denge oluşturuyor; gerçekten de, bir ülkenin uygarlığı yasalarının geniş görüşlülüğüne ve etki yeteneğine bağlı; bu yasalar yoksulları çok yoksul olmaktan, güçlülere ise çok güçlü olmaktan uzak tuttuğu oranda, o ülke uygarlaşıyor. Ama kampta durum başka: Burada aman vermez yaşama kavgası var yürürlükte. çünkü herkes umutsuz, herkes yalnız. Herhangi bir Sıfır On Sekiz sürçtü mü kendisine el uzatan birini bulamıyor; ama kötülük edecek birini buluyor hemen, çünkü bir çöküntü örneği o gün işe sürüklenmiş sürüklenmemiş aldırnan yok. Herhangi bir kimse, mucize kabilinden bir hile yaratıp da işini yoluna koyar, ağır işten kurtulur ya da kendisine birkaç gram fazla ekmek kazandıran bir yöntem bulursa, bunu gizleyebildiği kadar gizliyor, bundan ötürü hayranlık ve saygıyla karşılandığı için de kişisel bir yarar görüyor: Güçlü korkulu bir insan haline giriyor, kendisinden korkulan insan da bu yoldan üstün bir yaşama düzeyine aday oluyor. Tarihte olsun, bugünkü yaşamda olsun, vahşi bir yasa var tanınması gereken; 'varlıkluya verilir, yoksuldan alınır'. İnsanın tek başına kaldığı, yaşam kavgasının mağara devri koşullarına göre yürüdüğü kampta bu haksız yasa, tüm açıklığıyla görülür ve herkesin uyduğu bir yasadır”<sup>8</sup> (Levi 1996b:85-86).

İşte Sonderkommando, “yaşam kavgasının mağara devri koşullarına göre yürüdüğü kampta” ortaya çıkmış, kişilerin kamp-öncesi özelliklerinin yitirdikleri, bir insan-olmayan olarak yeniden özneleştikleri yerde vücuda gelmiştir. Çünkü kamp-içindeki mevcut durumu belirleyen *yasalılık* değil daha ziyade Agamben'in de ifade ettiği gibi, *olağanüstü hal*dir. Yani, “bir yandan normun yürürlükte olduğu ama uygulanmadığı (“güç”ünün olmadığı), öte yandan yasa değeri olmayan kararların yasanın “güç”ünü edindikleri bir “yasa hali”ni tanımlar... *yaşa-nın-gücü*” şeklinde yazılması gereken bir hal söz konusudur (Agamben 2008:55). Sonderkommando, bu

<sup>6</sup> “Latinler para hesaplarına rationes, muhasebeye de ratiocinatio derlerdi: senetlerde veya hesap defterlerinde kalemler dediğimiz şeylere onlar nomina, yani adlar derdi: öyle görünüyor ki, ratio kelimesini bütün diğer şeylerde hesaplama mekesine yaymaları buradan kaynaklanmaktadır” (Hobbes 2011:39).

<sup>7</sup> *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde Kant şunları söyler: “‘Zeka’ sözcüğü iki anlama gelir: bir anlamda cerbezelen, ikinci anlamda ise özel zekanın adı olabilir. İlki, bir insanın başkalarını kendi amaçları için kullanmak üzere etkileyebilme becerikliliğidir. İkincisi, bütün amaçları kendi sürekli yararı için birleştirme yeteneğidir. Sonucusu aslında öyle bir zekadır ki, birincinin değeri bile ona indirgenir” (Kant 1995:32-Dipnot).

<sup>8</sup> Vurgular bana aittir.

yaşamın-gücünün somutlaşmış halidir. Tutuklu, insan-olmaya ilişkin niteliklerinden arındırılır ve "kör bir isteme"nin hakim olduğu kampta Sonderkommando, Schopenhauer'ın ejderha olmak isteyen yılan gibi<sup>9</sup>, varoluşunu hemicinsinin yıkımı üzerine kurmaktadır.

Ahlaki ve hukuki anlamda bir belirsizlik eşiği olan bu çok katmanlı mikrokozmosun (Levi 1996a:16), bu gri bölgenin ürünlerinden biri olarak Sonderkommando kimdir? Sonderkommando, bir sonuçtur. Levi'nin ifadesiyle, ortak bir uğursuzluğu paylaşan insanların, daha önce sahip oldukları sınırları silmeleri ve uğursuzluğun atlatılması için "biz" duygusunu geliştirilmeleri beklenir. Oysa kamplarda bu beklenti ters yüz edilir. Her bir kişi arasında tekillik sınırları açılır: "Tek bir sınır değil, çok sayıda ve karışık sınırlar, belki de her bir kimseyle bir başkası arasında bir sınır olmak üzere sayısız sınır söz konusu... kendi içine kapanmış binlerce tekillikler ve bu tekillikler arasında umarsız, gizli ve sürekli bir savaşım vardı" (Levi 1996a:31). İşte bu tekilliklere sıkıştırılmanın iki olumsuz uç sonucundan biridir Sonderkommando (diğeri Muselmann'dır). Böylesi bir yaşam-ölüm alanında en ufak bir ayrıcalığa sahip olmak, bütün bütün olmasa da öldürülmenin belirsizliğinden kurtulmak anlamı taşımaktadır. Fakat herhangi bir ayrıcalık kazanmak için yapılması gereken fedakârlığın büyüklüğü ile aşılması gereken eşiğin genişliği doğru orantılıdır:

"SS'ler, yerinde bir kararla belirsiz bir ad verdikleri "Özel Takım" ile ölü yakma fırınlarıyla ilgili işler üstlenen tutuklu grubunu kastediyorlardı. Yeni gelenleri (çoğu zaman kendilerini bekleyen yazgıdan tamamen habersiz) gaz odalarına düzenli bir biçimde sokma; gaz odalarından cesetleri çıkarma; çene kemiklerinden altın dişleri sökme; kadınların saçlarını kesme; elbiseleri, ayakkabıları, valizlerim içindekileri çıkarıp sınıflandırma; cesetleri ölü yakma fırınlarına taşıyıp, fırınların gerektiği gibi çalışmasını denetleme; külleri çıkartıp yok etme işi onlarındı" (Levi 1996a: 41-42).

Fakat kamp içindeki yıkıcılığın yönü oldukça belirsizdir; daha doğrusu öylesine aşkın, öylesine kendi üzerine kıvrılır ki SS subayları tutuklulara uygulanan yıkımın herhangi bir tanımını –*Geheimnisträgeri*<sup>10</sup>– geride bırakmamak adına, bizzat göreceli bir hayatta kalma hakkı vererek yıkımın doğrudan muhatabı olarak kullandıkları yıkım-araçlarını (Sonderkommandoları), yeni gelecek yıkım-araçlarının güven ritüelinin bir aracı haline getirirler<sup>11</sup>: "Bir sonraki takım bir tür göreve başlama töreni olarak kendilerinden öncekilerin cesetlerini yakıyordu"(Levi 1996a:42).

Belirsiz bir biçimde her yönü işgal eden şiddet, insanlararası ahlaki ilişkinin kurucu öğelerini, hayatta kalma içgüdüsünden hareketle ortadan kaldırır; bu şiddet altında erdeme ilişkin olanın da niteliği değişir. Örneğin Aristoteles etik görüşü çerçevesinde erdeme özgü olanı şöyle tanımlamaktadır: "gerektiği zaman, gereken şeylere, gereken kişilere karşı, gerektiği için, gerektiği gibi bunları yapmak orta olandır ve en iyidir, bu da erdeme özgüdür" (Aristoteles 2007:1106b20). Akıl sahibi olan,

<sup>9</sup> *Serpens nisi serpentem comederit non fit draco* (Yılan, önce bir başka yılanı yemeden bir ejderha olamaz) (Schopenhauer 2005:89).

<sup>10</sup> Sır ortağı (Levi 1996a:11).

<sup>11</sup> Boethius'un "Tiran odunu yarmak için yine odundan çıkardığı yongayı kullanır" ifadesinde olduğu gibi (Boethius 2011:54).

rasyonel tercihte bulunabilen ve bu etkinlikleri orta olana uygun olacak biçimde kullanan herkesin erdemli davranış içinde olacağını düşünmektedir Aristoteles. Gri bölgenin uzantısı olarak Sonderkommando için aklın (*logos*) ve *phronesis*in yerini hayatta kalma içgüdüğü, tercihin (*prohairesis*) yerini *zor ile –zorunlu olarak değil–*<sup>12</sup> eylemde bulunma ve gerekliliğin yerini sorgulanamayan ve karşı koyulamayan Nazi subaylarının istemelerinin nesneleştirilmesi almıştır. Aristoteles, akıldan yoksun bir yaşamın insana özgü olamayacağını vurgulamıştır (Aristoteles 2007:1098a5). Bunun yanı sıra tercihte bulunamıyor olmak özgürlüğün olmadığını, her şeyinin bir dış belirleyici aracılığıyla zor ile yapıldığının kanıtıdır. Ne ki aynı zamanda Aristoteles'e göre bir kişinin niteliği kişinin eylemlerine bağlıdır (Aristoteles 1999:1215a15). Dolayısıyla zor ile eylemde bulunmak kişinin köle olduğunu ifade etmektedir. Bu anlamda Aristoteles'e göre eğer insan özgür değilse eylemin ilkesinin, başlangıcının kendisinde olduğu söylenemez ve böyleyse onun 'eylediği' de söylenemez (Aristoteles 1999:1222b20). Sonderkommando, hareket etmekte fakat eylememektedir; onun için insan olma vasfı ortadan kalkmıştır.

Öte yandan Sonderkommando yalnızca akıl ve tercihten yoksun bırakılmamıştır; düştüğü değerlendirme boşluğunu içinde bulunduğu ortamın neden olduğu –ve Aristoteles'in kendi başına kötü olarak değerlendirdiği (hasetlik, kıskançlık, hırsızlık, adam öldürme) (Aristoteles 2007:1107a10)– aşırılıkları hareket kapasitesine dahil ederek gidermeye çalışmıştır.

“Tutsak hayatı yaşayan birkaç kişiye, üstün bir iş veriliyor, belirli bazı faydalarla üstünlük tanınıyor, arkadaşlarıyla arasında doğmuş olan dayanışmaya ihaneti körükleniyor... bundan böyle genel yasalara uymayıp dokunulmaz bir duruma girecek, bundan ötürü güçlendikçe de daha çok nefret edilir, daha çok kıskanılır bir kişiliğe bürünecektir. Bir avuç zavallı üzerinde egemenlik kurup onların ölüm ya da yaşamasını avuçlarında tuttukça daha acımasız, daha despot oluyor, çünkü kendisinden daha uygun görülecek birinin hemen kendi yerini alacağını bilmektedir. Ayrıca ezenlere karşı bir çıkış yapamayan tüm nefret ve gücü, saçma da olsa, ezilenlerin üzerine yükleniyor. Böylece yukarıda aşılana insafsızlık kendinden aşağıdakileri ezdikçe tatmin oluyor” (Levi 1996b:88-89)<sup>13</sup>.

Bu noktada Levi'nin kampı neden bir 'kötülük uçurumu' olarak betimlediği daha anlaşılır hale gelmektedir (Levi 1996a:44). Çünkü Sonderkommando bir yandan SS'lerin insanlık-dışı davranışlarını yüklenerek başka bir kötülüğün taşıyıcısı olmakta fakat elde ettiği üstünlük aracılığıyla diğerlerine karşı yapılan kötülüğün bizzat uygulayıcısıdır. Öz-yıkımına rağmen bilerek ve isteyerek kötülük yapmak, Sonderkommando'yu belirleyen temel nitelik budur.

Sonderkommando, Spinoza'nın her canlı için özsel olduğunu belirttiği *conatus*unu başkalarının *conatus*unu tüketmek üzerine kurmaya zorlanmıştır. Spinoza

<sup>12</sup> Bu ayrım *Nikomakhos'a Etik* ve *Eudemos'a Etik* kitaplarında dışsal zor ile içsel zorlanmanın birbirinden ayrılması olarak bulunmaktadır. Buna ek olarak Nazi subayları ile Sonderkommandolar'ın eylemleri arasındaki motif farkını *Befehlnotstand* kavramı üzerinden değerlendirilmesini hem Levi'nin *Boğulanlar Kurtulanlar* kitabında (sayfa 49 ve sonrası) hem de Agamben'in *Tanık ve Arşiv* kitabının *Utanc ya da Özneye Dair* bölümünde bulmak mümkündür.

<sup>13</sup> Vurgular bana aittir.

Ethica 4K22k'da varlığını koruma çabasının şeyin özü olduğunu; 4K22ö'de varlığımızı koruma çabasının kendi yararımızı gözetmemize dayandığını ve 4K25ö'de hiç kimsenin kendi varlığını başkasının uğruna korumaya çabalamayacağını ifade etmektedir. Bu açılardan değerlendirildiğinde Sonderkommando'nun parçası olduğu konum kamp-içi varolma çabasının bir sonucu gibi değerlendirilebilir. Fakat Spinoza aynı zamanda şunları da ekler:

“... bizim etki gücümüzü azaltan ya da kısıtlayan şeye kötü deriz. Öyleyse bizimle ortak bir niteliğe sahip olduğu için bir ey bizim için kötü olsaydı, o zaman o şey bizimle ortak olan niteliğini de azaltabilir ya da kısıtlayabilirdi ki, bu saçmadı. Bu nedenle hiçbir şey bizimle ortak niteliğe sahip olduğundan ötürü bizim için kötü olamaz; tersine, o şey kötü olduğu ölçüde, yani bizim etkime gücümüzü azaltabildiği ve kısıtlayabildiği ölçüde bize aykırıdır” (Spinoza 2011:4K30k).

Hem Sonderkommando hem de onun kurbanları aynı gri bölgenin onlara yüklediği nitelikleri paylaşırlar. Tam da bu nedenle gri bölge, insanın kendi doğasına düşman olduğu ve kötülük uçurumu adı verilen bir yerdir. Varlığını koruma çabası en yüksek erdemdir (Spinoza 2011:4K22ö); fakat erdem, aklın kılavuzluğunda hareket etmek, yaşamak ve varlığını sürdürmektir (Spinoza 2011:4K24ö).

### III. Muselmann

Değer koymak ve değerlendirmede bulunmak, diğer canlılardan farklı olarak insanın ayırt edici yanıdır. Bu anlamda Kuçuradi değerlendirmenin, insanın varolma şartı olduğunu vurgulamıştır (Kuçuradi 2003:7); Nietzsche de yaşamın bir yandan insanı değerler koymaya zorladığını diğer yandan da yaşamın değerinin insanın değerlendirmesiyle açığa çıktığını ifade etmiştir (Nietzsche 2005b:37). Dünyayı anlamlandırmanın her bir tek kişi için farklı yöntem ve biçimi olabilirse de çıkış noktası genellikle 'neden' sorusudur. Neden sorusu bizi dünyaya bağlayan en kuvvetli bağıdır. Levi toplama kampının kişiyi savurduğu boşluğun ve anlamsızlığın nedenlerinden birisi olarak 'neden' sorusunun değerini yitirmesini gösterir: “Burada neden yok (...) Burada her şey yasak, herhangi bir nedenle ilgisi yok bunun, kamp salt bunun için kurulmuş da ondan” (Levi 1996b:25). 'Neden?' sorusu dünya ile aramızdaki bağın kurulmasını sağladığı kadar bir belirlilik kazandırmak anlamında hem dünyanın sınırlarını hem de kendi sınırlarımızı bize göstermektedir. Bu belirlilik ise –her ne kadar dünyaya karşı duyulan kaygının bütünüyle ortadan kalkması olanaklı olmasa da– güven duygusunu sağlamaktadır bize.

Değer koymaktan vazgeçmenin, nedensizliğin ve güvensizliğin, dolayısıyla yaşamdan yoksunluğun bedenselleşmiş hali Muselmann'dır. Bu nedenle Levi onlar için “geri döndürülemez biçimde tükenmiş, bir deri bir kemik kalmış, bir süre sonra ölecek olan tutuklu” tanımını kullanır (Levi 1996a:82). Benzer bir biçimde Agamben, Améry'den şu alıntıyı yapar:

“Kendi umutları tükenen, arkadaşlarının da umudu kestiği, kamp dilinde adına Muselmann dediğimiz tutsağın bilincinde artık iyi ve kötü, onurlu ve alçak, mantıklı ve mantıksız ayırımına yer yoktu. O artık son çırpınışlarını sürdüren bir fiziksel işlevler yığını, gücbela yürüten bir canlı cesetti (...)” (Agamben 1999:41).



Nietzsche, insanın değer yaratma ve değerlendirme etkinliğinin krize girme durumunu nihilizm olarak değerlendirir. Nihilizm, yaşam isteginin yoksunlaşmasıdır. Bir başka ifadeyle isteme gücündeki zayıflıktır. Nietzsche nihilizmi 'pasif' ve 'aktif' nihilizm olarak iki ayırmıştır. Aktif nihilizm mevcut değerlerin ilkelerin anlamlarını yitirdiği bir noktada değerlerin kendi değerlerini değerlendirmektense, değer yüklenen dünyanın yadsınmasını ifade eder ki bu anlamda 'radikal nihilizm'dir (Nietzsche 2010:I,3). Aktif nihilizm ise yeni değerlendirme taleplerine cevap veremeyen eski değerlere sahip çıkılmasını ifade edebileceği gibi onların aşılmasını da ifade edebilir. Bu anlamda isteme gücü, aktif nihilizmde öyle ya da böyle aktiftir. Oysa pasif nihilizm bir 'istememe' durumudur<sup>14</sup>. Daha doğru bir ifadeyle dünyanın değersizliği karşısında istediği 'hiçlik'tir ki bu, Nietzsche'ye göre, ruhsal yorgunluğun ifadesidir (Nietzsche 2010:I,55). Aslında bu anlamıyla pasif nihilist, iyinin ve kötünün ötesindedir, fakat bu 'öte' hiçliktir.

Muselmann'ı pasif nihilizmin kavramı çerçevesinde değerlendirmeye direnen bir nokta vardır. Nietzsche nihilizmin ortaya çıkışını kişilerin sürü ilkelerini değerlerini sorgulamadan sonuna kadar götürmelerine ve buna bağlı olarak olgunlaşan *décadence* kültürüne dayandırmaktadır. Oysa Muselmann, totaliter yapının yarattığı bir *décadence*in, toplama kampının ortaya çıkardığı bir sonuçtur. Agamben de Muselmann'ın yaşamsal, akılsal ve iradi pasiflikle tanımlanabileceğini ileri sürer ve onun bu isim ile adlandırılmasının nedeninin müslümanlıktaki katı boyun eğiş ile bağlantılı olabileceğini vurgular<sup>15</sup> (Agamben 1999:44). Fakat daha önemlisi Muselmann'ın etik açıdan yeni bir sınır-varlık olduğunu ifade etmesidir. Çünkü ona göre Muselmann, insan ve insan-olmayanın birbirinden ayıramadığı etik bir araftır, yani olmayan-yer olarak kampın bir ürünüdür (Agamben 1999:47-48).

İnsan olma ve insan olmama vasıflarının birarada bulunduğu bir sınır-karakter olarak Muselmann aynı zamanda Aristoteles'in *dynamis* ve *energeia* kavramları çerçevesinde de değerlendirilebilir<sup>16</sup>. Ona göre potansiyel olan etkin olandan önce gelir (Aristoteles 1993:1049b25). Aynı zamanda potansiyel "hem olabilir hem de

<sup>14</sup> Fakat Muselmann, Melville'in Katip Bartleby karakteri gibi düşünülmemelidir. Çünkü Bartleby, ister fakat 'yapmak' istemez; oysa Muselmann istemesini sonsuz bir askıya almış durumdadır.

<sup>15</sup> "Fatum Mahometanum" hem Nietzsche'nin hem de Leibniz'in dikkatini çeken bir olgudur. Leibniz şöyle söyler: "Tembel us (...) hiçbir şey yapmama eğilimindedir ya da en azından hiçbir şeye dikkat etmeme (...) onlar gelecek zorunluysa, ben ne yaparsam yapayım, olacak olan olur derler (...) uygulamada kullanılan yanlış zorunluluk anlayışı benim Fatum Mahometanum, Türk biçemli yazgı dediğim şeyi doğurur" (Leibniz 2009:24). Nietzsche ise şunları söyler: "Türk yazgıcılığının temel yanlışı, insanları ve yazgıyı birbirinden ayrı iki şey olarak karşı karıya koymasındır: insan yazgıya karşı koyabilir, onu bozmaya çalışabilir, ama sonunda kazanan hep yazgı olacaktır, der bu yazgıcılık: bu yüzden boyun eğmek ya da gelişigüzel yamaktır en akılcısı, diye düşünülür (...)" (Nietzsche 2005a:61).

<sup>16</sup> Burada yapılacak çıkarımı Agamben *Kutsal İnsan* kitabında egemenlik kavramı çerçevesinde yapmıştır. Fakat Muselmann'ın ikircikli durumuna uygun olabileceği için onun etik konumunu belirtmek açısından kullanmak da olanaklı görünmektedir.

olmayabilir"dir. Çünkü, potansiyel olan, olmak ile olmamaya eşit uzaklıktadır<sup>17</sup> (Aristoteles 1993:1047a20;1050b:10). Etik açıdan doğru eylem de potansiyel olarak bilinen doğru ilkelerin *energeia* durumuna yetkin bir biçimde geçirilmesidir. Fakat eylem yönünde istemin yokluğuyla belirlenen Muselmann için *energeia* durumuna geçiş hiç de mümkün değildir; o, daimi bir *adynamia* durumundadır. Tam da bu nedenle hareket etmez, yani eylemez.

Öte yandan *dynamis* kavramının Aristoteles'teki iki anlamı –"bir şeyin başka şeyde herhangi bir cinsten bir değişim meydana getirme kuvveti, gücü" ve "bir şeyin bir halden diğer bir hale geçebilme gücü" (Ross 2011:277)– kampın içindeki tahakküm ilişkisini anlamak açısından yardımcı olabilir. Buna göre Muselmann, Nazi eylem biçiminin deney alanıdır; bir başka deyişle Nazi eylem kodları Muselmann aracılığıyla etkin hale gelir. Fakat kodların etkinleşmesiyle Muselmann insan olarak etkinliğini yitirir. Bir başka deyişle Muselmann yargısını askıya alarak, eylemini 'etkinleşmeyen-etkinlik' konumunda tutarak var olur.

Tam da bu nedenle Muselmann, kendine egemen olamama anlamında değil fakat bir şey yapma gücünden, isteminden yoksunluk anlamında *akratik*<sup>18</sup> bir karakterdir. Aristoteles *akrasia* kavramını şöyle tanımlar: "kendine egemen olmayan kişi (akrates) kötü olduğunu bile bile tutku nedeniyle eyley, kendine egemen kişi ise arzuların çirkin olduğunu bildiği için akıl yürütmesi sayesinde onlara uymaz" (Aristoteles 2007:1145b10-15)<sup>19</sup>. Bir başka deyişle akratik kişi bir yandan akla karşı koyarak öte yandan tutkularını izleyerek eylemde bulunan kişidir. Fakat Muselmann ne tutkularını izler/izlemez ne de akla kulak verir/vermez. Améry'nin deyişleriyle Muselmann "iyinin karşısına kötüyü; değerli olanın karşısına bayağılığı; düşünsel olanın karşısına akıl-dışını koyabilecek bir bilinç alanından yoksundur" (Améry 2015:22-23). Onun kendine egemen oluşu aklın sınırlarının dışındadır çünkü hem içinde bulunduğu eylem alanı rasyonel değildir hem de kendini rasyonel veya irrasyonel olan her şeye karşı kapatmıştır. Öte yandan akratik oluşunun nedeni karşı koyamadığı tutkular veya hayatta kalma güdüsü de değildir, çünkü o bir şey hissetmez veya yaşamı istemez. Dolayısıyla o, ne kendine egemen olabilir ne de olamaz; tam anlamıyla güçten yoksundur (*akratos*).

Gri bölge olarak toplama kampı üzerindeki zorunlu üyelerin yaşama yönelmişliklerini sakatlamak, aynı zamanda yaşam, amaçlar ve duygular ile birey olarak insan arasındaki çaba ilişkisini (*conatus*) bozmak için kurulmuştur. Spinoza *Ethica*'nın *conatus* kavramıyla ilgili çok alıntılanan 3k6 numaralı önermesinde şunları dile getirir: "Tek tek her şey varolduğu sürece kendi varlığını sürdürmeye çabalar". Bu çaba, yani

<sup>17</sup> "Öte yandan mümkün olan her şey, fiil haline gelmeyebilir. O halde var olma gücüne sahip olan bir şey var olabilir veya olmayabilir (...)" (Aristoteles 1993:1050b10).

<sup>18</sup> *Akrasia*, Aristoteles'in kullandığı bir kavramdır. Saffet Babür *Nikomakhos'a Etik* ve *Eudemos'a Etik* kitaplarında kavramı 'kendine egemen olmama' olarak çevirmiştir fakat kavramın bağlamına göre 'bir şey yapma gücünden yoksun olmak' veya 'isteme zayıflığı' olarak çevrilmesi de olanaklıdır.

<sup>19</sup> *Eudemos'a Etik*'te ise şöyle söyler Aristoteles: "Kendine egemen olmayan kişi uslamlamasına aykırı, arzusuna göre davranır... kendine egemen olmayan kişi arzusuna uygun davranmakla adaletsizlik edecektir" (Aristoteles 1999:1123a35-1223b1).

*conatus* şeyin (yani insanın) kendi kendine ya da başkalarıyla bir şeyler yapmasını sağlayan nedendir. Bu çaba zihne atfedildiğinde *irade* [*voluntas*] biçimini, hem zihinsel hem bedensel yana atfedildiğinde ise *iştah* [*appetitus*] adını alır. İradeye ve iştaha ilişkin bir çaba ve güç olan *conatus* canlının doğasına içkindir; onu o şey yapan içkin özür. Gri bölge, üzerindeki canlının *conatusunu* etkisiz hale getirerek onu, Muselmann'da sınır durumuna ulaşan, bir 'şey'e dönüştürür. Onu, kendi doğasının düşmanı haline gelmeye zorlar. Muselmann açısından varlığını koruma çabası, kendini her şeye açık hale getirmeye dönüşmüştür; iradesinin atılım ve korunum biçimleri iflas etmiştir (Spinoza 2011:3K6ö-7ö-9ö).

Spinoza için insan aynı zamanda bir *corpus compositum*dur, beden bütünlüğüdür. Zihin ise nesnesi olan bedene bağlıdır çünkü "onun ilk ve en önemli çabası bedenimizin varlığını olumlamaktır" (Spinoza 2011:3K10k). Muselmann ise yürüyen cesettir; onda ne bedenine etkime gücünü arttıran sevinç [*latitium*] vardır, ne tahrik [*titillationem*] ne de neşe [*hilaritatem*] (Spinoza 2011:3K11ö) vardır; tersine Muselmann vücut bulmuş kederdir [*tristitiam*]. Çünkü *conatustaki* düşünüş zihnin olumlama nesnesini yitirmesi demektir. Muselmann yaşamın olumlanması ile olumsuzlanması arasında salınmaktadır.

## SONUÇ

Sonderkommando ve Muselmann aynı eylem düzlemin yarattığı farklı eylem örüntülerine sahip iki farklı/aynı karakterdir. Farklılardır çünkü Sonderkommando hayatta kalma özel ilkesinin aşırılaştırılmış halidir; Muselmann ise hayatı yadsımanın aşırılaştırılmış<sup>20</sup> halidir. Fakat aşırılaştırılma biçimlerinin bağlı olduğu zemin aynıdır; gri bölge olarak toplama kampı:

"Mantıkla bağlı kalsak, o zaman bizi bekleyen yazgının kesin olarak tahmin edilemez bir şey olduğunu, bu konudaki bütün tahminlerin boşuna olacağını ve gerçek bir temele dayanamayacağını kabul etmek gerekirdi. Ne var ki, insanın kendi yazgısı söz konusu olunca mantıkla pek ilişkisi kalmıyor. Her ne olursa olsun, bu durumda insan en aşırı olanakları ele alıyor" (Levi 1996b:32-33).

<sup>20</sup> Hayatı bu derece yadsımalarına rağmen neden intiharın tercih edilmediğine ilişkin Levi şunları söyler: "Birincisi: İntihar hayvana değil, insana özgü bir şeydir; yani içgüdüsel olmayan, doğal olmayan bir seçim, düşünülerek yapılan bir eylemdir; oysa Lagerde seçim olanakları çok kısıtlıydı, tıpkı zaman zaman ölüme terk edilen ancak öldürülemeyen hayvanlar gibi yaşıyordu insanlar. İkincisi: Genel olarak söylendiği gibi 'düşünülecek başka şeyler vardı'. Gün, düşünülmesi gereken şeylerle yüklüydü: Açlığı gidermek, bir biçimde yorgunluktan ve soğuktan sakınmak ve darbelerden kendini kurtarmak; ölümün hep çok yakında olması nedeniyle, ölüm düşüncesi üzerinde yoğunlaşmaya zaman kalmıyordu... Üçüncüsü: Birçok durumda, intihar hiçbir cezanın hafifletemediği bir suçluluk duygusundan kaynaklanmaktadır; burada şunu belirtmek gerekir: Tutukluluğun sert koşulları bir ceza gibi algılanıyor ve suçluluk duygusu (ceza varsa, bir suç da işlenmiş olmalıdır) özgürlükten sonra tekrar su yüzüne çıkmak üzere bir yana itiliyordu. Bir başka deyişle, her günkü acılarıyla kefareti ödenen (gerçek ya da öyle varsayılan) bir suçun intihar yoluyla cezalandırılması gerekmiyordu" (Levi 1996a:63).

Kamp iyiyle kötü, haklı ile haksız kavramları arasındaki sınırların ortadan kalktığı bir kara deliktir. Dolayısıyla bu kara delikte özneliklerini yitiren Sonderkommando ve Muselmann'ı bu kavramların karşılığı aracılığıyla anlamak olanaksızdır. Onlar, rasyonel ilkelerin irrasyonel amaçlar doğrultusunda kullanıldıkları bir eşikte durmaktadırlar. Böyle olmasına rağmen içinde buldukları durum Hobbes'un ele aldığı biçimiyle bir "ilk doğa durumu" da değildir; çünkü mevcut kaostan çıkmaları anlamına gelecek ortak/rasyonel ilkelerin olanak koşulu yoktur; her bir tutuklu kendi tekilliğine farklı biçimlerde mahkum edilmiştir. Kant'ın insana biçtiği 'değer'in çok uzağındadır tutuklu, onun 'fiyat'ı vardır; şeyler arasında bir şeye dönüşmüştür:

"Öldüren, insandır; haksızlık eden, insandır... Tüm dayanakları yok olan, yatağını bir cesetle paylaşan insan, insan değildir. Dörtte bir tayınıcı almak için, komşusunun son nefesini bekleyen insan, suçsuz da olsa, bir pigmeden, en zalim sadıstten bile daha uzağa düşmüştür, düşünen insan modelinin. Bizim varoluşumuzun bir parçası, bize çok yakın olanların ruhlarında barınıyor: Bundan ötürüdür ki, insanın insan gözünde bir eşyadan başka bir şey olmadığı günleri görmüş birinin yaşantısı, insanlıkdışı bir yaşantıdan öteye geçmez" (Levi 1996b:170).

Gri bölge yalnızca kamp ile sınırlı sınırlı değildir. Çünkü her tarihsel olay gibi bir dizi nedenin, yani onun ortaya çıkmasını sağlayan sürecin sonucudur. Dolayısıyla onu bir zamana, mekâna, ulusa ya da kişiye bağlı olarak değerlendirmek kavrayıcı bir bakış açısı olmayacaktır. Gri bölgenin etkisi yayılcı bir özelliğe sahiptir. Örneğin Klemperer için gri bölge kendini Nasyonal Sosyalizm'in dilinde (LTI) göstermiştir. Ona göre LTI her bir tek kişiyi bireysel varlığından alıkoyar, onu uyuşturur ve akıl ile istemeden yoksun bir biçimde "belirli bir yöne doğru yuvarlanan taş kütleindeki bir zerre" haline getirir (Klemperer 2013:34).

Kıscası Agamben'in de vurguladığı üzere kamp ortadan kalkmış olmasına rağmen gri bölgenin ortaya çıkmasını sağlayan olanaklar ortadan kalkmamıştır. Dolayısıyla her ne kadar üzerine oldukça fazla konuşulmuş olsa da büyük ölçekte Nasyonal Sosyalizmin etik alanda yarattığı tahribat, küçük ölçekte ise bireysel kötülüğün kişilerin varoluşları üzerinde yarattığı tahribat üzerine konuşmak güncel tutulmalıdır. Améry'nin de ısrarla üzerinde durduğu gibi böylesi bir tahribat için zamanaşımı olanaklı değildir, çünkü yaşananları zamanın doğal akışına bırakmak, "olan-oldu" demek, ahlak-dışı olduğu kadar ahlaka-aykırıdır da (Améry 2015:98).

Sonuç olarak gri bölgeyi ve dolayısıyla Muselmann ile Sonderkommando'yu etik tartışmaların odağında tutmak önemlidir. Çünkü Levi, Améry, Klemperer, Muselmann veya Sonderkommando, her biri etik konumu belirsiz ve kendini gerçekleştirme olanakları elinden alınmış aynı öznedir. Dolayısıyla mevcut değerler yeniden değerlendirilmedikçe veya insanın değeri, bu değeri dışlayacak türde değerlerin güdümüne sokuldukça Muselmann ve Sonderkommando çağımızın insanına uzak olmayacaktır.

## **Two Lost Subjects in The Gray Zone: Muselmann and Sonderkommando**

### **Abstract**

The aim of this study is to treat the concentration camp and Muselmann and Sonderkommando as two states of being that created by concentration camp in an ethical perspective, in the light of the expressions of Primo Levi, Jean Améry and Victor Klemperer. For that purpose, the concentration camp will be evaluated as a gray zone where the value of human being and the moral principles are suspended. The Gray Zone is a threshold where the differences between good-bad, right-wrong, forbidden-allowed, human-nonhuman has disappeared. As for Muselmann and Sonderkommando will be evaluated as extensions of that gray zone. It will be treated that they radicalized their lives and lost their subjectivity as compulsory members of the gray zone. In the conclusion part, it will be emphasized that the situation of Muselmann and Sonderkommando should be focus point of ethical discussions because the circumstances that brought about them has not wholly disappeared yet.

### **Keywords**

The Value of Human Being, Moral Values, Ethics, Human Rights.

## KAYNAKÇA

- AGAMBEN, G. (1999) *Tanık ve arşiv - Auschwitz'den artakalanlar*, çev. Ali İhsan Başgöl, Ankara: Dipnot Yayınları.
- AGAMBEN, G. (2001) *Kutsal insan - egemen iktidar ve çıplak hayat*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- AGAMBEN, G. (2008) *Olağanüstü hal*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Varlık Yayınları.
- AMÉRY, J. (2015). *Suç ve Kefaretin Ötesinde*, çev. Cemal Ener, İstanbul: Metis Yayınları.
- ARİSTOTELES. (1993) *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.
- ARİSTOTELES. (1999) *Eudemos'a etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- ARİSTOTELES. (2007) *Nikomakhos'a etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- BOETHİUS, E. (2011) *Gönüllü kulluk üzerine söylev*, çev. M. Ali Ağaoğulları, Ankara: İmge Kitabevi.
- HOBBS, T. (2011) *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: YKY.
- KANT, I. (1995) *Ahlak metafiziğinin temellendirilmesi*, çev. İ. Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- KLEMPERER, V. (2013) *LTI - nasyonal sosyalizmin dili*, çev. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları.
- KUÇURADI, İ. (2003) *İnsan ve değerleri*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- LEİBNİZ, G. W. (2009) *Theodicee*, çev. Levent Özşar, Bursa: Biblos Kitabevi.
- LEVİ, P. (1996a) *Boğulanlar kurtulanlar*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Can Yayınları.
- LEVİ, P. (1996b) *Bunlar da mı insan*, çev. Zeyyat Selimoğlu, İstanbul: Can Yayınları.
- LEVİ, P. (2002) *Ateşkes*, çev. Semin Sayıt, İstanbul: Can Yayınları.
- LEVİ, P. (2014) *Periyodik tablo – hayatta kalma öyküleri*, çev. Feza Özemre, İstanbul: Kırmızı Kedi Kitabevi.
- NİETZSCHE, F. (2005a) *Gezgin ve gölgesi*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İthaki Yayınları.
- NİETZSCHE, F. (2005b) *Putların batışı*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İthaki Yayınları.
- NİETZSCHE, F. (2008) *Ahlakın soykütüğü üzerine*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları.
- NİETZSCHE, F. (2010) *Güç istenci*, çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say Yayınları.
- ORWELL, G. (2012) *1984*, çev. Celal Üster, İstanbul: Can Yayınları.
- ROSS, D. (2011) *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: KabcacıYayıncılık.
- SCHOPENHAUER, A. (2005) *İsteme ve tasarım olarak dünya*, çev. Levent Özşar, Bursa: Biblos Kitabevi.
- SPİNOZA, B. (2011) *ETHICA – geometrik yöntemle kanıtlanmış ve beş bölüme ayrılmış ahlak*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabcacı Yayımevi.

## Platon'da *Demokratia* Kavramı

### Özet

Halkın elinde bulundurduğu kamusal güç olarak tanımını yapabileceğimiz demokrasi kavramı insanların her dönemde ilgilendiği ve içeriğine farklı anlamlar yüklediği bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu kavramı felsefe alanında tartışan ve kavramla ilgili oluşan sorunlara yönelik yanıt denemesine girişen Platon *demokratia* kavramını diğer yönetim biçimleri (*timarkhia*, *oligarkhia*, *patriarkhia*, *tyranlık*) arasındaki dönüşümlere bağlı olarak ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Bu çalışmada Platon'un *demokratia* anlayışını temellendirmek üzere filozofun demokrasiye ilişkin kaygılarını daha iyi anlayabilmek için *demokratia* kavramının Eski Yunan'da nasıl bir düşünce -eylem alanı bulunduğu değinilecek ve buna bağlı olarak kavramın felsefi alanda filozofun eserlerinde nasıl tartışıldığı **Devlet**, **Devlet Adamı** ve **Yasalar** diyalogları temel diyaloglar olarak ele alınarak araştırılacaktır. Çalışmamızda ileri sürülecek tez ise Platon'un *demokratia* karşıtı bir tavır sergilemesidir. Her ne kadar düşünür, olgunluk ve yaşlılık olarak ifade edebileceğimiz dönemlerinde yer yer *demokratia*'ya yönelik ılımlı bir tavır içine girse de söz konusu yönetim biçiminin toplumu yozlaşmaya götüreceğini de ısrarla vurgulamaktadır.

### Anahtar Sözcükler

*Demokratia*, Devlet, Yasa, Ahlak, Akıl, Devlet Adamı, Eğitim (*Paideia*).

## Giriş

Demokrasi<sup>1</sup> Eski Yunanların şaşkırtıcı ve hayranlık uyandırıcı buluşlarından biridir. Demokrasinin Eski Yunan'da ortaya çıkışı ile felsefenin ortaya çıkışı arasında bir ilişki bulunmaktadır. Bu ilişkinin nedeni “demokratik düşüncenin evriminin, insanın <akıllı>bir varlık olduğu inancından kaynaklanan, insana saygı anlayışına dayanan, iyimser bir dünya evriminin görüşünün olmasıdır” (Kışlalı 1984: 70-71). Bu yönüyle Eski Yunan, *demokratia* ve *philosophia*'nın gelişmesinde, birbirleriyle olan etkileşimin sürdürülmesinde önem arz etmektedir. Atina'da doğup büyüyen bir filozof olarak Platon, demokrasinin her bir özgür yurttaşına (*polites*) sunduğu eleştiri yapabilme olanağıyla zamanının demokratik yönetimini, felsefe zemininde ‘*demokratia*’ kavramı bağlamında eleştirmiş ve ideal bir devlet düzeni kurmaya çalışmıştır. Platon’a göre, demokrasi çok yönlülüğü ile türlü renklere boyanmış bir kaftan gibi insana hoş gelse de, hatta ilk başta yönetim biçimlerinin en iyisiymiş gibi görünse dahi böylesine bir yönetim biçimiyle sağlıklı gerçek bir devlet oluşturulamaz (Platon 2006: 557 c, d).

Ona göre demokrasi dejenerleşmekte, devlette disiplinsizlik hâkim olmakta ve kuru vaatlerle halkı kandırmaya çalışan *demagogoslar* (halk önderleri) devlette belirmektedir (Okandan 1948: 509). Bu anlamda demokrasi en iyi yönetim biçimi değildir. Platon için ferdin hak ve özgürlüklerinin bir değeri yoktur. Önemli olan bireyin değil, devletin iyiliği, mutluluğudur. Bu anlamda Platon halkın yönetimini reddederek erdeme (*arete*)<sup>2</sup> ve bilgiye dayananların, adalet (*dikaio syne*) hükmünün oluşmasını mümkün kılanların yönetiminde söz sahibi olacağı bir devlet tasarlamaktadır. Atina köleci demokrasisinin bir bunalımına tanıklık eden Platon’un ideal devlet tasarımı şu durumda, Popper’in deyişiyle, “çözülmenin eşiğinde görünen bir uygarlık için düşünüş ve davranış ölçülerini yeniden kurma yolunda bir girişim sayılabilir” (Popper 2008: 280). Amaç, doğru siyasal düzeni bulmaktır. Bu düzen arayışının kaygısı ise insanların

<sup>1</sup> Demokrasi (*Demokratia*) sözcüğü, Eski Yunanca (Grekçe) kökenli bir sözcük olup, *demos*<sup>1</sup> ve *kratos* sözcüklerinin birleşiminden meydana gelmiştir. *Demos*, bir topluluğa ait toprak parçası (part de territoire appartenant à unecommunauté), ülke (cree, pays), toprak (terre), halk (peuple) anlamlarına gelmektedir. *Demos* kavramı insanların yaşadığı bölge ismine karşılık gelmekle birlikte o bölgenin insanlarını nitelemek için de kullanılmıştır (Hornblower&Spawforth 1996: 451). Ancak *demos* kavramı o bölge insanların tümünü içermemektedir (Boisacq 1938: 182-183). Burada *demos*la kastedilen o bölgenin özgür insanlarıdır. Bir Atinalı hangi *demos*'a bağlıysa babasının soyuyla değil de o *demos*la anılmıştır. Dolayısıyla bir Atinalı *demos* üzerinden kendisini tanımlamıştır. Hellenler bazen *demos*'u ‘fakirler’, ‘çoğunluklar’ anlamını verecek şekilde kullanırlarken, bazen de ‘insanlar’, ‘halk’ ve ‘Atinalılar’ olarak kullanmışlardır. Buradan anlaşılıyor ki Şenel’in aktardığı üzere demokrasi onu eleştiren aristokratlar tarafından sıradan halkı küçümsemek için kullanılmıştır; ancak yine de bu sözcük özellikle Atina ve diğer kent devletlerini açıklamak için kullanılmıştır (Özdemir&Şimşek 2006: 2). Platon için *demos*, gerçek bilgidен uzak, samılarına hapsolan kalabalıktır (Platon’un kalabalık için kullandığı terimler, *to plethos*, *ta polla*, *demos'tur*) Demokrasi sözcüğünün Eski Yunanca kökenli diğer dayanağı olan *kratos* (*Gen.kras*) (İon lehçesinde *kartos*) ise, kusursuz (excellent), kuvvetli (fort), sağlam (robuste; solide), güçlü (puissant), dinç (vigoureux), coşkulu (vehement) anlamlarına gelmektedir (Liddell&Scott 1968: 990).

<sup>2</sup> *Arete*, erdem anlamında kullanılan, varlığın varoluş amacını gerçekleştirmek suretiyle ulaştığı payeyi gösteren kavramdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Liddell&Scott 1968: 238.



kendi iddialarını değerlendirme açısından onları –devlette herkesin kendi işini yapması koşuluyla- özgür bırakarak istikrârlı siyasal bir düzen oluşturmaktır. Bu düzenin oluşumu için de, asgari koşulları parçalamadan bireylerin ahlaki iddialarını, siyasal düzene yönelik yükümlülüklerini tanımak gerekli olacaktır. **Devlet** böyle bir amacın ürünü olarak felsefi bilgelik ile siyasal yönetimi birleştirme denemesidir. Platon, **Devlet** diyalogunda ideal devlete yakınlık ölçüsünde, yönetim biçimleri sıralamasında *demokratia*'ya dördüncü sırada yer vermektedir. Buna göre en iyi yönetime –yetkin devlete- benzer olandan, en aşağı yönetime gidişteki sıralama, monarşi (*monarkhia*)-aristokrasi (*aristokratia*), timokrazi ya da timarşi (*timarkhia*), oligarşi (*oligarkhia*), demokrasi, tiranlık şeklinde olmaktadır. Platon **Devlet Adamı** diyalogunda da sıralamayı monarşi (tekin yasalı yönetimi), aristokrasi (azınlığın yasalı yönetimi), yasalı demokrasi (çoğunluğun yasalı yönetimi), yasadışı demokrasi (çoğunluğun yasadışı yönetimi), oligarşi (azınlığın yasadışı yönetimi) ve tiranlık (tekin yasadışı yönetimi) şeklinde yapmaktadır. **Yasalar** adlı eserinde ise yeni bir yönetim biçimi olarak patriarşiden(*patriarkhia*) söz eder ve ideal devletten sonra, en iyi ikinci devletin yönetim biçimi olarak monarşiyi ve demokrasiyi birleştirerek karma yönetimi ileri sürer.

Dikkat edilmesi gereken Platon'un yaklaşık altmışlı yaşlarında tamamladığı **Devlet** adlı eserinde demokrasiye karşı sert bir tavır içerisindeyken, **Devlet**'ten sonra yazdığı **Devlet Adamı** ve **Yasalar**'da daha ılımlı bir tavır içerisinde olmasıdır. Öyle ki **Devlet**'te demokrasi, en iyi devlete yakınlık sırasında oligarşiden sonra gelirken, **Devlet Adamı** diyalogunda oligarşi demokrasiden daha alt seviyede gelecek şekilde tasarlanmıştır. **Devlet Adamı**'nda önemli bir husus, Platon'un ideal devlette önemsemediği yasaları **Devlet Adamı**'nda önemsemesi, yönetim biçimlerinde yasaları uygulaması ve yasalığın yasadışlıktan üstün olduğunu belirtmesidir. Bu anlayışla yasalı demokrasi, yasadışı demokrasiden üstündür.

Platon'un **Yasalar**'da yasalara, diğer diyaloglardan daha da önem verdiği anlaşılır. Onun, **Devlet Adamı**'ndan sonra yazdığı ve son eseri olan **Yasalar**'da demokrasiye karşı daha ılımlı olduğu söylenebilir. Ne baskıcı yönetim olarak tek başına monarşi, ne de demokrasi bireylere sağladığı aşırı özgürlük ilkesiyle devletin iyiliğini, mutluluğunu sağlayabilir; ancak en iyi yönetim her iki yönetim biçiminin birleşmesiyle, karma yönetimin oluşturulmasıyla gerçekleşebilir. Platon **Devlet Adamı**'nda ise Tanrı-kral egemenliğinde, ideal olandan sonra, uygulaması daha mümkün olan yönetimi önermektedir. Son eseri **Yasalar**'da Magnesia kenti örneğini vererek, ideal devletle mukayese edildiğinde, pratik hayatta uygulanabilirlik açısından daha kolay bir yönetim biçimi önermektedir.

Platon her ne kadar son eserinde diğer eserlerine oranla, demokrasiye karşı çok daha ılımlı bir tavır içerisinde görülse de, Atina demokratik devletinin, deniz kıyısında kurulmuş, deniz ticaretine dayalı bir site olmasına karşılık, en iyi ikinci devlet olarak Magnesia kentinin deniz kıyısında kurulmaması dikkate alındığında, bu durumun Atina imperyalizminin bireyde, devlette oluşturduğu ölçüsüzlüğü oluşturduğuna yönelik Platon'un karşı çıkışının göstergesi olduğu anlaşılır.

## Eski Yunan'da Demokrasi

Platon'un *demokratia* anlayışını anlayabilmek ve bu anlamda oluşacak felsefi sorunları daha iyi görebilmek için, onun yaşadığı dönem itibariyle demokrasininin gelişme olanağını bulduğu Yunan demokrasisine ve demokratik anlayışın düşünüş açısından nasıl olgunlaştığına bakmak yararlı olacaktır. Eski Yunan'da ilk kez demokrasinin ortaya çıkışı, Atina'da henüz bir düşünce olarak Drakon'la başlamış (MÖ.624-621) bir yönetim biçimi olarak Solon (MÖ.640-559), Peisistratos (d.MÖ. 6.yüzyıl başları ö. MÖ. 527) ve esas olarak söz konusu yönetim biçiminin olgunlaştığı Kleisthenes'e (MÖ.6 yüzyıl başları) ve Atina demokrasisinin altın çağını yaşadığı Perikles'e (MÖ.495-429) kadarki olan süreci kapsamaktadır.

Drakon'un hazırladığı ağır ceza yasalarıyla demokrasi adına olumlu bir gelişme, Atina'da o zamana kadar var olan aristokratik içerikli sözlü yasalar olan *thesmoi* yerine, insan eliyle yazılmış somut, belgelenebilir, kanıtlanabilir olan *nomos*ların yer almasıdır. Bu anlamda sözlü hukuk, yerini yazılı hukuka bırakmıştır. Bu, polis için yeni bir düzendir.<sup>3</sup>Bu yeni düzenle Atina polisi kendi iktidarını belirleyici bir olguyu meydana getirmiştir. Siyasal alanda *nomoi*'un yer almasıyla yasalar karşısında özgür kişilerin eşit olması fikri oluşmuş ve birey-devlet arasında somut bir bağ kurulmuştur (Ağaoğulları 2006: 29). Drakon'un yaptığı kanunların dönemin ihtiyaçlarını karşılamada yetersiz oluşuyla, daha fazla siyasi ve ekonomik bağlamda gelişmiş kanunlar yapılabilmesi için aristokratlarla köylüler arasında arabulucu olarak kendisine geniş yetkiler verilen Solon, demokrasinin kendi içinde barındırdığı nitelikleri (*isonomia-eleutheria-isegoria*) düşünüş olarak reformlarında barındırması dolayısıyla Atina demokrasinin gelişmesinde büyük rol oynamıştır. Aristoteles'e göre ise Solon, reformlarıyla getirdiği yeni sosyal düzenle, kendisine kadar ki olan eski toplum düzenindeki doğuştan asil oluşun aristokratik oluş anlamına geldiği anlayışın aksine, toplumda insanları asilliklerine göre değil de ekonomik varlıklarına göre ayırmıştır (Aristoteles 2005: VII).<sup>4</sup>

Solon'un reformlarıyla getirdiği yeni sosyal düzene ek olarak demokrasi açısından olumlu bir gelişme, kurduğu meclislerdir. Bu meclisler (*ekklesia*<sup>5</sup>, *heliaia*<sup>6</sup>,

<sup>3</sup> Herodotos, Eski Yunanların kanunların kendilerince üstün gördüklerini Spartalı Demaratos ağzından Kserkses'e karşı belirtir. Bkz, Herodotos 1983: 3.81, 3.82,4.137, 6.43, 6.131.

<sup>4</sup> Solon'un toplumu ayırdığı dört sınıf, *pentakosioimedimnos*lardan, *zevgit*lerden, *hipeus*lerden ve *thet*lerden oluşmaktadır. *Pentakosioimedimnoslar*, 500 *medimnoi* (Eski Yunancada ölçek anlamına gelir. *Bir medimnos*, 38 kg ya da 50 litre demektir. Bkz. Tekin 2008: 77. 300 ürün elde edenler, *Zevgitler* (ağır silahlı piyadeler) 200- 300*medimnoi* ürün elde edenlerden, *hippeusler* (atlılar) 300-200 *medimnoi*ürün elde edenlerden, *thetler* (işçiler) ise 200 *medimno*dan az ürün elde edenlerden oluşmaktadır.

<sup>5</sup> *Ekklesia* tüm sınıflara açık olmaktadır. Şenel'e göre, "halk sınıflarının bütün vatandaşlara açık oluşu demokratik özelliiktir" (Şenel 1970: 119). *Ekklesia*'nın önemli bir özelliği bahsedilen isimlerin yaptığı reformların gelişim sürecinde söz konusu meclise, her yurttaşın katıldığı bir meclis olma niteliğine sahip oluşudur.

<sup>6</sup> *Helialia* ise Atina demokrasisinin Solon'un kurduğu en demokratik bir kurum değerini taşımaktadır. Halk mahkemesi olarak ifade edilebilecek *helialia* 301 ya da 501 kişilik kalabalık yargıçların toplanmasıyla oluşan meclise 30'unu doldurmuş her Atina vatandaşının sınıfına bakılmaksızın seçilmektedir. *Helialia*, kararlarında asiller karşı halkın tarafını tutup Atina'nın siyasal arenasında büyük bir rol oynamıştır (1970: 118). Bunun için Aristoteles,

*areopagos*<sup>7</sup>, *boule*<sup>8</sup>) demokrasinin kurumsallaşmasında önemlidir. Bunun nedeni siyasi oluşumun sağlanmasında hak, adalet eşitlik sorgulamasının talep bağlamında birey tarafından yapılacak olması ve böylelikle ancak bireyin hukuk varlığı konumuna gelmesidir.

Solon'un demokrasi açısından bir diğer önemi borç köleliğini kaldırmış olmasıdır (Şenel 2008: 163,125). Eski Yunanca 'bir yükü silip atmaktır' anlamına gelen *seisakhteia* ile *demokratia* arasındaki ilişkinin önemi, kişinin özgürlüğü, haklarının korunumu bağlamındadır. Şunu da belirtmek gerekir ki *seisakhteia* ile demokraside olumlu gelişme olmuşsa da yoksulluk ve işsizlik toplumda varlığını sürdürmüş, beklentilerin aksine toprak dağıtılmamasıyla toplumda gerilim oluşmuştur. Sonunda topraksız kalan köylüler Peisistratos'un kendilerine öncülük etmeleriyle Atina sosyal hayatına katılmışlardır (Mansel 2004: 193).

Peisistratos'un mevcut aristokratik yönetime karşı tavrı almış olduğunu *areopagos*'un eski gücünü kaybetmeye başladığından anlıyoruz. Böylece aristokratik yönetimin nüfuzunu kaybetmeye başlamış olması demokratik yönetime giden yolda önem taşır. Peisistratos'un ölümünden sonra oğulları Hippias ve Hipparkhos toplumu tiranca yönetmişlerdir. Hipparkhos'un halkın gözünden iyice düşmesiyle halk, tiranlara karşı Kleisthenes başkanlığında birleşerek tiranı devirme yolları aramışlardır (a.e, 194).

Kleisthenes MÖ.508-507 yılında aristokratik yönetimi yıkarak, halkın yönetime katılmasını sağlayıp yeni bir yönetim şekli oluşturmuştur. Aristoteles, Kleisthenes'in reformlarını anlatırken şöyle söylemektedir:

Halk partisinin başına geçen Kleisthenes tiranların devrilmesinden üç yıl sonra İsağoras'ın *arkhonlu*ğunda şu değişiklikleri yaptı. Daha önceden dört kabileye ayrılmış olan *arkhonları* on kabileye böldü. Bunu yaparken halkı birbirine karıştırmayı ve daha fazla kişinin devlet yönetimine katılmalarını sağlamayı planlıyordu (Aristoteles 2005: 22).

Kleisthenes'in yaptığı reformlarda insanların soyları ile değil, ön isimleri ve soyadı olarak bağlı buldukları *deme* ismiyle çağırılma zorunluluğunun getirilişi aristokratik yönetime yıkıcı bir etkidir.

Anlaşıyor ki, Solon reformlarındaki topluma ilişkin yapılan dört sınıf ayırımında, yönetimde *arkhon* olabileme ilk sınıfa aitken, Peisistratos'ta *zevgitleri* de kapsamış, Kleisthenes zamanında ise *hippeus*lere de yer verilmiştir. Ancak Şenel'e göre bu, tam bir demokratik reform değildir. Çünkü vatandaşlık kapasitesi genişletilmiş ve bu vatandaşlık MÖ. 508'de yapılan devrimde vatandaş olanların soylarına

“mahkemelerde oyu elinde tutan halk, devleti de elinde tutuyordu”<sup>11</sup> ifadesinde bulunur (Aristoteles 2005: 19).

<sup>7</sup> *Areopagos*, görev süresi dolan *arkhonların* (Atina'nın en büyük otuz *magistrat*'ına verilen isim) daha sonraki hayatlarında yaşamlarının sonuna değin üstlenebilecekleri bir sorumluluğu gerçekleştirecekleri bir kurumdur.

<sup>8</sup> Bkz. Ağaogulları 2006: 34, Karş. Aristoteles 2005: VIII.

<sup>8</sup> *Ekklesia*'nın çok fazla kalabalık üyesi olduğundan Solon, *ekklesia*'nın yasa tasarılarını saptanması, gündem maddelerini hazırlanması amacıyla her kabileden 100'er kişi seçerek dört yüzler meclisini (*boule*) oluşturmuştur. Bkz. Robinson, 2004: 79. *Boule*olarak adlandırılan bu meclisin devlet işlerini denetleme ve yasalara aykırı davranışları cezalandırma, sürgün edebilme, vatandaşlıktan çıkarma yetkisi de bulunmaktadır. Bkz. Aristoteles 2005: VIII.

hissettirilmiştir ve soy ölçüsüne dönüştürülmüştür. Böylece o, yapmış olduğu devrimle aristokratik jeoloji yerine MÖ.508'deki atanın ikametgâhına dayanan <demokratik jeneoloji>yi koymuştur (Şenel 1970: 225).

Kleisthenes demokrasinin kuruluşunda önemli bir yönetici olmakla birlikte bazı aristokratik kurumlara dokunmamıştır; ancak şurası da bir gerçektir ki O, reformlarıyla aristokratik örgütlenişi ortadan kaldırmış, aristokratik nüfuzu kırmıştır. Onun reformlarıyla Atina'da oturan *metoikoslar* (ticaretle uğraşan yabancılar) hariç egemen *demos*'tur. Bu şekilde, halkın yönetime katılma hakkı olan yönetim biçimi demokrasi adını almıştır (Mansel 2004: 204). Atina'yı demokratlaştırma çabası komutan-devlet adamı Perikles'le devam etmiştir. Perikles bunu MÖ. 457 yılında herkesin *ekklesiaya* katılımını sağlamak amacıyla bir ödenek yoluyla gerçekleştirmiştir (Aristoteles 2005: 27). Onun zamanında halk mahkemeleri ve halk meclisi en halkçı biçimlerini almışlardır. Perikles demokrasinin emperyalist bir politikayla ekonomik temelde gerçekleşmesini, deniz aşırı ülkelere, kentlere yerleşimci göndermekle yapmıştır.

Bu bağlamda Atina'nın demokratlaşmasında Drakon'un çıkarttığı ceza yasası ile başlayan süreç Solon'un, Peisistratos'un, Kleisthenes'in Perikles'in yaptığı reformlarla devam etmiştir. Yapılan reformlarla kan bağına dayanan kabile örgütlenmesine son verilerek, yerini temel alan ve *deme* olarak adlandırılan mahalle örgütlenmesi kurulmuş, toplum soya değil de servete göre ayrılmış borç köleliği ortadan kaldırılmış, *ekklesianın* yetkileri artırılarak halkın mahkemelere katılımı için bir ödenek çıkartılmıştır. Bu reformlar, aristokrasinin toplumdaki etkinliğine yönelik önemli darbeler olup demokrasinin Atina'da ortaya çıkışını sağlamıştır.

Reformların demokrasi adına sağladığı önemli nitelikler demokrasinin de parolaları olan Yunanca translitirasyonu ile özgürlük ifade edilebilecek *eleutheria* ve eşitlik olarak ifade edilebilecek *isonomia*'dır (Homblower&Spawforth 1996: 451).

Özgürlüğün en önemli yanı kamusal alanda her vatandaşın politik toplantılarda muhatabı olan vatandaşlara hitap edebilme anlamını içeren konuşma özgürlüğünün (*parrhesia*) olmasıdır. *Isonomia*'nın biri politikada eşitlik<sup>9</sup> diğeri konuşmada eşitlik olmak üzere iki dayanağı bulunmaktadır. Konuşmada eşitlik insanların mahkemelerde kendisini savunma hakkının oluşudur. Öte yandan Atina demokrasisinde insanların meclislerde, mahkemelerde kendini savunması ve kimi insanların yargıçlık yapması için ödeneğin üç *obolos*'a (*Attikedrahme*'sinin –bir tutam madeni bastoncuk, geçer akçe- 1/6 çıkarması değerinde gümüş para) çıkarılması yargıçlığın kazançlı bir iş haline gelmesine neden olmuştur. Bu durum bir insanın cezaya çarptırılması için çok kolay bir yol sağlayarak şehirde *sykphokrates* denilen kimselerin oluşmasına neden olmuştur. Demokratik yönetimin Erhat'ın belirttiği üzere insanların soysuzlaşmasına neden olduğu bir dönemde demokratik teoriden evvel *demokratia*'nın eleştirisi denilecek bir düşünce gelişmiştir (1984: 71). Bu düşünce hareketi içerisinde oligarşik, tiranlık ve demokratik yönetime tanık olan Platon, demokrasinin açmazlarını bir yurttaş olarak görmüş ve felsefe sahasında söz konusu açmazları eleştirmiştir.

<sup>9</sup> Politikada eşitlik, kanun önünde eşitlik demektir. '*Kata Tous Nomous*'. Bkz.,Simon1996: 451, Karş. Herodotos 1983: 5.78. Karş. Platon 2006: 455c-e, 544 d.

## Yönetim Biçimlerindeki Döngü

Platon **Devlet**, **Devlet Adanı** ve **Yasalar** adlı diyaloglarında yetkin bir devletten uzaklaşıldığında hangi yönetim biçimleri olacağını ve onların sıralanışına dair bir hiyerarşi sunmaktadır (Schofield 2006: 102). Platonbu yönetim biçimlerinin birbirlerinden doğuşunu, her birinin yıkılışını, her bir yönetim biçiminde bulunan insan karakterini tasvir etmeye çalışmış, yönetim biçimleri ve yönetim biçimlerinde bulunan insan niteliği arasında ilişki kurarak beş çeşit yönetim biçimine karşılık<sup>10</sup> beş çeşit insan ruhu olduğunu ifade etmiştir (Platon 2006: 544e). Ona göre aristokrasi-krallıktan<sup>11</sup> (*aristokratia*), timokrasi (*timokratia*; timokrasiden, oligarşi (*oligarkhia*); oligarşiden, demokrasi (*demokratia*); demokrasiden, tiranlık (*tyrannikos*) doğmuştur (Barker 1960: 286).<sup>12</sup> Platon **Yasalar**'da ideal devlete en yakın yönetim biçimi olarak ileri sürülen patriarşiye<sup>13</sup> (*patriarkhia*) de değinmektedir.

Timokrasi<sup>14</sup> şiddetle ve zorla ele geçirilmiş ve baskı ile yönetilen bir devlet idare tarzıdır. Timokratik yönetimdeki karışık yaratılışlı insanların hemen her zaman savaş halinde olmaları, savaş hilelerine, oyunlarına önem vermeleri *timokratia*'nın kendine özgü niteliğini oluşturur (Platon 2006: 547e, 548a). Timokrasiden oligarşiye geçiş, onura düşkün yöneticilerin artık bu istenci duymak yerine kendilerini paraya sahip oluşturma zorlamalarıyla psikolojik temelde gerçekleşir (Schofield 2006: 103). Zira oligarşide hüküm süren paradır.

Oligarşik bir toplumda aristokratlar ve toplumlar olmak üzere sınıflaşmalar bulunmaktadır. Sınıflar arasındaki gerilimle halkın ayaklanması aristokratik yönetimin devrilmesine neden olacaktır. Aristokratik yönetimin devrilmesi neticesinde devlet idarecilerinin aralarında yönetimi kura (*klerosis*) ile paylaşmalarıyla *demokratia* kurulur. Bu idare tarzında kişiler içinde bulunduğu, istemediği bir sınıftan uzaklaşabilir

<sup>10</sup> Patriarşi, timokrasi, oligarşi, *demokratia*, tiranlık

<sup>11</sup> Platon, başlangıçta oligarşi ve timarşiyi aristokrasinin formları olan rejimler olarak, aristokrasiden doğduğunu kabul etmektedir. Thukudides tarafından 'Yaşlı Oligarkh'ta kanıt olarak gösterildiği gibi **Devlet**'te de en iyi yönetim biçimi olarak aristokrasi olduğu ifade edilir. Platon, aristokrasiyi erdemli bir yönetim biçimi olarak diğer yönetim biçimlerinden ayırt eder. Bkz. Schofield, (2006, s. 103).

<sup>12</sup> Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, söz konusu yönetim biçimlerinin dolaşımı, **Devlet** diyalogu kıtas alınarak düzenlenmiştir. **Devlet Adanı** adlı eserinde Platon, *monarkhia*'yı yetkin devlete en yakın yönetim biçimi olarak ele alır. *Monarkhia*'yı, *aristokratia*, *aristokratia*'yı yasalı *demokratia*, yasalı *demokratia*'yı yasasız *demokratia*, yasalı *demokratia*'yı da *oligarkhia*, *oligarkhia*'yı da *tyrannikos* izlemektedir. Bkz. Platon 1992: 293 d, e, 297 c.

Dikkat edilmesi gereken Platon'un **Devlet**'ten sonra yazdığı **Devlet Adanı** adlı eserinde *demokratia*'nın *oligarkhia*'dan daha üstün tutması ve yetkin devlete yakınlaştırmasıdır. O, **Yasalar** adlı eserinde ise, *monarkhia*'yı *demokratia* ile birleştirerek karma yönetimi önerir. Böylece o *demokratia*'ya karşı olumlu olmasa da önceki dönem eserleriyle karşılaştırıldığında onun *demokratia*'ya karşı daha ılımlı tavrı içerisinde olduğunu söyleyebiliriz.

<sup>13</sup> Bu yönetim biçimi atadan kalma kuralların oluşturduğu duyulur dünyadaki yönetim biçimlerinden en iyisiymiş gibi gözükabilir. Bkz. Platon 2007: 679 a, b, 680 e.

<sup>14</sup> *Timarkhia*, yunanca şeref, onur anlamına gelen *time* ve iktidar, güç anlamına gelen *kratos* kavramlarının birleşiminden oluşur. Bkz. Barker 1960: 296.

ya da isteyince yapamadığı bir görevi üstlenebilir; ancak bu durumdan memnun olmayanlar halkı zenginler aleyhine kıskırtır ve zenginlerin kendilerini müdafaa etmeleri söz konusu olur. Oluşacak kargaşayı bertaraf edebilmek için bir kişinin yönetimi ele geçirmesiyle de tiranlık doğacaktır (Platon 2006: 562 c).

*Demokratia*'ya geçişe şu durumda siyasal ve ekonomik eşitsizliğin aynı sınıfta oluşu neden olur. Oligarşide siyasal yapı hastalıklı bir insan bedeni gibi artık sağlıksızlaşır ve küçücük bir bahaneyle bile rahatsızlanarak hastalanabilir. Bunlar oligarşik yönetimde zayıflığın vasfı olarak olumlu bir değerken insan olma değeri açısından yoksulluğun oluşudur. Böylece bu yetkinlikten yoksun olarak oligarşi yıkılır ve *demokratia* eşitlikçi kurumlarıyla kurulur. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, *demokratia*'nın doğuşuyla toplumda zengin fakir ayırımı son bulmaz. Vatandaşlar ruhlarındaki arzulayan yönün ağır bastığı durumda anarşik özgürlüğü seçerler ve demokratik yönetimde yoksullar, söz hakkına kavuştuklarında zenginlerin sahip oldukları mülkü ellerinden alırlar. Yoksullar sahip oldukları mülklerini alanlara karşı tavır aldıklarından, yoksulları koruyucu sınıf olmasına kadarki süreçte fakir ve zengin arasındaki karşılıklı kuşku ve bu kuşkunun düşmanca büyümesi sivil savaşa neden olur (Schofield 2006: 105). *Demokratia* böyle bir çatışmada üstün olan yoksulların bazı zenginleri öldürmeleri, sürmeleri, yurttaşlık haklarını genellikle ad çekme yoluyla<sup>15</sup> eşit bir şekilde dağıtılması yoluyla doğar.

Nasıl ki oligarşiden *demokratia*'ya geçiş toplumda sınıfların çatışması yoluyla oluşmuşsa oligarşik insandan demokratik insana geçiş de benzer özellik gösterir. Bu bağlamda oligarşik toplumda bilgisizlik ve cimrilik içinde yetişen genç kendine binbir çeşit zevk sağlayabilen demokratik insanlarla düşüp kalkınca içindeki yönetim, oligarşiden *demokratia*'ya geçmeye başlar (Platon 2006: 559 e). Demokrasi insanı günü gününe yaşayan insandır (a.e.,561c,d,e)<sup>16</sup> Demokratik insan bazı ahlaki kavramları kullanabilir. O, özgürlüğü anarşi; ihlali, boyun eğmek; saygısızlık olarak adlandırır (a.e.,561a, 560d). Bu insan eşitlik düşkünü bir adamdır. Demokratik insan alaca bulaca bir yaşam sürer. Deyim yerindeyse o, yaşadığı polisin agorasındaki aynadır.

### Platon'da *Demokratia* Kavramı

Platon, **Yasalar**'da yıkıcı ve en özgürlükçü iki yönetim biçimini<sup>17</sup> seçip bunlardan hangisinin doğru bir yönetim biçimi olduğunu araştırırken *demokratia* irdelemesine girişir. *Demokratia* irdelemesinde demokratik Attike hükümetinin özgürlük anlayışını da ele alır. Bu yönetim biçimi her türlü denetimden uzak tam bir

<sup>15</sup> Devletin kura ile dağıtıldığı düzen demokratik bir düzendir. Eski Yunan'da demokratik bir seçim aracı olan 'kura' resmi bir eylemin belirtisidir.

"...gerçekten de demokrasi böyle kurulur.. ya silah yoluyla ya da zenginlerin korkuya kapılıp ortadan çekilmesiyle..." Ayrıntılı bilgi için bkz. Platon 2006: 557 a.

<sup>16</sup> Karş. Şenel, 1970: 391.

<sup>17</sup> "Bir tekin hükümeti krallıkla *thyrannos*'luğu, birkaçın hükümeti adı mutlu aristokratlık *oligarkhli* verir demiştik; çokluğun hükümetine gelince ondan da kendisine bir tek ad verdiğimiz demokratlığı çıkarmıştık, ama şimdi onu da iki olarak saymalıyız" (Platon 1992: 302 d, 302 e).

özgürlüğün olduğu yönetim biçimidir. Platon *demokratia*'nın Attike örneğini ve monarşinin kol gezdiği Persleri dikkate alarak her ikisinin de doğru yönetim biçimleri olmadığını anlatmaya çalışmaktadır (Platon 2007: 699 e). Onun *demokratia* ve monarşinin (*monarkhia*) tüm bu olumsuzluklarının belirtilmesindeki amaç, yasa koyucunun doğru, erdemli bir polisin ve vatandaşların oluşumu için neleri göz önünde bulundurması gereğini açıklamaktır. Bu yönüyle Platon **Devlet**'teki erdemli devlet kurma düşüncesini burada da amaç edinmekte ve bunun için en uygun yönetim biçiminin ne olduğuna ilişkin arayış içine girmektedir.

Platon'un *demokratia* ile kastettiği şey özgürlük ilkesi kapsamında toplumun bağımsız olacağı ve kamusal bilinçle yapılan *demos*'un yönetimidir (Barker 1960: 296). Platon'un kalabalığın beyliği olarak ifade ettiği *demokratia*'da yönetim bilimi ve gerçek devlet, devlet adamı bulunmamaktadır. Aksi halde bir devlet bilimi olsaydı on bin kişilik bir devlette yüz veya elli kişi devlet bilimini elde etmeye çalışsadaydı, devlet sanatı sanatların en kolayı olurdu (Platon 1992: 292e, 293 a, b).

Demokratik yönetim soy, sop, servet, eğitim farklılıklarına bakmaksızın bütün yurttaşlara eşit haklar sağlar. *Demokratia*'nın başlangıcındaki bu süreç onun yasalı sürecini oluşturmaktadır. *Demokratia*'nın yasalı yönetimi toplum yararına olurken, yasasız yönetim biçimi olarak görünümü sınıf çıkarına olmaktadır (1960: 206). Yasalı *demokratia*'da, çoğunluk yasalara saygılıdır ve bu süreçte herkese eşit hak tanınır. Özgürlük toplumda alabildiğine genişler. Yasalı *demokratia* en iyi devlete yakınlık açısından üçüncü sırada yer almakta ve diğer yönetim biçimlerinden (monarşi ve aristokrasi) daha zayıf olmaktadır. Yasalı *demokratia*'nın ne iyilikte ne de kötülükte büyük bir gücü vardır. Bunun nedeni kuvvetlerin kalabalık arasında paylaşılmasıdır. Yasalara bağlılık döneminde oluşan yasalı *demokratia*, yasalı yönetim biçimlerinden en kötüsüdür; ancak yasasız yönetim biçimleriyle karşılaştırıldığında öteki yasalı yönetim biçimlerinden sonra yaşamak için seçilecek en son iyi yaşama alanıdır (1992: 303 a, b).

Demokratik yönetimde demokratik insanın *demokratia*'nın sunduğu özgürlük ve eşitliği aşırılığa varacak şekilde kullanması ve böylelikle *sophrosyne* (ölçülülük) ilkesinin yitirilişiyle toplumda yasasız *demokratia*'nın oluşumu gerçekleşir. Şu durumda aşırı özgürlük ve eşitlik tutkusu, toplumda 'yasasız *demokratia*'yı doğurur. Barker'e göre tiranlık ve demokratik yönetimler arasında Platon'un açıkça belirtmediği bir dönem içeren yönetim biçimi olarak 'yasasız *demokratia*' adlandırmasını yapmasına rağmen demokratik süreçte 'son *demokratia*' olarak adlandırılabilir bir yönetim de bulunmaktadır (1960: 298). Özgürlük ve eşitlik devlette yöneten ve yönetilen arasındaki ayırımın kaybolmasına yol açmıştır. Yöneten, yönetilen; yönetilen ise yöneten olur. Eğitimde ise itaat etme ve otoriteye saygı arasındaki ayırım ortadan kalkar. Öğretmen öğrencilerinden korkar olur, öğrenciler ise öğretmenlerini aşağılar. Hatta hayvanlar arasında bile düzen bozulur; eşekler yolda insanlardan korkmaksızın onlara çarparak başıboşluk içerisinde ilerlerler, aşırı özgürlük toplumda bulaşıcı bir hastalık halini alır (Platon 2006: 569 c). Bu oluşanların sonunda insanlar, yazılı olan ve olmayan hukuka boyun eğmez olurlar. Bunlar 'son *demokratia*'daki var olan toplumsal sorunlardır; ancak politik durumlar daha da kaotiktir. Böylesine bir toplumda özgürlükler kısılır, özgürlüğe alışan toplumun bazı kesimleri en ufak kısıtlamaya karşı ayaklanmalar çıkarırlar (a.e., 562 c). Onlar ve koruyucular *demos*'a borçlarını silme ve topraklarını geri verme sözü verirler; ancak toplumda sınıflar arasında rekabetin oluşmasıyla ve

adam öldürmelerin gerçekleşmesiyle birlikte sivil savaş patlak verir. Bunun sonucunda çözüm olarak sürgünden gelenlerden biri halkın önderi olarak seçilir, fakat sergilediği davranışlar ve eylemler onu tirana dönüştürür (Barker 1960: 299).

### Platon'un *Demokratia* Eleştirisi

Platon, *demokratia*'ya karşı olumsuz eleştirici tavrını daima korumuş olmasının yanında diğer yönetim biçimleriyle karşılaştırıldığında ve bir sıraya sokulmak istendiğinde onun *demokratia*'ya ilişkin bakış açısında bazı farklılıkların olduğunu anlarız. Platon, **Devlet**'te *demokratia*'yatimarşı ve oligarşiden daha alt seviyede değer biçerken **Devlet Adamı** diyalogunda aristokrasiden daha aşağıda fakat oligarşiden üstün değer vermektedir (Barker 1906: 182). **Yasalar** diyalogunda ise *demokratia*'ya ilişkin tavrı, **Devlet** ve **Devlet Adamı** diyaloglarıyla karşılaştırıldığında daha ılımlıdır. Ancak Platon **Yasalar**'da *demokratia* ve monarşinin niteliklerini bir araya getirmekle birlikte monarşiye daha değer vererek oluşturduğu karma yönetimde halkı bir nevi kandırmaktadır. O, halkın bazı yerlerde memur olmasını sağlasa da kalabalık olarak gördüğü halkı, aristokratlar karşısında küçümsemektedir; ancak **Devlet**'ten farklı olarak **Yasalar**'da egemenliği tek elde tutmayıp, dağıtılması gerekliliğini savunmuştur. Hâlbuki **Devlet**'te tek elde toplanan yönetimin daha iyi bir yönetim olacağını savunmaktaydı.

Onun, egemenliği dağıtma fikri böylelikle bütünün parçalanamayacağı fikrine karşı, önceden bütünün parçalara ayırma ve parçalar arasında denge aramaya girişme düşüncesini meydana getirir. Bu, onun yaşadığı dönemde bir yandan *demagogos*ların (halk önderleri) partisinin bir yandan da aristokratların partisinin aralarında olabilecek çatışmaları önlemek içindir. Ancak bu devlet demokratik bir devlet izlenimi verse de meclislerde, 1. ve 2. sınıfın<sup>18</sup> seçime zorunlu tutulması, sosyal sınıfın ekonomik gelirine göre belirlenip buna göre erdemlerin dağıtılması (servetler belli erdemlere göre olur) söz konusu olur (Şenel 2008: 176).

Bu bağlamda Platon'un *demokratia*'ya yönelik eleştirisini üç bağlamda değerlendirmek mümkündür. Birincisi filozofun yaşamış olduğu dönemi itibariyle kaygılarının anlaşılması yoluyla onun eleştirilerinin değerlendirilmesi; ikincisi Atina'nın mevcut yönetim biçimi olan demokrasinin 'değişime ve bozulma'ya uğraması dolayısıyla iyi bir yönetim biçimi olmamasına yönelik eleştirilerinin değerlendirilmesi; üçüncü olarak da *demokratia*'nın kendinde barındırdığı '*isonomia* ve *eleutheria*' ilkelerine ve onların yol açacağı olumsuz durumlara yönelik eleştirilerinin değerlendirilmesidir.

Platon'un ilk eleştirisi, onun yaşadığı dönem itibariyle 'Peloponnesos Savaşları'nın (Lakedaimonia Savaşları) (MÖ.431-404) insan ilişkileri üzerinde yarattığı psikolojik etkinin olumsuz durumlara yol açarak insanın insan olma değerinin sorgulanmasına neden olması ve Atina'nın demokratik hükümetinin hocası Sokrates'i ölüme mahkûm etmesi bağlamındadır.

<sup>18</sup> *Pentakosioimedimnoive Zevgitler*



İkinci eleştirisi de öncelikle değişim (*metabole*) ve bozulma kavramlarının ontolojik, epistemolojik, etik olarak nasıl temellendirildiği ve bu kavramların siyasal alanda *demokratia* bağlamında nasıl etki ettiğine ilişkindir. Değişim ve bozulma kavramları Platon'da siyasal düzende yer almaktadır. Bu noktada onun mevcut yönetim biçimlerine yönelik eleştirisi, yönetim biçimlerinin değişime ve bozuluşa uğramasından ötürüdür. Bu anlamda *demokratia*'ya yöneltilen eleştiri onun mevcut yönetim biçimi olarak bozulması ve siyasal yozlaşmaya uğramasıdır (Barker 1960: 297).

Platon'un üçüncü eleştirisi ise *demokratia*'nın payandaları olan *isonomia* ve *eleutheria* kavramları bağlamında, Atina *isonomia*'sının ve *eleutheria*'sının meşru hale gelmesiyle, yönetilenlerin devleti yönetmeye kalkmaları sonucunda iş bölümü ilkesinin ve adaletin bozulması, böylece *demokratia*'nın yol açtığı erdemsizliğe, ticarete, zenginleşmeye bağlı olarak Attika-Delos deniz birliğinin Atina'nın deniz ticareti yoluyla emperyalist hareketini gerçekleştirmesine ilişkindir.

*Demokratia*'nın en önemli özelliği özgürlüktür. Platon, eşitliğin ve özgürlüğün *demokratia*'nın kapsamında geliştiğini kabul eder. *Demokratia* özgürlük tutkusuyla düzenlerin en güzeli gibi görülebilir (Platon 2006: 557c). Böyle bir devlette isteyen yargıçlık yapabilir, ya da canı istemezse yasalara uymak zorunda da değildir. Platon bu yönetim tarzını “tanrılara yaraşır, tatlı bir yaşama tarzı” olarak ifade eder (a.e, 557e). İnsanlara açıkça konuşma (*parrhesia*) imkânı tanıyan demokratik kentteki sözde hoşgörüyü dayanan bu özellikler sonunda insan her şeye izin verdiği bir ahlaka sahip olur (Schofield, 2006, s.110).<sup>19</sup>

Demokratik insanın yaşama portresini Platon onun kurallara uymaması ilkesine bağlı olarak çizer. Bu anlamıyla bazı konularda demokratik insan işaret edilerek tutarlı bir davranış sergilemekten uzak, ahlaki kuralların yoksunluğu bağlamında her şeye bukalemun gibi dönebilen; başkalaşabilen her an değişim içerisinde olup tek düzelikten uzak bir yaşam süren bir insan tasvir edilir (Barker 1960: 197).

Demokrasi insanı günü gününe yaşayan insandır (Platon 2006: 561c,d,e).<sup>20</sup> Bu insan bazı ahlaki kavramları kullanabilir. O, özgürlüğü, anarşi; ihlali, boyun eğmek; saygısızlık olarak adlandırır (a.e., 560a, 561d). Bu insan eşitlik düşkünü olan adamdır. Demokratik insan alaca bulaca bir yaşam sürer. O, yaşadığı polislin agorasındaki aynadır. Hâlbuki eşitlik ve özgürlük iyi bir yaşamın malzemesi olmaktan öte, kaotik bir durumun malzemeleri haline gelecektir. Böylesine bir devlet, arzularının her birine eşit bir şekilde serbestçe ve hoşnutlukla boyun eğerek, arzularında eşitliği ve özgürlüğü oluşturmak üzere tümüyle eşitlik<sup>21</sup> ve özgürlük ilkelerini kendi varoluşunun sebebi olarak ortaya koyan devlettir.

Bu devlette birlik, düzen bulmak mümkün değildir. Platon buna bağlı olarak demokratik yönetimi anarşizme benzetmektedir. Onun *demokratia*'yı düzensizlik ve anarşik yönetim biçimi olarak saymasının önemli bir nedeni *demokratia*'nın özgürlük ve

<sup>19</sup> Karş. Platon 2006: 558 c, 557 e, 555a.

<sup>20</sup> Karş. Şenel 1970: 39

<sup>21</sup> Eşitliği, diğer bir ifadeyle (Grekçedeki karşılığı olarak) *isonomia*'yı Herodotos, siyasal anlamda söz sahibi olan topluma ilişkin karar verebilme ilkesi olarak görmektedir. Bkz. Herodotos 1983: 3.80.6.

eşitlik ilkelerinin halkta aşırılığa varmasıdır. Barker'e göre Platon'un demokratik yönetim altında anarşizm olarak adlandırmamız gereken *demokratia* tanımı açıktır:

İnsanlar anarşizmde saltanat yasası olmaksızın, özgür, eşit, sınıfsız ve ulussuz bir yaşam sürmekte fakat saygıdan bihaber olup, bir kralın boyunduruğunda olmaksızın, birbirlerine karşı üstün olmadan ve hiyerarşik bir yapı olmadan toplumdaki varlıklarını sürdürmektedirler. Bu yönüyle *demokratia*, anarşizme benzemektedir (1960: 296).

Platon *demokratia* eleştirisinde *isonomia* ve *eleutheria*'nın yol açtığı olumsuz sonuçlardan biri olarak eğitimsizlerin, bilgisizlerin yönetimde söz sahibi olmalarının yanlışlığı üzerinde de önemle durur.<sup>22</sup> Ona göre, demokratik rejimde bilgisiz kimseler yönetimde söz sahibi olmaktadır ve bu rejimin hakim olduğu yerlerde herkes hoşuna gittiği ve arzu ettiği tarzda hareket etmekte, sitenin siyasi ve sosyal uyumu tamamen çığırından çıkmakta, *demokratia* dejenere olmakta, anarşi, düzensizlik ve disiplinsizlik hakim olmakta, bunlardan yararlanan *demagoglar* kuru vaatlerle halkı kandırmaya çalışmaktadır. Bunun sonucunda demagoglar halkı aldatarak kendilerine halkın önderi süsü vermektedirler (Okandan 1948: 509). Bu oluşan durumların sonucu olarak en *khaotik* oluşum ise toplumda iş bölümü ilkesinin yitirilişidir. Toplumdaki iş bölümü ilkesinin gereğince yerine getirilemeyişi adaletin alaşağı edilmesi anlamına gelecektir.

Bu bağlamda **Devlet**, *demokratia*'ya karşı baştan sona bir tepki olarak ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla Platon'un *paideia*'sı demokratik yönetimdeki *paideia* anlayışına karşı çıkışı oluşturur. Böylece **Devlet**, demokrasinin açmazlarının insan ruhu üzerindeki ahlaksızlığa düşüren olumsuzlukların tehlikesinden insanı kurtarma umudu taşıyan, "eğitim üzerine yazılmış ilk denemedir" (Cassirer 2005: 274).<sup>23</sup>

Aristokratik Atinalıların demokratik yönetimde yaşaması Atina'nın çöküşü demokrasinin oluşturduğu çok yönlülük, Atina'daki toplumsal ve siyasi değişim yeni bir eğitim anlayışının oluşmasını gerekli kılmıştır. Atina demokrasisinin kendinde barındırdığı nitelikler (*eleutheria* ve *isonomia*), dönemi eğitiminin niteliklerini de oluşturmaktadır.

Tam özgürlüğe dayalı olan Atina demokrasisinin kökeninde olan ticaret büyük ölçüde onun tarihini ve eğilimlerini belirlemiştir. Atina demokrasisinin payandasının ticaret olması kapılarını yabancı insanlara, yabancı fikirlere, yabancı alışkanlıklara, yabancı tanrılara açmasını beraberinde getirmiştir. Bunlar, Helen polislerinin niteliklerinden olan kendi kendine yeterli (*autarkheia*) bir şekilde örgütlenmiş polis hayatı niteliğinin bertaraf edilmesine yol açmıştır. Bu etkiler eğitimde olduğu kadar başka bir yerde çabuk ve belirgin bir şekilde olmamıştır. Bu koşullarda yeni bilgi ihtiyacını karşılamak üzere ortaya çıkan Sofistler, öğretim sistemlerinin merkezine güzel konuşmayı *-rhetorika-* almışlardır. Bunun nedeni dönemin sosyal koşulları gereğince halkı etkilemek için politik faaliyetin ön koşulu olarak güzel konuşmanın ön planda tutulmasıdır (Jaeger 1986: III, s.49,50).

<sup>22</sup> Demokratik yönetim, "politika adamının nasıl yetiştiğine aldırış etmez, halkın dostu olup olmadığına bakar" (Platon 2006: 558 b).

<sup>23</sup> Filozofun eğitimi için bkz. Cassirer 2005: 275.

Yeni *paidéia*'nın bu tek yanlı ideolojik eğilimi Atina'nın siyasi hayatı ve sosyal yaşamı için tehlikelerini fark ettirmeye başlamıştır. Mevcut gelenekler ve değerler yıkılmış, Atina'da var olan birlik ruhu yaralanmış ve bu durum Atina polisini tehdit eder duruma gelmiştir. Bu noktada belirtilmelidir ki, Platon'un karşı çıkışı mevcut değerlerin değişimi değil, yıkılan değerlerin yerine yenisini önermeyen yıkıcı ve geriye doğru götüren değişimdir.<sup>24</sup> Platon'a göre önemli olan, *demokratia*'nın getirdiği bu yozlaşmış toplumda siyasal düzen idealara uygun olmasa da bireysel düzenin uygun olup olmadığıdır. İnsan hiç olmazsa insan olma değeri açısından aslına olan uygunluğu sağlamalıdır. Ruhun kendi doğasına olan uygunluğu ise idealara olan uygunluğu olacaktır (Ağaoğulları 2006: 270). Felsefe burada siyasetin yardımına koşacak 'adalet'in hem kavramını oluşturmasında hem de insanların eylemlerinin ahlaklı olmasında bireye rehberlik edecektir. Bu durumda eğer doğru bir siyasal düzen kurulursa insanların ahlaksal yaşamları da değişebilecektir. Bu da demektir ki, siyasal hayat ahlaki hayata müdahale ediyor, onu değiştiriyor onu yönlendiriyor. Çünkü Platon'un yaşadığı dönem Atina'sında yapılan reformlar neticesinde her vatandaş siyasal yaşamda rol oynamakta kamu işleriyle uğraşmaktadır. Bu anlamda Platon için öncelikli sorun ahlaksal bir varlık olarak insan varlığının ne olduğu ya da ne olacağı sorunudur (a.e.: 214-215).

Siyasal bir varlık olarak insan, ahlaksal varlık yanını da oluşturacaktır. Dolayısıyla insanın ahlaksal varlığını yapılandıran şey, onun siyasal varlığıdır. Platon'un çağı bağlamında demokrasiye eleştiri olarak meydana getirilen ideal devlet tasarımını anlamada sorun, siyasal varlık olarak insan varlığının ne anlama geldiği sorunudur. Siyasal varlık olarak insan, varlığını ancak poliste kazanmaktadır. Poliste insanın görünür olmasına tartışmaları yürütebilmesine imkân veren *agora* insanın varoluş bütünlüğünü oluşturmasında önem arz eder. Burada kamusal ve özel alan arasındaki ilişkinin karşılıklı etkileşimi görülmektedir. Bu ilişki aynı zamanda polis-insan etkileşiminin ilişkisidir (Platon 2006: 435 a, b). Şu durumda polisteki yaşamın kötü olması ve yozlaşması durumunda özel yaşamda ereğine ulaşamaz. Bu da kamusal alan ve özel alan arasındaki ilişkinin değişimi ve bozulması anlamına gelecektir.

Demokratik yönetimde özel alandaki insanın özgürlüğünün kamusal alanda da oluşturulmaya çalışılmasının, eşit olmayanlara eşit hak verilmesiyle sınıflar arasında ayırım yapılmamasının nedeni, Atina demokrasisinin her bir vatandaşa tanıdığı hak olarak *isonomia* ilkesi gereği her vatandaşın kendi işlerini yaparken kamusal işleri de birlikte yapması politikasına karşı çıkıştır. Bu noktada Platon'un eleştirisi doğan çocuklar konusunda altından tunç, demir doğmaları durumunda onların alt sınıfa gönderilmeleri gerektiği hususundadır. Platon'un öne sürdüğü bu tez, ilk başta demokratik bir tavır olarak görülse de fırsat eşitliğinden çok, eşitlikçi düzenin varlığının sürekliliği için bir güvenlik mekanizmasıdır (Barker 1960: 394). Ancak şu da söylenmelidir ki bu görüş Platon'un totaliter toplum yapısının; kast sisteminin zayıflamasına neden olacaktır. Bununla birlikte Platon, ekonomik eşitsizliğe karşı çıkmaktadır (Platon 2006: 594 c). Çünkü ekonomik eşitsizlik, toplumda aşırı yoksul ve aşırı zengin ayırımını oluşturacaktır ki bu, devletin *khaos*'a sürüklenmesi anlamına gelecektir. Platon özgürlüğün aşırılığa vardığı böyle bir toplumda *demokratia*'nın ve onun dayanakları olan eşitliğin ve özgürlüğün oluşturacağı olumsuzluklardan bahseder.

<sup>24</sup> Bu insanı ve toplumu yozlaşmaya götüren değişimdir.

Platon *demokratia*'nın iki ilkesinden özgürlük ve eşitliği yapıcı olmayan *demokratia*'nın kimliği olarak belirler. *Demokratia*'da ahlak kuralları önemsenmemektedir. Bunun nedeni demokratik eşitliğin sosyal normları, kuralları ve hiyerarşiyi kendi ilkeleri kapsamında dışlamasıdır (a.e., 563 b).

Bu bağlamda Barker'e göre *demokratia*'da birlik düzen örneğini bulmak mümkün değildir. *Demokratia* otorite boşluğu yaratıp, yasalara saygısızlığı körüklemiştir. *Demokratia*'nın getirdiği *khaos*'la artık hiyerarşik bir düzen ya da iş bölümü ilkesi sağlanamayacaktır. Ahlaki değerlere aldırış edilmeyen bu yönetimde, özgürlüklerin sınırsızca kullanıldığı 'yozlaşma' baş gösterecektir (Ağaoğulları 2006: 229). Platon Atina demokrasisinin siyaseti ahlaktan yoksun bıraktığını görmüş olacak ki **Devlet**'te amaçladığı şeylerden biri olarak bozuk ahlaklı yönetimi insansal ve siyasal yönetimin dışına çıkarmaya çalışır. Siyasetin insansal eylemleri birleştirip örgütleme ve ortak bir ereğe doğru yönlendirme sanatı olduğu dikkate alındığında Platon'un demokratik yönetimdeki çeşitliliği birleştirme amacı güttüğünü anlıyoruz.

## Sonuç

Özetle Platon, ideal bir devletin yönetim biçimini (erdemli devlet) meşrulaştıracak biçimde ilkelerini ortaya koymaya çalışmış, ideal devletin ideal insanların toplumdaki görevleri nasıl üstleneceğini göstermiştir. Bu yönüyle o, siyaset felsefesinin önemli sorunlarını tartışmış olup bu soruna ilişkin yanıt denemesine girişmiştir. Bu yanıt denemesinde *demokratia*, yeryüzünde bir yönetim biçimi olarak değişime uğraması dolayısıyla toplumu yozlaşmaya götüren bir yönetim tarzı olarak değerlendirilmiştir. Filozof *demokratia*'yı ideal devlet şeklinin dışında tutup onu kötü yönetim biçimlerinden biri olarak saymaktadır. Bunun nedeni kendi dönemi Atina demokrasisinde *demagogos*'ların *ekkleisia*'ya hâkimiyeti ile durmadan değişen kanaatlerden Atina'nın zarar görmesidir. *Demokratia* çok yönlülüğü ile ideal bir yapı olarak görülse de bir müddet sonra özgürlükleri olabildiğince başıboş bırakması dolayısıyla belli bir yasaya sahip olmayan, düzenden uzak bir *khaos* ortamına dönüşecek koşulları yaratacaktır. *Demokratia*'daki çok yönlülük bilgedeki çok yönlülüğü oluşturmuştur. Böylece Atina demokrasisindeki –diğer demokratik yönetimlerde olduğu gibi- çok seslilik, insanların kullandıkları kavramların içerikleri hususunda bireyler arasında birlik sağlanamamasına yol açmıştır. İnsanların birbirleriyle uzlaşa sağlayamamalarına neden olacak bu durum ise nihayetinde toplumda anarşi ve düzensizliğin oluşumuna ön ayak olacaktır.

Platon'un *demokratia* eleştirisi döneminin politik gücünün geleneksel uygulama biçimine yönelik eleştirisinin bir parçasıdır. Onun kuracağı ideal *demokratia* olsa olsa *ethos* ve *demokratia* arasında kurulacak yönetim biçimi olacaktır. Filozof bu anlamda *ethos* ve siyaset arasında bir ilişki kurmaktadır. Bu, siyasetin ahlak önünde diz çökeceğinin habercisidir.

## The Concept Of *Demokratia* in Plato

### Abstract

Democracy, which could be defined as the power of the folk appears to be a concept that have interested people of every age and have gained different meanings. Plato, while discussing this concept in philosophy and trying to answer the problems about it has handled the concept of *democratia* in detail, according to the transformations between the administration forms (*timocracy, tyranny, oligarchy, patriarchy*). According to Plato, the *democratia* as an existing regime will lead the society to political corruption. At this point, it should be made a discrimination between the concepts of conversion and degeneration. Though conversion which makes something into object a process is a concept that is inquired into epistemological and ontological basis, degeneration which isn't comply with principle concerning existence is concept inquired into ethics basis.

Research about *democratia* is a concept which should be inquired into both epistemological-ontological and ethics basis. The reason for conversion (*metaboleus, eos*) and degeneration (*etheo; etho*) in the democratic governance arises from equality and liberty which go overboard in public. On that sense *democratia* is similar to anarchy. In fact people (man) is sceptreless, free, uncircumscribed, but man: equal unclassed, tribeless, and nationless, exempt from awe, worship, degree, the king over himself. Society which goes the rounds anarchy falls short of one's goal. This goal arises from concepts of *eudaimonia* (happiness) and *ethos* (ethics). The goal is to reach a just society. If anarchism sways in a social, the social will fall short of one's goals. This goal come out concepts of *eudaimonia* and *ethos*. The goal is to reach a virtuous society, just. Even though it isn't possible to reach entirely this in sensible universe, it should be created the closest of government to the ideal form of community.

In this regard Plato falls about for a just political system where is hold the key to change people's lives in terms of moral on condition that philosophy make use of. The most important issue for the republic (*politeia*) which causes to be found a ideal state is matter of what is justice. This matter is the result of him affect the conditions of the Plato age. The matter is a heroic philosophical issue (problem) in theory and a serious life issue in praxis. But justice will instill *esprit de corps* in city state and reach *eudaimonia* (the happiness) to the community. For that reason, erudition and rule combined.

According to Plato who makes an analogy between governments and human natures in the governments democratic governance contain within itself circumstances which cause to be lost sense of virtue which (that) abstains from to be fair. Because a society is virtuous, it has got social order and virtue of a human is probably harmony which is created by a man with his own. Justice but will be a matter of where the order. Although the order of society does one's part quintessentially of every citizen, the order (harmony) in one's own means to be provided mental authority his spirit.

In this direction democratic human who lives from day to day in democratic governance. The human understands that freedom is anarchy and violation submits and is disrespect *democratia* is a government that isn't a real science. Concordantly in this study is tried to shows that *democratia* isn't a just form of

government. In this study in order to ground Plato's concept of *democratia*, the space of meaning and action that the concept of took in ancient greece will be mentioned for a beter understanding of the philosophers concerns about the *democratia* and the dialogs **Republic, Statesman, Laws** will be held as basis dialogues in order to research how this concept is discussed the philosophical field in the works of the philosopher. The thesis which is put forward in our study is had an attitude by Plato who is militate against *democratia*. In spite of the fact that philosopher was in a moderate attitude about *democratia* his own period when is old age and maturity. He insisntly put emphasis on *democratia* which leads to the corruption society.

### **Keywords**

*Democratia*, Republic, Law, Ethics, Mind, Statesman, Education (*Paideia*).

## KAYNAKLAR

AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali (2006) Kent Devletinden İmparatorluğa, İstanbul: İmge Kitabevi.

ARİSTOTELES (2005) Atinalıların Devleti (Çev. Furkan Akderin), İstanbul: Alfa Basım yayım Dağıtım.

BARKER, Ernest. (1960). Greek Political Theory; Plato And His Prodecessors, New York: UniversityPaperbacks.

BARKER, Ernest (1906) The Political Thought Of Plato And Aristotle Political Thought, New York: Dover Publications.

BOİSACQ, Emile (1938) Langue Grecque, Dictionnaire Etymologique, Paris: Librairie C. Klincksieck.

CASSİRER, Ernst (2005) Devlet Efsanesi (Çev. Necla Arat), İstanbul: Say Yayınları.

HERODOTOS (1983) Herodot Tarihi, Çev. Müntekim Ökmen; Yunanca Aslıyla Karşılaştıran Ve Sunan, Azra Erhat, İstanbul: Remzi Kitabevi.

HORNBLOWER Simon, Antony Spawforth. (1996). The Oxford Classical Dictionary (3. Baskı), New York: Oxford University Press.

WERNER Jaeger (1986) Paideia: TheIdeals Of Greek Culture Volume III, The Conflict Of Cultural İdeals İn The Age Of Plato (Translated From The Germany By Gilbert Highet), New York: Oxford UniversityPress.

KIŞLALI, Ahmet Taner (1984) “Eski Yunan’da Demokrasi Ve Demokratik Düşünce”, *Amme İdaresi Dergisi*, No.1, s.63-77

LİDDLLE, Henry George-SCOTT, Robert (2003) Greek-English Lexicon (5. Baskı), New York: Oxford At The Clarendon Press.

LİDDLLE, Henry George-SCOTT, Robert (1968) Greek-English Lexicon, New York: Oxford At The Clarendon Press.

OKANDAN, Recai G (1948) “İlkçağda Demokratik Ve Antidemokratik Görüşler”, C.XIV, sayı:3-4, İstanbul: *İÜHFİM*, s.501-520.

ÖZDEMİR, Yavuz, Ufuk Şimşek, Elif Aktaş (2006) “Demokrasi Üzerine”, Sayı:14, *KKEFD/JOKKEF*.

PLATON (2007) Yasalar, Çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

PLATON (2002) Devlet, Çev. Hüseyin Demirhan, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

PLATON (1992) Devlet Adamı, Çev. Dr. Behice Boran, Mehmet Karasan, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

POPPER, Carl R (2008) Açık Toplum Ve Düşmanları, Çev. Mete Tuncay, Ankara: Sevinç Matbaası.

SCHOFİELD, Malcolm (2006), Founders Of Modern Political And Social Thought; Plato, New York, Oxford University Press.

ŞENEL, Alâeddin (1970) Eski Yunan’da Eşitlik Ve Eşitsizlik Üstüne, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.

ŞENEL, Alaeddin (2008) Düşünceler Tarihi, Ankara: Bilim Ve Sanat Yayınları.

TEKİN, Oğuz (2008) Eski Yunan Ve Roma Tarihine Giriş, İstanbul: İletişim Yayınları.





## Aristoteles ve Heidegger'in Sanat Kuramlarında “Poiesis” ve “Phronesis”

### Özet

Sanatın neliği ya da neye sanat yapıtı denilebileceği tartışması Platon ve Aristoteles'ten günümüz düşünürlerine kadar uzanan bir tartışmadır. Platon sanata gerçeklikten, hakikatten uzaklaştırıcı bir işlev yüklerken; Aristoteles, iyi ya da kötü eylemlerin taklidi olan tragedya ile ilişkilendirdiği sanatı, *gerçekle yüz yüze gelmenin* gerçekleştiği yer olarak ifade eder. Tragedyada taklit edilen “*korku*” ve “*acıma*” eylemleri “*hakikat*” ile *yüz yüze gelmenin aracıdır*. Sanat yapıtları “*katharsis*”in gerçekleştiği, özünden uzaklaşmış, boyun eğmişlik süreci içerisindeki insanın, kendi kurtuluşuna, kendi doğasına geri dönüşünün birer aracı gibidir. Aristoteles gibi Heidegger'e göre de sanat, “*hakikat*”e ulaşma, insanın içine düştüğü “*kendi-olamama*” halinden kurtulmanın olanağının sunulduğu bir yerdir. Sanat, hakikatin sesinin duyulduğu, ortaya çıktığı yerdir. Ne sanat hakikatin bir taklididir ne de sanat yapıtı hakikatin bir tasarımı olarak taklittir.

Sanat yapıtında hakikatin sesini duyabilme ya da hakikat ile yüz yüze gelebilme olanağını taşıyan ise insandır. İnsanın sanat denilen etkinliği gerçekleştirebilmesi ve bu etkinliğin açıldığı dünyanın bilgisine ulaşabilmesi sahip olduğu *phronesis* erdemiyile olanaklıdır. Sanat yapıtını ortaya koyabilmek ya da bir sanat yapıtı üzerinde düşünebilmek ancak *phronesis* ile mümkündür. Aristoteles'e göre *praxisle* değil, *poiesisle* ilgili bir etkinlik olan sanat, bir “*yapma (making)*” süreci değil, “*yaratma (creating)*” sürecidir. *Phronesis* erdemini, bu sürecin sonunda düşünüp taşınarak ortaya konulan sanat yapıtının bilgisine ulaştıracak olmalıdır.

Bu yazıda, Aristoteles ve Heidegger'de sanatın ve sanat yapıtının neliğini nasıl dile getirdikleri ve bunun Platon'un sanat görüşünden farkı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda, sanat -*techne*- ve zanaat arasındaki ilişki; sanatın “*poiein*” fiilinden türetilen “*poiesis*” kavramıyla ilgisi; sanat yapıtının ortaya çıkmasında “*phronesis*” erdeminin rolü; “*katharsis*”in gerçekleştiği sanat yapıtının nasıl olup da insanın kendi doğasına geri dönüşünün bir aracı olabildiği ele alınacaktır.

### Anahtar Sözcükler

Aristoteles, Heidegger, *Poiesis*, *Phronesis*, *Katharsis*, *Mimesis*, Sanat, Sanat Yapıtı.

Sanatın neliği ya da neye sanat yapıtı denilebileceği tartışması kökleri oldukça eskiye dayanan bir tartışmadır. Günümüzde geleneksel sanat anlayışına karşı çıkan postmodern sanat anlayışlarının popülerliği, 'Sanat nedir?', 'Sanat ne olmalıdır?', 'Sanatın rolü nedir; gerçeği yansıtmak mı yoksa gerçeğin kendisini bulduğu yer olmak mı ya da toplumu eğitmek, gelecek için tarihsel bir belge olmak mıdır?', 'Sanat eleştirisi yaparken ya da bir sanat yapıtını eleştirirken bir ölçüte ihtiyaç duyulmakta mıdır ya da böyle bir ölçüt mevcut mudur?', 'Sanat ve zanaat bir ve aynı şeyler midir ya da ne gibi farklılıklar taşımaktadır?', 'Bir sanat yapıtını yaratma ya da yok etme ne türden etkinliklerdir?' gibi pek çok soruyu yeniden tartışmaya açmıştır.

Mozart'ın 20. piyano konçertosu ya da Beethoven'ın "5. Senfonisi" mi yoksa Pablo Picasso'nun "Guernica"sı ya da Van Gogh'un "Köylü Papuçları" mı sanat yapıtıdır? Her birini sanat yapıtı kılan kendine özgü özellikler var mıdır? Manet'in Reddedilenler Salonu'nda sergilenen "Kırda Öğle Yemeği" tablosunu ya da Pablo Picasso'nun "Avignonlu Kızları"nı eleştirirken ölçüt nedir? Gaudi'nin "La Sagrada Familia"sına ya da "Eiffel Kulesi"ne ya da eğer yapılabileseydi "Tatlin'in Kulesi"ne sanat yapıtı denebilir mi? Yoksa Piero Manzoni'nin kendi dışkısını bir konserve kutusunda "%100 Sanatçı Dışkısı" diye etiketleyip satması ya da Damien Hirst'ün formaldeitli bir akvaryumda ölü bir koyunu sergilemesi ya da Marcel Duchamp'ın "Şişe Rafı" ve "Porselen Pisuarı" (ya da "Çeşme"si) ya da pop art sanatçısı Andy Warhol'un reproduksiyonları mıdır sanat yapıtı?

Nedir sanat ya da sanat yapıtı?

## 1. Platon'da "Mimesis" Olarak Sanat

Platon sanatın neliğine ya da neye sanat yapıtı denileceğine ilişkin *Devlet'in X.* kitabında Sokrates aracılığıyla Glaukon'a ressamın yaptığı işi anlatırken şöyle der:

"İstersen bir ayna al eline, dört bir yana tut. Bir anda yaptın gitti güneşi, yıldızları, dünyayı, kendini, evin bütün eşyasını, bitkileri, bütün canlı varlıkları" (Platon 1999: 596d-e).

Bir *mimesis*, bir tür taklit olan sanat, Platon'a göre, doğayı, insanı, hayatı bize yansıtmak üzere dünyaya bir ayna tutmaktadır. Bu sadece bir gerçekliğin yansıtılması olmayıp, bizi belki de hakikatten de uzaklaştıracaktır. Ressamın renklerle yaptığını, şair sözcüklerle yapacak, sadece duyular dünyasını yansıtacaktır. Bu bağlamda Platon'a göre sanatın, insanı gerçeklikten uzaklaştıran bir etkinlik; sanat yapıtının ise insanı iyinin, güzelin, doğrunun ideasına ulaşma amacından da uzaklaştıracak birer nesne olması beklenir. Platon *Timaios* diyalogunda verdiği sedir örneği ile sanatçının kim olduğunu dile getirir. Burada esas sanatçı Tanrı Demiurgos'dur. Tanrı Demiurgos elinde var olan ve biçim alabilecek maddeye, düzenden yoksun dünyaya, idealar dünyasının formlarını kazandırır. Elindeki yoğrulabilecek malzemeyi zihnindeki idelere bakarak biçimlendirir. Kendindeki değişmeyen, zamandan ve uzamdan bağımsız idelere bakarak duyulur alandaki her bir nesneyi, güneşi, gökteki yıldızları, gökyüzünü, tüm evreni kurar. Tanrı Demiurgos'un ideleri, kendileri birer kopya olan, değişken nesnelere ilk örnekleridir. Tanrı Demiurgos, kendindeki sedir idesine bakarak bir tek sedir yapmıştır. Bu tek sedirden, bir sedir işçisi ise gerçeğine benzeyen sedirler yapmaktadır. En

sonunda bir ressam da tıpkı bir sedir ustası gibi hiçbir gerçekliği olmayan görünürde bir varlık, bir sedir resmi yaratır. Ressam, dülger ve Tanrı birer sedir ustasıdır. Tanrı, ya canı öyle istediği için, ya da başka türlü olamayacağı için bir tek sedir yapmıştır, o da sedirin aslıdır, özüdür. Sedirin de, her şeyin de aslını o yarattığına göre nesnelere yaratıcısı da o olmalıdır. Dülger bir sedir işçisi; ressam ise sedirin, yaptığı şeyin benzetmecisidir. Bir şeyin aslından üç derece uzağını, dülgerin elinden çıkan sedire bakarak yapmıştır. Bir şeyin aslından üç derece uzağını yapan ressam, bir marangozun ya da bir kunduracının sanatından anlamaz, ancak onların resmini yapmakla kalır (a.e., 597a-598a). Sanatçı, yani bir ressam ya da bir tragedya şairi, ancak varolanı taklit etmektedir.

Sanatın neliği ya da neye sanat yapıtı denilebileceği tartışması kökleri oldukça eskiye dayanan bir tartışma olsa da "Sanat nedir?"e, Batı'da verilen en eski cevap sanatın bir benzetme ya da taklit -yani *mimesis*- olduğudur. Platon'un *Devlet*'in X. Kitabında taklit olmakla olumsuzladığı sanat, insanı gerçeklikten uzaklaştıran bir etkinlik; sanat yapıtı ise insanı iyinin, güzelin, doğrunun ideasına ulaşma amacından da uzaklaştıracak birer nesne gibidir. Oysaki *Şölen* diyalogunda Platon "Güzel nedir (*ti esti to kalon*)?" sorusunu sormakla "güzel" idesini filozofun yürüdüğü yolda en üst aşamaya koyarak sanata ve sanatçıya karşı daha olumlu bir tavır takınır. Platon'a göre, insan, bir idea olarak öz güzelliğine, mutlak güzelliğe ulaşmalıdır. Yalnızca form ve maddeden oluşan sanat yapıtı, bu mutlak güzelin kendisi değil, güzel olan şeylerden birisi (*pros ti kalon*); güzelliğin kendisine (*kala kath'auta*) ulaşabilmenin bir aracıdır. Kendinde güzel, mutlak güzel bütün güzelliklerin üstündedir; yalnız güzel değil, varlığın da kendisidir. Platon'a göre;

"...Bu dünyanın güzelliklerinden başlayacaksın, hiç durmadan basamak basamak yüce güzelliğe yükseleceksin, bir güzel bedenden ikisine, ikisinden bütün güzel bedenlere, sonra güzel bedenlerden güzel işlere, güzel işlerden güzel bilgilere, güzel bilgilerden de sonunda bir tek bilgiye varacaksın. Bu bilgi de o tek başına var olan salt güzelliğe varmaktan, asıl güzelin özünü tanımaktan başka bir şey değildir" (Platon 1998: 211c).

Platon'un, tek tek varolanlardan, güzel olan şeylerden yola çıkarak kendinde güzeli, bir çeşit töz olarak güzeli kavramaya çalışmasıyla güzel, varolanları belirleyen bir *ousia*, töz olmaktadır. Mutlak güzeli kavrayan kişi, güzel ile aynı şey olan "iyi"yi, dolayısıyla "doğru"yu da kavrayacaktır. *İnsanın salt güzellikle karşı karşıya geldiği*, onu kavradığı *an için insan hayatı yaşanmaya değer* (a.e., 211d-212a). İşte o anda insan, *kendini bir yüzle, elle ayakla, bedene bağlı hiçbir şeyle göstermeyen, ne bir söz, ne bir bilgi, bir canlıda, belli bir varlıkta bulunmayan, ne canlıda, ne yerde, ne gökte, hiçbir yerde olmayan, kendi var, kendinden var, kendisiyle hep bir örnek olan; bütün güzelliklerin ondan pay aldığı; kendisi de onların parlayıp sönmeleriyle ne artan, ne eksilen, ne de bir değişikliğe uğrayan güzelliği görmeye başlar*"(a.e., 211a-b).

Güzeli ilk defa bir obje olarak ele alıp, sistematik bir biçimde işleyen Platon, güzellikle ilgili ortaya koyduğu düaliteyle -kendinde güzel ve tek tek güzel şeyler ikiliğiyle- sanat yapıtının mutlak olana -yani hakikate- ulaşmadaki yerini de belirlemiştir. Güzelliğin özüyle, dolayısıyla iyi ve doğru olanla, karşı karşıya gelecek olan insanın kendisidir. Güzel bir lir, güzel bir çömlek ya da kendisi bir taklit olmaktan öte bir şey olamayan güzel bir sanat yapıtı gibi her tek güzel şey, Platon'a göre, gerçekliğin

kendisi olmayıp ancak insanın hakikate, mutlak güzele ulaşabilmesinin yolunu açacaktır. Bedenden başlayıp, ruh ve erdem güzelliğine geçecek olan, güzelliğin özüyle, dolayısıyla iyi ve doğru olanla karşı karşıya gelecek olan insanın kendisidir. Bu bağlamda, sanat yapıtı her ne kadar yalnızca *hyle* ve *eidostan* oluşan, üçüncü dereceden taklit edilmiş bir nesne olsa da insanın hakikate, mutlak güzele ulaşmasının araçlarından biri gibi görünmektedir. Sanat, özellikle *Şölen* diyalogunda, değerli bir yaratma etkinliği, varoluşsal bir etkinliktir. Amacı, kendinde güzele erişmek olan sanat bir *poiesistir*. Platon bunu şöyle dile getirir;

*"Nerede olursa olsun, ister Helenler, ister yabancılar arasında kim güzel eserler ve değerler yarattıysa, dillere destan olmuştur. Bu türlü çocuklar babaları için tapınaklar kurdurmuştur. Bedenden doğan çocukların hangisi bunu yapabilmıştır?... Poiesis (yaratma) dediğimiz şey çok geniştir biliyorsun, varolmayan bir şeyi var etmenin her türüsüne poiesis (yaratma) deriz; böylece her sanatın yaptığı bir poiesis'tir, her yaratan da poietes'tir"* (a.e., 209e-b)

Sanat etkinliğinin *poiesis* anlamıyla *Şölen* diyalogunda karşılaşılsa da, bu anlam, Platon'un estetik görüşünde geri planda kalmıştır. *Devlet*'in X. Kitabında sanatı taklit olmakla nitelendiren Platon, sanata sadece form ve maddeden oluşan bir biçimsellik yüklemekle, aynı zamanda sanata gerçeklikten, hakikatten uzaklaştırıcı bir işlev de yüklemiştir. Sanatı *poiesisle* ilgili bir etkinlik ve bir tür *mimesis* olarak betimleyen aynı dönem düşünürlerden Aristoteles ise onun aksine tragedyanın tanımını şöyle yapmaktadır;

*"tragedyanın ödevi, uyandırdığı acıma ve korku duygularıyla ruhu tutkularından temizlemektir (katharsis)"* (Aristoteles 1999: 1449b).

Aristoteles'e göre tragedya da bir tür taklittir. Eylemin taklidi olup, karakter ve düşüncenin kendisini trajik eylemde ortaya çıkardığı yerdir. Ancak bu Platon'daki gibi üçüncü dereceden ve değersiz bir eylem ya da etkinlik olma anlamını taşımamaktadır. İyi ya da kötü eylemlerin taklidi olan tragedya, bir anlamda *gerçekle yüz yüze gelmenin*, karşılaşmanın gerçekleştiği yerdir. Tragedyada taklit edilen "*korku*" ve "*acıma*" eylemleri gerçekle karşılaşmanın birer aracı gibidir. "*Korku*" ya da "*acıma*" ile karşılaşma anı "*hakikat*" ile de *yüz yüze gelme anıdır*. Korkuya hazır olan insan, hakikatin sesini bu yüzleşme anında duyabilecektir. Çünkü korku, Heidegger'in deyişiyle "Varolanın bütününe aşır ötesine geçen tek heyecan"dır (Heidegger 1994: 68).

## 2. Aristoteles'te "Mimesis" Olarak Sanatın "Poiesis" ve "Techne" Kavramlarıyla İlişkisi

Aristoteles ve Heidegger'in sanat görüşlerinde "*korku*" ve "*katharsis*" kavramları birbirinden ayrılmaz bir biçimde iç içedir. Sanat yapıtları "*katharsis*"in gerçekleştiği, özünden uzaklaşmış, boyun eğmişlik süreci içerisindeki insanın, kendi kurtuluşuna, kendi doğasına geri dönüşünün birer aracı gibidir. Bu bağlamda, ne Aristoteles ne de Heidegger için sanat yapıtları sadece form ve maddeden oluşan bir biçimsellik taşımaz, yapıtın *araçsallığının* ardında "*hakikat*"e ulaşma, içine düştüğü "*kendi-olamama*" halinden kurtulma amaçlarına ulaştırma gibi bir işlevi de vardır.

Sanatçının ve yapıtın kökeni -herhangi bir şeyin varlığının açığa çıktığı kaynağının kendisi (Heidegger 2001: 56), sanat yapıtının bir armağanı (a.e., 18) olan sanat, yapıtındaki bu "hakikat"e ulaşmanın, içine düştüğü "kendi-olamama" halinden kurtulmanın olanağının sunulduğu yerdir. "Sanat, sanat yapıtındaki gerçekliktir" (a.e., 38). Sanat, kimi zaman bir şeyi yapmada bir hüner, bir beceri, bir meslekte uyulması gereken kurallar bütünü olan "zanaat" olarak, kimi zaman ise düşüncüleri dile getirmenin özel bir biçimi olarak kullanılagelmiştir.

Aristoteles, *praxis* ile *poiesis* arasında bir ayırım yaparak sanattan sözeder. Sanat, *praxis*le değil, *poiesis*le ilgili bir etkinliktir. Genel olarak eylem sözcüğü ile karşılanan *praxis* sözcüğünden farklı bir kullanımı olan *poiesis* sözcüğü, Yunanca *poiein* fiili ile anlatılan bir etkinliğin adı olup, *yapmak*, *üretmek*, *yaratmak* anlamlarında kullanılmaktadır. Sanat anlamına gelebilmesi için *poiesis* sözcüğünün nesnesinin belirtilmesi gerekir. *Poiein* fiilinin "geniş ve genel anlamı ancak nesnesi belirtilerek sınırlanır ve özelleşir. Örneğin, bu fiilden yapılmış bir ad olan *poietes* (yapan, üreten) sözcüğünün nesnelere değişikçe anlamı değişikçe: *poietes zoon* ressam, *poietes nomon* yasa koyucu, *poietes logon* hatip; (müzik alanında) besteci, (yazın alanında) ozan, yazar; *poietes komoidias* komediya ozanı, *poietes tragoidion* tragedya ozanı... Aynı biçimde, *poiesis* sözcüğünde *poiein* fiili ile anlatılan etkinlik ad kılığına girmiştir ve *poiesis* yapma, üretme, yaratma demektir. Şiir ve şiir sanatı anlamına gelebilmesi için ne yaptığının (nesnesinin) belirtilmesi gerekir; örneğin, *he ton zoon poiesis* resim (yapma) sanatı, *he ton epon poiesis* müzik, şarkı (yapma) sanatı ya da lirik şiir, *he ton epon poiesis* destan şiiri (yapma) sanatı" gibi (Sümer 1994: 459-460). Görüldüğü gibi, *poiein* fiilinden türetilen bu sözcük sadece sanat etkinliğinde ortaya konan bir iş anlamında değil, aynı zamanda meydana getirme, üretme gibi daha genel anlamlarda da kullanılabilir.

Aristoteles *poiesis* adı verilen etkinliği, tıpkı *praxis* gibi belirli bir amacı gerçekleştirmeye yönelik olmayla ilişkilendirir. *Poiesis*, etkinliğin gerçekleştiği süreçte, etkinliğin hedefi olarak amaca yönelmeyi kapsamaktadır. *Poiesis* etkinliği, kendinde bir değer taşımayıp, ulaştığı sonuç bağlamında anlam ve değer kazanır.

Aristoteles'e göre *poiesis* ile ilgili bir etkinlik olan sanatın, sözcük olarak karşılığı ise *techné*dir. *Techné* sözcüğü, *sanat* sözcüğü gibi farklı anlamlarda kullanılmakta ve bu nedenle zaman zaman karışıklıklara yol açmaktadır. Yunan dili *techné* sözcüğüyle nesnel bilgi olan etkinliklere işaret etmektedir. Bu sözcük, 'teknik' ve 'zanaat' sözcüklerini, sanat yapıtı üreten etkinliği ifade etmektedir. Bu iki kullanımdan hangisine işaret ettiğini sözcüğün sıfat olarak kullanımından çıkarmak mümkündür. Aristoteles'in *techné mimetike* kullanımı taklit sanatını imler ve bu sanatı marangozluktan, dülgerlikten ya da gemicilikten ayırır. Bu bağlamda biricikliği olan, düşünüp taşınarak ortaya konulan sanat yapıtı ile *techné*'nin 'teknik' kullanımına işaret eden sanat yapıtı da birbirinden ayrılmaktadır. Bu çok anlamlılık bağlamında bakıldığında, Aristoteles'in mimesis kuramı, mimetik ürün üretme anlamına gelen sanatsal yaratma etkinliğinin -yani *techné poietike* (yaratma sanatı)'nin- bütün türlerine ilişkin olarak karşımıza çıkmaktadır (a.e., 446-447).

Aristoteles'te *techné* sözcüğü, Heidegger'in de benzer biçimde ifade ettiği gibi, *episteme* sözcüğüyle birlikte ilerleyen, bilmeye verilen addır. *Techné* de *episteme* gibi

öğretilebilirdir. Her ikisi de bir şeyi avucunun içi kadar iyi bilmeyi, bir şey üzerinde söz sahibi olmayı dile getirirler (Heidegger 1998: 18). Ancak her ikisinin bilgi edinme yolu birbirinden farklıdır. *Epistemenin* nesnesi olduğundan başka türlü olamayacak olan, mutlak anlamda zorunlu olandır. Ruhun erdemlerinin bazılarını karakter erdemi bazılarını ise düşünce erdemleri olarak ayıran Aristoteles, ruhun kısımlarını da bu erdemlerle ilişkilendirerek akıl sahibi olan ve akıldan pay almayan yan olarak ayırmaktadır. *Techne* ve *episteme* de ruhun akıllı yanının iki ayrı etkinliğidir. *Technenin* nesnesi, olduğundan başka türlü olabilecek olan yapılan, üretilen şeydir. Bu bağlamda, *epistemenin* nesnesi aklın bilimsel yanıyla, *techne* ise aklın düşünüp tartan yanıyla ilgilidir. Birbiriyle aynı şey demeye gelen düşünüp taşınmak ile tartmak söz konusu olduğunda bilinen şudur ki; hiç kimse olduğundan başka türlü olamayacak şeyler üzerinde düşünüp taşınamayacaktır. Bu nedenle sanat da aklın düşünen ve tartan yanıyla ilgili olmak durumundadır. "Nitekim zorunlu olarak ya da mutlak olarak oluşan nesnelerin sanatı yoktur; doğal olanların da sanatı yok, çünkü bunlar ilkeleri kendinde taşır" (Aristoteles 1998: 1040a 10–15). *Techne* aynı zamanda nedenleri bilmeyi gerektirmesi bakımından bilgelikle ilişkilendirilebilen, yalnızca bir iş yapabilme becerisi olmayan bir akıl yürütme tarzıdır. Nedenleri bilen *techne* deneyle kazanılmış kavramlardan tümele ilişkin yargı da çıkarır.

Akıldan pay alan yan ile ilgili bir huy olarak düşünülen sanat, "doğru akılla birlikte giden yaratmayla ilgili bir huydur, sanat yoksunluğu ise, karşıtı, doğru olmayan akılla giden yaratmayla ilgili bir huydur ve olduğundan başka türlü olabilen şeyle ilgilidir" (a.e., 1040a 15–20). Aristoteles'e göre, *λογον ἔχον λογιστικόν*'un bir etkinliği, bir tür yaratma huyu olan sanat, bilgelik (*sofia*), us (*nous*) ve aklıbaşındalık (*phronesis*) olarak adlandırılan düşünce erdemleri aracılığıyla bilgisi edinilebilecek türden bir etkinliktir. Eğitimle kazanılan bir *dianoetik* erdem (düşünce erdemi) olan *phronesis* bizi olduğundan başka türlü olabilecek olan yapılan, üretilen şeyin; biricikliği olan, düşünüp taşınarak ortaya konulan sanat yapıtının bilgisine ulaşılacak olan bir erdemdir.

### 3. Heidegger'de Varlığın Hakikatine Ulaşmanın Aracı Olarak "Sanat Yapıtı"

Aristoteles'in sanat görüşünün temel oluşturucuları Heidegger'in sanattan ve sanat yapıtından anladıkları bağlamında ele alınmak istendiğinde iki kavram dikkat çekmektedir: bunlardan biri *poiesis*, bir diğeri ise *phronesis*dir.

Aristoteles'in yapma ya da yaratma etkinliği sürecindeki bir amaçlılık anlamında kullandığı *poiesis*, sanatın bir "*yapma (making)*" süreci değil, "*yaratma (creating)*" süreci olduğunu ileri süren Heidegger'in sanat ve sanat yapıtının işlevine ilişkin söyledikleriyle de ilişkilidir. *Poiesisin* üretildiği hem *yapma*, hem *yaratma* hem de *üretme* anlamlarının her üçünü de taşıyan *poiein* fiilinin bu çok anlamlılığı Heidegger'de birbirinden belirli sınırlarla ayrılmış olsa da sanatın ne olduğunu söylemek bakımından önemlidir. Heidegger'de bir *yapma* süreci olmayıp, bir *yaratma* süreci olan sanat, *poiein* fiilinin "*yaratma*" anlamıyla ilişkilendirilir. Sanat yapıtının temel özelliği ise yaratma sürecinin ürünü olmasıdır. Bu bağlamda Heidegger ve Aristoteles *poiein* kavramlarını farklı bağlamlarda kullanmış olsalar da, hem Aristoteles

hem de Heidegger için sanatın, düşünüp taşınmayla *phronesis*le, insanın akıllı yanının bir etkinliğiyle ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Sanat yapıtını ortaya koyabilmek ya da bir sanat yapıtı üzerinde düşünmek ancak *phronesis* ile olanaklıdır. Heidegger'e göre nesnesi insansal varoluş olan *phronesis*, "açığa çıkma (*revealing*)"ya ulaştırmanın doğru ve uygun yoludur. Aynı şekilde Aristoteles'e göre de *phronesis* erdemi, olduğundan başka türlü olabilecek, varlığı deneyimlere ya da belirli türden ilke ve kurallara bağlı olmakla sınırlandırılmamış olan bir etkinlik alanı ve bu etkinliğin ortaya çıkardığı yapıt üzerinde düşünüp taşınmayı sağlayan şeydir. Her ikisi de *phronesis* erdemini düşünüp taşınma eylemi ile birlikte, sanat yapıtının artalanını görmeyi sağlayacak ya da yeni bir yapıt yaratmaya yönlendirecek bir şey olduğunu düşünürler.

Heidegger'e göre sanat yapıtı, *üzerinde düşünülmesi mutlak gerekli* olan bir şeydir. Sanatı anladığımız, sanatın doğasını bilebildiğimiz bir yer olan sanat yapıtı, "bir şey (*a thing*)" olmaktan farklıdır. Sanat yapıtı yalnızca, Platon'un ifade ettiği biçimde, madde ve formdan ya da *hyle* ve *eidostan* oluşan, yalnızca kullanım değeri olan bir *nesne* değildir. O, yalnızca uzam ve zamanda var olan bir nesne de değildir. Yapıtın elbette ki belirli bir biçimi vardır, belirli bir yerde ve zamandadır, ancak bunun dışında onu sanat yapıtı yapan başka özellikler de yok değildir. Yalnızca fayda sağlayabileceğimiz bir *araç* olmaktan uzak olan, "yapma" değil de bir "yaratma" sürecinin sonucu olan sanat yapıtının özünün ne olduğu da önemlidir.

Aristoteles'in *techne mimetike* ile imlediği, marangozluktan, dülgerlikten ya da gemicilikten biricikliği olmaklıkla, düşünüp taşınmakla ortaya konulmasıyla ayrılan sanat yapıtı yalnızca *bir nesne* olmaktan öte bir şeydir. Burada 'zanaat' ya da 'teknik' anlamda, yalnızca bir *yapma*, form ve biçime sahip olan bir nesne olarak sergilenen sanat yapıtı anlamında *techne*den değil, aksine bilgelikle ilişkilendirilebilen, bir iş yapabilme becerisi değil de bir akıl yürütme etkinliği olan *techne*den söz edilmektedir. Bu bağlamda denilebilir ki, Aristoteles ve Heidegger'de "techne" kavramı form ve maddeden oluşmanın ötesinde bir *özü* (*essentiası, substantiası*) de olan bir şeyi imlemektedir. Sanat yapıtı, hem tümel hem de evrensel olarak *şeyssel* karaktere sahiptir. Heidegger'e göre, yapıtlar arasında başlangıçta bize *şeyler* olarak verilirler. Bir sergide, ikamet ettiğimiz evimizde, kiliselerde ya da cadde ve sokaklarda pek çok sanat yapıtı ile karşılaşabiliriz. Van Gogh'un bir çift köylü pabucunun oluşturduğu resim bir sergiden değerine taşınabilir. Birinci Dünya Savaşı boyunca Hölderlin'in ilahileri askerlerin sırt çantalarında temiz giysileri ile birlikte taşınmıştır. Benzer biçimde Mozart'ın 20. piyano konçertosunu ya da Beethoven'ın 5. senfonisini bir klasik müzik konserinde ya da bir bale gösterisinin herhangi bir yerinde dinleyebiliriz. Tüm bunlar birer nesne olarak orada varlardır. Ancak bunlar aynı zamanda birer *şey*'dir, *şeyssel* bir karaktere sahiptir. Renkli bir resim, sert bir mimari, gür bir müzik eseri kompozisyonu aynı zamanda birer *şeyssel* (*thingly*) öğedir. Bu durumda araştırılması gereken soru şu olacaktır: Peki sanat yapıtında apaçık biçimde onu *şeyssel* öge yapan nedir? Yolda duran taş, tarladaki toprak parçasına, gökyüzündeki bulutlara, sonbahar rüzgârına kapılmış yapraklara, ormandaki şahine, bütün bunlara nesne diyorsak, *nesne* dediğimizde neyi düşünüyoruz? Biz Van Gogh'un tablolarıyla, Beethoven'ın besteleriyle ya da Rodin'in heykelleriyle pek çok yerde karşılaşmaktayız. Ancak burada önemli olan onlarla karşılaştığımız mekânlarda sanat yapıtlarının birer *sanat yapıtı* olarak mı yoksa endüstrinin birer *nesnesi* olarak mı durduklarıdır. Heidegger, "yapıtı bir koleksiyonda, her hangi bir sergide sergilemek,

onu aslında kendi dünyasından çıkarmaktan, *aurasını* bozmaktan başka bir şey değildir" (Heidegger 2001: 39) der.

Sanat yapıtı, oluşturulmuş bir şeydir, ancak o *nesne* olmaktan ya da *nesneleştirilmiş bir şey* olmaktan ayrı bir şeydir. Sanat yapıtı bir dünya açımlar ve açıklığa olanak sağlar. "Bir yapıt olmak bir dünya kurmaktır" (a.e., 43). Sanat yapıtında, *dünya dünyalaşır* (a.e., 43). Sanat yapıtı, açtığı dünyayı devam ettirir, korur. Doğrulukla karşılaşılınan yer de sanat yapıtıdır. Sanat yapıtı *kendini açar -kendi kendini yapar- kendi yerini, aurasını* kendisi açımlar. Bu açıklık hakikatin açığa çıkma sürecini de beraberinde getirir. Heidegger'e göre iki temel özelliği -açığa çıkma ve bu açıklığı koruma özelliklerini- kendinde taşıyan sanat yapıtı yalnızca form (*eidós*) ve biçimden (*hyle*) oluşan araçsal bir nesne değildir. Sanat yapıtı, hem tümel hem de evrensel olarak *şeyssel karaktere* sahiptir. Kullanım değerine (*usefulness*) sahip olmanın ötesinde, bir dünya açılmakta, böylelikle hakikatin bilgisine ulaşmayı sağlamaktadır. Bu bağlamda denilebilir ki; bir sanat yapıtı karşısında yapılması beklenen biçimlendirilmiş bir sanat yapıtında dünyalaşın dünyayı belirli tanımlamalar ve betimlemelerden, önyargılardan bağımsızca görmektir. Bu ise ancak her tek kişinin kendinin yapabileceği türden bir şeydir.

Heidegger ve Aristoteles, sanat yapıtında dünyalaşın dünyanın, dünyanın açığa çıkmasının taşıyıcısı olarak "*insan*" üzerinde uzlaşır gibi görünmektedirler. Aristoteles'te sanat, insan aklının yaratmayla ilgili bir huyu, *phronesis* (*aklıbaşındalık*) olarak adlandırılan, düşünce erdemleri aracılığıyla bilgisi edinilebilecek türden bir etkinlik idi. Bu bağlamda sanat denilen etkinliğin gerçekleştircisi ya da bu etkinliğin açılmadığı dünyanın bilgisine ulaşabilecek olan da insandır. Heidegger'de de sanatta açığa çıkan dünyanın taşıyıcısı olan insan (a.e., 44), sanat yapıtı ve araç arasındaki büyük uçurumu görebilecek ve sanat yapıtında hakikatin sesini duyabilecek olandır. Sanatın hakikatin sesi, ortaya çıktığı yer ve kişisel olmayan bir alan olduğunu (Beistegui 2003: 134) düşünen Heidegger'e göre "sanat, hakikatin bir taklidi değildir, yapıt da hakikatin bir tasarımı olarak taklit değildir" (a.e., 132). Varolanlar arasında tek varolan olan insan, olagelme sürecinde hakikatin sedasız sesini duyabilecek tek varolandır. "Sadece insan varolmaktadır" (Heidegger 1994: 16). Ödüllendirilmiş insan, sanat yapıtında ortaya çıkan hakikatin sesini duyabilme olanağını da taşımaktadır.

Heidegger'in *Dasein* ile imlediği insan, Varlık ile olan ilişkisini yeniden kurabilir, hakikatin bilgisini edinebilir. Ancak insan bunu düşünme etkinliği ile gerçekleştirebilir. Bu ise, teknik düşünüşten sıyrılıp, özlü düşünüşe başlamakla, Varlık'ı yeniden düşünmeye başlamakla mümkündür. Heidegger'e göre, "düşünceleri hem hesap-kitap yapmayan, hem de Varolanın başkılığından belirlenen düşünme, özlü düşünme olarak adlandırılır" (a.e., 49). Bu düşünme, insanın Varlığın hakikatini köklü olarak düşünmesidir. Özlü düşünme, Varlığın sesine itaat eder, Varlığın hakikatini dile getirir. Bu hakikatin sesini ise ancak bir sanat yapıtında, form ve maddeden oluşmuş olmanın ötesinde bir şey olan, bir dünya açılmayan sanat yapıtında duymak mümkündür. Heidegger'in *Dasein* ile imlediği, Aristoteles için *phronesis* erdemi ile düşünüp taşınabilme olanağına sahip olan insan, bir sanat yapıtında hakikat ile yüz yüze gelme olanağına sahip olandır. Nasıl ki hakikat ile yüz yüze gelme Aristoteles'te tragedyada taklit edilen "*korku*" ve "*acıma*" eylemleriyle mümkünse; benzer biçimde Heidegger'de de herhangi bir sanat yapıtında "*hakikat*" ile yüz yüze gelme anını



yakalamak mümkündür. İnsan yeniden terk ettiği özlü düşünmeyi başarabilirse, "korku" anında Varolanın raydan çıkmasıyla eşzamanlı olarak Varlığın sesini de duyabilir.

Nietzsche, "Tan Kızılığı"nın önsözüne şöyle başlar:

*"Bu kitapta bir yer altı çalışanını bulacaksınız; burgulayan, kazan, toprağın altını oyan bir kimseyi. Onu ancak böyle bir dip çalışmasını göreceksiniz gözleriniz varsa görebilirsiniz"* (Nietzsche 2001: 7).

Ve onun sonunda ulaşacağı şeyi de şöyle dile getirir:

*"...kendi sabahına, kendi kurtuluşuna, kendi tan kızılığına?... Mutlaka geri dönecek. Ona aşağıda ne yaptığını sormayın. Görünürdeki bu Trophonios ve yeraltılı yeniden "insan olunca" size onu kendisi söyleyecek"* (a.e., 7).

Heidegger'in *Dasein* ile imlediği, Nietzsche'nin "*didik didik araştıran bir insan*"ı, Aristoteles'in *phronesis* erdemi ile düşünüp taşınabilme olanağına sahip olduğunu ifade ettiği insan bir *dip çalışması* sonucunda kendi kurtuluşuna geri dönebilecek; hakikat ile yüz yüze gelebilecektir. Bu yüz yüze gelmeyi olanaklı kılacak olan yer ise yalnızca *sanattır, sanat yapıtıdır*.

## "Poiesis" and "Phronesis" within the Aristotle's and Heidegger's Theories of Art

### Abstract

The debate on what art is or what characterize an artwork began with Plato and Aristotle and has continued with the contemporary thinkers up to date. At the present day, especially as a result of the popularity of postmodern art which criticizes the concept of modern art intensively, many questions on art and artworks have been put forth: 'What is art?' 'How can we define art and artworks?' 'What is the aim of art; can it change the reality, or can it be a place in which the reality can find itself, or can or should art educate the public, or can it be regarded as a historical document for the future?' 'Do we need any criterion when we criticize art or a work of art?' 'Or do we have already any criterion of art?' "Are *art* and *craft* the same or different?" What is the difference between an artwork and a craft? 'What is the specificities of the activities that *create* an artwork?

Within the context of these essential questions, which one of them is an artwork, Mozart's *20th Piano Concerto* or Beethoven's *5th Symphony* or Pablo Picasso's "*Guernica*" or "*A Pair of Shoes*"? Have they any special feature which makes them an artwork? Which criterions of art have been taken for granted when Manet's "*The Lunch on the Grass*" which was exhibited in the Rejected Works Art Gallery and Picasso's "*Avignon*" were criticized. Could we term Gaudi's "*La Sagrada Familia*" or the "*Eiffel Tower*" or "*Tatlin's Tower*" when it could have been built as an artwork? What kind of differences are there between these two towers and Gaudi's "*La Sagrada Familia*" to be or not to be called as an artwork? Can we define Piero Manzoni's "*%100 Artist's Shit*" or Damien Hirst's "*A Sheep in Formaldehyde*" or Marcel Duchamp's "*Fountain*" and "*Bottle Rack*" or Andy Warhol's reproductions as artworks? So, what is art and what is an artwork? To answer these questions, we will deal with Plato and Aristotle's accounts of art from ancient philosophy and Heidegger's thoughts of art from the twentieth century's.

Plato defines art as a *mimesis* in his Xth book of *Politeia*. Plato considers art is a *mimesis*, a kind of imitation of the nature; it is like holding a mirror to the world reflecting the nature, man and life in the world. In his book *Symposion*, Plato putting the question "What is beauty (*ti esti to kalon*)?" he holds the idea of *beauty* one of the most important aims for a philosopher. Especially in *Symposion* art is seen a valuable creative activity. Art as a *poiesis* aims at getting *beauty itself*. But this concept of art i.e. art as *poiesis* is not the main concept of art in Plato's aesthetic theory.

Aristotle, as one of the eminent ancient philosopher, considers art not as activity dealing with *praxis*, but with *poiesis*. According to Aristotle, art as a creative activity which is not related to "*praxis*", but to "*poiesis*" is not a process of "*making*", but a process of "*creating*". He tackles art mainly differentiating *praxis* from *poiesis* and concentrating his analysis on the concept of *poiesis*. Art as a poetic activity can be worded as *techne*. Aristotle's concept of *techne mimetice* implies the art of imitation. *Techne* corresponds to the rationally calculating part of the soul. Art a *heksis* (habit) of human being concerned with creating and as a possibility of human being can go with virtue of *phronesis* (*practical wisdom*), in

other words as a human activity creating artworks needs to the virtue of *phronesis*. Aristotle considers art as *techne mimetice*, an activity of imitation as Plato. But it is an imitation of the actions or doings of man. And what imitated in artworks are the actions of fear and sympathy. These kinds of imitations are possible only in tragedies and imitated acts of fear and sympathy in tragedies are means of facing with reality. Then art generally can be seen as a medium in which character and thoughts are introduced by means of tragic actions.

While Plato criticizes art as a human activity that moves away us from the *reality*, from the *truth*, Aristotle who associates art with tragedy as an imitation of bad and good actions, conceives art as a place in which we come face to face with reality, encounter with the truth. The actions of "*fear*" and "*sympathy*" that are imitated in tragedy are the means of encountering with the *truth*. Artworks by means which "*katharsis*" would be actualized, are the means of returning to own nature or of liberation of human being who become distant from his own nature. As Aristotle, Heidegger considers art a way to reach the *truth* and also to be aware of the aims how human being can break away from "*not to being herself*". Art is the place we hear voice of the *truth* and a way of hearing the voice of the *truth*. Neither art is an imitation of truth nor is an artwork imitation as an idea of truth.

Merely human being has the capabilities by which either he/she hears the voice of the *truth* or encounters with the *truth in artworks*. To perform the activity called art or to get the knowledge of the world expounded in the artworks is possible only by means of virtue of "*phronesis*". We can get the knowledge of the artworks which are the product of a thinking process only by virtue of "*phronesis*". To create an artwork or to think on an artwork is possible only by way of "*phronesis*". According to Heidegger, art as a process of "*creating*" associates with the virtue of *phronesis* as Aristotle. Thinking on an artwork or creating an artwork is only possible with the virtue of *phronesis* which is the correct and suitable way to access *the unconcealing (aletheia)*.

Nonetheless, as to Heidegger, an art work by means of which we can conceive the nature of art is not only "*a thing*" consists of *hyle* and *eidos*. In appearance art works are given us as *things*. These *things* are not there only as an object, also they have a *thingly* character. Aristotle and Heidegger both speak of the concept of "*techne*" that consists of not only from *hyle* and *eidos*, but also has an *essentia (substantia)*. *Techne* as an activity of reasoning and interrelated with wisdom is the name given to the activity of knowing which goes with episteme. *Techne* and episteme both are two different activities of rational part of the soul. Art as a habit of human being and a creating activity of calculating part of the soul, can be known by way of "*phronesis*" human being merely hears the voice of the *truth* or encounters with the *truth* in art works.

In this paper, I will deal with the concepts of art and artworks in Aristotle and Heidegger and the differences between their views and Plato; and the relation between art -*techne*- and craft and between "*poiesis*" and art; and also the role of the virtue of "*phronesis*" creating an artwork. Within this context, I will also tackle the question how an artwork can be used as a means in turning back man's to own nature or his/her liberation.

### Keywords

Aristotle, Heidegger, *Poiesis*, *Phronesis*, *Katharsis*, *Mimesis*, Art, Artworks.

## KAYNAKÇA

ARISTOTELES (1998) *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 2. Baskı, Ayraç Yayınları: Ankara.

ARISTOTELES (1999), *Poetika*, çev. İsmail Tunali, 8. Baskı, Remzi Kitabevi: İstanbul.

DE BEISTEGUI, Miguel (2003) "Art, 'Sister of Philosophy'?", *Thinking With Heidegger*, pp.121-138, Indiana University Press: Bloomington.

HEIDEGGER, Martin (1994) *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, 2. Baskı, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları: Ankara.

HEIDEGGER, Martin (1998) *Teknik ve Dönüş*, çev. Necati Aça, Bilim ve Sanat Yayınları: Ankara.

HEIDEGGER, Martin (2001) *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstadter, 2. Printing, Perennial Classics: USA.

NIETZSCHE, Friedrich (2001) *Tan Kızılığı*, çev. Hüseyin Salihoğlu-Ümit Özdağ, 3. Baskı, İmge Kitabevi: Ankara.

PLATON (1998) *Şölen*, çev. Azra Erhat-Sabahattin Eyüboğlu, 7. Baskı, Remzi Kitabevi: İstanbul.

PLATON (1999) *Devlet*, çev. Sebahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, 1. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul.

SÜMER, Necdet (1994), "Aristoteles'te Sanatsal Etkinliğin Doğası: Mimesis", *Humana, Bozkurt Güvenç'e Armağan Kitabı içinde*, Kültür Bakanlığı Yayınları: Ankara.

Research Article  
Araştırma Makalesi

Muhsin YILMAZ

Doç.Dr. | Assoc.Prof.Dr.  
Uludağ University, Faculty of Sciences and Arts, Department of Philosophy, Bursa-Turkey  
myilmaz@uludag.ed.tr

## The Connection of *Philosophy* with *Tradition*: Tradition as the Resource of Philosophy

### Abstract

This study aims to define the connection between the concept of tradition and the mood of philosophical thinking which is recognized as a distinctive critical form of thinking. How could one correlate the concept of tradition which could be defined as a cumulative continuum on the one hand and the concept of philosophy which is considered as a concept grounded on the critique or even the rejection of cumulative continuum, i.e., the tradition? In other words how could one ground philosophy itself as a mood of critical thought on a particular tradition which conveys a particular content? How could one speak in this sense of a tradition of philosophy or the traditionality of philosophy? If it is possible to speak significantly of the traditionality of philosophy then what sort of tradition on which philosophy itself is attributed?

### Keywords

Mythology, Tradition, Philosophy.

Ahmet İnam begins to his an article referring to Mengüşoğlu with the assertion “Nobody can with himself in philosophy”. Then he goes on his writing as follows: Philosopher comes out from a certain philosophical environment or from a certain tradition. He is under the influence of a certain historical, social or spiritual atmosphere. İnam adds such words as well: Elaboration of the relevant conditions or atmosphere relating to put forward some new feeds of thought requires meta-philosophical pay off (İnam 1993: 2). According to İnam that means, there is and/or should be summation inherited from its past behind ant philosopher or the philosophical doctrine or system developed. Philosopher can produce new ideas only on the basis of that inheritance. Such an evaluation could be significant for the historical periods after the starting point of philosophy with Thales. One can ask at this point: Well, from which prior philosophical inheritance Thales could produce his own question and then generate his own doctrine and started the whole tradition or history of philosophy? How Ionian philosophers or Miletus could initiate the manner of philosophical thinking which produced many different sub-tradition in succeeding historical eras whereas they were void of any prior philosophical summation or inheritance? Guthrie asserts for instance that the Miletus is devoid of predecessors whom they could refer for some questions and the only ground they have is mythology besides they had no chance to read some texts written in different languages and the form of writing they wise up is only poem (Guthrie 2011: 132). Uluğ Nutku gives another simple example as follows: Parmenides’ arguments and decisive subscriptions are in the form of poem written in some rhythm and begin with some mythological descriptions (Nutku 2011: 21). For Miletus so, there is no any kind of historical or traditional summation such as a history of science or a philosophical history. Nor they had a wording of writing or form of discussing such as essay, academic research report, lexicon or encyclopedia. Deleuze and Guattari emphasize as well that Greeks are void of any conceptual inheritance though they contemplated the clear immanency of the Pattern which ceases chaos (Deleuze and Guattari 1992: 45). In other words for Deleuze and Guattari, Greeks are within the similar lack of philosophical concepts while they contemplating their “immanence plane” from which they could perform “conceptual creation” and thus so philosophical mode of thinking. In sum Greeks converted the form of poem into essay form, the image into concept and finally, if it can be asserted, the tradition of non-philosophical into the “philosophical one”. In other words, it seems as if they started philosophy off from “nullity”, with Thales being “first philosopher”.

It is not a surprise in this sense that some sources called the rise of the mood of philosophical thinking and then the whole philosophical tradition as “Greek miracle” in such a social and/or cultural ambiance. One can ask on the other hand the reason of calling “miracle” the first appearance of philosophy in Pre-Socratic period which should rely anyways on a summation, an inheritance or a tradition just after that beginning period? Is philosophical manner of thinking an arbitrary or a traditional manner at last? How should one in such a case read the İnam’s words referring to Mengüşoğlu cited above? How one could argue the emergence of a philosophical tradition without any prior tradition or summation before itself? One should refer to the preceding period before the emerging philosophical era. What is the scene before Thales?

Ahmet Arslan assert by referring to Cornford at this point that İonia philosophy is in fact a projection system promoted by “mythological faith” (religion) although it reveals itself in a secularized form and in a more abstract plan. In other words according to Arslan the cosmogony of their philosophy is nothing but reconsideration and maintaining of the mythos (Arslan 1988: 58). This statement means so, the philosophical mood is the derivation of mythological mood similar as to projection but different as to foundation. For Kranz also Aristotle is right in his assertion that Homer (as the writer of mythological eposes) is the first philosopher for Homer is the forerunner of a new world-view though his form of writing is poetic as a pre-science and the questions or problems he deals with are the problems as what the initial matter is, whether the monotheism is possible and the sense of all happening which are discussed throughout the whole history of philosophy (Kranz 1976: 5). It can be accepted here that the philosophical tradition of which its emerging with Thales is as miracle is inspired and/or feed from mythological inheritance regarding at least its problems, principles and its intention. Another picture given by Çiğdem Dürüşken in her literary wording describes the first steps of philosophical journey as climbing onto the Olympos the flora of which is irrigated by mythological epos of Homer and Hesiodus and draws as if climbing up to the pick of Olympos by means of the flowers planted by Greek lyric and tragedy poets (Dürüşken 2014: 5). One could concluded from such descriptions that the philosophical mode of thought which is characterized as “rational” is in fact a ‘channel’ or ‘river’ inspired by or feed by mythological mode of thought which is “ir-rational” rather than opposing it. The generation of Cosmos form Chaos in the sense of reducing all plurality into just one element, i.e. *arche*, should not be an incident in this context in both Hesiodus’ mythological Teogonia and in İonia’s “rational,” i.e. philosophical frame. Because the primary intention or apprehension is to be able to reduce plurality into just one basis and so make the whole cosmos comprehensible. Guthrie’s words below gains more clarity in this frame: “One who loves myth loves also the sophist, because he is a philosopher and the ingredient of both is the thing bewildering in man” (Guthrie 2011: 54).

The above arguments could be sum up in such a statement: The progression from mythological mood of thinking or comprehension into rational or philosophical mood of thought is evolutionary rather than being revolutionary or “miracle” as is seen in general. One could yet ask such a question at this point: If philosophy is philosophy in itself instead of being mythology then why the relevant course developed as philosophy instead of going on as mythology? Mythology is mythology at last and philosophy is philosophy. Both philosophy and mythology as the concepts used regularly have quite different contents and senses. What is that agent that makes split up as philosophy from mythology or remove a channel from the origin as mythology even though it is inspired or feed form mythology? Why does a tradition of philosophy get at the last point of intention or of implication in our times by an evolutionary way? What are those agents that alienate from mythological sources through the historical continuum? How one could define the philosophical tradition as an opposite of mythology form which it has emerged?

It is required to look at the name of the concept of tradition, i.e. the word ‘tradition’. The word ‘tradition’ is defined in Turkish lexicon as “a particular society’s

cultural remainder, habits, instruction, custom and patterns regarded because of they inherited from the past” (Turkish Lexicon). The same word is defined in Latin –Turkish lexicon as “*to convey, deliver, release, submit, certify, commit, give away, circuit, communicate a narration), roll in and propound (a doctrine)*” (Kabağaç ve Alova 1996). It seems from these definitions that the sense of the same word in both languages imply two different meaning or dimensions such as taking over a heritage and transposing that heritage to coming generations. In other words, a static content in sum on one side and taking over and/or transposing dynamical the same content is on the other hand. It could be mentioned so that the word or the concept of tradition has a static as well a dynamic character. Gökberk asserts thus that the use of the word “tradition” in especially European languages puts forward the dynamism in human culture by taking attention the act of “conveying”. Gökberk likens the concept of tradition defined as the information, skills, rules regulating the relation among individuals, faiths and imaginations relating to the whole of life and changeable more or less between generations to the biological heredity: “cultural norms perpetuate human culture by the transmutation of them just as the adult individuals perpetuate the natural life by transmitting the materiel of inheritance, i.e., the gens to newborns (Gökberk 1981: 63). It is not so to fall down into the wrong at this point to say that the social or cultural codes or the genes, if it can be said, that ensures the dynamism and the continuity of societies or cultures. The individuals are active in the transmitting the social or cultural codes or genes whereas they are inactive in transmitting the biological genes. The individual may be selective, in other words both in taking over from the former and in transmitting to the later generations the relevant codes relating to the tradition. It could be said here so that being active in the second case associates a voluntary change or differentiation in the structure of codes or genes. The social or cultural codes changes as well in time in order to adapt to changing environmental conditions just as biological genes changes in the process of adaptation of the organism. The change in the cultural code yet, according to Gökberk, is voluntary and more rapidly and entails less time than biological one (Gökberk 1981: 64).

In sum, the social/cultural codes inherited from the former generations would be transmitted voluntarily, i.e., in a biological term by mutating, to the following generations in order to adapt the new environment. Tradition as a cultural summation or heritage throughout the past generation is a dynamic or active process in the sense transformed into different forms besides being just a transmission. Traditions are not immunity of change or transmutation in certain rate or content relating to the requirements of the relevant era.

It is natural at this point to abstract from the above argument that traditional summation or heritage that is changed or transformed in accordance with the changing circumstances produce anew norms or codes or values having some differences in a significant according to the former ones because it bears the potential to produce different or new cultural norms or codes. Permanency of the traditional base keeps itself and its conveying function on by interpreting and recovering the inherited content in accordance with the differentiated conditions even though its own change at any level. It in this sense to develop a tenet or a discourse without traditional convey means to construct a building without a base. Doğan Özlem puts at this point forward similar to



İnam's above words relating to philosophy in terms of the conditions of an individual's existence or living. As for Özlem "there is no autonomous individual exempt of cultural determinate and surrounded by a given culture... the person lives not of course as a destiny his/her being determined or surrounded situation; instead he/she creates new forms or possibilities of life in every term or circumstance and enlarges his/her circle of individuality (Özlem 2008: 79). Cultural codes and biological genes are still not the same facts although they are compared with each other as to being adaptation process or attempt into social and/or natural environment of life. The biological process of adaptation operates in natural mechanism while the social or cultural process of adaptation operates with, if it could be said, a voluntary mechanism in the sense of re-interpretation and thus re-ascribe new senses onto social facts. In another words some voluntary or rational processes engage in inheritance of cultural codes between succeeding generations. The point here is just in which philosophical mode of thinking as another rational or voluntary process come out. If the mode of philosophical thinking is determined as re-forming or re-interpretation of the contents of given inherited concepts then this point or stage is just by which the way of philosophical thinking contact with the philosophical tradition which is one of the cultural codes inherited. That means reconstruction of the content of the relevant concept by critique of analysis of the inherited concept. Philosophy requires in this sense a given content toward which it could perform the functions as critique and analysis so that that content is just the tradition inherited. Philosophy could only adapt the tradition that it inherited by re-interpreting or re-constructing them in term of new or changing social conditions or requirements. It can well be asserted at this point that philosophy requires a base or a ground with which one could speak about philosophy or by which philosophy exist so that base or ground is the tradition or a heritage from which philosophy come out or develop.

It would be well in conclusion to assert that there is a paradoxical connection between philosophy and its own tradition which is its own history or historical summation. Philosophy requires on one hand a heritage or summation toward which it directs its peculiar analytical character and criticizes insensibly as if rejecting at the same time the same heritage.

## ***Felsefenin Gelenek ile Bağı: Felsefenin Olanağı Olarak Gelenek***

### **Özet**

Bu çalışmada kendine özgü eleştirel bir düşünüm biçimi olarak felsefi düşünümün gelenek kavramı ile ilişkisi belirlenmeye çalışılmıştır. Bir taraftan bir kavram olarak gelenek kavramı birikimsel bir sürekliliği ifade ederken diğer taraftan da bu birikimsel sürekliliğin eleştirisi ve hatta reddi üzerinde gelişen felsefi düşünüm tavrı arasında nasıl bir bağ söz konusudur? Eleştirel bir düşünüm biçimi olarak felsefe birikimsel süreklilik ifade eden gelenek kavramı üzerinde nasıl temellendirilebilir? Bu anlamda felsefe geleneğinden ya da felsefenin gelenekselliğinden söz etmek nasıl mümkündür? Felsefenin gelenekselliğinden söz etmek mümkün ise eğer felsefe geleneğinin kendisi nasıl bir geleneğe ya da hangi geleneğe dayandırılabilir?

### **Anahtar Sözcükler**

Mitoloji, Gelenek, Felsefe.

## REFERENCES

- ARSLAN, Ahmet (1988) "*Felsefenin Başlangıçları ve İyonya*," **Felsefe Tartışmaları 3. Kitap**, Panorama, İstanbul.
- DELEUZE, Gilles and GUATTARI, Felix (1991) **Felsefe Nedir?**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- DÜRÜŞKEN, Çiğdem (2014) *Antikçağ Felsefesi*, Alfa Yayıncılık, İstanbul.
- GÖKBERK, Macit (1984) "*Gelenekçilik ve Değişme*," **Klasik Düşünce ve Türkiye**, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara.
- GUTHRIE, W. K. C. (2011) *Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul.
- İNAM, Ahmet (1993) "*Çözümlemeci Düşünmenin Felsefedeki Yeri Üstüne*," **Felsefe Dergisi, Sayı 2**
- KABAAĞAÇ, Sinan ve ALOVA, Erdal (1995) *Latince-Türkçe Sözlük*, Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- KRANZ, Walter (1976) *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü Yayınları, İstanbul.
- ÖZLEM, Doğan (2008) "*Gelenek, Kopuş ve Felsefe*," **Baykuş, Sayı: 1**, İstanbul.
- RIZATEPE, Harun (1987) "*Tarihleri ile Bağlantıları Açısından Felsefe ile Bilimler Arasındaki Fark Üstüne*", *Felsefe Tartışmaları 1. Kitap*, Panorama, İstanbul.
- Türkçe Sözlük (1983) Türk Dil Kurumu Yayınları, 7. Baskı, Ankara.



Araştırma Makalesi  
Research Article

**Kemal BAKIR**

Yrd.Doç.Dr. | Assist.Prof.Dr.  
Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Erzurum-Türkiye  
kemalb25@hotmail.com

## Hannah Arendt'te Kötülük Problemi

### Özet

Hannah Arendt, Yahudi kökenli bir Alman yurttaşı olarak II. Dünya Savaşı sürecinde Nazilerin güttüğü antisemitist siyasete ve Yahudi soykırımına tanıklık etmiş ve bütün bu olup bitene bir anlam verme gayretiyle kötülük problemi üzerine odaklanmıştır. Arendt'e göre, Naziler yalnızca Yahudilere değil bütün insanlığa karşı suç işlemiştir. Bu ise ahlâki anlamda kötülüğün ta kendisidir. Kötülüğün sebebini ortaya koymaya çalışan Arendt, Nazilerin işlediği suçların geleneksel kötülükten farklı olduğunu ve insanca anlaşılabilir sebeplerle açıklanamayacağı sonucuna varmış, bu yeni suç türünü "radikal kötülük" olarak adlandırmıştır. Sonrasında ise eski Nazi subayı Adolf Eichmann'ın işlediği savaş suçları nedeniyle Kudüs'teki yargılanma sürecine gözlemci sıfatıyla katılmış ve bu dava sürecinde kötülüğe ilişkin yeni bir açıklama geliştirerek "kötülüğün sıradanlığı" kavramını ileri sürmüştür. Bu bağlamda, kötülüğün kaynağı "düşünce yoksunluğu" eş deyişiyle "fikirsizlik"tir. Bu çalışmada, Arendt'in kötülük üzerine düşünceleri ele alınarak açıklanmaya çalışılacak ve kötülüğün epistemik boyutu tartışılacaktır.

### Anahtar Sözcükler

Etik, Ahlâk, Radikal Kötülük, Kötülüğün Sıradanlığı, Fikirsizlik.

## Kötülüğün Soruşturulması

Kötülük ve ortaya koyduğu problem, teolojik ya da dünyevi kavramlarla ifade edilebilmesine rağmen aslında dünyanın bir bütün olarak anlaşılabilirliğine dair bir problem olarak salık verilir. Bundan dolayı ne salt etiğe ne de metafiziğe aittir fakat bu ikisi arasında bir bağ kurar. Bu, daha çok kötülüğün doğal ve ahlâkî olmak üzere farklı iki formda oluşuna ya da ele alınışına, algılanışına bağlı olan ayırmadan kaynaklanır. Fakat formu göz önünde bulundurulmaksızın, erken Aydınlanma'dan bugüne dek kötülüğe ilişkin belli başlı iki bakış açısı belirginleşir ve her ikisi de epistemolojik kaygılardan ziyade etik kaygılarla yönlendirilir. Voltaire ve John Améry gibi düşünürlerin görüşleriyle şekillenen bakış açısı, ahlâkın kötülüğün anlaşılabilir kılınmasını talep etmediğini savunurken, Rousseau ve Arendt'in görüşleriyle şekillenen bakış açısı, ahlâkın, kötülüğün anlaşılabilir kılınmasında oldukça ısrarcı olduğunu vurgular (Neiman 2006:18-19). Bu ikinci bakış açısı her ne kadar epistemik kaygılarla şekillenmemiş olsa da anlaşılabilirlikte ısrarcı olması bakımından kötülüğe dair epistemik bir kavrayışa da sahiptir.

Yahudi kökenli bir Alman yurttaşı olan Hannah Arendt (1906-1975), felsefede henüz çıraklık aşamasında iken kötülük ve kötülüğün doğrudan ya da dolaylı kaynağı olarak gördüğü düşünce, tutum ve eylemler ile yüzleşmiştir. Arendt, Üçüncü Reich (Drittes Reich/Üçüncü İmparatorluk) olarak nitelendirilen dönemde Almanya'da iktidarı elinde bulunduran Hitler önderliğindeki Nasyonal Sosyalist Parti'nin (kısaca Nazi partisi) II. Dünya Savaşı sürecinde güttüğü antisemitist siyaset ve Alman ırkının saflaştırılması projesi çerçevesinde Alman olmayan ve büyük çoğunluğunu Yahudilerin oluşturduğu diğer etnik unsurların yok edilmesini ya da sürgüne gönderilmesini ifade eden "Nihai Çözüm" (The Final Solution) dahilinde gerçekleştirdiği soykırımlar, sebep olduğu savaş ve işlediği savaş suçlarına tanıklık etmiştir. Nihai Çözüm en somut ifadesini, soykırımın gerçekleştirildiği toplama kamplarında bulmuştur. Bu kampların en büyüğü ve en çok ses getireni dolayısıyla da Nazi dehşetinin ve bu anlamda kötülüğün sembolü Auschwitz idi. Öyle ki "kötülük" bile terim anlamı itibarıyla Auschwitz ve diğer toplama kamplarında yaşananları ifade etmede yetersiz kalmış, bütün bu katliamlar holokost (holocaust)<sup>1</sup> terimi ile ifade edilir olmuştur. Bu da kötülüğe ilişkin yerleşik kavrayışın yeniden sorgulanmasına yol açmış ve Auschwitz'ten sonra kötülüğe ilişkin yeni bir anlam arayışı başlamıştır. Tüm dünya Nazi vahşeti karşısında dehşete kapılmakla beraber Arendt, bu ideolojinin hedefindeki etnik gurubun mensubu, bir Yahudi olarak bu dehşeti bizzat iliklerinde hissetmiştir. Diğer Yahudi kökenli entelektüeller gibi o da bu alışkın olunmayan kötülük karşısında hayrete kapılmış ve kendini bütün bu olan bitene bir anlam verme gayreti içerisinde bulmuştur.

<sup>1</sup> Holocaust, terim anlamı itibarıyla Yunanca *óló/hólos* (bütün) ve *kaustós/καυστος* (yanmış) sözcüklerinin *holókaustos/ólókavustos* şeklindeki birleşiminden oluşur ve genelde Yahudi soykırımını ifade etmek amacıyla kullanılır. Bauman'a göre, Holocaust gerçekten de tam bir *Yahudi trajedisi* olmakla birlikte salt bir Yahudi sorunu değil "*bizim modern akılcı toplumumuzda, uygarlığımızın yüksek sahnesinde ve insanlığın kültürel zaferinin zirvesinde doğmuş ve uygulanmıştır ve bu nedenle toplumun, uygarlığın ve kültürün bir sorunudur*" (Bauman 1997: 11).

Arendt, bu sorgulamasında Nazi ideolojisini yeşerten felsefi düşünce ve doktrinlerin kötülüğe ilişkin güçlü şüpheler barındırdığı ve bu açıdan pek tekin olmadığı kanaatine varmış ve mesafeli bir duruş sergilemiş; bir yandan Nazizmin beslendiği felsefeleri duygusal bir tepki ile karşılayıp tüm insanlığa hasım görerek felsefeden kaçınmış ve kendini felsefeci değil de siyaset bilimci olarak nitelendirmiş diğer yandan da bu kötülükleri ve kaynağını anlama ve anlamlandırma gayreti ile felsefi bir soruşturmaya girişmiştir. Bu anlamda Arendt'in duygusal bir paradoksa düştüğü söylenebilir. Ayrıca Arendt'in felsefeci olmadığını iddia etmesi onun ilgilendiği konular, özellikle de Nazizmin toplu imha ve yıkım faaliyetleri ile derinden etkilenmiş bir Yahudi dahası bir entelektüel olarak ahlâkî bir problemin tam da merkezinde yer alan *kötülük* hakkında felsefi soruşturma yapmadığı anlamına gelmez. Daha önce de ifade edildiği üzere o, ahlâkın kötülüğün anlaşılabilir kılınmasını istediğini savunmuş ve bu sebeple de kötülük üzerinde durmuştur. Bu çerçevede Arendt'in ahlâkî tartışmalarının merkezine kötülük problemini yerleştirdiği söylenebilir.

Anlam arayışı içerisindeki Arendt'in esas amacı, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda egemen olan siyasi ideolojilerin, insanı, istenilen şeklin verilebileceği işlemeye müsait bir maddeymişçesine görerek bu yönde eylemlerde bulunmalarının ne denli olumsuzluklara, kötülöklere sebebiyet verdiğini göstermektir (Yılmaz 2009: 131). Bu bağlamda kötülüğü totalitarizmle ilişkilendiren Arendt, kötülük problemini, ilk olarak, Antisemitizm ve emperyalizm bağlamında birer totaliter ideoloji olarak nitelendirdiği Nazizm ve Stalinizmin köklerini ortaya koymak için kaleme aldığı *Totalitarizmin Kaynakları (The Origins of Totalitarianism, 1951)* adlı eserinde, daha sonra ise eski Nazi subayı Yarbay Adolf Eichmann'ın yargılanma sürecini konu edinen *Kötülüğün Sıradanlığı Üzerine Bir Rapor: Adolf Eichmann Kudüs'te (Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil, 1963)* başlıklı eserinde ele almıştır. İlkinde kötülüğü *radikallikle* nitelendirirken sonrasında *sıradanlıkla* nitelendirmiştir. Bu bağlamda Arendt'in kötülük problemi hakkındaki düşünceleri iki başlık altında ele alınabilir.

## Radikal Kötülük

Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*'nda kötülüğün anlaşılması bağlamında Nazizmi ele alır ve özellikle Nazilerin organize ettiği toplama kamplarında yaşananları sorgular. Bu kamplarda hayat bulan, doğal değil istençli ve bu anlamda ahlâkî bir kötülüktü ve bu yönüyle felsefi problemler doğurmuştu. Çünkü sorumluluk almanın doğasını belirsiz bırakmıştır. Doğal kötülükte (deprem, sel, kasırga.. vb.) kötü bir niyet olmadığını anlamak kolaydır fakat insanlıkta kötülüğün olmasının anlamı nedir? (Neiman 2006: 310-311). İşte Arendt'in cevabını aradığı soru da buydu: *Kötülüğün sembolü olan bu kampların anlamı nedir?* Arendt, bu soruyu şöyle cevaplar:

Bu kampların ifade ettiği şey yalnızca halkı imha etmek ve insan onurunu kırmak değil, bunun yanı sıra, bilimsel olarak kontrol edilen şartlar altında, insan davranışının bir ifadesi olan kendiliğindenliği bizatihi ortadan kaldırmak ve insanları önemsiz bir şeye, hayvanların dahi olmadığı bir şeye dönüştürmek için dehşetli bir deneye hizmet etmektir; bildiğimiz gibi, aç olduğunda değil de bir zil çaldığında yiyecek yemek üzere eğitilen Pavlov'un köpeği sapkın bir hayvandı.

Normal şartlar altında bu asla başarılı olamazdı, çünkü kendiliğindenlik yalnızca insan özgürlüğü ile ilgili değil aynı zamanda en az onun kadar sırf hayatta kalmak açısından bizzat insan yaşamı ile de ilgili olduğundan asla tamamen ortadan kaldırılabılır değildi (Arendt 1963: 438).

Arendt'e göre, totalitarizmin amacı insanlar üzerinde baskıcı bir yönetim oluşturmak değil içerisinde insanların önemsiz, gereksiz olduğu bir sistem tesis etmektir. Bütünlükçü bu sistemin ve dolayısıyla da tek vücut iktidarın inşası ve idamesi ancak "kendiliğindenliğin" en küçük bir emaresinin dahi olmadığı, şartlı tepkiler ve kuklaların dünyasında mümkündür. Çünkü "insanlar ancak hayvan türünden insan örneği haline geldikleri zaman bütünüyle tahakküm altına alınabilirler" (Arendt 2014: 277). Bundan dolayı totalitarizm ilk etapta insandaki tüzel kişiliği ve devamında ise ahlâki kişiliği yani bir anlamda davıdanı hedefler. Bunları yok ettikten sonra geriye kalan sadece bireyselliklerini yitirmiş "hepsi Pavlov'un deneylerindeki köpek gibi davranan, kendi ölümlerine [gaz odalarına] giderken bile kusursuz uyumla karşılık veren ve tepkimeye girmekten başka bir şey yapmayan insan yüzlü ölü gibi solgun kuklalar"ın, yaşayan cesetlerin fiziksel imhasıdır. Totaliter bir ideoloji olan Nazizm bu aşamalı imha sürecini oldukça başarılı bir şekilde sonuçlandırmış, sistem zafere ermiştir. Nazizm, insanları, birer potansiyel suçlu olarak kamplarda toplamadan önce bunun alt yapısını oluşturmak için başlattığı ve kamplarda devam ettirdiği aşıyağılama ve ötekileştirme siyaseti ve beraberindekikanuni düzenlemeler ve baskılarla temel hak ve özgürlüklerden yoksun bırakmış ve böylece hukuk önündeki tüzel kişiliği yok etmiştir. Ardından kamplarda gayriahlâki, akla ve vicdana sığmayan seçimler yapmaya (örneğin kamptaki bir insanı kendi ölümünü erteleme veya serbest bırakılma vaadi karşılığında başkalarının ölüm sürecindeki işlere yardım etmeye ya da bir anneyi öldürülmek üzere iki çocuğundan birini seçmeye) zorlayarak kötülüğe ortak edipahlâki kişiliğini öldürmüştür. Dahası insan doğasına kastederek insanın kendi kaynaklarından hareketle yeni bir şeye başlama gücü olan "kendiliğindenliği"ni yani bu anlamda bireyselliğini ortadan kaldırmıştır. Nihai olarak da bütün insani niteliklerden arındırılarak gereksiz kılınan insan görünümündeki yaratıkların bedenlerini fiziksel olarak imha etmiştir. İşte Nazizm'in insanlığı dehşete düşüren ve bir anlam verilemeyen hazin zaferinin kısa özeti budur (Arendt 2014:268-277).

Bu, aslında imkânsız başarmaktı ki zaten totaliter rejimler mutlak güç arzusuyla her şeyin mümkün olduğunu göstermeye çalışıyordu. Ancak bunu yaparken farkında olmaksızın insanların ne cezalandırabileceği ne de affedebileceği yeni suçlar olduğunu ortaya koymuş oldu. Bu yeni suç ve suçlu türünün hangi ahlâki niteleme ile karşılanacağı üzerinde kafa yoran Arendt, Nazi suçlarının geleneksel suçlara benzetilemeyeceği hususunda oldukça ısrarcıdır. Çünkü "insanları insanlar olarak gereksiz kılmak" gibi bir imkânsızlığın üstesinden gelmek olağan bir şey değildir. Bütün ahlâki sınırların zorlandığı bu durum kötülüğün en uç biçimi yani Arendt'in Kant'a referansla yaptığı nitelemeyle kökten ya da "*radikal kötülük*" tür<sup>2</sup> ve Arendt'e

<sup>2</sup> Kant, insanın salt doğası itibarıyla ahlâki bakımdan iyi ya da kötü olarak nitelendirilemeyeceğini, onda iyiye bir ön eğilim bulunmakla birlikte kötüyü eğilimin de mevcut olduğunu ve insanın ahlâkiliğini belirleyen şeyin özgür istenci ve bu istenci vasıtasıyla doğasında mevcut olan kötüyü eğilimden kendisini ilkece alıkoyması olduğunu vurgular. Bu bağlamda insandaki kötüyü eğilimin dolayısıyla insan doğasındaki ahlâksızlığın,



göre, bu insanca anlaşılabilir sebeplerle açıklanabilir değildir (Arendt 2014: 280-281). Arendt'in kendi ifadesiyle:

İmkânsız mümkün kılındığında, artık kişisel çıkarla, hırsla, açgözlülükle, hınçla, iktidar arzusuyla ve ödeklilikle anlaşılıp açıklanamayacak ve bu yüzden öfkenin ölç alamayacağı, aşkın katlanamayacağı, dostluğun affedemeyeceği, cezalandırmayacak, affedilemeyecek mutlak bir kötülük haline geldi. Tıpkı ölüm fabrikalarındaki ya da unutma hücrelerindeki kurbanların, cellâtlarının gözünde artık “insan” olmamaları gibi, bu yeni suçlu türü, beşerî günahkârlıkla ilgili dayanışmanın sergileyebileceği sınırların dışında kalır (Arendt, 2014: 280-281).

Arendt'e göre radikal kötülüğün kavranamaz oluşu her tür felsefe geleneğine içkin bir özelliktir. Bunu, hem şeytanın dahi ilahi bir kaynağının olduğunu kabul eden Hıristiyan teolojisinde hem de radikal kötülüğü akla uygun güdülerle açıklanabilecek şekilde “sapkın kötü bir irade” kavramıyla akılsallaştırmasına rağmen en azından böyle bir kötülüğün varlığından şüphelenmek zorunda kalmış olan Kant'da dagörmek mümkündür. Bu sebeple bütün gerçekliğiyle insanlığı bunaltan, bütün kuralları yıkan ve sık sık karşılaşılan bu fenomeni anlamak üzere başvurulabilecek hiçbir şey yoktur. Farkına varılabilir gibi duran tek şey: radikal kötülüğün, kapsamındaki bütün insanların aynı ölçüde gereksizleştiği bir sistemle ortaya çıkmasıdır (Arendt 2014: 281). Böylece Arendt, totaliter bir rejim olan Nazizm'in ortaya koyduğu kötülüğün anlamlandırılmayacağı kanaatiyle meseleyi şimdilik sonlandırmıştır. Ancak o, daha sonra Nazi suçlarıyla ilgili yargılamalarda özellikle de bizzat katıldığı Eichmann davası sürecinde meseleyi tekrar ve farklı bir yaklaşımla ele almış ve “radikallikle” nitelediği ve açıklanamaz olduğunu düşündüğü kötülüğü bu sefer “sıradanlıkla” açıklama yoluna gitmiştir.

### Kötülüğün Sıradanlığı

Kötülüğün sıradanlığı kavramı, “Nihai Çözüm”de aktif rol alan ve savaş sonrası Arjantin'e kaçan buradan da İsrail ajanlarınca Kudüs'e kaçırılıp yargılanan eski Nazi subayı Yarbay Adolf Eichmann'ın (1906-1962) hikayesi, yargılanma ve savunması üzerine kurgulanmıştır. Eichmann, II. Dünya Savaşı sırasında Yahudi halkına ve bu anlamda insanlığa karşı suç işlediği iddianamesiyle, 1950 tarihli “Nazi ve Nazi işbirlikçileri Yasası”na göre yargılanıyordu (Arendt 2009: 31). Arendt, Eichmann davasına The New Yorker dergisi adına muhabir gözlemci sıfatıyla katılmış ve sonrasında gözlem ve yorumlarını yukarıda adı geçen başlıkla rapor ederek yayınlamıştır.

---

kötülüğü bir maksim olarak benimseme biçiminde bir niyet olarak adlandırmanın doğru olmayacağını bunun yerine onun kalbin kötülüğü ya da insan kalbindeki *radikal kötülük* olarak tanımlanabileceğini ifade eder. Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Kant, Arendt'in iddia ettiği gibi radikal kötülüğün anlaşılabilir ve açıklanamaz olduğunu savunmamakta bilakis onun rasyonel bir açıklamasını yapmaya çalışmaktadır. Kant'ın radikal kötülükle kastettiği şey budur. Üstelik Kant, Arendt'in insanca anlaşılır gerekçeler olarak gördüğü ve radikal kötülüğün sebebi olamayacağını iddia ettiği bencillik, çıkar, hırs vb öz-sevgi temelli güdülerin bizzat kötülüğün kaynağı olduğunu vurgular (Kant 2009: 39-41).

Arendt, bir kötülük makinesi gibi işleyen ve tarifi imkânsız acılara yol açan Nazi terörü karşısındaki şaşkınlığından henüz kurtulamadan bu şaşkınlığı giderme ve olup bitene yani kötülüğe bir anlam vermeye çalıştığı “Eichmann Davası” olarak bilinen Eichmann’ın yargılanma sürecinde ikinci bir şaşkınlık yaşamıştır. Kötülük, özellikle “Nihai Çözüm”ün ürettiği kötülük çok alışıldık, sıradan bir durum değildi. Hatta hiç sıradan değildi. Zaten tüm dünya ile birlikte Arendt ve diğer Yahudi entelektüelleri şaşkına çeviren de bu sıra dışılığıydı. Ancak işin ilginç yanı Yahudilerin fiziksel imhasını amaçlayan “Nihai Çözüm”de aktif rol alan Nazi kolluk kuvvetlerinin ve dolayısıyla Eichmann’ın bu işi alelade, sıradan bir görev olarak görmeleri ve yerine getirmeleri idi. Bu iş o kadar basitleştirilmiş ve sıradanlaştırılmıştı ki; “En ağır cezalardan birini alan canı, fırsat buldukça çocuklara sosis dağıtıyor; onbinleri ölüme yollayan doktor, onunla aynı üniversitede okumuş bir kadını, ona gençliğini anımsattığı gerekçesiyle ölümden kurtarıyor; ertesi gün gaz odasına yollanacağı halde yeni doğurmuş bir anneye çikolata yollayabiliyordu” (Sayın 1994: 26). Üstelik Alman halkının büyük bir kısmı da bu durumu olağan üstü bir normallikle karşılamıştı. Ayrıca her ne kadar sıradan bir suçlu olarak görülme de söz konusu davanın sanığı olan Eichmann’ın duruşmalardaki davranış ve söylemlerinde de ilk bakışta fark edilir herhangi bir anormallik yoktu. Tutumu adı bir suçtan yargılanan ve üzerine atılı suç reddeden sıradan bir sanığından farksızdı. Bu kadar kötülüğe bulaşmış, canavarca toplu katliamların organizesinde görev almış birisi nasıl bu kadar sıradan olabilirdi? Bu sıradanlıkta bir sıra dışılık vardı. Arendt’e ikinci şaşkınlığı yaşatan, kelimelerin kifayetsiz kaldığı düşüncelerin düşünemediği gerçek olabildiğince sıradanlığıyla karşısında duruyordu. Arendt ve diğerlerinin Eichmann davası sürecinde yaşadığı ikinci şaşkınlık Leonard Cohen’in şiirsel anlatımında (Sayın 1994:12) şu şekilde ifade bulur:

*Adolf Eichmann’a ilişkin bilinmesi gerekenler*

*Gözler.....normal*

*Saçlar.....normal*

*Kilo.....normal*

*Boy.....normal*

*Belirgin özellikler.....yok*

*Parmak sayısı.....on*

*Ayak parmağı sayısı.....on*

*Zeka.....normal*

*Ne beklemiştiniz?*

*Uzun tırnaklar mı?*

*Devasa ağız dişleri?*

*Yeşil tükürük?*

*Delilik?*

Bu normalliği (!) ile karşılarında bir canavar ya da saldırgan davranışlar sergileyen bir psikopat canı bekleyenleri şaşkına çeviren Eichmann, mahkemede Yahudilerden nefret etmediğini hatta yardımını gördüğü ve yardımda bulunduğu Yahudi akrabaları olduğunu söylüyor, kendisinin de bütün normal insanlar gibikötülüğün tiksinti duyduğunu ve acı çektiğini vurgulamaya çalışıyordu (Arendt 2009: 40). Öyle ki

“..acıların en büyüğünü, Führer’in ‘Yahudilerin fiziksel olarak yok edilmesini’ emrettiğini duyduğunda yaşamıştı; üstüne üstlük bu emrin gerçekleştirilmesinde kendisine de önemli bir rol düşünüyordu. Bu da beklenmedik bir biçimde olmuştu, Yahudi meselesini ‘şiddet yoluyla çözmek... aklının ucundan geçmemişti’” (Arendt 2009: 41). Keza Eichmann, üzerine atılı suçların Nazi hükümetinin temin ettiği hukuki zeminde görev bilinciyle gerçekleştirilmiş meşru eylemler olduğunu ifade etmeye çalışıyor, bundan dolayı da iddianame bakımından suçsuz olduğunu iddia ediyordu (Arendt 2009: 31). Ayriyeten Yahudilerin öldürülmesiyle doğrudan bir ilgisinin olmadığını, hayatında hiç kimseyi öldürmediğini, öldürme emri vermediğini, kesinlikle böyle şeyler yapmadığını, hatta bir kere olsun yapmak zorunda kalmadığını söylüyordu. Diğer yandan Yahudi katliamının “insanlık tarihinin en büyük suçlarından biri” olduğunu kabul ediyor ve kendisinin bu katliama yardım ve yataklık suçundan yargılanabileceğini ileri sürüyordu. Ancak bu yargılamada kendini aklamak için de fiilleri emir-komuta zinciri içinde gerçekleştirdiğini, emirler üzerinde tasarrufu olmadığını, kendisinin görevine sadık bir emir kulu olduğunu ve sadece görevini yaptığını vurguluyordu. Bu anlamda Eichmann, “böyle bir emir alsa, zorunda kalsa şüphesiz kendi babasını bile öldürecek” derecede görev ahlâkına (!) sahip bir asker olduğunu ifade etmeye çalışıyordu (Arendt 2009: 32). Eichmann, bu görev vurgusunu o kadar abartmıştı ki, kendisinin de bir zamanlar Yahudi meselesinin zoraki fiziksel çözümünden (nihai çözüm) önce siyasi bir çözüme kavuşması için Siyonizm’le ilgilendiğini, bu yolda görev yaptığını iddia etmekteydi ve kendisine düşen her tür görevi büyük bir idealistlikle yerine getirmeye çalıştığını vurgulamaktaydı:

Eichmann’a göre, her ne kadar bu nitelikleri idealistlikten ayırmak pek mümkün görünmese de, “idealist” olmak sadece bir “fikre” inanmak veya çalıp çırpılmamak ya da rüşvet almamak değildi. “İdealist” dediğin fikri (idea) için *yaşardı* –dolayısıyla bir iş adamı idealist olamazdı- ve fikri için her şeyi, dahası herkesi feda etmeye hazır olurdu. Polis soruşturması sırasında, böyle bir şey yapması gerekseydi kendi babasını bile ölüme göndermekten çekinmeyeceğini söylerken, sadece emir kulu olduğunu ve emirlere itaat etmeye hazır olduğunu vurgulamaya çalışmıyordu; kendisinin her zaman tam bir “idealist” olduğunu da göstermeye çalışıyordu. Herkes gibi, tam bir “idealist”in de şahsi duyguları olurdu elbette; ama “fikri” ile çatışyorsa, bu duyguların yapacaklarını engellemesine asla izin vermezdi (Arendt 2009: 52).

Arendt de uzun yıllar Siyonizm için çalışmıştı ancak Eichmann karşısında şaşkınlığı kat be kat artmıştı. “Çünkü emir-komuta zincirinde itaat etmeye alışmış ve olağan, dahası aptal bile sayılabilecek biri duruyordu karşısında; ölümlerden ölüm beğen tarzıyla milyonları ölüme yollamış biri nasıl böylesine gündelik, gündelikliğiyle böylesine gülünç, böylesine önemsiz olabilirdi?” (Sayın 1994: 26). Bu nasıl bir görev ahlâkıydı ki bu görevinden dolayı vicdanen hiç rahatsız olmuyor ve olup biten her şeyi sadece emir-komuta zincirine bağlıyordu? Üstelik bunu da idealist olmakla açıklıyordu. Arendt gibi kötülüğün açıklanması üzerine kafa yoran Eagleton, tam da Arendt’in şaşkınlığını gizleyemediği noktada, Eichmann ve diğer Nazilerin idealizmini şöyle yorumlar:

Şeytanın meleği ve iblisi kendi kişiliğinde birleştirmesi gibi, kötülük de meleksiliği içerir. Bir yönü –meleksi, sofu tarafı- sonsuzluğun peşinden koşar ve faniliğin sıradan seyrinin üstüne çıkmak ister. Ancak aklın gerçeklikten böylesi bir

uzaklaşma yaşaması dünyayı anlamdan yoksun kılacaktır. Dünya öyle anlamsız bir yere dönüşür ki şeytan artık orada rahatça keyfini sürebilir. Kötülük her zaman ya çok fazla ya da çok az anlam içerir –aşlında ikisini de aynı zamanda yapar. Kötülüğün bu ikili yüzü Nazi Almanya'sında rahatlıkla görülür. Fedakârlık, kahramanlık ve saflıkla ilgili “ulvi” nutuklar atılır ama Freudcuların dediği gibi bir yandan da ölüm ve yok etmeyle ilgili “edebî aykırı bir keyif”e esir olunur. Nazizm insan faniliğinden öğrenen sapkın bir idealizm türüdür. Ama aynı zamanda bu tür bütün ideallerin yüzüne savrulan alaycı bir geçirmedir de. Hemfazlasıyla ciddi, hem alaycıdır –Führer ve Babayurt’la ilgili kasıntı ve hamasi nutuklar atar ama sapına kadar da siniktir (Eagleton2011: 69).

Bu tür bir idealizmin altına gizlenmiş kötülüğün sebebini ortaya koymada oldukça ısrarcı olan Arendt de Eagleton’u önceleyerek, Nazi Almanya'sında kötülüğün insanlar tarafından görülür görülmez kötülük olduğunun anlaşılmasını sağlayan bir niteliğini, *baştan çıkarıcılığını* yitirdiğini ve böylece kendini kamufler ettiğini ifade eder (Arendt 2009: 157). Arendt, idealistlikle karakterize edilmesi pek mümkün olmayan bencillik, iktidar hırsı, hınç, nefret ve sadizm gibi kötülüğe yol açan klasik duyguların ve hatta antisemitizmin Nazi dehşetinde rol oynamakla birlikte tam anlamıyla onu açıklamakta yetersiz olduğunun gayet farkındaydı. Kötülüğün kaynağı olarak salık verilen bu tür duyguların vücut bulduğu eylemlerin uzunca bir tarihi geçmişi vardı ve insani olmamakla birlikte insanca anlaşılabilirdi (Bernstein 2010: 268). Ancak Nazi kamplarındaki kötülük kendiliğindenliği aşarak bu tür duyguların çok ötesine geçmişti ve bunlarla açıklanamayacak kadar evrimleşmişti. Geleneksel kendiliğinden kötülük yerini “beşerî haysiyeti tahrip etmek üzere tasarlanmış keskinlikle soğuk ve sistematik bir biçimde insan bedeninin imha edilmesine” bırakmıştı. Ölümün sürekli geçirildiği ya da ertelendiği bu kamplar “artık insan kılığındaki hayvanların yani gerçekten akıl hastanelerinde ve hapishanelerde bulunmaları uygun olan insanların eğlence parkı değildi; tersi gerçekleşti: Kamplar, tamamıyla normal insanların dört başı mamur birer SS üyeleri olduğu ‘talim alanları’ haline geldiler” (Arendt2014: 272). Diğer SS üyeleri gibi Eichmann da “sistem tarafından düşünme yetisi elinden alınmış, kendi zihnine kapalı biçimde yaşayan kör bir irade”deye dönüşmüştü (Yılmaz 2009: 131). Arendt için esas problem de buydu; oldukça normal insanların sadece bir kolluk kuvveti olmak üzere değil bunun yanı sıra masum insanların normal, sıradan bir eylemişçesine öldürmeyi benimseyecek şekilde eğitildiği gerçeğinin nasıl açıklanacağıydı (Bernstein 2010: 269). Arendt’in kendi ifadesiye:

Asıl sorun tam da Eichmann gibi onlarca insanın olmasından, onlarcasının ne sapık ne de sadist olmasından; ne yazık ki hepsinin eskiden de, şimdi de dehşet verici bir biçimde normal olmasından kaynaklanıyordu. Hukuk kurumlarımız ve yargılama usullerimizin ahlaki standartları açısından bu normallik, yapılan bütün kötülüklerin toplamından daha dehşet vericiydi. (Arendt 2009: 281).

Arendt, daha önce *Totalitarizmin Kaynakları*’nda Nazi suçlarının geleneksel suçlara benzetilemeyeceği üzerinde ısrarla durarak bunu “insanları insanlar olarak gereksiz kılmak” biçiminde *radikal kötülük* olarak tanımlamış ve bunun insanca anlaşılabilir sebeplerle açıklanamayacağını belirtmişti. Ancak sıra bu suçları işleyen failerinniyet, duygu ve güdülerin sorgulanmasına ve açıklanmasına geldiğinde düşüncelerindeki belirsizlik kendini ele verir. Zira *radikal kötülük* ile ilgili tanımlama bu sorgulama için bir cevap değildi (Bernstein 2010: 269). Çünkü bir şeyin “kötü”

olarak nitelenebilmesi onun düşünebilme yeteneğine sahip olması, yani kötülüğü tasarlayabilmesi demektir. Oysa Eichmann ve onun gibilerin durumu bu Kantçı tanımlamayı karşılamıyordu (Sayın 1994: 27). Üstelik Arendt, *eylemi*, insani faaliyetler hiyerarşisinde en üst sıraya yerleştirmekte ve genel anlamıyla bir şeye karar verebilmek, sorumluluk almak, başlamak ve bir şeyleri harekete geçirmek olarak tanımlamaktaydı (Arendt 1994: 242). Fakat Eichmann, kötülük kapsamına alınabilecek eylemlerinin hiçbirini tasarlamamış, belirleyici olmamış, sorumluluğunu hissetmemişti. O halde bu neydi? Kötülük olduğu muhakkak ise kötülüğe ilişkin hangi gerekçe ile açıklanabilirdi?

Arendt'e göre, Eichmann'ı motive eden ne antisemitist saplantı ne hınç, nefret ne de ideolojik saplantı idi. Onu motive eden şeyler, gayet insanca güdüler; kariyerini ilerletmek, üstlerini hoşnut etmek ve işinde kendini ispatlamak gibi oldukça basit ve sıradan düşünceler idi (Bernstein 2010: 273-274). Kudüs'te mahkeme öncesi polis sorgusu sırasında anlattıkları Arendt'in bu tespitini doğrular niteliktedir. Eichmann, yükselmek için her şeyi yaptığını, "cepheye gidersem daha çabuk albay olurum" düşüncesiyle kendisini aktif göreve yollamalarını bile istediğini söylemişti. Her ne kadar mahkemede bu ifadesini yalanlar mahiyette, "sanki tayin olmayı sırf kanlı görevlerinden kaçmak için istemiş gibi" konuşsa da bu iddiasında fazla ısrarcı olmamıştı (Arendt 2009: 59-60). Ancak anlattıkları, işleri yolunda gitmeyen sıradan bir insanın yakınmalarından farksızdı:

Doğudaki mobilize katliam birliklerine atanmayı ümit ettiğini, zira Mart 1941'de bu birliklerin düzenli hale gelmesiyle kendi bürosunun "öldüğünü" söylemişti – göç bitmiş, tehir operasyonlarıysa daha başlamamıştı. Nihayet en büyük tutkusundan da bahsetmişti; polis şefliğine yükselerek polis şefliğine atanacak ve eski günlerdeki gibi, bu işe karışmayacaktı. Soruşturma kayıtlarının bu sayfalarını böylesine komik kılan, Eichmann'ın bütün bunları acıklı hikayesini dinleyen herkesin "normal, insani" bir sempati göstereceğinden emin biri havasında anlatmış olmasıydı (Arendt 2009: 60).

Bu, bayağı bir basitlik ve herhangi bir insanın bu basit tutkular uğruna böylesine derin kötülüğün gerçekleştirilmesini sempatiyle karşılaması, buna akıl erdirmesi öyle kolay gözüküyordu. Eichmann için, "ders kitaplarına konu olacak bir kötü niyet vakası, sahte bir kendini aldatmayla korkunç bir aptallığın birleşimi mi bu? Yoksa hiçbir zaman pişmanlık duymayan suçluyla... suçu gerçekliğin ayrılmaz bir parçası haline geldiği için gerçeklikle yüzleşmeyi göze alamayan bir kişiye mi örnektir?" diye soran Arendt, her ne kadar Eichmann'ın durumunun sıradan bir suçlunun durumundan farklı olduğunda ısrar etse de o, sıradan bir suçludan farklı hal sergilemiyordu. Zira sıradan suçlu, kendisini masum gerçeklikten ancak kendi suça bulaşık dar çevresinin sınırları içerisinde koruyabilir. Eichmann'ın geçmişi göz önünde bulundurulduğunda onun da yalan söylemediğinden ve kendini aldatmadığından emin olabileceği ve bu anlamda kendini koruyabileceği bir güruha sahip olduğu görülecektir. Eichmann, geçmişinde yaşadığı dünya ile mükemmel bir uyum içerisindeydi ki bu dünyada Eichmann da dahil bütün Alman toplumunu gerçeklikten ve olgulardan koruyan yine aynı şey, Arendt'in deyişiyle "aynı kendini aldatma, aynı yalanlar ve Eichmann'ın zihnine artık iyice kök salmış olan aynı aptallık" (Arendt 2009: 62). Fakat Eichmann'ın filleri aptal bir insanın kapasitesinin çok çok üstündeydi, üstelik

öyle aptal gibi bir duruşu ve söylemi de yoktu. O halde bu neydi? Eichmann'ındurumu aklın sınırlarını zorluyordu. Arendt, Eichmann'ın bu durumu karşısında şaşkınlığını gizleyemiyordu:

Ne var ki yüzleştiğim şey olabildiğince değişik ve dingin su götürmez gerçektir. Fiillerinin tartışılmaz kötülüğüne ilişkin herhangi derinlemesine bir kaynak ya da güdü emaresini imkânsız kılan faildeki belirgin sığlık ileşişğine döndüm. Fiililer canavarcaydı ancak fail –en azından çok etkili bir tanesi şimdi duruşmada- oldukça sıradan, alelade ve ne şeytani ne de canavar gibiydi. Onda katı ideolojik kanaatlerin ya da spesifik kötü güdülerin izi yoktu ve geçmişteki davranışlarında göze çarpan tek önemli hususiyet, duruşma esnasında olduğu gibi duruşma öncesindeki polis sorgulamasında da bir şeylerin tamamıyla negatif olması idi: Bu aptallık değil *düşüncesizlik* (Arendt 1978: 4).

Arendt'e göre Eichmann'daki bu düşünce yoksunluğu yargılanma sürecinde de kendini ele vermekteydi. Tıpkı Nazi yönetimi emrindeyken yaptığı gibi büyük bir görev bilinciyle (!) İsrail'deki mahkeme ve cezaevi kurallarınaharfiyen uyuyor, önceden yasa, talimat ya da yönergelerle belirlenmiş işlemleri ustalıklı yerine getiriyor fakat ne yapacağına ilişkin herhangi bir yönlendirme ya da referans noktasıolmadığında çaresizliğe düşüyordu. Savunmasında çokça basmakalıp söylemlere başvurması da onun geleneksel yargılara bağlı kalıp kendine ait bir düşünce geliştiremediğini ya da düşünmeyi hep başkalarına bıraktığını göstermekteydi. Bu da onun gerçeklikle bir bağ kuramamasının ve dolayısıyla geleneksel ya da basmakalıp yargılarla sarmalanarak gerçeklikten izole olmasının başlıca sebebiydi (Arendt 1978: 4). Zira totaliter sistem içerisinde salt biyolojik bir varlığa indirgenen bireyin, düşünme yetisi elinden alınmış, düşünmek ve yargılamak için ihtiyaç duyduğu evrensel ve rasyonel referans noktaları belirsizleşmiştir. Bu durumdaki bir birey için yasayabağlı kalmak, herhangi bir düşünme, değerlendirme ve yargılama etkinliğinde bulunmaksızın titizlikle yerine getirilmesi gereken bir ödev olarak belirir (Toker Kılınç 2012: 142).

Zaten Eichmann da daima bu ödev vurgusunu öne çıkarmaktaydıki mahkemede üzerine basa basa ömrü boyunca Kant'ın ahlâk kurallarına, bilhassa görev tanımına uygun hareket ettiğini söylemişve dahası kategorik buyruğun kelimesi kelimesine doğru bir tanımını yaparak herkesi hayrete düşürmüştü. Elbette Kant, kategorik buyrukla, Eichmann'ın çarpıtılmış bir okumayla çıkarsadığı“kendi eylemlerinin ilkesi, kanun koyucunun ve bu toprakların hukukunun ilkesiymiş gibi hareket et” ya da “eyleminizden haberdar olsa, Führer'in de onaylayacağı şekilde hareket edin” gibi bir ödev anlayışını kastetmemişti. Bilakis “Kant'a göre, bir edimde bulunmaya başladığı andan itibaren her insan bir kanun koyucuydu: İnsan kendi ‘pratik aklını’ kullanarak hukukun ilkeleri olabilecek ve olması gereken ilkeleri bulmuştur.” Lakin Arendt'e göre, Eichmann'ın bu bilimsiz çarpıtması Kant'ın “küçük insanın gündelik kullanımında uygun” bir yorumu olarak adlandırdığı şey ile uyumludur.“Bu gündelik kullanımında Kant'ın ruhundan geriye kalan tek şey, insanın yasalara uymaktan daha fazlasını yapması, itaat çağrısının ötesine geçmesi ve kendi özgür iradesini hukukun ardındaki ilkeyle –hukukun ortaya çıktığı kaynakla- özdeşleştirilmesi talebiydi. Kant'ın felsefesinde bu kaynak pratik akıldı, Eichmann'ın gündelik kullanımında ise Führer'in iradesi” (Arendt 2009: 143-144). Bu bağlamda düşünce­sizlik (*thoughtlessness*) ya da düşünce yoksunluğu (*absence of thinking*) Eichmann'ı ve onun durumundakileri gerçeklikten koruyan bir zırh,gerçekliğin önündeki epistemik bir engel gibiydi.Problemi

açıklığa kavuşturma bağlamında Arendt'in ilgisini çeken de; “eğilim<sup>3</sup> bir yana, *durmak* ve düşünmek için bile neredeyse hiç zamanımızın olmadığı gündelik hayatımızda oldukça sıradan bir deneyim” olarak tarif ettiği “düşünce yoksunluğu” idi (Arendt 1978: 4). Arendt, bu düşünce yoksunluğunun ne olası geçmiş iyi tutum ve alışkanlıkların unutulmasından ne de kavrayış yeteneksizliği anlamında bir aptallıktan kaynaklanmadığını dahası sözde etik kararlar ya da vicdani meseleler ile hiçbir bağlantısı kalmamış bir “ahlâki cinnet” durumu olarak bile değerlendirilemeyeceğini belirtir (Arendt 1978: 5).

O halde bu aptallık değilse neydi? Arendt, yer yer Eichmann'ı aptallıkla itham eder ancak bunun sebebi, Eichmann'da fark edilir herhangi birzekâ geriliği, zihinsel engellilik durumu ya da psikolojik bozuklukemaresi gözlemlemiş olmasından ve buna dikkat çekmek istemesinden dolayı değil, normal sıradan bir insan olarak, bir aptalın bile yap(a)mayacağı fiilleri gerçekleştirmiş olmasındandır. Zaten Arendt'e göre, Eichmann “aptal biri değildi. Dönemin baş suçlularından biri haline gelmesine olanak sağlayan –aptallıkla kesinlikle özdeş olmayan bir şeyden- fikiirsizlikten başka bir şey değildi. Hali ‘sıradan’ ve hatta komikse, Eichmann'da şeytani ve uğursuz bir derinlik bulma konusunda en kararlı insan bile sonunda pes ediyorsa, bu durum aleladelikten hâlâ çok uzaktır. Ölümün nefesini ensesinde hisseden, dahası darağacının altında duran bir adamın hayatı boyunca cenaze merasimlerinde duyduklarından ve bu ‘yüce sözlerin’ kendi ölümünün gerçekliğini tümüyle bulutlandırması gerektiğinden başka bir şey düşünmemesi elbette alelade bir şey değildir” (Arendt 2009: 292). Eichmann, yargılanma sonucunda kendisine verilen ölüm cezasını, Nazilerin kullandığı tabirle deist olduğunu yani Hıristiyan olmadığını ve ölümden sonra yaşama inanmadığını vurgulayarak “baylar, kısa bir süre sonra *tekrar görüşeceğiz*. Bütün insanların kaderi bu. Çok yaşa Almanya, çok yaşa Arjantin, çok yaşa Avusturya! *Sizi unutmayacağım*” sözleri ile karşılaşmıştı. Arendt'e göre ise bu “yüce sözler” (!) “son dakikalarında, insanın kötülüğüyle ilgili bu uzun dersin bize ne öğrettiğini özetliyordu sanki- korkunç, fikre ve zikre direnen *kötülüğün sıradanlığı*” (Arendt 2009:258).

Bu noktada Arendt, tartışmalı bir kavram olacağını bile bile, kötülüğü sıradanlıkla niteler ve gündelik hayatta “oldukça sıradan bir deneyim” olan “düşünce yoksunluğu”nun ya da “düşüncesizlik” eş deyişiyle “fikiirsizlik”liğin bir sonucu olarak

<sup>3</sup> Kant'ın radikal kötülük yorumuyla belirginleşen *eğilim* kavramı burada önemli bir pozisyon alır. Kant, insanın ahlâk yasasından sapmasına ve kötülük ilkelerini benimsemesine olan yatkınlığını radikal kötülük analizinde geçen *eğilim* ile açıklar ki bu bağlamda *eğilim* radikal kötülüğün bizzat kendisidir (Coşkun 2014: 61). Kant'a göre, insan doğasında böyle bir eğilimin (propensity) var olması insanda kötüye doğal bir eğilimin olduğu anlamına gelir. Bu eğilim, en nihayetinde seçme özgürlüğüne sahip, dolayısıyla da suç isnat edilebilir bir iradede aranması gerekir ve bu yüzden de ahlâki olarak kötüdür. Bu kötülük radikaldir, çünkü bütün maksimlerin temelini yozlaştırır. Aynı zamanda doğal bir eğilim olduğundan dolayı insani güçler tarafından yok edilemez. Bunun bertaraf edilebilmesi ancak iyi maksimler aracılığıyla mümkündür fakat eğer bütün maksimlerin en nihai öznel temeli yozlaşmışsa bu mümkün değildir. Lakin her şeye rağmen, özgürce eylemde bulunabilen bir varlık olarak insanda bulunmasından dolayı bu eğilimin üstesinden gelmenin bir yolu mutlaka olmalıdır. (Kant 2009: 40-41).

“kötülüğün sıradanlığı”nı<sup>4</sup> ileri sürer. Böylece de daha önce *Totalitarizmin Kaynakları*’nda bahsettiği üzere tüzel kişiliği ve ahlaki kişiliği öldürülmüş bir insanın elinde kalan tek şey olan özgün bireyselliğin korunabilmesinin tek yolu olarak gösterdiği “sebatkâr stoacılık”ın (Arendt 2014: 270) en önemli temsilcilerinden *Antik Roma*’nın filozof-imparatoru Marcus Aurelius’un kötülük tanımını oldukça andırır bir sonuca ulaşır. Keza Marcus Aurelius da “Kötülük nedir?” diye sorar ve cevaplar: “Birçok kez gördüğün şeydir. Şunu aklından çıkarma: olup biten her şey, birçok kez gördüğün bir şeydir. Nereye baksan hep aynı şeyleri göreceksin; antik tarih, daha sonraki çağların tarihi, yakın zamanın tarihi onlarla doludur; şimdi de kentlerimizi, evlerimizi onlar dolduruyor. Yeni olan hiçbir şey yok: her şey kendini yineliyor ve hemen geçip gidiyor” (Marcus Aurelius 2009: 96). Burada Arendt’in “kötülüğün sıradanlığı” ile ifade etmek istediği şey kötülüğün kaynağı olarak “fikirsizlik” ve “düşünce yoksunluğu” gibi gündelik sıradan deneyimlerdir ve bunlar epistemik bir probleme işaret eder. Bu bağlamda Arendt’in düşünceleri, Sokrates’i takiben erdemi epistemik bir boyutta ele alarak kötülüğün bilgisizlikten kaynaklandığını ileri süren ve felsefeyi etik bir temelde ele alarak “iyi”yi öğrenmek şeklinde tanımlayan stoa felsefesi ile benzeşir mahiyettedir. Antik çağdan bugüne dek etkisini hissettiren bu sokratik yaklaşım, yalnızca stoa felsefesine (özellikle de şiddetin egemen olduğu yüzyıllarda ortaya çıkan Roma stoa felsefesine) değil, yargı ve kavrayış gücünün geliştirilmesinin, yaşamın sorgulanmasının dolayısıyla felsefe ve etik eğitiminin değerinin hatırlatılması açısından Arendt’e de önemli bir düşünsel malzeme sağlamıştır (Erdem 2010: 15). Bu bağlamda Arendt, “düşünme” ve “sorgulama”nın önemine dikkat çekerek şu tespitite bulunur:

Gerçeklikten bu kadar uzak ve bu kadar fikirsiz olmak, belki de insanın bünyesinde bulunan bütün şeytani içgüdülerin vereceği zarardan daha büyük bir yıkıma yol açabilir –aslında insanın Kudüs’teki duruşmadan çıkarabileceği ders buydu. Ama bu bir dersti, sözü edilen fenomenle ilgili bir açıklama ya da teori değildi. Bu meseleyle gerçekten ilgili olan suçun –üstelik herkesin emsalsiz olduğunu düşündüğü suçun- türünü tartışmak, fikirsizlikle kötülük arasındaki ilişkiyi incelemekten daha karmaşık gibi görünse de, aslında çok daha kolaydır. Soykırımı açıkça daha önce bilinmeyen suçları kapsayacak bir kavram olarak sunmak, her ne kadar bir dereceye kadar işe yarasa da, pek uygun değildir; çünkü daha önce de nice halklar katledilmiştir. Antikite denince ilk akla gelen şeylerden biri katliamdır ve yüzyıllarca süren sömürgeleştirme ve emperyalizm dönemi, bu türden başarılı ve başarısız girişimlerin örnekleriyle doludur (Arendt 2009: 292-293).

O halde Arendt’in bakış açısıyla, Eichmann için bir suç aranacaksa bu *fikirsizlikten* başka bir şey olmayacaktır. Çünkü Eichmann’ı harekete geçiren, terfi etmek için gösterdiği olağan üstü gayretinin haricinde başka bir sebep yoktu ve bu da kendi başına bir suç unsuru teşkil etmiyordu. O, bu gayretinin kendisini ne kadar derin kötülöklere bulaştırdığının farkında olmamış, eylemlerini sorgulamamış, gündelik dille ifade edilecek olursa “sadece ne yaptığını hiç farketmemişti” (Arendt 2009: 292). Tıpkı

<sup>4</sup> Bu kavramsal tartışmayı açıklamak üzere Arendt, kötülüğün sıradanlığı kavramının, Kantçı bir ifadeyle; bir gerçekle çarpılmanın zorunlu sonucu olarak kendisinde uyandığını ve onu kullandığını, hukuk sorusu (questio juris) geliştirmesine ve kendisinin ne hakla onu kullandığına dair bir sorgulamada bulunmasına yardımcı olmadığını belirtir (Arendt 1978: 5).



Eichmann'ın eylemlerinde olduğu gibi insanlığa karşı işlenen suçlara gizlenmiş kötülüğün en dehşet verici yönü de buydu; oldukça normal insanların normal sayılamayacak bir normallik içerisinde herhangi bir rasyonel gerekçe ile açıklanamayan suçlara bulaşması ve sonrasında yaşananları sorgulama gereği bile duymadan hiçbir şey olmamışçasına hayatlarına kaldıkları yerden devam etmeyi başarabilmesidir. Bu normallik ya da sıradanlık onların kolayca suç işlemelerini sağlamanın yanı sıra eylemlerinin suç olduğuna dair herhangi bir düşünceye kapılmalarının, düşünmelerinin ve sorgulamalarında önüne geçiyor böylece vicdani bir muhasebeye bile imkân vermiyordu (Coşkun 2014: 84). Arendt'e göre, bu "...düşünmeme hali –gaflet içindeki bir umursamazlık ya da dumura uğramış bir zihin ya da koflaşmış 'doğrular'ı tasasızca terennüm eden bu hal- zamanımızın en bariz özellikleri arasındadır. O nedenle önerdiğim şey aslında çok basittir: hiçbir şey yaptıklarımızı düşünmekten daha önemli değildir" (Arendt 1994: 14-15). Bundan dolayı yaptıklarını düşünmeyen Eichmann ve onun gibilerin tutum ve eylemleri tek bir şey ifade ediyordu: *kötülüğün sıradanlığı*.

## Sonuç

Arendt'in kötülük problemine ilişkin soruşturması, şiddeti, çapı ve etkisiyle şimdide dek çok sık ya da hiç görülmemiş ve insanlığın bir kısmı için trajediye dönüşen bir felaketin yani II. Dünya Savaşı'nın ardında bıraktığı bunalım, korku ve acıların henüz tazeliğini koruduğu bir zaman diliminde ve bizzat bu Savaş sürecinde yaşananlar üzerinde gerçekleşmiştir. Herhangi bir insanın, bu olağan üstü şartlarda, sıcaklığına neyin ne olduğunu ya da ne olmadığını bir anda anlamlandırması ve açıklaması kolay bir iş değildir. Arendt bile bütün soğukkanlılığına ve entelektüel birikim ve yeteneğine rağmen problemin merkezinde yer alan kötülüğü anlamlandırıp açıklamada uzunca bir zamana ihtiyaç duymuştur. Bu bağlamda Arendt, eylem sıcaklığıyla ilk etapta kötülüğü radikallikle niteleyerek insanca anlaşılamayacağını belirtmiştir. Ancak zamanla olaylar üzerinde düşündükçe ve failerle yüzleştikçe taşlar yerine oturmaya başlamış ve o ele avuca sığmaz kötülüğün, her ne kadar öyle algılanmasa da, aslında oldukça sıradan bir fenomen olarak gerçekleştirildiğini düşünmeye başlamış ve kötülüğü sıradanlıkla açıklamıştır.

Arendt'in, kötülük problemine ilişkin düşüncelerinin -ki kötülüğü ister radikal isterse sıradan olarak ele alsın- alt yapısında epistemik kaygıların daima kendini hissettirdiği ve yine her iki bağlamda da Kantçı bir referansın söz konusu olduğu söylenebilir. Çünkü Arendt'in, Kant'ın bütün rasyonelleştirme çabalarına rağmen, ona referansla radikallikle nitelediği kötülüğün açıklanamaz ya da anlaşılamaz olduğunu ileri süren agnostik tutumu kötülüğü anlamaya yönelmiş bir birey için epistemik bir problem oluştururken sıradanlıkla nitelediği kötülük, Kant açısından, bizzat failin (Eichmann ve onun gibilerin) epistemik problemine, *ergin olamama durumuna* işaret eder. Bu ikinci bakış açısı sokratik yaklaşım ile de oldukça örtüşür bir mahiyettedir ve aslında insanlık için çok ciddi bir problemi de gündeme taşır. Özellikle çağdaş dünyada, yalnızlığa itilmiş ve Kant'ın bizzat kötülüğün kaynağı olarak gösterdiği öz-sevgi (bencillik) temelli güdülerle sarmalanarak aşırı bireyselleşmiş insan, katı ideolojik sistemlerin mankurtlaştırma tuzağına düştüğünde kendindeki öz-sevgiyi bu ideolojilerin sözde idealleri altına gizleyerek bilinçsiz ya da tam bilincine varmadan ama en azından

bilincini körleştirerek, düşünmeden suça ve kötülüğe bulaşabilmektedir. Tıpkı Eichman'ın basit tutkular uğruna, aklını yok sayarak devlet terörüne bulaşması gibi bugün de pek çok insan bu tür kötülüklere bulaşabilmektedir. Hayatın, eylemlerin ve düşüncelerin sorgulanması her ne kadar bilgece yüksek bir ideal olarak gözüke de akli fonksiyonları yerinde olan her insan bu ideale ulaşma, en azından kendini kötülükten alıkoyma kapasitesine sahiptir. Zaten Arendt de bu varsayımdan yola çıkarak kötülüğün “fikirsizlik”ten kaynaklandığı sonucuna ulaşmıştır.

## The Problem of Evil in Hannah Arendt

### Abstract

Although the evil and problem presented can be stated with theological or worldly concepts, it's advised as that it's a problem regarding understandability of the world as a whole in very deed. Consequently, it is belonging to neither ethic only nor metaphysics, but establishes a mutual relation between two of them. It's arise from the distinction connected to being of evil in two forms as natural and moral or being considered, perception mainly. But two points of view are clarified regarding the evil without considering the form, away from Early Enlightenment up to the present and both of them are directed with ethic concern rather than epistemological concern. It's emphasized that the point of view shaped with opinions of Rousseau and Hannah Arendt is quite insistent on making the evil understandable by morality, while the point of view shaped with opinions of philosophers as Voltaire and John Améry defends that morality doesn't demand making the evil comprehensible (Neiman 2006: 18-19). Even if Arendt's point of view shaped with epistemological concerns even though, it has epistemological conception concerning the evil in point of being insistent in comprehensibility.

Hannah Arendt as Jewish-origin German citizen bear witness to antisemitism that adopted Nazi's and Jewish genocide during the II World War and focused on the problem of evil with a sense-making will to all what was happening. According to Arendt, Nazi's fell from grace against the whole humanity, not only Jewish people. So this is the epitome of evil in moral terms. Arendt who tries to prove the reason of evil, concluded that the offenses committed by Nazi's were different from traditional evil and these can't be explained with comprehensible reasons humanely and called this new kind of offense as "radical evil". Later on he got involved in prosecution process as an observer in Kudüs due to war crimes committed by Nazi officer Adolf Eichmann and by developing new statement regarding the evil during this claim, brought forward "the banality of evil" concept. In this regard, the source of evil is "thoughtlessness" with co saying "absence of thinking". In this research, it'll be tried to explain the thoughts of Arendt upon the evil by discussing them and to be talked epistemic dimension of the evil.

It can be said that at platform of Arendt's thoughts about the evil problem- so as whether he may discuss the evil as radical or banal- epistemic concerns make itself evident always and anyway in both of these regards, Kantian reference comes into question. Because, in spite of all rationalization efforts of Kant, Arendt's agnostic attitude propounded that the evil described with reference radicalism to it, thus is unexplainable or incomprehensible, creates the epistemic problem for the individual that directed to understand the evil, the evil characterized with banality indicate to *inability to mature state*, epistemic problem of perpetrator personally (Eichmann and like him) from the point of Kant. This first point of view is by coinciding way of Socratic approach and brings up the serious problem for humanity to the agenda actually. Especially in this modern world, the person who was pushed to loneliness and individualizes horribly by wrapping itself with motives based on self-love (egoism) which shown by Kant as the source of evil can mess with offense and evil without thinking, as senseless by concealing the self-love under ideals of ideologies so to say or without

comprehending completely, but by blinding it's consciousness at least, when it falls into stupidity trap of the strict ideological systems. Nowadays many people can contaminates to such the kind of evils exactly like Eichmann engaged in state terrorism by ignoring his mind for the sake of simple passions. Even if interrogating of life, actions and thoughts is appeared as wisely high ideal even though, each compos mentis person has the capacity of achieving this ideal, impeding itself from evil at least. As a matter of fact Arendt precipitated that evil arises from "thoughtlessness" by starting out from this assumption.

### **Keywords**

Ethics, Morals, Radical Evil, The Banality of Evil, Thoughtlessness.

## KAYNAKÇA

ARENDR, Hannah (1963) *The Origins of Totalitarianism*, New York: Meridian Books.

ARENDR, Hannah (1978) *The Life of Mind*, New York: Harcourt, Inc.

ARENDR, Hannah (1994) *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.

ARENDR, Hannah (2009) *Kötülüğün Sıradanlığı Adolf Eichmann Kudüs'te*, çev. Özge Çelik, İstanbul: Metis Yayınları.

ARENDR, Hannah (2014) *Totalitarizmin Kaynakları-3 Totalitarizm*, çev. İsmail Serin, İstanbul: İletişim Yayınları.

BAUMAN, Zygmunt (1997) *Modernite ve Holocaust*, çev. Suha Sertabiboğlu, İstanbul: Sarmal Yayınevi.

BERNSTEIN, Richard. J (2010) *Radikal Kötülük Felsefi Bir Sorgulama*, çev. Nil Erdoğan, Filiz Deniztekin, İstanbul: Varlık Yayınları.

COŞKUN, Berrak (2013) *Hannah Arendt'te Radikal Kötülük Problemi*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

EAGLETON, Terry (2011) *Kötülük Üzerine Bir Deneme*, çev. Şenol Bezci, İstanbul: İletişim Yayınları.

ERDEM, H. Haluk (2010) "Hannah Arendt'in Eichmann Davası Üzerine Düşünceleri", *(flsf)Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (9)/2010 Bahar: 1-16.

KANT, Immanuel (2009) *Religion within the Bounds of Bare Reason*, tr. Werner S. Pluhar, Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.

TOKER KILINÇ, Nilgün (2012) *Politika ve Sorumluluk*, İstanbul: Birikim Yayınları.

MARCUS AURELIUS (2009) *Düşünceler*, çev. Şadan Karadeniz, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

NEIMAN, Susan (2006) *Modern Düşünce Kötülük Alternatif Bir Felsefe Tarihi*, çev. Ayhan Sargüney, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

SAYIN, Zeynep (1994) *Kötülük Tekilcilik Postmodernizm*, İstanbul: MitoS Yayınları.

YILMAZ, Zafer (2009) *Hannah Arendt'te Özel Alan-Kamusal Alan Ayrımı ve Modern Çağda Toplumsal Alan*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.



Research Article  
Araştırma Makalesi

Hakan GUNDOĞDU\*

Doç.Dr. | Assoc.Prof.Dr.  
Gazi University, Faculty of Arts, Department of Philosophy, Ankara-Turkey  
hakan\_gd@hotmail.com

## On Flew's Compatibilism and His Objections to Theistic Libertarianism

### Abstract

Flew strongly defends a compatibilist thesis in the free will debate before going on to totally object to theistic libertarianism. His objections basically rely on his compatibilism embracing the notion of agent causation, which is not very common in compatibilist theses. Since he is a strong proponent of ordinary language philosophy, he also holds that linguistic analyses can certainly solve the free will problem as well as many other problems of philosophy. In doing so, he first uses the paradigm cases based on our common sense experience and then assumes the verity of principle of alternative possibilities. This study attempts to show, on the one hand, that there are some serious difficulties in both his justification of compatibilism and his objections to theistic libertarianism, and on the other hand, that he cannot easily defend both at the same time.

### Keywords

Antony Flew, Compatibilism, Free-Will, Agent, Causation, Theistic Libertarianism, Paradigm Case Argument, Principle of Alternative Possibility.

---

\* This study was funded by the Scientific and Research Council of Turkey (TUBITAK): 2219 / 1059B191400716.

## 1. Introduction

In a natural world presupposed to be dominated by causal determinism, the question of how the human being, a being that is part of the natural world, can be free, is one of the most rooted questions of philosophy and is often simply referred to as the question of free will. This question, by its very nature involves various approaches, including the questioning party's knowledge, philosophical perspective, philosophical method and religious beliefs, which when taken into consideration, bring different matters to bear on the question, leading it to be discussed from a different angle every time. The primary reason governing the perpetual recurrence of this question can be attributed to its broad appeal, wherein the matter of free will has not been a topic isolated to the theoretical field of philosophy alone, but also holds deeply personal and existential value for philosophers. This is why there is such a substantial wealth of literature, which is continuously enriched and expanded, on the problem of free will.

In this paper, I shall deal with this question within the framework of the linguistic approach adopted by Anthony Flew, a strong proponent and skillful scholar of Oxford Linguistic Philosophy (Brown 1996: 237-238), as well as an acclaimed philosopher in the philosophical and intellectual circles of the 20<sup>th</sup> century, owing to his writings on philosophy of religion. Philosophers who come from the analytical and linguistic tradition often focus on the problem itself, exploring the nature, soundness of the argument and the evidence supporting or refuting the claim. In this writing I will take a similar approach in evaluating Flew's approach to the problem, focusing on his method, claims, and objections and on the degree to which he was able to justify these, followed by clear explanations of my reasons for agreeing or disagreeing with him. However, because I also think that philosophical questions are not asked in vain and that to better understand and appreciate a philosopher's perspective, it is crucial to acknowledge the personal world view of the philosopher prior to discussing and evaluating a problem, I will first briefly try to describe what the problem of human freedom meant to Flew before addressing his claims.

### 1.1. Why is Human Freedom so Important for Flew?

In reviewing Flew's work, it becomes clearly evident that in addition to his book *Agency and Necessity* and other articles discussing the problem of human freedom directly, he also made direct and indirect references to the problem and discussed in it different ways in his various other works, such as *A Rational Animal* and *Atheistic Humanism*. He must have had important reasons for doing so. Arguably, the first reason may have been his desire for personal freedom. If he had not had this desire, it would be hard to understand and interpret the passionate tone when he stated "Nor are we, nor could we be puppets" (1978: 195) written in a humanistic and anti-Marxist voice refuting historicism. Moreover, as a philosopher, Flew seems to have had so-called technical reasons to dwell on this subject. He states very clearly that many scientific, philosophical and religious positions have a first-degree interest in the problem of human freedom, including Skinner's behaviorist psychology, Wilson's socio-biology, all physics from Newton to quantum physics, Libertarian political philosophy, the Marxist understanding of history, which argues that there are inevitable historical laws



in human affairs, atheistic determinism as well as classical theism, which defends the co-existence of an all-knowing, all powerful God and human freedom (1989a: 223-225).

For example, according to Flew, if the human being were not free, freedom as described by common sense, it would have been highly problematic in theory, although not impossible in practice, to build a foundation for human rights and social liberties (1989b: 69; 1993b: 293). Again, according to Flew, without assuming that freedom is deeply rooted in the human nature, it wouldn't be possible to distinguish human sciences, which are based on the idea of agency, from physical sciences, which are based on causality and natural determinism. If we were truly not free, says Flew, the distinction we have been making between these two groups of sciences would be rendered meaningless (1981: 346; 1985a: 89-90; 1989c: 99; 1978: 89,91; 1993b: 297). He adds, if human freedom were not assumed as a factual truth, the notions of knowledge and rationalism would also lose their meaning (1985b: 49-60; 1987b: 401-421; 1959: 377-382). Given that knowledge and rationalism assume a human being's ability to choose, in a world dominated by hard determinism, neither knowledge nor rationalism has any more value (1959: 379; 1985b: 51; 1993b: 119-120, 128).

## 1.2. Where does Flew Stand? Compatibilism vs. Libertarianism

As can be understood, the acceptance of human freedom is a foundational matter for Flew and his philosophy. However, despite this, Flew does not take a libertarian approach to the question of free will. Instead, he adopts a compatibilist position, which argues that determinism and human freedom can coexist, where he distinctly rejects libertarianism and hard determinism in equal measure. Flew's understanding of libertarianism involves the idea that as a free agent, a human being has an uncaused cause for his actions, and therefore he is completely exempt from the causal determination of the natural world (1989a: 224). The idea of hard determinism, which he rejects, argues that all actions of a human being are the compulsory and inevitable result of a pervasive causality in nature, and that's why the human being, a natural being, cannot be conceived as an agent (1985a: 96; 1989b: 78; 1987a: 61). From the rejection of these approaches in the free will argument, Flew can be seen as clearly positioning himself against the incompatibilist view, which perceives freedom and determinism as necessarily excluding each other (1985a: 100).

This gives us a definite idea about where Flew stands in the free will debate. However, Flew does not stop there but makes two more specific claims: 1) Our language practices are able to show us that compatibilism is true, in other words, it can show that even in a world that is causally determined, we can be free. 2) It is not possible to defend both the existence of a God as defined in classical theism and the notion of a libertarian free will.

While Flew's second claim has been discussed in writings on the philosophy of religion (Purtill 1977; Depoe 2005), the first claim has largely been ignored or never discussed in detail. Although in my opinion, the first claim is more important than the second for three reasons: 1) Since the second claim is a negation, Flew can leave the burden of proof to the theist and merely point out the problems of the notion of a theistic libertarian free will. As the first claim, however, is an affirmation, he does not have the same tactical advantage here; in other words, he is left to bear the burden of

proof himself. 2) Flew's second claim is in fact based on his first. If the unsoundness of his first claim can be showed, his second claim would also be weakened. Otherwise stated, if Flew fails to show the trueness of compatibilism, his objections against libertarianism, particularly theistic libertarianism, would be rendered dubious. 3) Flew makes use of Paradigm Cases (PCs) to support his first and second claims, and he bases his arguments on the Principle of Alternative Possibilities (PAP), where it is asserted "a person is morally responsible for what he did only if he could have done otherwise" (Frankfurt 1969: 829-839; 1988: 1-10; Inwagen 2002: 162), therefore taking an 'untraditional approach' (Markosian 2012: 384) and defending the notion of a compatibilist agent causation, where the person is the cause behind his actions (Flew 1987a: 158-159; 1978: 89).

I believe that Flew's objections against theistic libertarianism are disputable and that there are problems with his justification of compatibilism, on which he primarily bases his objections. The use of Paradigm Cases (PCs) to warrant his claims is insufficient, and even if PAP is proven true or false, in either case problems arise in his simultaneous defense of both the claims stated above. In this paper, I will first focus on how Flew justifies both of his claims and in the conclusion, I will discuss these claims and evaluate each of them individually. First, let's look at how he justifies compatibilism.

## 2. Flew's Justification of Compatibilism

With regards to the free will debate, Flew believes that determining the right question to ask is the highest priority. For him, it is wrong for philosophers dealing with this problem to first ask whether humans act or do not act with a free will, as asking such a question already posits the existence of or the possibility of a 'free will', and thereby presents an argument in favor of libertarianism. On the contrary, the correct question to ask should be whether or not the human being is free (1987a: 51-52). This question no longer highlights the free will but rather the notion of an agent. This distinction gains even greater significance when you consider that Flew avoids the term 'self' when referring to the 'human agent' (1987a: 49).

The main reason behind Flew making all these distinctions is his complete refusal of the notion of a dualist nature found in humans, as described in the Platonic and Cartesian traditions, and the preference he has to associate himself with the monist view of the human found in the Aristotelian tradition (1978: 1-2, 123-124, 222). This, of course, does not mean that Flew agrees with Aristotle's ideas completely. But, like Aristotle, he does reject the idea of an immaterial substance within the self and attempts to describe the idea of the agent without making use of substance dualism. According to Flew, humans are flesh and bones (1989c: 101) and any discussion on free will should start right there.

It is important to point out here that although Flew was especially emphasis adamant about holding to this distinction here, he still did not avoid using the term 'free will' in his writings, save for in *Agency and Necessity*, due to its common use in philosophy. This is why it should be kept in mind that whenever Flew has chosen to use

the term within the framework of his own compatibilism, he does not intend it to mean an immaterial faculty in humans called will, following his tutor Ryle (1949: 62-63). Looking at it from this perspective, the statement, 'the human being is an agent because he has a free will' would mean the acceptance of an immaterial self, which as Flew made clear, is false. However there is nothing wrong in saying, 'Because the human being is an agent, she has a free will'. In fact, for Flew, the term "agent" is sufficient by itself, adding adjectives such as 'free' or 'choosing' to the notion of an agent is redundant. Flew feels that even the most meticulous professional philosophers, such as Locke, ignore this redundancy, although our linguistic practices already contain the ideas of 'being free' and 'being able to choose' in the word 'agent' (1987a: 132).

As a result, Flew thinks that our linguistic practice also assumes that the agent has the option to do otherwise. Therefore, Flew, along with most philosophers, seems to agree with the trueness of PAP, at least on a linguistic level. In other words, the assumption that a person is neither free nor responsible for what he has done if he could not have done otherwise is valid both for libertarianism and for Flew's compatibilism. That being said, Flew asserts that our language practices not only point to ideas such as agency, freedom, choosing and action as well as to the legitimacy of PAP, but also to the existence of a physical necessity and causality. Flew's ultimate claim emerges as a consequence of these: If our language practice demonstrates all these to be true, then the best position from which to argue in the free will debate is that of compatibilism.

## **2.1. The Use of Paradigm Cases for Justification of Compatibilism**

Flew relies heavily on paradigm cases (PCs) to justify his claim that our language practices support compatibilism. Throughout his papers he regularly uses two cases, one involving persons threatened by aggressors, and the other, two young people, Murdo and Mairi, who are about to get married to one another. Flew employs the first PC to base the notion of freedom on the analysis of the term agent and the experience of being able to do otherwise, and the second PC to explain freedom based on the notion of action.

### **2.1.1. Threat Cases: Agency, Being Able to do Otherwise and Freedom as Lack of External Compulsion**

Flew uses two different threat cases. In the first one, he asks you to imagine a person sitting in front of a desk with a document on it. This person is asked to "make a choice" between signing and not signing a document while someone from the mafia is pointing a gun at the person's head. The gun holder tells him that he's making him an irresistible offer, but of course, he still has the option of not signing it. The only catch is that if he doesn't sign, pieces of his own brain will be appearing on the document instead of his signature (1990: 35). In this case, the person signs the document, just like most people would do. In the second version, a robber threatens a bank manager with his life and asks him to unlock the safe and hand him the money inside. The manager involuntarily does what he was told (1993a: 9; 1973: 234).

Flew thinks that in both situations, we can still state that the people under coercion did what was asked of them with their free will, although involuntarily. There is nothing more natural than stating that as long as a person has the option to do

otherwise; he has acted with his free will. In the current cases, although the threatened people were forced into doing something, it doesn't mean they didn't make a choice. Often in such situations, we find ourselves saying "They didn't have a choice" or "You couldn't have expected them to act otherwise". However by these statements, we mean that the people made the most reasonable choice, or that they had a valid reason for the actions they committed while under threat (1989b: 73). Otherwise, when we consider the fundamental meanings of these statements, we know clearly that these people could actually have done otherwise or that they had other alternatives for action (1985b: 55).

The reason why some people may think the opposite is because they are confused about the prescriptive and descriptive use of the word "expect". This linguistic confusion, says Flew, causes us to miss out on the essence of being an agent. For him, if we can resolve this confusion and grasp the true meaning of what it means to be an agent, then we would have to agree that although the agents in both cases were under coercion, they were still committing an act and making a choice, therefore they were free in the very descriptive sense of the word. If this fundamental descriptive meaning did not exist for the word, which points out to the fact that we could do otherwise, the prescriptive meaning of the word, which is used for making excuses, would also not have existed (1989b: 73; 1985a: 95; 1991: 55). Therefore, says Flew, even when Luther stated, "Here I stand, I can no other. So help me God" he implicitly accepts that as an agent he could do otherwise (1973: 235; 1987a: 65).

As observed, in both of PCs presented by Flew, the keyword is "agent". In these cases, the situation of people under compulsion are different from the situations where, for instance, a person is thrown out of a window with the use of brute force or that of a person shot in the back of the head without any prior warning. The main difference between the latter and the former cases is that the latter involves victims, not agents. Agency requires active and dynamic participation, whereas victimhood only requires being affected by another agent's act. Neither the person thrown out of the window nor the person shot in the head commit an act. In each condition, what happens to them hinders their agency (1973: 234); in the second condition the person does not only cease to be an agent but also ceases being alive (1985b: 55; 1985a: 94).

Flew makes the following conclusions based on these cases: Our linguistic practices show that in terms of our actions, it is possible to be under compulsion, to have an option to do otherwise, and to be free at the same time. In other words, those who commit an act under compulsion or threat are still committing an act just like those who commit it with their free will (1990: 35). But it is important to remember here that when Flew talks about compulsion, he talks of a compulsion exerted by other people, an external compulsion on the agent (1989b: 71; 1985a: 94). It appears that for Flew, as demonstrated in the threat cases, an external compulsion to the agent does not eliminate the free will of the agent, as long as the agent remains an agent. On the other hand, as in the case of the man who had been thrown out of the window, any external compulsion by other people that takes away the agency of an agent rids the person under compulsion of a free will. When Flew describes free will as 'lack of any external compulsion', only the latter situation fits his description of this kind of compulsion.

### **2.1.2. Marriage and Murder Cases: Action, Being Able to do Otherwise, Internal Causes, and Freedom**

Flew's second set of PCs are somewhat different from the first. This time he uses PCs while he attempts to explain what it means to 'act freely' and 'to be able to do otherwise' by analyzing the relationship between our actions and their reasons, instead of directly analyzing the meaning of the term agency. Let's assume, says Flew, that there are two ordinary young people, Murdo and Mairi. They have no conflicts between them and there is no societal or familial pressure on them. Murdo believes that he is free to ask the woman he loves to marry him and so proceeds to choose Mairi, asking her hand in marriage. The wedding takes place and the two young people get married (1955: 149-150).

According to Flew, there is nothing more natural to say that Murdo married Mairi with his own free will and that he could have done otherwise. However, this is never the same as saying there were no reasons that determined what Murdo did, his acts and choices were uncaused, and therefore in principle, unpredicted (Those who knew Murdo and Mairi may have very well known that they were going to get married). What Flew means instead is that Murdo could have done otherwise, that he had other alternatives within the framework of his current state of mind, physical condition and his accumulation of knowledge (1955: 149-150). For example, if Murdo's endocrine glands were not in their current condition, perhaps Murdo would not have thought about marrying Mairi and therefore not have asked her. We therefore need to accept the condition of Murdo's endocrine glands as the physiological cause behind his action. This statement, however, does not contradict the statement that Murdo acted out of his own free will. While although his endocrine glands were the physiological cause behind his act, it is not reasonable to think of them as the only cause behind it, and we don't interpret it as such in our linguistic practice either (1955: 152).

It is not reasonable because in accepting one cause as the sufficient cause of an act means rejecting the possibility of alternative explanations that do not necessarily exclude each other. It is not reasonable in our language practice either, because then we would have to state that not Murdo but his endocrine glands made a decision to get married, which is obviously a metaphorical statement. It appears that for two reasons, Flew thinks that this statement cannot have a literal meaning: First, making a decision is an act that requires consciousness, whereas endocrine glands are not consciously acting agents, as humans are. Secondly, the glands are not external causes that coerce a person into acting out of his free will, but rather they are internal causes that are part of the human, without which the constitution of the human would be incomplete (1955: 153).

Flew does two things by accepting Murdo's endocrine glands as the internal cause of his action. First, he agrees that the opposite of volitional is not non-volitional but the lack of external compulsion or pressure (1989a: 225-226), and second, he claims that because our desires are not external causes, the internal compulsion they exert on us cannot eliminate volitional action (1987a: 122). In other words, our desires and motives do not serve as external physical necessities on our actions as asserted by hard determinism; they do not coerce us into anything.

But how can we know this? Flew makes use of linguistic analyses again to justify his claim, presenting us with another PC, which could be titled 'Who is the Murderer?' Let's assume that you are a detective; a murder is committed and you know that there are many people who have entertained the desire to kill; in other words, many who could potentially be a murderer. However based on your experience, you also know that a person is actually a murderer if and only if this person turns that desire of killing into the act of killing, otherwise everyone would be a murderer. Flew's line of reasoning goes simply as follows: (i) Everyone has certain desires or motives to be a murderer. (ii) Nobody except the actual killer is the murderer. (iii) Therefore desires and motives are not in and of themselves the ultimate necessitating cause of our actions (1987a: 62).

Nevertheless, Flew does not at this point deny that a strong desire that urges a person to do something can exert a serious compulsion and pressure on him. He only rejects the notion that such a compulsion completely eliminates all the possibilities to do otherwise (1987a: 65; 1989a: 268). According to Flew, our life experience is full of cases demonstrating that the desire to do something does not guarantee that we do it and that we can do otherwise despite our desires. Therefore, it is clearly false to degrade the human being into a desire creature, a puppet where desire pulls the strings, and to deny that a human is an agent who acts on his own will (1989a, 268). If our experience shows us that our desires do not coerce us into doing things that they motivate us for, the only reasonable conclusion is that human beings with desires are nevertheless agents despite the existence of these desires, and they can do differently than what they have done (1987a: 75).

Flew is aware that some will object to his reasoning on the grounds that the reason we do not do a desired act is because we are under the influence of another desire that is stronger than the first. He, however, finds this objection seriously flawed for two reasons. First, this objection in its essence is simply another version of the idea expressed in different terms that a person always carries out what he desires. Therefore, it is not a proof but a tautology, and the burden of proof is on the objector (1987a: 63). Secondly, this objection seems to take the end result as a criterion when it comes to identifying which desire is stronger than the others. Therefore, it is merely a "since-it-is-trivially-true-it-must-be-importantly-true maneuver" (1989a: 268). Flew thus believes that the objection is not strong enough to falsify the claim that a person can always avoid an action no matter how much he desires it. Although there is no such thing as the agent choosing her 'original desires' because making a choice requires the existence of both an agent and the options she can choose from, it is still possible for an agent to make choices amongst her desires to a certain extent, choices that over time become habits as they are regularly selected over others. Therefore, the human being is not a helpless creature of desire (1989a: 269).

This result is not altered when we consider that human beings have conscious as well as unconscious desires. Flew expresses his view on this in *A Rational Animal*: It is wrong for the notion of compulsion to be expanded to a degree whereby it can even be determined by unconscious desires and forces, since the idea of unconscious desires and thoughts do not allow the responsibility to be transferred to anyone else but the person himself (1978: 191-192). This situation differs greatly from being psychologically

coerced into doing something while under the hypnotic power of someone else. While the latter involves an external compulsion, the former involves an internal one.

It is also evident from the use of the word “inevitable” that internal compulsions like desires, passions and wants are not irresistible and inevitable (1994a: 24). In our linguistic practice, we do not employ the word “inevitable” to indicate helplessness when referring to the wishes of agents. For example, in the case of an attack, the person attacked can describe it as an “inevitable event”, but we know that it wasn’t so for the one who committed the attack, as we naturally assume that the aggressor always had the option of abandoning the act of attacking. Evidently, there is a significant distinction between calling the actions of agents “inevitable” versus calling physical events “inevitable”. In physical events, the question of “inevitable according to whom” is meaningless, while as seen in the example about the attack, it is possible to ask this question with regards to actions committed by agents. It is this possibility that allows us to use the word “inevitable” in our language, with regards to human action. Moreover, even the ability to ponder the problem involving the reconciliation of the notion of inevitability and human action would arise only if we are agents and have the option to do otherwise (1989a: 261-262; Helm 1997: 155).

Why then do some fail to see this distinction? Flew’s answer to this is that there is confusion about the two meanings of the word ‘cause’, and consequently, of determinism itself. For him, the word ‘cause’ describes physical necessity and impossibility when used in the context of physical events. However, when the same word is used for human actions, it means something entirely different, as the human being has certain motives and causes for his actions. Flew adopts the language of Hume here and calls them ‘moral causes’, and asserts that since determination by moral causes is very different in nature than determination by physical causes, these two types of determinations would render different results. He explains that when you want to describe the behavior of a person with physical causes, you admit that the person did not choose this behavior or at least he was under a determination that he could not hinder. Whereas if you state that someone is under the determination by moral causes, you assume that this person could do differently that what he is doing (1994a: 23-24; 1985a: 96-97; 1991: 60-61; 1981: 359-351). From a linguistic perspective, moral causes are not the necessitating causes of a behavior; they only bring about certain inclinations (1993a: 10; 1994a: 24). As opposed to physical causes, they do not always produce the same end result, and sometimes the same motive can produce not only different but opposite results (1987a: 57).

Here Flew makes use of another PC to justify his claim. For instance, we hear that an adversary of ours has suffered a misfortune. It is possible that hearing this may cause us to celebrate, to feel sad or to pity this person (1987a: 56-57, 122; 1993b: 297). However, this never means that we agree that the effects of moral causes are determined by chance. Chance always means that something takes place without design. But when we act volitionally, we act on design, not chance (1987a: 70). Therefore when we state that an event has a moral, not a physical cause, we do not mean that it has happened by chance. Just as in events that are the results of physical causes, those that are the results of moral causes do not leave space for chance (1987a: 69).

Flew explains the reason behind why moral causes have different effects than physical causes by making a distinction between moral causes as “moving” and physical causes as “motion”. ‘Movings’ are movements that can be started or ended by human beings, whereas ‘motions’ are movements that the human being has no control over (1987a: 133; 1985a: 91; 1981: 355; 1989c: 102). Flew perceives motions as the proof of the existence of physical compulsion, and movings as proof of a type of personal power within human beings. For him, similar to the way the determinism claim is based on our experience of physical necessity, the claim that we are agents with a free will is based on our experience of this personal power (1989b: 71; 1987a: 130).

Flew’s goal here is to demonstrate to us that both agent causation and event causation are supported by our language practice and life experiences. According to him, even though their initial conditions are different, the results are the same in these two types of causations. Because once actions and events take place, their practical results inevitably occur. They only differ in terms of beginning causes. Since saying that an agent is caused for the event before it happens does not render the event inevitable and obligatory, but only gives an inclination to the agent to commit a certain act, it is not the same as saying that the event was caused before it happened (1987a: 57, 121, 122, 159). In the end, both causations are true since they are confirmed by our experience.

At this point, it is important to note that when the word ‘experience’ is used, Flew is referring to an ordinary experience as a bodily creature and not to a purely cognitive, internal experience in the Humean use of the word (1987a: 117-119). According to Flew, due to Hume’s Cartesian assumptions that perceive experience as an internal and private experience of an immaterial subject imprisoned behind a veil of perception and therefore hold that reality can never be *directly* known independent of the mind (1994b: 101, 104; 1987a: 67-68, 128-129), Hume failed to see that notions such as agency or physical or factual necessity are derived from our own experience as bodied beings (1987a: 136-137; 1994b: 109). For Hume, the experiences of willful acting, being an agent and physical necessity are only internal and private impressions (1987a: 130-131). In a Humean universe consisting of such internal impressions, there are no actual correspondences for the notions of physical necessity and impossibilities, or the notion of an agent, be it human or divine (1987a: 126).

That’s why it is essential in Flew’s compatibilism to accept that human beings are not only observers but also actors in this world. According to this, what allows us to know causality, and consequently physical necessity, as a reality as opposed to sequential impressions, is our life experience as an actor, an agent in this natural world, independent of our mind (1997: 111, 137-139; 1994b: 105-109). Therefore in various writings Flew presents four arguments, similar in their essence, which are built upon this kind of notion of experience and support the existence of agency, freedom and compulsion. His arguments can be roughly summarized as such:

If we weren’t already free agents (and therefore not be in a position to know that universal hard determinism, or the refusal of freedom, is false) we wouldn’t be able to understand that agency, freedom, choice, physical necessity or all other related terms, let alone have these words (1990: 35-36; 1989b: 69; 1994b: 110; 1993b: 294; 1991: 55).



(2) If these words were not based on universal experiences that everyone is familiar with under normal circumstances, it wouldn't have been possible to define them (1987a: 133). (3) Such words would not have been explained or coined if people didn't exist who enjoyed or suffered because of the experiences that these words describe (1987a: 133). (4) If we weren't agents with personal powers or never experienced what it is to have alternatives and did not have nomological propositions, then we would have never had the notion of counterfactual conditionality. However, we do have the idea that allows us to state, "If this hadn't happened, then that would have happened." Therefore, the ideas of being able to do otherwise, agency, physical necessity and causality must have an actual object. For Flew, it is incumbent upon those who are not convinced by these arguments to express how these ideas and terms found their place in language (1987a: 133-135; 1991:56).

### **3. Flew's Objection to Theistic Libertarianism**

The theistic libertarianism that Flew objects to is a claim that asserts that agent herself is the uncaused cause of her all actions, even in a world dominated by the omnipotent and omniscient God described in classical theism. This claim is similar to the common understanding of free will in the libertarian approach in its essence, where it perceives the human being as the sufficient condition of his action, and the causal conditions of the action as necessary conditions instead of sufficient ones (Reichenbach 1982: 50). However, as a natural result of his own compatibilism, Flew objects to a libertarian understanding of the free will in general, and to the claim that the theistic description of God can be reconciled with the libertarian understanding of the free will, in particular. Here I will group Flew's objections to theistic libertarianism under three titles in order to show and evaluate them in detail: 1) Linguistic and Epistemological Problem, 2) The Problem of Consistency, 3) False-Assumption Problem.

#### **3.1. Linguistic and Epistemological Problem**

First, Flew asserts that the libertarian definition of the 'free will' as 'an uncaused cause' is a hypothetical and arbitrary description that ignores the common understanding of the word in daily language, namely, 'a person not committing an act under any compulsion' (1989a: 223-225). For Flew, such a description cannot be reasonably deduced from the regular meanings of the words 'choice' and 'action' (1973: 237). When the meaning of these words in colloquial language is examined, it is clearly seen that their central emphasis is on having alternative options, not the notion of an uncaused cause. This is the main starting point of agreement for different schools of thought for those that oppose the existence of free will and those that support it. That is why libertarianism begins its argument from the wrong place (1989a: 224). This objection Flew has does not differentiate between theistic and atheistic libertarianism. For him, not only theist, but also atheistic libertarianism - as in the case of Sartre- builds arguments on such an arbitrary definition and assumes an incompatibility between human freedom and libertarianism from the very beginning, thereby creating a begging question (1978: 78).

Although a libertarian can object to Flew's stated approach by saying that the idea of having an alternative would necessitate the idea of the uncaused cause of libertarianism. However, Flew's response to this objection is very clear: There is no need to assume an uncaused cause; compatibilism can provide us with the same idea (1989a: 263). Moreover, Flew asserts, even if our linguistic practice supported the hypothetical libertarian definition of the free will as uncaused cause, it would be difficult to answer exactly and satisfactorily, in a libertarian sense, how a choice has been made or an act has been committed. In other words, even if we really had a libertarian free will, we wouldn't be in a position to acknowledge it (1973: 237).

### 3.2. The Problem of Consistency

Flew claims that God, as described in theism, is not compatible with a libertarian understanding of freedom due to the qualities of absolute power and absolute knowledge ascribed to him. First, he refers to the absolute power of God. As Aquinas also agrees, says Flew, the teaching of creation in theism describes an omnipotent God who is not only the beginning cause of the universe but also the sustaining cause of it and everything within it. Differing from deism, classical theism assumes that if God did not exist and did not hold the universe in existence, everything would collapse (1955: 148; 1987a: 85; 1993b: 63). An uncaused cause himself, God is the ultimate ontological cause of all beings, and without his determining, nothing can come into being nor continue its existence (1987a: 84-87; Helm 1997: 147).

It seems that from here, Flew thus reasons that if this is the situation, then God is the 'sufficient condition' behind all our motions and our movings, meaning God is the ultimate cause of everything that the beings he created do. However, this also means that God is the only cause and creator of all ideas, choices and actions (1993b: 60; 1955: 145; 1978: 107) and even the sins of human beings (1987a: 84). Therefore, accepting the existence of an omnipotent God of theism and at the same time claiming human liberty as described in libertarianism leads to an obvious contradiction (1973: 242; Helm 1997: 147). At this point, it is futile for theists to succumb to the notion of an omnipotent God to eliminate this contradiction, as even God does not do the reasonably impossible (1973: 231).

Moreover, for Flew, the theistic teaching does not only include the idea of the all-powerful God being the sustaining cause but also the all-knowing God, who knows what will happen in the future. Since a libertarian understanding of free will assumes, to protect the agent's autonomy, that an agent's future choices are unknown, it is in conflict with the claim that God has such foreknowledge (1973: 233). God's foreknowledge determines how a human being will act. Making reference to God's wisdom and thinking that he would give human beings a libertarian free will, too, is false. Because only if you could describe two Gods, one all-powerful and the other all-knowing, then would the absolute knowledge the one has keep human action from being compulsory. In this case, since two Gods would have to be different in nature, one would create human beings' characters while the other would know them. However, in the case of theism, since both these qualities are found in the one same God, His wisdom is inseparable from and relies on his power and his knowledge (1987a: 77).

That's why in Flew's mind it is reasonable to think that the qualities found in the God of theism, omnipotence and omniscience, lead theism to fatalism. In fatalism, the outcomes of events are inevitable and there is nothing that a person can do to change it. The teaching of fatalism, or predestination, is neither reasonable nor morally compatible with the libertarian claim of the free will (1987a: 78). Flew attempts to explain his claim by using some PCs in human affairs. For him, since there isn't a sufficient example in the human world to explain this relationship, he uses the examples of a puppeteer and a hypnotist to make his point, which he finds to be the closest examples.

He first asks us to think about the relationship between a puppet and a puppeteer. In this relationship, given that every movement of the puppet is manipulated by the puppeteer, just as it would be absurd to hold the puppets responsible for their actions, it would be equally as absurd to hold a human being responsible for his actions against the God of theism. However, Flew thinks that this analogy is not completely satisfactory in explaining the misery of the relationship between the God of theism and human beings. Since puppets do not have feelings and don't feel pain, no puppeteer can be held responsible for a moral crime. Whereas in the relationship between God and humans, it is different. Human beings have feelings and are capable of feeling pain (1993b: 60; 1955: 145). Therefore, not only is the teaching of predestination inconsistent with the libertarian understanding of free will, but also the awarding of human beings with heaven or punishing them with hell is unfair, immoral and arbitrary (1994a: 30). Moreover, for him, in addition to the arbitrariness of this reward system, the use of the words 'awarding' or 'punishing' are also meaningless, because if the said teaching is true, these words cannot have an actual meaning (1955: 166).

Flew's second case involves a hypnotized person who had been put under hypnosis by the suggestions given by a hypnotist. Here, both the hypnotized and the hypnotist are humans. However, even this analogy is not sufficient in explaining the misery of the relationship between God and human beings for two reasons. First, when a human being is hypnotized by another, not everyone involved is under hypnosis; there is always someone who knows the difference between being under the influence of hypnosis and not. Whereas when God is involved, all human beings are under hypnosis. Second, in situations where a human being is under the hypnotic control of another, the responsibility of the person hypnotized is not completely eliminated because we can always explain to the hypnosis candidate what it means to be hypnotized and ask their consent beforehand. Again, when an all-powerful God is concerned, it is different. The question of consent can't be applied here because we are not in a position to know we have been hypnotized (1993b: 59; 1955: 145, 161, 162).

As these analogies show, the teaching of predestination or fatalism does not only prevent human beings from being an uncaused cause, as suggested by libertarianism, but from being a cause altogether (1989a: 224). Moreover, in such a teaching, God appears as a super-agent, who not only prohibits human beings from being a cause, but also eliminates her ability to do otherwise and therefore of becoming an agent, a being responsible for her actions (1994a: 29; 1993b: 60). In the teaching of predestination, with his unlimited power and knowledge, God is the sufficient condition of human action. However, theistic libertarianism perceives God not as the sufficient but the

necessary condition only. Therefore, contrary to the assumption, it is not possible for these two to be reconciled.

### **3.3. The Problem of False Assumption**

According to Flew, in addition to the problem of consistency, another problem with theistic libertarianism involves one of its foundational assumptions. Theistic libertarianism assumes that since God is a rational being, it is a rational necessity that he creates a world in which the human being can do good or bad, right or wrong. It is because being free to choose between good and bad but unable to choose bad would be a contradiction and anything that is self-contradictory is not in God's power (1993b: 59; 1973: 231; 1955: 145, 153). Naturally, this assumption is based on a second one: A human being has free will if and only if he can commit acts that are described as right or wrong, or good or bad.

Flew doesn't seem to directly object to the second and more foundational assumption. This idea already assumes the trueness of PAP, which is accepted by Flew's own compatibilism as well. Moreover, for him, the said assumption does not include the idea that wrong choices actually have to be made, but rather it only points to the possibility of choosing the wrong (1973: 232). That being said, Flew explicitly and directly refutes the first assumption, asserting that it is the very idea alone that leads theistic libertarianism in the wrong direction. Because for him, it must be possible for a God with absolute power and goodness to create a world wherein the human being never commits the wrong or bad action but always prefers the right and the good, while still remaining free (1973: 233; 1955: 149, 152, 155).

Further, such a world is better than one wherein both the good and the bad actions can be committed. And since a theist perceives God as absolutely powerful and good, he should agree that such a God can, and should even, create this kind of improved world. Otherwise, while claiming human freedom, he would take away God's own freedom by perceiving God as being obliged to create a very specific kind of world. Doing this, theistic libertarianism also limits God's goodness. Because if God is absolutely good, as theistic libertarians think, he should prefer a world that is better for the human being as opposed to one that is less good. If he doesn't do that, he is either not absolutely powerful or not absolutely good (Kondoleon 1983: 1-4; Yardan 2001: 110-111).

## **4. An Evaluation and Conclusion**

As can be seen, Flew attempts to solve the problem of free will and determinism by using a compatibilist explanation, and based on that, he objects to theistic libertarianism, claiming that it is a meaningless, inconsistent thesis based on false assumptions. As I had emphasized earlier in the beginning of this paper, since Flew's objections on theistic libertarianism depend on the trust he places in the soundness of his compatibilism, the real question is how successful is he at justifying his own compatibilism. Because if his compatibilism can be shown to be not as sound as he supposes, then his objections to theistic libertarianism will thereby also be weakened.

That being said, his objections to theistic libertarianism can also be evaluated separately from his compatibilism.

#### **4.1. Difficulties in Flew's Objections to Theistic Libertarianism**

Of the three objections Flew has against theistic libertarianism, I will discuss one, namely his linguistic criticism of the theory on defining free will as uncaused cause, while evaluating his compatibilism, and here I will focus on the last two objections. First, let's look at the claim that libertarianism is incompatible with theistic teaching.

##### **4.1.1. Are Theism and Libertarianism Truly Incompatible?**

First, Flew's claim that if a God with ultimate power and knowledge existed, human beings are not free in their actions, is based on the assumption that only one agent is responsible for an action. For him, in theism, this agent is God, the super agent. However, this assumption is not true for cases where more than one agent has shared responsibility (Helm 1997: 150). Flew perceives God as a super agent who can manipulate human actions, given that he has ultimate power and is the sustaining cause of everything. However, similar to how we don't have any proof that a human being with manipulating power manipulates others all the time, we also cannot prove that God is manipulating human actions at all times just because he has the manipulative power to do so (Helm 1997: 152).

In theism, God is also described as a being with not only absolute power but also absolute will. Having absolute will describes a quality of competence. A God who is described as the perfect being cannot be thought not to have perfect will. In that case, he would be an incompetent, imperfect God, which cannot be accepted by theism.

If God is a being with absolute will, then Flew's claim that theism necessitates fatalism becomes disputable. This claim would only be viable if we bring forth certain qualities of God, such as his absolute power and knowledge and ignore others, in this case, his absolute will. Flew's assertion that God's wisdom relies on his power and knowledge can only be justified like this. But, once God's will is highlighted, it is also necessary to acknowledge that his wisdom will rely on his will and his choices as well. It is reasonably imaginable that a being with ultimate will would limit his own will and power to allow human beings to have freedom in action. In such a case, God would not have predetermined all the desires and actions of human beings, but only the preliminary desires. This idea does not lead us into fatalism. Here Flew, too, accepts that human beings are not capable of choosing their own preliminary desires even in a world without God.

Flew's objection that theism's omniscient God and libertarianism, where an agent's actions cannot be known prior to committing them, are irreconcilable, is not applicable for at least certain understandings of theism. For example in the process theism, also known as open theism, God's omniscience is interpreted as him knowing the possible as possible and the actual as actual (Taliaferno 2003: 251; Kane 2005: 160-161; Katzoff 2003: 335; Hassan 1978: 211; Fazli 2005). This understanding of God prevents God's absolute knowledge from eliminating human being's free will. Here God can also be interpreted as only the necessary condition, but not the sufficient

condition for human action. Therefore, contrary to what Flew claims, theism's notion of an all-knowing God can in fact be reconciled with libertarianism.

#### **4.1.2. What does the False Assumption Objection Really Mean?**

Flew's false assumption objection presents certain difficulties in terms of the internal reasoning of religious language and the idea of possible worlds. First of all, Flew's compatibilism and his claim that God could have created human beings that always freely choose the right thing (which in fact is a theistic compatibilism thesis) contradict each other. This can be clearly seen in Flew's attempt to justify his own compatibilism where he emphasized that the cause of a human-agent's action is internal and defined freedom as the agent being under no external compulsion. However, Flew also asserted that the God of theism was the sustaining cause of all, including human actions. Now if we accept both of these claims as true, the reasonable conclusion is that a human-agent's action is always caused externally. But then, even the hypnosis case Flew used to refute theistic libertarianism ironically becomes a case to falsify his claim that God could have created human beings that always and freely choose the right thing. As this claim presupposes that the cause of a human being's action is external, in its essence, it is not much different from God hypnotizing all human beings to choose the right thing all the time (Gooch 1994: 97-98).

Moreover, Flew's claim that God could have created a world where human beings always and freely choose the right thing, is contradictory both to theistic teachings and to the general agreements that our common sense has about human beings and God. For example, even our common sense, as Flew himself agrees (1998: 145) tells us that we are "fallible". Therefore, it is not possible for us to imagine a normal human being with qualities such as not being able to do wrong or having no inclination to sin. What allows us to define a person as good requires that he is also capable of doing bad. Therefore Flew's hypothetical creation of a free yet infallible human being is neither supported by common sense nor theistic teaching. In this respect, Flew's thesis can be qualified as an unrealistic, utopic thesis as Smart has rightfully asserted (1961: 188). This free yet infallible being that Flew claims God has the power to create, is no longer a human being but a different type of being (1961: 193).

That being said, even if we agree for a moment that such an understanding of human being is not problematic, that it is possible and meaningful for a human being to have freedom of action and be completely good, such a model would cause another problem, the problem eliminating the cognitive freedom of the human being. The described human beings would eventually realize that their doing wrong has been prohibited. This, then leaves them with no freedom to refuse God's existence and leave them forced to believe in him on a cognitive level. However, looking at this issue from a theistic perspective, it could be said that what matters most to God is the voluntary act of faith (Dilley 1990: 1-2). Then even if Flew's approach were accepted as true for the sake of argument, human beings would have freedom of action but not freedom of thought.

Also, Flew's claim that God could have created human beings completely good and completely free, if God had absolute power and goodness, would mean requesting from God to grant the freedom he has promised to give human beings in heaven while

they were still on earth. However, a theist does not perceive the freedom in heaven merely in terms of God's power. Although many theists believe that being in heaven is ultimately due to God's grace, they also believe that they will have deserved this freedom in heaven to a certain extent. Human beings do not deserve to enter heaven just by being humans per se. This is why Flew's hypothetical model of a human being who never commits wrong or bad actions due to God's power and goodness, is problematic not only in terms of cognitive freedom but also in terms of earned freedom (Yardan 2001: 110-112).

Moreover, although Flew's claim places importance on human freedom, it ignores God's freedom. By asserting that God is obliged to create a world where human beings are free in their actions yet are barred from doing wrong, means eliminating God's freedom in order to give human beings a higher level of freedom (Yardan 2001: 113).

Also, although a world where human beings always do the right thing while maintaining their freedom is conceivable in terms of God's power, it still cannot be expected of him to actually create such a world. This is because for a human being to be a free agent, it is required that she chooses to do wrong or err at least once. An agent who has the option to but never commits an act is not a free agent. Therefore, if God were to actually create one of the possible alternative worlds, this would be a world, reasonably speaking, where the free agent would do wrong at least once (Kondoleon 1983: 6-9), not the world depicted by Flew, where she would never do wrong.

Furthermore, in the world imagined by Flew, saying a person would do "right" or "wrong" has no factual meaning. However, the idea of possible worlds requires such counter-factual propositions. Therefore, the claim that due to the lack of contradiction in Flew's idea of the world where the human beings are free and always do the right thing, such a world is one of the reasonably possible worlds, is very disputable (Peterson 1998: 39-40). Moreover, the lack of contradiction does not necessitate the existence of something. The lack of contradiction does not oblige God to create a particular world chosen from the possible worlds (Yardan 2001: 112-113).

Therefore, there is no impassable contradiction between theism and libertarianism as Flew suggests; the real contradiction is between theism and Flew's own assumption that God could create a world where the human being can freely always choose the right thing.

## **4.2. Problems With Flew's Compatibilism**

Flew's compatibilism seems open to criticism in three main lines of his reasoning: Assuming that PCs can solve the problem of the free will, basing compatibilism on common sense, and basing arguments on the hypothetical interpretation of PAP instead of the categorical.

### **4.2.1. Are PCs Sufficient in Justifying Compatibilism?**

First, it should be stated that Flew's use of PCs to justify his compatibilism is highly disputable. Flew's reasoned that if you can learn the meanings of the notions such as 'acting free' and 'being an agent' by referring to PCs, you cannot claim to

support a hard determinism (1960: 19-20). But, PCs are not sufficient to prove a claim for certain, although making use of them in solving philosophical questions is not futile, either (Hanfling 2000: 74-75; 1991: 38; Marconi 2009: 118-119). This is because in metaphysical discussions such as those on the free will, you can fabricate PCs that both support and refute it (Danto 1959: 120-124; Watkins 1957: 25-33; Harre 1958: 96).

Inwagen points out that using PCs to justify human freedom may require us to accept unreasonable results, as well. For instance, imagine that aliens placed a device in our brains the moment we were born, forcing us to make our decisions using a certain software, but our linguistic practice worked in its regular fashion. In this case, all the PCs shown to support the existence of free will are just examples of determined actions (Inwagen 2002: 109-110; Daw and Alter 2001: 350-351) From this perspective, there is nothing to bar us from perceiving the PCs, such as the threat cases and the marriage case which Flew presented to support freedom of action, as cases based on the ignorance of the prior causes of the action that was assumed to be committed freely. If the prior causes of the action were exactly known, then we would have to admit that the sense of freedom is an illusion.

That being said, it could be argued that PCs are examples from normal people's experiences and that there is no need for fictional scenarios. Two responses can be given to this. First, the goal in Inwagen's approach is not to create fictional scenarios but to point out that we are not in a position to know that those cases we saw as examples of acting on free will are really examples that demonstrate the existence of free will or not. Second, the PCs extracted from real life experience depend on two factors: linguistic practice and common sense. However neither of those provides us with the certainty looked for by a philosopher.

Our understanding of the world and our relationship to it is limited to words. In other words, we can think of our understanding as being in a linguistic predicament. However, if we really are in a linguistic predicament, if we are imprisoned within language, then using linguistic analyses and PCs to justify a claim only serves to beg questions. For example, if we are not sure that our linguistic practices reflect a factual truth, then, contrary to Flew's suggestion (1987a: 58-59), we are not in a position to know that a real difference exists between cause, reason and motive. From this perspective, there is no difference between the libertarian description of free will as uncaused cause, and Flew's compatibilist definition of freedom as lack of external compulsion.

Moreover, internal causes of an action, similar to the motives that Flew called 'moral causes', are physical causes just as external causes are. Flew misses this point when he states that Mordo's endocrine glands are not other people or external causes that oblige him to act a certain way (1955: 153), or when he argues against the inclusion of unconscious desires as determining factors of compulsion (1978: 191-192). His line of reasoning may rest on the idea: if I am not the one responsible for my actions, then no one is. Their responsibility is all mine. And if I am responsible from them, then it shows that I am a free agent.

However, this reasoning appears problematic in two ways. First it seems to be forgetting that in order to grant responsibility to someone, it is first required to prove



that he is free. The second, is Flew's assumption, 'If I am not the one responsible for my actions, then no one is.' This, as Helm emphasized (1997: 152), does not mean that nothing is responsible for them. Here it is possible to attribute responsibility to the causally sufficient conditions of the action. Although because 'responsibility' is a quality that can only be attributed to conscious beings, Flew would not be pleased with its use in this context. However, this is a secondary and linguistic problem, not a primary and ontological one. External or internal, compulsion is compulsion (Lamont 1967: 114-115). In a paper written by Robinson where he evaluates Flew's objections to sociobiology, he emphasizes that Flew's claim for a distinction between moral and physical causes justified by linguistic analyses and PCs, was not strong enough to refute that the mental states and interests of human beings can be determined ultimately by physical causes (1995: 216-218).

Yet, let's assume that the said distinction is sound enough to show we are free in action. Even then, it cannot show that we are free in terms of will. Freedom in action is different than freedom of will. First one implies a freedom in doing what a person wishes to do, the second one implies a freedom in wishing something. In the first condition, a person can be said to be free as long as he is not forced to act this way or that. However, in this kind of an understanding of freedom, an animal can also be considered to have freedom of action as long as it is exempt from external compulsion, and then the difference between human beings and animals no longer remains (Lester 2000: 21).

#### **4.2.2. Common Sense Experience versus Manipulation Argument**

When Flew asserts that freedom and any other ideas related to it result from our own experience and that those who are not convinced by these experiences have the burden of proof to prove otherwise, it becomes clear that his PCs are based on the experience of common sense (1990: 35-36; 1994a: 28). However, the sense of freedom derived from our common sense cannot provide us a certain proof. The manipulation argument (Pereboom 2014: 71-82; 2001: 110-117) used to deny compatibilist theses such as Flew's, emphasize this point. This argument suggests that PCs exist or can be fabricated, where human beings are manipulated by another and still think of themselves as free, as in the hypnosis cases discussed. There are no differences between manipulated agents and human beings living in a determinism-dominated world. Therefore, our sense of freedom is not irreconcilable with the idea that all our behavior is determined.

#### **4.2.3. Principle of Alternative Possibilities**

The last and most difficult problem of Flew's compatibilism involves Flew's interpretation of the principle of alternative possibilities (PAP) and also the legitimacy of this principle itself. According to it, an agent is responsible for an action only if she could do otherwise, which is to say, if she had other alternative possibilities of action (Frankfurt 1988: 1-2; 2003: 17-19; Pereboom 2014: 9). In this definition, the principle is open to be used by both compatibilists and libertarians. The central idea in this principle is the ability to do otherwise, which can be interpreted in two ways. Compatibilists understand it hypothetically, whereas libertarians, or incompatibilists, interpret it categorically. Compatibilists think that if the conditions a person is in were different,

this person could have acted otherwise (Reichenbach 1982: 53). Whereas what's important for libertarians or incompatibilists are, categorically, the person could do otherwise even when all the conditions remain the same.

Reading Flew, it is not easy to say that he is very clear about the meaning of "being able to do otherwise". In his PCs (threat cases), where he emphasizes the meaning of freedom as lack of external compulsion, he takes the hypothetical meaning of being able to do otherwise, as any consistent compatibilist would do. As Dennett wished to highlight (1984: 133-142; 2004: 89-95; Zawidzki 2007: 104), if determinism is true, then a person can never be in the "exact" same conditions twice. However, in other PCs (marriage and murder cases) where Flew asserts that a human being can "resist" against internal causes such as human desires, he seems to base his argument on the categorical meaning of being able to do otherwise.

If he bases his arguments on the categorical meaning, then he would need to make a metaphysical or biological explanation to show how the agent could do otherwise when all the conditions remained the same. However, Flew only refers to PCs without making such an explanation. If he bases his arguments on the hypothetical meaning, then this means he is ultimately accepting a pervasive determinism in an implicit fashion. As Searle points out, when a person answers 'no' to the question if they could have done otherwise 'when all conditions remained the same' (1994: 767-768), then there is not much meaning left in talking about freedom.

At the same time, even if Flew interpreted compatibilism hypothetically or categorically, his compatibilism is directly affected by the objection Harry Frankfurt had against the verity of PAP. According to Frankfurt, it is not required that an agent be able to do otherwise in order for her to be responsible for her action (1971: 18-19). His main point can be stated as follows (1988: 6-10; Eshleman 1997: 269-270):

For example, say you will decide to commit an action X. However, there is something you don't know: Somebody else is watching you and knows prior to your action what you will do. This person has the power to manipulate your brain and your nervous system without you knowing it. When you decide to do X, he doesn't interfere, but once he realizes you decided not to do X, he manipulates your thought process and makes sure you do X. Now, if you had decided to do X initially, you would have done so on your own free will and without any interference. However, you would also have been prohibited from doing otherwise. Therefore, a person can be responsible for their action even when he is not able to do otherwise. Therefore PAP is false.

If PAP is false, then Flew's objection to theistic libertarianism, where he states God could have created free human beings who would always do right, is true (Eshleman 1997: 284). However, here Flew's compatibilism is clearly false as it is based on PAP in general, whether being able to do otherwise is interpreted hypothetically or categorically.

It is, however, possible to say that Frankfurt's objection to the verity of PAP is problematic. Normally, we hold an agent responsible for an action not only because she is able to do it, but also because she was in a situation where she could have prevented it from happening (Widerker 2003: 54). Whereas Frankfurt-style cases violate this second

condition of responsibility, and looking at it as a whole, they dissolve the dominance of the agent for her actions. This in fact means that Frankfurt-style cases structurally assume the legitimacy of determinism. As Goetz (2005: 83-84) and Ekstrom (2002: 310-312) rightfully emphasized, the inability to do otherwise found in Frankfurt-style cases can only be perfectly guaranteed by a causal determinism. However, this clearly begs the question, supporting compatibilism and arguing against libertarianism. Therefore the falseness of PAP is not yet proven.

If PAP is not false, then even if Flew's compatibilism thesis is true, his objection to theistic libertarianism would be false. Therefore, in conclusion, regardless of the verity of PAP, it is not possible for Flew to defend both his compatibilism and object theistic libertarianism at the same time. \*\*\*

## Flew'nun Bağdaşıcılığı ve Teistik Liberteryenizme İtirazları Üzerine

### Özet

Nedensel bir determinizmin egemen olduğu düşünülen doğal bir dünyada, kendisi de bu doğal dünyanın bir parçası olan insanın nasıl olup da özgür bir fail olabileceği sorusu, felsefenin en köklü sorularından biri olup genelde basitçe hür irade problemi olarak ifade edilmektedir. Bu yazıda problem, Oxford Linguistik Felsefe'nin hararetli bir taraftarı ve maharetli bir uygulayıcısı olan Antony Flew'nun determinizm ile insan özgürlüğünün bir arada var olabileceğini ifade eden bağdaşırıcı tezi çerçevesinde ele alınmış ve gerek Flew'nun bağdaşırıcılığının gerekse de onun teistik özgürlükçülüğe yönelttiği itirazlarının geçerliliği ve sağlamlığı tartışılmıştır.

Flew, yazılarında hür irade problemine başka felsefe problemleri arasında özel bir önem vermektedir. Zira ona göre eğer insan hür olma teriminin sağduyudaki anlamında gerçekten hür bir varlık olmasaydı hem insan haklarının hem de politik ve sosyal özgürlüklerin üzerine inşa edileceği sağlam bir temel bulmak, pratikte imkânsız olmasa bile, teorik açıdan, hayli problemlili bir şey olurdu. Yine ona göre, özgürlüğün insan tabiatında derin ve koklu bir şekilde yerleşmiş olduğunu kabul etmeden, fail fikrine dayalı insan bilimlerini nedensellik ilkesine ve doğal determinizme dayalı fizik bilimlerden ayırmak da mümkün olmazdı. Eğer hakikaten özgür olmasaydık, şimdiye kadar yapageldiğimiz bu iki tur bilim arasındaki ayırım anlamsızlaşırdı. Dahası Flew'nun düşüncesinde rasyonellik doğası gereği secimde bulunmayı içerdiğinden katı determinizmin egemen olduğu bir dünyada gerçek anlamda ne bilmekten ne de rasyonellikten söz etmenin bir anlamı vardır.

Tüm bu sebeplerden dolayı, insan hürriyetinin kabulü, Flew için son derece temel bir meseledir. Fakat, buna rağmen, Flew, hür irade problemi söz konusu olduğunda, liberteryen bir tezi savunmuyor. Bunun yerine, hem determinizmin hem de insan özgürlüğünün aynı anda var olabileceğini savunan bağdaşırıcı bir iddiada bulunuyor ve liberteryenizmi olduğu kadar katı determinizmi de açıkça reddediyor. Flew liberteryenizmden insanın hür bir fail olarak kendi eylemlerinin nedenlenmemiş bir nedeni olduğunu, böylece de onun doğal dünyanın nedensel determinasyonundan tümüyle muaf olabileceğini öne süren bir tezi anlıyor. Onun reddettiği katı determinizm ise insanın tüm eylemlerinin doğada egemen olan kuşatıcı bir nedenselliğin zorunlu ve kaçınılmaz bir sonucu olarak meydana geldiği, bundan dolayı da doğal bir varlık olan insanın bir fail olarak görülemeyeceği tezidir. Flew, böylece, hür irade tartışmasında, kendisini, açık bir şekilde, özgürlük ve determinizmi zorunlu olarak birbirlerini dışlayan şeyler olarak gören bağdaşmazcılığa karşıt bir konuma yerleştirmiş oluyor.

Fakat Flew bununla yetinmiyor ve iki spesifik iddiada daha bulunuyor: (1) Dilimiz, linguistik pratiklerimiz bağdaşırıcılığın doğru olduğunu, nedensel olarak belirlenmiş bir dünyada bile özgür olduğumuzu bize gösterebilir. (2) Klasik teizmin Tanrısının varlığı ile liberteryen bir hür irade anlayışını aynı anda savunmak mümkün değildir.

İkinci iddia din felsefesi üzerine kaleme alınan yazılarda tartışılmakla birlikte, birinci iddia çoğu zaman ya göz ardı edilmiş ya da üzerinde çok fazla ve ayrıntılı

bir şekilde durulmamıştır. Oysa birinci iddia ikinciden daha önemlidir. Çünkü, ilk olarak, ikinci iddia bir değilleme olduğu için Flew burada kanıt getirme yükümlülüğünü teiste bırakıp sadece teistik liberteryen hür irade anlayışının sorunlarına işaret etmekle yetinebilir. Fakat birinci iddia bir olumlama olduğu için, aynı taktiksel kolaylığa burada sahip değildir, başka deyişle artık kanıt getirme yükümlülüğü Flew'nun kendisi üzerindedir. İkinci olarak, Flew'nun ikinci iddiası da aslında birinci iddiasına dayanmaktadır. Eğer onun birinci iddiasının zayıflığı gösterilebilirse, ikinci iddiasının da gücü zayıflamış olacaktır. Başka deyişle, eğer Flew bağdaşırıcılığının doğruluğunu ispatlamada başarısız ise, bu, onun genelde liberteryenizme özelde de teistik liberteryenizme yönelik itirazlarının en azından kuşkuyla karşılanmasına kapı açacaktır. O yüzden bu yazıda, her ne kadar Flew'nun teistik liberteryenizme itirazları eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulmuş olsa da, temel strateji, onun bağdaşırıcı tezinin zayıflığını ve iki iddiasını aynı anda savunamayacağını göstermek üzerine kurulmuştur.

Flew gerek birinci, gerekse de ikinci iddiasını desteklemek için bir yandan Model Vakalara (Paradigm Case/PC) başvurmakta öte yandan da hür irade literatüründe "bir kişinin yaptığı şeyden ancak yaptığından başka türlü yapabileseydi sorumlu olacağını" ifade eden Alternatif Olanaklar İlkesini (Principle of Alternative Possibilities/PAP) temel hareket noktası olarak almakta ve buradan hareketle, pek alışık olmadık bir şekilde, basitçe kişinin kendi eylemlerinin nedeni olduğu anlamında bir bağdaşırıcı fail nedensellik fikrini savunmaktadır.

Oysa, Flew'nun teistik liberteryenizme olan itirazları tartışmaya açık olduğu gibi, bu itirazların ana dayanağı olan bağdaşırıcılığını haklı çıkarmada da bir takım sıkıntıları vardır. Flew'nun teistik liberteryenizme yönelik itirazları, üç temel başlık altında ele alınabilir: (1) Linguistik ve Epistemolojik Problem, (2) Tutarlılık Problemi, (3) Yanlış Varsayım Problemi. Flew'nun itirazlarının en güçlüsü sonuncusudur: Ona göre mutlak anlamda kadir ve mutlak anlamda iyi bir Tanrı'nın, bu niteliklerinden dolayı, içinde insanın hiçbir zaman yanlış ve kötü olanı değil ama her zaman doğru ve iyi olanı yapacağı, buna karşın yine de özgür kalmaya devam edeceği bir dünya yaratmasının mümkün olmadığını varsaymak teistik liberteryenizmin ardındaki en temel yanıştır. Tanrı içinde insanın özgürce her zaman doğru ve iyi olanı yapacağı bir dünya yaratabilirdi. Ne var ki, teizm ve liberteryenizm arasında Flew'nun düşündüğü gibi hiçbir şekilde aşılabilir bir tutarsızlık olmadığı gibi, asıl, Flew'nun Tanrı'nın insanın içinde her zaman hürce doğru olanı yapacağı bir dünya yaratabileceği iddiasının kendisi teizm ile tutarsız görünmektedir.

Flew'nun bağdaşırıcılığının ise üç temel hususta eleştiriyeye açık olduğu görülüyor: Hür irade probleminin PC'lerle çözülebileceğini varsayması, sağduyuya dayanması, PAP'nin kategorik değil hipotetik yorumunu esas alması. Flew'nun muhtelif yazılarında sıkça tekrarladığı iki PC'den birisi bir Mafya Babası'nın tehdit ettiği insanlar vakası, diğeri de evlenmek üzere olan iki genç Murdo ve Mary vakasıdır. O, birinci tür PC'lerde özgürlüğü fail kavramının çözümlenmesinden ve başka türlü yapabilme tecrübesinden hareketle temellendirmeye çalışırken, ikinci türden PC'lerde onu eylem kavramından yola çıkararak açıklamaya çalışır. Ancak, Flew'nun bağdaşırıcılığını haklı çıkarmak için PC'lere başvurmasının oldukça tartışmalı bir şey olduğunu söylemek gerekir. Felsefi meselelerin çözümünde PC'lere başvurmak her ne kadar faydasız olmasa da onlar tek başlarına herhangi bir iddiayı "kesin" olarak kanıtlama gücüne sahip değillerdir. Herhangi bir iddianın hem lehinde hem aleyhinde PC'ler vermek

mümkündür. Ayrıca metafizik bir tartışmada PC'ler kullanmak saçma sonuçları da kabul etmeyi gerektirir. Kaldı ki PC'ler iki temel unsura dayanırlar: dilsel pratiğimiz ve sağduyu. Fakat bunların ikisi de bize hur irade probleminin çözümü için aranan kesinliği verecek güçte değildir. Bir defa, bizim dünyaya ve dünyayla olan ilişkimize dair anlayışımız dilimizle sınırlıdır. Fakat eğer dilin içinde hapsolmuşsak, dolayısıyla da dilsel pratiklerimizin olgusal olarak doğruyu yansıttığından emin değilsek, Flew'nun öne sürdüğünün aksine, neden, sebep ve motive arasında gerçekten bir fark olduğunu bilecek bir pozisyonda da olamayız. Flew'nun ki gibi sağduyu tecrübesine dayanan bağdaşırıcı tezler aleyhine kullanılan manipülasyon argümanı bu noktaya işaret eder.

Flew'nun bağdaşırıcılığının üçüncü ve en sıkıntılı sorunu ise bir yandan onun alternatif olanaklar ilkesini (PAP) nasıl anladığıyla öte yandan da ilkenin doğru olup olmamasıyla ilgilidir. İlkedeki merkezi fikir, 'yaptığından başka türlü yapabilme' fikridir. Bağdaşırıcılar onu hipotetik olarak anlarken liberteryenler ya da bağdaşmazcılar kategorik olarak anlarlar. Flew'ya gelince, o, özgürlüğün 'harici zorlamadan yoksunluk' olduğunu vurguladığı PC'lerde (tehdit vakaları), açıkça, başka türlü yapabilmeyi hipotetik anlamını esas alıyor. Ama aynı Flew, insanın arzuları gibi dahili nedenlere 'direnebileceğini' öne sürdüğü PC'lerde (evlilik ve cinayet vakaları) başka türlü yapabilmeyi kategorik anlamını temel alıyor.

Simdi, eğer, o, kategorik anlamı esas alıyorsa, tüm koşullar aynı kaldığında failin yaptığından başka türlü yapabilmeyi nasıl mümkün olduğuna dair metafizik ya da biyolojik bir açıklama vermesi gerekirdi. Fakat, Flew, PC'lere atıfta bulunmanın dışında, böyle bir açıklama vermiyor. Eğer, o, hipotetik anlamı esas alıyorsa, bu ise, reddettiği katı determinizmi dolaylı olarak da olsa kabul etmesi anlamına gelir.

Bununla beraber, Flew başka türlü yapabilmeyi ister hipotetik ister kategorik olarak yorumlamış olsun, onun bağdaşırıcılığı, her iki durumda da Harry Frankfurt'un PAP'nin doğruluğuna yönelttiği itirazdan doğrudan etkilenir: Eğer PAP yanlışsa, o zaman, Flew'nun teistik liberteryenizme itirazı, yani Tanrı hürce hep doğru olanı yapacak insanlar yaratabilirdi iddiası, doğru olur. Fakat, bu durumda, Flew'nun bağdaşırıcılığı, başka türlü yapabilmeyi hipotetik mi yoksa kategorik mi anlaşılacağına bakmadan, genel anlamda PAP'ye dayandığı için, açıkça, yanlış olur. Bununla beraber, Frankfurt tarzı örnekler yapısal olarak determinizmin doğruluğunu varsaydıkları için Frankfurt'un PAP'nin doğruluğuna yönelttiği itirazın kendisinin yanlış olduğunu söylemek de mümkündür. Ancak, eğer PAP yanlış değilse, o zaman, Flew'nun bağdaşırıcılık tezi doğru olabilirse de, bu sefer, onun teistik liberteryenizme itirazı yanlış olur.

O halde, sonuçta, PAP ister doğru ister yanlış olsun, Flew'nun hem bağdaşırıcılık iddiasını hem de teistik liberteryenizme itirazını aynı anda savunması mümkün görünmemektedir.

### Anahtar Sözcükler

Antony Flew, Bağdaşırıcılık, Hür İrade, Fail, Nedensellik, Teistik Liberteryenizm, Model Vaka Argümanı, Alternatif Olanaklar İlkesi.

## BIBLIOGRAPHY

- BROWN, Stuart. C, Collinson, Diane, & Wilkinson, Robert (1996) *Biographical Dictionary of Twentieth-Century Philosophers*, New York: Routledge.
- DANTO, Arthur C. (1959) "Paradigm Case Argument and The Free Will Problem", *Ethics*, 69(2): 120-124.
- DAW, Russell and Alter, Torin (2001) "Free Acts and Robot Cats", *Philosophical Studies: International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 102(3): 345-357.
- DENNETT, Daniel C. (1984) *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*, Oxford: Clarendon Press.
- DENNETT, Daniel C. (2004) *Freedom Evolves*, New York: Penguin Books.
- DEPOE, John M. (2005) "Theism, Atheism, and the Metaphysics of Free Will", *Southwest Philosophical Studies*, 27: 36-44.
- DILLEY, Frank B. (1990) "The Free-Will Defence and Worlds Without Moral Evil", *International Journal for Philosophy of Religion*, 27(1/2):1-15.
- EKSTROM, Laura Waddel (2002) "Libertarianism and Frankfurt-style Cases", *The Oxford Handbook of Free Will*, ed. Robert Kane, pp. 310-322, New York: Oxford University Press.
- ESHLEMAN, Andrew (1997) "Alternative Possibilities and the Free Will Defence", *Religious Studies*, 33(3):267-286.
- FAZLI, Abdul H. (2005) "Iqbal's View of Omniscience and Human Freedom", *Muslim World*, 95(1): 125-145.
- FLEW, Antony (1955) "Divine Omnipotence and Human Freedom." *New Essays in Philosophical Theology* ed. Antony Flew and Alasdair MacIntyre, 144-169. London: SCM Press.
- FLEW, Antony (1959) "Determinism and Rational Behaviour," *Mind New Series*, 68(271): 377-382.
- FLEW, Antony (1960) "Philosophy and Language", *Essays in Conceptual Analysis*, ed. A. Flew, second ed., New York: St. Martin's Press
- FLEW, Antony (1973) "Compatibilism, Free Will and God", *Philosophy*, 48(185): 231-244.
- FLEW, Antony (1978) *"A Rational Animal and Other Philosophical Essays on the Nature of Man"*, Oxford: Clarendon Press.
- FLEW, Antony (1981) "Human Choice and Historical Inevitability", *Journal of Libertarian Studies*, 5(4): 345-356.
- FLEW, Antony (1985a) *Thinking About Social Thinking: The Philosophy of the Social Sciences*, New York: Blackwell.
- FLEW, Antony (1985b) "Choice and Rationality", *Reason Papers*, (10):49-60.
- FLEW, Antony (1987b) "Must Naturalism Discredit Naturalism?", *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge*, ed. Radnitzky, G., Bartley, W. W., & Popper, K. R.P, 401-421. La Salle [Ill]: Open Court.
- FLEW, Antony (1989a) *An Introduction to Western Philosophy: Ideas and Argument from Plato to Popper*, New York: Thames and Hudson.

FLEW, Antony (1989b) "The Philosophy of Freedom", *Journal of Libertarian Studies*, 9(1): 69-80.

FLEW, Antony (1989c) "Morality and Determinism", *Philosophy*, 64(247): 98-103.

FLEW, Antony (1990) "Human Agency and Natural Necessity", *The Humanist*, 50(6): 35-36.

FLEW, Antony (1991) "Freedom and Human Nature", *Philosophy*, 66(255): 53-63.

FLEW, Antony (1993a) "The Case for Free Will: A Reply to Sean Gabb", *Free Life: A Journal of Classical Liberal and Libertarian Thought*, (18): 9-13.

FLEW, Antony (1993b) *Atheistic Humanism*, Buffalo: Prometheus Books.

FLEW, Antony (1994a) "Anti-Social Determinism", *Philosophy*, 69(267): 21-33.

FLEW, Antony (1994b) "Legitimation of Factual Necessity", *Faith, Scepticism and Personal Identity: A Festschrift for Terence Penelhum*, ed. John James MacIntosh, and Hugo A Meynell, p. 101-119. Calgary: University of Calgary Press.

FLEW, Antony (1997) *Hume's Philosophy of Belief: A Study of His First Inquiry*, UK: Thoemmes Press.

FLEW, Antony (1998) *How to Think Straight: An Introduction to Critical Reasoning*, 2nd ed. Amherst, N.Y: Prometheus Books.

FLEW, Antony and Vesey, G. N. A. (1987a) *Agency and Necessity*, New York: Blackwell.

FRANKFURT, Harry G. (2003) "Alternate Possibilities and Moral Responsibility", *Moral Responsibility and Alternative Possibilities: Essays on the Importance of Alternative Possibilities*, ed. Michael McKenna and David Widerker, p. 17-25. VT: Ashgate.

FRANKFURT, Harry G. (1969) "Alternative Possibilities and Moral Responsibility", *Journal of Philosophy*, (66): 829-39.

FRANKFURT, Harry G. (1988) *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.

FRANKFURT, Harry G. (1971) "Freedom of the Will and the Concept of a Person", *The Journal of Philosophy*, 68(1): 5-20.

GOETZ, Stewart (2005) "Frankfurt-Style Counterexamples and Begging the Question", *Midwest Studies in Philosophy* (29): 85-105

GOOCH, Paul W. (1994) "Sovereignty, Soft Determinism and Responsibility", *Sophia*, 33(3): 89-100.

HANFLING, Oswald (1991) "What is the Wrong With the Paradigm Case Argument?", *Proceedings of the Aristotelian Society New Series*, (91): 21-38.

HANFLING, Oswald (2000) *Philosophy and Ordinary Language: The Bent and Genius of Our Tongue*, New York: Routledge.

HARRE, R. (1958) "Tautologies and the Paradigm-Case Argument", *Analysis*, (18)4: 94-96.

HASSAN, Riffat (1978) "Freedom of Will and Man's Destiny in Iqbal's Thought", *Islamic Studies*, 17(4): 207-220.



- HELM, Paul (1997) *Eternal God: A Study of God Without Time*, Oxford: Clarendon Press.
- KANE, Robert (2005) *A Contemporary Introduction to Free Will*, Oxford, New York: Oxford University Press.
- KATZOFF, Charlotte (2003) "The Selling of Joseph-A Frankfurtian Interpretation", *Moral Responsibility and Alternative Possibilities: Essays on the Importance of Alternative Possibilities*, ed. Michael McKenna and David Widerker, p. 327-338. VT: Ashgate.
- KONDOLEON, T. J. (1983) "More on the Free Will Defence", *Thomist*, 47(1): 1-14
- LAMONT, Corliss (1967) *Freedom of Choice Affirmed*, New York: Horizon Press.
- LESTER, J. C. (2000) *Escape from Leviathan: Liberty, Welfare, and Anarchy Reconciled*, New York: St. Martin's Press.
- MARCONI, Diego (2009) "Being and Being Called: Paradigm Case Arguments and Natural Words", *Journal of Philosophy*, 106(3): 113-136.
- MARKOSIAN, Ned (2012) "Agent Causation as the Solution to All the Compatibilist's Problems", *Philosophical Studies*, 157(3): 383-398.
- PEREBOOM, Derk (2001) *Living Without Free Will*, Cambridge: Cambridge University Press.
- PEREBOOM, Derk (2014) *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, Oxford: Oxford University Press.
- PETERSON, Michael L. (1998) *God and Evil: An Introduction to the Issues*, Boulder, Colo.: Westview Press.
- PURTILL, Richard L. (1977) "Flew and the Free Will Defence", *Religious Studies*, 13(4): 477-483.
- REICHENBACH, Bruce. R. (1982) *Evil and a Good God*, New York: Fordham University Press.
- ROBINSON, Peter (1995) "A Reply to Antony Flew's Discussion of 'E.O. Wilson After 20 Years,'" *Philosophy of the Social Sciences*, 25(2): 216-218.
- RYLE, Gilbert (1949) *The Concept of Mind*, London; New York: Hutchinson's University Library.
- SEARLE, John (1994) "The Freedom of the Will", *Philosophy: History and Problems*, ed. Samuel Enoch Stumpf, p. 766-774. New York: McGraw-Hill.
- SMART, Ninian (1961) "Omnipotence, Evil and Superman", *Philosophy*, (36): 137, 188-195.
- TALIAFERNO, Charles (2003) "Possibility of God: Coherence of Theism", *The Rationality of Theism*, ed. Paul Copan and Paul K. Moser, p. 239-258. London; New York: Routledge.
- VAN INWAGEN, Peter (2002) *An Essay on Free Will*, New York: Clarendon Press.
- WATKINS, J.W.N. (1957) "Farewell to the Paradigm-Case Argument", *Analysis*, 18(2): 25-33
- WIDERKER, David (2003) "Blameworthiness and Frankfurt's Argument Against the Principle of Alternative Possibilities", *Moral Responsibility and Alternative Possibilities: Essays*

*on the Importance of Alternative Possibilities*, ed. Michael McKenna and David Widerker, p. 53-73. VT: Ashgate.

YARDAN, John L. (2001) *God and the Challenge of Evil: A Critical Examination of Some Serious Objections to the Good and Omnipotent God*, Washington, D.C: Council for Research in Values and Philosophy.

## **ACKNOWLEDGMENT**

This study was funded by the Scientific and Research Council of Turkey (TUBITAK): 2219/ 1059B191400716.

\*\*\*

**Ömer Naci SOYKAN**

Prof.Dr. | Prof.Dr.  
Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü

## **Çokkültürlülük Bir Sorun Mudur?<sup>1</sup>**

### **Özet**

Günümüzde dünyanın hemen hemen tüm ülkelerinde insanlar etnisite, din, mezhep ve benzeri kültürel farklılıklarla yaşamaktadır. Dolayısıyla global bir sorunla karşı karşıya bulunuyoruz. Esasında çokkültürlülük toplumlar için bir zenginliktir. Ne yazık ki birçok ülkede bu böyle algılanmıyor; tersine çokkültürlülük çatışmalara, hatta savaflara yol açıyor. Bunun temelinde, başka bir kültürü bize yabancı, hatta düşman olarak görmemiz yatıyor. Bu da dünyaya, insana ve topluma farklı kavramsal çerçeveden bakıyor olmamızdan kaynaklanıyor. Eğer farklı kültürlerin insanları, kendilerini aynı doğanın çocuğu olarak görebilse, kuşkusuz çokkültürlülük hiçbir sorun doğurmaz.

### **Anahtar Sözcükler**

Çokkültürlülük, Etnisite, Din, Çevre, İnsan, Toplum, Yabancı.

<sup>1</sup> 26.06.2015 tarihinde **Berlin Yunus Emre Enstitüsü**'nde yapılan konuşmanın metni.

Hemen söyleyeyim: Evet, çokkültürlülük bir sorundur! Ama o, bir olgudur da. Bugün dünyanın hemen hemen tüm ülkelerinde bir ve aynı toplumda farklı etnik, dinsel, mezhepsel vb. farklı kimliklerden insanlar yaşamaktadır. Dolayısıyla bir dünya sorunu ile karşı karşıya bulunuyoruz. Onun temelinde “başkası” sorunu yatar. O halde başkası kimdir? sorusu ile işe başlamak gerekir. Daha açık bir deyişle, benden farklı dinden, etnisiteden olan, farklı dili konuşan başkası kimdir?

Başkası, yalnızca farklı kültürlerden olan değil, fakat aynı kültür içinde de vardır. Ben bilincine sahip olmak, insanın temel bir özelliğidir. Bu ben bilinci hemen arkasından seni de getirir. Ben varsa sen de vardır. Daha doğrusu, ben bilincine varmak için karşıda ben olmayan başkası olmak zorundadır. Eş deyişle, ben sen yoluyla var olur. İkel kültürlerde ben sen ayrımı, dolayısıyla ben bilinci henüz ortaya çıkmadığı üdeme getirir. Sen başkasıdır, ben olmayandır. Ben seni karşısına alır; ama için, orada herkes ve her şey birbiriyle özdeş görülür. Ben sen ayrımı başkasını g ona sen diyerek onunla diyaloga girer. Oysa o ya da onlar, hiçbir diyalogun konusu değildir. O, ötekidir, onunla hiçbir diyaloga girilmez. Asıl başkası olan odur. Bir rastlantı sonucu onlardan biriyle diyalog kurulduğunda, onun benden farklı, ama büsbütün yabancı biri olmadığı görülür. Diyalog uzarsa, o da bir sen olur. Sizler, yabancı bir kültürde yaşayanlar, sanırım, bu durumlarla sıkça karşılaşmışsınızdır. Demek ki sorunun çözümündeki ilk adım diyalogdur. Sorunun çözümü derken, bundan çokkültürlülüğün ortadan kalkmasını değil, fakat onun doğurabileceği bazı olumsuz sonuçlara olanak verilmemesini anlıyorum.

Esasında çokkültürlülük toplumlar için zenginliktir. Ne yazık ki bugün dünyada çoğu ülkede, bu zenginlikten yararlanılmıyor, tersine o bir çatışma, hatta savaş nedeni oluyor. Bu durum, daha çoğu gelişmemiş ülkelerde görülüyor. Bu da bir farklılığı hazmetme sorunudur. Gelişmemişlik, yalnızca ekonomik değil, aynı zamanda kültürel anlamda da alınmalıdır. Bir toplumun diğer toplumların sahip olduğu kültürel-evrensel değerleri bireylerinin benimsemesi, onun gelişmişliğinin bir göstergesidir. Kişinin kendisi gibi olmayanı düşmanmış gibi görmesi, onun kendine olan güvensizliğinden kaynaklanır. Nasıl ki öz güveni tam olan bir insan, başkalarından, onların kendisini etkilemesinden korkmazsa, aynı şekilde belli bir kültür de başka birinden korkmaz. İletişim ve ulaşım araçlarının hızla geliştiği günümüzde, kültürler arası etkileşimi tehdit olarak görmektense, onun getireceği yararları insani gelişimde kullanmanın yollarını aramak gerekir.

Bir toplumda farklı kültürlerin barış içinde yaşamasının nasıl olacağını müzik örneğinde göstermek istiyorum. Bilindiği gibi armonik müzikte egemen bir ton vardır; diğer tonlar ona bağlı olarak ortaya çıkar. Ama bu bağlı olma, onların herhangi birinin yok olması demek değildir. Egemen ton bir yandan armoniyi meydana getirirken, diğer yandan da farklı tonların varlığının teminatı olur. Buna benzer olarak bir toplumdaki farklı kültürlerin kendisine bağlı oldukları bir egemen kültür vardır. Bu Almanya’da Alman, Fransa’da Fransız, Türkiye’de Türk kültürü vb. dir. Diğerleri kendi tüm renkleriyle birbirlerine zarar vermeden kendilerini gösterirler. Hem zarar vermeyi engelleyici hem de her bir kültürün yaşaması ve gelişmesine olanak veren egemen kültür olmalıdır. Egemen kültürün diğer kültürlere zarar vermesi, onları yok etmeye kalkışması kabul edilemez. Ama tüm bunların gerçekleşmesi için gelişmiş bir demokrasiye ihtiyaç olduğu açıktır. Gelişmiş demokraside seçim araçtır, yöntemdir;

amaç insan hak ve özgürlüklerinin toplumun tüm bireyleri için eşit oranda sağlanması ve korunmasıdır.

Zamanımızda, benim de belli ölçüde katıldığım, kültürler arası eş ölçülemezlikten söz edilmektedir. Buna göre hiçbir kültür, bir diğerinden ne aşağı ne de ondan üstündür. Bir kültürün diğerinden daha gelişmiş olması, onda ortaya konan ürünlerin daha çok ve zengin olması anlamına gelir. Ama bundan dolayı o, diğerinden daha üstün değildir. Çünkü ikisini ölçecek ölçütlere sahip değiliz. Bir kültürde insan haklarına aykırı davranışlar varsa, o zaman onlara insanlık adına karşı çıkma hakkımız vardır. Bunun dışında her kültür meşrudur.

Çokkültürlülüğün sorun yaratması, hayat tarzına müdahale olduğu ya da öyle algılandığı zaman söz konusudur. İnsanın davranışlarını kültürü belirler. Bir kültürde makbul sayılan bir hareket, başka bir kültürde hoş karşılanmayabilir. Bu nedenle yanlış algılama söz konusu olabilir. Bir davranış tehdit içermediği sürece hoş görülebilmelidir. Bir kültürün bize yabancı, hatta bazen itici gelmesinin nedeni, onu yaşayanların doğa, dünya, insan, toplum hakkındaki kavramsal çerçevesinden farklı bir kavramsal çerçeveye bizim sahip oluşumuzdur. Farklı çerçevelerden baktığımız için birbirimizden farklı görüyoruz. Hangimizin doğru gördüğü sorusunun bir anlamı yoktur. Bu kavramsal çerçeveler, bizim oluşturduğumuz yapılarıdır.

Tolerans, yani katlanma, tahammül etme, aynı ya da farklı kültürden olsun insanların birlikte yaşayabilmesinin bir koşuludur. Yalnızca farklı düşünceler değil, aynı zamanda farklı davranışlar da tolere edilmelidir. Bana aykırı gelen bir davranış biçimi, bana zarar vermedikçe ona katlanabilmeliyim. Ben herkesle dost, herkesle iyi ilişkiler içinde olmak zorunda değilim. Ama hoşlanmadığım bir davranışa karşı sessiz kalabilmeliyim. Toplumda yaşayan insan her zaman farklı istencilerle karşı karşıyadır ve o kendi istencinin diğerlerince her zaman kabul edilmesini bekleyemez. Tanınma, kabul görme, insanın çok temel bir isteğidir. Ancak bunu gerçekleştirmenin yolu başkalarını ezme değil, tersine başkaları için bir şeyler yapmaktan geçer. Başkaları bizim için engel değil, tersine yapıp etmelerimizin varlık koşuludur. Dendiği gibi kuş, havanın kendisinin uçmasını engellediğini sanır; ama hava olmazsa uçamayacağını bilmez. Biz de kuşun durumunda olmak istemiyorsak varoluş ortamımızı oluşturan başkalarını yok saymamalıyız.

Başkalarının varoluş ortamını oluşturması, insanın toplumsal bir varlık olmasından ileri gelir. Toplum başkalarıdır. Toplumu oluşturan başkaları da çoğu zaman başka başkadır. Bu, çokkültürlü bir toplum demektir. İnsan nasıl ki özdeş kültürdeki başkalarıyla birlikte yaşıyorsa, farklı kültürdeki başkalarıyla da yaşamasını bilmelidir. Hayat, çoğu zaman katlanma ve özveriyi gerektirir. Bu, en yakınlarımız için de geçerlidir. Her şey bizim istediğimiz gibi olmaz. O zaman katlanmasını bilmeli ve özveride bulunmalıdır. Yakınlarımız için gösterdiğimiz katlanma ve özveriyi başkalarından esirgemezsek, hayat daha kolay olur. Hayatımızı kolaylaştırmak elimizdedir. Bir insan, çocukluğundan beri alışageldiği, bundan dolayı sanki doğalmış gibi gördüğü bir davranış biçiminin tam zıddı olan bir davranış biçimi ile karşılaştığında, bu ona zarar vermediği sürece, onu anlayışla karşılamalı, kendi davranışının doğal olmadığını, ailesi, toplum vb. tarafından kendisine benimsetildiğini ayırtlamalıdır. Doğada kültür yoktur; dolayısıyla kültürel bir ögenin doğalmış gibi

görülmesi saçmadır. İnançlar, giyim kuşam biçimi, beslenme, barınma tarzları, kısacası yaşamımıza ait ne varsa, onların hepsinin başka türlü de olabilirliliğini görmek gerekir. O zaman karşıdaki kişinin benimkilerden başka olan bu yaşam görüngülerini yadırgamayız. Bir kültürel öğe, insan haklarına aykırı değilse, onun hoş görülmesi gerekir.

Yukarıda başkası ile olan sorunların çözümünde ilk adımın diyalog olduğunu söylemişim. Şimdi de diyalogun bir sonucu olarak empati adımına geçebileceğini söylemek isterim. Empati, “Senin yerinde olsam” biçiminde dile gelebilen bir duygu durumudur. Empatiyi biri doğal, diğeri kültürel olmak üzere iki biçimde ele alıyorum. Örneğin başına bir felaket gelmiş, herhangi bir coğrafyadan ve kültürden bir kadına, kendimizi onun yerine koyarak, bu felaket benim başıma da gelebilirdi diyerek merhamet duyarız. Bu doğal empatidir. Felaket her kültürde felakettir. Bu tür empatinin temelindeki acıma ya da merhamet duygusu bütün insanlarda bulunduğu gibi hayvanlarda bile görüldüğü söylenebilir. Öte yandan kendi toplumumuzdan, ama farklı kültürden biri veya birileri kendi kültürüne uygun biçimde yaşamakta sorun yaşıyor, gerek toplumun egemen kesiminden gerek devletten kısıtlayıcı tutumlarla karşı karşıya kalıyor; hatta bazen hapse giriyor. Toplumun egemen kesiminden olan biz, kendimizi onların yerine koyarak, onlara karşı takınılan tutumu kınıyoruz. Bu da kültürel empatidir. Kültürel empati insanlar arası ilişkilerde ortaya çıkabilecek sorunları çözüme elverişli bir araçtır. Empatinin insandaki temeli vicdandır. İyiyi kötüden ayırma yetisi olarak bildiğimiz vicdan, hem böyle bir yargı vermede hem de bu yargının sonucu olarak empati oluşturmakta rol oynar. Başka bir deyişle empati duymak için vicdanlı olmak gerekir. Burada ilgili bir noktayı da belirtmek isterim. Batı dillerinde “iyi vicdan” “kötü vicdan” ayrımı varken Türkçede vicdanın iyisi kötüsü yoktur. Biri ya vicdanlıdır ya da vicdansız. Bu da bizim için vicdanın çok kesin ve belirleyici bir yeri olduğunu gösteriyor. Onu iyi ve kötü diye ayırdığımızda, hangisi iyidir, hangisi kötüdür diye bunu gerekçelendirmek zorunda kalırsınız. Oysa o, tek başına olarak görüldüğünde, böyle bir sorunla karşılaşmazsınız. Ancak vicdanla ilgili sorun şuradadır: Aynı olay karşısında birbirine zıt tavır alan iki kişiden her biri de “Vicdanımın sesini dinledim” der. O zaman sorulur: Herkesin vicdanı birbirinden farklı, hatta zıt ses veriyorsa, vicdana nasıl güveneceğiz? Vicdan eğer doğru bilgi ve estetik duygu ile beslenirse, eş deyişle, iyi, doğru ve güzel’in birliği sağlanırsa, o zaman vicdan gerçekten iyi ile kötüyü birbirinden ayırma yetisi adını almayı hak eder.

Empati kurmanın önündeki önemli bir engel siyasallaşmadır. Yüzyıllardır bir arada barış içinde yaşamış farklı kültürlerden insanlar, işin içine politik örgütlenme girdiğinde, birbirlerine düşman olabiliyor, birbirlerini öldürebiliyor. Bunun örneklerini yalnızca uzak geçmişte değil, Yugoslavya’da olduğu gibi daha dün denebilecek kadar yakın geçmişte de gördük. İnsan şaşıyor: Daha birkaç gün önce komşusu olan, birbirlerinden su ekmek alışverişinde bulunan bu insanlar, nasıl birbirlerini öldürür? İnsan doğaca bu kadar hunhar bir yaratılıştadır mı? Oysa tam tersini söylemek gerekir: İnsanın özünde iyi olan doğasını siyasallaşma bozmuştur.

Çokkültürlülük, çokhukukluk demek değildir. Bir ve aynı toplumda farklı kültürlerde yaşayan insanlar, “Benim hukukum bana, seninki sana” diyemez. Hukukun adil olması için toplumun tüm üyelerini kapsamaması gerekir. Fakat bu ortak hukukun farklı kültürleri göz önünde bulundurması da gerekir. Her bir kültür insanı, kendi

başına, bir diğerinden bağımsız yaşamıyor. Farklı kültürdeki insanların, trafikten ticarete birçok konuda birbirleriyle ister istemez ilişkileri olacaktır. O zaman da hepsi için geçerli ortak ve bir hukuk gereklidir. Aksi halde toplumda karmaşa ortaya çıkar. Karmaşada ise hiç kimsenin hukuku tanınmaz. Sonuç kaba gücün egemenliğidir.

İnsan ilişkilerinde, bilimdekine benzer bir doğruluk aranamaz. Burada doğru, belli bir bağlama ve bakış açısına göre değişir. Tek doğru aramak, mutlakçı, tekçi bir anlayışın işidir. Bu da totaliterliğe ve diktatörlüğe götürür. Oysa tek doğru yerine, herkesin doğrusunun farklı olabileceği kabul edilebilmelidir. İnsanlar arasındaki ilişki doğrular üzerinden değil, kabuller üzerinden kurulmalıdır. Kabul onama ve onaylamadır. Kabul ve ret, bilimdeki doğru ve yanlışın demokratik toplumsal yaşamdaki karşılığıdır. Ancak bilimdeki yanlış, terk edilirken çoğulcu bir rejim olan demokraside ret eden göz ardı edilemez. Başka bir deyişle demokrasi çoğunluk diktası değildir. Azınlığın, yani ret edenin hakları da korunur. Bu durum, insan ilişkilerinin her tarzı için geçerlidir. Demokrasi ile kültür arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Bir yandan demokrasi her tür kültürün gelişmesine olanak verirken, diğer yandan da kültür, demokrasinin ilerlemesine hizmet eder. Farklı kültürler demokratik bir toplumda birbirlerinin gelişmesine katkıda bulunurken insanlar da birbirlerini daha iyi anlarlar. Demokrasinin farklı kültürler arasında alış verişi olanaklı kılması, kültürel empatinin yaygınlaşması ve gelişmesine yardım eder.

Farklı kimliklerden insanların bir arada yaşamasının kolaylaştırılmasının bir yolu da kimliklerin öne çıkarılmaması, insanın kendini kişi olarak görmesidir. İnsanın oluşum tarihinde ilkin üye ile karşılaşırız. Üye, türünün bir örneğidir; eş deyişle, türün tamamlayıcı bir parçasıdır. Türü oluşturan tüm üyelerin davranış biçimi birbirinin aynıdır. Üyeler arasında çatışma yok, uyum vardır. Bu, antik çağda gördüğümüz durumdur. İkinci evrede, Hıristiyanlıkla başlayan ortaçağda birey, yani individuum ortaya çıkar. Birey, kendini toplum bütününden uzaklaştırır; kendine bir özel alan ayırır. Bu özel alanda o, özgürlüğünü elde eder. Demokratik devlet de ona bu olanağı tanır. Ama bu durum, bireyin diğer bireylerle ve toplum bütünü ile çelişkiye girmesini de beraberinde getirir. Birey, aynı zamanda doğadan da kopmuştur. Ortaçağda başlayan kentleşme, böyle bir ortamı hazırlar. Oysa antik çağın insanı doğa ananın kucağında onun saf çocuğu olarak yaşıyordu. Modern insan doğadan ve toplumdaki kopmuştur. Bu kopuş, aslında tüm ikiyüzlülüklerin, samimi olmamanın da başlangıcı oldu. Doğadan uzaklaşan insan, kendi doğasına da yabancılaştı. İnsan doğa ilişkisi bozulunca insan insan ilişkisi de bozuldu. Böylece bireyleşme, araya sanayi devriminin ve elektronik çağın girmesiyle günümüzde bireyin yalnızlaşmasına dek vardı. Günümüz çokkültürlü toplumlarında yalnızlaşan birey, bu yalnızlığından kurtulmanın yolunu, farklı kültürler karşısında kendi kültüründen olanlarla oluşturduğu birlikte buldu. İnsanlar benliklerini ya da birliklerini kurarken düşman icat eder. Başkası ya da düşman, ben ya da biz olmanın olmazsa olmaz koşulu olmuştur. Oysa düşman icat etmeksizin benliği kurmanın yolu da vardır. Bunu biraz sonra ele alacağız.

Birey, on dokuzuncu yüzyılda, oluşumunun uç noktasına vardı. Bundan sonra da o eleştiri konusu oldu. Birey eleştirisi modern eleştirisi çerçevesinde ele alındı. Sonunda yirminci yüzyılın üçüncü çeyreğinde ortaya çıkan postmodern düşüncede o, sanatta ve toplumda tüm totaliterliğin temsilcisi olarak “bireyin ölümü”, “yazarın ölümü”, “kitabın ölümü” gibi söylemlerle hedef alındı. Birey, aynı zamanda demokrasinin temel bir

kavramı olmakla, bu eleştirilerden demokrasi de payını aldı. Bu eleştirilere burada girmeyeceğim. Ancak belirtilmelidir ki onların ne tümüyle haklı ne de tümüyle haksız olduğu söylenemez. Bireyin her şeyin önüne konulması, ister istemez onun çıkarlarını da içerir. Özgürlük adına her şeyi yapmaya izinli olan birey, liberal demokraside, arkasına bir de seçimle çoğunluğu aldı mı, insan haklarını görmezden gelebilir. Oysa hiçbir demokraside ne adına olursa olsun insan haklarının ihlal edilmesi meşru görülemez. Demokrasi bir yönetim biçimidir; bir araçtır. Oysa insan hakları, vazgeçilemez ve devredilemez özelliğiyle insan doğasından, insan olmaktan kaynaklanan bir temeldir.

Antikte üye, modernde birey olan insan, her iki dönemde de kişi olabilir. Kişiyi öldürmek pahasına öne çıkarılan birey, kendisine yapılan vurguyla kendi ölümünü hazırlamış olmalıdır. Bunda herkesi bir birim olarak gören demokrasinin de payı oldu. Üye ve birey belirli dönemlerin temsilcileri olmakla dönemler geçince onlar da geç gider. Oysa kişi her zaman var olmuştur. Kişinin tarihi yoktur. O, insanlığı kendisinde zaman üstü bir tarzda taşırken, kendi tarihini insanlığın geleceğinde inşa eder. O, birey oluşu geçmiş bir şey olarak her zamanki şimdide yaşarken geleceği bu şimdide beklenen olarak inşa eder. Etik de ancak böyle bir zaman üstü oluşta anlam kazanır. *Kant*'ın ünlü "Öyle hareket et ki hareketinin temelindeki nedeni bütün insanlar için isteyebil!" biçiminde dile getirilebilecek olan ahlâk buyruğunu ancak kişi ruhunda duyabilir. Kişi kendi kararlarını kendi verir, kendi uygular. Burada onun biricik ölçütü insan ide'sidir, eş deyişle insanlıktır. İnsanlık insanların toplamı değildir; ama tüm insanları içinde barındırır. Kişilerden oluşmuş ya da kişilerin etkin olduğu toplumlarda ne etnik ne dinsel ne de başka herhangi bir farklılık sorun olmaz. Bu durum, yukarıda sözü ettiğim antik toplumlardaki uyumluluğa benzese de arada önemli bir ayrım vardır. Antikte üye ile toplum bütünü arasındaki uyum, deyim yerindeyse, doğal bir uyumdur. Üyeler, tıpkı bir ailenin bireyleri gibidir. Aile reisi, baba, tüm aile bireylerini eşit biçimde kollar, gözetir, korur. Üyeler arasında çıkar çatışması yoktur. Toplum türdeş bir yapıdadır. Oysa kişilerin etkin olduğu modern toplum türdeş değil, sınıflı, çelişkili bir yapıdadır. Burada kişi, özgür olmak adına, çıkarlarını ayakları altına alabildiği için diğer bireylerle ve kişilerle çatışma halinde olmaz. Kişi tanımımızda kişinin antik toplumlarda da olabileceğini söylemiştim; örneğin *Platon*, *Aristoteles* birer kişiydi. Ama Toplum, onları benimseyecek ölçüde olgunlaşmamıştı. Onlar kendi başlarına dünya nimetlerine dudak bükülebilmekle yetiniyordu. Örneğin soylu bir aileden olan *Herakleitos*'a hemşerileri devletin yönetimine katılmasını söylediklerinde onun yanıtı şöyle olmuştur: "Sizinle devlet yönetmektense, çocuklarla aşık oynamayı yeğlerim."

Neden insan, kendisinden başka olana kem gözle bakıyor? Bu sorunun bir yanıtı için yukarıda empati önündeki bir engel olarak gördüğümüz siyasallaşmayı göstereceğiz. Siyasal oluşum, daha açık bir deyişle devlet, coğrafi sınırları olan bir toprak parçası üzerine kurulur, toprağın mutlak sahibi olur. Sınırdan içeri onun izni olmadan kimse giremez. Sınırın içi ve dışı, ben ve başkasının siyasetteki karşılığıdır. Sınır, onun dışında olanları, içindekilere başkalaştırmıştır. Sınırı koyan devlet, başkalaştırmayı, yabancılaştırmayı yapmıştır. Sınır kalktığında insanlar, birbirleriyle anlaşabildiklerini görürler. Ama kuşkusuz siyasal sınırdan çok asıl kültürel sınırların ayırıcı olduğu bilinmektedir. Siyasal sınırları, onların sahibi devletler koruyabiliyor; ama aynı siyasal sınır içindeki kültürel sınırlar, çoğu kez benzeri bir korunmaya sahip



değiller. Yaşam alarımızı daraltan sınırların kaldırılmasına kültürel sınırlardan başlanılmalıdır.

Kültür farklılığının düşmanlık yerine zenginlik getirmesi, en çok eğitime bağlıdır. İyi eğitilmiş insanlar, farklılıkları tolere ederler; dahası onlardan kendilerine bazı öğeleri mal ederler. Günümüz dünyasında ister kendi isteğiyle, ister zorunlu olarak yurtlarını değiştiren çok sayıda insan olması, eğitimin iyi yurttaş değil, fakat iyi insan yetiştirmeyi amaç edinmesini gerektirir. Şüphesiz felsefe her alanda kendine yer bulmakla birlikte, sorunumuz açısından en çok eğitimde söz sahibidir.

İnsan bir olanaklar varlığı olarak dünyaya gelir. Bu olanakların gerçekleştirilmesi de eğitimle olur. İnsan eğitim almazsa çekirdek halinde sahip olduğu yetileri etkin hale gelemez; dolayısıyla o, eksik kalır. Ancak eğitimin dayatıcı değil, tersine özgür olması gerekir. Birey devlet ilişkisinin sorgulandığı günümüzde, eğitim görevini yerine getiren devletin kişi hak ve özgürlüklerine saygı göstermesi, dayatmacı olmaması gerekir. Bunun için de bir yandan eğitim programının, yöntem ve tekniklerinin günün gereklerine uygun, eleştiriye açık ve esnek olması gerekirken, diğer yandan da yapılacak tüm bu işler için halkın katılımının sağlanması gerekir.

Her insan, insan olmakla dünyanın her yerinde aynı insandır. Ancak dünyada insan, belli bir yerde, belli bir kültürel-toplumsal ortamda bulunur. Bu nedenle eğitimin kültürel çevre ile bağının kurulacağı açıktır. Ancak insanın kültürel-toplumsal ufku, onun kimliğini belirlerken, bu belirleme, onun kişiliğini yok etmeye yönelik olmayıp, tersine bir insan teki olarak varoluşuna hizmet etmelidir. Kişi olarak evrensel insanla kimlik sahibi kültürel varlığın bir bütünlük oluşturması, eğitimin başlıca ereği olmalıdır.

İnsan her yerde sorunları olan bir varlıktır. Sorunlar, başkalarıyla ilgili olduğunda, ortaya çıkan istenç çatışması nasıl önlenebilir? İstenç çatışması çıkardan kaynaklanır. İnsanlar kimi zaman hak ile çıkarı birbirine karıştırır. Haklar arasında çatışma olmaz, çıkarlar arasında olur. Öte yandan “hak” kavramı, örneğin “masa” kavramı gibi belli bir göstergesi olmadığı için tartışılabilir. Ama insan hakları evrensel kabul gördüğü için tartışma konusu olamaz. İnsanın “Bu benim hakkımdır” dediği şey aslında çoğu zaman onun çıkarıdır. Söz konusu çatışmayı önlemek için hak ile çıkar ayrımını yapmak gerekir. O zaman çıkara dayanan istenç çatışması önlenebilir. Kişi, eğer bencilliğini yenebiliyorsa, “Benim çıkarım karşımdakinin çıkarı ile çatışıyor. O da benim gibi bir insan” deyip kendisini onun yerine koyar ve bir orta yol bulmaya çalışır. Görüldüğü gibi çıkar çatışmasını çözmenin yolu yine empati ile gerçekleşir.

Bireysel çıkar, çatışmaya, en çoğu kavga dövüşe neden olur. Çıkarın siyasallaşması ise savaşların ortaya çıkmasına yol açar. Bugün dünyanın birçok yerinde görülen kanlı savaşlar, çıkar çatışmasına dayanır. Ben-merkezlilik siyasal boyut kazandığında, acımasızlık hiçbir sınır tanımaz; buna bir de sözümona dinsel meşruiyet eklenince insanın canavarlaşması işten bile değildir. Savaşların başlıca nedenlerinin çıkar, siyaset ve din olduğu görülmektedir. Ancak savaşı ortadan kaldırmak için bu nedenleri yok etmek gerektiği biçimde, fenomenlere aykırı bir sonuca varmak gerçekçi olmaz. Ama insanın doğasından değilse de yaşama biçiminden kaynaklanan bu nedenlerin savaş sonucu vermesi önlenebilir. Bunun için de yaşam, doğa, insan hakkındaki, kazancın her şeyin önüne geçtiği egemen görüşün bırakılması gerekir. Özellikle sanayi devriminden sonra bugün de süregelmekte olan, doğanın tahribine,

insan doğa, insan insan ilişkisinin bozulmasına varan bu görüşün zihinlerden sökülüp atılması gerekir. Bu da bir zihinsel devrimle olur. Felsefenin buradaki rolü her şeyden çoktur. Bunun için ihtiyacımız olan yeni bir doğa anlayışının bazı ipuçlarını burada vermek isterim.

İnsan doğaya nasıl bakar, onu nasıl algılasa, ona öyle davranır. Örneğin siz, çam ağacını kereste olarak görürseniz, onu kesip biçersiniz. Ama aynı ağacı size hayat veren, gölgesinde uzanıp yattığınız, hayaller kurduğunuz bir varlık olarak görürseniz, bırakınız onu kesmeyi aklınıza getirmeyi, onu yaşama dünyanıza dahil edersiniz. Siz onunla var olursunuz. Doğa kendisinden yararlanılan bir malzeme yığını değildir. O, sizin çıkarınızın aracı değildir. Hepimiz doğanın çocuğuyuz. Doğayla ana oğul ilişkisi içinde olursak, onun diğer çocuklarıyla da kardeşlik bağı kurarız. Demek ki insan doğa ilişkisi, insan insan ilişkisini belirliyor. Doğa yararlanılacak malzeme olarak görüldüğünde insan da sömürü nesnesi oluyor. Farklı kılıklarda, görünüşlerde, davranış biçimlerinde, kısaca farklı kültürde olan insanlar, kendilerini aynı doğanın çocuğu kardeşler olarak görünce, kuşkusuz çokkültürlülük artık hiçbir sorun doğurmaz.

Sözlerimin başında çokkültürlülüğün bir sorun olduğunu söylemişim. İnsan şaşıyor: Kültür iyi bir şeyse, onun çok ve çeşitli olması neden kötü olsun? Aslında sorun, kültürden değil, insandan kaynaklanıyor; doğadan ve kendi doğasından uzaklaşan insandan. Kendimizi yeniden inşa etmeliyiz. Bunun yolu da ahlâk eğitiminden geçer. Ama hangi ahlâk? Ahlâk buyruğunun en önemli sorunu yaptırımıdır; başka bir deyişle *Wittgenstein*'in öne sürdüğü “Yapmazsam eğer ne olur?” sorusunun yanıtıdır. Dinsel ahlâk için yanıt kolaydır: cennet veya cehennem. Bunun için de bir Tanrı inancı gerekir. Ama bir insanın ahlâka uygun eylemde bulunması için onun Tanrı gibi aşkın bir varlığa inanmasını ondan beklememeliyiz. Aksi halde böyle bir inancı olmayan biri ahlâklı olma olanağından yoksun kalır. Genel geçer bir ahlâk için kişi, böyle bir inanca sahip olsa da olmasa da ahlâka uygun eylemde bulunabilmelidir. Kaldı ki temelde aynı olsa da dinlerin ahlâk buyrukları, yaptırımları birbirinden farklıdır. Esasında bir ahlâk buyruğunun yaptırımı, onun dışında değil, kendisinde aranmalıdır. Bu söylediğim daha iyi anlaşılması için estetik tavır ve yargıdan kısaca söz etmeliyim. Estetik bir nesneyi, bir sanat yapıtını kendini tümüyle ona vererek algıladığında duyduğunuz hazzın kendisinden başka hiçbir ereği yoktur. Buna ereği kendinde anlamında *auto telos* denir. Böyle bir hazdan kaynaklanan estetik yargı da *auto telos*'u olan bir yargıdır. Tıpkı bunun gibi bir ahlâk eyleminden, eylemin kendisinden ahlâksal bir haz aldığına, bu haz, eylemin biricik yaptırımı olur. Bunu şu şekilde formüle edebilirim: *Öyle hareket et ki gönlün ferah olsun!* Bu formül, ahlâksal yargının, eş deyişle, iyi yargısının her zaman ve her yerde geçerli olmasını sağlar. Çünkü o, sana nasıl hareket edeceğini söylemiyor; eylemi sana, gönlüne bırakıyor. Bu da bir gönül eğitimi gerektirir. Kısacası, ahlâk eğitimi, gönül eğitimidir. Bu konuda en eski bilgelere günümüze dek süregelen pek çok söz vardır. Belki de onların en başına *Delphoi'deki Apollon* tapınağının girişinde yazılı şu sözü koymak gerekir: “Kendini bil!” Bu sözü pek çok kültürde ya aynı ya da kısmen değişik biçimde buluruz. Gönül eğitimi için hangi türü olursa olsun sanatın işe yarar bir araç olduğunu da söylemek isterim. Sanat yoluyla yücelen ruh insan yapıt etmelerine yön verir. Bu yön vermeye insan, eylemlerinde daima iyiyi yapmaya kendini hazırlar. Kuşkusuz ahlâksız eylemde bulunma olanağı daima vardır. Bu durum, ahlâkın bir özgürlük sorunu olduğunu gösterir. Özgürlük seçme olanağının olduğu yerde

vardır. Ahlâklı olmak için özgür olmak gerekir. Özgür insan da özgür toplumda bulunur. Özgür toplumda özgür insan, başkalarının da kendisi gibi olmasını isteyebileceği için ne türden olursa olsun farklılıkları sorun etmez.

Kültür, insanın doğa karşısına koyduğu her şeydir. Doğadan kopuş, kültürün de başlamasına neden olmuştur. İnsan doğanın içinde iken, basit anlamda kültürel başarıların dışında henüz kültür varlığı değilken, insanlar arasında önemli bir çatışma da olmasa gerektir. Demek ki çatışma da kültürel oluşla başlamıştır.

Çatışma, belirli sınırlar içinde kaldığı sürece yararlıdır. Kant, “İnsan” diyor, “uyum ister; ama doğa onun türü için neyin iyi olduğunu daha iyi bilir; o çatışma ister.”<sup>2</sup> Farklılıklar, toplumları olduğu gibi insan tekini de zenginleştirir. Kişi hep kendisi gibi olanlarla birlikte olduğunda kendini geliştiremez, karşısında kendini karşılaştıracağı, kendi eksikliğini ona hissettireceği farklı kişiler yoktur. Örneğin yabancı dil bilmeyen bir insan, daima kendi dilinin bakış açısıyla dünyaya bakar ve bu bakışının genel geçer olduğunu sanır. Ama o, bir yabancı dili öğrendiğinde, hem o dilin dünyaya bakışını kazanır, kendi dilinin mutlak geçerli olmadığını ayrımlar hem de o dilden kendi diline bakarak daha önce hiç ayırımında olmadığı kendi dilinin inceliklerini görür. Demek ki başkasını, bırakınız düşman görmek, tersine o kendi olmak için gereklidir.

<sup>2</sup> Immanuel Kants Werke, Band IV,Sf. 156 Cassirer Verlegt Berlin 1922.

## **Ist Die Multikulturalitaet Ein Problem?**

### **Zusammenfassung**

Heutzutage leben in nahezu allen Laendern der Welt Menschen unterschiedlicher Ethnie, Religion, Konfession u.a. Merkmalen in einer Gesellschaft zusammen. Somit haben wir es also mit einem globalen Problem zu tun. Im Grunde ist die Multikulturalitaet ein Reichtum für die Gesellschaften. Bedauerlicherweise wird dies jedoch heute in vielen Laendern so nicht wahrgenommen; im Gegenteil: vielerorts führt diese Vielfalt zu Konflikten, gar Kriegen.

Die Gründe warum wir eine andere Kultur als fremd ja sogar als abstossend empfinden können, liegen ursaechlich in der unterschiedlichen Betrachtungsweise von Begriffen wie z.B. Umwelt, Mensch und Gesellschaft. Wir schauen also durch unterschiedliche Fenster und werten somit unterschiedlich. Falls Menschen unterschiedlicher Kulturen sich als Kinder und Geschwister der gleichen Natur sehen können, wird zweifelsohne Multikulturalitaet nicht zum Problem.

### **Schlüsselwörter**

Multikulturalitaet, Ethnie, Religion, Umwelt, Mensch, Gesellschaft, fremd.

Araştırma Makalesi  
Research Article

Claude MANGION

Prof.Dr. | Prof.Dr.  
Malta Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bölüm Başkanı, Malta

Çevirmen: Araş.Gör. Eylem YILDIZER ve Doç.Dr. Metin BAL

Dokuz Eylül Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İzmir-Türkiye

## Gelenek, İletişim ve Toplumsal Yeniden Üretim Üzerine<sup>1</sup>

### Giriş

“Kültürel Çalışmalara Karşı Direnişin Üstesinden Gelmek”te Carey şöyle yazar:

“Nasıl oluyor da, binbir tür değişim ve çeşitlilik türleri arasından, binbir çeşit çatışma ve karşıtlık arasından toplumsal yaşamın mucizesi çekilip çıkarılıyor, toplumlar kendilerini üretmeyi ve yeniden üretmeyi beceriyorlar? [...] iletişim aracılığıyla, sembollerin ve toplumsal yapının bütünleşmiş ilişkileri yoluyla toplumlar ya da en azından bizim en aşına olduklarımız yaratılır, sürdürülür ve dönüştürülür.” (Carey 2009, s. 83-84)

Bu toplumsal yaşam, toplumsal düzen ve toplumun kendini yeniden üretmesi, toplumun çeşitli üyeleri arasında farklılaşan – ve genelde de çelişen – çıkarlar dikkate alındığında, imkânsızın sınırlarında gerçekleşir. Toplumsal düzen ve çatışma arasındaki ilişkiye dair soru Durkheim’den bu yana toplum kuramcılarının dikkatini ve ilgisini çekmiş bir sorudur. Bu önemli bir sorudur, çünkü çatışmanın başarılı çözümü aracılığıyla bir toplum “sürdürülür ve dönüştürülür”, başka bir deyişle benim toplumsal yeniden üretim kavramı altına dâhil ettiğim şey gerçekleşir.

Bu makalede toplumsal yeniden üretim konusuyla ilişkili olarak gelenek(ler)<sup>2</sup> ve iletişim kavramları arasında daha yakın bir kavramsal bağ oluşturmak istiyorum. (a)

<sup>1</sup> Çev. notu: Bu metin Malta Üniversitesi ve DEÜ felsefe bölümleri arasında gerçekleştirilen Erasmus Programı Öğretim Üyesi Hareketliliği kapsamında 20 Mart 2014 tarihinde Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’nün ev sahipliği yaptığı konferansta sunulmak üzere Prof. Dr. Claude MANGION tarafından hazırlanmıştır.

gelenek(ler)in zorunlu olarak bir toplumun arka planını (e.d. yaşam tarzını) oluşturduğunu ve (b) bir toplumun kendisini yeniden üretmesi için iletişimin zorunlu olduğunu ileri süreceğim. Aslına bakılırsa, gelenek(ler) kavramının, toplumu sürdüren ve dönüştüren iletişimin olanaklılık koşullarını sağlamasına dayanarak iyileştirilmesini ve tanınmasını savunacağım.

## 1. Gelenek ve Toplum

### 1.1. Gelenek ve Toplumsal Muhafaza

Bir toplumun kendisini yeniden üretme biçiminin bir analizi, yeniden üretilmekte olanın ne olduğu sorusunu kalkış noktası olarak alacaktır. Bir toplumun yeniden üretiminin, toplumun yaşam tarzının, ki buna kimi kuramcılar yaşam-dünyası adını verirler, yeniden üretimi olduğunu belirleyerek başlamak istiyorum. Örneğin Schutz yaşam-dünyasını “insanların hem toplumsal gerçekliği yarattığı hem de onlardan önce gelenlerce yaratılmış ve daha önceden var olan toplumsal ve kültürel yapılar tarafından sınırlandırıldıkları” günlük dünya olarak tanımlar (Schutz’dan alıntılanan Ritzeer 2001, s. 219). Schutz’un “onlardan önce gelenlerce” ifadesiyle bu “daha önceden var olan toplumsal ve kültürel yapılar”ın bir boşlukta var olmadığını, gelenek(ler)in ürünü olduğunu kastettiğini fark etmek ilginçtir. Bu bölümde yaşam-dünyasının temeli olarak gelenek(ler)in rolü üzerine odaklanacağım, çünkü yaşam-dünyasının istikrarı, genellikle belirli geleneklerin çöküşünün göstergesi olan, yaşam-dünyasında değişiklikler gerçekleştirme girişimleriyle canlı tutulan gelenek(ler)in kabulüne dayanarak meşruluk kazanır.

*Oxford English Dictionary (Oxford İngilizce Sözlük)* geleneği “böylelikle devredilmiş; kuşaktan kuşağa (özellikle sözlü olarak) aktarılan bir ifade, inanç ya da uygulama” olarak tanımlıyor. Bu tanım geçmişten<sup>3</sup> aktarılan ya da nakledilen bir şey fikrini vurgular. Bu muhtemelen, Edward Shils (1981) ve Gadamer (1989) gibi gelenek kuramcıları için kavramın en yaygın ve genel anlaşılma biçimidir. Bununla birlikte örneğin Pieper (2008) gibi başkaları da vardır ki geleneği din bağlamı içerisinde çerçeveleyerek daha dar bir gelenek tanımı önerirler, böylece geleneğin odağı “kutsal geleneğin” aktarımı haline gelir (Pieper 2008, s. 31-51) ve “kutsal geleneği” “seküler” geleneklerin karşısına açıkça koyarlar.

Açık olan şu ki, geleneğin çeşitli tanımlarında ortak olan şey, geçmişten bir şeyin hatırlanmaya ve yeniden yaşanmaya devam edecek biçimde şimdiki zamanda tutuluyor olması fikridir. Bu yazıda daha geniş olan gelenek anlayışını kullanıyorum ancak onu hem devamlılığa hem de bir toplumda gerçekleşen değişikliğe tekabül edecek şekilde yeniden biçimlendirerek. Aslında gelenek(ler)in dinamikleri toplumun yeniden üretim

<sup>2</sup> Gelenek tabirini, bir toplumun hâkim bir gelenekten ve ayrıca bazıları hâkim gelenekle çatışma içinde de olabilecek başka daha az hâkim geleneklerden oluşabileceğini göstermek için hem tekil hem de çoğul biçimde kullanıyorum.

<sup>3</sup> Geçmiş üzerine yapılan vurgu bir gelenek ile alışkanlık arasındaki farkı gösterir: ikincisinde, alışkanlık bir şeyin yapılmış biçimini ifade eder, ilkindeyse bir şeyin her zaman nasıl yapılageldiğini.

imkânının koşulu olarak işlev görür. Burada yeniden üretim kavramını bir toplumun hem istikrarı hem de dönüşümünü kastetmek üzere kullanıyorum.

Değinilmesi gereken bir başlangıç sorusu – Aydınlanma dönemi boyunca sürdürülen sert gelenek eleştirisi göz önünde bulundurulduğunda - geleneğin toplumun yeniden üretimi için zorunlu koşul olarak rolünü neden yeniden değerlendirmemiz gerektiğini ele alır. Böylesi bir yeniden değerlendirme, *Hakikat ve Yöntem*'de (1989, s. 277-285) gelenek kavramına, Aydınlanmacı eleştirilerden bu yana itibarını iade eden H. G. Gadamer tarafından şimdiden sergilenmiştir. Gadamer geleneğin meşru kıldığı otoritenin Aydınlanmacı eleştirisinin Aydınlanma kuramcılarının akla attetikleri değerden türediğini iddia eder. Aydınlanma kuramcılarının iddiası şuydu; bir gelenekten kaynaklanan bilgi ve hakikatler akla uygun biçimde gerekçelendirilemeyeceğine göre o halde güvenilir olarak da değerlendirilemezdi. Gelenek(ler) yoluyla aktarılan ve miras kalan bilgeliğin Aydınlanma düşüncesi içinde yeri yoktu.

Gadamer'in gelenek savunması iki katmanlıdır: (a) gelenek(ler)in değeri zamanın sınavından geçmiş olmalarındadır. Bu bir geleneğin ya da geleneklerin en iyiyi koruyup muhafaza ettiğini gösterir ve Gadamer'in neden geçmişin bize hâlâ öğretecek bir şeyleri olduğunu düşündüğünü açıklar. Yine de bu bir gelenekte ya da geleneklerde değerli olanın sonsuza kadar öyle kalacağı anlamına gelmez zira bir gelenekte cisimleşen hakikatlerin değişmesi her zaman mümkündür. Ancak bu değişimler neticede gelenek(ler)in sonunu oluşturmaktan ziyade geleneğin gelişimini ilerletir; (b) geleneğin otoritesine yönelik Aydınlanmacı güvensizlik bu otoriteyi (herhangi bir rasyonel gerekçelendirmesi olmadıgından dolayı) irrasyonel olarak ve dolaylı biçimde (kabul edilmek zorunda olduğu için) baskıcı olarak yapılandırdı. Gadamer bunun hatalı olduğunu iddia ederek cevap verir; çünkü bir şeyi otorite olarak kabul etmek irrasyonel bir şeyi kabul etmek değil, daha ziyade bir insanın yeteneklerini tanımaktır. Örneğin kendimizi iyi hissetmediğimizde yardım almak için tıp alanındaki otoriteye – doktora - gideriz. Bu durumda doktoru bilgisi bakımından bize üstün ve bu nedenle de yargısı bizim yargımızdan daha önemli kişi olarak kabul ederiz. O halde akıl ile otorite arasında bir çelişki yoktur, çünkü otorite aramak aslında yapılacak rasyonel şeydir.

Toplumu anlamamanın merkezine geleneği koymaya yönelik olası bir itiraz şudur: eğer bir gelenek tarihsel çıkardan ziyade geçmişin şimdiki zamana aktarılmasıyla ilgiliyse neden bir önemi olmalı? Bir toplum gelenek(ler) olsun ya da olmasın işlemeye devam etmez mi?

Bu sorulara cevaben Shils (1987), gelenek(ler)in düzenleyici ideal(ler) olarak işlev gördüğünü öne sürer. Bunun nedeni, geçmişin, takip eden nesillere miras bırakılması ve kişinin geçmişten aktarılan şeyin normatif bir öge gerektiren bir şey gibi gördüğünün ve bu nedenle de kişinin kayıtsız kalacağı bir şey olmadığının kabul edilmesidir. “Aktarılan”, bir şeyleri yapmanın ve eylemenin “doğal” yollarıyla karşı karşıya gelir: toplumsal uygulamaların, adetlerin ve inançların yürütülme tarzına dair bir model ya da şablon önerir. Bir toplumun üyeleri eylemenin ve iletişimin bu modellerini içselleştirirler ki bu da miras kalmış olanın yeniden onaylanmasına hizmet eder, bu yeniden onaylama gözden kaçsa dahi: “geçmiş uygulamalar bir yandan geçmişle bağlantıları, şayet farkına varılıyorsa, “doğallıklarına” ve “doğruluklarına” tamamen

ikincilmiş gibi görünürken sürüp giderler” (Shils 1982, s. 201). Bir toplumun gelenekleri, toplumun üyelerinin bir tür kılavuz olarak kabul ettiği, eyleme modellerinin normatif idealleri, davranış kuralları ya da inanç sistemleri olarak işlev görür.

## 1.2. Gelenek ve toplumsal değişim

Gelenek bu düzenleyici idealleri önerirken yine de kişi ile içinde bulunduğu toplumsal bağlam arasındaki etkileşim anlaşmazlık ve geleneği değiştirme arzusu doğurabilir. Can alıcı nokta burasıdır: gelenek ile değişim ya da çatışma arasındaki ilişki nedir? O halde, zaman içinde meydana gelen değişimlere rağmen bir toplumun yaşam tarzının nasıl yeniden üretildiğini anlayabilmek için toplumdaki gelenek(ler) ile değişimler arasındaki ilişkiyi incelemek zorunludur. İlginç soru şudur: bir toplum ne dereceye kadar değişir ancak buna rağmen kendisini hâlâ aynı toplum olarak görür?

Bir toplumun arka planı olan gelenekleri değiştirmeye yönelik belirli bir direnç vardır: bir geleneği bir başkasıyla değiştirmek belirli miktarda maddi, ahlaki ve düşünsel çaba gerektirir. Bu unsurlar geleneklerin neden dayanıklı ve kalıcı görüldüğünü açıklayan değişime olanak sağlamazlar. Ancak buna rağmen toplumlar değişir: büyük büyük anne ve babalarımızın “dünya”sı, kendimizi aynı toplumun, aynı ama yine de aslında özdeş olmayan toplumun üyeleri saymamıza rağmen bizim dünyamızla aynı değildir. Bu aynılık hissine katkı sunan şey aynı mekânsal konumda yaşıyor olmak ya da atalarımızla aynı milliyete sahip olmak gerçeği değil, onlarla bir devamlılık arz etme hissidir.

Bir toplumda gerçekleşen değişimler geçmişten bir şey muhafaza eden ve ona yeni bir şey yerleştiren değişimlerdir. Bu değişimler kademeli bir biçimde gerçekleşir: eğer değişimler kurumsal düzeyde oluyorsa, değişen şey bir kurumdur ya da değişen parçaların dışında kalan parçalar işleyişlerini sürdürmeye devam ederken değişen şey yalnızca kurumun bir parçasıdır; eğer söz konusu olan değerlerse, değişim toplumdaki bütün değerleri değil bir dizi değeri kapsar. Ve bu değişimler bir başka şeyle ikame edildiği için her zaman geçmişle bir süreklilik hissi mevcuttur.

“İstikrarlı kimlikler, toplumsal yaşamın çeşitli alanlarında kimisi diğerlerinden daha uzun vadeli olan ve birbiriyle karşılıklı bağıntılı olan bu kimlikler, toplumun geçmişinin bir kısmını şimdiki zamanda tutarak ve kimlik algısını zaman içinde ayakta tutarak toplumu muhafaza ederler.” (Shils 1981, s. 168)

Değişiklikler meydana gelir çünkü her ne kadar insanın içine doğduğu toplumu kabul etmesi çok daha kolay olsa da, belirli geleneklerin bir kişinin ya da bir grubun memnuniyetinin önünde engel olarak algılanması oldukça muhtemeldir. Gelenek(ler) ile değişim arasındaki ilişkinin doğasına dair iki başlangıç noktası belirtilmelidir: (a) bir gelenek kendi içinde “değiştirilme potansiyeli” barındırır fakat bu değişimler geleneği miras alanlar tarafından gerçekleştirilir (Shils 1982, s. 213); (b) bir geleneğin miras alınmış ve kabul edilmiş olması gerçeği onun alıcılarının gelenek üzerine derin düşünmedikleri anlamına gelmez. Kabul edildiği sürece gelenek(ler) eleştirel rasyonel bir çözümlenmeye konu edilir ve belirli özellikleri tatmin edici bulunmayabilir, bir sonuç olarak, değişim arzusunu tetikler. (Shils 1981, s. 215).

İkinci nokta daha ileri detaylandırmayı gerektirir. Değişim arzusu ortaya çıkar, çünkü (a) gelenek artık mevcut duruma uygun olarak değerlendirilmez zira güncel



durumlar önceden tahmin edilemedi ve toplumun geleneklerine bir başvuru yoluyla çözülemezler<sup>4</sup>; ve (b) gelenek geleceğe uygulanabilir değildir, çünkü insanlar yalnızca miras aldıklarını kabul ediyor değildirler, onlar aynı zamanda, kendi yaşamlarına yardımcı olacağını düşündükleri “yeni” ve “farklı” amaçlar koyarlar. Sonuç olarak, gelecek durum olarak algılananı kendi bünyesine katmak için gelenek değiştirilir ya da daha ziyade düzeltilir.

Bu gelenek anlayışının gösterdiği şey şudur ki, bu gelenek kavramı, kendisi yoluyla bir geleneğin alındığı ve pasif bir biçimde kabul edildiği anlamında “durağan” bir gelenek kavramı değildir. Tersine geleneklerin bir toplumun süregiden varlığını, başka bir deyişle, yeniden üretimini mümkün kılan koşulları oluşturmaları bakımından dinamik olduğunu iddia ediyorum. Bu nedenle Pieper’in gelenek anlayışını “kutsal” buluyorum, çünkü (a) kökenlerinde özdeş olanı aktarır (Pieper 2008, s. 47) ve (b) bir geleneğin dinamizminin basitçe geleneğin başlangıçtaki dinsel mesajının çağdaş deyişler içinde yeniden biçimlendirilmesi olması (Pieper 2008, s. 15) bir toplumdaki istikrar ve değişimi açıklamak için çok yetersiz kalmaktadır.

Bir gelenek toplumdaki iletişimsel etkileşim için fırsat sunar ve zorluklar, tartışmalar ve çekişmeler aracılığıyla hem gelenek hem de ona gömülmüş olan toplum düzeltilir ve yeniden canlandırılır. Bu, örneğin geleneksel ahlaki kuralların alınmasında ve bu kurallara toplumun üyeleri tarafından tepki gösterilmesinde görülebilir. Miras alınmış olmalarına rağmen bu ahlaki düsturlar üzerine düşünülür (bu düsturlar baskıcı ya da çağdaş yaşama alakasız olarak algılanabilir) ve bu derin düşünme onları değiştirmeye yönelik – reddetmeye yönelik bu kadar güçlü olmayan - bir arzuya yol açabilir.

## 2. İletişim ve Toplum

### 2.1. İletişim ve Toplumsal Muhafaza

Gelenek kavramının, toplumsal yeniden üretim sürecini anlamaya dair bir girişimden kolayca çıkarılamayacağı apaçıktır. Şimdiki zamanla iletişim kuran geçmiş olarak gelenek, toplumun dinamikleri üzerinde etkide bulunmaya devam eder. Modernistler geçmişle ilgili her şeyden şimdiki zaman ve gelecek lehine sakınmaya eğilimliyken, gelenekçiler geçmişin toplumsal yeniden üretim süreçlerindeki kanıksanmış, arka plan koşulu olarak işlev görmeye devam ettiğini belirtmeye düşkündür. Bu hususta Gadamer *Hakikat ve Yöntem*’de “Anlamanın koşulları olarak önyargılar” hakkındaki tartışmasında bu konuya dikkatleri çekmiştir (Gadamer 1989, s. 277-307).

<sup>4</sup> Her ne kadar günümüz dünyasında teknolojilerin yaygınlaşması yerinde bir örnek olsa da, bu değişim modeli geçmişin kılavuz olarak kabul edilmesinin her somut duruma uygulanabilir olmadığı geleneksel toplumlarda da bulunabilir. Bu durumlar kendileri için “tam anlamıyla tatmin edici bir açıklama ya da eylem kılavuzunun olmaması”ndan kaynaklı ortaya çıkar (s. 29-30) ve bu değiştiren eylem ya da inanç modellerini bu türden koşullarla ilişki içinde değerlendirmeyi zorunlu kılmıştır.

Açıkça, ihtiyaç duyulan şey yalnızca gelenek(ler)in devam eden varlığını tanımak değildir, daha ziyade geleneklere duyulan itimadın geri kazanılmasıdır. Geçmişe duyulan itimadı geri kazanmanın önündeki engellerden birisi örneğin daimi bir bugünde yaşıyormuşuz izlenimini veren biçimde teknolojik icatların yüceltilmesidir. Her yeni icat kendisinden önce gelenle çok az alakası olan başka bir başlangıca vesile olur. Bu zihin çerçevesi içinde, zaman şimdiki zamana sıkıştırılmıştır, öyle ki yeni bir şey inşa edilir edilmez geçmiş uzak hale gelir. Modernler teknolojiyi, geçmişle hiçbir bağı olmayan ilerici bir toplum kurmanın anahtarı olarak benimserlerken bu girişimler tekrar tekrar başarısız olmuştur çünkü bir toplumun geçmişinden kopmasının ve yeniden, bir sıfır noktasından başlamasının yanılısına olduğu ortaya çıkmıştır.

Ancak şimdiye kadar ana hatları çizilen gelenek kavramı, aktarımsal iletişim modelinin düzeltilmiş bir versiyonu olarak eleştirilebilir. Aktarımsal modelin “A B’ye mesaj gönderiyor” çerçevesinde işlediği düşünüldüğünde bu model kolaylıkla “geçmiş geleceğe mesaj gönderiyor” olarak yeniden şekillendirilebilir. Bu model kendi kısıtlılıklarını Pieper’in geleneği iki “ortak” arasında, “gerçekliğe dair bir ifade, gerçekliğin bir yorumu, bir öneylem” gibi belirli bir içeriğin biri tarafından aktarıldığı diğeri tarafından alındığı bir süreç ya da “faaliyet” şeklinde betimlediği “kutsal gelenek” olarak gelenek anlayışında gösterir. Pieper bahsi geçen içeriğe “hakikat geleneği” adını verir (Pieper 2008, s. 9-10). Bu açıklamaya göre gönderenin alıcıya göre önce olan zamansal bir konumlanışı olmasından dolayı Pieper, eğer zamanda geriye gidersek geleneğin dünyevi kökenlerine varacağımızı ve neticede bu kökenlerin “ilahi bir kaynaktan çıkan bir bildirgenin ilk alıcıları” olacağını iddia eder (Pieper 2008, s. 28-29). Bunun nedeni Pieper’in Hristiyan geçmişi olabilir ancak savının yapısı Tanrı’nın varlığına dair, bir dizi nedensel ilişkinin dışında olan bir ilk nedene varıncaya kadar sonuçlardan nedenlere ilerleyen sava benzemektedir. Pieper’a göre sadece “kutsal gelenekler” “hakiki” gelenek sayılır, çünkü (a) sadece onlar aşkın olan bir kökene geri dönerler ve (b) sadece onlar otorite olmanın ağırlığını ve bir yükümlülük yaratmanın gücünü taşırlar” (Pieper 2008, s. 37-47), buna rağmen, Pieper açıkça seküler geleneklerin önemini inkâr etmese de her iki gelenek de geçmiş şimdiki zamana aktarmak bakımından ortak bir paydaya sahiptir.

Toplumsal yeniden üretimi açıklamak çabasıyla aktarımsal iletişim modelini kabul etmenin dolaylı sonucu şudur ki bu model bir geleneğe tutunmanın özsel parçası olan aidiyet duygusunu ihmal etmektedir. Bir geleneğin aidiyet duygusu yaratma biçimini açıklamak için, James Carey’in *Kültür Olarak İletişim* (2009) kitabında sunduğu, ritüel iletişim modeli ve aktarımsal iletişim modeli arasındaki ayrımı işin içine katmak istiyorum. Bu ayrım Wittgenstein’in doğa ve dilin rolü olarak yorumladığı farklı biçimlerle koşutluk gösterir. *Tractatus*’taki (1922) Wittgenstein’da dilin işlevi dünyaya dair doğru ya da yanlış olabilecek enformasyonun aktarımıydı. Bu anlayış, dilin çeşitliliğini onun tanımlayıcı unsuruna indirger; *Felsefi Soruşturmalar*’ın (2001) Wittgenstein’inin bir erdem olarak övdüğü çeşitlilik bu. Bu metinde kültür içerisindeki kullanımı bakımından bir dil anlayışına doğru kayma vardır. Sonuçta Wittgenstein insanın dille “yalnızca” gerçekliği tanımlamaktan fazlasını yaptığını, daha ziyade dilin insanların bir “yaşam biçimi” dahilinde etkileşmelerine ve bir şeyler yapmalarına imkân sağladığını öne sürer.

Bu iletişim modelleri, birbirine karşıt olan temsiliyetçi ve yapılandırmacı dil bakış açılarına koşuttur,

“Öncelikle referans, mütekabiliyet ve temsil olarak dil görüşünü ve buna koşut, dilin işlevinin birincil olarak dünyaya dair beyanların ifade edilmesi olduğu görüşünü bir kenara bırakmalıyız. Sonra da, dilin – iletişimin - dünyayı yalnızca temsil etmeyen ya da betimlemeyen, fakat fiili olarak biçimlendiren ya da kuran bir eylem – ya da daha doğrusu bir etkileşim - biçimi olduğu görüşünü ikame etmeliyiz.” (Carey 2009, s. 64)

Aktarımsal iletişim modeli Carey tarafından “mesafenin ve insanların kontrolü için mesajların mekânda aktarıldığı ve dağıtıldığı bir süreç” olarak tanımlanır (Carey 2009, s. 13). Bu kullanımın 19. yüzyıldaki kökeni hem insanların ya da malların taşınmasını hem de enformasyonun bildirilmesini içeriyordu. Carey – gelişen demiryolu ağında bariz olan - aktarımsal modelin iktidar ve kontrolün belirli bir mesafeden uygulanmasını sağlayan bir araç olarak iletişimi oluşturduğunu iddia eder. İktidarın ve kontrolün edinilmesi için insanların, malların ya da enformasyonun varacakları noktaya çabucak varmaları ve böylece etkilerinin azami düzeye çıkarılması zorunluydu. Telgrafın icadıyla aktarım olarak iletişim kavramı mesajların aktarımı olarak sınırlandı zira mesajlar varacakları yere insanların ya da malların taşınmasından çok daha çabuk ulaşabiliyordu<sup>5</sup>.

Aktarımsal iletişim modelini anlamanın anahtarı iktidar tasarısıyla mekânın birleştirilmesidir. Aktarımsal modelin bakış açısından Carey’in gazete çözümlemesi gazetenin enformasyon ya da eğlenceyi (ya da her ikisini de) uzak mesafeler kapsayacak şekilde aktaran bir araç olarak işlev gördüğünü ortaya koyar. Bu bakış açısıyla gazetelere dair çalışmalarda ortaya çıkan soru onların hedef kitleleri üzerindeki “etkileri”yle ilgilenir: haberler gerçekliği aydınlatıyor mu yoksa karartıyor mu, davranışları değiştiriyor mu yoksa güçlendiriyor mu, güven mi veriyor yoksa şüphe mi uyandırıyor? Başka sorular da işlevseldir: bir toplumu bütünleştirmeye yardımcı oluyorlar mı olmuyorlar mı, kişilikleri öne çıkarıyorlar mı çıkarmıyorlar mı? (Carey 2009, s. 16). Gazetelere ilişkin çalışmalara yönelik böylesi bir yaklaşımın sorunu, soru ile cevap arasındaki ilişkiyi nedensel varsayarak fazlasıyla mekanik olmasıdır. Rothenbuhler (1998, s. 123-128) bu sav hattını sürdürmekte Carey’den ilham alır: iletişime etkileri ya da sonuçları açısından odaklanarak (a) diğer nitelikler (“estetik zenginlik”, “hermeneutik imkânlar” ya da “tarihsel önem”) ihmal edilir ve (b) iletişim “etkileşimden [ziyade] bir eyleme” odaklanan “soyutlanabilir birimler”e ayrıştırılır.

Buna alternatif olarak, ritüel iletişim modeli “kendisi aracılığıyla ortak bir kültürün yaratıldığı, değiştirildiği ve dönüştürüldüğü bir süreç”<sup>6</sup> olarak tanımlanır (Carey 2009, s. 33). Carey’in ritüel kavramını kullanışı, iletişim edimini [the act of communication] bir iletişim biçimi olarak ritüellerin gerçekleştirilmesinden ziyade bir

<sup>5</sup> Carey aktarımsal modelin niteliklerini “ikna; tutum değişimi; davranış değişimi; enformasyonun, etkinin aktarımı ya da koşullanma yoluyla ya da alternatif olarak neyi okuyacağına ya da göreceğine dair bireysel bir seçim örneği olarak toplumsallaşma” olarak sıralar (s. 33).

<sup>6</sup> İletişimsel etkileşimin Habermas’ın ileri sürdüğü gibi rasyonel olarak mı varsayılması gerektiği yoksa Gadamer ve Schrag’ın düşündüğü gibi retorik boyutları da mı içermesi gerektiği meselesini bir kenara bırakıyorum.

ritüel olarak vurguluyor olduğu ölçüde özgüleştirilmelidir; bir iletişim biçimi olarak ritüellerin analizinin uzun bir geçmişi vardır (Rothenbuhler 1998; Sorensen 2005; vd), bir ritüel olarak iletişim anlayışı görece yenidir ve Carey genellikle bu anlayışın literatürde ilk kullanılışıyla birlikte anılmaktadır.

Carey'in açıklamasına göre, ritüel iletişim modeli bir topluluğun üyelerinin, kendisi içinde yaşadıkları yaşam tarzına ya da bir kültüre ait olmalarını, buna katılmalarını ya da bunu yaratmalarını mümkün kılar. Bu iletişim modeli bir toplumun inançlarını, pratiklerini ve geleneklerini yinelemek yoluyla zamanla bu topluluğun kimliğini sağlamlaştırır. Bu iletişim modeli "toplumun zaman içinde sürdürülmesi"yle, "ortak hatta asılsız inançların yaratılması, temsili ve kutlanması"yla ilgilenir ve sonul olarak "insanları dostluk ve ortaklık içinde biraraya" getirir. (Carey, 2009, s.33) Ritüel modelin temelinde yatan önemli bir özellik onun zamansal boyutudur: geçmişi şimdi olarak yeniden yaşamakla, bir toplumun, paylaştığı şey temelinde, ona ait olan şey temelinde kendisini yeniden üretmesi olanaklıdır.

Ritüel modelin kökenleri çözümlemesinde, Carey onun dini temelini, özellikle dinin (vaaz, talimat ve nasihatın aksine) dua etmeyi, şarkı söylemeyi ve ritüeli vurgulayan özelliğini aydınlatır. Ritualistik modelin vurguladığı şey, mesajların topluluğun her biri yalnız bir birey olarak algılanan üyelerine iletilmesine karşı olarak toplumu bir arada tutmaktır. Ancak, ritüelin amacı, dini bir altyapı olmaksızın bile, içinde insan eylemlerinin [human actions] anlam kazandığı anlamlı bir bağlam sağlamak olarak kalır. Aslına bakılırsa, – dilbilimsel ve dilbilimsel olmayan – ritüeller, bir "sembolik biçimler" çeşitliliği içermekle bir yaşam tarzı oluştururlar. Kendilerinin ötesinde işlemekle bu sembolik formlar dışsal bir amaç taşımalarına karşı olarak, onların bir toplumun yaşam tarzını sağlamlaştırma anlamıyla "işsel" işlevleri vardır. Bu sembolik formların amacı "enformasyon" değil fakat "onay" sağlamaktır "kaatleri dönüştürmek ya da fikirleri değiştirmek değil fakat şeylerin altta yatan bir düzenini temsil etmektir, işlevleri gerçekleştirmek değil fakat süregelen ve kırılan bir toplumsal süreci gözler önüne sermektir" (Carey, 2009: s.15)

Ritüel iletişim modeli gazetelerin çözümlenmesine uyarlamak bu çözümlemeyi gazete yoluyla aktarılmakta olan dünya-görüşüne ya da bakış açısına doğru kaydırır. Carey'in görüşü üzerine, biri şunu söyleyebilir, gazete okumak, dünya-sahnesi üzerinde çatışma içindeki farklı güçlerden oluşan bir metafiziğe yönelik bir davettir. Gazete bu güçleri gerçekliğin bir sunuluşu olarak örgütler, onun ilettiği şey "enformasyon değil fakat dramadır. O dünyayı betimlemez fakat dramatik güçlerin ve eylemin bir arenasının portresini çizer; o bütünüyle tarihsel zaman içinde varolur; ve, o, toplumsal rolleri, sık sık vekaleten, onun içine yüklememiz temelinde bizim katılımımızı çağırır" (Carey 2009, s.17)

Carey'in ritüel olarak iletişim örnekleri medya üzerine odaklanıyor görümlerine rağmen, Rothenbuhler (1998, s.123-129) Carey'in düşüncelerinin ritüel olarak günlük iletişim çözümlemesindeki uygunluğunu kanıtlar: (1) aktarımsal model insanları yalıtık ve kişinin kullandığı bir "araç" olarak iletişim yoluyla nedensel olarak birbirlerini etkiliyor olarak ele alırken, ritüel model insanları, bir anlam dünyası içinde açılan insan yaşamıyla, bir iletişim dünyası içinde gömülmüş olarak ele alır. (2) Ritüel olarak iletişim toplumsal yeniden üretim için zorunlu olan istikrar ve düzeni

vurgular; günlük iletişimin aynılığı toplumsal yaşama kendisini sürdürmesi için izin verir ve değişim bile böyle bir istikrarın etkili olmasını sağlar. (3) Ritüel olarak iletişim günlük hayatta gerçekliği, ritüellerin yaptığına benzer şekilde oluşturur. Bu iddia, iletişimsel süreçlerin gerçeklik hakkındaki dramatik bir görüşü olduğu gibi böyle bir gerçeklik içindeki yaşam tarzını destekliyor oldukları argümanı tarafından desteklenir.

Şu belirtilmelidir ki, aktarımsal modelde söz konusu olan problem, onun, iletişimin içinde gerçekleşeceği daha geniş bir bağlamı gözardı etmesidir. Buna karşın Carey aktarımsal modeli doğrudan reddetmez, fakat onu ritüel olarak iletişimin daha geniş çerçevesi altına yerleştirerek toplumsal bağlam içinde yeniden konumlandırır.

“İletişim hakkında bu karşı karşıya konmuş görüşlerin ikisi de bir diğerrinin savunduğunu zorunlu olarak reddediyor değildir. Bir ritüel görüş enformasyon aktarımı ya da kanaat değişikliği süreçlerini dışlamaz. Bu görüş sadece, kişinin bu süreçleri, iletişim ve toplumsal düzen hakkında özsel olarak ritüalistik bir görüş içindeki örnekler olmaları haricinde doğrudan anlayamayacağı iddia eder.” (Carey 2009, s.17)

Carey’in ritüel olarak iletişimi ve onun gelenek(ler) içinde temellenmesini teorileştirmesinin sonucu şudur ki bunlar birlikte bir topluma ait olmanın bir anlamını doğurabilen bir temel sağlarlar. Başka bir deyişle, bir toplumun yeniden üretimi, kendi ayırım noktası olarak, kendi gelenekleri tarafından oluşturulmuş ve ritüel haline getirilmiş iletişim biçimleri tarafından korunan bir yaşam tarzına şimdiden sahip olan bir toplum içine doğmuş olduğumuz olgusunu kabul eder. Ancak, Carey toplumun yeniden üretiminin çatışmaların doğmasına yol açabileceğini kabul etse de (Carey 2009, s. 24) ilgisi bir toplumun istikrarı ve muhafazasına doğru yönlendirilmiştir. Bir toplum içindeki çatışmaların çözümlenmiş yolunun açıklanması için, onun açıklamasının diğer iletişim teorisyenlerinin açıklamalarıyla desteklenmesi gerekir.

## 2.2. İletişim ve Çatışma Çözümü

Bu bölümde, bir toplumun kendisini yeniden üretmesi için gerekli koşulun iletişimsel eylem olduğunu öne sürüyorum. İletişimsel eylemi neyin teşkil ettiği hakkında (önemsizden ciddiye sıralanan) geniş bir skala olduğu için, tartışmamı bir toplumun yaşam tarzı için merkezi olduğu düşünülebiyecek, başka bir deyişle ciddi olan konularla sınırlandırıyorum. Bu nedenle, iletişimin diğer biçimlerini – şiir ve mizahı -, önerilen değişiklikleri kınayacak ya da onlara göz yumacak bir toplumun üyelerinin bir ölçüde işe karışmasını doğuran şeyin “ciddi” iletişimsel alış veriş olduğu temelinde dışarıda bırakıyorum<sup>7</sup>.

İletişimsel etkileşim hakkındaki çözümlenemde, Jurgen Habermas’ın yazılarından, kendi ilgilerinin merkezinde duran toplumsal yeniden üretim ve dil arasındaki ilişki sorusu zemininde yararlandım. *Bir İletişimsel Eylem Teorisi* (1987) yapıtında Habermas, çatışmaların toplum kaos içinde ayrışmaksızın çözülebilmemesinin

<sup>7</sup> İletişimsel etkileşimin – Habermas’ın ileri sürdüğü gibi - rasyonel olarak kabul edilmesi gerekip gerekmediği, ya da iletişimsel etkileşimin aynı zamanda, Gadamer ve Schrag’ın düşündüğü gibi retorik boyutlar içerip içermediği konularını bir kenara bırakıyorum.

yolunu açıkladığı teorik bir açıklama sunar<sup>8</sup>. Habermas'a göre, rasyonellik dilin içine gömülü olduğu için, rasyonel olarak tartışılan çözümler toplumsal çatışmaların nasıl üstesinden gelinebileceğini kanıtlayarak gösterir. Bu nedenle, iletişimsel eylem us içinde, amacı karşılıklı anlaşmayı gerçekleştirmek şeklinde tanımlanarak temellendirilir. (Habermas 2002, s. 294) Bu, farklı bir amaca, başka bir deyişle, başarıya, manipülasyona doğru yönlendirilen stratejik eyleme karşıdır. Açıkça, bu sonraki eylem öncekinin asalağıdır, çünkü başarı ve manipülasyon olanağı ötekini anlamayı gerektirir. Bu karşıtlık iletişimin farklı amaçlarını kavramsallaştırmak için faydalıyken, bu ayırımın keskinliği savunulamaz olarak eleştirilmiştir. (Johnson 1991, Thomassen 201)

Söz-edimi teorisi [speech act theory] Habermas'ın toplum çözümlemesi için başlangıç noktasıdır, çünkü bu teori dil ve bir yaşam tarzı arasındaki yakın ilişkiyi açıkça gösterir. Bir toplum “yetişkin öznenin nesnellikten çıkarıcı bir kanaat içinde, başka bir deyişle, (bir iletişim sistemi içindeki bir katılımcı olarak) iletişimsel şekilde eyleyen biri olarak anlayabileceği gerçekliğin sembolik şekilde önceden kurulmuş bir katmanı” olarak tanımlanır. (Habermas 2002, s. 89-90) J. L. Austin'in yazıları Habermas'a, (cümleye karşıt olarak) sözce/deme [utterance] kavramını ve sözcenin/demenin edimsel eylem gücü [the illocutionary force of the utterance] nosyonunu sağlar. Sözcenin/demenin edimsel eylem gücüyle bir konuşmacı bir şey demekle bir şey yapmış olur, örneğin “evet” demekle kişi evlenmiş olur.<sup>9</sup> Bir sözce bu nedenle “ikili bir yapı”ya sahiptir (Habermas 2002, s.60) Sözce şunlardan meydana gelir: (a) edimsel bir özellik (ya da edimsel eylem özelliği) ve (b) önermesel bir içerik. Sözcenin edimsel özelliği onun kullanımıyla, ya da önermesel içerikle yapılabilecek şeyle ilgiliyken sözcenin önermesel içeriği cümlenin hakkında olduğu şeydir, ya da cümlenin gönderme yaptığı şeydir. Habermas'ı ilgilendiren şey sözcelerinin işte bu pragmatik kullanımıdır, çünkü o anlamın özneler arası boyutu olarak bağlamın önemini aydınlatır.

“Kişi, bir kimseyle bir şey hakkında anlaşmaya varmak amacıyla dilbilimsel bir ifadeyi nasıl kullanacağını bilmiyor ise bu ifadenin anlamını anlamının ne olduğunu basitçe bilemeyecektir.” (Habermas 2002, s. 228)

İletişimsel edim [the communicative act], birtakım içerikler hakkında iletişim kurma sürecinde konuşmacının niyeti anlaşıldığında gerçekleşir. İçerik bilişsel ya da bilişsel olmayan olabilir ki böylece bilişsel sözcelerle vurgu dünya üzerine yapılır ve herhangi bir anlaşmazlık, toplumsal boyuta ikincil bir yer vererek içeriğin doğruluğu ya da yanlışlığını ilgilendirecektir. Bilişsel olmayan sözcelerde, bilişsel taraf ikincil iken, vurgu toplumsal özellik üzerine yapılır. Fakat, önemli olan nokta şudur ki iletişim hem içeriğin hem de konuşmacının niyetinin anlaşılmasını gerektirdiği için dil kullanımının

<sup>8</sup> Habermas'ın felsefi yöntemi için eleştiri yöntemidir. Bu yöntem yoluyla Habermas çağdaş toplum hakkında bir anlayış için hala savunulabilir bulunduğu diğer yazarların düşüncelerini alır ve onları sistematik bir açıklama içinde düzenler. O, aynı zamanda, hem kavramsal hem de empirik olan “rasyonel rekonstrüksiyonlar” üretmek için toplum hakkındaki empirik teorilerden yararlanır.

<sup>9</sup> Habermas ve diğerleri (örneğin Searle) arasındaki fark Austin edimsel eylem gücünü uzlaşım yoluyla edinen sözceler üzerine odaklanırken, Habermas günlük sözcelerinin edimsel eylem gücüyle ilgilenir.

her zaman toplumsal bir boyutu vardır. Bunun nedeni, içeriğin özel bir şey olarak, başka bir deyişle, bir olgu ya da bir davet ya da bir vaad ya da bir emir, vb. olarak anlaşılması gerektiğidir. Her türlü sözce toplumsal bir bağı gerektirir.

Habermas'ın “evrensel pragmatik”i günlük iletişimsel alış verişte gerçekleştirilen koşulları betimler. Bu etkileşimin sürdürülmesi bir dizi şeyi varsayar: (1) bir sözce anlamlıdır (o dilin sözdizimini izler); (2) bir sözce gerçektir (o dünya hakkında bir şey söyler); (3) bir sözce doğrudur (bir konuşmacı söylediğinde ve yaptığında tutarlıdır) ve (4) bir sözce uygundur (konuşmacının ne yapıyor olduğuna söyleme hakkı vardır)

İletişimin bu dört boyutu günlük etkileşimin akışında sorgulanmaksızın kabul edilir. Fakat sorgulanacak ya da karşı çıkılacak olunduklarında kişinin sözceleri için nedenler ya da gerekçeler öne sürmek olanaklıdır. Bir konuşmacı kendi görüşleriyle herhangi bir uyumsuzluğa karşı kendisini savunabilecek durumdadır. Katılımcıların gerekçeler sunabilmesi tam da iletişimin doğası gereğidir. İletişim ve akıl yürütme arasındaki yakın ve zorunlu bağı, başka bir deyişle “iletişimsel rasyonalite”yi açıkça gösteren bu gerekçeleri Habermas onların “geçerlilik iddiaları” olarak adlandırır. İletişim askıya alındığında ve sözcelere karşı çıktığında gerçekleşen süreç söylemdir. Sözceyi doğrulayan gerekçeler talep eden süreç meta-iletişimsel bir süreçtir.

“[...] tartışmalı geçerlilik iddiasının anlamı kavramsal olarak katılımcıları rasyonel olarak harekete geçirilen bir uzlaşmanın ilkesel olarak sağlandığını varsaymaya zorladığında [...]” söylem gerçekleşir. (Habermas 1987a, s.42)

İletişimsel bir edimi haber veren bu dört geçerlilik iddiasının her biri Habermas'ın “kefare” [redemption] olarak adlandırdığı farklı bir kipe sahiptir. Geçerlilik iddiaları, onlar arasında temel bir ayırım var olduğu için iki farklı “küme” halinde gruplandırılabilir: bir “küme” kavrayış ve samimiyet geçerlilik iddialarını içerirken, diğer “küme” gerçeklik ve doğruluk geçerlik iddialarını içerir. İki “küme” arasındaki fark söylem içinde kurtarılabilen tek grubun ikinci “küme” olmasıdır. Kavrayış durumunda, bir sözceye onun anlamına ilişkin olarak karşı konulduğunda konuşmacı her zaman anlamı aktarmak için başka sözcükleri kullanabilir. Samimiyet durumunda, geçerlilik iddiası (verilen bir sözün tutulması gibi) eğer konuşmacının eylemleri onun niyetine uyarırsa kurtarılır. Diğer taraftan, gerçeklik ve uygunluk geçerlilik iddiaları akıl yürütmeye dayalı tartışma gerektirir: bir ifadenin gerçekliğini ya da bir normun uygunluğunu kurma hakkında bir soru söz konusu olduğunda konuşmacı kendi iddialarını nedenler ya da gerekçeler sunarak savunmalıdır. Söylem meta-iletişimsel bir süreçtir çünkü söylem günlük iletişimin askıya alınmasını içerir, dahası, paradoksal olarak, iletişim bozukluğu yalnızca daha fazla iletişim – tartışma – yoluyla çözümlenebilir.

Çatışmayı çözümlenmede tartışmanın gücü hakkında Habermas'ın iyimser olduğu ileri sürülebilir (Ramsey ve Miller 2003, ss. 15-16'da Schrag). Habermas aynı zamanda, ritüelin büyü ile eşitlendiği ve bu nedenle rasyonel söylemin aşağısında yer alıyor olduğu temeller üzerinde toplumsal birleşme için bir platform olarak ritüalistik söyleme önem vermez. Bu Cheal'in ele aldığı bir konudur. Cheal bu konuyla ilgili olarak ritüellerin süregitmekte olan değerinin şunları sunduğunu öne sürer: (a) gerçeklik hakkında alternatif görüşler; (b) tartışmadan bağımsız olarak toplumsal birleşme imkânı; ve (c) değişen toplumsal durumlara bir cevap. Cheal için, Habermas'ın

iletişimsel eylem kavramı tartışma devam ettiği sürece çatışmanın çözümüne değil daha da artmasına götürebilir; eğer bu olursa, böylece ritüel söylem ortak “tanımlayıcı duygular”dan faydalanma yoluyla toplumsal olanın kaos içine düşmesini önleyebilir. (Cheal 1992, s. 371)

Cheal’ın ritüelin toplumsal birleşmenin bir formu olarak işleyebileceği argümanının güçlüğü şudur ki ilk etapta çatışmaya götürecek problemler çözümsüz kalır; ve ritüellerin gücü katılımcılar arasındaki farklılıkları geçici olarak çözebilirken, bir takım noktalarda çatışmalar hala çözüme muhtaçtırlar. “Gerçek eylemler”le karşılaştırdıklarında ritüel eylemlerin daha düşük bir derecede “duygusal yoğunluk” taşıdıklarında öne süren Sorensen tarafından dikkat çekilen nokta budur. Aslına bakılırsa, ritüellerin çatışan bakış açılarının üstünde ve ötesinde toplumsal birleşme için bir platform sağlamaları zorunlu değildir, fakat böylece daha az yoğun bir derecede olsa da çatışmayı sürdürebilirler. Ritüel iletişim çatışmayı maskeler fakat onu çözmek için hiçbir girişimde bulunmaz. Başka bir deyişle, Habermas’ın iletişimsel eylem teorisi çatışmaların çözümü için bir mekanizma sağladığı için hala uygulanabiliridir.

“Eylemler, Söz Edimleri, Dilbilimsel Olarak Dolayımlanmış Etkileşimler ve Yaşam-Dünyası”nda (Habermas 2002, s. 215-255), Habermas iletişimsel eylem ve bir yaşam tarzı arasındaki bağın önemini, başka bir deyişle, iletişimin kendisi içinde yer aldığı yaşam-dünyasını belirler.

“İletişimsel eylem kavramı sosyolojik eylem teorisi içinde değerini kanıtlar. Sosyolojik eylem teorisinin toplumsal düzenin nasıl mümkün olduğunu açıklayacağı varsayılır. Bu bağlamda, iletişimsel eylem hakkındaki varsayımların çözümlenmeleri yararlı olacaktır. O bizim için, etkileşimi daha yüksek düzeyli kümeler oluşturmak için kuşatan ve dengeleyen yaşam-dünyasının altyapısının boyutunu açar.” (Habermas 2002, s. 277)

Toplumsal düzen ve toplumsal dönüşüm sorusu toplumsal teoride merkezi bir yer tutar, çünkü toplumsal teori bu soruyla – her biri kendi çıkarlarının peşinde olan - farklı kişilerden oluşan bir toplumun nasıl mümkün olduğunu, bu kişilerin nasıl birlikte yaşayabildiklerini ve kendi aralarında çıkan çeşitli çatışmaları nasıl çözebildiklerini açıklamaya çalışır. Habermas’ın toplumsal düzenin imkânı hakkındaki çözümlemesi, içinde iletişimsel eylemin yer bulduğu çerçeve olarak yaşam-dünyası kavramını öne sürer.

Çoğu zaman iletişim sorgulanmakta olunan yaşam-dünyasının hiçbir özelliği olmaksızın yer bulurken, bazen anlaşmazlık ve fikir ayrılığı ortaya çıkar ve bu durum, uzlaşım söylem yoluyla bir kez daha yeniden kurulana kadar devam eder. Bu nedenle hem toplumsal düzen hem de eleştirel tartışma için koşulları sağlayan şey yaşam-dünyasıdır. *Bir İletişimsel Eylem Kuramı, II. Cilt’te* (1987b, s.121-124), Habermas bu noktayı bir öyküyle resmeder: Bir inşaat alanında usta işçiler sabah molası için yabancı yeni bir işçiden birkaç bira getirmesini isterler. Bu istek genç işçi tarafından birtakım nedenlerle reddedilir: anlaşılabilirlik hakkındaki geçerlilik iddiası (belki genç yabancı işçi Almanca dilini iyi anlamıyor); uygunlukla ilgili geçerlilik iddiası (genç işçi bira getirmenin kendi görevlerinin bir parçası olmadığını ve ondan bunu istemenin usta işçilerin hakkı olmadığını düşünüyor); olgusal varsayımlarla ilgili geçerlilik iddiası (inşaat alanı yakınında bira satan hiçbir büfe bulunmamaktadır) ve samimiyetle ilgili



geçerlilik iddiası (genç işçi usta işçilerin diğer işçiler önünde onu aşağılamaya çalıştıklarını düşünmektedir). Habermas'ın bu öyküyle resmetmek istediği şey yalnızca karşıt iddiaların olanağı değildir fakat daha önemli bir konu olan iletişimsel eylemle insanların kendi kültürel yeteneklerini ve varsayımlarını bir durum içine taşımalarıdır. Bu öyküde, yabancı işçinin yaşam-dünyası usta işçiden farklıdır ve bu, genç işçinin sabah molasında bira içmeyi neden tuhaf karşıladığını açıklar. Ve bu genç işçi inşaat alanında usta işçinin genç işçiye emir vermesine izin veren gayri meşru bir hiyerarşinin var olduğunu farketmeyebilir. İletişimdeki bozukluk sonucunda yeni bir uzlaşmaya varılır ve bu yeni uzlaşma, böylece, yaşam-dünyası içinde beslenir.

Yaşam-dünyası ve iletişimsel eylem arasındaki ilişki, ikisi de birbirinin içinde beslendikleri için döngüselidir: “İletişimsel eylem yaşam-dünyasının kaynakları yoluyla beslenirken, yaşam-dünyasının yeniden üretimi iletişimsel eylemin katkıları yoluyla beslenir.” (Habermas 2002, s.191) Habermas'ın açıklaması yaşam-dünyasını kültürel yeniden üretimin, toplumsal birleşmenin ve toplumsallaşmanın gerçekleştiği süreçlerin uzamı olarak görürken, iletişimsel eylemin değeri<sup>10</sup> onun çatışmanın çözümü için bir mekanizma sağlamasıdır ve böylece iletişimsel eylem kendisi yoluyla bir toplumun devamlılığının güvence altına alındığı bir araçtır. İletişim ortamı yoluyla bir toplumun yaşam tarzı müzakere edilir, yeniden canlandırılır ve aktarılır. Böyle yapmakla, toplumu oluşturan yaşam tarzının devamı sağlanır.

Habermas'ın iletişimsel eylem hakkındaki açıklamasının problemi, çatışmaları şimdiki ana indirgeyen aktarımsal ya da çizgisel bir iletişim modeli üzerine tasarlanmış olarak görünmesidir. Habermas'ın yaşam-dünyasına atfettiği öneme rağmen iletişimsel eylem teorisi çatışmaları “bütünüyle” şu an meydana gelen bir mesele olarak açıklar ve bu nedenle geçmişin çatışmaların üretilmesinde oynamış olabileceği rolü ihmal eder. Bu nedenle Habermas'ın açıklaması bu tür çatışmaların kalıtsal doğasını – geleneksel temellerini – ıskalar ve bu durum çatışmaları anlama ve çözüme imkânını azaltır.

Gelenek geleneksellik-sonrası bir toplumla, geleneğin yaşam-dünyası üzerindeki biçimlendirici etkisinin yeniden kaydedilmesiyle yer değiştirdiği sürece Habermas gelenek(ler)in yitiminin yasını tutmuyor görünürken (1989) çatışmanın çözüm olanağı artırılır. Bir topluma katılım yaşam-dünyası içinde beslenen gelenek(ler) zemininde anlamlıdır, çünkü bir taraftan gelenekler bir aidiyet ve düzen duyumu üretirler, fakat aynı zamanda, onlar bir ait olmama ve yabancılaşma duyumu da üretebilirler. Çatışmanın görünüşüyle birlikte hem gelenek(ler)in hem de toplumun yenilenme gereği içinde olup olmadığının sorgulanması gerekli hale gelecektir. Yaşam-dünyası içindeki çatışmanın nedeni olabilecek içeriği aktaran şeyin gelenek(ler) olduğu açık olmasına rağmen, benim bu yazıdaki ilgilim geleneğe değerini yaşam-dünyasıyla ilişkili olarak yeniden kazandırmaktır, çünkü yaşam-dünyası içinde iletişimsel etkileşim gelenek(ler) zemininde anlaşılabilir. Bu durum, gelenek(ler)in bir yaşam-dünyasının varoluşu ve bir yaşam-dünyasını sürdüren iletişimsel etkileşim için gerekli koşul olduğunu kanıtlamakla ilgilendiğim sürece, bir geleneğin ideolojik çarpıtmaları iletişime sokan bir

<sup>10</sup> İletişimsel eylem yaşam-dünyası içinde yapısal olarak farklı üç süreç olan kültürel yeniden üretimin, toplumsal birleşmenin ve toplumsallaşmanın gerçekleşmesini sağlar; bu süreçler bir toplumun yapısal özelliklerini, başka bir deyişle kültürü, toplumu ve kişiliği oluştururlar (1987a, s. 137)

vasıta olup olmadığı ve bu nedenle onun bu çarpıtmaları ortaya çıkarmak için eleştirel bir teoriye gerek duyduğu sorusunun ya da hermeneutiğin kaynaklarının önyargıları açığa çıkarmak ve düzeltmek için yeterli olup olmadığı sorusunun buraya uygun düşmemesinin nedeni olarak görülebilir. Bu, bir toplumun kendisini yeniden üretmesini sağlayan iletişimsel etkileşim hakkında bir anlayış için açıkça katkıda bulunurken neden Habermas'ın açıklamasının– örneğin Carey'inki gibi – içinde istikrarın norm olduğu ve çatışmanın bir imkân olduğu zamansal bir uzam olarak bir toplumun kuruluşunda gelenek(ler)in ve ritüelin, oynadıkları biçimlendirici rolü aydınlatan bir açıklamayla desteklenmek zorunda olduğunu açıklar.

## SONUÇ

Toplumsal yeniden üretim konusu bir toplumun yaşam tarzının devam eden varoluşuyla ilgilidir. Toplumsal yeniden üretim konusu bir toplumun değer-dizgesine yakından bağlı olması nedeniyle ve yerleşik değerlere meydan okunduğunda, bunun şiddete götürme olasılığı nedeniyle çetrefil bir konudur. Şiddetin çatışmaların çözümü yönünde arzulanır bir araç olmadığını varsayacak olursak, çatışma çözümü için, bir çözüm bulunabilene kadar bir toplumun üyelerinin farklı görüşlerini dikkate alan bir yaklaşıma gerek duyulmaktadır. Bu metin gelenek, toplum ve iletişim arasında yakın bir kavramsal ilişki olduğunu savundu. Bir anlamda, bu metin, Gadamer'in *Hermeneutik Deneyim* (1989) başlıklı yazısındaki “Bir gelenek içine yerleştirilmek bilginin özgürlüğünü sınırlamaz aksine onu mümkün hale getirir” iddiasını yeniden şöyle ifade eder: “bir gelenek içine yerleştirilmiş olmak iletişim özgürlüğünü sınırlamaz aksine onu mümkün hale getirir.”

Kısacası, ben şunu öne sürdüm: a) eğer gelenek toplumsal muhafaza ve dönüşümün (başka bir deyişle toplumsal yeniden üretimin) alt yapısını oluşturuyor ise ve (b) eğer toplumsal muhafaza ve dönüşüm iletişimsel etkileşime gerek duyuyor ise, bu durumda (c) gelenek iletişimi mümkün kılan zorunlu koşuldur.

## KAYNAKÇA

- Carey, J., 2009. *Communication as Culture*. Revised Edition. London: Routledge.
- Cheal, D. Ritual: “Communication in Action”. *Sociological Analysis*, Vol. 53. No 4, The Unique and the Shared in Religion and Society (Winter, 1992), pp. 363-374
- Gadamer, H.G., 1989 *Truth and Method*. New York: The Continuum Publishing Company.
- Habermas, J., 1987a *The Theory of Communicative Action*, Vol 1. (Trans. Thomas McCarthy) Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J., 1987b *The Theory of Communicative Action*, Vol 2. (Trans. Thomas McCarthy) Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J., 1989 *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians Debate*, (Ed. and Trans. S. Weber Nicholson) Cambridge: MIT Press.

Habermas, J., 2002 *On the Pragmatics of Communication*. (trans. Thomas McCarthy) Maeve Cooke (ed.) Cambridge: Polity Press.

Johnson, J., 1991 “Habermas on Strategic and Communicative Action” *Political Theory*, Vol. 19. No 2 (May, 1991), pp. 181-204

Pieper, J., 2008 *Tradition Concept and Claim*. (trans. E. Christian Kopf)

Ramsey, e and Miller Delaware: Wilmington.

Ritzer, G., 2011 *Sociological Theory*

Rothenbuhler, E. W., 1998 *Ritual Communication*. London: Sage Publications.

Shils, E., 1981 *Tradition* London: Faber and Faber.

Sorensen, J. 2005, “Ritual as Action and Symbolic Expression”. in E Østrem, MB Bruun, NH Petersen & J Fleischer (Eds.), *Genre and Ritual: The Cultural Heritage of Medieval Rituals*. Museum Tusculanum, pp. 49-64.

Thomassen, L., 2010 *Habermas A Guide for the Perplexed*. London: Continuum.



Araştırma Makalesi  
Research Article

Cecil Anthony John COADY

Çevirmen: Araş.Gör.Dr. Muhammet İRĞAT

Adıyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi ABD, Adıyaman- Türkiye  
mhmmtirgat@gmail.com

## Siyaset ve Temiz Eller Sorunu\*

### Giriş

Siyaset, yaygın ahlak anlayışı ve onun faaliyet alanı hakkında daima tehdit edici sorular ortaya atmıştır. Platon'un *Devlet*'inde, Thrasymakhos, "güçlünün menfaati" şeklindeki ürkütücü adalet tanımını çürütmesi için Sokrates'e meydan okuduğunda zihnindeki temel dayanağı siyasettir.

Benzer deflasyonel (daraltıcı) bir histeki bazı modern siyasi teorisyenler ve danışmanlar, siyasal realizmin, siyasetin tamamında ahlaki düşünce(değer)lerin yeri olmadığını ima ettiğini, düşünür gibi görünmektedirler. Başkan Kennedy'nin danışmanlarından biri olan Dean Acheson, 1962'deki Küba füze krizinde, masum insanların binlercesinin, yüzlercesinin öldüğü ve daha fazlasının ortada kaldığı zaman, gururla şunu kaydeder 'bunun sorumlusu onlardır... tartışmalarda ortaya çıkan sözde ahlakî düşünce(değer)lerin ilgisiz olduğunu hatırlatacak... ahlakî söylem sorun üzerinde etkili olmadı" (Acheson, 1971, s.13). Bu çoğunlukla, Acheson'un çok önemli tartışmalara yazdığı kendi makalelerinde tam olarak göze çarpar, fakat onun görüşü kabul görmez ve diğer argümanların bazısı başkana ahlakî bir kokusu varmış gibi gelir. Küba füze üsleri üzerine hava saldırısını temel alan Robert Kennedy'in inancı gibi Acheson tarafından onaylanan bir rota (gidişat), aksine bir Pearl Harbor olacaktı. Karakteristik olarak, Acheson, bunu yalnız bir şaşırtmaca ve "duygusal veya sezgisel" reaksiyonun bir parçası olarak düşündü (Acheson, 1965, s.197-198). Bununla birlikte, eğer ahlakî düşünce(değer)lerle ilgiliyse onlar daha açık siyasî veya kişisel diğer faktörlerle kıyaslandığında şaşırtıcı biçimde hafif kalıyordu. (Bu siyasî ve kişisel düşünceler) Başkan Kennedy'nin tekrar prestij kazanma ihtiyacı, cesaretini göstermesi,

\* Coady, C. A. J., "Politics and the Problem of Dirty Hands", A Companion to Ethics ed. Peter Singer, içinde, Oxford Blackwell, 1991, pp. 373-383.

sorgulanma ihtimalini ortadan kaldırması ve yaklaşan kongre seçimlerinde demokrat partinin yenilmemesinin gerekliliği gibi.

Kennedy nükleer tahribatı (1/3 ve 1/2 arasında) çok yüksek bir risk olarak saydığına siyasî gerekliliğin haklı çıkacağını düşündü. (Savaş ve Barış makalesinin 34. sayfasında risk-alan nükleer silahların siyaseti hikayesi daha ayrıntılı bulunabilir.) Şu siyasetin zorluklarına değinenler ki, en azından Machiavelli'den beri, çoğunlukla, yalnızca ahlakî olmayan bir tipin kaçınılmaz risklerini belirtmişler hatta kaçınılmaz yalanlar, gaddarlıklar hatta cinayetlere de değinmişlerdir. Onların öncülüğünü Sartre'ın aynı adlı oyunundan (*Dirty Hands*, 1948) alması, modern filozofları siyasette 'kirli eller'in kaçınılmazlığını tartışmaya itmiştir ki bunun manası, siyaset mesleğinin ne yapıp edip kesin olarak siyasetçileri, siyaset dışında egemen olan önemli ahlakî standartları çiğnemeye zorlamasıdır.

Siyasetin ahlakî düzenden bazı özel muafiyetlere sahip olduğu fikri hakkında bir hayli bilmece var. En azından onun gerçek olduğunu tarihi kayıt siyasetçilerin eylemleri üzerinde özellikle doğrudan yapılmış yakın ahlakî incelemenin eksikliğini verir. Yazarlar da her zaman bu alanda ahlak veya siyaset veya 'kirli eller'den ne kastettiklerini açıkça söylemezler. Bence biz en iyi Machiavelli'yi izah ederiz çünkü siyasî kaçınılmazlığın bazen rasyonel olarak özgün ahlakî nedenleri atlamayı gerektirdiği konusunda ısrar eder aksi takdirde kesin olacaktı.

Fakat modern tartışmalar bazen, aynı probleme kabul edilebilir olanın ne olduğu yanında, siyasî eyleme tahsis edilmiş özel bir ahlakın var olduğunu göstermesi ve 'özel' ve 'olağan' ahlakın düşünce (değer)lerinin, onun getirilerinden daha önemli olduğu yönünden yaklaşır. Siyasî görevin yalnız veya baskın olarak kirli elleri zorunlu kıldığı imasıyla beraber bu sık sık rol ahlakî fikrine müracaatla desteklendi. Benim kendi görüşüm, çok basit olarak şöyle ki; bazı çok büyük güçlükler karşısında ('gerçek' ya da yalnız 'olağan') ahlakın taleplerinin çiğnenmesi şeklinde bir durum var olduğu sürece o, yaşamın herhangi bir alanında ortaya çıkabilen bir durumdur. Siyasetin belki daha keskin ve dramatik olarak bu durumu doğurması gibi bazı yönleri olsa da bu siyasete özel bir şey değildir.

## ii. Machiavellist Meydan Okuma

Machiavelli'nin hemfikir olmadığı açık değildir. Yöneticiler ve danışmanları hakkında ve onlar için yazdığına vurgusu ağırlıklı olarak siyasidir. Fakat en azından bazen kirli ellere olan ihtiyacı, siyasî durumdan ziyade insanın bir parçasıymış gibi yazar. Yakın zamandaki felsefî bir makale, bazen bu şüpheyle karşılaşmasına rağmen, siyasî ve kamusal olanın bir tarafta, özel, kişisel ve olağan olanın diğer tarafta olduğu keskin bir ayırım yaptı. Kirli ellerle ilgili yazılan *Kamusal ve Özel Ahlak* kitabının editörü Stuart Hampshire, 'iki yaşam biçimi hakkındaki ihtilaftan' bahseder (s.45). Michael Walzer, konuyla ilgili ufuk açıcı makalesinde sorunun sadece siyasî bir ikilem olduğunu tartışmak istemediğini söylemesine rağmen, sorun sadece siyasîymiş gibi makalenin çoğunu buna ayırmıştır fakat sadece şu var ki siyasette birinin ellerinin pislğe bulaşması kolaydır ve bulaşması da çoğunlukla haklıdır (Walzer, 1973, s.174). Walzer ve çağdaşı olan yazarlar bu tema üzerine özel ve kamusal ayırımına köken izah

etmeye gayret etseler bile bu tahminen Walzer'in kastettiği 'özel hayat'ın doğru olduğu manasına gelmez. Kamusal hayat gerçekten çok geniş ve girift (siyasetçilerden rahiplere, bankacılardan hemşirelere, akademisyenlerden şehir planlamacılarına, parlamenterlerden varoşlara uzanan) bir yapıdır. Geriye baskıcı yerellikten başka mukayese edileceği pek az şey kalıyor gibi. Geleneksel ahlakın, yalnızca ailevî olana veya belki dostluğa hitap ettiği fikri, çok güçlüdür ancak kesinlikle mantıksızdır. Burada gizli ciddi sorunlar var ama bu noktada biz onlarla zaman kaybetmeyeceğiz, ama net olarak siyasi olan ve olmayan arasındaki kıyaslamadan elde edilen bazı sezgisel idrakler üzerinden ilerleyeceğiz.

Machiavelli'nin kendi görüşlerinin yorumu hakkında adı çıkmışçasına bir hayli tartışma var. Onun 'zorunlu ahlaksızlık' tezinin (ironik olmaktan ziyade) fevkalade ciddi olduğuna inanıyorum ve her ne kadar hristiyan ahlakını umursamama ihtiyacı gütsede bu konu hristiyanlık dışında kalan seküler ve başka çevrelerdeki ahlakî kural ve erdemlere daha kolay tatbik edilir. Machiavelli 'her zaman iyi olmayı dileyen bir kişi, kötülerin çok olduğu yerde her zaman bozulacaktır derken, kısaca vaziyetini korumak isteyen bir prens için, nasıl iyi olunmayacağını bilmek ve bu bilgiyi gerektiğinde kullanmayı da öğrenmek gerektiğini' kasteder (The Prince, 1513, s.52). O, çok derin ve itici bir ahlakî tabloya içtenlikle meydan okur. Bu tabloya göre, biz ancak bir ahlakî normun sorumluluklarını veya faziletlerini överek iyi bir yaşamı idare etmenin ne olduğunu anlayabiliriz ve sonuçta bu bize otoriter aklın nasıl hareket ettiği konusunda böyle bir anlayış sağlar. Ahlakî düşünce, kararlarımız ve seçimlerimiz hakkında bize her zaman bir şeyler söyleyebilir (bazı makul olmayan düşünceler içerse de durmadan bize buyurur) fakat o ciddi ve bağlayıcı bir şekilde müdahale ettiğinde, tüm rakip ve karşı düşünceler karşısında günü kurtarmalıdır.

Bu tabloya Machiavelli meydan okudu çünkü o, ahlakî gerekçeleri geçersiz kılabilen ve kılması gereken başka güçlü gerekçeler olduğunu düşünür. Kişi, bu söz konusu güçlü gerekçeleri ahlak kapsamına dahil ederek onun konumuna (bazen kendi kendine yapabilme eğilimi gösterdiğinden) yönelik sarsılmayı uyusturabilir. Ahlakın faydacı olarak yeniden yapılandırılması tam olarak bunu yapmaktadır: söz konusu çağda ahlakî bir gerekçeyi taşımak için rasyonel olarak yeteri kadar güçlü olan eylemi gerçekleştirmeye dair her türlü gerekçeyi sağlamaktadır. Farklı şekilde siyasi erdemlerin kolayca elde edildiği ya da siyasi görevlerin ayırt edici olarak uygulandığı şekilde "nasıl iyi olmamalıyı öğrenmek" hususunu işleyerek diğer ahlakî tutumlar benzer şeyler yapabilir. Öte yandan şayet onlar hem ahlakî tecrübeleri hem de Machiavelli'nin meydan okumasını ciddiye alıyorsa, erdemlerin bir birlik oluşturduğuna dair klasik görüş üzerine kaçınılmaz surette baskı yapacaklardır. Machiavelli tüm erdemleri ele almanın (özellikle bir prens için) imkânsız olduğunu iddia ederken bir noktada erdemlerin birliği hususunda açıkça kuşkuya düşürmektedir 'zira insanlık hali buna müsaade etmemektedir.' (1513, s.52) Bu nedenle siyasette "doğru şeyi" yapmak zaman zaman gerçekten, hakiki bir insan kusurunun ne olduğunu yaratması anlamına gelecektir. (Buna rağmen, Machiavelli *Prens'in* 53. sayfasında yer aldığı şekilde neyin "bir kusur olarak görüldüğü"ne dair konuşarak bu konunun ciddiyetinden bazen sapmıştır.) Benzer düşüncüler, rollerin ahlakî açısından bakıldığında sorun alanımızın ele alış biçimini, belki daha bağlayıcı şekilde, kapsamaktadır. Hiç kimsenin yaşamı her hangi birinin rolüyle bitirilemez ve çeşitli görevlerin gerekliliklerinin uyum içinde

olması gerektiğine ilişkin hiçbir garantiye sahip değiliz gibi görünüyor. Önemli görev talepleri arasındaki ciddi bir çatışma, rol ahlakına başvurmayı aşan şartlarda çözüm istemek için kaçınılmazdır. Şayet görev-ahlakı bütün ise, ahlak olacaktır, ardından çözüm ahlakî olmayan değerlerle gerçekleşecektir. Aksine, monistik bir faydacı açıdan ise, konuya rasyonel yada tatmin edici şekilde her ne karar veriyor ise, *kendiliğinden*, ahlakî bir değer olacaktır.

Çağdaş filozofların Machiavellist sonuçlara izin veren siyasetlerin özel olduğuna dair görüşlerinin lehinde neyi vurguladıklarına bir göz atalım. Kendi argümanlarının bir derece farklı bir tadı olan Machiavelli'ye geri dönmeliyiz. Modern Machiavellistler bir kaç düşünceyi teşvik etmekte yada ileri sürmektedirler. Üzerinde durdukları noktaların çoğunda değerli hususlar olsa da genel olarak yeteri kadar derine inememektedirler. Burada onların makalelerinden elde edilen birkaç düşünce yer almaktadır. Hile yapma, yalan söyleme, ihanet etme, hırsızlık yapma yada öldürme “ihtiyacı” özel yaşamda bazen doğabilir ancak bu ihtiyaç siyasette çok daha sık görülmektedir. Siyasi arena özel yaşamdan çok daha fazla ağırlığı olan seçimleri ve sonuçları içerir. Siyasi yaşamdaki aktörler temsilcilerdir ve ahlakî açıdan farklı bi şekilde değerlendirilmeleri gerekir. Bu nokta görev ahlakına epeyce başvurarak ekseriya desteklenmektedir. Konuya ilişkin olarak, söz konusu desteğin çoğu, siyasete uygun ahlakta *tarafsızlığa* dair düşüncelerin baskın olmasını dile getiren bazı yazarlar tarafından yapılmaktadır. (Thomas Nagel özellikle akla gelmektedir.) Nagel, bireysel vatandaşlar tarafından şiddete başvurmayı uygun bulmamamızın aksine bu olgunun devletin şiddete başvurmasını uygun bulduğumuza dair meşruiyeti desteklediğini düşünmektedir.

### iii. İncelenen Çağdaş Tartışma

Bu argümanları detaylı bir şekilde ele alamayacağım; birkaç yorum kafi gelmek zorunda olacaktır. Başlangıç olarak, bir kişi kolaylıkla kabul edebilmelidir ki; yaşamın bazı alanları ahlakî ve ahlakî olmayan değerler arasında daha sık çatışmalara yol açarken diğer taraftan hangi alanların kesinlikle tarihi bir beklenmedik durum konusu olduğunu ve karşılaşma sıklığının, gerekçeli olarak hak çiğnenme sıklığı ile ilişkilendirilmesine gerek duyulmadığını anımsamalıyız. Siyaset Monaco’da düşünebildiğin kadarıyla çok yumuşak olabilir ve özel yaşam, kıtlığın yaşandığı bir Etiyopya köyü yada bir siyah getto’da olduğu gibi ıstırap veren çatışmaların bir yıkıcı gücü olabilir. Ayrıca siyasetin ahlakî olarak daha tedirgin edici olduğu yerde ahlakî olmayan kararların zorunlu olarak meşru olması takip edilmez. Bazı alanlar, ahlakî olarak daha az sıkıntılı olmadan başka alanlardan ahlakî olarak daha tehlikeli olabilir. Siyasette daha az ahlakî kısıtlamalara izin veren bu olgu olmadan siyaset sıklıkla toparlanmadan ziyade çürümüş olacaktır. Diğer taraftan, doğru yoldan sapmaların daha sıklıkla görülmesi artıkça doğal olarak ahlak standartlarına ve erdeme yönelik sıkı bağlılığa ihtiyaç olduğunu farz edebiliriz. (Aslında bu durum, Machiavelli’nin ünlü hümanist çağdaşı Erasmus’un *Bir Hristiyan Prens’in Eğitimi* adlı eserindeki görüntüsüdür).

Fakat sıklık kendi başına yeterli değilse, belki sonuçların ağırlığı yeterlidir. Modern tartışmaların çoğu, en azından dahil edilen sonuçların önemi yada ağırlığı ile kısmen dikte edildiği şekilde kirli eller kararlarından bahsetmektedir. Siyasi kararların



ve krizlerin öneminin kolayca abartıldığı ve siyasetçilerin kitle iletişim araçları ile yakından takip edilecek ilk kişiler olduğu doğru olmasına rağmen siyasi kararların çok kapsamlı etkilere sahip olduğu ve çoğu kez önemli çıkarlarla ilgili olduğu gerçektir. Ayrıca şayet siyasi kararlar oldukça önemli ise, siyasette makul bir müdahaleyi önleyen eylemlerle devam edecek pek çok hususi kararın olduğu da mantıklı bir noktadır. Bunların siyasi kararlar olduğunu söylemek istemiyoruz ancak Jones'un ulusal meselelerle ilgilenmek yerine kendi zekâsı ya da bahçesini yetiştirmesi olgusu mühim sonuçlara sahip olabilir. Ek olarak, öte yandan, etkilenen sayıların ve sonuçların önemine yönelik, olasılık sorusu bulunmaktadır. Herkesin bildiği gibi, birinin siyasi tercihlerinin sonucunda tamamen kendinden emin olması zordur. Aksine, kişisel alandaki bazı bedel ve konular en fazla öneme ve sıklıkla daha fazla kesinliğe sahiptir. Birinin kendi çocuğunun sakatlanmasının ya da sapkınlığının önlemesine dair gerekliliği düşününüz ve ulusal bağımsızlık menfaatlerinde siyasi bir kariyeri sürdürmenin gereği ile bunu kıyaslayınız.

Temsil ve tarafsızlık ya da yansızlığa ilişkin iddialar, burada yalnızca çok az bahsedebileceğim çok önemli konular gündeme getirmektedir. Bu konular belli bir siyasi görev anlayışı ile ilgilidir ve bir kişinin bu hususla ilgili söyledikleri görev ahlakı değerlerine dair ne düşündüğüne epeyce bağlı olacaktır. Önceden varsayıldığı üzere, kendi görüşüm siyasi görevin hiçbir suretle bir doktor ya da bir itfaiyeciye benzer bir görev olmadığı şeklindedir. Siyasi vazifeler öyle yaygın, kültürel belirlemelere öyle bağlı, ahlakî olarak öyle tartışmaya açıktır ki fiili siyasi tutumların karşılıklı etkileşiminden elde edilen fonksiyonel normlar çok az anlam ifade etmektedir. Bir siyasetçi başka birinden bahsederken onun “gerçek bir profesyonel” olduğunu, belli siyasi süreçlerle ilgili hakiki yeteneklerin bir değerlendirmesini sunduğunu belirttiği zaman öte yandan belki de Josef Stalin ya da Adolf Hitler'den bahsediyor olabilir.

Her halükarda temsil kendiliğinden, birinin ahlakî durumunu değiştirmek için çok bir şey yapmamaktadır; her ne kadar aynı zaman çeşitli yollarla kısıtlanırsa da birinin yetki ve ehliyetlerini arttırmaktadır ancak ahlak sınırları ve özgürlükler konusu bu yetkilerin oluşturulduğu kurumsal amaçların büyük ölçüde olağan ahlakî değerlendirme meselesidir. Walzer, Hampshire ve Nagel tarafından kullanılması siyasi ayırt edici özellik olarak gösterilen şiddet durumu bir örnek işlevi görebilir. Çoğu kez farz edilmektedir ki; vatandaşlar için diğer vatandaşlarla meselelerinde şiddet kullanımı ya da onun tehdidi yanlış olduğunda onların siyasi temsilcilerinin onlar adına şiddet kullanması haklı olabilir. Şayet bu, vatandaşların kendi haklarını korumak için şiddet, hatta öldürücü şiddet kullanmaya asla yetkili olmadıkları anlamına geliyorsa, bu açıkça güvenilmezdir. Devletin şiddet kullanımına dair meşruluğuna yönelik en makul yollardan biri, bireysel meşru müdafaa hakkının “domestic analogy (iç kıyaslama)” vasıtasıyladır. Fakat uygulama çıkarım daha zayıf olabilir; kesinlikle, bireyin şiddet kullanmaya ya da izin vermeye yetkili olmadığı durumda devlet kurumları yetkilidir. Thomas Nagel vergilendirme ve zorunlu askerlik konularının tartışılmasında bunu zorla ilave etmektedir. Vergilendirme konusundan şöyle bahsetmektedir: “eğer yılda 2,000 \$ gelirli biri yıllık geliri 100.000 \$ olan birine silah doğrultur ve onun cüzdanına el koyarsa, bu hırsızlıktır. Şayet federal hükümet ikinci kişinin maaşının bir bölümünü alıyorsa (silahlı gözetim altında hapis tehdidi ile vergi kaçakçılığına karşı kanunları uygulayarak) ve bunun bir kısmını ilk kişiye refah ödemeleri, bedava yiyecek kuponları

yada ücretsiz sağlık hizmetleri şeklinde veriyorsa, bu vergilendirmez.” (Nagel, 1978, s.55) Bunun, genel ahlakın özel ahlaktan değil “kişisel olmayan sonuççu düşüncelerden” doğduğu bir durum olduğunu iddia ederek ilkinde ahlakî olarak müsaade edilmediğini ve ikincisinin ise ahlakî olarak meşru olduğunu söyleyerek ifadelerine devam etmiştir. Eklemektedir ki “tamamı özel ahlakın gereksinimlerini karşılayan çok sayıda bireysel eylemlerin toplamına yeniden dağıtılabilen bir vergilendirme sistemini analiz etmenin yolu yoktur”. (s. 55).

Büyük güçlükler içinde olan bir bireyin hırsızlık yapmasının savunulamazlığına dair her türlü şüpheyi bir kenara bırakırsak, Nagel’in sorunu ele alış şekli hakkındaki tuhaf olan husus hırsızlık ve vergilendirme durumlarını farklılaştıran önemli belirleyicilerini olağan ahlak düşüncelerine tamamen referans yapmasıdır. Nagel’in genel konumu sonuççu düşünceye daha fazla ağırlık verilmesinde siyasi ahlakın özel ahlaktan farklılaşırken özel ahlakın daha kurum merkezli olduğu şeklindedir. Her hangi “kirli eller” çıkarımını içermeyen bu düşünceye dair yorumlamalar bulunmaktadır. Örneğin, kamu görevlileri, hediye verme ve alma konusunda özellikle daha ihtiyatlı olmalı ve yaptıklarının sonuçları hakkında bir hayli düşünmek ve sıkıntıya neden olsa dahi kendilerini doğru şeye yapmak üzere güçlendirmek zorundalar. Ancak vergilendirme örneği aslında kamusal ve özel ahlakın güçlü devamlılığını göstermektedir. Ülkeyi yöneten kişi, fakir kişilerin refahı gibi kamu çıkarları için gerekirse şiddet tehdidi ile, vatandaşlardan para toplayabilir zira bu, “gerekçeli” hırsızlık dahi olmak üzere bireyin yağmacılığı gibi alternatiflerden daha adildir. Bazı yeniden dağıtım hedefinin ahlakî olarak meşru olduğu farz edilirse, vergilendirme yüklerin bodyguard ve güvenli evleri almaya yetecek kadar zengin olanlar üzerinden dağıtılmasını ve yardımların hırsızlık yapmak için çok dürüst yada ürkek olan kişilere verilmesini sağlamaktadır. Ayrıca vatandaşların özellikle şiddete başvurulabildiği konular üzerinde kendi haklı nedenlerinde yargıç olmaması herkes için daha iyi olmaktadır. Burada kullanılan iyilik, adalet ve doğruluk kavramları, aile ve diğer yakın ilişki bağlamlarında kullanılan kavramlarla kesinlikle aynıdır. Nagel’in ‘özel’ ahlakın gereksinimlerini karşılayan bireysel eylemlerin yaklaşık olarak toplamında bir vergi sisteminin incelenmesinin imkânsızlığına dair söyledikleri, özellikle hiç bir kurumsal sistemin çeşidine bakılmaksızın bireysel eylemlerin toplamında analiz edilememesi gibi ahlakla alakalı olmayan nedenler hariç olmak üzere yine de doğru olabilir.

Nagel’in siyasi ahlak ve özel ahlakın sözde elde edildiği öncelikli esas ahlakın tarafsızlığına dair siyasi ahlakın daha fazla vurgu yaptığına dair iddiası biraz ilgiye hak etmektedir. Bazı siyasi kültürlerin nepotizm ve patronajdan kaçınmaya bir ödül verdiği doğrudur ancak bundan epey bir mesafe kat edilebileceği konusunda şüpheliyim. İlk olarak, akraba ve arkadaşları tercih etmeye getirilen bu kısıtlamaların daha az öne çıktığı yada var olmadığı pek çok siyasi kültür bulunmaktadır yada olacaktır; söz konusu kısıtlamaların eksikliğinin hiçbir soruna neden olmadığını ancak sadece onların siyasi ahlakla ilgili oluş farklılıklarını gerçekleştirmenin mantıksız olduğunu tartışmak istemiyorum. Aile patronajını uygun bulmayan kültürlerin sıklıkla siyasi arkadaşları ya da ahabaların ilerlemesine göz yumduğu ya da teşvik ettiğini hatırlamalıyız. Kişisel çıkar için siyasi konumun suistimal edilmesinin pek çok kültürde şiddetle uygun görülmediği doğrudur. (Buna rağmen, hem doğrudan hem de dolaylı şekillerde mütemediyen uygulanmıştır). Yeniden, bun, çok iyi kişisel ilişkilerin çıkar için ciddi

şekilde kullanılmasının ciddi olarak ahlakî olmadığını ortaya koymalıdır. Sadece çocukları satan ya da kendi cinsel partnerlerinin muhabbet tellallığını yapan insanları düşünün. Ayrıca tarafsızlık tezi için, siyasetçilerin yalnızca özel vatandaşların taraflı olma ölçeğinde farklılaşan taraflılık düşüncelerinden olması uygun olarak etkilendiği kapsamlı olarak kabul edildiğine dair inatçı bir olgu bulunmaktadır. Siyasi liderler kendi ulusları, kendi seçmenleri, kendi partileri, kendi hizipleri ve hatta kendi ırklarına özgü yükümlülüklerle sahip olduklarını düşünürler. Tarafsızlık tezi ikna edici değildir. (Özel ahlakta tarafsızlık tezinin incelenmesi için Makale 28, kişisel ilişkiler ve tarafsızlık konusuna sonuççu bir yaklaşım için makale 19 sonuçculuk' a bakınız.)

#### iv. Yozlaşma Sorunu

Bütün bu tartışmalar, siyasî davranışların ortak özelliklerine dayandıkları derece de daha genel bir güçlkle karşılaşır ve bu güçlük 'kirli eller' hakkındaki herhangi bir tezin ve siyasî ahlakın özel biçim(doğası)inin siyasî çevrelerin, çoğunlukla ahlâkî açıdan yozlaştığı gerçeğini kabul etmek zorunda kalmalarıdır. Mezmur yazarı (Davut peygamber) insanları hükümdara güven duymaları konusunda uyarır (Ps: 146:3) ve "hükümdar her iki eliyle de ciddi biçimde kötülük yapabileceğini söyledi ve hakim de ödül istedi ve büyük adam kötü isteklerini ifade etti" (Micah 7.3) Micah bunları söylediğinde pek çok şeyi kastetmiştir. Mesele –öyle olmasına rağmen- sadece gücün yozlaşma eğiliminde olması değildir, ancak siyasetçilerin kendilerini geliştirmeye zorlanmış bulunduğu ve diğerlerinin de desteklemeye zorlanmış bulunduğu değerler, bozulmuş sosyal durum ve düzenlerin ürünü olabilir. Hem Rousseau'nun hem de Marx'ın daha önceki peygamberlerin yanı sıra bu konuyla bağlantılı olarak söyledikleri şeyler vardır.

Ama yine de yozlaşma ile ortaya konan sorun sadece siyasî tavrılardan yanlış normlar çıkartabileceğimiz anlamına gelmez (ama bu rol ahlakının çekiciliğine çok güvenenler için önemlidir.) ancak bu bizim ahlakî meselelere çok dar çerçevede odaklanma eğiliminde olduğumuz anlamına gelmektedir. Kirli elleri gerektirecek ve bunun yükselmesine olanak sağlayacak durumların değişkenliğini ve olasılığını göz ardı edecek belirgin bir duruma yoğunlaşırız. Ama ahlâkî incelemeyi ve eleştiriyi çoğunlukla en çok hak eden tam olarak bu gibi durumlardır ancak böyle eleştirilerden elde edilebilecek değişimler, gelecekteki bu tür kirli ellerin gerekliliğini ortadan kaldıracaktır. Bu da filozofların ve diğer teorisyenlerin "kirli eller" seçeneklerini üreten geçmişteki durumların değişmezliğini ve tarafsızlığını kabul etmede ilgisiz kaldıklarını ortaya koyar. Robert Fullinwider bir keresinde "çöpçülere ihtiyacımız olduğu kadar siyasetçilere de ihtiyaç duyduğumuzu ve her iki durumda da onların kötü kokularını bekleriz" diye ifade etmiştir. Fakat bir zamanlar, üstü kapalı biçimde "gece toprağı" denilen şeyleri toplayanlara ihtiyacımız vardı ve dünyanın pek çok yerinde, insanların pratik zekâsı, bu kötü kokulu mesleğe olan ihtiyacını ortadan kaldırmıştır.

#### v. Ahlâkî Konuamların Bağıntısı

Her ne kadar mevcut tartışma odaklanmasa da, bizim siyasî ile siyasî olmayı bağlayan ve siyasî çevrenin içindeki karışıklıkları ortaya çıkarması, gerekliliğini

açıklamaya yardımcı olacak spesifik-politik açmazların, genel konuları ele alma yöntemlerine odaklanma ihtiyacımız vardır. Bu genel konular ‐ahlâkî konular‐ olarak ifade edebileceğim belirli ve çok çeşitli bir oluşuma şahit olmaktadır. Bizim konumuzla ilintili olarak en az üç ahlâkî konum bulunmaktadır; uzlaşma, ayrıştırma ve ahlâkî ayırım, ilerleyen bölümlerde bu konuların bir taslağını hazırlayıp tartışacağım (Bu konuların bir kısmını ya da tamamını daha ayrıntılı biçimde Coady, 1989,1990a ve 1990b.’de tartışmıştım.) Her üç konum da hayatın herhangi bir alanında ortaya çıkabilir fakat bu konular özellikle birbirine bağımlı ya da tek, ortak çalışma anlamında daha dolaylı olarak birbirine dayanan ortak aktiviteleri için önemlidir. Burada bu anlamda en üst seviyede iş birliği olan siyasete yönelik onların özel ilgisini bulunmaktadır.

*Uzlaşma.* Bir uzlaşma diğerlerini güvenceye almak için birkaç kurumun hedeflerinden, çıkarlarından ya da politikalarının bazılarında muhtemelen yalnızca geçici olarak feragat etmek üzere onların her birine ihtiyaç duyulduğu şekilde ilerlemek için bazı tür anlaşmaların ortak çalışma çabalarında avantajlar gören bu kurumlarda bir çeşit pazarlıktır. Uzlaşmada ahlâkî olmayan bir şey yoktur, bu itibarla ancak kelimenin genel olarak bazı negatif çıkarımlara sahip olması ve esas olarak zıt anlamı ile onun bir uygulaması olduğu sürpriz değildir. Bu durum uzlaşmış bir kişi ya da kurumdan bahsettiğimizde ortaya çıkmaktadır. Düşünüyör gibi göründüğümüz bazı anlaşmalar önemli bir çıkardan vazgeçilmesi ya da değerli bir hedefin müessif yadsınmasının ötesine geçmektedir; onlar kendilerinin ve bütünlüğün altının oyulmasına gerek duymaktadır.

Bu ahlâkî olarak tahrip edici uzlaşmalar, ilgili ilke anlayışının evrensellikten daha derin şekilde daha fazlasını gerçekleştirdiği yerde, temel ilkenin feda edilmesini içermektedir. Sonuç olarak kaçınılmaz şekilde bununla ilgili ahlâkî bir kokuya sahip olacak olmasına rağmen böyle bir ilke, her rasyonel kurum üzerinden bağlayıcılığı olan düşünce gibi kendiliğinden bir ahlâkî ilke olması gerekmemektedir. Yine de Bray kilise papazının kabul edilmiş gerçeği gibi bu yol gösterici kanaatleri hükümsüz kılmak için yeteri kadar yücelmelidir. (Hangi kral hüküm sürerse sürsün ben yine de Bray’ın kilise papazı olacağım efendim!). Açıkça böylesi bir anlayışın karakterize edilmesinde zorluklar bulunmaktadır; bu bağlamda hangi ilkede karakter esasını oluşturmak ve insanların birbirlerine ait temel beklentilerini paylaşmak üzere daha fazlasının yapıldığının varsayılması her durumda kâfi gelmeli düşüncesi üzerinde sezgisel bir idrak ile burada kalmalıyım. Böylece onların ahlak kurallarını hiçe saydığı ya da ilkedен yoksun olmaları birinin asıl eleştirisi olmaktadır. Uzlaşma, ahlakın feda edilme noktasına ulaştığında, bir normal, muhtemelen uygunsuzsa, çatışma ya da iş birliği ihtiyacını durduracak ve ahlâkî olarak şüpheli hale gelecektir. Machiavellist meydan okuma bunun bazen ya da sıklıkla gerekli olduğunu ileri sürmektedir. *Ayrıştırma.* Bir kurum ahlâkî olmayan eylemler yönünde başladığında ya da ahlâkî olmayan sonsuz devlet işlerini kurumsallaştırdığında ve şimdi bununla ilgili pişmanlık duyduğunda ve onu ya da kendisini söz konusu karışıklıktan çıkarmaya çalıştığında bir ayrıştırma sorunu doğmaktadır. Siyasi bağlamda, bir kurum kendiliğinden ahlaksızlığa başlamamış olabilir ancak ahlâkî olmayan hareket etmiş bir grubun parçası olabilir ya da daha da ilginç kurum söz konusu durum için sorumluluğu devralmış olabilir. Durumunun ciddi şekilde ahlâkî olmadığına inanıldığında, kesinlikle bunu değiştirmek için çaba göstermelidir, ancak sadece durdurma bazen bir ayrıştırma görünümüyle kötülükler

içinde geçici devam etmekten daha fazla zarara neden olabilir. Dursun ya da devam etsin, kurum sorumluluğunu üstlenmek zorunda olduğu zararlara neden olacaktır zira bu zararlar yalnızca kurumun yaptığı yanlışlardan hariç eylemleri üzerinden sonuçlanan kötülükler değildirler. Ayırıştırma durumunda çoğu faydacı teorinin özelliği olan toplu negatif sorumluluk niteliğiyle çoğunun ilgilenmediğini söylemek üzere, kurum ne yaparsa yapsın zarar veren bu durum için oldukça spesifik bir sorumluluğa sahiptir.

Bir siyasi lider olarak siz ulusunuzu haksızlığını görmek zorunda kaldığınız yada pişman olduğunuz gayrimeşru bir savaşa sokmaktan sorumlu olduğunuz farz edin. Siz büyük ölçüde insanları nedenin haklılığına inandırmak için koşullandırmak ve buna yönelik adanmışlığı telkin etmekten sorumlusunuz. Acil durdurmayı emrederseniz, emirlerinize uyulmaması ve katliamın süresiz olarak devam etmesi tehlikesinin yanı sıra düşmanların (sebebi muhtemelen ve yöntemleri kesinlikle adaletsiz olan düşmanlar) savaşta suç ortaklığı konusunda masum olan binlerce insan da dâhil olmak üzere halkınıza karşı korkunç bir intikamı mecbur kılarak silahları bırakmanıza karşılık vermesinin güçlü olasılığı da bulunmaktadır. Fakat gayrimeşru bir savaşa ve bunun zorunlu kıldığı haksız cinayetlere komuta etmeye devam etmeniz anlamına gelse dahi, aşamalı geri çekilme tüm bunlardan kaçınmanın iyi beklentilerini sunmaktadır. Faydacı olmayan öncüllerde ahlaksızca hareket etmeyi içermesine rağmen bazı durumlarda bu hala yapılacak doğru şey olabilmektedir. Fakat bunun ahlaka karşı galip gelen basit bir siyaset olayı olmadığına dikkat ediniz; savaş üzerindeki başlıca ahlakî hüküm baskın kalmaya devam etmektedir çünkü kurum ayırıştırma arayışında bunun tarafından yönlendirilmektedir. Bu fikir sonuççu olmayan bir ahlakî ayırıştırma kuramının geliştirilmesinde merkezdir.

*Ahlakî ayırım.* Bu üçüncü durum, kendisini eleştirenler tarafından sıklıkla göz ardı edilmesine rağmen Machiavelli tarafından oldukça vurgulanan bir durumdur ve her işbirliğine dayalı eylem tartışması için önemli bağımsız ilgi çekmektedir. Bu, kötülük eden kimselerin hakim olduğu bir dünyada ya da bağlamda erdem istemleri ile oluşturulan sorundur. Machiavelli (ve daha sonra Hobbes) bu gibi bir durumda erdemli davranmanın ahmaklık olduğunu düşünmekteydi.

Ahmaklık suçlamasının ardındaki içgörü şudur; diğerlerinin yaygın bir şekilde işbirliği yapmaması ile zayıflatılan ahlakta bazı temel noktalar bulunmaktadır. Hem Machiavelli hem de Hobbes için bu bir çeşit hayatta kalmadır. Devletin ve devletin temsil ettiği her şeyin (bir çeşit zafer de dahil olmak üzere) hayatta kalması Machiavelli’de en önde gelen husustur fakat Hobbes’un başlıca odak noktası bireyin kendini korumasıdır. Buna rağmen her biri bir diğerinin endişelerinin bir taraflarını paylaşmaktadır.

Bu fikirler zorlayıcı görünse dahi, ahlakî hayatın karmaşık gerçekleri için yetersizdir. Ahmaklık suçlaması en çok uzlaşma ya da diğer anlaşma biçimlerinin şu ya da bu şekilde hüküm sürdüğü yaşam alanları için anlamlıdır. Aslında uzlaşma olmadan var olamayan bazı ahlaksızlıklar bulunmaktadır: evlilik kurumlarına sahip olmayan bir toplumda evlilik sadakatini uygulamak ahmaklık değildir, bu asıl itibarıyla imkânsızdır. (Buna rağmen ahlakî olarak takdire şayan diğer cinsel sadakat biçimleri bulunabilmektedir.) Bundan daha az sert bir biçimde, uygunluklarını sürdürmek için uzlaşma hedeflerini gerçekleştirmek isteyen bir kaç kişi için bunu anlamsız kılan bir

uzlaşmaya uygun olarak yaygın bir çöküntü olabilmektedir. Belirli iyiliklerin elde edilebilirliği için kuyruklarda (ya da sıralarda) beklemeyi emreden çeşitli gayri resmi uzlaşmalarda belli avantajlar bulunmaktadır ve bu avantajlar bir çoğumuzun rastlantısal sıra atlayan kimselerin karşısında uygun kalması için yeterince önemlidir. Fakat medeniyet çoğunluk sıra atlayan kimse haline gelecek şekilde bozulduğu zaman, sürekli azınlık uygunluğu ile avantajlar hiç kimse için gerçekleştirilemez. Hastaları, güçsüzleri ve kendine güvenmeyenleri korumak için yasa ya da şiddet gibi diğer yöntemleri aramalıyız.

Ancak durumlar değişir. Hatta uzlaşmanın dahil edilmesi halinde, belki daha geniş bir hedef kitleye yalnızca zayıflatılan değerlerin üzerinde durmak yada kaybı durdurmaya çalışmak amacıyla bir kişi kapsamlı kayba uygun olmayı hala tercih edebilir. Hatta demokratik ülkelerdeki mevcut siyasi ortamda bir kişi bu anlamda birkaç seçim sözü verme ve bunların tamamını gerçekleşmenin üzerinde durabilir. Daha kapsamlı olarak önemli özellik ya da bütünlük konuları bulunmaktadır, bireysel yada ulusal olsun, başarı, şan ve şeref yada hayatta kalma endişelerinin muhtemelen ötesine geçen önemli hedefler yada başarılar bulunmaktadır. Nazi ölüm kamplarının ahlakî kaosunda, bireyler hayatta kalmanın ötesinde ahlakî bütünlüğü tercih ettiler ve ulusal mezar utancının ne kadar beğenilirse beğenilsin özel bir yöneten kişinin yada rejimin kaybına tercih edilebilir olması tamamen açık değildir.

Son olarak siyasetin ahlakî duyarlılıklara meydan okuyabileceği yolların çeşitli olduğunu ve bazılarının Machiavellist gelenekte genel olarak başvuru konular kadar etkileyici konular ileri sürmediğini vurgulamalıyız. Siyasetin, ahlakî olarak belli ilgi çekici seçeneklerini kapatan bir yaşam tarzı içerdiğini ısrar etmede oldukça başka ahlak suçlarına gerek duyabileceğini kabul etmek biridir. Siyasi yaşam, kendiliğindenlik yada gizliliğin belli formlarının, aile yaşantısının ve arkadaşlığın keyifleri ve değerlerinin daha az elde edilebilir olduğu anlamına gelebilir. Hiç şüphesiz pişmanlık kapsamı bulunmaktadır ancak her türlü yaşam tarzı seçeneği, bazı değer seçeneklerinin kapanmasını ve kendileri ve diğerlerinin aleyhinde olan bazı sonuçları kapsamaktadır. Şayet bu kirli eller ise, bu yalnızca insanlık halidir.

## Kaynaklar

Acheson, D.: 'Ethics in international relations today', The Vietnam Reader, ed. M. G. Raskin and B. Fall (New York: Random House, 1965).

: 'Homage to plain dumb luck', The Cuban Missile Crisis, ed. R. A. Divine (Chicago: Quadrangle Books, 1971).

Coady, C. A. J.: 'Escaping from the bomb: immoral deterrence and the problem of extrication', Nuclear Deterrence and Moral Restraint, ed. H. Shue (New York: Cambridge University Press, 1989).

: 'Hobbes and "The Beautiful Axiom"', Philosophy, 90, No. 251 (1990a).

: 'Messy morality and the art of the possible', Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume LXIV (1990b).

Erasmus, Desiderius: The Education of a Christian Prince (1516); trans. and intro. L. K. Born (New York: 1936).

Hampshire, S.: 'Morality and pessimism', *Public and Private Morality*, ed. S. Hampshire (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).

Hobbes, T.: *Leviathan* (1651); ed. C. B. Macpherson (Harmondsworth: Penguin, 1981).

Machiavelli, N.: *The Prince* (1513); ed. P. Bondanella (Oxford: Oxford University Press, 1984).

: *The Discourses* (1513); trans. and ed. L. J. Walker (Harmondsworth: Penguin, 1950).

Marx, K.: *Writings of the young Marx on Philosophy and Society*, trans. and ed. L. D. Easton and K. H. Guddat (New York: Anchor, 1967).

Nagel, T.: 'Ruthlessness in public life', *Public and Private Morality*, ed. S. Hampshire (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).

Plato: *The Republic*, any edition; especially Book 1.

Walzer, M.: 'Political action: the problem of dirty hands', *Philosophy and Public Affairs*, 2, No. 2 (1973).

### **Further Reading**

Kavka, G. S.: 'Nuclear coercion', *Moral Paradoxes of Nuclear War*, ed. Kavka (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

Oberdiek, H.: 'Clean and dirty hands in politics', *International Journal of Moral and Social Studies*, 1, No. 1 (1986).

Rousseau, J. J.: *The First and Second Discourses, together with the Replies to Critics and Essay on the Origin of Languages* (1754); ed. V. Gourevitch (New York: 1986).

Stocker, M.: *Plurality and Conflicting Values* (Oxford: Oxford University Press, 1990).

Williams, B.: 'Politics and moral character', *Public and Private Morality*, ed. S. Hampshire (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).





## 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) Yayınlanan 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 biteren 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 184oks.

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***



