

POSSEIBLE

Düşünme Dergisi / Journal of Thinking

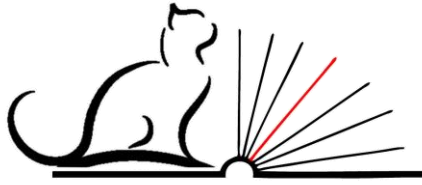
ISSN : 2147-1622



SAYI : 12

GÜZ / FALL

2017



POSSEIBLE

Düşünme Dergisi / Journal of Thinking

SAYI / ISSUE: 12

GÜZ / FALL

2017

ISSN: 2147-1622

POSSEIBLE

Düşünme Dergisi

Sahibi

Ertuğrul Rufayi TURAN

Editör ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Ertuğrul Rufayi TURAN

Editör Yardımcıları

Emrah AKDENİZ

Ömer Faik ANLI

Senem KURTAR

Yayın Kurulu

Ahmet İNAM (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Erdal CENGİZ (Ankara Üniversitesi)

Kurtuluş DİNÇER (Hacettepe Üniversitesi)

Ertuğrul Rufayi TURAN (Ankara Üniversitesi)

Sedat YAZICI (Bartın Üniversitesi)

Emrah Akdeniz (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Senem KURTAR (Ankara Üniversitesi)

Seyit COŞKUN (Ankara Üniversitesi)

Ömer Faik ANLI (Ankara Üniversitesi)

Danışma Kurulu

A.Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi)

Barış PARKAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Cemal GÜZEL (Hacettepe Üniversitesi)

Elif ÇIRAKMAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Güçlü ATEŞOĞLU (Mimar Sinan G.S.Ü.)

Güzin YAMANER (Ankara Üniversitesi)

Harun TEPE (Hacettepe Üniversitesi)

Kubilay AYSEVENER (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Melih BAŞARAN (Galatasaray Üniversitesi)

Nilgün TOKER KILINÇ (Ege Üniversitesi)

Remzi DEMİR (Ankara Üniversitesi)

Serpil SANCAR (Ankara Üniversitesi)

Zeynep DİREK (Koç Üniversitesi)

Emrah GÜNOK (Van Yüzünü Yıl Üniversitesi)

Ayhan SOL (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Besim DELLALOĞLU (Sakarya Üniversitesi)

Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe Üniversitesi)

Erdinç SAYAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Gülşay ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ (Bingöl Üniversitesi)

Halil TURAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Muğla Üniversitesi)

M.Cihan CAMCI (Akdeniz Üniversitesi)

Nazile KALAYCI (Hacettepe Üniversitesi)

Ömer Naci SOYKAN (Mimar Sinan G.S.Ü.)

R. Levent AYSEVER (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Yasin CEYLAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Solmaz ZELYÜT (Ege Üniversitesi)

Erhan DEMİRCİOĞLU (Koç Üniversitesi)

Sekreteryası

Zeynep İrem ÖZATAY

Kapak Tasarım

Ömer Faik ANLI, Mete Han ARITÜRK

Yazışma Adresi

Ankara Üniversitesi,

Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara

Posseible Düşünme Dergisi hakemli bir dergidir. Yılda iki sayı olmak üzere elektronik ortamda yayınlanır.

**Posseible Düşünme Dergisi 2016 yılından itibaren *The Philosopher's Index* tarafından
dizinlenmektedir.**

ISSN: 2147-1622

editor@posseible.com

<http://www.posseible.com>

Tel: 0 312 310 3280 / 1232 – 1233

Güz 2017, Sayı 12

Yayın Tarihi: Şubat 2018



POSSEIBLE

Journal of Thinking

Owner

Ertuğrul Rufayi TURAN

Editor

Ertuğrul Rufayi TURAN

Assistant Editors

Emrah AKDENİZ

Ömer Faik ANLI

Senem KURTAR

Editorial Board

Ahmet İNAM (Middle East Technical University)

Erdal CENGİZ (Ankara University)

Kurtuluş DİNÇER (Hacettepe University)

Ertuğrul Rufayi TURAN (Ankara University)

Sedat YAZICI (Bartın University)

Emrah Akdeniz (Van Yuzuncu Yıl University)

Senem KURTAR Ankara University)

Seyit COŞKUN (Ankara University)

Ömer Faik ANLI (Ankara University)

Board of Consultants

A.Kadir ÇÜÇEN (Uludag University)

Barış PARKAN (Middle East Technical University)

Cemal GÜZEL (Hacettepe University)

Elif ÇIRAKMAN (Middle East Technical University)

Güçlü ATEŞOĞLU (Mimar Sinan F. A. University)

Güzin YAMANER (Ankara University)

Harun TEPE (Hacettepe University)

Kubilay AYSEVENER (Dokuz Eylül University)

Melih BAŞARAN (Galatasaray University)

Nilgün TOKER KILINÇ (Ege University)

Remzi DEMİR (Ankara University)

Serpil SANCAR (Ankara University)

Zeynep DİREK (Koc University)

Emrah GÜNOK (Van Yuzuncu Yıl University)

Ayhan SOL (Middle East Technical University)

Besim DELLALOĞLU (Sakarya University)

Çetin TÜRKİYILMAZ (Hacettepe University)

Erdoğan SAYAN (Middle East Technical University)

Gülşah ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ (Bingöl University)

Halil TURAN (Middle East Technical University)

Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Mugla University)

M.Cihan CAMCI (Akdeniz University)

Nazile KALAYCI (Hacettepe University)

Ömer Naci SOYKAN (Mimar Sinan F.A. University)

R. Levent AYSEVER (Dokuz Eylül University)

Yasin CEYLAN (Middle East Technical University)

Solmaz ZELYÜT (Ege University)

Erhan DEMİRCİOĞLU (Koc University)

Secretariat

Zeynep İrem ÖZATAY

Cover Design

Ömer Faik ANLI, Mete Han ARITÜRK

Mailing Address

Ankara University,

Faculty of Letters, Philosophy Department, Ankara, Turkey

Posseible Journal of Thinking is a bi-annual academic philosophical journal. The journal is published twice a year electronically

***Posseible Journal of Thinking* is indexed by The Philosopher's Index from 2016.**

ISSN:2147-1622

editor@posseible.com

<http://www.posseible.com>

Phone: +90 312 310 3280 / 1232 – 1233

Fall 2017, Issue 12

Publication Date: February 2018



İÇİNDEKİLER

<i>Editör'den</i>	7
Bitmeyen Gerginlik: Sınıf mı Cinsiyet mi? (Deniz SOYSAL)	8
Walter Benjamin'de Dönüştürücü bir Güç olarak Tarihsel Eleştiri (Emrah AKDENİZ)	19
A New Perspective on Anxiety: Anxiety Regarding the Theory of Drives in Freud (Zülfükar Emir ÖZER).....	30
Anarşizm ve Coğrafya: Anarşist Coğrafyanın Kısa Bir Şeceresi (Simon SPRINGER; çev. Mehmet Ali TOPRAK).....	38
Kutsalın Kırılgan Kubbesi: Peter Berger'e göre Çoğulculuk Çağında İnançın Anlamı (Mehmet Emin BALCI)	53
Thomas Kuhn'un Paradigma Kavramı ve Dönüşümü (Erkan BOZKURT).....	65
POSSEIBLE DÜŞÜNME DERGİSİ YAZIM KURALLARI VE YAYIN POLİTİKASI.....	75
PUBLICATION RULES AND PRINCIPLES.....	80

CONTENTS

Editorial Preface.....	7
Unending Tension: Class or Gender (Deniz SOYSAL).....	8
Historical Criticism as a Transformative Power in Walter Benjamin's Thought (Emrah AKDENİZ).....	19
A New Perspective on Anxiety: Anxiety Regarding the Theory of Drives in Freud (Zülfükar Emir ÖZER).....	30
Anarchism and Geography: A Brief Genealogy of Anarchist Geographies (Simon SPRINGER; translated by Mehmet Ali TOPRAK).....	38
Precarious Canopy of The Sacred: According To Peter Berger, The Meaning Of Belief İn The Age Of Pluralism (Mehmet Emin BALCI).....	53
Thomas Kuhn's Paradigm Concept and Its Transformation (Erkan BOZKURT).....	65
PUBLICATION RULES AND PRINCIPLES (TURKISH).....	75
PUBLICATION RULES AND PRINCIPLES (ENGLISH).....	80



Editör'den

İki Şehrin Hikâyesi, Charles Dickens'ın 1789 sonrası dönemi betimlediği muhteşem bir pasajla başlar. Her şeyin ve hiçbir şeyin kıyısında bulunan insanlık için 1800'ler aynı anda "zamanların en iyisi, zamanların en kötüsü", "ışık mevsimi" "karanlık mevsimi", "umut baharı" "üzüntü kışı" olarak nitelendirilebiliyordu. Aynı dönemi bu kez de bir romancıdan değil de bir tarihçiden dinlersek de 1700'lerin sonunu, insanlık için açığa çıkan müthiş bir değişimin şafağı olarak görürüz: Bu yıllar, *Fransız Devrimi'nin tarihini, Avrupa'nın tarihine dönüştüren* yıllardır. Eric Hobsbawm'ın Fransız Devrimi'ne dair müthiş analizinin en vurucu cümlelerinden biridir bu. Fransız Devrimi'nin tarihi Avrupa'nın tarihine dönüşmüştür. Bu, ilerlemenin tarihidir. Modern Bilimsel Devrim'in ışığını, yani bilginin ve / veya bilmenin ışığını rehber edinen insanlık, beşerî problemlerini de 'bilerek' çözecek ve kendi hatası sonucu düştüğü karanlıktan, kendi aklını kullanarak çıkacaktır. Öyle ki, Aristoteles'in 'bilme istenci' ile (İnsanlar doğaları gereği bilmek isterler) Francis Bacon'ın 'bilgiyle hükmetme istenci' (Bilgi güçtür) uzlaştırılabilecektir. Böylece cehalet ve yoksulluk problemleri ve ikisinin kesişiminde yer alan 'adalet problemi' çözülecektir. En azından 'nasıl çözüleceği' bilinecektir. Oysa bir kez daha Dickens'ın yüzünlüğe dönmüş görünüyoruz. 2016'da yılın sözcüğü 'post-truth' (hakikat-ötesi) olurken, 2017'de "aslında savunulmasına gerek duyulmayacağı düşünülen bir ilkeyi, dünyamız hakkında mümkün olduğunca çok şey bilmenin iyi bir şey olduğu ilkesini topluca savunmak üzere" bir Bilim Yürüyüşü organize etme zorunluluğu açığa çıktı. Bu, ilerleme tarihi açısından gün ortasında karanlığı yaşamak ya da alacakaranlığa geri dönmek anlamına geliyordu.

"Süper markaların yükselişi, şahsi zenginliğin siyasal sistem karşısında gücünün daha fazla genişlemesi, neo-liberalizmin (genellikle ırkçılığı ve 'öteki' korkusunu etkili bir araç olarak kullanarak) dünya çapında dayatılması, büyük şirketlerin serbest ticaretlerinin büyük zararlar verici etkileri, siyasal sistemin sağındaki kesimlerin iklim değişikliğini giderek daha şiddetli biçimde yadsıma eğiliminde olmaları". Bu tespiti katılan herkesin aklına gelecek ünlü soru "ne yapmalı?" sorusudur. Fakat bu soruya bir yanıt isteniyorsa ve yanıtlar arasında bir fark olduğu / olacağı düşünülüyorsa, problem(ler) bir kez daha hakikat probleminin çözümüne bağlı olacaktır. Elbette ki fikirler bilmenin ve hakikatin de yolunu açarlar. Fakat hakikat ile ilişkileri olmadan fikirler kıyaslanamaz ya da karşılaştırılmazlar. O zaman da cehalet bir başka fikirmiş gibi görünür ve her şeye 'felsefe' denmeye başlanır. Oysa felsefe her şey değil, yalnızca 'bir şeydir' ve önemli bir şeydir. "Ne işe yarar?" sorusu kötü bir soru değildir ve hemen 'kapitalizm eleştirisi' yapmayı gerektirmez. Oysa "[kısa vadede] ne işe yarar?" sorusu 'kötü' bir sorudur. "Felsefe ne işe yarar?" sorusunu duyduğunuzda yukarıdaki ayrımı yaptıktan sonra cevabı verebilmek için bir kez daha (ve defalarca) Sokrates'e dönmenin, 'theoria'ya yükselmenin ve 'praksis'le 'phronesis'de birleşmenin vaktidir.

Posseible'nin denediği şey budur. İyi okumalar.



Bitmeyen Gerginlik: Sınıf mı Cinsiyet mi?

Unending Tension: Class or Gender?

Deniz Soysal

Süleyman Demirel Üniversitesi, Psikoloji Bölümü
denizsoysal79@gmail.com

Makale Bilgisi

Gönderildiği Tarih: 04.10.2017
Kabul Edildiği Tarih: 20.01.2018
Yayınlandığı Tarih: 14.02.2018

Article Info

Date submitted: 4th October 2017
Date accepted: 20th January 2018
Date published: 14th February 2018

Öz

Bu makalede cinsiyet eşitsizliğini sınıflı toplumun bir ürünü olarak gören ve kadın özgürleşmesini sınıflı toplumun ortadan kalkışına bağlayan, bu nedenle esas mücadelenin ataerkiye karşı değil kapitalizme karşı verilmesi gerektiğini iddia eden görüş sorgulanmıştır. Kate Millett, Catherine MacKinnon ve Bell Hooks'un iddiaları bu sorgulamanın temelini oluşturuyor. Sosyalist, faşist ve kapitalist toplumlarda kadının durumu karşılaştırılmıştır. Buna dayanarak, farklı sınıflardaki kadınların her zaman yalnızca kadın olmalarından dolayı nasıl ayrımcılığa uğradıkları ve farklı biçimlerde ezildikleri gösterilmeye çalışılmış ve bu bulguların feminist kuram açısından sonuçları tartışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Feminizm, Sınıflı Toplum, Millett, MacKinnon, Hooks

Abstract

What is interrogated in this article is the idea that gender inequality is a product of class society and women liberation is totally bound to the annihilation of class society; so basic struggle must be given against not patriarchy but capitalism. The arguments of Kate Millet, Catherine MacKinnon and Bell Hooks are the basis of this interrogation. Situation of women in socialist, fascist and capitalist societies are compared. Depending on this comparison it is tried to show how women from different classes are discriminated and oppressed in different forms always because of the only fact that they are women and the results of these facts with regard to feminist theory are discussed.

Key Words: Feminism, Class Society, Millett, MacKinnon, Hooks

Sorunun ortaya konulması

Feminizm kadın özgürleşmesi kuramıdır. Kadının üstündeki baskı, şiddet ve şekillendirme öylesine çok boyutludur ki kadınlar tarihte yalnızca iki kez (yirminci yüzyılın başında oy hakkı protestolarında ve 1970lerde ise özgürleşme talebiyle) aynı anda küresel düzeyde kitlesel olarak birleşebilmişlerdir. Bunların dışında ise hep büyük bir durgunluk ve suskunluk yaşanmıştır. Lidersiz ve çok boyutlu olan bu hareket sert eleştirilerin karşısına tutarlı ve güçlü bir ses olarak çıkamamış ve en büyük başarıları kazandığı Avrupa ve ABD'de kapitalizmin destekçisi ve parçası olmakla suçlanmıştır. Sosyalistlere ya da Marksistler'e göre feminizm sınıf gerçeğine gözü kapalı, kapitalizme hizmet eden, yüksek gelir grubu kadınlarının özel sorunlarıyla uğraşan reformist bir mücadeledir. Catherine MacKinnon bu eleştiriyi şöyle ayrıntılandırır:

Marksistler feminizmi kuramda ve uygulamada burjuva olmakla, yani egemen sınıfın çıkarlarına hizmet etmekle eleştirmiştir. Toplumun cinsiyet açısından incelemenin, sınıfın önceliğini göz ardı ettiğini ve kadınlar arasındaki sınıf farklılıklarını gizleyerek proletaryayı böldüğünü ileri sürerler. Feminist taleplerin tümüyle kapitalizm içinde karşılanabileceğini, dolayısıyla bu uğraşının kökten değişim çabalarını görmezden gelerek çarpıtıldığını iddia ederler... (MacKinnon, 2003: 23-24)

Bu eleştiriyi daha ayrıntılı bir şekilde ifade edelim. Marksistlere göre kuramsal öncelik her zaman sınıf kavramına verilmelidir, çünkü gerçeklikte de öncelik sınıfsal olandır. Esas ezilen işçi sınıfıdır ve işçi sınıfının kurtuluşu sağlanmadıkça kadının özgürleşmesi toplumsal düzeyde bir iyileşme sağlamayacaktır. Bu nedenle feminizmin peşinde olduğu cinsiyet eşitsizliğinin sonlandırılması projesi sınıfsal eşitsizliklerin sonlandırılmasından daha az önemlidir, çünkü cinsiyet eşitsizliği hiçbir zaman solcular tarafından toplumun en derin ve esas adaletsizliği olarak düşünülmez. Aksine sınıfsız toplumda cinsiyet eşitsizliğinin zaten çözüleceğini varsayarlar. Bu yüzden feminizm aslında Marksist mücadele içinde erimeli ya da feministler kadın özgürleşmesine ulaşmak istiyorlarsa sınıfsız toplum ideali için çalışmalıdır. Bu sınıf öncelikli bakış açısının somut ve yakın zamanlı bir örneğini somut bir örnek



üzerinden değerlendirmek amacıyla sonuç bölümünde sunacağım. Feminist felsefede sınıfa öncelik tanıyan bu iddiaların karşısına konulabilecek büyük bir birikim söz konusudur. Feministlerin sürekli karşılaştığı yukarıda özetlemiş olduğum eleştiriye üç büyük feminist kuramcı olan Kate Millett, Catherine MacKinnon ve Bell Hooks'un yapıtları üzerinden bütünlüklü bir yanıt vermeye çalışacağım. Çok sayıda önemli feminist kuramcı arasından bu üç ismi incelememin temeline koymamın nedeni makalemin ana sorusuna bu üç kuramcının uzlaştırabilecek tek bir yanıtta birleştiklerini ve bu yanıt için gerekli kuramsal altyapıyı sunma konusunda önemli bir yere sahip olduklarını düşünmem ve bunu göstermek istememdir.

Karşıtların benzerliği: Nazi Almanyası ve Sovyetler Birliği'nde Kadın

Kate Millett *Cinsel Politika*'da Nazi Almanyası ile Sovyetler Birliği deneyimlerini incelediğinde temeldeki ataerkil kafa yapısı ve duygusal kalıtımın sürdüğünü ve biri faşist biri komünist ideal üzerine kurulmuş iki toplumun kadını neredeyse aynı konumda sabitlediğini göstermiştir. Kadını ev içindeki rolüyle tanımlamak ataerkinin en belirgin özelliğidir. "Hitler Almanya'sında kadınlara düşen rol, aileye ve analık duygusuna kendilerini adamaktı" (Millett, 2000: 261-262). Kadının bu şekilde tanımlandığı her toplum temel bir eşitsizliğin kabul edildiğini gösterir: Kadın doğa tarafından belirlenmiştir, anne olmak için vardır. İffet, analık, aile ve yuva kadının varoluş nedeni olduğu gibi aynı zamanda mutluluk kaynağıdır. Buna göre toplum kadınlara iffetli analar olabilecekleri sıcak bir yuva sağlamalı; böylece, kadının hem varoluşunu doğrulamaya hem de mutluluğunu sağlayamaya katkıda bulunmalıdır.

Bütün Nazi görüş ve bildirimlerinde kadınlara damızlık kısırak gözüyle bakıldığı belirgindir. Hitler'in Kavgam'da belirlediği "kadın öğretiminin amacı, geleceğin annelerini yetiştirmektir" görüşü, asker bir devletin tutkularıyla nüfus artışının ne denli ilintili olduğu düşünüldüğünde acı bir alay niteliği kazanır. Vatan için ölecek çocuklar doğmalıdır boyuna. Wilhelm Reich'in Faşizmin Kitle Ruhunu Anlayışı'nda belirttiği ve Kavgam'da çeşitli örnekleri görüldüğü üzere, iffetli analık konusundaki mistik ülküleştirme, sadece doğum yoluyla cinselliği eşitleme değil (çünkü Nazilerin korunma ve kürtajı yasaklamalarıyla nüfus artışı kolaylaşmıştı), aynı zamanda kadın cinselliğini tamamen bastırıp, bunu devlet-yönetiminde insan üretimi işlemine dönüştürmekti (Millett, 2000: 267).

Feminizm evliliğe ve anneliğe doğal zorunluluk olarak değil, bir seçim ve gönüllülük konusu olarak bakar, ancak böylesi bir seçimin sahici olabilmesi için kadının evlenmek ve anne olmak konusunda gerçek bir özgürlüğe sahip olması gerekir. Bu koşulların yaratılması, yani çocuk doğurmamayı seçen evli ya da bekâr kadının, aynı şekilde anne olmayı seçen ama evlenmek istemeyen kadının toplum tarafından hiçbir baskıya, yadırgamaya ya da dışlamaya maruz kalmaması için gerekli psikolojik, sosyal, ekonomik, siyasi ve kültürel bir özgürlüğün sağlanması feminizmin temel hedeflerinden biridir. Nazi Almanyasının temel ataerkil bakış açısı kadını yalnızca eş ve anne olarak konumlandırışı ile çok belirgin olarak sergilenmektedir. Kadını annelik ve ailedeki yeri ile tanımlama yalnızca kadının kendi yaşamını seçme ve kurma özgürlüğünü elinden alma amacını taşımaz, ayrıca daha derinlerde bulunan temel bir cinsel ideolojiye hizmet eder. Bu cinsel ideolojinin temel uğraşı kadının cinselliğini tek-eşli heteroseksüel kalıp içinde şekillendirmek ve kadın bedenini ve cinselliğini sıkı bir denetim altında tutarak üreme çerçevesinde sabitlemektir.

Führerci Frau Scholtz-Klink, Alman kadınının tek işinin erkeğine hizmet etmek olduğunu, "erkeğin doğumundan ölümüne dek" sürekli olarak "erkeğin ruhunun, bedeninin ve aklının bakımı" ile uğraşarak "evi yönetmek" olduğunu belirtiyordu. Nazi ülküsünün tamamen bir erkek sorunu olduğu konusunda ve kadınların ancak buna hizmet edip hiçbir zaman etkin olarak katkıda bulunmayacakları hususunda Parti ileri gelenlerinin herhangi bir kuşkuları yoktu (Millett, 2000: 267-268).

Böylece Nazi Almanyası kürtajın yasaklanması, çok çocuk doğuran kadınlara ödüller verilmesi, doğum kontrolünün sınırlandırılması, boşanmanın hukuksal olarak neredeyse olanaksız hale getirilmesi, kadınların siyasette ve eğitimde yer almaması için okullarda ve tüm toplumsal kurumlarda engeller konulması gibi somut siyasi edimlerin gerçekleştirilmesiyle ataerkinin tüm temel eylemlerini açıkça sergilemiştir. Diğer yandaysa kadının özgürleşmesi gibi bir ideali hesaba kattığını somut olarak dile getiren bir başka rejim, Sovyetler Birliği bulunmaktaydı. Kadının da işçi gibi ezilenlerden olduğunu ve



bu durumun değişmesi için somut kararlar alınması gerektiğini iddia eden Rus Devrimi vaat ettiği umudu büyük bir hayal kırıklığına dönüştürmeyi başardı. Millett bu dönüşümü şöyle özetliyor:

Sovyetler Birliği, ataerkilliğe son vermek ve onun en temel kurumu olan aileyi yeniden kurmak yolunda bilinçli bir çaba gösterdi. Devrimden sonra, bireyleri ailenin kısıtlamalarından kurtarmak için mümkün olan her türlü yasa çıkarıldı. Özgürce evlenme ve boşanma, gebeliği önleme ve kürtaj olurlukları sağlandı. Hepsinden önemlisi, kadınlar ve çocuklar, kocanın ve babanın denetleyici, kısıtlayıcı ekonomik gücünden kurtarıldılar. ... Sovyet deneyimi bütün bu konularda başarısızlığa uğradı ve vazgeçildi. 1930'lar ve 1940'larda Sovyet toplumu, önceki Batılı ülkelerin değişim geçirmiş ataerkil toplumlarına benzedi. Öyle zamanlar oldu ki, geleneksel aile konusundaki propagandaların ateşliliği, Nazi Almanyası dâhil öteki Batılı devletlerin tutumundan ayrılamaz oldu (Millett, 2000: 272-274).

Nasıl olup da en azından sözde de olsa ataerkiyi yıkmak amacıyla olan bir rejim Nazi Almanyası kadar ve belki ondan daha çok ataerkil bir toplumu yaşatmayı sürdürmüştür? Millett öncelikli neden olarak kuramsal eksikliği not eder: "Marxçı kuramın cinsel devrim için yeterli ideolojik temeli kuramamış olması" doğal olarak pratikte toplumsal hayatta gerekli değişimleri kavramada yetersizlikle sonuçlandı (Millett, 2000: 275). En önemli kuramsal katkı Engels'ten gelmiş ama o da açıkça ataerkil varsayımlar üzerine kurulmuştu. Ancak Marksizmin kuramsal yetersizliği, ataerkinin Sovyetler Birliği'nde kendini daha güçlü bir şekilde yenilemiş oluşunu açıklamaya yetmez. Hem kuramsal hem pratik başarısızlığın altında daha temel ve derin bir neden bulunmaktadır. Millett, Engels'in kuramını değerlendirirken "kuram, ataerkilliğin tarihsel ve ruhbilimsel gücü konularında da oldukça güçsüz bir durumda kalmıştır. Engels, ataerkil ailenin tarihçesinden ve ekonomik yapısından başka bir şey vermemiş, bu düzenin getirdiği ruh ve düşünce alışkanlıklarını hiç araştırmamıştır," diye vurgular. (Millett, 2000: 275). Ekonomik yapıda ve somut toplumsal koşul ve haklarda yapılacak değişikliklerin kadına bakış açısını ve kadının belirli amaçlar uğruna kullanılmasını değiştireceğine duyulan saf inancın kırılması, kadının ezilmesinin asıl nedeni olan somut devlet yapısı ve toplumsal koşulların arkasında yatan belirli ruhsal ve düşünsel alışkanlıkların sorgulanmasını gerektiriyordu. Böylesi bir sorgulamanın ise ancak feminist bilinç yükseltme eğitimi ve pratikleri sonucunda olabildiğini ve aynı zamanda böylesi bir bilinç yükseltmenin toplumun bir kısmında olmasının hiçbir işe yaramayacağını, her cinsten ve her yaşta insanın böylesi bir bilinçlenme içine girmesinin zorunlu olduğunu biliyoruz. Devrim öncesinin ataerkil yapısının temel öğeleri incelenmemiş, kadınların yalnızca işçi sınıfına katılımı ve proletarya iktidarıyla doğrudan özgürleşecekleri sanılmıştır. Yüzyıllardır erkeğe ve erkek iktidarına bağımlı hale getirilmiş kadınların psikolojik ve sosyal olarak özgürleşmeye hazır olmadıkları, böylesi bir özgürleşmeyi kafa yapısı değişmemiş erkeklerin kadınların aleyhine kullanacakları düşünülmemiştir.

Üstelik, cinsel devrimi oluşturmak için elden gelen her şey yapılırken, devrimin gerçekleşmesi konusundaki gerçek sınavın değişen kafa yapısıyla verileceğini de kimse fark etmiyordu. Oysa Sovyet liderleri, bütün ruhsal oluşumları çarlık Rusyasının ataerkil aile çerçevesinde gelişmiş olan aile bireylerinden kurulu bir toplumda aileyi ortadan kaldırdıklarını ilan ediyorlardı. Böylesi bir toplumun kadınları, kendilerine pek yakın görünen ailenin bağımlılığı ve güvenliği ile çocuklar üzerindeki egemenliğin ortadan kalkmasına yanaşmıyorlardı (Millett, 2000: 275-276).

Değişmesi en zor düşünce ve duygular ailemiz ve yakınlarımız tarafından bize sunulan ve öğretilenlerdir. İnsanların içine doğdukları sınıflar ve ekonomik koşullar birbirinden farklı olsa da, insanların hepsi kadın ya da erkek olarak kabul edildiği bir toplumsal birimin içine doğar. Sınıfları aşan bu belirleme, insanların kadınlar ve erkekler olarak ikiye ayrılmaları, tüm ekonomik sınıflarda yapıyor olduğundan insanın dışarıdan bakıp değerlendirme yapması yani sorgulaması da en zor olan ayrımdır. İşçi patronunun kendini sömürdüğünü patronunun serveti ve yaşam koşullarını bizzat gözleyerek ya da duyarak anlayabilirken, kadınlar ve erkekler toplumsal rollerine dışarıdan bakamazlar, çünkü etraflarına her baktıklarında aynı rolleri sorgulamaksızın oynayan erkekler ve kadınlar görürler. Bu da bu rollerin değişmezliği ya da doğuştanlığına ilişkin yerleşik bir yanılğı oluşturur. Kadın erkek rollerinin sorgulamasını yapmamış bir toplum devlet tarafından yukarıdan yapılacak müdahaleleri anlayamayacağı gibi bunlara kemikleşmiş düşünce ve duygularıyla tepki gösterecek ya da var olan psikolojik yapı içinde yine güçlü olanın yani erkeğin çıkarına yarayacak şekilde kullanacaktır. Millett devrim sonrası durumun kadın için daha da kötüleşmesini şöyle anlatıyor:



Özellikle 1918-22 iç savaşını izleyen yoksulluk dönemlerinde cinsellik hayvancıl bir nitelik aldı. Bu arada bilgisizlik ya da suçluluktan (gebeliği önlemeye halkın alışmaması ya da bunu gerçekleştirememesinden) doğan istismarcı ve sorumsuz bir cinsellik aldı yürüdü. Bunun bir nedeni de özellikle erkeğin üstünlüğünü tanıyan alışkanlıkların süregelmesiydi. Tek tek olayları belgeleyen Bischoff ve Harvard araştırması, çarlık düzeninde ataerkilliğin kendisine tanıdığı despotik hakları yitirmiş olan Sovyet erkeğinin, çeşitli cinsel ilişkiler ve evine karşı sorumsuzluk yoluyla cinsel üstünlük duygusunu nasıl sürdürdüğünü kanıtlar. Yeni cinsel özgürlük, uygulamada büyük ölçüde erkekler için bir özgürlük niteliğindedir. Eldeki birçok kanıtla göre, devrimin ilk yıllarında kadınların durumu eskisinden de kötüye gitmiş ve kadınlar cinsel yönden büyük ölçüde istismar edilmişlerdir (Millett, 2000: 277-278).

Böylece Sovyetler'de cinsel özgürleşme kadını erkek tarafından cinsel anlamda daha kolay kullanılabilir hale getirmiştir. Çünkü evlilik ataerkil toplumda kadının tek bir erkek tarafından keyfi cinsel kullanımını garanti altına alma işlevini görüyor, böylece evlenen kadın toplumun diğer erkeklerinin cinsel arzularından korunmuş oluyor, aynı zamanda erkeğin artan cinsel gücünü evlilik dışı ilişkilerle doyurması göze batmadığı sürece kabulleniliyordu. Devrimle ataerkil düzende yaşanan gevşeme erkek karşısında henüz güçsüz olan kadını daha korunmasız bırakmıştı. Boşanmanın kolaylaşmasını fırsat bilen erkekler evlilikleri kısa sürede sonlandırıyor; hamile kalan kadınları yüz üstü bırakıyor; yaşlandı, çirkinleşti, beni artık memnun etmiyor gibi gerekçelerle boşanma talep ediyor, bunun adına da özgürlük diyorlardı. Ya karnı burnunda ya da kucağında çocuğuyla kalan kadınlar ailelerinin yanına dönebilse bile pek hoş karşılanıyorlardı (Wendy Z. Goldman, 1995: 173, 242-243). Bu da özellikle cinsellik konusunda kadının daha fazla istismar edilmesine neden olmuştur. MacKinnon, Marksizmin temel vaadi olan işgücü alanında bile kadınların durumunda gerçek bir değişiklik yaşanmadığını ortaya koyuyor.

Devleti ve üretim güçlerini ele geçirmek, üretim ilişkilerini değiştirmiş olsa da, cinsiyetin sınıfsal analizinde öngörüldüğü ya da bazen vaat edildiği gibi, cinsiyet ilişkilerinde aynı yönde ve aynı zamanda böyle bir değişiklik olmamıştır. Örneğin cinsel şiddette hiçbir değişiklik yoktur. Kadının üretim alanında rolünü değiştirme iddiasındaki teknoloji ve sosyalizm de, işgücü olarak bile kadının konumunu erkeğe eşitlemeyi başaramamıştır. Bunu hiçbir şey başaramamıştır zaten... Bu deneyimler ışığında, feministlere göre, ister kapitalist ister sosyalist bir düzende olsun, kadınların mücadelelerinin, herhangi bir yerdeki Marksist mücadeleden daha çok ortak yanı vardır (MacKinnon, 2003: 29).

Kısacası devrim sonrası erkekler olduklarından daha sorumsuzlaşmış kadınlar olduklarından daha güçsüzleşmiştir. Millett'e göre, 1930'lara gelindiğinde devletin açık ataerkiye dönüşü böylece kolaylaşmış ve devlet aileyi korumak için politikalar üretmeye başlamakta sakınca görmemiştir. Amaçsa durumu kötüleşen kadınları kurtarmak değil, askeri ve ekonomik olarak güçlenmesi gereken bir devletin yükünü yine kadının sırtına yüklemektir. Nazi Almanyasında olduğu gibi daha büyük ve daha güçlü bir devlet olabilmek için yalnızca daha büyük bir ordu ve daha büyük bir işgücü gerektiğini düşünmekten daha fazla bir politika geliştiremeyen yöneticiler, aileyi savunmak ve onu korumaktan başka bir öneriyi akıllarına getiremediler. Artık kadınlar umurlarında değildi, aslında hiç de olmamıştı, düşündükleri tek şey zafer ve iktidardı. Sovyetler yöneticileri de Çarlık Rusya'sının ataerkil kafa yapısının ürünleriydi, böylece yönetici sınıf güçlerini sağlamlaştırıp, iktidarın getirdiği rahatlığı yaşamaya başladıkça bu hiç sorgulamadıkları kafa yapısını devlet yönetimine yansıtmakta geç kalmadılar.

Devrimin geçerli görüşlerinden biri de, kadınların kendi bedenlerine sahip olma özgürlüğünden hoşlanmayanların fikirleriydi. Bunlar, kadınların artık kürtajdan utanmadıklarını ve bunu "yasal hakları" olarak gördüklerini ileri sürüyorlardı. Dr. Koroliov meslektaşlarına "suç sayılacak kürtajın, çocuk düşürmenin yasallaştırılmasıyla güç kazanan bir ahlaksızlık olduğunu" ... "bunun analığı yok ettiğini" ve "amacının anaya ya da topluma yararlı olmak olmadığını ve ananın sağlığını korumakla ilgisi bulunmadığını" belirtiyordu. Bu tutumun amacı, analığı toplum adına bir zorunluluk olarak gerçekleştirmek, cinselliğin üreme olayından koparılabilirliğini yadsımak ve kadınlarla çocuklar konusunda endişe duyuluyormuş havası içinde cinselliğe karşı olumsuz bir tutum yaratmaktır. Aslında bu son nokta gereksizdi; çünkü Sovyet kadını, devrim öncesi davranış kalıtımı içinde cinsellikten utanıyor ve tiksiniyordu. 1932 kongresinde belirtildiği gibi kadınların yüzde 60-70'i cinsel haz duyuyordu (Millett, 2000: 279).

Ataerkil toplumlar kadının cinsel enerjisini özgürce kullanmasından korkarlar, bunun için ahlak adı altında hem evlilikte tekeşli ve heteroseksüel ilişki norm haline getirilir, hem de kadınların cinselliği üreme amaçlı algılamaları sağlanır. Anelliğin kutsallığı söyleminin amacı, Millett'in belirttiği gibi,



yalnızca ülke nüfusunu artırmak amaçlı politikadan kaynaklanmaz, esas kaygı kadının cinselliğini özgürce kendi kontrolü altına alması ve yaşamasını olanaksız hale getirmektir. Kadın cinselliği yalnızca anne olmak için ve kocasına hizmet adına zorunlu görür, bunun dışında kadın için bir cinsel haz dünyası yok edilir. Çarlık Rusyası'nda sağlanmış olan bu durum zaten yüzyıllardır yaşandığından kadının kalıtımına işlemiş, kadının cinsellikten öğrenme duygusunu üstünden atması için gerekli hiçbir koşul devrimle sağlanamamıştır. Tersine kadınlar daha fazla istismara açık hale geldiklerinden ailenin ve evliliğin sağladığı görece cinsel korunmayı özlemişlerdir. Süper güç olma derdindeki bir devlet bu durumu kullanmayı bilmiştir.

Stalin'in 1936'daki Beş Yıllık Planı, birinci gebelikte çocuk düşürmeyi yasaklıyordu... Soltz, yuvasız çocukların sayısına, konut yetersizliğine ve istemeden ana olanlara aldırımsızın "insana ihtiyacımız var" diyordu. Nazi Almanyası'nda olduğu gibi, giderek askeri niteliğe bürünen toplumda nüfus artışını gerektiren bir tutum ortaya çıkmıştı. ... Eşcinsellik için üç yıldan sekiz yıla kadar hapis cezası öngörülürdü. Başka yerlerde olduğu gibi Rusya'da da eşcinselliğin sadece erkekler arasında olduğunu kabul etmek ve cezalandırmak, kadınlar arasında eşcinsellik olacağını düşünmemek ya da yokmuş kabul etmek tutumu, ataerkilliğin yeniden güçlenmesinin sonucudur (Millett, 2000: 280).

1940'lara kadar gelişen süreçte Nazi Almanyasında karşılaştığımız her türlü kısıtlama aynı şekilde Sovyetler'de de görülmeye başladı. Kadının cinselliğini kontrol altına almaya eklenen eşcinsellik düşmanlığıyla devam eden toplumsal rol dağılımı son derece klasik devlet politikalarıyla devrimin başında vaat edilen her şeyi yok etti.

Aileyi yeniden güçlendirmek için her şey yapıldı. 1935'te çıkarılan yeni yasa, çocukların bakım ve eğitiminden yine aileyi sorumlu tutuyordu... 1936'da çıkarılan yeni boşanma yasası, "tutku ile aşkı karıştırma" yanlısını, boşanmaya neden olduğu takdirde 30-50 ruble para cezası ile cezalandırıyordu. 1944'te çıkarılan daha sert bir yasa bu cezayı 500-2000 rubleye çıkardı ve boşanma isteklerinin biri alt, diğeri üst nitelikte olan ve her ikisi de uzlaştırmayı amaç edinen iki mahkemede görülmesi zorunluluğu koydu... Geniş ailelerin analarına ödül kampanyaları açıldı. 1936'da çıkarılan bir yasa ile altı ya da daha fazla çocuklu analara prim verilmeye başlandı. 1944'teki bir yasa ile de yedi veya daha fazla çocuklu analara onur unvanları ve madalyalar dağıtıldı...1943 yılında Sovyetler Birliği'nde kız-erkek karışık öğrenim dahi yasaklandı (Millett, 2000: 282-285).

Ne ev işleri ne çocukların bakımı kamulaştırılabildi, kadın hem fabrikada hem işte çalışıyordu; boşanma olabildiğince zorlaştırıldı, ödülü hak eden kadın yine çok çocuk doğuran, böylece sırtında toplumun yükünü en fazla taşıyan kadın, haline geldi. Bütün bunlar kadınlar için ekonomik durum, haklar ve özgürlükler düzeyinde yapılacak devlet düzenlemelerinin kadın özgürleşmesi için zorunlu olmakla birlikte yetersiz olduğunu ve tek başına ataerkil toplum düzenini değiştiremeyeceğini göstermektedir. Millett, Sovyetler Birliği deneyiminden çıkarılacak dersi şöyle özetliyor: "Sovyetler Birliği'nin karşılaştığı en gerçek sorunlardan birisi, ataerkilliğin yerini alacak bir yeni ruhsal yapının yaratılıp yaratılamayacağı idi. Ve Sovyetler Birliği bu alanda büyük başarısızlığa uğradı" (Millett, 2000: 281). Böylece Millett sınıfsız toplum idealinin kadın özgürleşmesi mücadelesinin önünde olamayacağını, olsa olsa yan yana yürütülebileceğini göstermektedir. Demek ki Marksistlerin eleştirisine feministlerin de bir yanıtı vardır. MacKinnon bu eleştirel yanıtı şöyle özetler:

Feministler, Marksizm'i kuram ve uygulamada erkek tanımlı olmakla, yani dünyayı erkeklerin bakış açısıyla değerlendirip onların çıkarlarını kollamakla suçlarlar. Toplumu yalnızca sınıf açısından incelemenin, cinslerin farklı toplumsal deneyimlerini göz ardı ettiğini ve kadınların ortak deneyimlerini gözden sakladığını ileri sürerler. Marksist taleplerin, kadınların erkekler karşısındaki eşitsizliği değiştirilmeden de karşılanabileceği (ve kısmen karşılandığı) iddia edilir. Feministler çoğu zaman işçi sınıfı hareketinin ve solun, kadınların çalışma ve kaygılarını ciddiye almadıkları, kurumsal ve maddi değişimde duyguların ve inançların rolünü yok saydıkları, uygulamada ve günlük yaşamda kadınları küçümsedikleri ve kadın hakları konusunda, genelde erkek egemen öteki ideoloji ve gruplardan kendilerini ayırmayı başaramadıkları kanısında olmuşlardır (MacKinnon, 2003: 23-24).



Kapitalizmde kadın: Amerikan Örneği

Proleterya diktatörlüğü vizyonu ile yapılan devrimlerin çalışma kamplarına muhaliflerin doldurulmasından bireysel özgürlüklerin tümüyle insanların elinden alınmasına varan düzeyde bir vahşilikle sonuçlandığını biliyoruz. Öte yandan kapitalizmin küresel neo-liberal bir sömürü sistemi olarak ayakta kaldığını, uluslararası şirketlerin ucuz işgücü sağlayacağı ülkelere yerleşerek koloncilik sonrası yeni dünya düzeninin esas gücü haline geldiklerini görüyoruz. Bütün bunlar yaşanırken Amerika Birleşik Devletleri'nde 70'lerde ikinci dalga feminizm birden alevlenerek dikkatleri üstüne çekmiştir. Bu kez kuramsal altyapısının oluşturulmasından kitlesel protestolara varan eylemlerle feminizmin hiç olmadığı kadar tartışılır hale geldiği bir gerçektir. Atom bombası, Vietnam Savaşı, Soğuk Savaş, büyük ekonomik çöküşler gibi tüm dünya üzerinde etkisi olmuş olayların arasında feministlerin mücadelesi her zaman olduğu gibi anlamsız ve önemsiz görüldü, ancak artık feministler bu göz ardı edilmenin ve küçümsemenin ataerkil kültürün temel bir düşünme ve davranış biçimi olduğunu bildiklerinden mücadelelerinden vazgeçemediler. Bilinç yükseltme grupları, üniversitelerde kurulan kadın çalışmaları programları, ulusal kadın örgütleri, feminist yayınlar ve dergiler, diğer ülkelerdeki feminist gruplarla kurulan bağlar ile kendilerine gösterilen küçümsemeyi reddettiler. Bu süreçte en çok tartışılan konulardan biri kapitalist Amerika'da feministlerin nasıl bir rota belirleyecekleri ve sınıf gerçeğiyle nasıl baş edecekleriydi. Bu süreci başından günümüze kadar yaşamış olan feminist kuramcı Bell Hooks'un bakış açısından değerlendirmeye alacağım. ABD'de sınıf ve cinsiyet ayrışmasının yanında, bir de halen zihinlerden atılmamış ırkçılık dolayısıyla renkli¹ kadınların durumu da çözümlemenin içine giren önemli bir etmen oldu. Tüm kadınların sistematik olarak şiddet, haksızlık ve eşitsizlik içinde yaşadıkları gerçeğini gören feministler, imtiyazlı beyaz kadınlar, işçi sınıfı kadınları, hangi sınıfta olursa olsun derin ırkçılıktan dolayı farklı sorunlar yaşayan renkli kadınları içerecek bir çözümlemede birleşebilmek için uğraşıyorlardı.

Sınıfsal imtiyaza sahip reformist beyaz kadınlar, başından beri bunun gayet farkındaydılar: Aradıkları iktidar ve özgürlük, mensubu oldukları sınıftan erkeklerin sahip olduğu düşünülen iktidar ve özgürlüktü. Ev içindeki ataerkil erkek tahakkümüne direnişleri, onların erkek tahakkümünden yılmış, farklı sınıflardan öteki kadınlarla birleşmelerini sağladı. Ancak, ev dışında çalışıp da ekonomik anlamda kendi kendilerine yetmelerini sağlayacak ücreti alacaklarını düşünmek gibi bir lükse sahiptiler. Oysa, işçi sınıfı kadınları, aldıkları ücretlerin kendilerini özgürleştirmeyeceğini zaten biliyorlardı. Öte yandan imtiyazlı kadınların, işgücünü değişime uğratarak kadınların daha fazla ücret alması ve işyerinde toplumsal cinsiyet temelli ayrımcılık ve tacizle daha az yüz yüze kalmaları yönündeki reformist çabaları, tüm kadınların hayatlarına olumlu etkide bulundu. Bu kazanımlar önemlidir (Hooks, 2012: 53-54).

Tüm kadınların düşmanı ataerkiydi ve ataerki ekonomik, toplumsal, siyasal olarak farklılaşan düzenlerin altında hiç değişmeksizin varlığını sürdürebiliyordu. Tam da bu yüzden "ayrı bir Kadın Özgürleşme Hareketi yalnızca meşru olmakla kalmaz aynı zamanda zorunludur," diyor Herbert Marcuse (1974: 280).² Bu anlamda feminist kadınlar ataerkiyi sarsmanın ilk ve en önemli adımının bilinçlerde hakikat haline gelmiş ataerkil duygu ve düşünme biçimleriyle savaşmak olduğunda hemfikirler. "[Ö]zgürleşmenin," diyor Marcuse, "yeni kurumların yan ürünü olması beklenilemez, özgürleşme bizzat bireylerde ortaya çıkmalıdır. Kadınların özgürleşmesi evde başlar, sonra toplumun bütününe yayılabilir" (1974: 288). Ekonomik özgürlük olmazsa olmaz koşuldu ancak mevcut düzen yalnızca eğitimli üst-sınıf kadınlarına yeterli ücretlerle çalışma olanağı sunuyordu. Fabrikalarda ve hizmet sektöründe düşük ücrete uzun saatler çalışan bir kadının (ya da erkeğin) özgürlüğünden bahsetmemiz olanaksız. Ancak bu koşullarda çalışan erkek evine döndüğünde aynı koşullarda çalışmış olan karısından bakım, hizmet bekliyor, tüm ruhsal gerginliğini evde karısının üstüne boşaltmaya hakkı olduğuna inanıyor, kadın bir yandan da çocukların bakımının tek sorumlusu kabul edildiğinden, çalışma kadının ezilmesini azaltmıyor, tam tersine arttırıyordu. Böylece kapitalist sistem tarafından sömürülen işçi kadın ve işçi erkek arasında ezilmişlik açısından büyük bir fark vardı. Öte yandan erkek tarafından belirlenme ve

¹ Renkli kadınlar (*women of color*) siyah, Latin ya da Uzak Doğulu gibi özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde deri renklerinden ya da etnik kökenlerinden dolayı beyaz kadınlardan farklı sorunlarla karşılaşan kadınların hepsini kapsamak için kullanılan bir terim.

² Bu makaleden yaptığım alıntıların Türkçe çevirileri bana aittir.



kullanılma durumu evli ve çocuklu imtiyazlı sınıfın kadınıyla bir alışveriş merkezinde on saat temizlik yapıp çok düşük bir ücret alan kadını birleştiriyordu. İki kadın da yaşamlarının erkekler tarafından belirleniyor olması anlamında ataerki sistem tarafından özgürlükleri ellerinden alınmış kadınlardı ancak somut olarak farklı sonuçlanacak özgürleşme olanaklarına sahiptiler. Bu yüzden "farklı sınıfları içeren feminist gruplara giren kadınlar, ataerkiye karşı savaşta tüm kadınları birleştiren politik temelli kız kardeşlik görüşünün, sınıf meselesiyle yüzleşmeden gerçekleşemeyeceğini gören ilk kadınlardı" (Hooks, 2012: 55). Bu amaçla birleşmiş kadınlar somut kazanımlar elde etmeyi başardılar, yasalarda değişiklik, haklarda eşitlik konusunda adımlar atıldı, ancak sistem hâlâ kadınların aleyhine çalışmayı sürdürüyordu.

Gerçekte bu kazanımlar, yoksul ve işçi sınıfı kadınlarının kaderlerini nadiren değiştirdi. ... Oysa bizim feminist politikaya sadakatten şaşmadan koyduğumuz hedef, ekonomik olarak kendine yeter hale gelmek ve diğer kadınların da ekonomik anlamda iyileştirilmesine yardımcı olmaktır; bu hedef bugün de geçerliliğini korumaktadır. Deneyimlerimiz, kadınların sadece var olan kapitalist ataerkiyle iş birliğine girerek ekonomik kazanım elde edebileceği varsayımının yanlış olduğunu gösterdi (Hooks, 2012: 57-58).

Peki bu durumda ne yapılabilirdi? Radikal feministler elbette kapitalizmin içerisinde değişim olanağına inanmıyorlardı ancak önlerinde de kapitalizme alternatif olarak yalnızca kadınların durumunun daha da kötüleştiği devlet kapitalizmine dönüşmüş sol devrimler vardı. Batılı kadınlar kendi durumlarının başka bir sömürünün, Batılı olmayan ülke kadınlarının Batılı küresel ekonomik güçler tarafından sömürülüyor olduğu gerçeğinin üstüne kurulu olduğunu kabul etmek zorundaydılar, bu durum siyasal bir bilinç geliştirmelerini de zorunlu kılıyordu. Feministlerin bütün kadınları içine almadığı sürece yalnızca ayrımcılığı değil aynı zamanda da ataerkiyi sürdürmüş olacağı açıktı.

Feminist özgürleşmeye dair tek gerçek umut, sınıf elitizmini karşısına alan bir toplumsal değişim vizyonudur. Batılı kadınların sınıfsal güç kazanmasının ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin büyümesinin arkasındaki neden, küresel beyaz üstünlükçü ataerkinin üçüncü dünya ülkelerinden kadın kitlelerini köleleştirme ve/veya kendine tabi kılmasıdır (Hooks, 2012: 58-59).

Feminizm bu anlamda işçi sınıfı kadınının imtiyazlı beyaz kadının durumunu da anlamasını gerektirecek bir bilinçlenmeyi de gerektiriyordu. İmtiyazlı beyaz kadın ekonomik sorunları olmaksızın aşk, cinsellik, evlilik, güzellik, zariflik ve ideal kadın kalıplarına sıkışmış bir şekilde yaşarken, işçi sınıfı kadını da yaşamını her işe yetişen, tekdüze ve yıpratıcı bir hizmetçilikle ve ağır yükü olan ama çok az ücret aldığı işlere koşmakla geçirmek zorundaydı. Farklı kadınlar farklı şekilde baskı altında tutuluyor ve şekillendiriliyordu ama her ne kalıba konulursa konulsunlar bu onlara sırf cinsiyetlerinden dolayı, yani kadın oldukları için yapılıyordu. Bu yüzden MacKinnon'a göre, karşılıklı anlayışın ve dolayısıyla 'kız kardeşliğin' oluşmasını zorlaştıran bu etmeni çok sık vurgulayarak bilinçlenme yaratmak zorunludur.

Marksistler iktidarsızlığı genellikle somut ve dışarıdan dayatılmış bir durum olarak görme eğiliminde olduklarından bu durumun değiştirilmesi için yine somut bir biçimde dışarıdan müdahale edilmesi gerektiğine inanmaktadırlar. Bilinç yükseltme çalışmaları daha geniş bir biçimde ele alındığında, kadınların iktidarsızlığının hem dışarıdan dayatılmış hem de derinlemesine içselleştirilmiş olduğu ortaya çıkmıştır. ... Ancak, maddi yoksulluk içinde olanların, kadınların yaşadığı acıyı, tecridi ve nesneleştirerek kişisizliğe ve pasifliğe mahkûm edilmeyi baskı olarak görmesi zordur. Sonuç olarak, bu durumu değiştirmeyi, en basit anlamda bile herhangi bir özgürleşme biçimi olarak görmeleri zordur. Bu modeli kabullenmek, hiçbir zaman evrak çantası taşımayacak ya da erkekler tarafından idealleştirilmemiş kadınlar için özellikle zordur (MacKinnon, 2003: 26).

Yoksul kadın imtiyazlı beyaz kadının feminizmini şımarıklık olarak görür. Bu 'şımarık' olduğu düşünülen kadınların parası, evi vardır, eğitim almıştır, çocukları iyi okullarda okumaktadır, nasıl olup da hâlâ kadın hakları için mücadele ettiğini söyleyebilir diye düşünür işçi ya da yoksul kadın. Halbuki imtiyazlı beyaz kadının karnı doyar ama ataerki bunun karşılığında onun elinden kişiliğini, yaratıcılığını, benliğini ve kendisinin özgürce bulması ve belirlemesi gereken varoluş amacını alır. Aslında yoksul kadının elinden de bunlar alınmıştır ancak yoksul kadın temel ihtiyaçlar düzeyinde sıkıştırıldığından bunları göz önüne alamayacak durumdadır.



Tüm bu nedenlerden dolayı feminist hareket hem sınıflar-arası hem de uluslararası olmak zorundaydı, yerel çalışmaları elden bırakmadan tüm feministler dünya kadınları için yapılabileceklerin sorumluluğunu üstlerine almak zorundaydılar. Belki bu çabanın en somut sonucu kadın çalışmaları bölümlerinin Batı dışında pek çok ülkede açılması ve böylece temel bilinçlenme düzeyinin yüksek-öğretim düzeyinde dünyaya yayılması olmuştur diyebiliriz. Nitekim böyle bir bilinçlenmeye izin verilmesi aynı zamanda bunun fazla etkili olamayacağı, zaten kadınların çok az bir bölümünün yüksek-öğretim düzeyine kadar gelebildiği, gelenlerinde kendilerini kabul ettirebilmek için erkek-egemen üniversitelerde saygın kabul edilen bölümlerde saygın kabul edilen konularda çalışmaktan başka bir yolu olmadığı gerçeğine takılıp kalıyordu. Bu anlamda gerçek anlamda somut bir feminist örgütlenme akademikle sınırlı kalmamalıydı. Bell Hooks ancak ileriye gören böylesi bir siyasi bilinçle gerçek projeler kurulmasını kaçınılmaz bulmuş ve bunlara hayatı boyunca önyak olmaya çalışarak feministler için örnek oluşturmaya çalışmıştır.

İleriye gören bir hareket, çalışmalarını, tabii ki işçi sınıfı ve yoksul kadınların somut koşulları üzerine temellendirmelidir. Bu, eleştirel bir bilinç geliştirmek üzere eğitime önyak olacak bir hareket oluşturmak, sınıfsal gücü olan feminist kadınların düşük gelirli kadınlara, sahibi olabilecekleri evler sağlamaları anlamına gelir. Feminist ilkelerle ev kooperatifleri yaratmak, feminist mücadelenin aslında tüm kadınların hayatlarıyla ilgili olduğunu gösterebilir (Hooks, 2012: 59).

Kadın sığınma evleri bu bakış açısıyla feminist kadınların girişimi ile kurulmuş, zamanla pek çok devlette kurumlaşmış bir hale gelmiştir. Ancak yine de sığınma evleri temelde fiziksel şiddetten koruma sağlamak amacıyla olduğundan feminist bir bilinçlenme ve yaşam merkezleri olamazlar. Yalnızca ataerkinin en çaresiz kurbanları olan bu kadınlar sistemin tek kurbanları sanılmakta, sığınma evlerine gitmesini gerektirmeyecek ancak yine de ataerkinin şekillendirmesiyle zayıflamış, güçsüzleşmiş, kişilikleri ve yaratıcılıkları ellerinden alınmış diğer kadınlar özgür ve mutlu kadınlar gibi görülmektedir. Bu ataerkinin en somut feminist mücadele kurumunu alıp kendi içinde nasıl erittiğini ve marjinalleştirdiğini gösteren çok güzel bir örnektir. Tüm toplumlar ataerkinin zihinlerdeki varlığını görünmez hale getirmek, onu somut dayak ya da öldürme edimleriyle eşitlemek, böylece bilinçlenmeyi başlamadan durdurmak amacıyla derin bir rüşvet mekanizması işletir: örneğin fiziksel şiddeti cezalandırmayı kabul eden sistem psikolojik şiddet için hiçbir şey yapmaz, hatta bunu insanlara özgürlük gibi gösterir.

90'ların "iktidar feminizmi"nin, zengin, beyaz, heteroseksüel kadınları "feminist başarının örnekleri" diye lanse etmesine şaşmamalı. ... En önemli fantezi ise, ABD'deki kadınların küresel zeminde herhangi bir kadın grubundan daha fazla hakka sahip olduğu, isterlerse "özgür" oldukları, dolayısıyla feminist hareketi yönlendirmeye ve dünyanın diğer yerlerindeki tüm kadınlar, özellikle de üçüncü dünya ülkelerindeki kadınlar adına feminist gündemleri belirlemeye hakları olduğudur. Bu düşünce, yönetici gruptan Batılı erkeklerin emperyalist ırkçılığının ve cinsiyetçiliğinin yansımından başka bir şey değildir (Hooks, 2012: 61).

Ayrımcılığın ortadan kalkması için ortaya çıkmış bir hareketin ayrımcılığı herhangi başka bir temelde sürdürmesi büyük bir çelişkidir. Dolayısıyla feminizm esasen cinsiyet ayrımcılığının yıkılması hedefi üzerine birleşmiş kadın ve erkeklerden oluşuyorsa da cinsiyetin dışındaki tüm diğer ayrımcılıkları reddetmiş, zengin yoksul, siyah beyaz, Batılı Doğulu gibi ayrımların üstüne kurulan sömürüye de karşı olmuştur. Dolayısıyla feminizmin birkaç zengin ve kaprisli beyaz kadının kendi yakın çevrelerinde oynadıkları bir tür oyun olarak düşünülmesi aslında feminizmi gözden düşürmek için güç sahibi tüm otoritelerin kullandığı bir taktiktir. Bu taktiğe karşı duracak kişiler de çok açık ki zengin, beyaz ve heteroseksüel feministlerdir. Kendilerinin böylesi bir imajla toplumda sergilenmelerine tüm açıklamaları, üretimleri ve çalışmalarıyla engel olmalıydılar. Aynı şey feminist akademisyen kadınlar için özellikle gereklidir. Verdiğim bir derste konuk bir öğrenci şöyle demişti: "Şimdiye kadar gördüğüm kadarıyla bu mevki sahibi akademisyen kadınlar kadın haklarından bahsetmekten pek bir keyif alıyorlar." Mücadelenin samimiliğini sorgulayan bu görüş daha geniş toplumsal boyutta feminist mücadelenin bütünüyle küçük görülmesiyle sonuçlanıyor. Feminizmin örneğin çalışma hakkı, oy hakkı, miras hakkı gibi, kazanımlarını kullanıp, mücadelenin devamına katkıda bulunmak için çabalayan her kadın akademisyen bu görüşün doğal olarak destekleyici örnekleri oluyorlar. Bu yüzden feministler kız kardeşlik kavramını kuramın merkezinden asla uzaklaştırmamak için çabalıyorlar.



Feminist akademisyenler, kadınların iş hayatına katılımını kendilerine güvenlerinin artması ve topluma pozitif biçimde katılmaları anlamında kazanımlar sağladığını belgelediler. Ev kadını olarak ev içinde çalışan bir kadın, sınıfsal konumu ne olursa olsun, genellikle çevresinden soyutlanmış, yalnız ve bunalımdaydı. Kadın ya da erkek çoğu çalışan, kendisini işyerinde güvende hissetmese de, daha büyük bir bütünün parçası olarak hisseder. Evdeki sorunlar daha fazla stres yaratır ve çözülmesi daha zordur, oysa işyerindeki sorunlar herkes tarafından paylaşılır ve çözüm bulma çabaları yalnız yaşanmaz. Dışarıdaki işlerin çoğunu erkeklerin yaptığı zamanlarda, kadınlar evi erkek için konfor ve rahatlatma mekanı haline getirmek için çalışırlardı. Kadın için ev, sadece erkekler ve çocuklar yokken bir rahatlatma yeri idi. Evdeki tüm zamanlarını, diğerlerinin ihtiyaçlarını karşılamaya harcadıkları zaman ev, kadınlar için bir çalışma alanıdır; rahatladıkları, konfor ve huzur buldukları bir yer değil. Dışarıda çalışmak ise en çok bekar kadınlar için özgürleştirici olmuştur. Pek çok kadın istediği türden bir iş bulamamış ve işgücüne katılmaları, ev içindeki yaşam kalitelerini düşürmüştür (Hooks, 2012: 67-68).

Burada Bell Hooks'un sınıfsal farklılıkları nasıl ustaca değerlendirdiğini görüyoruz. Gerek ev kadınlığı ve çalışma konusu olsun, gerek sınıf ve ırk farklılıklarından dolayı çalışmanın etkilerinin değerlendirmesi olsun, gerçek bir kuramsal temele bizi ancak akademisyen olması zorunlu olmasa da kuramcı olarak katkıda bulunabilecek kadınlar ulaştırabilir. İki yüzyıl boyunca Mary Wollstonecraft, Simone de Beauvoir ve Betty Friedan, Kate Millett, Schulamith Firestone, Germaine Greer'in birbirlerinden bağımsız yayınladıkları kitapları düzeyinde ve yoğunluğunda çalışmalar yapılmasaydı hareket gerçek bir temel bulamayacağı için hiç başlamayacaktı. Ancak toplum sürekli değiştiği ve kadınların içinde bulunduğu koşullarda bazen az bazen çok değişim olduğu için örneğin ev işi gibi bir konuyu farklı toplumsal, ekonomik ve kültürel koşullara göre ele alacak gerekli kuramsal altyapıya sahip ve o toplumun bizzat içinde yetişmiş kadınlara ihtiyaç vardır. Çünkü Amerika'da geçerli olan ve düşünülebilen pek çok sorun örneğin Türkiye'de bambaşka boyutlarla ve biçimlerde ortaya çıkabilmektedir. Bu durumda kuramsal esnekliğe ve yüksek bir değerlendirme gücünü sahip olmak zorunda kalıyoruz. Flora Tristan, Elisabeth Cady Stanton, Susan B. Anthony gücünde ve ruhunda kadınlar kadar çok çalışmadıkça kafa yapılarında değişimi sağlamak olanaksızdır. "Kadınlar," diyor Marcuse, "eş olarak değil, anne olarak değil, metres olarak değil, kız arkadaş olarak değil bireysel bir insan olarak kendi yaşamlarını belirlemekte özgür olmalıdırlar. Bu, acı verici çatışmalar, işkence ve (zihinsel ve fiziksel) ıstırapla iç içe geçmiş bir mücadele olacak" (1974: 288). Bütün feminist kuramcılar ve aktivistler bu mücadelenin çetinliğini ve zorluğunu bizzat yaşadılar ve göğüslediler. Bu çatışma ve ıstırapları önce kadın kendi içinde yaşar, çünkü kendisi ataerkinin bir ürünü olduğundan, önce kendisini yıkmak ve sonrasında yeniden inşa etmek zorundadır ve bir feminist olarak ortaya çıktığında bu çatışma ve ıstırap yakın çevresinin yerleşik ataerkil duygu ve düşüncelerini tespit ettiği anda bu kez toplumsal düzeye çıkar, kadın çevresiyle çatışmak zorunda kalır. Feminist bir bilinçlenme yaşayan kadın ister burjuva ister işçi olsun kendisi ve kendi cinsi için söz konusu olan adaletsizliği artık mutfaktan yatak odasına, iş hayatından siyasal konumuna kadar her adımda fark etmeye başlar. Bu noktada mücadele edecek o kadar fazla cinsiyetçi duygu, düşünce ve pratikle karşılaşır ki her ne olursa olsun bir şeylerin değişmesi için çaba harcamak ister. Feminizmin sınıfları aşan yapısı bu ortaklıkta yatmaktadır.

Şüphesiz, elit kadın gruplarının, özellikle de zengin olanların toplumumuzda sahip olduğu sınıfsal gücün büyük bir kısmı, diğer kadınların özgürlüğü pahasında kazanıldı. Yine de sınıfsal güce sahip kadınlardan oluşan küçük gruplar, daha az imtiyazlı kadınları destekleyen ve onlara yardım sağlayan ekonomik programlar aracılığıyla, bu kadınlarla aralarına köprü kurmaya çalışıyorlar. Zengin kadınlar, özellikle de miras yoluyla zenginleşen ve feminist özgürleşmeye bağlı kalan kadınlar, sınıfsal güce sahip olmayan kadınlarla dayanışma kaygılarını yansıtan katılımcı ekonomik stratejileri geliştiriyorlar. Şu anda bu insanlar küçük birer azınlık, ama çalışmaları daha çok tanındıkça sayıları da artacak (Hooks, 2012: 70).

Kadınların eğitimi ve yaşam tarzlarını temelden değiştirebilecek her türlü kurumsal ve maddi girişim, olanakları sınıra yakın olan kadınların kaderleri için yaşamsal önemdedir. Zengin burjuva kadınların birleşip vicdanlarını rahatlatmak için yoksullar için bağış kampanyaları düzenlemeleri yalnızca siyasal bilinçlerinin olmadığını göstermektedir. Çünkü gerçek toplumsal değişim yalnızca insanın anlık ihtiyaçlarının bir ya da iki kez doyurulmasıyla gerçekleşmez, tam tersine böylesi bağışlar sistemin devamını sağlar, yerleşik düzeni sağlamlaştırır. Feministler eğer halen sınıflı olan toplumun içinde gerçek değişim olanağını sağlayacak girişimleri kurgulayıp gerçeğe dönüştüremezlerse başarısız olurlar. Bell Hooks reformist feminizmin karşısına radikal bir feminizmle çıkmak için sistemin temelini çözümlenebilecek bir kuramsal donanım edinmiş feministlerin "alternatif yaşam tarzları" oluşturmaya



düşüncülerinin zorunlu olduğunu vurgular. Üniversitelerdeki kadın çalışmaları programlarının ötesinde feminist bir okullaşma yaşanmamış, feministler devlet politikalarını oy hakkı, miras hakkı ya da kürtaj hakkında olduğu gibi somut değişimler yaratacak düzeyde etkileyecek yeni tasarıların peşinden koşacak kadar güçlenememiştir. Örneğin MacKinnon yayınladığı kitabı ile cinsel taciz Amerika yasalarına bir suç olarak kabul ettirebildiyse, değişmesi gereken onlarca farklı konuda böylesi bir güce sahip çok sayıda güçlü kadına ihtiyaç vardır.³ Böylece Hooks değişimin sistemin içinde gerçekleşeceğini ama sistemin temel öğelerini hedef alması gerektiğini, böylece reformlarla asla ataerkinin yıkılmayacağını bildiğimizden, radikal hedefleri olan kadınların emekleriyle olmadığı sürece istenen kökten değişimlerin de olamayacağını göstermiştir. Henüz en temel radikal hedef olan bilinçlenme yoluyla tüm kadınların içlerindeki ataerkiyi öldürmesi dahi başılamamıştır. Dolayısıyla devrimi kısayol olarak görmek ve beklemek yalnızca temelsiz hayaller kurmak anlamına gelir.

Sonuç: somut ve çağdaş bir örnek

Uluslararası İşçi Birliği adlı Marksist bir örgütün 2014 Mayıs ayında yayınladığı XI. Dünya Kongresi Notları'nda örgütün Uluslararası Kadın Sekreterliği adlı bir bileşenin imzasını taşıyan bir metni tüm söylediklerime dayanarak somut bir örnek olarak incelemek istiyorum (UİB-DE, 2014-15: 16-17). Metin Marx, Engels ve Lenin'in kadın özgürleşmesine ne kadar önem verdikleri ve kadınların ezilmişliğini gidermek için sundukları önerileri kısaca anlatan birkaç alıntı ile başlıyor. Buna göre kadının ezilmesi kolayca sınıflı toplumla birlikte ortaya çıkmış olarak kabul ediliyor ve bu hiçbir şekilde kanıtlanmamış tarihsel örtüşmeye dayanarak "sömürüyü ortadan kaldırmadan bu baskının çözülemeyeceğini anlama"nın zorunlu olduğunu vurgulanmıştır. Lenin'in "kadınların kurtuluş mücadelesi stratejisini proleter devrimin bir bileşeni haline getir[diği]" dile getirilerek "kadınların lehine pek çok yasa hazırlanmasına yardım et[tiği]" belirtilmiştir. Böylece Marksist kuramın kurucularının aslında kadının özgürleşmesini çok istedikleri ve bunun için çalışmalar yaptıkları gösterilmeye çalışılmıştır. Ancak Marx'ın kadını temelde evinde ve kocasının yanında mutlu olacak bir varlık olarak tasarladığı ve sunduğu, Engels'in kadını ev işleri ve çocuk bakımından kurtararak kendisini sevdiği erkeğe sınırsızca "verebileceği" bir "ideal" kurguladığından hiç bahsedilmemiş, Sovyet deneyiminde Lenin'in "hazırlanmasına yardım ettiği" yasalara rağmen kadınların nasıl olup da durumlarında hiçbir iyileşme yaşanmadığı sorulmamıştır.

Bu yazıda kadınların üç ana alanda durumlarının düzeltilmesi gerektiği iddia edilir: karşılaştıkları şiddet, ev işleri yükü ve cinsel nesneleşme. Kısaca kadına karşı şiddet kapitalist ülkelerde, yani tüm dünyada hızla sürmektedir, ev işi istisnasız her ülkede kadının görevi olarak görülmeye devam etmektedir ve kapitalizm kadını cinsel bir meta haline dönüştürmüştür. Fakat bunların tek suçlusu olarak kapitalizm gösterilmektedir. Sanki işçi sınıfı erkeği kadına şiddet uygulamamaktadır, sanki işçi sınıfı erkeği kadını ev işlerinden sorumlu yegâne varlık olarak görmemektedir, sanki işçi sınıfı erkeği kadını cinsel bir nesne olarak ele almamaktadır. Yazıda işçi sınıfından bir erkeğin kafa yapısı hakkında tek bir cümle dahi kurulmamıştır.

Yazının devamında "Marksist olmayan Kadın Örgütlenmeleri" kısaca incelenmiş ve tüm bu örgütlenmeler yeterince Marksist olmamakla suçlanmış, özellikle "kadınların kurtuluşunun doğrudan sınıflı toplumların sona ermesiyle ilişkili olabileceğine inanmıyor" olmakla reformist olarak damgalanmışlardır. Yani, onlara göre, inanmamız gereken şey sınıflı toplumun sona ermesiyle kadınların kurtuluşunun doğrudan sağlanacağıdır ve eğer buna inanmıyorsak doğrudan reformcu ve burjuva olduğumuzdur. Bu yüzden tüm feminist örgütlenmeler, onlara göre, "sınıf mücadelesini küçümsüyorlar ve kapitalizmle hiçbir uyumsuzlukları yok"tur ve böylece kendi deyimleriyle "erkek şovenizminin" —özenle ataerki terimini kullanmaktan kaçınıyorlar, sanırım feminist oldukları gibi bir izlenim bırakmak istemiyorlar—devam etmesine katkıda bulunuyorlar.

³ MacKinnon'ın 1978 yılında yayınladığı *Sexual Harrassment of Working Women: A Case of Sex Discrimination* kitabı sayesinde "cinsel taciz" terimi yasal olarak kabul edilmiş ve temel bir ayrımcılık suçu olarak ABD'de yasalaştırılmıştır.



"Burjuva feminizminin ellerine düşmemek" için bu grup somut politikalar geliştirmesi gerektiğinde karar kılıyor çünkü onlar "komünizmin kadınlara burjuva feminizminin çok daha ötesine geçen bir dünya vaat ettiğine sıkı sıkıya inanmaları" gerektiğini düşünüyorlar. Ancak bu vaatlerin nasıl olup da komünist hiçbir devrimde gerçekleştirilememiş olduğuna ilişkin yine tek bir cümle dahi etmiyorlar. Klasik feminist talepler onlar için önemli ancak önemli olmasını nedeni bu taleplerin gerçekleşmemesinin işçi sınıfı kadınlarını etkiliyor olması, böylece, sanırım, kadınların taleplerini Marksist erkeklerin gözünde meşrulaştırabileceklerini sanıyorlar; kadınların taleplerine bu yüzden tüm kadınları özgürleşmesi açısından değil, işçi sınıfının geleceği açısından bakılması gerektiğini vurguluyorlar. Bu talepler, niyeysen, "işçi sınıfı kadınlara özel talepler" olarak düşünülüyor ve hatta "burjuva kadınlara karşı sistematik ve nitelikli bir ajitasyon ve propagandanın gerekliliği" savunuluyor. Böylece tüm kadınlar arasında hiçbir ortak nokta göremeyen bu Marksist grup, hemen arkasından tüm kadınların yararlanabileceği haklar için savaşıyorlar. Feministlerin savunduğu her şeyi bir an dahi duraksamadan sahiplenebiliyor: çalışma hakkı, çalışma koşullarının iyileştirilmesi, şiddetin bitmesi, farklı cinsel tercihlerin kabul edilmesi, fahişeliğin sonlandırılması, ev işlerinin kamulaştırılması, çalışan anneler için kreş, izin gibi hakların genişletilmesi, doğum kontrolü, ücretsiz ve sağlıklı kürtajın sağlanması.

Belli ki farklı sınıflardan kadınların birbirlerine düşman olması ve ne burjuva ne de Marksist kadının kendisinin ve erkeğin temel kafa yapısını sorgulayamaması tüm ataerkil siyasal ve ekonomik sistemlerin ekmeğine yağ sürüyor. Devrimci kadının sınıfsız toplum için çalışırken bir gün gelip devrimin tüm ev işlerinden onu kurtaracağını hayal etmesi ve hiçbir zaman acaba neden erkekler kendi yaşadıkları evde ev işlerini eşit olarak paylaşmayı hiç akıllarına getirmezler diye soramaması, bunun için hiçbir ussal neden bulunmadığını görememesi hiçbir zaman cinsiyet rollerini gerçek anlamda sorgulamadığını göstermez mi? Burjuva kadının güzelliği ve zengin bir koca bularak elde ettiğini sandığı toplumsal başarısıyla kendini dünyanın en özgür kadını hissetmesi, siyasetten anlamaması, ekonomik koşullarının sağladığı eğitim fırsatını gerçek anlamda bir alanda topluma faydalı olacak bir bilince ve uzmanlaşmaya götürememesi onun belli bir kadın idealine sıkışıp kaldığını göstermez mi? Belli ki devrimci kadının da burjuva kadının da ataerkiyi içinden atması ve sonrasında onu toplumda da etkisiz hale getirme için mücadele etme bilincini kazanması çok zor, feminizm ise bu zorluğu aşmaya çalışmaktadır. Feminizm bilinçlerde yapılması zorunlu olan bir devrime çağrıdır, diğer tüm toplumsal eşitsizlik karşıtı mücadelelere destek verir, ancak bu mücadelelerden hiçbirinin altında kendini konumlandırmaz. Hiçbir başka mücadelenin de, örneğin sınıfsız toplum mücadelesinin ya da ırkçılık karşıtlığının, kendi altında konumlandırılmasını talep etmez. Aksine sınıflı ya da sınıfsız, demokratik ya da feodal, otoriter ya da eşitlikçi olarak adlandırılan tüm toplumlarda, tüm ailelerde, tüm okullarda, tüm topluluklarda kadınları ezme, yalıtma, bilinçsizleştirmek, etkisizleştirmek, yabancılaştırmak, kandırmak ve cahil bırakmak için elinden geleni yapmış olan, yapıyor olan ve gelecekte de yapacak olan herkese koşulsuz bir karşı duruştur. Feminizm meşruiyetinin kendinden alır; binlerce yıllık kalıtımın birkaç on yılda değişmeyeceği çok açık, bu yüzden feminizm bireylerin yaşam süresini aşar, tek bir ataerkil duyguyu yıkmanın yüzlerce yıllık çalışma ve emek gerektirebileceğinin farkında olmak gerekir. Kadınların kazandıkları haklar, otoriter olmayan yaşam biçimlerine dönüştürülmeyi beklemektedir; feminizmin temel hedefi budur.

Kaynakça

- Goldman, W. Z. (1995). *Women, State and Revolution*, New York: Cambridge University Press.
- Hooks, B. (2012). *Feminizm Herkes İçindir*. E. Aydın, V. Kurt vd. (Çev.). İstanbul: BGST Yayınları.
- Mackinnon, K. (2003). *Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru*. T. Yöney ve S. Yücesoy (Çev.). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Marcuse, H. (1974). "Marxism and Feminism". *Women's Studies*, Vol. 2., 279-288.
- Millett, K. (2000). *Cinsel Politika*. Seçkin Selvi (Çev.). İstanbul: Payel Yayınevi.
- ÜİB-DE Uluslararası Kadın Sekreterliği, "Erkek Şovenizmi (Maçoluk) ve Mücadele", *Red*, Sayı 89, Mayıs 2014-15.



Walter Benjamin’de Dönüştürücü bir Güç olarak Tarihsel Eleştiri

Historical Criticism as a Transformative Power in Walter Benjamin’s Thought

Emrah AKDENİZ

Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü
ekdeniz@yyu.edu.tr

Makale Bilgisi

Gönderildiği Tarih: 18.10.2017
Kabul Edildiği Tarih: 20.01.2018
Yayınlandığı Tarih: 14.02.2018

Article Info

Date submitted: 18th October 2017
Date accepted: 20th January 2018
Date published: 14th February 2017

Öz

Walter Benjamin’in, bir tarih felsefecisi olmamasına rağmen, düşüncesinin temelini köktenci bir tarih anlayışı ve eleştirisi oluşturur. Benjamin’in, içinde yaşadığı çağı kavramaya ve dönüştürmeye dönük eleştirisi, onun son derece özgün görünen, alegorik dünya kavrayışı ve mesiyani dil anlayışları bağlamında gerçekleşir. Tarih eleştirisi, teknoloji ve ilerleme gibi ana motiflerin zamanı homojenleştirerek çağı cehenneme çeviren etkisine yönelerek tarihin akışında devrimci bir anı uyandırmaya çalışır. Bu bağlamda düşünürde ve onun eleştirel misyonunda dile gelen ya da açığa çıkan, yeniden yorumlayıcı ve kurtarıcı bir gücün harekete geçirilmeyi bekleyen olanağıdır. Bu çalışma Benjamin’in eleştirel anlayışını onun dil ve alegorik dünya kavrayışı bağlamında nasıl ele aldığını ana hatlarıyla serimlemeye çalışacaktır.

Anahtar Sözcükler: Tarih eleştirisi, Alegorik dünya kavrayışı, Kurtarıcı güç, Teknoloji

Abstract

The essential point of Walter Benjamin’s philosophy; although he was not a competent about the philosophy of history especially, is a radical concept of history and an attempt of critique about the common concept of history. His critique that is consist of trying to understand and change the modern epoch which he found himself was realized by an allegorical world of view and a messianic concept of language that seems original or authentic considerably. The critique of history that going towards the effect of the main points of the modern world, like technology and progress that make the epoch a kind of hell by homogenizing it, tries to awake a revolutionary moment in the course of history. In this context, the result of his thought is about the potentiality, that is re-interpretative and re-redemptive power of which, that expect to be activated. In this paper, it will try to explicate with the main lines Benjamin’s concept of critique in the context of his concept of language and allegorical world.

Key Words: Critique of history, The concept of Allegorical world, Redemptive power, Technology

Giriş

Eleştiriye bağımsız, dönüştürücü bir güç atfederek sanatı ve tarihi alışılmışın dışında bir tutumla ele almasıyla 20. yüzyılın en etkili eleştirmen ve kuramcılarında birisi olduğunu gösteren W. Benjamin’in düşünsel arka planını, görünüşte birbiriyle ilgisi olmayan birçok düşünce ve akım oluşturur; doğup büyüdüğü zaman diliminin 19. yüzyıldan 20. yüzyıla geçişi oluşturan son derece çalkantılı bir döneme karşılık gelmesi, ölümüne değin içinde yaşadığı kültürel ortamlarda hem Yahudi hem de Alman olmanın getirdiği ikili durumun yükünü taşımış olması, I. Dünya savaşının dehşetine yakından tanıklık etmiş ve sürgünlerle gelen sıkıntıları yaşamış bir Avrupa vatandaşı olması, Avrupa’nın sanatsal ve düşünsel bakımdan en hareketli olduğu dönemlerden birinin açık etkilerine maruz kalması gibi sayılabilecek daha birçok gerekçe Benjamin’in kuramsal ve eleştirel alanlardaki birikimini ve eğilimini etkilemiştir. Benjamin’in düşünsel art alanında, ana çizgileriyle düşünülecek olursa, *neo-romantizm, anarşizm, sosyalizm, Marksizm, Yahudi mesiyанизmi, sürrealizm, tinsel devrim ideali, tarihsel maddecilik* gibi birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılan, bağdaşması zor birçok düşünce ve akım yanyana gelerek



kaynaşmıştır. Öyle ki bu denli eklektik bir düşüncede romantizm kaynaklı kötümser bir bakışla Yahudi geleneğiyle karışmış mesiyani bir anlayış hiç zorlanmaksızın Marksizm ile birleşerek devrimci bir teoloji şeklinde boy gösterebilmiş ya da özellikle ilk gençlik yıllarında ön plana çıkan ve karşılığını organik bir dinsel cemaat anlayışında bulan tinsel devrim ideali, düşünülenin aksine hiç de çelişkili görünmeksizin rahatça, anarşizmle biraraya gelebilmiştir. Gene bu düşünce içinde anarşizmle Marksizm, amaç ve yöntem ilişkisi bağlamında birlik oluşturabilmişlerdir. Kısaca gelenek ve teknoloji, romantizm ve modernite, ahlak ve politika, geçmişin kurtarılması tasarısı ve köktenci bir özgürlük anlayışı, yıkıcı karakter ve devrimci disiplin, nesnesini koruyan kurtarıcı bir estetik ile ayırıştırıp parçalayan yıkıcı bir estetik, devrimin kurtarıcı yanı ile yıkıcı yanı gibi temel karşıtlıklar ya da heterojen temalar, aynı düşünce temelinde birleşmişlerdir. Tüm bu farklı etkilerden dolayı Benjamin'i tam anlamıyla *tutarlı bir bütünlük içinde* açıklamak, Tiedemann ya da Penosky gibi Benjamin uzmanlarının da zaman zaman vurguladıkları gibi, pek mümkün ol(a)mamaktadır; erken yaşta ölmesi, özellikle de ana yapıtı niteliğindeki *Pasajlar*'ı tamamlayamadan bırakmış olması, ölümüne yakın, düşüncesinde görülen gelişmelerin varlığı, Benjamin'i ilk dönem düşünceleriyle çelişkiler oluşturan bir düşünsel tutarsızlık görüntüsü içine sokmaktadır. Kaynaklarındaki çeşitliliğin yarattığı, tutarlı bir anlamayı zorlaştıran, tüm bu "olumsuzluklara" rağmen yine de Benjamin'in dünya görüşünü ve bu dünya görüşü bağlamında oluşturmaya çalıştığı eleştiri anlayışını, içinde barındırdığı kimi çelişkileri de göz önünde tutarak, ana hatlarıyla ele alıp betimlemek olanaksız değildir.

W. Benjamin genellikle, yaşamının sonlarında kendisine bağlanan aylık ile akademik ilgilerinin de kimi ortak temalara dayanıyor olması nedeniyle, teknik olarak Frankfurt Okuluna bağlı bir düşünür olarak ele alınsa da, aslında birçok açıdan düşünceleri bakımından bu okulun üyelerini, özellikle Adorno ve Horkheimer başta olmak üzere, etkilemiş ve kimi temel kavramlarla kullandığı motiflerde Frankfurt okulunun literatür dağarcığında etkisi azımsanmayacak ölçüdedir; işte bu nedenle Benjamin'in düşüncesinin, ayrı başına da ele alınabilecek kendine özgü, orijinal bir düşünsel renkliliğe sahip olduğunu söylemek olanaklı görünmektedir; çünkü Benjamin, her şeyden önce gerek alıntılama yöntemi ve mesiyani tarih anlayışıyla gerekse estetik alandaki görüşleriyle, bir düşünür olarak, bağımsız bir konuma ele alınmayı hak etmektedir. Bu söylenenler bağlamında bu çalışmada öncelikle Benjamin'in son derece özgün olan dil anlayışına bakılarak bu dil anlayışıyla bağlantısında Barok dönem kavrayışının "ifade biçimi" olan alegorik yapının dille ve tarihle olan ilişkisine değinilecek, buradan hareketle Benjamin'in hakikat anlayışı ve montaj yönteminin onun kurtuluşçu tarih anlayışıyla olan sıkı bağlantısı betimlenerek bu tarih anlayışında temelini bulan ilerleme ve teknoloji eleştirisinin Benjamin tarafından nasıl kuram-eylem bağlamına dâhil edildiği gösterilmeye çalışılacak ve böylece Benjamin'in eleştirel düşüncesi, anlayışımız çerçevesinde, ana hatlarıyla sergilenmiş olacaktır.

I- Dil Anlayışı

Benjamin'in dil anlayışı, Yahudi geleneğinin içrek kanadını oluşturan Kabala'dan, özellikle de Kitab-ı Mukaddes'in Tekvin bölümünde dile getirilen yaratma dil ilişkisinin temelinde yatan ve Benjamin'in eleştirel düşüncesinin neredeyse tamamı üzerinde derin bir şekilde iz bırakan, mistik boyuttan etkiler taşımaktadır. Dolayısıyla içinden çıktığı Yahudi geleneğinden gelen ve mistik renkler taşıyan böylesi bir dil kavrayışı, Benjamin'in düşüncesinde merkezi bir yerde konumlanarak onun düşüncesini en temel hatlarıyla belirler. Bu mistik anlayış bağlamında dil, en temelde Benjamin için ne anlama gelmekte ve nasıl kavranmaktadır? Dil, Benjamin için, her şeyden önce bir tür "tinsel içeriği iletme ilkesidir... gerek canlı gerekse cansız doğada dilden bir şekilde pay almamış hiçbir şey ya da olay yoktur; çünkü tinsel içeriğini iletme herşeyi özünde vardır" (Benjamin, 2001:169). Bu bağlamda "tinsel özde iletilebilir olan, onun dilsel özüdür. O halde dil, şeylere özgü dilsel özü iletir" (Benjamin, 2001:170). Gerek şeylerin bir toplamı ve çokluğu olarak doğa, gerekse bu çoklukla ilişki içinde insan, dile sahiptir; fakat burada dikkat edilmesi gereken doğanın dilinin, insan dilinde iletilebilir sessiz, adsız bir yapıya sahip olmasıdır; insan, bu iletilebilirlik bağlantısında merkezi bir konuma sahiptir; çünkü "İnsanın dilsel özü dildir. Bu, insan kendi tinsel özünü dilinde iletir demektir. Ne var ki insan dili sözcüklerde dillenir. Yani insan kendi tinsel özünü tüm diğer şeyleri adlandırarak iletir... şeyleri adlandırmak, insanın dilsel özüdür" (Benjamin, 2001:171). Bu bağlamda "şeyler kendilerini insana iletirler yoksa şeyleri adlandırmak mümkün olmazdı" (Benjamin, 2001:172). Dolayısıyla insan dili ve şeylerin dili arasındaki



temel ayırım addır. "İnsan, tinsel özü dilin kendisi olduğu için kendisini dil aracılığıyla değil, yalnızca dilde iletir. İnsanın tinsel özü olarak dilin bu yoğun bütünselliğinin en mükemmel örneğidir ad. İnsan adlandırıcıdır; saf dilin ondan dile geldiği de buradan anlaşılır. Tüm doğa kendisini iletmediği ölçüde, kendisini dilde iletir; yani son tahlilde insanda" (Benjamin, 2001:172).

Benjamin için burada aslında büyümlü bir ilişki açığa çıkmaktadır. Şöyle ki, şeyler yapıları itibariyle temelde sese sahip değildir ve bu anlamda da dilleri yetkin değildir. Dilin saf biçim ilkesi olarak sestemden yoksun oluşu, insan diliyle şeyler arasındaki büyümlü ortaklığın maddesiz, başka bir deyişle tinsel doğasına işaret etmektedir; çünkü ses, sessiz maddenin, dile getirileşle ilgisinde dille paylaştığı ortak bir doğayı açığa çıkarır ve bu anlamda ses, tinsel olanın simgesi olmaktadır. Benjamin için, "Kitab-ı Mukaddes'in, Tanrı'nın insana nefesini üflediğini söylerken dile getirdiği de bu simgesel olgudur: Bu nefes aynı zamanda hem yaşam hem tin, hem de dildir" (Benjamin, 2001:175). Bu büyümlü bağlantı, kendini en açık biçimde *okuma* etkinliğinde gösterir. "Dünyevi ya da (astrolojide olduğu gibi) büyümlü olsun okuma: tını, şeylerin akıp gidişinde benzerliklerin parıldadığı başka bir zamansallığı paylaşabilme gücüyle donatır. Bununla birlikte böylesi aydınlanma edimleri, dilin göstergesel ve iletişimsel yanı aracılığıyla görünüşe gelen mimesisi gereksinir. Resimli bulmaca ya da yap-boz, yalnızca harflerin maddeselliği ve alfabenin büyümlü işlevi aracılığıyla görünür kılınabilir. Maddenin ve tının bu büyümlü birleşimi, içinde okuyucunun konakladığı ya da kelimenin tam anlamıyla oturduğu bir duruma, benzerliğin sözcüklerle sağlandığı bir dünyaya karşılık gelir" (Hansen, 2004:69). Aslında burada söz konusu olan "geçip giden benzerlik görüntüsünün bir anımsama karakterine, yani dağılıp gitmeye eğilimli olmaktan başışık yitik bir benzerlik karakterine sahip olmasıdır" (Hansen, 2004:69).

Bu söylenenler bağlamında Benjamin dilin, özellikle de burjuva dil anlayışında temelini bulan, doğayı yansıtmaya savını eleştirir. Dil, burjuva dil anlayışında dile getirildiği gibi bir yansıtmaya değildir. Dil, temel yapısı olan adlarla, yani insan diliyle kendini ortaya koyan çok-katmanlı bir yapıdır; yani her bir adlandırma, temelde Tanrı kelamının, saf dilin bir tür tekrarı, mimesisidir. Bu anlamda adlarla kurulu olan diller, en yetkin saf dilin, deyim yerindeyse alt katmanlarını oluşturmaktadırlar. Dolayısıyla tinsel anlamda bir katmanlaşmaya karşılık gelen dilsel anlamda bir katmanlaşma söz konusudur ve insan da, yetkin dilin tasarrufuyla yaratılmış olan bu nesnel diyarında nesnelere sessiz dillerine tercüman olup bir tür çevirmenlik yaparak onlara ses verirken yaratıcı kelamın parodisini yapmış olur. Tanrı, yaratıcı kelamı aracılığıyla oluşturduğu nesnel dünyadaki nesnelere dile gelişini, değişik yoğunluk düzeyleri arasındaki geçişi, insan aracılığıyla gerçekleştirir. Başka bir deyişle, şeyler adsız, dilsiz olarak ada, dile çevrilme olanağını taşırlar; işte burada devreye çeviri girer: Sessizin dilinin seslinin diline çevrilmesi. Çeviri, bu bağlamda "bir dilin kesintisiz bir dizi dönüşüm aracılığıyla bir başka dile aktarılmasıdır. Çeviri, soyut özdeşlik ve benzerlik alanlarını değil, kesintisiz dönüşüm dizilerini kat eder" (Benjamin, 2001:178). Burada söz konusu olan, "eksik bir dilin daha yetkin bir dile çevirisidir ve ona ister istemez birşeyler katar; işte bu bilgidir" (Benjamin, 2001:178).

İnsanın bir tür çevirmen olarak, iletici olarak görevi, Benjamin'e göre, cennetten kovuluşun ve kötülüğün bilgisini elde edişin doğal bir sonucudur. Dillerin çokluğu, Babil kulesi meseli, bu kovuluşun doğal sonucuna işaret etmektedir aslında. İnsanın nesnelere arasındaki işlevi, doğayla bir bütünlük oluşturacak şekilde doğanın dillerin çokluğundan kaynaklanan dilsizliğin yarattığı acı verici duruma tanıklık etmektir. Düşüşle birlikte kaybolan evrensel dil, doğanın farklı dillerce çeşit çeşit adlandırılmasına neden olmuş, bu da doğanın, dillerin fazlalığından kaynaklanan mutsuzluğunu açığa çıkarmıştır. Bu nedenle doğanın, dile gelmesi halinde ilk yakınacağı nokta da diller fazlalığından ileri gelen bir dilsizlik durumudur. Dolayısıyla Benjamin için bu diller fazlalığı, bir metinler çokluğu, ilişkiler bütünü, ikonlar alanı olan doğanın (sadece doğal anlamda doğanın değil bir tür ikinci doğa olarak kültürel anlamda da doğanın) okunmasını, birbirleriyle ilişkisinde çevirisinin yapılp deşifre edilmesini ve böylece nesnelere soluklaşmış ısıtılarının anlık bir aydınlanma içerisinde yakalanmasının kapılarını aralar. Buradaki "*anlık aydınlanma*", "*soluklaşan nesnelere sönük parıltı*" gibi değişmeceli kullanımlarla anlatılmak istenen düşüncüyü kısaca şöyle açıklamak ya da yorumlamak olanaklıdır: Hale, ısıltı anlamına gelen "aura Latince'de nefes (breath of air) anlamına gelir" (Hansen, 2004:61). Bu nokta buradaki dil anlayışında içkin olan mistik kavrayışın en açık ifadelerinden birisidir: Tanrının aynı zamanda hem yaşam hem tin, hem de dil olduğu düşünülürken



"...aura"nın, parlaltının görülmesi, yakalanması diller içinde bir dil olan nesnenin de saf dil içindeki anlamının yakalanması, dolayısıyla nesnenin bulunduğu dil içindeki konumu itibarıyla, tanrı kelamındaki, başka bir ifadeyle bütün içindeki anlamının ne olduğunun açığa çıkarılması, böylece daha yetkin bir dille olan parça bütün ilişkisinin de gösterilmesi anlamına gelmektedir. Aslında bu düşünce tam da Mesihçi anlayışa sıkı sıkıya bağlı olan ve sanatsal/dilsel karşılığını Alman Barok sanatının 'ifade biçimi' olan alegoride bulan parçalı anlayışın, mistik Yahudi düşüncesindeki parçalı anlayışın ana motifi olan Tikkun kavramıyla olan benzerliğinin görünür olduğu yerdir. Bu anlayışın özü olan: "Kabalaya göre, Tanrının nitelikleri, dış yüzeyi kötülüğün varlığıyla kirletilen cam kapların içine konmuş ve bunun sonucunda söz konusu kaplar içindekilerinin yeryüzünün dört bir yanına dağılmasıyla parçalara ayrılmışlardır. İşte Tikkun, dört bir yana saçılmış bu parçaları toplayarak bir kere daha bütünleştirme sürecidir" (Cohen, 2004:210).

Tüm bu söylenenler bağlamında Benjamin'in metni, aynı Rabbiler'in metinlerle ilişkilerindeki gibi, kutsal sayan teolojik bir yorum anlayışı temelinde ele aldığını söylemek açık bir hale gelir. Düşünce yaşamının ilk ürünlerinden biri olan "*Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine*" adlı yazısından da anlaşılacağı üzere Benjamin'in amacı şimdilik hakikate ulaşarak hakikatin devrimci, toplumsal dönüşümü sağlayacak kurtuluşçu yanının kuramsal altyapısını oluşturmaktır. Söz konusu yazı: insan dili, saf dil, eşyanın dili, çeviri, metin, yaratım gibi temel kavramların ağırlık noktasını oluşturdukları mistik bir dil anlayışı çerçevesinde, uygulanımını tam da yarım kalan Pasajlar adlı yapıtında bulacağı bir hazırlık niteliğindedir. *Adlandırabilen* tek varlık olarak insanın, hakikatle ilişkisinin en açık ifadesini bulduğu bu yapıt, akustik bir görüngü olan hakikatin de yönetsel araçlar sayesinde açık seçik bir şekilde belirlediği yerdir. Bu bağlamda hakikati ortaya çıkaran poetik düşünebilme yeteneği önem kazanır. Dolayısıyla insanın adlandırıcı vasfıyla birlikte bakılması gereken yer Benjamin'in tarih ve hakikat anlayışlarıdır. Poetik düşünebilme yeteneği Benjamin'e göre modern zamanın yaşayan her şeye daha kendi zamanı içindeyken bile harap olmaya mahkûm ettiği bugünkü koşulları karşısında, şeylerin, ideaların ve her çeşit yaşam deneyimlerinin geçmişin derinliklerinde geçirdikleri kristalleşme süreci sonucunda aldıkları yeni biçimlere rağmen yeniden gerçekliklerine kavuşması ya da kavuşturulması için en uygun düşünme biçimidir.

Gerçekten özellikle 19. yüzyıldan itibaren daha da hızlanmış bir süreç içinde, yaşayan her şey zaman içinde harap olmaya mahkûmdur. Geçmişin derinliklerine inmektedir her şey, hem de daha kendi fiziksel varlığı eskiiyip yıpranmadan. Dipteki bu bekleyiş ve biçim değiştirme, aynı zamanda, gören gözün ve yaşayan kemiğin denizin altındaki kalkerli rif topluntuları arasında istirdiyeye ve inciye dönüştüğü bir süreçtir. Başka bir deyişle her şey bu hayatta harap olmakta; fakat yaşanan gün tarafından bastırıldığı geçmişin derinliklerinde sırlarını bir inci gibi saklayarak beklemektedir. Suyun altında bazı şeyler çözülmeye uğrasa da, bu süreç, aynı anda bir billurlaşma (kristalize olma) süreci, zamanın derinliklerinde, içlerindeki saklı incisiyle inciye su üstüne çıkartacak olanı beklemektedir. Yaşanmış olan her şey, yaşayanın, gören gözün, acılarımızın şifrelerini üzerinde taşıyan kemiklerimizin oluşturduğu ve oluşturacağı zamanın derinliklerindeki bu 'incilere' dönüşmektedir. Bir zamanlar yaşamış olan canlının kendi tarih döneminde dışlanan, anlaşılmayan, işitilmeyen acıları ve özgürleşim beklentileri zamanın derinliklerinde ebediyen yaşayabilecek, ebediyen sırrını saklayabilecek inciye, Urphanomene dönüşmektedir. Yaşanan her şey, yaşanmış olan her şey tarihin zaman derinliklerinde bir inci gibi beklemekte; yaşanan hayatın her deneyimi bir Urphanomen olarak kendisine yaklaşacak ve kendisini düşünce fragmanları olarak yeniden deşifre edecek olan İnsanı beklemektedir. Ne var ki tarihte bir kez yaşanmış olan bir şey, yalnızca, 'bir kez yaşanmış olduğu için' yitirilmeyecek denilemez. Tersine ilgilenmememiz halinde, yaşanmış olan bu deneyimlerimiz, bu acılarımız, bu özgürleşim beklentilerimiz 'hayatın karşıtı' olan 'Azrail'in de eline geçebilir. Çünkü 'beklenen' biz ilgilenmezsek 'Mesih' değil 'Azrail' olacaktır (Oskay, 1995:48).

Beklenen insan, geçmişe kurtarıcı bir anlayışla bakacak insan, koleksiyoncu anlamında okuyucudur aslında. Benjamin bu noktada Almandaki okumak (lesen) ve toplamak (herauslesen) kavramları arasındaki yakınlığa işaret ederek "Toplamanın okumanın asli biçimi olduğunu" vurgular (Hanssen, 2004: 67). Bu bağlamda okuyucu, adlandırılan ya da koleksiyoncu aslında Tikkun'a ulaşmada aynı görevi yerine getiren farklı tiplerin görüntüleri olmaktadır.

II- Alegorik kültür anlayışı ve kültürün dile getirmesi olarak kurgu yöntemi

Daha önce de dile getirildiği gibi alegorik yapının Benjamin'de kendini gösterdiği yer, tam da bu benzer konumların içerdiği eylem biçimlerini bir yaşam tarzı haline getirmiş olan tiplerin karşı karşıya kaldıkları parçalanmış bir dünya imgesidir. Hepsisi de aynı işlevi yerine getiren bu kişilerin varoluşu aslında dilin alegorik yapısıyla, enkaz haline gelmiş bir tarihin/kültürün yaşandığı parçalanmış, fragmanter bir



dünyanın birbirine denk düştüğü yerde anlam kazanır. Öyle ki bu denk düşme alegorik bir yapısı olan dil ile fantazmagorik bir yapısı olan kültürün, terimlerin kökeni bakımından gösterdikleri yakınlıkta kendini daha da açık eder: "Alegori sözcüğü allos agoreuein kökeninden türemiş olup ortalık yerde ya da pazar yerinde konuşulandan farklı türden konuşmak anlamına gelirken, fantazmagori sözcüğü de phantasma agoreuein kökeninden türeyerek ortalık yerde ya da pazar yerinde görülen görüntü/hayalet anlamına gelmektedir" (Cohen, 2004:209). Alegori burada tam da kutsal olanın, tanrısal gücün ortalık yerde görüldüğü an takındığı ya da kullandığı bir maskeyken ve dilin kullanımı da, bu bağlamda, kendini gizlemeye yönelik 'kutsal, büyü' bir yapıya işaret ederken, dolayısıyla alegoride, görünenden farklı bir oluş söz konusuysa, fantazmagori tam da terimin kökeninin belirttiği gibi, kapitalist sistemdeki malın fetişleşmesi olgusunda ortaya en açık biçimiyle çıkan büyüleyici, hayaletsi, yani burada ortaya çıkan ama görüldüğünden farklı görünen bir yapıya işaret eder; işçi mal ilişkisinde, üretilen malın üreticisinden bağımsızlaşarak ayrı başına hayaletsi bir kimlik kazanması ve bir fetiş halinde kendini yabancılaştığı işçiye dayatması aslında alegoriye görünüşte değil de temelde benzeyen bir biçimde pazar yerinden ya da ortalık yerden başka yerde olabilecek bir konuşma biçimine değil de pazar yerinde, burada, 'kutsallığın olmadığı' yerde olabilecek bir 'olduğundan farklı' pazar hayaleti olma durumuna gönderme yapar. Bu nedenle fantazmagorik bir dünyanın dile getirimi de mitolojik bir yapının görülüp gösterilmesinin dile getirime dönüşür; başka bir deyişle düşüşe karşılık gelen parçalanmış ve fantazmagorik bir yapıya bürünmüş bir dünyanın adlandırılması, daha önce de vurgulandığı gibi, ancak dilin alegorik yapısının kavranmasıyla olanaklı olur; çünkü artık, "Kutsanmış Âdemi dil ruhunun kaybolması, Babil kulesinin linguistik kaosu içinde meydana gelen çürüme ile cennetten kovuluş söz konusudur" (Löwy, 1999: 207).

İşte bu bağlamda devreye alegori girer. "Benjamin'e göre Barok'un stilistik praksisleri, ardında melankolik bir patolojinin seçilebileceği hiyerogliflerden ya da imgelerden oluşmuş dil sembollerini üretmiştir. Şeylerin özüne ulaşmanın olanaksız olduğu kurtarılamayacak derecede düşmüş bir dünyaya ilişkin teolojik bir anlayışta temel bulan Barok anlayışın nihai somutluktaki bir dilde ısrarı, artan ölçüde bir neo-logizmle sözcükleri ve dilin parçalarını metne dağıtarak parçalama eğilimine yol açmıştır" (Ley-Roff, 2004:121). Bu parçalanmışlık kültürel alanda karşılığını enkazdan geriye kalan parçalar halinde bulur. Bu nedenle de Benjamin'e göre, kültür aslında bir bütün değildir ve Alman Barok tiyatrosunun temel biçimi olarak alegori, *dile getirilemez, tanımlanamaz* yapısının özelliklerini burada gösterir. "Alegori, dağılan bir dünyanın, şeylerle anlamın birbirinden koptuğu bir dünyanın biçimidir" (Benjamin, 2001:21). Bu bağlamda koleksiyoncunun, tarihçinin dolayısıyla okuyucunun karşı karşıya kaldığı nesnelere, enkaz olarak anlaşılan bir tarih anlayışının soluk, rengini yitirmiş nesnelere ve bu alandaki her bir nesne alegorik bir 'yapının' parçası olarak, görüldüğünden farklı bir anlamı dile getiriyor olabilir. Koleksiyoncu ya da materyalist tarih anlayışına sahip tarihçi, bu farklı anlamın/anlamaların görülmesinde önemli roller oynarlar; çünkü böyle bir dünyada karşı karşıya kalınan malzemeler görünen yaşamın ardındaki görünmeyenler olarak, Benjamin için, yaşama ilişkin binlerce biçimin, doğrudan deneyimin, sönüp gitmiş anının ifadesinden başka bir şey değildir. Böyle bir enkazlar yığını olarak kültürün en açık seçik biçimde sergilendiği yer de doğal olarak 19. yüzyıl olmaktadır. Benjamin'in küçük, büyük, kenarda kalmış, gözden kaçmış, önemsenmemiş binlerce ayrıntısıyla ele aldığı, göstermeye çalıştığı da tüm ilgileri içinde koca bir çağın panoramasıdır: 19. yüzyıl Paris'i Baudelaire'yle, Haussman ve Hugo'suyla, Proust'uyla binbir ayrıntıyı içeren görsel bir şölen aracılığıyla bütün görkemi içinde görünür kılınır. Bu anlayış bağlamında ele alınan her bir nesne, içinde bulunduğu bağlamdan kopararak anamlandırılır; deyim yerindeyse nesne, özellikle de koleksiyoncunun eyleminde açık seçik görüldüğü üzere, *fetiş olma durumundan* sıyrılır. Aslında bu Benjamin'in sürrealistlerden devraldığı montaj tekniğinin, kültürü anlama çabası içinde, uygulamaya konulmasından başka bir şey değildir. Bu, aynı zamanda, yöntem olarak montaj ile dilin alegorik yapısının birbirlerine uygun düştüğünün de açığa çıkması anlamına gelir. Dilde nasıl ki alegorik bir yapıya sahip olmasından dolayı, bir şey söylerken başka bir şey ima edilebiliyorsa, montaj tekniğinde de bağlamından kopartılarak bağlamsızlaştırılan ve başka bir bağlama aktarılan nesne, artık söylediğinden farklı bir şey dile getirir hale gelir. Böylece bağlamından kopararak biraraya getirilen parçalar, oluşturdukları bütünlük içinde, olduklarından başka bir anlama gelerek yanyana geldikleri fragmanların varlığını aydınlatırlar. Böylece alegorik anlayış montaj yönteminde uygulanım alanı olarak karşılığını bulmuş



olur. Bu yöntemi Benjamin gerek "Pasajlar'da" toplanan yazılarında gerekse "Tek Yönlü Yol" adlı yapıtında uygular.

Benjamin'in 'Tek Yönlü Yol'daki montaj yöntemi yeni, montajlanmış anlatsal olmayan bir biçime uygun, yeni bir tür okumayı talep eder. Benjamin'in metni, okuyucusunda alışılmadık talepler ikame eden 'uzamsal bir biçim' sergiler. Eğer onun içsel 'ben'inin yeni görüntüleri okurda okuma süreciyle birlikte açılacaksa okur onun 'zihninin devinimini', askerlerini cepheye yerleştiren bir komutan gibi, metin uzaklıkları, cihannümaları, açık alanları, manzaraları kat ederken takip etmelidir. Metindeki her bir bireysel bölüm, montajın bir ögesi olarak, Benjamin'in severek kullandığı bir benzetmeyle, bir yıldız kümesindeki yıldızı oluşturur; görüntüler ve özgün biçimsellik metnin diğer bölümlerini genelde bu yıldızdan hatırı sayılır derecede bir uzaklıkta açar (Miezkowski, 2004:31).

Montaj tekniği, böylece yıkıntıya uğramış bir kültür dünyasının sessiz dilini dillendirmeye çalışan bir dünya görüşünün yöntemi olur. "Benjamin, Proust'la birlikte sürrealistlerden, toplumsal kurumların yapılarının çürümeye başladıkları zaman bir kere daha görünür oldukları şekilde özetlenebilecek anlayışı ödünç alır" (Cohen, 2004:203). Dolayısıyla son tahlilde Benjamin için yapılacak olan, bu enkazın altından tek tek parçaları kurtararak onlara anlamlarını geri vermek ve böylece doğrudan deneyimin yolunu açmak olacaktır; çünkü "Aura deneyimi, insan toplumunda yerleşmiş bir tepki biçiminin cansız ya da doğal nesneyle insan arasındaki ilişkiye aktarılmasına dayanır. Bakılan ya da bakıldığına inanan, bu bakışa karşılık verir. Bir görüntünün aurasını duymak ana, bakışa karşılık verme yeteneğini tanımak demektir" (Benjamin, 2001:149).

III- Mitos eleştirisi, devrimci tarih ve hakikat anlayışı

Alegorik dile karşılık gelen parçalanmış bir nesnelere dünyasının silinmeye yüz tutmuş silüetini, atılmış ve unutulmuş nesnelere yardımcı bir anlık bir parıldamanın aydınlığında görmeye çabalayan bir anlayışın söz konusu olduğu yerde, doğal olarak devreye montaj tekniğini daha anlaşılır kılacak olan geçmişe dönük kurtuluşçu ve materyalist bir tarih kavrayışı girer. Benjamin, montaj yönteminde kurtarıcı bir anlayışın olanağını görmektedir; çünkü "Benjamin için montaj yalnızca bir biçim değildir, bir tarih felsefesidir: Montaj geçmişle şimdiyi ayırarak devamsızlığa yoğunlaşmayı ve yıkıma uğramış yaşamdan başka bir yaşamda umut olanağını koruma yolu olarak tarihsel dönüşüme ilişkin ilerlemeci anlayıştan ziyade ütopyacı tarafı vurgulamayı şart koşar" (Cohen, 2004:200). Tarih alegorik bir açıdan kavrandığında temelini, hiç de modernitenin göstermeye çalıştığı gibi, özellikle de Alman idealizmiyle aydınlanmada bulan ilerleme idesinde bulmaz. Bu bağlamda tarih, tarihi alegorik bir dünya görüşünden yola çıkarak kavramaya çalışan tarihçi için 19. yüzyılın ele alınışı olarak, aslında tam da ilerlemenin somutlaşması biçiminde okunabilecek olan bir tür kapitalizm eleştirisidir. Bu nedenle "kapitalizmin eleştirisi (19. yüzyılda) mitosun eleştirisi olarak gerçekleşir" (Benjamin, 2002: 20). Kapitalizmin leitmotivleri ilerleme görüntüsü -fantazmagorisi- altında ortaya çıkan '*en yeni en modern olanın sansasyonu*' ile '*hep ayının sonrasız geri dönüşü*' görüntüleridir. Bu aslında 19. yüzyılın bir tür düş olduğunu da göstermektedir. Nasıl ki düşlerde özdeşlikten çok hep bir aynılık ve birbirine benzerlik söz konusuysa kapitalizmin yükseliş çağı olarak 19. yüzyılda da ilerleme yanılısamasının altında hep aynı olanın egemenliğini sürdürdüğü totaliter bir yapı söz konusudur. İşte bu yapının niteliğini açığa çıkarmak, mistifikasyonu devre dışı bırakmak tam da montaj yöntemiyle yapılmak istenendir. Benjamin bu bağlamda özellikle "Pasajlar yapıtıyla aydınlatmayı düşündüğü tarihsel materyalizmin odak noktası niteliğindeki sorunu şöyle özetlemektedir: Daha yüksek bir düzeyde somutluğu, Marksist yöntemin gerçekleştirilmesiyle birleştirmek, hangi yolla mümkün olabilir? Bu yolun ilk aşaması kurgu (montaj) ilkesini tarihe dâhil etmek olacaktır. Başka bir deyişle, büyük yapılar çok somut biçimde üretilmiş küçük yapı öğelerinden oluşturulacaktır. Tek tek öğelerin çözümlenmesiyle, olayın bütününün kristali ortaya çıkarılacaktır" (Benjamin, 2002: 11). Kristalin ortaya çıkması Benjamin'in eleştiriye, eleştirel tarihe atfettiği devrimci, kurtarıcı misyonun anlamını da açıklığa kavuşturur; çünkü bu anlayış '*tarih nasılsa öyle öğrenilmelidir*' anlayışını tersyüz ederek kurgucu, montajcı bir anlayışla mitik bir yapıya sahip otoritenin egemenliğini kırmakta ve görünenden görünmeyi elde etmektedir; böylece *değişmezlik, süreklilik, ilerleme* olarak tarih algısının, sömürerlerin yarattığı bir durum olduğu açığa çıkmaktadır. Benjamin'in anlayışı, tarihin bu görünümünü kırmaya yöneliktir; ancak bu şekilde otantik geçmişimiz açığa çıkabilir. Bu, tam da Benjamin'in görüşündeki ütopyacı taraftır; çünkü "kurtulma ve



özgürleşme olanağının farkında olabilmek için kurtarılmamışlığın, özgürleşmemişliğin hiç kesilmeyen, hiç durmayan katastrofundan haberdar olmak, bunun farkında olmak gerekir" (Oskay, 1995: 134). Bu nedenle Benjamin için devrim en yüksek noktasında geçmişin kurtarılmasıdır. Bu da ancak tarihi, egemenlerin oluşturduğu tarih anlayışının dayattığı bir tarih olarak değil de, kurgulayıcı(montajcı) bir tarih olarak, başka bir deyişle eleştirel bir tarih anlayışıyla kurgulanan bir tarih olarak okumak anlamına gelir; çünkü eleştirel bir tarih anlayışı, egemenlerin yarattığı otoriteyi devre dışı bırakabilir. "Kapitalizm, bir doğa görüngüsüydü, onunla birlikte Avrupa'ya mitik güçlerin yeniden etkinlik kazanmasını da içeren, düşlerle dolu bir uyku geldi" (Benjamin, 2002:19). Bu durumda yapılması gereken, Bloch'tan alınmış bir ifadeyle *'geçmişe ilişkin; ama henüz bilinç düzeyine varmamış bir bilmenin'* uyandırılmasıdır. Bu da ancak geçmişin diyalektik bir şekilde kavranışıyla olanaklıdır; ancak diyalektik bir bakış geçmiş, bugünle ilişkisi içinde kurgulanan bir geçmiş olarak ele alıp anlamlandırabilir. Bu bağlamda diyalektik bakış, bir düş olarak kapitalizmin yarattığı totaliter yapıdan kurtulmanın da olanağı olmaktadır. Burada hermeneutik anlayışla bağlantısı da kurulabilecek bir tarih anlayışı söz konusudur. Geçmiş, artık pozitivist tarih anlayışında olduğu gibi, insanlığın acılarından ve sıkıntılarında başışık, aynı bir bilim nesnesi gibi kümülatif özelliklere sahip, içi boş, mekanik bir zaman diliminin etki alanını oluşturduğu bir tarih ya da idealistlerde olduğu gibi sürekli ilerlemenin, mutlak olana doğru sürüp giden bir ilerlemenin varsayıldığı ve böylece yine insanlığın acılarının ve umutlarının gözardı edildiği iyimserlikle dolup taşan bir tarih değildir; tarih, belli bir sınıfın egemenliği altında anlamlarını yitirmiş onlarca, yüzlerce, binlerce nesneden oluşan ve anlamı/anlamları hiç bir zaman tamamlanmamış, sürekli şimdiyle ilişkisinde adlandırılan, gerçekliğine kavuşan bir tarihsel geçmişin söz konusu olduğu bir tarihtir. Bu nedenle nesnel, homojen, mekanik bir tarihten söz etmek, ancak söz edenin bakış açısını, başka bir deyişle egemen sınıflara aitliğini göstermek bakımından önem taşır; dolayısıyla tarihsel anlamların anlamları, maddeci tarih anlayışını benimsemiş tarihinin görebileceği ve gösterebileceği üzere, hep içinde bulunan şimdiyle ilişkisinde kazanılması gereken anlamlara işaret eder. Tarih, bu bağlamda, sürekli olarak şimdiyle geçmişin birarada bulunduğu bir ikili duruma (constellation) gönderme yapar. "Her şimdiki zaman, tarihin belli anlarıyla eş zamanlı olmalıdır; tıpkı geçmişte kalan herşeyin tek tek ancak belli bir dönemde okunabilir olması gibi- bu dönem (19. yüzyıl) insanlığın gözlerini ovuşturarak belli bir düşsel görüntüyü bu yapıyla saptadığı andır. Bu anda tarihçi düşü yorumlama görevini üstlenmiş olur" (Benjamin, 2002:18). Bu tarih anlayışı, montaj yöntemini de kullanıma sokmasıyla tarihin akışında bir kopuşu başarmaya çalışır. Bu kopuş, bildik tarih anlayışlarında egemen olan zaman anlayışında meydana gelen bir kopuştur; çünkü burada tarihsel akış montaj tekniğiyle bağlamından koparılarak durdurulur; bu, homojen zamanın egemen olduğu bir tarihin kesintiye uğratılıp şimdiki zamanla dolu bir zamanın oluşturulduğu kurgusal bir tarihin kapılarını aralar. Alegoristin, şimdiden bakılan bir geçmişle ilişkisinde bir Medusa bakışıyla dondurduğu, taşlaştırdığı geçmişin tarihsel nesnesi, bu şimdiyle oluşturulan ikili durumda bir tür aydınlanmaya yol açar. Bu, monadik olanın hiçbir zaman bir bütün olarak dile getirilemeyecek olan 'bütüne, totaliteye' ilişkin hakikati yansıtmaya biçimidir. Monadik hakikatin ortaya çıktığı yerde mitosun yapısına ilişkin kimi imgelerin ana hatları, silüetleri görünür olur. Alegorik bir tarihin nesnelere, kurgulanmalarıyla, tarih içindeki yerlerinden kopartılarak tarihinin durduğu konumla birleştirilmeleriyle, başka bir deyişle, alıntılanmalarıyla Mesihçi olanağı da göstermiş olurlar. Şimdiyle dolu bir tarih anlayışı, alıntılanan bir tarih anlayışı, alıntılanmasıyla Mesih'i de çağırır. Dolayısıyla alıntılama (citation) eylemi, aynı zamanda devrimin olanağına ilişkin bir tür çağırının da devreye sokulması anlamına gelmektedir. Benjamin'ın XIII. Tezinde de belirttiği gibi "Robespierre'e göre Roma, şimdi ile dolu olan ve kendisinin tarihin akışı içerisinde zorla koparıp aldığı bir geçmişti. Fransız Devrimi, kendini geri dönmüş bir Roma sayıyordu. Eski Roma'yı, tıpkı modanın geçmişe karışmış bir giysiyi alıntılanması gibi alıntılıyordu" (Benjamin, 2002:46). Bu anlayışta Fransız devrimi, Roma'yı alıntılanan bir yapı olarak ortaya çıkar; başka bir deyişle alıntı yapmak, tarih yapmak anlamına gelir. Tarihin akışının montaj tekniğinde somut ifadesini bulan eleştirel bir tarihsel maddeci bakış açısından kesintiye uğratılması, bu tarih anlayışının devrimci yanını ortaya çıkarmaktadır. Bu, akışın birdenbire durdurulmasıdır. Tarih tam da Mesih'in yapabileceği gibi apokaliptik bir şekilde durdurulup tersyüz edilir; böylece hep olagelenin, yani mitosun çevrimi, başka bir deyişle ezen ezilen çelişkinin türlü biçimleri kırılarak tarihsel gelenek, konformizmin, teslimiyetin elinden kurtarılır; konformizmin eline bırakılmak istenmeyen nesnelere ilişkin deneyim temelinde açığa çıkan şey hakikattir. "Bir nesnenin hakikiliği, maddi varlığından tarihsel tanıklığına değin, başlangıçtan bu yana o nesnede gerçekleşmiş olanların bütününden oluşmaktadır" (Benjamin, 2002:55). Bu hakikatin ele geçirilebilmesi



de ancak tarihsel materyalistin tarihe ilişkin apokaliptik yıkımı hedefleyen kurtarıcı anlayışıyla olanaklıdır. Bu bağlamda tarihçilik politik praksisin ön plana geçtiği bir etkinlik haline gelir. Dolayısıyla Benjamin'in soyut bir kavramsallık anlayışını dışarıda bırakan monadolojik hakikat anlayışı ile politik praksişi ön plana çıkardığı devrimci tutumu birbiriyle örtüşür.

Monadolojik hakikat temelini, Benjamin'in düşüncesinde çok da açıklığa kavuşturulmamış, üstünde fazla durulmamış olan mimesis yetisi kuramında bulan deneyim kuramında bulur. Bu anlayışa göre "deneyimin temeli benzerlikler üretmek ve algılamak yetisidir. Bu, evrimsel süreç içinde değişikliğe uğramış; başlangıçta nesnelere karşısında insanın duyuşsal-nitel bir davranışiyken giderek artan ölçüde anlamsız benzerlikleri tam-algılaya yetisine dönüşmüştür" (Benjamin, 2002:17). Bu anlayışta ön plana çıkan, duyumsanan bilgidir. "Önemli olan duyumsananın görüntüsü değil ölü veriler üzerinde de, artık deneyim konusu olmuş ve yaşanmış Birşeyinki gibi egemenlik kurabilmektir. Burada artık kavramların yerini görüntüler almaktadır" (Benjamin, 2002:17). Dolayısıyla alıntılanan, başka bir deyişle şimdiyle ilişkiye sokulan bir geçmiş bu mimetik kuram bağlamında yeniden oluşturulabilecek bir geçmiş olur. Baudelaire'in "L'élégance sans nom de l'humaine armature" / "İnsan zırhının (iskeletinin) unutulmuş, farkedilmemiş zarafeti" dizesinde dile getirildiği biçimiyle yüzyıllar sonra o insanın kişiliği, yapısı, kalan kemiklerde kodlanmış olan bilgiler aracılığıyla yeni baştan oluşturulur. Bu anlayış bağlamında geçmişin, şimdiyle ilişkisi içinde bir geçmişin, görüntüsü oluşur oluşmaz diyalektik sürecin devrimci yapısı da gözler önüne serilir. Otoritenin oluşturduğu yanılısama deşifre edilerek görünür kılınır ve monadik hakikat aracılığıyla mitosun yapısı görsel bir biçimde sergilenir. İşte burası doğrudan deneyimin, geçmişle karşılıklı bir ilişkinin olduğu alanın, karşılıklılığın, eş-duyumun yeridir; burası modern özneye melankoliye neden olan boş zaman akımının kırılmaya uğradığı yerdir. Tarihinin devrimci bir nitelik taşıyan tarih anlayışıyla baktığı ve izlediği tarih, burada artık imgelerin, kokuların, birbirini izleyen görüntülerin hareket alanı olan bir tarihe dönüşür; bu nedenle artık geçmişe soyutlayıcı bir tarihsel anlayışın tutumuyla yaklaşmak söz konusu değildir. Bu, aslında tarihe bir kuramla yaklaşmayı da devre dışı bırakan bir çelişkiyi açığa çıkarmaktadır; çünkü kuramlar en nihayetinde ilişkide oldukları nesnelere ya da nesne alanlarını açıklayan soyut yapılarıdır. Bu bağlamda Benjamin'in soyutlayıcı ve genel olması bakımından kurama karşı bir tutum takındığından söz edilebilir: "Benjamin, kuramların genelde kuramcının niyetlerine bağlı kaldığına ve tüm diyalektik karşıtlıklara/tersine dönüşlere (inversions) rağmen 19. yüzyıla ilişkin tarihsel hakikatin, topladığı fragmanlarda nesneleşmiş bir biçimde sunulduğuna ve bu hakikatin onlar üzerindeki kuramsal bir dayatmayla kazanılamayacağına, tersine kaybedileceğine inanıyordu" (Pensky, 2004: 180). Benjamin'de çözülemeyen çelişkilerden birisi olarak kalan bu noktanın, özellikle Adorno tarafından kuram karşıtı olması nedeniyle neredeyse vulgar Marksizm'le eşdeğer tutularak eleştirilmesi, Benjamin'in başta *Pasajlar*, *Tek Yönlü Yol* ve *Parıltılar* olmak üzere belli başlı yapıtlarının ve yazılarının birçoğunda kullandığı yönteminin ana çekirdeğini oluşturan bu somut yaklaşımın önemini ve değerini azaltmamaktadır. Max Pensky'nin de vurguladığı gibi, "Benjamin, şimdi olarak kurgulanmış olanı sarsıp şoka uğratabilecek, hermeneutikçilerin geçmişle şimdi arasında olduğunu varsaydıkları ilişkiyi kesintiye uğratabilecek tarihsel malzemeyi harekete geçirme yolunu arar. Kuram, Benjamin'e göre, daima kuramlaştıran bir öznenin durağanlığıyla tarihsel zamanın yapısı üzerinde öznel niyetlerin dayatılmasını talep eder; iyi niyetli bir kuramın bile değişmez sonucu, tarihin kesin olarak etkisiz hale getirilip geçmişle şimdinin bildik hatlarını kaybettiği alanları tanıma yeteneğinin kaybedilmesidir. Bu nedenle, Benjamin'e göre kuram, yöntemle yer değiştirmelidir. Benjamin, öznel ögenin imge yapılarından ancak bu yolla uzaklaştırılabileceğine inanır" (Pensky, 2004: 181). Kuramın yerini yöntemin aldığı bu anlayış, doğal olarak, alıntılanmış bir geçmiş-şimdi diyalektiğinde, yerleştirildiği bağlama göre, monadik hakikatler biçiminde parıldayan diyalektik imgelere dönüşmüş umut ve istek imgelerinin bir ifadesi olarak şimdinin yapısının kavranmasına yönelik bir anlayışın romantik renklerini taşıyacaktır. Bu bağlamda yapılacak olan, Pasajlar projesinde görüldüğü üzere, birbirinden farklı nesnelere, yerlere, alanlara yönelmektir; çünkü unutulmuş, gözden kaçmış, bir kenara atılmış materyaller otoritenin kırılmasıyla birlikte çatlaktan ışılan görüntüler olarak gözler önüne serilirken, aynı zamanda ütopye olanın olanağına ilişkin kapıyı da aralarlar. "Böyle yerler ve etkiler kesintiye davetiyedir... ve kesinti de en gerçek anlamda devrimci eylemden başka bir şey değildir" (Pensky, 2004:191). Kesinti, kendini kültürün çeşitli alanlarında nesneleştirmiş olan ve hep sınıfsız bir topluma gönderme yapan gerçekleşmesi istenmiş; ama gerçekleşmemiş insan ümitlerinin monadik bir hakikat biçiminde görünür hale gelmesiyle olanaklı olur; çünkü insan, yapısı gereği



geleceği için, insanlığın geleceği için kiskançlıktan yoksundur: "İnsan doğasının en ilginç özelliklerinden biri bireyin bunca bencil oluşuna karşın, her şimdiki zamanın kendi gelecek zamanı karşısında kiskançlıktan bunca yoksulluğudur... başka deyişle mutluluk tasarımı içerisinde kaçınılmaz olarak, bir tür ilahi kurtuluşun titreşimleri de vardır. Tarihin konu edindiği, geçmişe ilişkin tasarım için de bu, böyledir. Geçmiş, kendisini kurtuluşa yönelten bir dizini de beraberinde taşır. Zaten bizden öncekilerin içinde yaşadıkları havadan hafif bir esintiyi biz de duyumsamaz mıyız?...O zaman demektir ki bizler bu dünyada beklenmişiz. O zaman, bizden önceki her kuşağa olduğu gibi bize de zayıf bir Mesih gücü verilmiştir ve bu güç üzerinde geçmişin de hakkı vardır" (Benjamin, 2002: 38). Bu, geçmiş, şimdiki ve geleceği birbirine bağlayan bir tarihtir. Bu anlamda yıkıcıdır; çünkü geçmişi 'olduğu gibi' değil de ilgileri dâhilinde alarak tarihin sürekliliğinde kesinti yaratır; ama aynı zamanda da yapıcı ve kurucudur; çünkü tarihin sürekliliğini devrimci bir dönüşümle altüst ederek adlandırılmamış adlandırıp yeni bir toplumu ve kurtuluşu müjdelir. Dolayısıyla "diyalektik imgeler anlayışı, zamanın dinamiğine ilişkin bir kavrayışı şart koşar: bu anlayış geçmiş, şimdi ve geleceğin anlatsal yüzeyini yararak 'olmuş olanı', yeni baştan kuruluşu içinde birdenbire, Şimdiyle bir ikili-durum oluşturacak biçimde kristalize eder; çünkü şimdinin geçmişle ilişkisi tamamen zamansal ve süregiden bir ilişkiyken, olmuş olanın şimdi ile ilişkisi diyalektiktir; ilerleme değildir, imgedir, aniden ortaya çıkandır. Dolayısıyla diyalektik imgeler on dokuzuncu yüzyılın maddi kültürüne ilişkin dilsel tortularda karşılaşılan şeylerdir. Onlar tarihin, hakikate ilişkin heterojen anların algılanabilir 'ur-phenomena'sıdır. Diyalektik imgeye ilişkin bu şekilde anlaşılacak zaman, aslında Mesihanik zamandır, dünyanın kefareti ve tarihin gerçekleşmesinden çok durması anlamında anlaşılacak sonunu, istemeye ilişkin bir zamandır" (Pensky; 2004:193). Geçmişin ve şimdinin birlikteliğinin bu şekilde kavranışının gelecek üzerindeki etkisi, "gelecek, içerisinde her an, Mesih'in girebileceği küçük bir kapıdır" (Benjamin, 2002:49) cümlesinde anlamını bulan bir eylem bağlamına kavuşur. İşte böylesi bir "tarihin akışını parçalama bilinci, eyleme geçtikleri anda devrimci sınıflara özgü olan bir anlayıştır" (Benjamin, 2002:46). Bu bilincin uyanması Benjamin'e göre ancak bilinçsiz bir kollektifin gördüğü bir düşün, daha doğrusu karabasanın somutlaşması olan kapitalizmin yükseliş çağı olan 19. yüzyılın çözümlenmesidir. Bu da ancak söz konusu çağın alternatif bir tarih anlayışıyla okunması ile olanaklı olacaktır; böylece bir düş yaşamı olan 19. yüzyıl kurgulanarak tekrar yaşanacak ve doğrudan deneyimin nesnesi olan bir alan olarak görünür olacaktır: "...ve pasajlardaki konum da bundan farklı olamaz; bu mimari yapıların içerisinde anne ve babalarımızın, onların anne ve babalarının yaşamlarını, ceninin ana rahminde yaşamını sürdürmesi örneği, rüyadaymışçasına bir kez daha yaşarız. Bu mekânlardaki yaşam tıpkı rüyada olup bitenler gibi, herhangi bir vurgudan yoksun akıp gider" (Benjamin, 2002:264-265). Böyle bir anlayış da doğal olarak, soyutlayıcı, kuramsal bir anlayışı değil doğrudan deneyimi, somutluğu ön plana çıkaran bir anlayışı şart koşar; çünkü burada söz konusu olan maddeci tarih yazımı, tamamen ikonografik bir kavrayışın ürünüdür ve kültürün farklı ifade biçimleriyle uğraşmaktadır: "Özellikle Pasajlar yapıtında görüldüğü üzere ayrıntılarla uğraşarak bütün, deşifre edilir; özelde genel sergilenir. Nominalist açıdan cisimsel somuttan yola çıkılır; tümevarımcı olarak ise görülebilenin alanı çıkış noktası alınır. Pasajlar 19. yüzyılın ürünleriyle, mağazalarıyla, reklamlarıyla, yaşam biçimleriyle bunların anlatım karakteri dolayımında uğraşır. Onun için sergilenmesi gereken kültürün ekonomi açısından doğuşu değil; ama ekonominin kültürdeki anlatımıdır" (Benjamin, 2002:27).

Örneğin Pasajlar bu anlayış içinde Benjamin tarafından şu şekilde yorumlanır: "1885 ilk dünya fuarının açılışı. Dünya fuarları, adına mal deneni fetişin hac yerleridir... Dünya fuarları, malın değiştirme değerini çarpıtır. Kullanım değerinin arka plana itildiği bir çerçeve yaratır. İnsanın zaman geçirmek için içerisine daldığı bir fantazmagori oluşturur. Eğlence endüstrisi de insanı malın eriştiği düzeye yükselterek, bu fantazmagoriye girmesini kolaylaştırır. İnsanoğlu da kendine ve başkalarına yabancılaşmasının tadını çıkararak kendini böyle bir dünyanın yönlendirmesine bırakmış olur" (Benjamin, 2002: 96). Pasajlar ve kimi yapılar tam da uyanılması gereken bir düş olan 19. yüzyılın yapılarıdır. "Pasajlar, iç-mekânlardan, sergi salonları ve panoramalar bu dönemin ürünleridir. Bunlar bir düşler dünyasının kalıntılarıdır. Uyanış sırasında düşsel öğelerin değerlendirilmesi, diyalektik düşünmenin kürsü örneğidir. Bu nedenle diyalektik düşünme, tarihsel uyanışın organıdır; çünkü her çağ bir sonrakini düşlemekle kalmaz; ama düş kurarak uyanışı da zorlar" (Benjamin, 2002: 104). 19. yüzyılın tarihsel fenomenlerini pozitivist ya da idealist tarih anlayışlarından farklı bir şekilde ele alan ve tarihsel bakışta politik praksi kuramın yerine geçen bir yöntemle birleştiren Benjamin'in "siyasal/dinsel düşüncesinde görülen ve tezlerin



bütün alegorilerini dölleyen zaman kavramı, ilerleme doktrinlerinden birinin niceliksel, homojen, çizgisel ve kümülatif zaman kavramı değildir. Burada söz konusu olan bir yanda hatırlamayı ve öte yanda süreklilikteki mesiyani/devrimci kopuşu temel alan niteliksel bir zaman algısıdır" (Löwy, 1999: 229). Böyle bir algılama biçiminde vurgulanması gereken ve Benjamin'i Romantizmin gerici kanadından ayıran nokta, bu devrimci kopuşun kaybedilmiş cennete dönüşü amaç edinen çevrimsel bir anlayıştan değil de kaybedilmiş bir cennetin sonucu olan alegorik yapının hâkim olduğu bir tarihin, kültür dünyasının apokaliptik yıkımını amaçlayan devrimsel bir anlayıştan beslendiğidir. Bu bakış açısı devrimci momenti, yıkılmak istenen yapının, yani egemenlerin eleştirisi bağlamında ilerleme motifinin eleştirisinde görürken, aynı zamanda kapsamlı bir teknoloji eleştirisini de gündeme sokar.

IV- Teknoloji eleştirisi:

Benjamin'e göre egemenlerle bağlantısında "Emperyalist savaşın/gücün en belirleyici yanı, teknolojik gelişmeyi tüm insani değerlerden sıyrarak toplumu belirlemesi gereken ve söz hakkına sahip bir konumdan ederek toplumsal gerilemeye sevk etmesidir. Teknoloji bugün savaş teknolojisi olarak ortaya çıkmaktadır" (Oskay, 1995:106). Teknoloji doğanın sessizliğine ses verebilecek ve insani yararlar için kullanabilecek bir güçken bunun tam tersini yapmıştır. Böylece doğa ve dolayısıyla yaşam insana yabancılaşarak kendi dilsizliği içine kapanmıştır. Kapitalizm bunun en açık göstergesidir. Öyle ki teknolojinin geldiği noktada otantikliği bağlamında heroizmin bile 'aura'sı kaybolmuştur. "I. Dünya savaşı heroizmin bütün belirtilerini silip süpürmüştür... Gelecekte savaşta savaş alanlarındaki çarpışmanın heroik yanı kalmayacak; savaşlar bir tür hesaplaşma ve sayım sorununa dönüşecektir" (Löwy, 1999: 224). Bununla birlikte Benjamin'in eleştirisi, teknolojiye değil de teknolojinin kullanımına ilişkindir. Bu nedenle de teknoloji karşısındaki tutumu, gelişme ve teknoloji karşıtı art-nouveaucular, romantikler, burjuvalar, gerici ütopyaları üretip niteliksel olarak değiştiremedikleri gerçeği estetize ederek, hayatı mutlak bir estetizme indirgeme amacındaki totaliter zihniyetle, yani faşizmle örtüşen tüm anlayışlarla tezat teşkil eder; çünkü tüm bu anlayışlar, temelinde yaşamı tüm olumsuzluğu içinde olumlarlar; bundan dolayı da edilgindirler. Oysa Benjamin'in tarihsel maddeciliği, içinde yaşanan karabasanın negasyona uğratılmasını salık veren bir anlayıştan beslenmektedir. Bu nedenle eleştirilmesi gereken, teknolojinin egemen sınıfların egemenliklerini sürdürmek için oluşturdukları mitik yapıyla sağladığı eşgüdüm içinde aldığı insan ve doğa karşıtı durumdur. Bu bağlamda teknoloji, ilerleme kültürünün beslediği, egemen sınıfların bir aracı haline gelmiştir; dolayısıyla modern ilerleme kültürünü reddederek bunun yerine, merkezini felaket kavramında bulan bir tarih anlayışını getirmek kaçınılmaz bir duruma işaret etmektedir. Bu kavrayışta "felaket ilerlemedir; ilerleme felakettir; felaket tarihin sürekliliğidir" (Löwy, 1999: 224). Oysa ilerlemeyle felaketin birliğini, ne sosyal demokratlar ne de Ortodoks Marksistler görebilmişlerdir. Benjamin'e göre "Bilimsel doğal türde Darwinist evrimci belirlenimcilik, kör bir iyimserlik hem komünist hem sosyal demokrat 'partinin kaçınılmaz zaferi' dogması, 'akıntı yönünde yüzme' kanaati, 'teknik gelişme', sınırsız-süreklili-otomatik ilerlemeye duyulan kolay inanç, niceliksel birikim, üretici güçlerin gelişimi, doğa üzerinde artan hâkimiyet. Benjamin bu sayısız dışavurumun gerisinde, radikal bir eleştiriye tabi tuttuğu merkezi bir unsurun gözler önüne serildiğine inanır: Homojen, boş ve mekanik bir tarihsel zaman anlayışı (tıpkı bir saatin hareketi gibi)" (Löwy, 1999:225). Sosyal demokratların ve Marksistlerin tuzağına düştükleri bu yanlış anlamadan kurtulmanın tek yolu da Benjamin için mesiyani anlayışı tarihe mal ederek tarihte bir kırılma yaratmaktır. Bu, aslında tam da "devrimlerin dünya tarihinin lokomotifini olduğunu söyleyen Marks'a karşı Benjamin'in devrimlerin bu trende seyahat eden insanlığın imdat frenini çekme eylemi olduğunu söylemesine" (Löwy, 1999:227) denk düşmektedir. Burada söz konusu olan, ilerlemeci tarih anlayışında ya da dünya görüşünde ortaya çıkan sınıfsız toplumun ilerlemenin nihai hedefi olduğu yanılgısından kurtularak, devrim sonunda kurulması umulan toplumun, bu ilerlemenin kesintisi olduğunu kavramaktır. Dolayısıyla "Burjuvazi savaşı kazansa da kaybetse de gelişim sürecinde onun sonunu hazırlayacak iç çelişkileri nedeniyle yıkılmaya mahkûmdur. Buradaki soru, çöküşünün kendiliğinden mi yoksa proleteryanın aracılığıyla mı gerçekleşeceği... ve eğer iktisadi ve teknik gelişmenin neredeyse hesaplanabilir bir anında (işaretini enflasyon ve zehirli gaz savaşının verdiği bir anında) burjuvazinin tasfiyesi tamamlanmamışsa her şey yitirilmiş demektir. Kıvılcım dinamite ulaşmadan fitilin kesilmesi gerekiyor" (Benjamin, 2001:71). Bu fitilin kesilmemesi halinde insanlık bunu çok daha acı sonuçlarla ödeyecektir. 'Tek Yönlü Yol'da Planetarium başlığını taşıyan fragmanda dile



getirildiği gibi "Ancak kozmosun güçleriyle yaşayanlar, bu dünyanın efendisi olacaklardır. Hiçbir şey antik insanı modern insandan, onun kendisini kaptırdığı ve sonraki dönemlerin neredeyse hiç tanımadığı kozmik deneyim kadar ayırt etmez, Antik insanların doğayla alışverişi bambaşkaydı: Vecd... oysa kozmos ilk kez gezegen ölçeğinde yani teknolojik bir ruhla baştan çıkarılmaya çalışılıyordu. Ama egemen sınıf bu yoldan kendi kâr şehvetini tatmin etmeye çalıştığından, teknoloji insana ihanet etti; zifaf yatağı kan gölüne dönüştü" (Benjamin, 2001:75-76). Dolayısıyla tek başına önemsenen bir teknolojik ilerleme aslında gerçek anlamını kapitalist bir toplumda bulan bir tür gerilemeyi beraberinde getirir. Böylece insanın yaşam alanını tam da ulaşılmak istenen kayıp cennetin karşısına, yani cehennemi bir zamana çevirir. İlerleme idesinin temelindeki felaket vurgusu da işte bu cehennemi zamanla uyusmaktadır. Bu bağlamda August Strindberg'in yaşama ilişkin olarak dile getirdiği "cehennem yakında gerçekleşecek bir şey değildir; o, şimdiki hayatın ta kendisidir" aforizması ayrı bir anlam kazanmaktadır. Bu cehennemi zamanın gözler önüne serilerek, zamanda kırılma yaratılması ve kıyamete ertelenen bir kurtuluşun devreye sokulması, böylece eski halin iadesinin (restitutio in integrum) gerçekleşmesi, Benjamin'in 'Tarih Kavramı Üzerine' adlı yazısının XII. Tezinde belirttiği gibi "Tarihte insan soyunun ilerlemesine ilişkin bir tasarım, insanlığın homojen nitelikte ve boş bir zamandan geçerek gelişen ilerlemesi tasarımından kopuk olarak düşünülemez. Bu ilerleyiş tasarımının eleştirisi, bir bütün olarak ilerlemenin eleştirisinin temellerini oluşturmak zorundadır" (Benjamin, 2002:45) şeklinde dile getirilen bir anlayışta gerçek anlamına kavuşur.

Sonuç olarak bu anlayış çerçevesinde, cehennemi zamanın, karabasanlara gömülmüş çağın alegorik parçalarını deşifre ederek otantik gerçekliğe dönmek ve böylece geleneğin olanaklı kıldığı parıltılarla aydınlanarak özgürleşmek, ancak ve ancak içinde bulunulan kültürü olumsuzlayarak eleştirel bir tutumla şiddete uğratan ve böylece her bir tarihsel nesneyi, insanlığın geçmişini geleceğinin kurulmasında bir kefarete vesilesi olarak görececek olan şimdiyle bağlayarak uyanışın ve devrimin anını oluşturma işinde kullanacak olan tarihsel maddecinin, eleştirmenin ya da düş yorumcusunun eylemiyle olanaklıdır. Böylece doğanın ve ikinci doğa olarak da kültürün sessizliğinin melankolik yapısı mesihvari bir dönüşümü başlatan insanda/tarihçide dile gelerek insanlığın kurtarılan, gerçek kimliğine kavuşan anlarını dile getirecek ve kurtuluşun yolunu açmış olacaktır.

KAYNAKÇA

- Benjamin, W. (2001) *Metis Seçkileri-Son Bakışta Aşk*, editör Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis Yayınları
- Benjamin, W. (2002) *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Benjamin, W. (2003) *Parıltılar*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları
- Caygill, H. (2004). "Walter Benjamin's Concept of Cultural History", The Cambridge Companion to Walter Benjamin, Edited by David S. Ferris, Cambridge University Press, United Kingdom,73-79
- Cohen, M. (2004). "Benjamin's phantasmagoria:the Arcades Project", The Cambridge Companion to Walter Benjamin, Edited by David S. Ferris, Cambridge University Press, United Kingdom,199-220
- Hanssen, B. (2004). "Language and mimesis in Walter Benjamin's work", The Cambridge Companion to Walter Benjamin, Edited by David S. Ferris, Cambridge University Press, United Kingdom, 54-73
- Löwy, M. (1999) *Dünyayı Değiştirmek Üzerine*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, İstanbul
- Mieszowski, J. (2004) "Art Forms" The Cambridge Companion to Walter Benjamin, Edited by David S. Ferris, Cambridge University Press, United Kingdom,35-54
- Oskay, Ü. (1995) *Estetize Edilmiş Yaşam*, çev. ve haz. Ünsal Oskay, İstanbul: Der Yayınları
- Pensky, M. (2004) "Method and time: Benjamin's dialectical images", The Cambridge Companion to Walter Benjamin, Edited by David S. Ferris, Cambridge University Press, United Kingdom, 177-179
- Roff, S. L. (2004) "Benjamin and psychoanalysis", The Cambridge Companion to Walter Benjamin, Edited by David S. Ferris, Cambridge University Press, United Kingdom, 115-134



A New Perspective on Anxiety: Anxiety Regarding the Theory of Drives in Freud

*Kaygı Üzerine Yeni bir Bakış Açısı: Freud'un Dürtü Kuramı
Bağlamında Kaygı*

Zülfükar Emir ÖZER

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü
Sıhhiye/ANKARA
zeozer@ankara.edu.tr

Makale Bilgisi

Gönderildiği Tarih: 08.12.2017
Kabul Edildiği Tarih: 17.01.2018
Yayınlandığı Tarih: 14.02.2018

Article Info

Date submitted: 8th December 2017
Date accepted: 17th January 2018
Date published: 14th February 2018

Abstract

The phenomenon of anxiety is taken into account by a myriad of philosophical approaches and it is shown that this phenomenon has a crucial role in providing insights into the human being. Although lots of thinkers have their own contributions to the discussion on anxiety, very few have been able to change the course of the history of this discussion with such a ground-breaking thought as Freud's. He offers a novel approach to central questions concerning the role of anxiety in the construal of the human being. Freud's account on anxiety has been examined by many scholars but very few of them takes anxiety into account regarding his theory of drives, because the death drive theory seemingly stands out from his understanding of anxiety. This paper claims that there is a connection between anxiety and Freud's theory of drives. In doing so, I will provide a different perspective on anxiety regards the death drive (qua Thanatos) and the life drive (qua Eros) in order to enrich our understanding of Freud's account and try to respond some criticism of his understanding by showing how Freud's understanding of anxiety goes beyond the relation between mother and a child, or the Oedipus complex.

Key Words: Anxiety, the death drive (qua Thanatos), the life drive (qua Eros), the Oedipus complex.

Öz

Kaygı olgusu pek çok felsefi yaklaşım tarafından ele alınmış ve gösterilmiştir ki bu olgu insanı anlama üzerine fikirler sağlamıştır. Gerçi pek çok düşünür kaygı tartışmasında kendi katkılarını verseler de ancak birkaçı Freud'unki gibi çığır açan bir fikirle bu tartışmanın seyrini değiştirebilmiştir. Freud insanın yorumlanmasında kaygının rolüyle ilgili esas sorulara yenilikçi bir yaklaşım sunmuştur. Freud'un kaygı anlayışı pek çok uzman tarafından incelenmiştir fakat çok azı kaygıyı onun dürtü teorisiyle birlikte ele almıştır çünkü ölüm dürtüsü teorisi görünürde kaygı anlayışının dışında durmaktadır. Bu makalede ise Freud'un dürtü teorisi ile kaygı anlayışı arasında bir bağ olduğu iddia edilecektir. Bunu yaparak, yaşam (Eros) ve ölüm (Thanatos) dürtüleriyle ilişkili olarak kaygı üzerine farklı bir bakış açısı sunulacak ve böylece Freud'un anlayışı zenginleştirilecek ve kaygı anlayışının nasıl anne ve çocuk ilişkisinin ya da Oedipus kompleksinin ötesine geçtiğini göstererek Freud üzerine genel bazı eleştirilere cevap verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kaygı, ölüm dürtüsü (Thanatos), yaşam dürtüsü (Eros), Oedipus kompleks.

Freud claims that an analysis of anxiety could throw a flood of light on the human being's mental existence. He focuses on his theory of anxiety in a detailed manner as so many other theories and approaches in his books *Introductory Lectures on Psychoanalysis* (1922) and *Inhibitions, Symptoms and Anxiety* (1925-1926) then extended it in *New Introductory Lectures on Psychoanalysis* (1932-3). In this regard, I will try to deepen our understanding about the concept of anxiety in Freud's understanding. In this investigation, I will first introduce Freud's understanding of anxiety in reference to the above-mentioned texts of Freud. Then, in the second part of the paper, I will present Freud's theory of drives. After the presentation of two seemingly disparate mechanisms, I will point out the closer relation between his understanding of Anxiety and his theory of drives and discuss possible outcomes of this approach. In doing so, I will try to delineate our understanding of anxiety in his account by elaborating the struggle between the life drive and the death drive that underlies this mechanism.

According to his understanding, there are two kinds of anxiety: realistic and neurotic anxieties. The first one is about our reaction to the perception of an external danger when something rational and intelligible strikes us – such as, an injury that is expected and foreseen (Freud, 1981: 394). In the case of the latter, there is no rational and intelligible thing. Here it is important to note that according to Freud, the realistic anxiety may be regarded as a manifestation of self-preservation. However, the degree of anxiety affects this defence reaction. If it is excessively great, it paralyses all actions and



manifestations of the self-preservative drives¹ as well. In detail, the self-preservative drives manifest themselves in increased sensory attention and motor tension. This sensory attention leads to a higher level of active defence. For this reason, Freud calls this preservative element, or *preparedness*, in anxiety as the expedient in contrast to the inexpedient element in the generation of anxiety.

In connection with this, he distinguishes anxiety from fright (*Frucht*) by emphasizing its self-preservative character, expedient element or its preparedness. While distinguishing anxiety from fear, Freud describes anxiety as a state in which the object is disregarded. In other words, it has a quality of indefiniteness and lack of object. On the other hand, fear draws our attention to object (Freud, 1981: 395).

Freud details his understanding on anxiety by stating that there is a kind of freely floating anxiety which is ready to attach itself to any idea that is in any way suitable. Freud calls this state 'expectant anxiety' in which one waits for the most frightful of all possibilities to happen. He claims that there is a relation between the expectant anxiety and the certain employments of libido – i.e., without sufficient discharge of sexual excitation. When the libidinal excitation vanishes, the anxiety appears in the form of expectant anxiety (Freud, 1981: 398). In short, Sexual restriction, the restriction of the life drives, goes together with some kind of anxiousness. These introductory remarks about the relation between kinds of anxiety and the life drive is sufficient now and in part 3, this issue will be dealt with in a detailed manner.

Freud also distinguishes anxiety from phobias, hysterias and obsessions although they accompany or appear in relation to anxiety. Phobias appears as a result of situation when there is more chance of accident, dreaded objects – e.g., snakes, tarantulas etc., and situations, which have something uncanny about them even for normal people, but some of phobias are beyond comprehension – e.g., agoraphobia, the phobias of harmless animas etc (Freud, 1981: 400). In phobias, the same thing appears as in a child's anxiety: unemployed libido is being constantly transformed into an apparently realistic anxiety and thus an external danger is introduced to represent the internal one – i.e., claims of the libido. For the cases of hysteria, Freud states that anxiety may appear as an accompaniment to hysterical symptoms or in some conditions of excitement. In his analysis of hysteria, the patient does not know what s/he is afraid of and s/he can only know what it is by the help of an unmistakable secondary revision. For obsessions as well, Freud claims that anxiety is "screened by the obsessional action and that the latter was only performed in order to avoid anxiety" (Freud, 1981: 400). In this connection, obsessional actions, phobias and hysterias are formed to escape from an unavoidable generating of anxiety. For this reason, "anxiety is in the very centre of our interest in the problems of neurosis" (Freud, 1981: 404).

Up to this point, we understand from Freud's approach that the deflection of libido or the abnormal employment of libido leads to the development of anxiety. Anxiety is a subjective state in which the human being is put by perceiving the generation of anxiety and we call this an affect which includes discharges and certain feelings related to pleasure and displeasure. However, in the essence of the affect, there are repetitions of some particular significant experiences because an affective state would be constructed in the same way as a hysterical attack and like it would be the precipitate/cause

¹ The term '*der Trieb*' is used as 'drive' in this work so it must be distinguished from the term '*der Instinkt*'. *Der Instinkt* is used by Freud to designate rigid, innate behaviour, while drives express themselves in a variety of ways. In the following sections, I elucidate the vicissitude of drives, while an *Instinct* could not have a vicissitude. In other words, it has a fixed pattern of behaviour. On the other hand, Freud uses the term 'drive' in such a way that it refers to a physiological force that creates pressure on an organism to behave in a way that will relieve the pressure, but the way it relieves is not prescribed by the drive and depends on cultural, social and environmental constraints. The Freudian conception of *Trieb* – a pressure that is relatively indeterminate as regards both the behaviour it induces and the satisfying object – differs quite clearly from theories of instinct (Laplanche and Pontalis, 1973: 214).



of reminiscence. Therefore, it is crucial to point out that in the core of anxiety, there is *the repetition compulsion*. For Freud, this earliest impression is the *act of birth* which has repeated as a state of anxiety, because "in this act there comes about the combination of unpleasurable feelings, impulses of discharge and bodily sensations which has become the prototype of a mortal danger" (Freud, 1981: 396). Since it is repeated continuously, it has been incorporated into the organism and single individual cannot escape from the state of anxiety.

The Ego and Libido in Relation to Anxiety

After the generation of anxiety, the ego's reaction to a danger and the signal for taking flight take place. As in the hysterias and phobias, the patient treats the internal danger (unsatisfied demand of libido) as though it were an external one. The generation of neurotic anxiety gives place to the formation of symptoms, which results in the anxiety being bound.

But how is "a flight of the ego from its libido after all supposed to be derived from that libido itself?" (Freud, 1981: 405). To answer this question, Freud turns to the genesis of anxiety in children and the source of the neurotic anxiety which is attached to phobias. Children by being frightened of all strangers or of new situations and things due to their weakness and ignorance repeat the behaviour of prehistoric human beings who are also helpless and ignorant. A child is frightened of a strange thing or a stranger because he is adjusted to the sight of a familiar and beloved figure - i.e., his mother. In this case, what is transformed into anxiety is his unemployable and discharged libido - in other words anxiety appears as a result of the inhibition of his life drives. In fact, this transformation is only a repetition of the first state of anxiety during the act of birth - namely the separation from the mother. In these moments, in the act of birth and repetition of it, the pleasure principle does not take place. Consequently, there are two origins of anxiety: a consequence of a traumatic moment and a sign that stigmatizes a repetition of that moment.

What is fundamental at birth, as in every situation of danger, is that it prints to the mental experience an extremely intense state of excitement, which is felt as displeasure, and that is not possible to dominate by discharge. A state such as that, in face of which the efforts of the pleasure principle fail, we shall call "traumatic moment" . . . What is feared Ö is invariably the emergence of a traumatic moment which cannot be confronted by the regular rules of the pleasure principle (Freud, 1973: 126).

The case, where for child "if someone speaks, it gets lighter" (Freud, 1981: 407), shows us that this situation seems to be a realistic anxiety but it stems from a neurotic one. "Every hysterical phobia goes back to an infantile anxiety and is a continuation of it. If, however, the libido belongs to psychical impulse which has been subjected to repression, then circumstances are re-established similar to those in the case of a child in whom there is no distinction between conscious and unconscious (Freud, 1981: 409).

The idea can be repressed but what happens to the affect that is attached to the repressed idea? When the vicissitudes of libido is subjected to repression, the affect is transformed into an anxiety or discharges as an anxiety according to Freud. "An affect is a process of discharge and must be judged quite differently from an idea" (Freud, 1981: 410). Although Freud here do not clarify what the affect is in a detailed manner; there is a link between anxiety and the system of unconscious, since the generation of anxiety is related to the affect that is attached to the repressed.

Theory of Drives

In order to examine the human being's mental existence, Freud's theory of drives will be examined and clarified, because Freud endeavours to give an account of the organic life by presenting his theory of drives. For Freud, the vicissitudes of the drives are historical vicissitudes so that the dynamics of these drives builds and constructs the human being. At the earliest stage, Freud constructs his theory



of drives around the antagonism between the sexual drives and the ego drives which are respectively about the libidinal/sexual and self-preservation. As Marcuse points out the sexual drive is first only one specific drive (or, rather, a group of drives) which is restricted and defined by its specific aim, object (Marcuse, 1974: 22). However, psychoanalysts observed that libido is regularly withdrawn from the object and directed onto the ego; and in the studies on the early phases of libido development in children, in the case of first narcissism, they found out that the ego is the reservoir of the libido. In this connection, the ego took place among the sexual objects and, thus, the narcissistic libido – the libido which is directed onto and resided in the ego – is a manifestation of energy on the part of sexual drives which is identified with the self-preservation drives (Freud, 1984: 325). Therefore, the original opposition of the ego drives and the sexual drives is no longer acceptable.

By focusing on a crucial concept, “the compulsion to repeat”, which is a concealed tendency in living organisms and which we also observe in the case of anxiety, Freud modifies his theory and recognizes that although it gives unpleasure to the organism, the organism has propensity to re-experience what is unpleasurable. Freud realizes that there seems to be no way to explain the clinical phenomenon of traumatic neurosis of war in terms of the functioning of the pleasure principle and this leads him to postulate a new principle in order to explain the propensity for the unpleasurable. As Ricoeur points out, the compulsion to repeat is one of those processes prior to other principles such as the pleasure principle, the reality principle etc., because repetitions of the same act are actually attempts to master the stimulus which gives unpleasure to the organism (Ricoeur, 1970: 285) and it re-establishes the earlier state of the psychical apparatus in order to make it ready for the pleasure principle and the reality principle. Freud realizes that the aim of this process is to change the state of the mental apparatus from free-flowing state into a quiescent one. For instance, in traumatic neurosis Freud realizes that there are abnormal activities that attack the mental apparatus directly. He sees that the repetition of this experience is the mind’s attempt to heal itself and to return its initial state. Although Freud observes this tendency in the mental lives of individuals at first, he arrives at a theory according to which it is a feature of all organic life. For Freud, this universal tendency indicates a universal attribute of drives according to which a drive “is an urge inherent in organic life to restore an earlier state of things” (Freud, 1984: 308). Therefore, Freud recognizes “an expression of the conservative nature of living substance” (Freud, 1984: 309) in drives. They are toward repetition, conservation rather than change and development.

In connection with this perspective, “the living entity would from its very beginning have had no wish to change; if conditions remained the same, it would do no more than constantly repeat the same course of life... Those [drives] are therefore bound to give a deceptive appearance of being forces tending towards change and progress, whilst in fact they are merely seeking to reach an ancient goal of life” (Freud, 1984: 310) which is the oldest state of things, an initial state, death which is the most quiescent state. In this regard, life itself is, rather than the will to develop or to change, will to death and/or will to conserve (Ricoeur, 1970: 290). Since changes are external to life and the phenomena of life itself arises out of the original course of things by external influences, the first drives – so called the death drives, emerge to return life to the inanimate state (Freud, 1984: 311). In order to resist the perpetual influence of the external, the secondary drives – so called the life drives or *Eros* – endeavour to conserve the present state of life. In connection with this, as Marcuse points out, the findings of infantile sexuality and unlimited erotogenic zones of the body anticipated the recognition of the libidinal parts of the self-preservation drives and prepares the ground for the final interpretation of sexuality in terms of *Eros*, the life drive (Marcuse, 1974: 23). Therefore, life, which is comprised of these drives – i.e., *Eros* and the death drive, is the only way which makes possible the deferment of



the return to an inorganic state (Assoun,2000: 88). In other words, Freud modifies his theory in such a way that the monism of sexuality seems to turn into a monism of death.

According to Freud's drive theory, on one hand the death drive, *Thanatos*², strives to return to the initial state, on the other the life drive, *Eros*, tries to preserve life for a period of time. Therefore, an antagonism between *Eros* and the death drive inevitably arises. On the level of organisms, *Thanatos* leads organisms to death but by its life-preserving and rejuvenating effect *Eros* endeavours to neutralize the effects of the death drive (Freud, 1984: 323). "If death is the aim of life, all of life's organic developments are but detours toward death, and so called [the life drives] are but the organism's attempts to defend its own fashion of dying, it is particular path to death" (Ricoeur, 1970: 290). For this reason, wherever the death drive is at work, the life drive is at work. In short, "life goes toward death, but sexuality is a great exception in life's march toward death" (Ricoeur, 1970: 291). Therefore, the meaning of the life drive, *Eros*, as a factor that resists the death drive is revealed by the death drive. In accordance with their purpose, the death drive, seeks "to dissolve large units and to bring them back to their primeval, inorganic state. That is to say, as well as *Eros* there was [a drive] of death. The phenomena of life could be explained from the concurrent or mutually opposing action of these two [drives]" (Freud,1991: 310). Instead of destroying itself, under the restriction of *Eros*, *Thanatos* is diverted towards the external world as a drive of aggressiveness and destructiveness. In addition to the discovery of their antagonistic structure and of the common conservative nature, Freud also assumes a displaceable energy, which is itself neutral, but is able to join forces either with an erotic or with a destructive impulse. For this reason, "the two kinds of [drives] seldom – perhaps never – appear in isolation from each other, but are alloyed with each other in varying and very different proportions" (Freud,1991: 310).

Anxiety in Relation to the Theory of Drives

As discussed in the first part, Freud considers the act of birth as a model for anxiety which is based on the unordered situation which leads to suffering in an organism. As discussed in the previous part of the paper the death drive tries to return the organism into a previous state and, for this reason, to dismantle everything. The chaos that is associated with the death drive, in this regard, directly related to the primordial anxiety that leads to the libidinal haemorrhage. Thus, Freud claims that the birth anxiety is the model for the traumatic fact which is *a priori* factor as a feeling of *phylogenetic anxiety* and the origin of the anxiety is a traumatic physical experience which precedes the pleasure principle.

What is fundamental at birth, as in every situation of danger, is that it prints to the mental experience an extremely intense state of excitement, which is felt as displeasure, and that is not possible to dominate by discharge. A state such as that, in face of which the efforts of the pleasure principle fail, we shall call "traumatic moment" . . . What is feared Ö is invariably the emergence of a traumatic moment which cannot be confronted by the regular rules of the pleasure principle (Freud, 1981:117-8).

In this sense, there are two origins of anxiety: the first one that occurs during the moment of a trauma and the second one as an indication or an evidence of the repetition of the first is thereby preceded by the first. As Luciane Falcão details, the first one which is involuntary, automatic, appears in a situation of danger resembling the act of birth and the other one is produced by the ego, in order to point out the dangerous situation and to avoid it, in a situation where there is a possibility of the arise of a traumatic moment. The second one is called the signal anxiety (Falcão, 2013: 148).

² The term *Thanatos* was never used in any Freud's writing, but he used the term occasionally in conversation according to Freud's colleagues (Laplanche and Pontalis, 1973: 447).



In the act of birth, or in the situation where this initial or original anxiety occurs, the ego is not developed so that infants cannot create concepts or representations of its experience in order to avoid this traumatic moment. In other words, infant do not have a conceptual thinking that helps it to deal with the traumatic moment. Normally when the ego is developed enough to deal with the traumatic situations,

The ego thereupon helps itself by a technique which is at bottom identical with normal thinking. Thinking is an experimental function carried out with small amounts of energy, in the same way as a general shifts small figures about on a map before setting his large bodies of troops in motion. Thus, the ego anticipates the satisfaction of the questionable instinctual impulse and permits it to bring about the reproduction of the unpleasurable feelings at the beginning of the feared situation of danger. With this, the automatism of the pleasure-unpleasure principle is brought into operation and now carries out the repression of the dangerous instinctual impulse (Freud, 1981: 121-2).

In this connection, when external things that cause a traumatic moment that the ego cannot overcome, the death drive tries to return the previous state and in this motor helplessness the death drive disentangle the libido. The libido expects linking without ever achieving it and then it leaves the ego at the mercy of the death drive. In other words, after catastrophic experiences, if the ego is immature and not capable of taking care of this traumatic event – e.g., at the time of birth, it cannot control the mechanism of drive either. At this moment, the death drive tries to return the previous state, at the time that the external intervention, e.g., the act of birth, has not taken place, and it thereby causes irregularity in the organism. Therefore, there is a strict relation between anxiety and helplessness, or unpreparedness, of an organism, or an infant in this case.

Anxiety is seen to be a product of the infant's mental helplessness which is a natural counterpart of its biological helplessness... just as the mother originally satisfied all the needs of the foetus through the apparatus of her own body, so now, after its birth, she continues to do so, although partly by other means. There is much more continuity between intra-uterine life and the earliest infancy than the impressive caesura of the act of birth would have us believe. What happens is that the child's biological situation as a foetus is replaced for it by a psychical object-relation to its mother. But we must not forget that during its intra-uterine life the mother was not an object for the foetus, and that at that time there were no objects at all (Freud, 1977: 138).

In this connection, although both leads to anxiety in an infant, there is an obvious difference in the issue of the loss of an object or the loss of love from object – e.g., in a situation where a child misses her mother – and the issue of the birth.

The traumatic situation of missing the mother differs in one important respect from the traumatic situation of birth. At birth no object existed and so no object could be missed. Anxiety was the only reaction that occurred. Since then repeated situations of satisfaction have created an object out of the mother; and this object, whenever the child infant feels a need, receives an intense cathexis which might be described as a 'longing' one.... Pain is thus the actual reaction to loss of object, while anxiety is the reaction to the danger which that loss entails and, by a further displacement, a reaction to the danger of the loss of object itself (Freud, 1977: 170).

The Expression of Eros as a Specific Action Saving Organism from the Repetition of Traumas

After the traumatic experiences that cannot be overcome by the ego at the time they occur, repetitions of these moments take place, as discussed previously, as a result of the urges of the death drive. However, repetitions of this presence-absence situation create possibilities of the mental apparatus to create representations of the object or the situation. In other words, a specific action can occur and create a meaning for the mental apparatus. The specific action that is stemmed from this possibility is the expression of *Eros*. During the experience of repetition of a trauma – for instance when every time child feels the absence of the mother – the haemorrhage of the libido takes place and the death drive tries to return to the previous situation, but the life drive tries to preserve the current situation in a more stable way. In other words, a specific action, the creation of a representation of an object, is stemmed from the body in order for it to exist or to continue to live in



its own way. Therefore, an element of psychic apparatus works to create representations. However, according to Freud's account, the primordial anxiety is not transformed into a signal anxiety and it will always remain an experience related to *helplessness* or suffering caused by the actions of death drive, because the death drive will block the preservative movement of the mental apparatus and the intervention of the related partitions of psychic apparatus, especially consciousness. In addition to that, the inhibition of this aggressive drive makes its movement turn into inwards as a threat of mental destruction with its *de-objectalising function*. Therefore, the death drive leaves no free room for erotic libidinal demand, as Falcão states, "by means of guilty conscience, masochism, and the negative therapeutic reaction – states that are created by the effects of arresting the erotic life drive, implying a change of the references to pleasure in favour of another function to be satisfied: pain" (Falcão, 2013: 150). In other words, the primordial anxiety as the interruption of the death drive prevents subjects' psychic development. Since primordial anxiety in terms of the regressiveness serving or tending to extinguish the organism, as stated in the previous part of this paper, is the drive trend towards the previous state; it is the original traumatic source. In this connection, the mental apparatus that cannot overcome the shock, in other words cannot transform the shock into a perceptive meaningful data in the psyche would be trapped in a state of anxiety beyond the pleasure principle related to the primordial anxiety. However, when psychic apparatus is developed enough to control these traumas, it transforms the traumatic quality into a detectable anxiety, the so-called signal anxiety.

In conclusion, the antagonistic structure in Freud's understanding which comprises the antagonism between the life drive (*Eros*) and the death drive (*Thanatos*) – the regressive the preservative – is also preserved in his understanding of anxiety. In other words, the antagonistic relation between these drives – which are also never shown isolated from each other (as discussed in part 2) – underlies the mechanism of anxiety. If we further his understanding of this mechanism to the traumatic experience of the development of the organic from the inorganic, we realize that the external intervention to the inorganic creates the organic and at that moment the tension between them, in other words drives, which seeks to return to initial state emerge. In other words, the emergence of the organic from the inorganic is a traumatic moment, which has the same structure as the act of birth, for all organic living things. In this regard, although Freud never mentions, anxiety is the primordial experience all living creatures have. Since it repeats itself in every act of birth, it is attached to deep parts of unconsciousness. Therefore, Freud's understanding of anxiety goes beyond the relation between mother and a child, or the Oedipus complex. On one hand, anxiety, as a primordial experience of all living creatures, can be considered a link between human beings with other living creatures. On the other hand, human beings' relations or associations with traumatic experiences of anxiety enable them to transform situations, where there are possibilities of traumatic experiences – i.e., anxieties apart from the primordial ones which take place when the ego is not developed, into signals of danger. Therefore, human beings as distinct from other living creatures can conceptualize their anxieties so that they become prepared for them.

BIBLIOGRAPHY

- Assoun, P.L. (2000). *Freud and Nietzsche*. Collier R. L. (Trans.). London, New York: Continuum.
- Carel, H. (2006). *Life and Death in Freud and Heidegger*. Amsterdam, New York: Rodopi.
- Falcão, L. (2013). Primordial anxiety, drive, and the need for the progressive movement. In S. Arbisser, J. Schneider (Eds.) *on Inhibitions, Symptoms and Anxiety* (pp.142-154). London: Karnac Books.
- Freud, S. (1973). Anxiety and Instinctual Life. In J. Strachey, A. Richards (Eds.) *Volume 2 New Introductory Lectures on Psychoanalysis* (pp.113-144). London: Pelican.
- Freud, S. (1984). Beyond the Pleasure Principle. In J. Strachey, A. Richards (Eds.) *Volume 11 On Metapsychology the Theory of Psychoanalysis* (pp.269-338). London: Pelican.
- Freud, S. (1991). Civilization and Its Discontents. In J. Strachey, A. Dickson (Eds.) *Volume 12 Civilization, Society and Religion* (pp.243-340). London: Penguin Books.



Freud, S. (1977). *Inhibitions, Symptoms and Anxiety*. J. Strachey (Ed.). London: The Hogarth Press.

Freud, S. (1981). *Volume XVI Introductory Lectures on Psychoanalysis (Part III)*. J Strachey (Ed. and Trans.). London: The Hogarth Press.

Laplanche J., Pontalis J-B. (1973). *The Language of Psycho-Analysis*. London: The Hogarth Press.

Marcuse, H. (1974). *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: Beacon.

Ricœur, P. (1970). *Freud and Philosophy an Essay on Interpretation*. New Haven, London: Yale University Press.



Anarşizm ve Coğrafya: Anarşist Coğrafyanın Kısa Bir Şeceresi

Anarchism and Geography: A Brief Genealogy of Anarchist Geographies¹

Simon SPRINGER

*University of Victoria, Faculty of Social Sciences, Department of Geography, Victoria, Kanada
springer@uvic.ca*

Çeviren: Mehmet Ali TOPRAK
toprak.mehmetali@gmail.com

Öz

Anarşizm ve Coğrafya, kimi zaman yoğun entelektüel ilişkiler kimi zaman ise tutarsızlık ve uyumsuzluk ile karakterize edilen, uzun ve birbirinden bağımsız bir tarihe sahiptir. Anarşist coğrafyanın tarihi gelişimini ele alan bu çalışma, modern anarşizmin gelişimini, aydınlanmanın ürünü olan bağımsız siyaset felsefesi içindeki ortaya çıkışından itibaren incelemektedir. Coğrafya disiplini, emperyalizmin cazibesine kapılmış olsa da coğrafyacıların anarşizm ile ilk temasları, özgürleştirici bir coğrafi bir vizyon geliştiren Élisée Reclus ve Peter Kropotkin sayesinde 19. yüzyıl sonlarında başlamıştır. 20. yüzyılın ilk yarısındaki savaş yıllarının reel politığı ve sonrasında coğrafyada gerçekleşen nicel devrim, anarşist coğrafyanın en zayıf olduğu dönem temsil etmektedir. Bununla birlikte, anarşizm, coğrafi düşünce tarafından tamamıyla terkedilmedi ve 1970'lerin karşı-kültür hareketleri, anarşist fikirlere kayda değer bir ilgi gösteren radikal coğrafyayı doğurdu. Ne yazık ki 1980'ler ve 1990'ların başında neoliberal politikaların yükselişi sırasında bir başka düşüş yaşandı. Ancak umutlar tükenmedi ve 1990'ların sonundan itibaren küreselleşme karşıtı hareketler ve DIY² kültürü anarşist coğrafyayı daha geniş bir dolaşım içine itti. Literatürü incelerken, coğrafi teoriyi bilgilendirmede ve daha da önemlisi "coğrafyanın özgürlüğünü" konuşan akademi dışı aktör ve topluluklarla daha fazla uygulamaya dönük dayanışma, karşılıklılık ve karşılıklı yardımlaşmayı arttırmada; coğrafyanın, disiplin sınırlarını aşmadaki gizli kapasitesi üzerinde anarşist coğrafyanın, süregelen ve çok çeşitli potansiyeli konusunda okuyucuları uymayı umdu.

*Anarşist teori, coğrafi bir teoridir.
Richard Peet (1975: 43)*

Abstract

Anarchism and geography have a long and disjointed history, characterized by towering peaks of intensive intellectual engagement and low troughs of ambivalence and disregard. This paper traces a genealogy of anarchist geographies back to the modern development of anarchism into a distinct political philosophy following the Enlightenment. The initial rise of geographers' engagement with anarchism occurred at the end of the 19th-century, owing to E 'lise 'e Reclus and Peter Kropotkin, who developed an emancipatory vision for geography in spite of the discipline's enchantment with imperialism at that time. The realpolitik of the war years in the first half of the 20th-century and the subsequent quantitative revolution in geography represent a nadir for anarchist geographies. Yet anarchism was never entirely abandoned by geographical thought and the counterculture movement of the 1970s gave rise to radical geography, which included significant interest in anarchist ideas. Unfortunately another low occurred during the surge of neoliberal politics in the 1980s and early 1990s, but hope springs eternal, and from the late 1990s onward the anti-globalization movement and DIY culture have pushed anarchist geographies into more widespread currency. In reviewing the literature, I hope to alert readers to the ongoing and manifold potential for anarchist geographies to inform both geographical theory and importantly, to give rise to more practice-based imperatives

¹ Çalışma boyunca "coğrafya" (geography) yerine "coğrafyalar" (geographies) sözcüğü kullanılmıştır. Makalenin yazarı, bunun nedenini şu şekilde açıklamıştır: "Modern coğrafyacılar herhangi bir konuda tek bir coğrafya olduğu fikrine karşılık, çeşitlilik ve karmaşıklık belirtmek için coğrafyalar sözcüğü tercih etmektedir". Ancak böyle bir kullanım Türkçe'ye henüz yerleşmediğinden metin boyunca "coğrafyalar" yerine "coğrafya" sözcüğü kullanılmıştır (ç.n.).

² DIY (Do It Yourself): modern tüketim toplumunun dayatmalarına karşı alternatif ve bağımsız seçenekleri vurgulayan "kendin yap" hareketidir (ç.n.).

Makale Bilgisi

Gönderildiği Tarih: 25.10.2017

Kabul Edildiği Tarih: 27.12.2017

Yayınlandığı Tarih: 14.02.2018

Article Info

Date submitted: 25th October 2017

Date accepted: 27th December 2017

Date published: 14th February 2018



where building solidarities, embracing reciprocity, and engaging in mutual aid with actors and communities beyond the academy speaks to the 'freedom of geography' and its latent capacity to shatter its own disciplinary circumscriptions.

Anarchist theory is a geographical theory.

– Richard Peet (1975, 43)

Giriş

Anarşizm ve coğrafya arasında uzun bir ilişki vardır. Her büyük aşk hikâyesi gibi yoğun ilişki ve bağlantıların yaşandığı dönemlerin yanında uyumsuzluk ve ayrılıkların yaşandığı dönemler de olmuştur. Eğer anarşizmi, eşitsiz güç ilişkilerinin sökümlü ve yaşadığımız dünyanın daha eşitlikçi, gönüllü, fedakâr ve işbirliğine dayalı bir örgütlenme çabası olarak kabul edersek o halde anarşizmin coğrafi bir girişim olduğunu söylememiz gerekir. Benzer şekilde eğer coğrafya giderek "dağıtım... önyargılar ve insanlık için daha değerli diğer duyguların yaratımı olarak anlaşılıyor ise" (Kropotkin, 1885\1978) anarşizmin böyle bir gündeme önemli katkıları olabileceği gözükmektedir. 19. yüzyılın sonlarına doğru, yaşadıkları yerlerde ve zamanlarda oldukça saygı duyulan ve entelektüel ortama önemli katkıları olan Peter Kropotkin (Morris, 2003) ve Élisée Reclus (Fleming, 1996) gibi önemli anarşist filozoflardan coğrafi yazılar gelmiştir. 20. yüzyılın başında, ölümlerinin ardından çalışmalarına yönelik açık ilgi azalsa da bu iki ileri görüşlü düşünürün etkisi, çağdaş coğrafi teori içerisinde yankılanmaya devam etmekte; etnisite, ırk, toplumsal örgütlenme, sermaye birikimi, kentsel ve bölgesel planlama kavramsallaştırmaları ve çevrecilik gibi birçok konuda coğrafyacıların düşünme biçimini etkilemektedir.

Reclus ve Kropotkin'in çalışmalarında geliştirdiği sosyal adalet konusundaki otorite karşıtı görüş ve eleştirel tavır, 20. yüzyıl başındaki savaş yıllarının hemen ardından coğrafyayı etkisi altına alan reel politik ve nicel devrimin etkisi ile ne yazık ki birkaç nesli es geçmiş görünüyor. 1970'lerin karşı kültür hareketleri ve Yeni Solun ortaya çıkışı ile birlikte anarşizm bir kez daha gündeme geldi ve bugün "radikal coğrafya" olarak bilinen şeyin içeriğini ve tonunu belirlemek için marksist, feminist, post-yapısalcı ve anarşist teorileri kullanan coğrafyacılar tarafından göz önüne alındı (Chouinard 1994; Peet, 1977). Bu yıllar boyunca hem anarşist hem de coğrafi bakış açısı ile bazı çalışmalar yapılmasına karşın maalesef 1980 ve 1990'larda bir başka gerileme dönemi yaşanmıştır. Son zamanlarda, mevcut konjonktürde yoğunlaşan neoliberalleşme, derinleşen finansal kriz ve art arda gelen ayaklanmalar - İşgal Hareketi³ ve Arap Baharı'nda görüldüğü gibi- anarşist teori ve uygulama yeniden geçerlilik kazanmaya başladı. Yeni nesil coğrafyacılar, radikal coğrafyanın sınırlarını, anarşizmi, uygulama ve teorilerinin; eğitim ve metodolojilerinin merkezine koyarak esnetmektedirler. Kapitalizmin, inşa ettiği kağıttan evin kendi ağırlığı altında yavaşça çöküşü, hem akademiye hem de akademi dışında anarşizme yönelik ilginin artması ile sonuçlandı. Coğrafyanın, bilimsel bir girişim olarak farklı disiplin sınırlarının kesişim alanında yer almakla övünen konumu göz önüne alındığında, coğrafyacıların bu gündeme dahil olmaları kritik öneme sahiptir.

Bu makalede, anarşist coğrafya üzerine mevcut literatürün gözden geçirilmesi amaçlanmıştır. Anarşist düşüncenin, coğrafyadaki kökeni, gelişimi, inişleri, çıkışları ve yenilenmesinin izini sürüyorum. Okuyucular, baştan, bu makalenin farklı ülkelerde kullanılan farklı anarşist coğrafya yorumlarının veya anarşistlerin çeşitli tahakküm şekillerine direnişte kullandıkları mekânsal taktikler hakkında genel bir bakış ve değerlendirme sunma amacı gütmeye çalışıyorum. Bu anlamda *anarşist coğrafyayı*,

³ İşgal Hareketi (Occupy Movement) 2008'deki küresel ekonomik krizi ile beraber başlayan toplumsal ve küresel protesto gösterilerini belirtiyor (ç.n).



anarşizmin gerçek pratiğini temsil eden *anarşizmin coğrafyasının* aksine, anarşizmin politik bir felsefe olarak kurulduğu teorik alan şeklinde ele alıyorum. Bunun, özellikle düşüncenin (anarşist coğrafya) pratikten (anarşizmin coğrafyası) asla ayrılmayacağı düşüncesi ve anarşist gelenekte bulunması umulan bir ilke olan eylemlilikten dolayı yapay bir ikilem yarattığının farkındayım. Bunun yanında sayfa kısıtlamasından dolayı belirli bir yaklaşım belirlemek gerekiyordu. Bu yüzden literatür taraması yapmayı uygun buldum.

Öncelikle anarşist düşünceye odaklanma kararını almamda tarihsel nedenler etkili olmuştur. Anarşizmle olan ilk temaslar, esas olarak, fikir düzeyinde ve örgütlü anarşist faaliyet için düşük bir noktayı temsil ediyordu (Ince, 2010). Blunt ve Wills (2000: 2) "Kropotkin ve Reclus'nün anarşist fikirlerini -bugün yapılabileceği gibi- coğrafya ile kombine edemedikleri konusunda yakındır". Dolayısıyla Reclus ve Kropotkin'den sonra anarşizm ve akademik coğrafya arasındaki doğrudan ilişkinin zayıflaması, politik bir fikir olarak anarşizmin zayıflamasının bir işareti olmak zorunda değildir. Aksine bu belki de anarşizmin, akademiye, doğrudan eylem, sivil itaatsizlik ve Black Bloc⁴ taktikleri; kooperatif hareketlerin komün ve örgütlü toplulukları; DIY aktivistleri ve geniş yelpazede küçük ölçekli ortak yardım grubu, ağ ve girişimleri; kiracı dernekleri, sendikalar ve kredi birliklerini; internetten uçtan uca dosya paylaşımı, açık kaynaklı yazılım ve wikileri; mahallelerdeki özerk göçmen destek ağları ve radikal sosyal merkezleri ve daha genel olarak burada ve şimdi günlük hayatta sokaklardaki daha iyi pratikler için nasıl terk ettiğine işaret etmektedir.

Günümüzde, birçok coğrafyacı, teori ve pratik arasındaki açığın iki yönünü ele alan anarşizmle bütünleştiğinden mevcut literatür gün geçtikçe praksise⁵ takdire doğru daha fazla bir yönelim göstermektedir. Okuyucular, anarşist coğrafya üzerine atıf yapılan literatürü, çeşitli bağlamlarda verimli bir şekilde kurulan anarşizmin coğrafyasını daha derinlemesine keşfetmek için bir ipucu ve dahası, anarşizmi kendi günlük yaşamlarında uygulamaya koymada bir çıkış noktası olarak görmelidirler. Benzer şekilde, bu makalenin, diğer coğrafyacıları anarşist düşünceyi ve uygulamayı keşfetmeye teşvik etmekte faydalı olacağını umuyorum. Anarşizm, coğrafi bir perspektiften çalışanlara zengin ve verimli bir zemin sunmaktadır ki burada anarşizmin gelişmesi için verimli bir alan kadar hevesli kişilere de ihtiyaç duyulmaktadır.

Anarşist Coğrafyanın Kökenleri

Antropolojik kayıt, yazılı tarih öncesinde, toplumların resmi otorite olmaksızın tesis edildiğini ortaya koyar. Hiyerarşik toplumların yükselişi, zorlayıcı siyasal kurumları reddeden "anarşizm" olarak adlandırılan eleştirel bir politik felsefe oluşturulmasını gerekli kılmıştır (Barclay, 1982). Bazıları anarşizmin kökenini, antik Çin'deki Taoizm düşüncesini dayandırırken (Graham, 2005; Marshall, 1992) bazıları ise "hükümrânın yokluğu" anlamına gelen *anarchos* sözcüğünün ilk kullanımının ve çağdaş "anarşi" sözcüğünün Avrupa'da yükseldiğini ve Homeros'un *İlyada*'sına kadar izlenebileceğini kaydetmiştir (Verter, 2010). Bu gelişmeler önemli tarihi öncüller olarak kabul edilmekle birlikte, anarşizmin esas soykütüğünün bir parçası olduklarını iddia etmek zordur. Anarşizm, aydınlanma düşüncesinden doğan modern bir politik felsefedir. William Godwin, çalışmalarında geliştirdiği fikirlere bu ismi vermese de anarşizm kavramının politik ve ekonomik formülasyonunu yapan ilk kişiydi (Kropotkin, 1910: sy). "*Siyasal Adaletin Modern Ahlak ve Davranışlar Üzerindeki Etkilerine Yönelik Bir Araştırma-Enquiry Concerning Political Justice and Its Influence on Modern Moral and Manners*" adlı

⁴ Siyah Şapka, gözlük, peçe ve kask gibi yüzü kapatan nesnelere giyen veya takan protestocu gruplara verilen addır (ç.n.).

⁵ Praksis (praxis), bir düşüncenin uygulama veya eyleme dönüklüğünü ifade eden felsefi bir ifadedir (ç.n.).



kitabı, insanlığın doğal ve kaçınılmaz ilerlemesine engel teşkil eden hükümete ve onun mülkiyet, monarşi ve hukuka ilişkin kurumlarına bir eleştiri getirdi (Godwin, 1793/1976).

Godwin'in devlete odaklanması, anarşist düşünceye örtük bir coğrafya verdi. Pierre-Joseph Proudhon (1840/2008), bu eleştirel çizgide anıtsal olan "*Mülkiyet Nedir? Veya Hak ve Yönetim İlkesi Üzerine Bir Araştırma- What is Property? Or, An Inquiry into the Principle of Right and of Government*", adlı eseri ile açıkça kendisini "anarşist" olarak adlandıran ilk kişi olmuştur. Proudhon'ın, insanların, -Endüstri Devrimi'nin bir sonucu olarak- mekândaki ilişkilerini düzenlemesine, yönetmesine ve kodlamasına yol açan yöntemlerle derinden ilgilenen bir felsefi çerçevesi vardı. Proudhon, halktan yasal hırsızlık olarak nitelediği mülkiyet kurumuna karşı çıkmıştır. Mülk sahibini, iktidarla hizalayarak, mülkiyet ve devlet arasında bir ilişkisel coğrafya kavramsallaştırdı. Ancak Proudhon'ın kızgınlığı sadece bu iki kuruma karşı değildi. Daha sonra genç Karl Marx'ı derinden etkileyecek olan kazanç, ücretli emek, işçi sömürsü, kapitalizm ve kilisenin teolojik düşüncesine de saldırmıştır. Bu da anarşizm ve marksizmin, sosyalist düşünce çizgisinde bağlanmasını sağlamıştır. Proudhon, "mülkiyet" in somutlaştığını düşündüğü, üretim araçlarını doğrudan müdahale edip kontrol eden işçileri öngören kendi anarşizm versiyonuna "karşılıklılık" (mutualism) terimini uyguladı. Proudhon ile aynı dönemde yazan Mikhail Bakunin, anarşist teoriye çok şey kattı. Ancak yaşamı boyunca ve bugüne kadar bile büyük tartışmalara neden olan bir muammanın bir parçası olmaya devam etmektedir (Marshall, 1992). Bakunin'in yaklaşımında açık olan şey, Proudhon gibi yaşadığı sosyo-politik koşullardan nefret etmesi ve bunun devlet için tam bir güvensizlik ortaya çıkarmasıdır. Devlet hakkındaki görüşleri, insanları, az çok eşit, doğal olarak sosyal ve dolayısıyla dayanışmak isteyen varlıklar olarak gördüğü insanlık konusundaki inançlarıyla doğrudan bağlantılıydı ve insanların, özünde özgür olmak istediklerini belirtti (Guerin, 2005). Sonuç olarak Bakunin'in anarşizmi, eşitlikçilik ve karşılıklı etkileşim bağlamında özgür bir toplum kurma sorununa odaklanmıştır. Mevcut toplumların, devletler içinde yerleştirilmesi Bakunin'e göre tamamen yapay ve kabul edilemezdi. Devletin yaşam alanını kurma sürecinin, insanlığın gerçekleşmesini sağlayacak alternatif hiyerarşik olmayan örgüt biçimlerini aktif olarak reddeden şiddet ve anti-sosyal olduğunu savundu (Bakunin, 1873\2002). Devlet hakkındaki karamsar görüşü, Bakunin'in işçi hükümetlerinin ve proletarya diktatörlüğünün bürokratik polis devletlerine dönüşeceği kaygısı, tarihin uzun bir yürüyüşünde Marx ile rekabete yol açtı. Birçok çağdaş anarşistin ilgisini çekmeye devam eden bu soru sosyo-mekânsal organizasyonun yapılandırılmasına dayanmaktadır.

Bakunin ve Proudhon sadece anarşist değil, aynı zaman da kendilerini sosyalizmin savunucusu olarak görüyordu. Onların fikirleri, 19. yüzyılın sonlarında Avrupa'da çok etkili olmuş ve 1864'te Birinci Enternasyonal'e ve sonrasında işçilerin, otoriterliğe karşı isyan edip belediye hükümetini devirdiği 1871'deki İkinci Paris Komünü'ne katkıda bulunmuştur (Archer, 1997). Bu gelişmeler anarşist ve sosyalist pratiğin oldukça erken dönemde yan yana geldiklerini göstermektedir. Proudhon ve Bakunin liberal hareket boyunca neredeyse anarşizm olduğuna inandıkları sosyalizmin daha özgürleştirici bir versiyonunu ortaya koyma girişiminde bulundu ve birçok kez Marx ile karşı karşıya geldiler. Sosyalizmin liberal ve liberalizmin sosyalist bir eleştirisini yapmada anarşizm öngörülmuş ve halen kapitalizme karşı esaslı bir alternatif olarak durmaktadır. Liberal sağ tarafından "Serbest piyasa anarşizmi" ya da "anarko-kapitalizm" denilen sözde anarşizm için yürütülen çabaların entelektüel geleneğe ve anarşist siyasal düşünce ve eylem tarihin ile hiç bir bağlantısı yoktur. Devleti ortadan kaldırmak için çağrıda bulunmakla birlikte, önermiş oldukları siyasi sistem, gündelik hayatın ortak, eşitlikçi ve günlük hayatın demokratik özerk yönetimine değil, bireysel egemenliğini ve serbest piyasada en iyinin hayatta kaldığı çarpık bir neo-sosyal Darwinizme dayanmaktadır. "Anarko-kapitalizm", kapitalist tahakküm sistemine yerleşmiş ve anarşistlerin uzun zamandır ortadan kaldırmaya çalıştıkları bir tezattır.



Anarşist Coğrafyanın Yükselişi

Proudhon ve Bakunin'in anarşist düşüncenin temelleri yanında ortaya koydukları örtük coğrafi çerçeve göz önüne alındığında, belki de anarşizmin en ünlü filozoflarından ikisi olan Élisée Reclus ve Peter Kropotkin'in coğrafyacı olması şaşırtıcı değildir. Reclus'nün birincil katkısı, "sosyal coğrafya" terimini kullanmanın ötesinde (Dunbar 1978), onun "Yeryüzü ve İnsanlar: Genel Coğrafya-The Earth and Its Inhabitants: The Universal Geography" adlı çalışmasında ince detayları ile ortaya koyduğu özgürlükçü idealleriydi. Reclus (1876-94), "doğayı bilinçli bir varlık olarak görüp", insan ile yeryüzü arasında bütünleşmeyi öngördü. Postyapısalcılığın akademiye etkisiyle Reclus'nün evrensel görüşünün modası geçmiş olsa da onun, birçok kişinin anarşizm olarak adlandırdığı şeyin ötesine uzanan sosyal ve ekolojik etiğinin, radikal düşüncenin gelişimine yaptığı yoğun etki görmezden gelinemez. Reclus, kendini, mevcut ailelerimizin, uluslarımızın ve hatta bizim türümüzün ötesinde şefkati, fedakarlığı ve sevgi kapasitesini yaymaya adanmıştır. Onun inandığı süreç, tüm tahakküm biçimlerini reddedecek ve azaltacaktır. İnsanlığın daha büyük bir gezegen bilinci yolunda Reclus, cesurca, böyle bir bakış açısının, karşılıklı empati, fedakârlık ve sevginin, insanoğlunun ortak deneyimlerindeki daha derin duygusal anlamın kolektif keşfinde dünyaya yardımcı olacağını tahayyül etti (Clark ve Martin 2004). Duygusal etkileri, eleştirel coğrafyanın gündemine getiren duygusal dönüşten çok önce Reclus, zaten Lawson'ın (2009) savunduğu tarzda bir "caring coğrafyası"⁶ kuruyordu. Reclus, birbiri ile ilişkili ve birbirini etkileyen bütünleşik bir gezegen sistemi görüşüne uygun olarak, doğanın korunmasını savunmuş, hayvan zulmüne karşı çıkmış, vejeteryanizmi uygulamış, vegan-anarşizmi ima etmiş (Dominick, 1995) ve çağdaş sosyal ekoloji ve hayvan hakları hareketlerine öncülük etmiştir (Fleming, 1996; Marshall, 1992).

Reclus'nün rehberliğinden büyük oranda etkilense de (Ward 2010) Kropotkin'in günümüzde anarşist felsefe için çığır açıcı metinler olarak görülen "Ekmeğin Fethi-The Conquest of Bread" (1892/2011), "Karşılıklı Yardımlaşma: Evrimin Bir Faktörü-Mutual Aid: A Factor in Evolution" (1902/2008) ve "Tarlalar, Fabrikalar ve Atölyeler-Fields, Factories and Workshops" (1912/1994) gibi önemli çalışmaları daha çok ilgi görmüştür. Kropotkin, görüşlerini, -özellikle kapitalizmin tahakkümünü meşrulaştırmada kullanılan- evrimin temel ilkesi olan fiili rekabet ilkesi istisna tutarak- en azından kısmen kendi zamanının sosyal Darwinizmine tepki olarak geliştirdi. İşbirliğine dayanan daha uyumlu bir yaşam biçiminin mümkün olduğunu düşünüyor ve karşılıklı yardımlaşmanın aslında şeylerin doğal düzeni olduğu fikrine bilimsel bir temel sunmaya çalışıyordu. Kropotkin ayrıcalık, kıtlık ve yoksulluğu teşvik eden kapitalizmi insan özgürlüğüne bir hakaret olarak gördü. Genç bir adam olarak Sibiry'a da geçirdiği birkaç yıl, Kropotkin üzerinde büyük bir etki bırakarak hem insan dışı hayvanlar hem de feodal öncesi toplumlar arasındaki işbirliğini doğrudan gözlemlemesini sağladı. Burada insanlar da dahil olmak üzere, birçok türe hayatta kalma olanağı veren karşılıklı yardım ve gönüllü iş birliğinin, evrimin en önemli faktörleri olduğu sonucuna vardı. Sibiry'a da geçirdiği zaman, onun Marksistlerinkinden farklı bir coğrafi tahayyül edinmesini sağladı. Burada sanayi işçisinin merkeziliğini değil, tarım, yerel üretim ve kırsal yaşamın adem-i merkezileştiren örgütlenmesini vurguladı. Bu durum Kropotkin'in kendi kendine yeterliliği tahayyül etmesine ve sözde merkezileştirilmiş hükümete yönelik sorgulama yapmasını sağladı (Galois 1976). Deneyimleri, gözlemleri ve gezileri vasıtasıyla Kropotkin (1885/1978, 7) coğrafya eğitimini -özellikle çocuklara yönelik- insanlara "doğanın uyumu" konusunda bir farkındalık sağladığı

⁶ Bakım veya önemseme (caring), bireysel veya toplu olarak hayatta kalmamızı sağlayan toplumsal işlerin merkeziliğini vurgulamaktadır. Caring Coğrafyası, ev içi mekânlar ve mekansallıklar yanında insan refahı için gerekli psikolojik ve sosyal iyileştirmeleri sağlayacak hastane ve bakımevi gibi kamusal mekanlarla ilgili çalışmaları kapsamaktadır. Bu çalışmalar, cinsiyet, ayrımcılık, ırk, eşitsizlik ve ekoloji temelinde yapılmaktadır (ç.n.).



ölçüde entelektüel kurtuluşa yönelik bir pratik olarak gördü. Ayrıca milliyetçi ve ırkçı önyargıları bertaraf etme konusunda da, coğrafyanın bir taahhüdü olduğunu belirtmiştir.

20. yüzyılda, anarşizm ve coğrafya arasındaki kesişmeler daha az görülürken, anarşist fikirler, radikal fikirlerin felsefi ortamı için hayati bir öneme sahipti. Bu canlılığın en güzel örneklerinden biri de Emma Goldman'ın etkisidir. Goldman, anarşizmi feminizmle doğrudan ilişkilendirerek anarşist coğrafya için yeni bir sayfa açtı. Bir coğrafyacı olmayan, coğrafya eğitimi ve coğrafi düşünceyle asla doğrudan etkileşimde bulunmayan Goldman, devletin ötesinde radikal siyaset alanında bir mekân olarak beden üzerinde var olan kurumsal tahakküm yapılarına odaklandı. Evlilik kurumuna açıkça karşıtı, homofobiye karşı mücadele verdi ve özgür aşkı teşvik etti. Özellikle cinselliğin sorgulandığı seçme özgürlüğü gibi cinsellik konularındaki özgürleşmede öncü haline geldi (Goldman 1917/1969). Onun, bireyin maddi refahına ilgisi, "köle toplumunun süreğenliği"ne, hakikatsiz cennet sözlerine karşı bir siper olarak Ateizme bağlılığına dönüşürken, aynı ilgi ayrıca onun toplumsal değişimin temel bir bileşeni olarak konuşma özgürlüğünü görme düşüncesine ve hapisaneleri, adaleti tesis etme değil fakirleri cezalandırma aracı olmayı hedefleyen ekonomik sistemin bir uzantısı olarak görmeye itmiştir (Goldman, 1972/1993: 233). Goldman, hayatının sonlarına doğru anarşist devrimi desteklemek için 1936-1939 yılları arasında bir köylü ve işçi hareketinin Barselona ve İspanya'nın kırsal alanlarının kontrolünü eline aldığı, araziye kolektifleştiği ve anarşist örgütlenme ilkelerini uyguladığı İspanya'ya gitti. (Goldman, 2006). Bu gelişmeler, dünyaya anarşizmin pratikte çalışabileceğini gösterdi ve İspanya örneği, hareketin en başarılı anlarından biri olarak anarşistler tarafından hala anılmaktadır (Ealham 2010).

Goldman'ın 1940'ta ölümünden yirmi yıl sonra Murray Bookchin, anarşist eleştirilerini, ekolojik problemlerin kaçınılmaz bir şekilde çoğunlukla toplumsal sorunların sonucu olduğunu benimseyen ve sosyal ekoloji olarak tanımladığı düşünce içinde geliştirerek Reclus'nün çevre ile ilgili bakış açısını yeniden canlandırdı. 1962'de Bookchin, "*Sentetik Çevremiz-Our Synthetic Environment*" adlı kitabında çeşitli çevre sorunları hakkında sarsıcı bir eleştiri yayınladı (Bookchin 1962/1974). Radikalizminden dolayı çok az ilgi görmesine rağmen, kitap Rachel Carson'un (1962/2002) "*Sessiz Bahar-Silent Spring*" eserini müjdeledi. 1960'lı yıllar boyunca Reclus ve Kropotkin'in etik doğalcılığında büyük ölçüde etkilenen Bookchin, daha sonra "*Kıtlık Sonrası Anarşizm-Post-Scarcity Anarchism*"de derlenen öncü denemeler dizisi aracılığıyla dönemin karşı kültür hareketleri arasında özgürlükçü ve ekolojik fikirlerini geliştirdi (Bookchin 1971/2004). Bu dönemde Colin Ward da "*Eylemde Anarşi-Anarchy in Action*" (1973/1982), "*Barınma: Anarşist Bir Yaklaşım-Housing: An Anarchist Approach*" (1976) ve anarşist düşünce ve uygulamada coğrafyanın önemini bir kez daha ortaya koyan ünlü "*Şehirdeki Çocuk-The Child in the City*" (1978/1990) gibi birçok eser yayımlamıştır. Ward'ün çalışmalarının çoğunluğu barınma sorunları ve insanları, konutu edinme ve bakımı konusunda sınırlayan planlama yasaları üzerinedir. Proudhon ve Kropotkin, otoriter sosyo-mekansal örgütlenme yöntemlerini tersine çeviren dayanışmanın hiyerarşik olmayan ve özerkliğe dayanan felsefi açıklamaları ile Ward'un önerdiği çözümler üzerinde açık bir etkisi vardı (White and Wilbert 2011).

Anarşist Coğrafya'nın Radikal Coğrafya'ya Etkisi

Nicel devrimin ardından bazı coğrafyacılar, coğrafya disiplininin dışı veya çeperindeki anarşist akımların farkına varmıştır. *Antipode: Bir Radikal Coğrafya Dergisi*'nin ilk sayısının yayınlanması ile beşeri coğrafyada olasılık modelleri, çıkarsama istatistikleri ve ekonometri yerine, metodolojik odağına insanlığın asıl deneyimlerini yerleştiren nitel yaklaşımlarla ilgili yeni bir etiğin varlığı ilan edildi. Pozitivist coğrafya, kendi temel felsefesi üzerinden eleştirildi. Bu felsefe ki dünyayı anlama ve dünyada



yaşamının diğer olası çok sayıda yolunu tek bir versiyona indirgemekteydi. Pozitivist coğrafyadaki dar bakış açısındaki sınırlılık, hangi araştırma sorularının sorulmaya değer olduğunu bile önceden belirleyen araştırma yöntemlerinden kaynaklanmaktaydı (Galois, 1976). Bu atmosferde Marksist ve feminist eleştiriler, yükselen radikal coğrafya içinde bir yer buldu. Anarşizm, devleti, sayısız alternatif mekânsal düzenlemeden yalnızca biri olarak ele alan birçok anarşist devlet değerlendirmesi sunan epistemolojik eleştirel radikal coğrafyanın kurumsallaşmasında da anahtar bir rol üstlenmiştir. Antipode'un kurucusu Richard Peet'in (1975) Kropotkin'den ilham alarak, radikal coğrafyanın, anarko-komünizmi kendi çıkış noktası olarak benimsemesi gerektiğini savunması şaşırtıcı değil. Kropotkin'in çalışması, herkese yarar sağlama ilkesinden ziyade, ayrıcalıklı bir azınlığa adil olmayan bir şekilde avantaj sağladığı söylenen, beşeri peyzaj (*human landscape*) örgütlenmesinin okunması yoluyla çoğunluğun mahrumiyetine karşı savunan Myrna Breitbart (1975) tarafından da benzer şekilde benimsenmiştir.

Birkaç yıl sonra Breitbart (1978a) Antipode dergisinde, anarşist fikirleri radikal coğrafyanın merkezine açıkça yerleştiren anarşizm ve çevre üzerine bir özel sayı organize etti. Bu özel sayı, anarşist düşünce ve pratiğin coğrafyada devam eden etkisinin yanı sıra coğrafyanın anarşizm üzerindeki etkisini de ortaya koydu. Bu sayıya, İspanyol Devrimi sırasında işçi kolektivizasyonu ve mekânsal pratiklerin keşfine ek olarak (Amsden, 1978, Breitbart, 1978b; Garcia-Ramon, 1978), alternatif örgütsel dürtülerin, çağdaş İspanyol siyasetinde yeni nesil bir liberalizmi nasıl etkilediği de dâhil edildi (Golden 1978). 1900 yıllarında New Jersey eyaletindeki Paterson'da anarşist bir topluluğun iç işleyişleri de okuyucuların İspanyol örneğiyle bazı karşılaştırmalar yapmalarına imkân tanıyarak ayrıntılı bir şekilde açıklandı (Carey 1978). Reclus ve Kropotkin bu özel sayıda takdir topladı. Horner (1978), Kropotkin'in anarko-coğrafyasının kentlerin mekânsal organizasyonu üzerindeki etkilerini ortaya koyarken, Dunbar (1978), Reclus'nün özgürlük konusundaki coğrafi vizyonunu dile getirdi. Peet (1978) Kropotkin'in çalışmalarının insan merkezli bir özgürlük coğrafyasını başarmak için bir araç olarak desantralizasyonun sosyo-mekansallığına ilişkin etiğini araştırdı. Anarşist yazıların kalıcı değeri ve onların o dönem yükselen radikal coğrafya fikri ile ilişkisini ortaya koyan Bookchin'in "*Ekoloji ve Devrimci Düşünce-Ecology and Revolutionary Thought*" (1965/1978) makalesine ek olarak Kropotkin'in (1885/1978) "*Nasıl bir coğrafya-What Geography Ought to be*" makalesi de bu özel sayıda yeniden basılmıştır.

1976'da Minnesota Üniversitesi öğrenci ve öğretim üyelerinin katılımıyla resmi olmayan on haftalık okuma/tartışma grubunun sonuçları 1978'de Sosyalist Coğrafyacılar Birliği bülteninde anarşist coğrafya üzerine kısa bir bölüm olarak yayımlanmıştır. Bu sayıda, Minnesota grubu tarafından okunan, Kropotkin, Ward ve Bookchin'in önde gelen çalışmalarını gözden geçiren ve eleştiren bir giriş yazısı vardır (Laura,1978). Bunun yanında okuyuculara "meslektaşlarımızın ve arkadaşlarımızın anarşist fikirlere karşı ne kadar yabancı ve korku içinde olduklarını hatırlatmak ve Anarşizmi, coğrafi bir perspektiften incelemek için geleceğe dönük bazı yönergeleri tanımlamak amacını güden bir yazı (Pissaria, 1978) ve son olarak da Anarşist örgütlenmenin çağdaş toplumsal ilişkiler ve politik biçimlerin ölçek ve karmaşıklığı içinde ne derece (na)mümkün olabileceğini göz önünde bulunduran bir makale yer almaktadır (Porter 1978). İzleyici kitlesi ve yayın süresi kısıtlı da olsa bültenin tematik konusu dönemin radikal coğrafyacıları arasında anarşizme yönelik yükselen ilginin bir göstergesidir. Minnesota grubu ve Antipode'un çabaları, bu yansımanın önemli köşe taşlarıydı ve ilgisini giderek sosyal adalete yönelten bir toplumsal coğrafi pratiğin canlandırılmasında anarşist fikirlerin potansiyeline dönük iyimser bir duyguya işaret etmekteydi. Maalesef, erken radikal coğrafyacılar ile anarşizm arasındaki bu ilerici karşılaşmalar kısa sürdü ve eleştirel Marksist ve feminist eleştiri okullarına bağlı araştırmacıların çok sayıda çabalarınınca hızla gölgede bırakıldı.



1980'lerde coğrafyada oldukça az sayıda anarşist çalışma vardı. Bunun nedenleri üzerine yorum yapmak gerekirse, iyimserliğin azalması, Yeni Sol'un gerilemesi, Birleşik Krallık'ta Thatcherizm ve Birleşik Devletler'de Reaganizmin yükselişinin çakışması olası bir açıklama olarak durmaktadır. Bununla birlikte, neo-liberalizmin çirkin başını şaha kaldırmaya başladığı on yıl, Bookchin'in (1982/2005) doğanın egemenliğini toplumsal hiyerarşi, siyasi, antropolojik, psikolojik, bilimsel ve coğrafi konularla birleştirerek tek bir anlatıya dönüştürdüğü "*Özgürlüğün Ekolojisi-The Ecology of Freedom*" adlı yayını gördü. Günlük dile yerleşen, tartışmalı olarak on yılın moda sözü haline gelen küreselleşme ile beraber 1980'lerin siyasi olayları, coğrafyada içe dönük yansımaları neden oldu. Mac Laughlin (1986), Halford Mackinder, Ellen Churchill Semple, Ellsworth Huntington, Isaiah Bowman ve Thomas Holdich gibi geçmişteki önemli coğrafyacıların eserlerinin, coğrafyada kalıcı bir etnosentrizm ve devlet merkeziliğe katkıda bulunduğunu savunuyordu. Bu noktada Kropotkin ve Reclus, devletin alternatiflerinin keşfi ve disiplinin kalıtsal önyargılarının terk edilmesi konusunda coğrafyacılar tarafından tekrar davet ediliyordu. 1990'larda coğrafyacıların sayısı daha da arttı. Önemli bir istisna olarak anarşist coğrafyanın potansiyelinin keşfi konusunda Cook ve Pepper (1990) Kropotkin'in mirasının bir kez daha ortaya çıktığı, kısa süreli "*Coğrafya ve Eğitimde Güncel Sorunlar-Contemporary Issues in Geography and Education*" dergisinde özel bir sayı organize etti (Cook, 1990; Pepper, 1990). Goldman'ın coğrafi okuma biçimi, anarşist komünlerin ve topluluk deneyimlerinin mekansallığı keşfi yanında (Hardy, 1990; Rigby, 1990) Ward (1990) ve Breitbart (1990) kentsel yaşamda anarşizmin potansiyelini makalelerle destekledi. Başka bir yerde Routledge'in (1998: 245) "anti-jeopolitik" kavramı 1990'ların sonlarında coğrafi literatürdeki anarşist boşluğu doldurmaya başladı. Routledge, bu kavramı anarşizme asla açık bir şekilde bağlamasa da, karşı hegemonya mücadelesine odaklanması ve "devletten kalıcı bağımsızlık iddiası" anarşist düşüncelerle şiddetle çınlıyordu.

Yeni Anarşist Coğrafya

Anarşist coğrafya, son dönemlerde yeni örgütlenme biçimleri arayarak, özerklik, doğrudan eylem, radikal demokrasi ve metalaştırma karşıtlığı gibi "do-it-yourself" (DIY) ruhuna vurgu yaparak yeniden canlandı. DIY kültürünün radikal potansiyeli konusunda hemfikir olan Halfacree (1999), bu tür bir görüşün, teori ve pratiğin tamamlayıcı olması gerektiği fikrine önemli bir katkı sağladığını öne sürdü. Halfacree, bu bağlantıları ortaya koymak için sahipsiz toprakların işgalini kullanır. Benzer şekilde Trapese Collective (2007) hayatlarımızı dönüştüren gündelik coğrafyaya yönelik DIY yaklaşımının önemini, anarşist bir yaklaşımdan hareketle tartışmıştır. Chatterton (2002) işgalin, kendi hayatını kontrol altına almanın meşru mekânsal bir uygulaması olarak kullanılmasını savundu. Bu açıklamalarda, anarşist düşünce ve özellikle Bey'in (1991) hiyerarşik kontrol yapılarının resmi biçimlerini elimine eden sosyopolitik eylem cevap olarak ortaya çıkan ve daimi olmayan mekanlar olan "geçici özerk bölgeler" açıklamasından ilham aldığı açıktır. Benzer bir yaklaşımla Pickerill ve Chatterton (2006), dikkat çekici protesto ve gündelik hayatın, kapitalizmin alternatiflerini etkinleştirmek için verimli bir şekilde birleştirilebileceğini düşünme çabası olarak "özerk coğrafyalar" (autonomous geographies) adını verdikleri şeyi geliştirdiler. Özerk coğrafyalar, kolektivist, kapitalist olmayan ve anti-normatif dayanışma ve dayanışma biçimlerini ön plana çıkaran mekânlar olarak kabul edildikleri sürece kesinlikle anarşist bir çerçeveye oturur. Routledge'in (2003, 2009) eserlerinin yarattığı etki görmezden gelinmemeli. Onun, çok katmanlı politik eylemde ilişkisel bir mücadele ahlaki üretmede, halk ve aktivistlerin nasıl bir araya geldiğini ortaya koymada yardımcı olan yakınsama mekânı (convergence space) kavramı, daha çok anarşist bakış açısından ilham almıştır.

Bu açıklamalarda doğrudan eylemde anarşist taktikler açıkça savunulmuş veya ima edilmiştir. Antropolog David Graeber'in (2009) doğrudan eylem etnografyası, epistemolojik ve ontolojik görüşleri,



nesnellik yanılmasından kurtarma eğilimi, çağdaş coğrafi teoride yankı yaratırken, diğer coğrafyacılar da benzer şekilde siyasi aktivizmin coğrafi etkilerini kavrayarak doğrudan eylemde bulunmuşlardır (Anderson, 2004; Heynen, 2010). Yöntem olarak doğrudan eylem, çalışma alanımıza duygusal bir siyasi bağlılık, egemenliğe karşı mücadele eden aktörlerin gönülden benimsenmesini ve onların yanında direnme istekliliğini içerir (The Autonomous Geographies Collective, 2010). Doğrudan eylem coğrafyası, genelde kendisini kamusal alanda; neoliberal politika reformlarının getirdiği kurumsal ve hiyerarşik olmayan siyasal katılım biçimlerindeki cezai ve teknokratik sınırların eleştirisinde gösterir. Springer (2011) demokrasinin daha kapsamlı bir radikalleşmesi için anarşist bir yaklaşım benimsemiştir. Kamusal alanla ilgili benzer endişeler evsizlerin suçlanması ve kent yasasının rövanşizmine karşı koyan açıklamaları ile şiddet karşıtı aktivizmi benimseyen Jeff Ferrell (2001) ve Randal Amster (2008) gibi anarşistlerin eserlerinde vurgulanmaktadır. Bu son çalışmanın büyük kısmı Carlsson (2008; Carlsson ve Manning 2010) tarafından açıkça benimsenen, insanların günlük yaşamlarında kapitalizmi terk ediş anında ütopya potansiyelini gösteren "Nowtopia" kavramı vasıtasıyla ticarileşme karşıtı bir çağrıdır. Bu radikal eleştiriler, kapitalizmin, dünyada var olmanın yegâne yolu olduğu yönündeki güçlü bir kavramsal hapisane ile temsil edildiği mevcut konjontürde tuhaf olsa da, Springer (2013a) son çalışmasında, Kamboçyalılar başta olmak üzere kırsal ve yerli hakların geleneksel arazi edinme pratikleri ve metalaştırma karşıtlığında anarşist görüşlerle tarihi ve çağdaş örnekler arasında paralellik olduğunu belirtmiştir. Springer (2013b) Kamboçya'da devam eden kötücül ilkel birikim biçimlerinden olan zorla tahliyelerin eleştirisinde Proudhon'dan ilham alarak, modern devletin, koloni devlet ile şiddet, hiyerarşi ve otoritenin tanımlanması konusunda eş değer olduğunu belirtmiş ve anarşizmi sömürge sonrasının tek anlamlı formu olarak konumlandırmıştır.

Son zamanlarda Antipode'da devam etmekte olan analitik güç ve anarşist teorilerin ve uygulamaların dönüştürücü potansiyelinden esinlenerek anarşist coğrafya üzerine yeni iki özel sayı çıkmıştır (Springer vd. 2012a) ve ACME (Clough and Blumberg, 2012). Bu özel sayılardan birincisi farklı anarşist perspektifleri, teorik açımları ve pratik yaklaşımları bir araya getirirken, ikincisi anarşist ve otonomist marksistler arasında bir köprü kurma çabasını içermektedir (Mudu, 2012). Özel sayılardaki diğer konular, bölgesellik ve prefigüratif bir politika (prefigurative politics⁷) üzerinden mekânın yeniden tahayyülünde anarşist perspektifin nasıl daha fazla özgürleştirici bir kavramsallaştırma sunacağı ile ilgilidir (Ince, 2012). Aynı zamanda muhalefetin çöp karıştırma pratiklerini ve kısmen de olsa kapitalizmle birlikteliği ve bütünleşme şekilleri ile ilgili eleştiriler (Crane, 2012); karşılıklı yardımlaşmanın mevcut organizasyon biçimimizin vazgeçilmez bir unsuru olarak okunabildiği mevcut ekonomik manzaranın yeniden yorumlanması ve anarşist coğrafyanın günlük insan faaliyetlerini nasıl etkilediğini gösteren çalışmalar vardır (White ve Williams, 2012). Ferrell (2012), Coğrafi bir "kayma" teorisi geliştirmiştir. Bu teoriye göre, gruplar, neoliberalizmin yabancılaşma, siyasi sürgün, zorunlu göç ve marjinalleştirme denizinde sürüklenirken, beraber sürüklenip, belirli mekânsal-politik kuralları bozmak gibi anarşist taktikleri kullanmalıdır. Heynen ve Rhodes (2012), sivil haklar çağının siyasi anarşizmine etkisini ve bu ikisinin olasılıklar ve otorite karşıtlığını nasıl desteklediğini belirtmiştir. Yerli ve anarşist coğrafyayı hem uyumlu hem uyumsuz olarak gören Barker ve Pickerill (2012), aktivistleri, daha güçlü iş birliklerine izin veren yerli ilişkileri kopyalamaya çalışmaktan ziyade tamamlayıcı olmaya teşvik eder. Clough (2012), sosyal mücadelenin bağlı olduğu doğrudan eylem ve etkileşimin kendisinin bir mücadele alanına dönüştüğü benzerlik ilkesinin (principle of affinity) hassas örgütlenmesinden hareketle anarşist örgütlenmenin güncel uygulamasını, radikal politikanın "etkili yapılarını" inceleyerek odaklanır. Rouhani'nin (2012b) her iki sayıda da coğrafyadaki pedagojik yaklaşımların, eğitimi yeniden

⁷ Toplumsal kesimlerin, kapitalizm ve merkezi partilerin merkeziliğini ve hiyerarşiyi redderek geleceğin toplumunu inşa etmede benimsedikleri politikadır. Dünya çapındaki Occupy hareketleri bu bağlamda değerlendirilmektedir (ç.n.)



planlamada potansiyel olarak anarşist fikirlerle ilişkili olabileceğini ve anarşist ve querr coğrafyası⁸ arasındaki bağlantıları ortaya koyan çalışmaları vardır. Purcell (2012) Day'in (2005) anarşizmin radikal bilim alanında yeterince ciddiye alınmadığı iddiasını, ilk etapta anarşist olarak tanımlanmasa da güçlü bir anarşist duyarlılığı besleyen Foucault, Deleuze ve Guattari etkisiyle en azından radikal coğrafyada önemsendiğini belirterek eleştirir. Antipode sayısı Springer'in (2012b) anarşist coğrafyacılar bir manifestosunu da içermektedir. Bu manifestoda Springer coğrafyacıları, sadece disiplinin radikal köklerini Kropotkin ve Reclus'de tekrar gözden geçirmekle kalmayıp, coğrafi sorgulamanın yeni ve ortaya çıkan alanlarına anarşist eleştirileri aktif bir şekilde enjekte ederek anarşist pratiğin coğrafyadaki kalıcı potansiyelini keşfederek şu anki neo-liberal hegemonya ile yüzleşmeye çağırıyor. Bu iki özel sayının açık bir sonucu, anarşist coğrafyanın bir kez daha yükselişte olmasıdır.

Sonuç

Élisée Reclus ve Peter Kropotkin'in özgürlük vizyonu, çağdaş coğrafyacılar tarafından yükseltilmeye devam ederken, her ikisi de kalıcı miraslarının bir kanıtı olarak *Uluslararası Beşeri Coğrafya Ansiklopedisi*'nde (International Encyclopedia of Human Geography) yer aldı (Clark 2009; Kearns 2009). Örneğin, Kropotkin'in karşılıklı yardımlaşma teorisini kullanan Huston (1997), *Anarşist Çalışmalar* (Anarchist Studies) dergisinde, anarşistlerin dikkatini, mekânsal bakışın önemine çekmek için açıkça coğrafi bir yaklaşım benimsemiştir. Hewitt'in (2001), devam eden devlet şiddeti ve insan hakları ihlalleri bağlamında savunmasız kişiye yönelik yükümlülüğün önemi konusunda Kanada Coğrafya Derneği'ndeki açış konuşması Kropotkin'in çalışmalarına bir hayli popülerlik kazandırdı. Kearns (2004: 337), 19. yüzyılın sonlarında anarşizm ve emperyalizmi "tartışmalı coğrafyaların örgütlendiği politik eksenler" olduğunu öne süren Halford Mackinder'in sömürge vizyonu ile Kropotkin'in ilerici coğrafi tahayyülünün, nasıl derin bir tezat oluşturduğunu incelemiştir. Son yıllarda Ferretti (2011), Reclus ve Kropotkin arasındaki yazışmaların geniş bir koleksiyon halinde Rusya Federasyonu "Devlet Arşivi"nde bulunduğunu, bu mektupların coğrafi bilginin kurumsallaşmasında heterodoks coğrafyacıların rolünü; politika, kamusal eğitim ve coğrafya arasındaki ilişkileri daha iyi anlamada çağdaş tarihi coğrafyacılar önemli katkılar yapacağı konusuna dikkat çekmektedir. Bu tarihi eserlerin bu şekilde yeniden vurgulanması dikkat çekicidir; çünkü Kropotkin ve Reclus'nün çalışmalarının sonuçları, ölümlerinden bir asır sonra coğrafyada yankılanmaya devam etmektedir. Şimdi ihtiyaç duyulan şey geçmişin gözden geçirilmesi değil geleceğe yönelmektir. Anarşist coğrafya ile ilişkili gelişen teoriye sürekli odaklanılması ve pratikte mevcut anarşizm coğrafyasında devam eden araştırmaların sürdürülmesi, anarşizmin yapacağı derin katkılarla coğrafyaya yeni bir soluk getirebilir ya da tam tersi olabilir. Bu çalışmanın yapılması, Antipode ve ACME'deki anarşist coğrafya konusundaki özel sayılar, anarşizmin, politik bir teori olduğu ve coğrafyayı pratik etme ve düşünmede uygulanabilir bir yaklaşım olduğunun göstergesidir (Clough ve Blumberg 2012; Springer vd. 2012a). Yapılması gereken daha çok çalışma var.

Arap Baharı ve Wall Street işgalinden sokak tiyatrosu gösterisine, kitlesel gösterilere, sokakları kurtarma partilerine; çevreci hareketlerin sarsıcı direncine, ağaç dikimi, bina işgalleri ve kültür jamming⁹'ine; çöp toplayıcı, okulsuz ve gecekondü yaşam biçimlerine; çocuk dostu kooperatiflerin ortak yardım faaliyetleri, halk mutfakları ve bahçeleri, koalisyon kurma ve geri dönüşüme; alternatif

⁸ Querr coğrafyası, cinsel kimlikler, uygulamalar ve toplulukların üretilmesinde yer ve mekânın rolüne odaklanmaktadır (ç.n.)

⁹ Jamming, kelime anlamı olarak "frekans bozma, parazit yapma" gibi anlamlara denk gelmektedir. Kültür jamming ise, tüketim karşıtı bir kavram olarak, kitle iletişim araçları vasıtasıyla empoze edilen tahakküm biçimlerini -mesela reklamları- bozma ya da tersine çevirme anlamına gelmektedir (ç.n.).



radio kanalları, haber siteleri (Infoshop) kitap fuarları ve bağımsız medya (Indymedia) gibi birçok çağdaş konu çok açık bir şekilde mekânsal içeriğe sahiptir. Ve bunların her birinin, anarko-coğrafi bir perspektiften analiz edilmesi yararlı olacaktır. Benzer şekilde, teorik açıdan bakıldığında, anarşizm, devlet ve egemenlik; kapitalist birikim, arsa hakkı ve mülk ilişkileri, soylulaştırma, evsizlik ve barınma, çevresel adalet ve sürdürülebilirlik; endüstriyel yeniden yapılanma ve emek coğrafyası; güvenlik, suç korkusu ve hukuk coğrafyası; kırsal dönüşüm ve topraksızlık; kent planlaması ve estetik; hassas jeopolitik ve anti-jeopolitik; beşeri coğrafyanın ötesine geçen¹⁰ ve temsili olmayan teori; aktivizm ve sosyal adalet; borç coğrafyası ve ekonomik kriz; topluluk, aidiyet ve yer politikası; savaş coğrafyası ve barış; topluluk planlaması ve katılım; kayıt dışı ekonomi, geçim kaynakları ve zafiyet; kültürel emperyalizm ve kimlik politikaları, biyopolitika ve yönetim; sömürge sonrası ve gelişmişlik sonrası coğrafya; yerleşik bilgi ve alternatif epistemolojiler ve toplum-mekânın çok çeşitli ilişkileri konularında coğrafi bilginin gelişmesi için önemli katkısı vardır. Bu konuların tamamı, yeni araştırma yaklaşımları ve konularının ortaya çıkmasında anarşist fikirlerin dahil edilmesine oldukça uygun görünüyor. Anarşizmin, coğrafi teoride yeniden canlandırılmasının potansiyel olarak en verimli yönlerinden biri, coğrafyacıların postyapısalcı ve anarşist düşünceyi birleştirme girişimi olan ve "postanarşizm" olarak adlandırılan alanda ortaya çıkan bazı ilerici gelişmelerle çalışmaya başlamaktır (bkz. Mayıs 1994; Newman 2010; Rousselle ve Evren 2012). Springer (2012b, 2013b) post-anarşist fikirleri, coğrafi olarak ele almaya başlamıştır. Ancak coğrafyacıların ilgilenebileceği kapsamlı bir alan önümüzde durmaktadır.

Coğrafyacıların potansiyel olarak anarşist bir perspektiften araştırma yapabileceği konuların çeşitliliği, coğrafyanın disiplin sınırlarının belirsiz olduğunu işaret eder¹¹. Tarihsel olarak, bu, genel bilimsel gelişmelere daha çok uyması için "coğrafyayı dizginleme" çabası olan ve bazı coğrafyacılar arasında aşağılık duygusuna yol açan nicel devrim gibi hareketlerin birçok eleştirisinden biridir (Barnes 2009). Halbuki günümüz coğrafya teorisinde marksist, feminist ve post-yapısalcı eleştiriler, modern coğrafya teorisinde önemli bir yer edinmiştir. Birçok coğrafyacı, bu açıklığın (openness) ve değişimin, coğrafyanın en güçlü yönlerinden biri olarak benimsenmesi gerektiğini giderek daha fazla takdir etmektedir. Lisans öğrencisi iken disiplinin sınırsız çok yönlülüğü, coğrafyaya olan ilgimin nedenidir. Bana göre coğrafi bir yaklaşım benimsemek, bir şeyler yapmanın belirli bir yoluna uymak zorunda kalmadan, ilgi alanlarımı keşfetmekte özgür olduğum anlamına geliyordu. Bir öğrenci olarak yaşadığım deneyimler bana, coğrafyanın, sınırları, bölgeleri yeniden belirlemek ve somutlaştırmaktan öte bizi kolektif yaşamımızın mekânsal sınırlarından kurtaracak olan coğrafi tahayyülümüzün sınırlarına yönelik eleştirel sorgulama yapmayı öğretti. Geçmişte "özgürlük coğrafyası" anarşist teorinin merkezinde yer alırken (Fleming, 1996) günümüzde disiplinin, anarşist düşünce ve pratiğine dönük ilgi ve potansiyelini keşfedecek ideal bir yer olarak konumlandırılan "coğrafyanın özgürlüğü" anarşist teorinin merkezine yerleşmiştir.

Teşekkür

Jo Sharp'a bu makalenin dergide yayımlanmasındaki daveti; Anthony Ince'a ise beni önerdiği için teşekkür ederim. Ant, konuyla ilgili oldukça yetenekli olmasına rağmen, dünyayı dolaşmak ve Türkiye'deki zor koşullarda bulunmak gibi çok daha önemli görevini yapmakla meşguldü. James Sidaway başvuru öncesinde önemli eleştirilerde bulundu ve hem kendisinin hem de Trevor Barnes'in

¹⁰ Yazar burada "more-than-human geography" kullanımını tercih etmiştir. Bu kullanım, beşeri coğrafyanın sadece insan yerine insan dışı hayvanları, bitkileri ve dahası bütün canlı küreyi dikkate alması gerektiğini belirtmektedir (ç.n.).

¹¹ Yazar, bu cümlede coğrafyaya yönelik ontolojik bir tartışmayı kastetmek için "undiscipline" kavramını kullanmıştır. Coğrafyanın disiplin sınırlarının belirsizliği, coğrafyanın ontolojik konumlanışında tartışmalara sebep olmaktadır (ç.n.).



büyük Sex Pistols hayranı olduğunu açıkladı. "İngiltere'de Anarşi'nin favori şarkısı olması ile beraber James "Punk Ölmedi" sloganını savurdu. Umarım bu, çengelli iğne, pembe mohikan saçı ve yırtık bir tişört giyerek gelecek AAG toplantısında onu göreğimizin bir işaretidir.

Yazarın Kısa Biyografisi

Simon Springer, Victoria Üniversitesi (Kanada) Coğrafya Bölümü'nde profesördür. Bundan önce Otago Üniversitesi'nde ve Singapur Ulusal Üniversitesi'nde çalıştı. Simon'un araştırma alanı, geçiş sonrası Kamboçya'da neo-liberalleşmenin ortaya çıkardığı politik, sosyal ve coğrafi dışlanma ve şiddetin ve gücün mekânsallığıdır. Springer, hem postyapısalcı eleştiri hem de anarşist felsefenin radikal bir şekilde canlandırılmasını ön plana çıkaran, postanarşist bir konuma doğru ilerleyen teorik bakış açısıyla, beşeri coğrafyaya yönelik yeni bir yaklaşım geliştirmiştir. 2009'da British Columbia Üniversitesi'nden doktora derecesini aldıktan sonra, Simon'ın *Transactions of the Institute of British Geographers*, *Annals of the Association of American Geographers*, *Environment and Planning D: Society and Space*, *Political Geography*, *Area*, *Environment and Planning A*, *Geoforum*, and *Antipode* gibi önemli coğrafya dergilerinde yayınları çıktı. Aynı zamanda *Cambodia's Neoliberal Order: Violence, Authoritarianism, and the Contestation of Public Space* (Springer, 2010) kitabının yazarıdır. En önemlisi Simon, kızı Solina ve oğulları Odin ve Tyr'in babasıdır.

Kaynaklar

- Amsden, J. (1978). Industrial collectivization under workers' control: Catalonia, 1936–1939. *Antipode* 10, pp. 99-114.
- Amster, R. (2008). *Lost in space: the criminalization, globalization, and urban ecology of homelessness*. El Paso: LFB Scholarly Publishing.
- Anderson, J. (2004). Spatial politics in practice: the style and substance of environmental direct action. *Antipode* 36, pp. 106-125.
- Archer, J. P. W. (1997). *The first international in France, 1864–1872: its origins, theories, and impact*. Lanham: University Press of America.
- Bakunin, M. (1873/2002). *Statism and anarchy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barclay, H. (1982). *People without government: an anthropology of anarchy*. London: Kahn & Averill.
- Barker, A. J. and Pickerill, J. (2012). Radicalizing relationships to and through shared geographies: why anarchists need to understand indigenous connections to land and place. *Antipode*, 44, pp. 1705-1725.
- Barnes, T. (2009). Quantitative revolution. In: Kitchen, R. and Thrift, N. (editors-in-chief) *International encyclopedia of human geography*. Amsterdam: Elsevier, pp. 33-38.
- Bey, H. (1991). *T.A.Z.: the temporary autonomous zone, ontological anarchy, poetic terrorism*. Brooklyn: Autonomedia.
- Blunt, A. and Wills, J. (2000). *Dissident geographies: an introduction to radical ideas and practice*. London: Pearson Education.
- Bookchin, M. (1962/1974). *Our synthetic environment*. New York: Harper & Row.
- Bookchin, M. (1965/1978). Ecology and revolutionary thought. *Antipode* 10, pp. 21.
- Bookchin, M. (1971/2004). *Post-scarcity anarchism*. Oakland: AK Press.
- Bookchin, M. (1982/2005). *The ecology of freedom: the emergence and dissolution of hierarchy*. Oakland: AK Press.
- Breitbart, M. (1975). Impressions of an anarchist landscape. *Antipode* 7, pp. 44-49.
- Breitbart, M. (1978a). Anarchist decentralism in rural Spain, 1936-1939: the integration of community and environment. *Antipode* 10, pp. 83-98.
- Breitbart, M. (1978b). Introduction. *Antipode* 10, pp. 1-5.
- Breitbart, M. (1990). Calling up the community: exploring the subversive terrain of urban environmental education. *Contemporary Issues in Geography and Education* 3, pp. 94-112.
- Carey, G. W. (1978). The vessel, the deed and the idea: anarchists in Paterson, 1895-1908. *Antipode* 10, pp. 46-58.



- Carlsson, C. (2008). *Nowtopia: how pirate programmers, outlaw bicyclists, and vacalt-lot gardeners are inventing the future today!* Oakland: AK Press.
- Carlsson, C. and Manning, F. (2010). *Nowtopia: strategic exodus?* *Antipode* 42, pp. 924-953.
- Carson, R. (1962/2002). *Silent spring*. New York: Houghton Mifflin Company.
- Chatterton, P. (2002). "Squatting is still legal, necessary and free". A brief intervention in the corporate city. *Antipode* 34, pp. 1-7.
- Chouinard, V. (1994). Reinventing radical geography: is all that's left right? *Environment and Planning D: Society and Space* 12, pp. 2-6.
- Clark, J. P. (2009). Reclus, E. In: Kitchen, R. and Thrift, N. (editors-in-chief) *International encyclopedia of human geography*. Amsterdam: Elsevier, pp. 107-110.
- Clark, J. P. and Martin, C. (eds) (2004). *Anarchy, geography, modernity: the radical social thought of Elise ´e Reclus*. Oxford: Lexington.
- Clough, N. (2012). Emotion at the center of radical politics: on the affective structures of rebellion and control. *Antipode* 44, pp. 1667-1686.
- Clough, N. and Blumberg, R. (forthcoming). *Toward anarchist and autonomist Marxist geographies*. ACME.
- Cook, D. (1990). Anarchist alternatives: an introduction. *Contemporary Issues in Geography and Education* 3, pp. 9-21.
- Cook, D. and Pepper, D. (1990). Editorial: anarchism. *Contemporary Issues in Geography and Education* 3, pp. 5-8.
- Crane, N. J. (forthcoming). Are "other spaces" necessary? *Associative power at the dumpster*. ACME.
- Day, R. (2005). *Gramsci is dead: anarchist currents in the newest social movements*. Ann Arbor: Pluto.
- Dominick, B. A. (1995). *Animal liberation and social revolution: a vegan perspective on anarchism or an anarchist perspective on veganism*. Syracuse: Critical Mess Media.
- Dunbar, G. (1978). E´lise ´e Reclus, geographer and anarchist. *Antipode* 10, pp. 16-21.
- Ealham, C. (2010). *Anarchism and the city: the revolution and counter-revolution in Barcelona, Oakland: AK Press 1898-1937*.
- Ferrell, J. (2001) *Tearing down the streets: adventures in urban anarchy*. New York: Palgrave.
- Ferrell, J. (2012). *Anarchy, geography and drift*. *Antipode* 44, 1687-1704.
- Ferretti, F. (2011). The correspondence between E´lise ´e Reclus and Pe`tr Kropotkin as a source for the history of geography. *Journal of Historical Geography* 37, pp. 216-222.
- Fleming, M. (1996). *The geography of freedom: the odyssey of Elise ´e Reclus*. Montreal: Black Rose.
- Galois, B. (1976). Ideology and the idea of nature: the case of Peter Kropotkin. *Antipode* 8, pp. 1-16.
- Garcia-Ramon, M. D. (1978). The shaping of a rural anarchist landscape: contributions from Spanish anarchist theory. *Antipode* 10, pp. 71-82.
- Godwin, W. (1793/1976). *Enquiry concerning political justice and its influence on modern morals and happiness*. London: Penguin.
- Golden, L. (1978). The libertarian movement in contemporary Spanish politics. *Antipode* 10, pp. 114-118.
- Goldman, E. (1917 / 1969). *Anarchism and other essays*. New York: Dover.
- Goldman, E. (1972 / 1996). *Red Emma speaks: An Emma Goldman reader*. Shulman, A. K. (ed). Amherst: Humanity Books.
- Goldman, E. (2006). *Vision on fire: Emma Goldman on the Spanish Revolution*. Porter, D (ed). Oakland: AK Press.
- Graeber, D. (2009). *Direct action: an ethnography*. Oakland: AK Press.
- Graham, R. (ed) (2005). *Anarchism: a documentary history of libertarian ideas: volume 1, from anarchy to anarchism (300 CE to 1939)*. Montreal: Black Rose Books.
- Gue´rin, D. (2005). *No Gods, no masters: an anthology of anarchism*. Oakland: AK Press.
- Halfacree, K. (1999). 'Anarchy doesn't work unless you think about it': intellectual interpretation and DIY culture. *Area* 31, pp. 209-320.
- Hardy, D. (1990). The anarchist alternative: a history of community experiments in Britain. *Contemporary Issues in Geography and Education* 3, pp. 35-51.
- Hewitt, K. (2001). Between Pinochet and Kropotkin: state terror, human rights and the geographers. *Canadian Geographer* 45, pp. 338-355.



- Heynen, N. (2010). Cooking up non-violent civil-disobedient direct action for the hungry: 'Food Not Bombs' and the resurgence of radical democracy in the US. *Urban Studies* 47, pp. 1225-1240.
- Heynen, N. and Rhodes, J. (forthcoming). Organizing for survival: from the civil rights movement to Black anarchism through the life of Lorenzo Kom'boa Ervin. ACME.
- Horner, G. M. (1978). Kropotkin and the city: the socialist ideal in urbanism. *Antipode* 10, pp. 33-45.
- Huston, S. (1997). Kropotkin and spatial social theory: unfolding an anarchist contribution. *Anarchist Studies* 5, pp. 109-130.
- Ince, A. (2010). Organizing anarchy: spatial strategy, prefiguration, and the politics of everyday life. PhD Dissertation. Department of Geography, Queen Mary, University of London.
- Ince, A. (2012). In the shell of the old: anarchist geographies of territorialisation. *Antipode* 44, 1645-1666.
- Kearns, G. (2004). The political pivot of geography. *The Geographical Journal* 170, pp. 337-346.
- Kearns, G. (2009). Kropotkin, P. In: Kitchen, R. and Thrift, N. (editors-in-chief) *International encyclopedia of human geography*. Amsterdam: Elsevier, pp. 56-58.
- Kropotkin, P. (1885 / 1978). What geography ought to be. *Antipode* 10, pp. 6-15.
- Kropotkin, P. (1892 / 2011). *The conquest of bread*. New York: Dover.
- Kropotkin, P. (1902 / 2008). *Mutual aid: a factor in evolution*. Charleston: Forgotten.
- Kropotkin, P. (1910). Anarchism. *The encyclopædia Britannica*. Edinburgh: Encyclopædia Britannica, Inc. [Online]. Retrieved on 27 November 2012 from: http://dwardmac.pitzer.edu/anarchist_archives/kropotkin/britanniaanarchy.html.
- Kropotkin, P. (1912/1994). *Fields, factories, and workshops*. Montreal: Black Rose Books.
- Lauria, M. (1978). The anarchist seminar? *USG Newsletter*. Union of Socialist Geographers 3.3, pp. 2-6.
- Lawson, V. (2009). Instead of radical geography, how about caring geography? *Antipode* 41, pp. 210-213.
- Mac Laughlin, J. (1986). State-centered social science and the anarchist critique: ideology in political geography. *Antipode* 18, pp. 11-38.
- Marshall, P. (1992). *Demanding the impossible: a history of anarchism*. London: HarperCollins.
- May, T. (1994). *The political philosophy of poststructuralist anarchism*. University Park: Penn State University Press.
- Morris, B. (2003). *Kropotkin: the politics of community*. Amherst: Humanity Books.
- Mudu, P. (forthcoming). At the intersection of anarchists and autonomists: Autogestioni and Centri Sociali. ACME.
- Newman, J. (1990). Emma Goldman: anarcho-feminist. *Contemporary Issues in Geography and Education* 3, pp. 27-30.
- Newman, S. (2010). *The politics of postanarchism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Peet, R. (1975). For Kropotkin. *Antipode* 7, pp. 42-43.
- Peet, R. (1977). The development of radical geography in the United States. *Progress in Human Geography* 1, pp. 240-263.
- Peet, R. (1978). The geography of human liberation. *Antipode* 10, pp. 119-134.
- Pepper, D. (1990). Geography and the landscapes of anarchistic visions of Britain: the example of Morris and Kropotkin. *Contemporary Issues in Geography and Education* 3, pp. 63-79.
- Pickerill, J. and Chatterton, P. (2006). Notes towards autonomous geographies: creation, resistance and self-management as survival tactics. *Progress in Human Geography* 30, pp. 730-746.
- Pissaria, B. (1978). Why study anarchism? *USG Newsletter*. Union of Socialist Geographers 3.3, pp. 6-10.
- Porter, P. W. (1978). Anarchyecture for our time. *USG Newsletter*. Union of Socialist Geographers 3.3, pp. 10-14.
- Proudhon, P.-J. (1840/2008). *What is property? An inquiry into the right and principle of government*. Charleston: Forgotten.
- Purcell, M. (forthcoming). Gramsci is no dead: for a 'both / and' approach to radical geography. ACME.
- Reclus, E. (1876-94). *The earth and its inhabitants: the universal geography v.1*. London: J S Virtue and Co.
- Rigby, A. (1990). Lessons from anarchistic communes. *Contemporary Issues in Geography and Education* 3, pp. 52-62.
- Rouhani, F. (forthcoming). Anarchism, geography, and queen space-making: building bridges over chasms we create. ACME.
- Rouhani, F. (2012b). Practice what you teach: placing anarchism in and out of the classroom. *Antipode* 44, 1726- 1741.
- Rousselle, D. and Evren, S. (eds) (2012). *Post-anarchism: a reader*. London: Pluto.



- Routledge, P. (1998). Anti-geopolitics: introduction. In O. Tuathail, G., Dalby, S. and Routledge, P. (eds) The geo- politics reader. London: Routledge, pp. 245-255.
- Routledge, P. (2003). Convergence space: process geographies of grassroots globalization networks. Transactions of the Institute of British Geographers 28, pp. 333-349.
- Routledge, P. (2009). Towards a relational ethics of struggle: embodiment, affinity, and affect. In Amster, R., DeLeon, A., Fernandez, L. A., Nocella, A. J. II and Shannon, D. (eds) Contemporary anarchist studies: an introduc- tory anthology to anarchy in the academy. New York: Routledge, pp. 82-92.
- Springer, S. (2010). Cambodia's Neoliberal order: violence, authoritarianism, and the contestation of public space. New York: Routledge.
- Springer, S. (2011). Public space as emancipation: meditations on anarchism, radical democracy, neoliberalism, and violence. Antipode 43, pp. 525-562.
- Springer, S. (2012a). Reanimating anarchist geographies: a new burst of color. Antipode 44, pp. 1591-1604.
- Springer, S. (2012b). Anarchism! What geography still ought to be. Antipode 44, 1605-1624.
- Springer, S. (2013a). Illegal evictions? Overwriting possession and orality with law's violence in Cambodia. Journal of Agrarian Change 13, doi: 10.1111/j.1471-0366.2012.00368.x
- Springer, S. (2013b). Violent accumulation: a postanarchist critique of property, dispossession, and the state of exception in neoliberalizing Cambodia. Annals of the Association of American Geographers 103, doi: 10.1080/00045608.2011.628259.
- The Autonomous Geographies Collective (2010). Beyond scholar activism: making strategic interventions inside and outside the neoliberal university. ACME: An International E-Journal for Critical Geographies 9, pp. 245-275.
- Trapeze Collective (2007). Do it yourself: a handbook for changing the world. London: Pluto.
- Verter, M. (2010). The anarchism of the other person. In Jun, N. and Wahl, S. (eds) New perspectives on anarchism. Lanham: Lexington, pp. 67-83.
- Ward, C. (1973/1982). Anarchy in action. London: Freedom Press.
- Ward, C. (1976). Housing: an anarchist approach. London: Freedom Press.
- Ward, C. (1978/1990). Child in the city. London: Bedford Square.
- Ward, C. (1990). An anarchist looks at urban life. Contemporary Issues in Geography and Education 3, pp. 80-93.
- Ward, D. (2010). Alchemy in Clarens: Kropotkin and Reclus, 1977-1881. In Jun, N. and Wahl, S. (eds) New perspectives on anarchism. Lanham: Lexington, pp. 209-226.
- White, D. F. and Wilbert, C. (eds) (2011). Autonomy, solidarity, possibility: the Colin Ward reader. Oakland: AK Press.
- White, R. J. and Williams, C. C. (2012). The pervasive nature of heterodox economic spaces at a time of neo-liberal crisis: towards a "post-neoliberal" anarchist future. Antipode 44, 1625-1644.



Kutsalın Kırılğan Kubbesi: Peter Berger'e göre Çoğulculuk Çağında İnançın Anlamı¹

Precarious Canopy of The Sacred: According To Peter Berger, The Meaning Of Belief In The Age Of Pluralism

Mehmet Emin BALCI
İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü
mbalci87@hotmail.com

ÖZ

Çoğulculuk modern toplumu kadim toplumlardan ayıran en önemli özelliktir. Toplumsal dünyada mutlak bir merkezin yerini izafi ve birbirlerinin yerini almaya çalışan tercihlerin rekabetine bırakması dinsel sembolik evrenin farklılıkları birleştirici ve bütüncü perspektifinden apayrı, izafi bir düzenin doğmasına sebep olmuştur. Bu düzen içinde dinin geleceğinin ne olacağı oldukça hararetli tartışmalara sebep olmuştur. Bu çalışmada çağdaş sosyolojinin önde gelen sosyologlarından Peter L. Berger'in çoğulculuk ve dinsel gerçeklik hakkındaki görüşlerini ele alacağız. Öncelikle dünyanın önceden verilmiş /bahsedilmiş (taken for granted) bir anlamdan aktörlerin karar-alım süreçlerine göre inşa edilme sürecini tartışacağız. İkinci olarak piyasa sisteminin çoktan seçmeli düzeninde ayakta kalmak için geliştirilen bir örgütlenme tarzı olarak denominasyon kavramına odaklanacağız. Üçüncü olarak Berger'in geç dönem çalışmaları bağlamında dinin bir düşünce üslubu olarak yeniden üretilme sürecini iki karşıt kavramın ekseninde okumaya çalışacağız: fundamentalizm ve rölativizm. Son olarak ise Berger'in erken dönem çalışmalarından biri olan "Precarious Vision"daki dinin toplumsal söylemin kurucusu olarak değil ancak bu söylemsellik tarafından imal edilen bir sosyolojik değerle varlığını sürdürdüğü hakkındaki tezini açıklamaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Dinsel deneyim, Çoklu tercih, rölativizm, fundamentalizm, kötü inanç

ABSTRACT

Pluralism is the most important feature that distinguishes modern society from pre-modern societies. The structure of preferences in the competition replace religious symbolical universe which unifies and integrates differences. In this structure, what is the religion of the future is the topic of the sociological debates. In this study, we will discuss the views of Peter L. Berger, who is one of the leading sociologists of contemporary sociology, about pluralism and religious reality. Firstly, we'll investigate the passage of construction of social world from a taken for granted reality to individual decision-making process. Secondly, we will focus on the notion of denomination as a form of organization developed to survive in the multiple choice regime of the market system. Thirdly in the context of Berger's late works, we'll try to find out reproduction of religion as a thinking style on the axis of two opposing concepts: fundamentalism and relativism. Lastly, we'll interpret Berger's claim in Precarious Vision that the religion is not a founder of social discourse but is constructed by social discourse.

Key Words: The experience of religion, multiple choice, relativism, fundamentalism, bad faith

¹ Bu çalışma Peter Berger'in Din ve Bilgi Sosyolojisi Üzerine Bir Değerlendirme (2012) yılında yapılan yüksek lisans tezinden üretilmiştir.



Çoğulculuk modern toplumu kadim toplumlardan ayıran en önemli özelliktir. Toplumsal dünyada mutlak bir merkezin yerini izafi ve birbirlerinin yerini almaya çalışan tercihlerin rekabetine bırakması dinsel sembolik evrenin farklılıkları birleştirici ve bütüncü perspektifinden apayrı, izafi bir düzenin doğmasına sebep olmuştur. Bu düzen içinde dinin geleceğinin ne olacağı oldukça hararetli tartışmalara sebep olmuştur. Bu çalışmada çağdaş sosyolojinin önde gelen sosyologlarından Peter L. Berger'in çoğulculuk ve dinsel gerçeklik hakkındaki görüşlerini ele alacağız. Berger, bir zamanlar kendisinin de savunduğu - insan aklı ve etkinliğinin hakim olduğu modern koşullar altında dinin ortadan kaybolacağına dair sekülerleşme tezlerinin yanlışlandığını ileri sürer (Berger, 2008). Din artık toplumsal düzenin mahiyetini bilinçlere kazıyan sembolik bir anlatı olmasa bile çoğulcu koşullara adapte olup varlığını idame ettirmektedir. Berger'e göre geç modern dönemin akışkan ilişkileri ebedi bir toplumsal düzen ve nihai deneyim olarak benimsenmesi artık mümkün olmasa da din fenomeni hepten ortadan kaybolmamıştır. Din, Tolstoy'un deyişi ile ne için ve nasıl yaşamalıyız sorusu etrafında dönen yorumlar arası rekabete katılmakta; sosyal dünyanın talep ve beklentilerini göre şekillenmiş bir aşkınlık kategorisi tarafından yeniden üretilmektedir. Bu çalışmada öncelikle dünyanın önceden verilmiş /bahşedilmiş (taken for granted) bir anlamdan aktörlerini arzu ve reddiyelere göre yeniden yaratılan bir anlama geçiş sürecini ele alacağız. İkinci olarak piyasa sisteminin çoktan seçmeli düzeninde ayakta kalmak için geliştirilen bir örgütlenme tarzı olarak denominasyon kavramına odaklanacağız. Berger için geleneksel kilise (church) ve tarikat (sect) ayrımının ekletik bir oluşumu olarak denominasyonlar, her ne kadar Katolik dünya içindeki bir oluşum gibi gözükse de aslında çoğulcu koşullar altında dindar grupların dolaylı bir şekilde başvurdukları bir yapılanmadır. Üçüncü olarak Berger'in geç dönem çalışmaları bağlamında dinin bir düşünce üslubu olarak yeniden üretilme sürecini iki karşıt kavramın ekseninde okumaya çalışacağız: fundamentalizm ve rölativizm. Son olarak ise Berger'in erken dönem çalışmalarından biri olan "Precarious Vision" (Kırılgan Görüş) kitabındaki dinin toplumsal söylemin kurucusu olarak değil ancak bu söylemsellik tarafından imal edilen bir sosyolojik değerle varlığını sürdürdüğü hakkındaki tezini açılımamaya çalışacağız. Bu çalışmada sosyoloğun ülkemizi din sosyolojisi literatüründe fazla bilinmeyen erken ve geç dönem çalışmaları hakkında bir perspektif sunmayı amaçlıyoruz. Fenomenolojik sosyolojinin inceleme nesnesi olarak dinsel gerçekliği yeniden kurduğu bu çalışmaların toplumsal hayatımızdaki yeni dinsel deneyimlerin anlam haritalarını çıkarmakta bir katkı sağlayacağına inanıyoruz.

a) Bahşedilmiş Bir Dünyadan Tercihlerin Dünyasına

Çoğulculuk (pluralism), "aynı toplum içinde değişik ırklara, etnisitelere ve dinsel gruplara ait bireylerin sivil bir barış ortamında beraber yaşama durumu" (Berger, 2005:438) olarak tanımlanır. Çoğulculuğu yalnızca farklılıkların beraber yaşaması olarak ele alırsak tarih boyunca Roma ve Osmanlı gibi imparatorlukların ya da Hint alt-kıtası gibi farklı coğrafyaların daima çoğulcu bir yapıya sahip olduğunu söyleyebiliriz. Fakat Berger'e göre çoğulculuk farklılıkların mekânsal bir müştereklik doğrultusunda yan yana geldiği, ancak asgari düzeyde birbirleri ile ilişkilendiği bir toplumsal düzen şekli değil; toplum içindeki bütün farklılıkların birbirleriyle etkileşim halinde bulunduğu ve böylece bireysel iradelere bir durumun tanımlanması veya bir ihtiyacın karşılanması için birden fazla seçeneğin sunulduğu bir düzendir. Bu bağlamda çoğulculuk modern toplumsal yaşamı oluşturan saiklerin (nüfus miktarındaki artış ve yoğunlaşma, şehirlerin ortaya çıkışı, piyasa ekonomisi, yüz yüze iletişimin yerini kitle iletişimin alması v. b.) bir neticesidir. Modern toplum bir şeyleri tercih etme zorunluluğunun önceden verili, mutlaklaşmış bir toplumsal hiyerarşiye göre belirlenmesi değil, her şeyin izafi bir değer içerdiği bir birliktelik zemininde bireylerin her an bir karar verme etkinliğinde bulunmasıdır. Çoğulculuk bahşedilmiş ve kökeni tartışılmaz bir mutluluğun yerini, şimdi ve burada içindeki gerçekleşen insani eylemliliğin eşit olasılıklı doğasının almasıdır. Bu noktada çoğulculuk, Marks'ın deyişiyle katı olan her şeyin buharlaştığı ve şeylerin üzerlerindeki kutsal haleyi kaybettiği bir akışkanlık durumunun sinonimidir.

Çoğulculuğun zamanın ruhu haline gelene kadar gerek modern öncesi gerekse erken modern dönemler için toplumsal düzen meşruiyetini toplumsal dünyanın kendi içinliğinden almıştır. Başka bir deyişle toplumsal düzen içine doğduğumuz dünyanın bahşedilmiş olduğunu karşılaştığımız her



durumda bize ispatlayarak, yaşadığımız dünyanın idamesini sağlar. Dolayısıyla toplumsal düzen, her şeyi içeren sembolik bir evren yaratarak bireysel tercihlerde önceden verilmiş bir şekilde yerini alır. Bir bahşedilmişlik duygusu refakatinde birey yapmış olduğu birtakım tercihlerin diğerlerine nazaran daha önemli olduğu izlenimine kapılır. Birey bu ağırlık merkezi doğrultusunda hayatı kendi bahşedilmiş bir şey olarak telakki ettiğinden, yaptığı tercihleri de gayr-ı şahsi bir iradenin belirlediği mutlak bir düzenin parçası olarak anlamlandırır. Bu noktada şahsılık-genellik, zorunluluk ve tercih durumlarının birbirleri ile ilişkisini açıklarken felsefi antropolog Arnold Gehlen'in *ön cephe* (foreground) ve *arka cephe* (background) kavramlarının faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Gehlen'e göre; bir toplum, mensuplarına aralarından seçmesi için birtakım alternatifler sunarken aynı zamanda bireysel seçimleri gayr-ı ihtiyari biçimlendiren bir tercih yelpazesine dahil eder. Gehlen toplumsal düzenin bireysel iradeye sunduğu tercihleri *ön cephe*, bu sunulan alternatiflerin önceden yapılmış bir tercih ile sınırlanmasını ise *arka cephe* olarak adlandırır ve ona göre bu iki durum da antropolojik açıdan elzemdir (akt. Berger ve Zijderveld, 2009: 10). Berger'e antropolojik *ön cephe* ve *arka cephe* tabirleri sosyolojik açıdan tam olarak eylem ve kurum kategorilerine tekabül ettiğini söyler. Birey gündelik eylemlerini icra ederken kendini uyduğu, uymak zorunda olduğu kaynağı meçhul birtakım kıstas ve yaptırımlara maruz kalmış hisseder. Bu kıstas ve yaptırımlar; eylemin öznelliğine diğer eylemler ile ilişkilenebilmesini sağlayacak nesnel bir anlam yükler ve böylece tekil bir eylemi hiyerarşik olarak tanımlanmış bir genelliğin bileşeni haline getirir.

Çoğulculuk, *ön cephe* ve *arka cephe* arasındaki bu organik bağı kopartarak bireysel tercihlerin genel-geçerliklerin yerini aldığı yeni bir toplumsal durum yaratmıştır. Öyle ki birey, çoğulcu bir toplumsal düzen içinde hayatının her köşesi, her ayrıntısı için bir karar vermek zorunda olduğundan sembolik bir evren anlatısı veya tekil bir hakikat tasavvurundan yoksundur. Çoğulcu bir atmosferde birey kendi varoluşunu anlamlandırmak için birliktelik çerçevesinin sunduğu izafi değerlerden bir seçki yaratmak ve kendini bu seçki ile özdeşleştirmek zorundadır. Berger'e göre birey yalnızca seçimleri vasıtasıyla artık hükümsüz hale gelmiş ontolojik sınırları yeniden belirleyebilir ve (izafi) bir içerisi ve dışarı algısına sahip olabilir. Bununla birlikte seçimlerinin ürünü olarak modern insan, geleneğin önceden verilmişlikle toplumun her kesimine sağladığı güven ve kesinlik duygusundan yoksundur. Berger'e göre modern insan her an kendini bulunduğu yerde olmayı kabullenmesini sağlayacak bir ikna süreci yürütmek zorundadır. Öyle ki geleneğin bir yabancıyı kendi bünyesine dahil etmek için kullandığı açıklamaları her dem kendisine yöneltilmelidir. Çünkü o, artık kendisine varoluşsal olarak ihanda bulunmuş bir coğrafyanın yerlisi değil, bir yabancıdır:

...Bir gelenek artık önceden verilmişliğini kaybettiğinde içerdekiler ve dışarıdakiler arasındaki sınır daha bulanık hale gelir. Artık gelecek kuşakların otomatikman bir geleneğe tabi olmaları gibi bir durum söz konusu değildir. Çocuklar sorular soracak ve geleneğin bağlanmaya değer olup olmadığı konusunda ikna edilmek isteyeceklerdir. İkna sürecinde bir yabancıya tebliğ için kullanılan argümanlar –geleneğin doğruluğunu, kıymetini, güzelliğini gösteren argümanlar- söz konusu geleneğin (yerlilere) açıklanması için de kullanılacaktır (Berger,2005:445).²

Berger'e göre çoğulcu bir toplumda din kişisel bir tercih meselesi olarak geleneksel toplumdaki nesnelliğini çoktan kaybetmiştir. Toplumsalın çoğulcu koşulları içinde insan, dinin insan-üstü ve tekilleştirici açıklamaları ile hayatını tanzim edemeyeceği bir durumda bulunmaktadır. Çünkü modern insanın çevresi her an değişebilir sayıda ve yoğunlukta bir olaylar örgüsünce kuşatılmıştır. Bu sebeple merkezini kaybetmiş bir toplumsal dünyada dinin eski bütüncül anlatısını sürdürebilmesinin imkânı yoktur. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Berger, dinin beşeri varoluşu kuşatacak aşkınsal bir yorum olma hüviyetini kaybettiğini savunurken, modern toplumsal yaşamdan hepten yok olacağını ileri süren sekülerleşme görüşleri benimsemez (Berger:2008). İlerlemeci felsefenin tortuları ile formüle edilen sekülerleşme tezleri, modern toplumsal düzenin insanlık tarihinin en ileri aşaması olduğunu kabul eder. Modern çağ insanın varlığını doğa-üstü varlıklar aracılığıyla değil; kendi yetkinliği ile açıklama evresi

2 Metin boyunca yapılan alıntılar, aksi belirtilmediği müddetçe, yazarın kendi çevirisidir.



olarak dünyayı insan-üstü varlıkların tahakkümünden kurtarmıştır. Sekülerleşme tezlerine göre bu durumun nihai sonucu dinin toplumsal düzenden ve insan tabiatından hepten kazanması veya en azından bilinç-dışının kuytularına çekilmesidir.

Sekülerleşme tezlerinin bu öngörülerinde on dokuzuncu yüzyılın ulus devlet mantığı, ağır sanayi üretimi, homojen bir kültürel birlikteliğin varsayımlarına dayanır. Bu anlamda insanlığın geri kalanının eriştiği başarılarını seküler bir aklın kanıtları olarak ileri sürer. Bununla birlikte modern toplumsal sistemin yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren üzerinde yükseldiği bütün mevzilerin sarsılması beraberinde eski yargıların da gözden geçirilmesine imkan tanır. Post-fordist sanayiye geçiş emeği klasik üretim ilişkilerin koparırken, demokratik hakların yaygınlaşması siyasal teolojilere beslenen heyecanı azaltırken ortaya çıkan varoluşsal boşluk "kültür" kavramına sekülerleşmeci tezlerin varsaydığından farklı aşkınsal anlamların yüklenmesine sebep olur. Kültürün aktörün öznel varoluş biçimi olarak yükselişi aynı zamanda kamusal anlamda bastırılan din fenomeninin bir anlatı biçimi olarak geri dönüşüne zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte çoğulculuğun çoktan seçmeli koşullarında dinin eski hegemonyasını sürdürmesi mümkün değildir. Din aktörlerin varoluşsal arayışlarını gideren diğer seçenekler doğrultusunda yeniden düzenlenmesi, yerleşik kabullerini yeniden tanımlaması gereken bir kültür metası olmak koşulu ile oyuna geri dönmüştür. Berger'e göre çoğulculuk çağında bir dinin karşılaştığı en büyük meydan okuma totaliter bir üslupla gündelik yaşamdan kovulmak değil, etkinlik alanını birden çok dinsel veya din-dışı metafizikle rekabet etmektir: "*Sekülerite çok az din olduğu bir çevre yaratarak dine meydan okur; çoğulculuğun zorluğu ise çok fazla dinin olduğu bir çevre yaratmasından gelir*" (Beger, 2003: 35).

Berger, modern çoğulcu toplumda dinin yaşadığı anlam değişikliğinin dinin mahiyetine (ne-liğini) değil, keyfiyetine (nasıl-lığı) bir müdahale olduğuna inanır. Ona göre dinsel aidiyetler, hala varlığını sürdürmektedir ancak modern dönemle birlikte insanlara birtakım öğreti ve ödevler yüklemekten ziyade insanların kendi kararlarınca yeniden belirlenmektedir (Berger, 2009). Bu bağlamda modern bir mümin geleneksel dinin belirli değerlerinin yanına öznel gerekçelerle bağlamından kopardığı bazı temalar yerleştirebilmekte ve yeni bir din tanımı elde etmektedir. Modern çağda bir kişi Katolik olup, tasavvuf müziğinden hoşlanması ya da Müslüman olup, evini Feng-Şui felsefesine göre dekore etmesi, atalarımızın aksine, bizi çok fazla şaşırtmamaktadır. Aynı şekilde kendini belli bir dini geleneğe yerleştirmekle birlikte söz konusu geleneğin herhangi bir konudaki açıklamasından memnun olmadığı için bu konuda başka bir dinsel geleneğin açıklamasını kabul edebilir. Bu bağlamda öldükten sonra dirilme ve edebi bir hayata dahil olmak gibi İbrahimi eskatolojinin yerini vaz ettiği dinsel yaptırımla kayıtsız, pratik bir "karma felsefesi" kolaylıkla alabilir. Çoğulcu bir toplumda bireyin kendini emanet edeceği aşkınlığa yine kendisinin karar vermesi gerekir. Bu aşkınlık Kierkegardvari sonlu olandan sonsuza doğru tutkulu bir iman sıçraması sonucu meydana gelebileceği gibi onlarca çeşidin bulunduğu bir süper-marketten nelerin alınacağını belirleyen bir tüketim esrikliğinden de kaynaklanabilir. Aslına bakılırsa her iki öznel durum da çoğulcu bir toplumda bireylerin din algısını oluşturmada eşit derecede etkili olduğu söylenmelidir. Bu bağlamda söz konusu din algısı, sonsuzluk ihtiyacının piyasa içindeki sonsuzluk pratiklerinin tüketilmesine göre yaratıldığını ileri sürmek pek de yanlış olmayacaktır. Berger'e göre böyle bir din tasavvurunun iki sonucu vardır: Kurumsal olarak dinsel toplulukların arz-talep dengesine göre teşekkül eden denominasyonlar haline gelmesi ve bilişsel olarak fundamentalizm ve rölativizmin dinsel imanın iki yüzünü oluşturması

b) Piyasaya Açılan Dinsel Topluluk: Denominasyon

Din sosyolojisi kuruluşundan itibaren aynı zamanda bir dindarlık sosyolojisi olmuştur. Dinsel toplulukların toplumsal düzene entegrasyon derecelerini ölçmek, bireyin mensubu olduğu gruba duyduğu aidiyet düzeyini tespit etmek, bireylerin toplumsal bir norm olarak din olgusuna yaklaşımını değerlendirmek din sosyolojisinin temel uğraşları arasındadır. Gabriel Le Bras'ın yaptığı dindarlık çalışmalarından bu yana dinsel toplulukların en önemli örneklerinden birini kilise çalışmaları oluşturmuştur (Günay: 1988). Dinsel etkinliklerine katılım oranının dinin modern toplumdaki anlamı ve geleceği konusunda başlıca öncül kabul edildiği bir atmosferde kilise çalışmalarının özel bir mahiyete sahip olması oldukça doğaldır (Davie, 2006). Bununla birlikte günümüzde mabed topluluklarının tek



dinsel cemaat türü olmadığı ortadadır. Bununla birlikte kilise kurumunun çoğulcu bir toplumsal dünyaya kendini uyarlamaktaki serencamı, ona, dini grupların ana karakteristiğinin anlaşılmasında bir turnosal işlevi yüklemektedir.

Çoğulculuğun kurumsal düzeyde etkisi, öncelikle kilisenin, piyasa ekonomisine adapte olma sürecinde kendini göstermiştir. Dinin modern toplumsal hayatta diğer her fenomen gibi bireylerin tüketim tercihleri çerçevesinde anlam kazanması beraberinde Batı toplumu içinde asırlarca dinin sözcülüğünü ve yasa-koyuculuğunu üstlenmiş kilise kurumunun da kendini yeniden yapılandırmasına sebep olmuştur. Berger, Max Weber ve Ernest Troeltsch'in izinden giderek Batı tarihi içinde dini yapılanmaların modern dönemlere kadar iki türünün olduğunu ileri sürer: kilise (church) ve mezhep (sect). Kilise bir dinin uluslar arası kurumsal organı olarak dinin öğretilerinin, ritüellerinin ve toplumsal bağlamının asli sorumlusu ve yürütücüsüyken; mezhep, dinsel öğretiyi bir yaşam tarzı olarak müminlerin talebi üzerine telkin eden bölgesel yapılanmalardır (Weber, 1973:141-142)³. Başka bir deyişle kilise, bireyin içine doğduğu evrensel ve zorunlu bir din kurumu, tarikat ise kişinin içine doğduğu yerel inancın sınırları çerçevesinde tercih ettiği bir mezhep kuruluşudur (Berger, 2005:440). Kilise kavramı çerçevesinde bireyler ait olacakları evrensel dinsel öğreti ve dinsel cemaati tercih etmek gibi bir tasarrufa sahip değildir ancak bireylerin yerel düzeyde kilisenin hangi tarikatını seçeceği kişisel bir meseledir. Bununla birlikte dinsel bir kurum kendi öğretisi ve cemaati dışında kalan dini bir açıklamayı tanımaz ve onun varlığını kabul etmeyerek bir tür sapkınlık olarak değerlendirir. Örneğin; Avrupa'daki yüzyıl savaşlarında yeni yeni palazlanmaya başlayan Protestan inancı karşısında egemen Katolik Kilisesi, Protestanlığı İsa'nın düşmanı olan pagan kültürü dine dahil etmeye çalışan sapkın bir anlayış olarak değerlendirerek tekfir etmiş yani dine yerlerinin olmadığı hükmüne varmıştır.

Modern çağ ile birlikte dinin önceden verilmişliğinin yerini çoğulcu bir atmosfere bırakması, dinsel ihtiyaç ve taleplerin eskisi gibi merkezi bir kurum tarafından karşılanmasının sonunu hazırlamıştır. Buna paralel olarak dinsel kurumların sayısı ve çeşitliliğinde bir artış yaşanmıştır. Berger, modern toplumun, bir talebi karşılama maksadıyla farklı mecraların rekabet ettiği bir piyasa ortamında yaşandığından hareketle dinsel kurumların tüketici tercihleri ekseninde gelişen bir rekabet bağlamında yorumlarını yenilemek zorunda kaldığını düşünür. Bu düşünce onu, Amerikan piyasa toplumundaki öğreti temelli eski kurumsal yapılanmaların bireysel tüketim tercihleri çerçevesinde maruz kaldığı dönüşümü incelemeye sevk eder:denominasyon. Başka bir deyişle denominasyon, cemaat bağlarının aşındığı ve bireyler arası ilişkinin sınırlı bir alanda geleneksel anlam ve alışkanlıklarla sürdürülemediği bir sosyal ortamda hayat bulur. Bireyler, burada, ait olacakları topluluğu devralmazlar; kitle kültürünün yarattığı-homojen- çeşitlilik arasında tercih ederler.

Dinsel kurumların ABD'deki serencamı, modern toplumun rasyonel ekonomisinde tutunmalarını sağlamada asli bir öneme sahiptir. Mezhep savaşları nedeniyle büyük bir toplumsal yıkıma sebep olan ve sonrasında rasyonalist-pozitivist felsefenin tesiriyle Avrupa kıtasının kamusal yaşamından sürülen din, Amerikan toplumunun kurulmasında önemli bir etkidir. Öyle ki daha başlangıçta Amerikan toplumu Avrupa'daki din savaşlarından kaçarak yeni-dünyaya sığınan birtakım dindar koloniler birliği olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Mensuplarının talep ve önerileri doğrultusunda karar alan bir yapılanma olarak bu kolonilerin diğer kolonileri tanıması ve onlarla zaman zaman işbirliği halinde bulunması Amerikan kamusal yaşamının esasını oluşturmuştur (Hervieu-Léger, 2001:118).⁴ Bununla birlikte Amerikan kolonilerinin özgürlükçü ve işbirliğine dayalı ilişkilerini dinin modern anlamını yaratan tek faktör değildir. ABD koloniler arası dayanışma ortamının yanı sıra kapitalist bir yaşam tarzının da filizlenmesine ev sahipliğini yapmıştır. Sanayi ve ticaretin gelişmesi ile bütün toplumsal ilişkiler

3 Max Weber kilisenin laik ve ruhban bir cemaatin şehir merkezinde kurulmuş bir örgütlenme olduğunu, tarikatın ise ağırlıklı olarak kırsalda etkinlik gösteren, saf bir din bağı ile bir araya gelmiş bir topluluğun kurumsallaşma şekli olduğunu ileri sürer.

4 Berger'in Amerikan tarihine göçmen kolonilerin dinsel yaşamları üzerinden getirdiği böyle bir yorum Tocqueville'in değerlendirmelerini hatırlatmaktadır. Tocqueville, dinin kıta ve yeni dünya arasında iki ayrı içeriğe sahip olduğunu belirterek dinin Avrupa'da özgürlüğü zincirleyen bir olgu olarak işlev gördüğünü ancak ABD'de dinsel özgürlük ile yakından bağlantılı olduğunu ileri sürer.



piyasa temelinde yürütülen bir anlayışa dayandırılmıştır. Tüm maddi ve manevi ihtiyaçlar piyasa-içi bir arz ve talep dengesi ile tanımlanır hale gelmiştir. Bu durum din alanında da yeni bir kurum anlayışı doğuracaktır. Berger'e göre modern çağın piyasa şartları içinde dinsel kurumlar, birbirlerine rakip haline gelip, mensuplarının taleplerini karşılama yarışına girdikleri rasyonel bir işletme mantığında yeniden örgütlenecektir:

Toplumumuzda din, genel bir tüketim ürünüdür. Pazarlama sürecini belirleyen tüketici kalıplarıdır. Bu bağlamda dini ekonomilerin içinde varolduğu seküler ekonomik matrise ciddi bir yakınlık kesbetmesi şartıdır değildir (Berger, 1963:88).

Sonuçta, koloni hayatının nispeten kapalı doğası, piyasa tarafından çözülmekte ve bireysel talepler cemaatlerin kendi imkânlarıncı değil piyasanın bireylere sunduğu tercih olanakları ile karşılanmaktadır. Bu bağlamda Berger'e göre koloni içi bireysel taleplerin demokratik olarak tedarik edilmesi ve koloniler arası işbirliğinin piyasa içi arz-talep rekabetine eklenmesiyle farklı bir dinsel kurumsallaşma şekli ortaya çıkmıştır. *Denominasyon*, belirli bir sosyal statüye ait insan grubunun, kendi manevi ihtiyaçlarını karşılamak için bir araya geldiği dinsel bir örgütlenme şeklidir. Yalnızca bu tanım üzerinden yola çıktığımızda denominasyonların kilise-tarikat çifti ile pek de ayrı düşmediği sonucuna varılabilir. Fakat kilise ve tarikat örgütlenmeleri mensuplarının kişisel sadakatlerinden ziyade bir öğreti çerçevesinde varlık kazanırlar. Dolayısıyla kilise veya tarikata olan bağlılık gayr-ı şahsi bir ilkeler manzumesince her durum için geçerli olacak şekilde tayin edildiğinden bu kurumların bireysel talepleri her an dikkate almak gibi bir zorunluluğu yoktur. Denominasyon örgütlenmeler ise *"fazlasıyla benzer ve zenginliğin tüketim kodları ile belirlenmiş beklentilere sahip olduğu, insanların sadakatleri için yoğun bir rekabete girişildiği"* (Berger, 1963:88) yapılanmalardır. Onlar için mensuplarının taleplerini belirleyen toplumsal statüler, kilise ve mezheplerin prensipteki eşitlikçiliğinin aksine, büyük bir öneme sahiptir. Denominasyon bir örgütlenme bir üretici duyarlılığı ile daima tabanın sesine kulak vermek ve onların sadakat yeminlerini rakip örgütlenmelere kaptırmamak zorundadır.

Berger'e göre denominasyon bir yapılanma, her zaman bireylerin tercihlerindeki etkisini kaybetmemeye çalışan ekümenik bir ortamda hayat bulur. Dolayısıyla dinsel piyasa; geleneksel dini söylemlerin muhalif düşünceleri müminler cemaatinden aforoz etmesinin aksine alternatif dinsel tasavvurları daima Tanrı'nın Krallığına dahil ederek çalışır. Bir denominasyon, rakiplerinin varlıklarını tanımanın yanı sıra onların inanç ekonomisindeki yeniliklerini (inovasyon) yakından takip etmek ve bu yeniliğe meyledenleri cezb ederek, tekrardan saflarına katmak zorundadır. Bu sebeple çoğulcu koşullarda dinsel bir kurum hüviyetini korumak ancak bir patchwork⁵ (yama-işi) ile mümkündür. Yani her dinsel kurum, mevcut tüketim tercihlerini göz önünde bulundurarak, müminlerin beğenisine uygun bir akideler ve pratikler dizgisi yaratmakla mükelleftir. Berger'e göre inançlı tüketicilerin ilgisine mazhar olma yarışında yeni dinsel kurumsallıkların tek amacı son tahlilde sakinlerini ebedi bir selamete ulaştırmak değil, kartelleşmek yani *"rekabet eden birimlerin sayısını azaltıp birleştirerek rekabeti rasyonelleştirirken aynı zamanda piyasayı daha büyük birimlere bölerek, varlığını sürdürmektir"* (Berger, 1963:87).

c) Modern İmanın İki Yüzü: Rölativizm versus Fundamentalism

Dinsel kurumların piyasa içindeki tercih çokluğuna ayak uydurma zorunluluğu aynı zamanda dinin bilişsel anlamında da karşılık bulur. Din, modern zamanlarda bireyin kişisel iman ve şüphelerini eş zamanlı olarak içermektedir. Bu durum çoğulculuğun toplumsal dünyanın önceden verilmişliğe dayanan mutlaklığını tahrir etmesi ve her şeyi izafi bir zemin üzerine oturtmasından kaynaklanır. Bu noktada modern çağda bireysel din tasavvurlarının arkasında yatan izafiyet fenomenini ele almak faydalı olacaktır.

5 *Patchwork religion*, Robert Wunthow'un Amerikan din sosyolojisi literatürüne kazandırdığı ve yaygın olarak kullanılan bir kavramdır. Aynı anlam *bricolage religion* gibi bir söz öbeği ile kıta Avrupası literatürüne geçmiştir. Söz konusu kavramların Berger nezdindeki anlamı için bkz. (Berger, 2001:118)



Modern çağda her gerçeklik anlatısı merkezini yitirmiş bir halde bulunduğundan kısmen geçerli bir anlama sahiptir. Dolayısıyla modern hayat sembolik bir hakikat tasavvuruna sahip yekpare bir bütün değil, çeşitli sayıdaki hakikat yorumlarının rekabet halinde olduğu bir anlatılar toplamıdır. Berger için önceden verilmişliğini yitirmiş bir toplumda "farklı anlatılar arasında bir hakikat hiyerarşisi yoktur. Tüm anlatılar en azından ilkesel olarak eşit derecede geçerlidir. Hangi anlatının hakikate yakın olduğunu tartışmak beyhudedir" (Berger ve Zijderveld, 2003).

Berger için post modern söylem, pek çok alternatif anlatı arasında tercih yapmak durumunda kaldığı bir toplumsal ortamda bireylerin kendi ve başkaları adına karar verme etkinliğidir. Post modernizm için toplumsal dünya, bireylerin ait olduğu toplumsal tabakaların değişik nitelikteki birçok ufku tarafından çevrilmiştir. Çoğulculuğun müphem ve kırılğan koşulları altında bireysel bir tercih olarak keşfedilmesi gereken hakikat-ler yalnızca akil bir azınlığın sahip olabileceği bir ayrıcalıktır. Berger, yaşamlarımızdaki izafiyetin post-modern düşüncenin bilinçlerimizde yarattığı spekülasyon bir dönüşüm değil, çoktan seçmeli gündelik hayatlarımızda her an karşılaştığımız somut bir durum olduğunu savunur. Haliyle gündelik yaşamın rutin bir bileşeni olmak hakikati seçilmiş bir azınlığın ulaşabileceği bir şey olmaktan çıkarmaktadır. Sonuçta Berger için rölativizm, çoğulculuğun yaşam koşullarımız üzerinde yarattığı başkalaşımın normatif bir neticesidir: "Rölativizm batı toplumunda giderek genişlemektedir. Bunun sebebi rölativist kuramların pek çok dönüşüme ev sahipliği yapması değildir. Aksine çoğulcu toplumun yarattığı popüler rölativizmin uzun menzilli etkilerini deneyimleyen pek çok insanın bulunmasıdır" (Berger, 2003: 35).

Berger'e göre çoğulcu toplumun bilişsel bir değeri olarak rölativizm, bireysel ahlâk kadar toplumsal değerleri de çöküntüye uğratar. Her şeyin nihai bir hiçlikte anlamını bulduğu ya da yitirdiği bir zihin durumunda toplumsal düzeni ayakta tutan bilişsel ve normatif değerlerin etkinliğini sürdürmesi düşünülemez. Berger, değerlerin izafileştiği bir toplumun dekadans bir toplum olarak da değerlendirilebileceğini ileri sürer. Dekadans ise, "toplumu bir arada tutan değerlerin oyulduğu, bir yanılısıma ve neredeyse gülünç haline geldiği ve en önemlisi de kolektif ortak değerlere uyumlu şekilde davranacak insanların birbirlerine beslediği güveni sarsıcı bir durum" şeklinde tanımlar (Berger, 2003:35). Dekadans bir toplumun kendi varlığına meydan okuyan olaylar karşısında ayakta durması oldukça zordur. İzafiyet cereyanlarına tutulmuş bireyler, arasındaki kolektif güven kolaylıkla aşınabildiğinden küçüklü büyüklü her sıkıntı anomi batağına saplanma tehlikesiyle yaşarlar. Berger'e göre bu durumsa bir savunma refleksi olarak bireylerin geleneğin koruyucu kanatları altına girmek istedikleri bir karşı-düşünce tarzına hayat verir: *Fundamentalizm*

Berger fundamentalizmi geleneğin önceden verilmişliğini kaybetmiş toplumsal bir düzene bu niteliği geri kazandırma arayışı olarak tanımlar. Bu bağlamda fundamentalizmi "yeni gelenekselcilik" (neo-traditionalism) olarak da isimlendirir (Berger, 2005:440). Onun için fundamentalizm, modern toplumsal düzene karşı geliştirilmiş bilişsel bir tepkidir. Fundamentalizm, mutlak bir ahlaki yasanın yerini izafileşmiş değerler manzumesine bırakması ile kendini tehlike altında hisseden bireylerin şimdi içinde başka zamanlara iltica etme girişimidir. Dolayısıyla Berger böyle bir teşebbüsün, modern izafileştirici koşullarla güdülendiğini ileri sürer. Fundamentalist düşünce, şimdinin tehlikeli anlarının yerine geleneğin koruyucu anılarına sığınmak ister. Bugünden geçmişe doğru bir kaçış gelenek içinde bir zaman diliminin altın çağ ilan edilmesi ile sonuçlanır. Bu noktada fundamentalizmin geleneğin -formel manada değişerek de olsa- yaşamını sürdürdüğünü öne süren muhafazakar gelenekselcilikten ayrıştığı söylenebilir: "Gelenekselcilik önceden verili olan bir geleneğin şimdide varlığını idame ettirmesi iken, fundamentalizm bu önceden verilmişliğe meydan okunduğu veya tamamen ortadan kaybolduğu yerde doğar" (Berger ve Zijderveld, 2003). Fundamentalizmin geleneğin öldüğü koşullar altında yitip cennetin hayat sürdüğü bir altın çağa dönme arzusu aslında şimdi ve buradanın sınırlarıyla biçimlenmiş negatif bir bilincin eseridir. Berger fundamentalizmin ikili bir yaklaşım sergilediğini ileri sürer. Birinci yaklaşım, benimsenen inanç ve yargıların tüm topluma dayatılması esasına dayanır. Söz konusu kitlesel fundamentalizm, tüm insanları çoğulcu ve izafi bataklıktan kurtarmayı ve onları kurtarılmış bir yeryüzü cennetine götürmeyi amaçlayan bir eskatolojiden hareket eder. İkinci yaklaşımınsa kendi hakikatlerini toplumun tamamına yaymak gibi bir misyonu yoktur. Çünkü onların gözünde kurtarılmayı



başarabilecekler yalnızca kendi üyelerinden oluşan şanslı bir azınlıktır; bir azınlık olarak kalmak bu fundamentalizmin temel özelliğini oluşturur. Sonuçta iki yaklaşım şeklinin de esasında diriltmeye çalıştıkları geleneğe mugayir bir içerim sergilediği gözlerden kaçmayacaktır. Bir gelenek geçmiş ve gelecek kuşakların sürekli ve zincirleme bir şekilde birbirine bağlandığı şimdi-ötesi bir yaşam etkinliği iken fundamentalist hareket bu zincirin koptuğu bir toplumsal dünyada şimdinin sınırları içinde yoğrulmuş bir tepki olarak ortaya çıkmaktadır. Aynı şekilde geleneğin içerdiği hakikat tüm insanların bildiği ve "zaten" yaşamını onun merkezinde anlamlandırdığı bir konumda bulunurken, fundamentalist düşünce hakikatin tüm kültürdeki genel-geçerliğini kendi tayin ettiği sınırlara indirgeyen bir alt kültür yaratır:

Totaliter devletler nasıl halkın düşman sınırlarına geçmesini engellemek için gözetleme kuleleri yapıp, elektrikli teller geriyorsa söz konusu fundamentalist alt kültürler de bu savunmanın zihinsel eş değerlerini yaratır (Berger ve Zijderveld, 2003).

Fundamentalizm ve rölativizm modern söylem içinde gelişmiş iki simetrik tepki biçimidir. Her iki yaklaşım da çoğulcu koşulların bir sonucu olarak doğmuştur ancak fundamentalist söylem genellikle mevcut toplumsal düzeni kökten reddederken rölativizm her türlü temel arayışına karşı olduğundan örtülü bir konformizle hareket eder. Bununla birlikte değerlerin bağlayıcılığını kaybettiği bir ortamda toplulukların kabul ve reddiyeleri bilinçsiz bir şekilde tersine dönebilen bir anlam taşıyıcı: "*Her fundamentalistte özgürleşmeyi bekleyen bir rölativist ve her rölativistte de yeniden doğmayı bekleyen bir fundamentalist vardır*" (Berger ve Zijderveld, 2003).

d) Kırılgan Bir Dünya Görüşü Olarak Din

Berger din sosyolojisinin klasiklerinden biri olarak kabul edilen Kutsal Şemsiye'den önce kaleme aldığı Precarious Vision'da, toplumsal dünyanın idamesi ve düzen inşası karşısında bireysel varoluşun anlamına odaklanır. Bu bağlamda dinin müesses bir dinin toplumsal düzen en önemli aracı olarak bireysel varoluşun imkanlarını sınırladığını kaydeder. Kutsal Şemsiye'de sosyolojik açıdan olumlu yönleri vurgulanan dinsel deneyim bu erken dönem metinde öznel varoluşa ket vurucu yönleri ile ele alınır. Aslına bakılırsa bu fark Berger'in Kutsal Şemsiye'de din olgusunun tarih boyunca üstlendiği misyonu toplumsal antropolojik bir perspektifle ele alırken Precarious Vision'da dine sosyolojik bir inşaa olarak yaklaşmasından kaynaklanır. Dolayısıyla Bergerci literatürdeki çelişkili yargılar aslında birey-toplum ikilemini din fenomeni noktasında çözümlenmeye çalışan diyalektik bir anlayışın ürünüdür.

Berger'e göre, içinde büyüüp yaşamayı öğrendiğimiz toplum, doğa kadar kesin ve kendinde bir gerçeklik olarak tezahür eder. Karşılaştığımız olayların başka şekilde olamayacağını sağ-duyusal olarak kabul ederiz fakat Berger bahsedilmişlik olarak isimlendirilen böylesi bir bilinç durumunun her ne kadar bir tür genel-geçerlik arz etse de asla kırlamayacak bir yapıya sahip olduğu kanaatinde değildir (Berger, 1961:11). Toplumsal gerçeklik, diyalektik bir akışın içinde kendisinin an be an değiştiği bir dünyadan soyutlanıp, bir çeşit *gestalt*'a dönüşerek bilinçlerimize yerleşir belki ama özne ve nesne arasındaki diyalektik bağlam bir an için fark edildiğinde söz konusu gestaldan bırakıp dünyanın sınırlarını genişleten ve renklendiren çeşitlendirme bir muhayyileye kapı aralanabilir. Berger kişinin böyle bir muhayyile aracılığıyla yaşadığı toplumsal zaman ile kendi biyografik zamanı arasında bir geçişlilik yakalayabileceği ve diğer insanların hayat öykülerini kendi yaşamının bir parçası olarak okuyabileceği kanısındadır:

Toplumsal düşün yeteneğine sahip olan bir kimsenin bu yeteneği aracılığı ile varacağı ilk sonuç... insanın kendi yaşamını anlayabilmesi ve geleceği öngörebilmesi için, bizzat kendisini de yaşadığı tarih dönemi içinde ele alması; ve hayatta yararlanabileceği olanakların farkına varabilmesi için, farklı toplumsal koşul ve konumda yaşayan diğer insanların durumlarını da görebilmesi, bilmesi gerektirir. (C.W. Mills, 2007:15).

Berger için dünyanın diyalektiği içinde ve bu diyalektiğe rağmen toplumsal fenomenler rastlantısal bir şekilde ortaya çıkmaz; kolektif muhayyilenin yapılandırdığı birer temsil olarak anlam kazanır. Söz konusu temsiller eylemliliğin eşit olasılıklılığını *non sine qua* bir kurgu haline getirir. Böylelikle toplumsal dünya, benliğin müphem varoluşunu bir kimliğe yerleştiren bir sahnedir. Bu sahne üzerinde her insan birer aktör olarak tüm hayatını uzun soluklu bir performans olarak yaşar fakat Berger insanın icra ettiği



rollerin yalnızca şimdinin sınırları içinde geçerli, başkalarını ikna etmekten başka bir işlevi olmayan anlık suretler olduğuna inanmaz. Oynadığımız roller içinde yalnızca rolün gerektirdikleri ile düşünsel ve duygusal düzeyde varoluşumuzu bütünleştirmekle kalmayız; aynı zamanda dünü ve yarını içererek benliğimize dair bir bakış açısı da elde ederiz. Söz konusu bakış açısı sayesinde maddi koşullar ile saf varoluşumuz arasında bir bağlantı kurar, kendimizi şu andan emin ya da gelecekte ümitli hissederiz.

Sahne yalnızca eylem ve duyguları gerektirmez. Düşünceyi de gerektirir. Başka bir deyişle her rol, sahne üstünde sadece şimdiki anı gösteren değil geçmişin geleceğe yönelik muhtemel tasarılarını yorumlayan bir perspektif sağlar. Toplumsal rollerimiz içinde sadece düşünmeyiz; anımsar ve ümit ederiz (Berger, 1961:54).

Berger'e göre icra edilen kurgular kapsamında ele veren gerçeklik duygusu her zaman için aşkınsal bir temayül barındırır. Söz konusu aşkınsallık Heidegger'in deyişiyle elde-bulunduranların (*Zuhanden*) kurgusallığı ile aktörlerin öznel arzuları arasında bir sınır çizer. Kurgular hayatı sistemleştiren, olaylar arasında bir nedensellik kuran ve netice itibarı ile insanın hayata ve kendisine katlanmayı kolaylaştıran hayal ürünleridir fakat bu hayal mahsulleri idealize edildikleri şekliyle içselleştirilmez. Bulduğumuz çözümlerin en iyi çözüm olmadığı, verdiğimiz kararların en doğru karar olmadığına dair bir fısıltı daima yapıp etmelerimize eşlik eder. Berger'e göre hepimiz, bu duruma engel olmak için, gündelik yaşamın sorunsuz bir şekilde ilerletecek, bu fısıltıları (Freudcu anlamda) sansürleyecek bir yaşam tarzı kurmaya çalışırız. Yaşam tarzları zıtlıkları bir bütünün parçası gibi anlamlandırır ve birbirlerini iptal eden durumları dengede tutmaya çalışır ancak bu dengenin dışarıdan gelen küçük bir kıvılcımla alt üst olması işten bile değildir. Hayatı boyunca pek çok başarı öyküsüne imza atmış birinin, dünyanın bin türlü haline göre bir anda kendini talihsiz olayların ortasında ayakta kalmakta zorlanan bir trajedi kahramanı olarak bulabileceğini biliriz ancak bunu çok da hatırımıza getirmek istemeyiz. Berger insanın bu "bin türlü hal içindeki" yaşamını bir ip cambazının dengesini koruma arayışına benzeterek şunları söyler:

Toplumsal varoluşumuz sadece tesadüfi değil aynı zamanda son derece tekinsizdir de. Hepimiz bir ip cambazı gibi bir yandan diğerlerinin üzerinde tekinsiz bir şekilde gezinirken, diğer yandan da hareketlerimizi dengede tutmaya çalışırız. Fakat yanlış bir hareketle tüm insanlık binası çökebilir. Akrobatların çarpışmasından dolayı aslında komedi kadar trajedi de olan toplumda gerçek bir acı ve dehşet bulunur (Berger, 1961:53).

Berger, *Precarious Vision*'de toplumsalın özünde hakiki bir acı ve dehşet bulunduğunu belirterek bu durumun insani varoluşa aykırı değil mutabık bir sonuç olduğunu ileri sürer. Gündelik hayatın koşuşturmacısı arasında her birimiz kendi meçhulümüz ile ilgili kaygı ve korkularımızı bir kenara bırakırız, ancak kendimizle baş başa kalır kalmaz bizi dünyadan koparan bu duyguların yeniden harekete geçtiğini görürüz. Berger için bu duygusal gel gitler felsefi birer spekülasyon değil, hepimizin yaşarken karşılaştığı temel insani durumlardır. Hepimiz büyümlü bir elin tek bir dokunuşla buhranlarımızı sükûna erdirmesini bekleriz. Berger bu kurtarıcı gücün toplum olduğunu düşünür:

Varlığın dehşetle birlikte aktığını anlamak için bir varoluşçu olmaya gerek yoktur. Agoranın sıcaklığı ve aydınlığında kendimizle meşgul olurken gecenin iniltilerini unuturuz. Varoluş dipsiz bir uçurum üstünde durmaktır. Toplum ise uçurumu korkulu gözlerimizden uzak tutan bir Potemkin büyüüdür (Berger, 1961: 67).

Toplumun varoluşsal dehşet ve kaygılarımız üzerindeki büyümlü nasıl işler? Berger toplumsalın büyümlünün kendi varoluş imkânlarımızı sınırlayıp ve muhayyile gücümüzü tersine çevirerek işleyeceğimiz bir cinayet ile etkisini gösterdiğini düşünür. Bu bağlamda onun *Precarious Vision* paradigması şöyle özetlenebilir: "*Her toplum bir kurgudur ve her kurgu bir cinayettir*" (Berger, 1961: 20). Toplum sahnesi üstünde benliğe iliştiğimiz her rol ve sergilediğimiz her performans, aslında varoluşumuz yansıttığımız birer kurgu da olsa bu kurgular benliğimizi sınırlar ve onları *kendi içinleşmiş* birer gerçeklik kılar. Bu bağlamda Berger'e göre toplumsal kurguların kendi içinliği tekrardan benliğe yöneltildiğinde her insan, eylemlerini ahlaki bir sisteme yani kurguların temel esaslarına göre sergilemek zorunda kalır. Eylemlerimizin ahlakiliği performansın baştan çıkarıcılığı ile ölçülür hale gelir. Örneğin ayyaş bir insan diğerleri nezdinde itibar edilesi bir insan değildir ve hiç kimse ondan saygın davranışlar sergilemesini beklemez. İşte Berger'e göre her toplumsal kurgu bu beklentilere gölge düşürecek insanlık hallerini sembolik birer cinayete ortadan kaldırması gereken inanılmış tanımlardır.



Hepimiz toplumsal inanılabilirliğin muazzam oyununda bulunuyoruz. Hepimiz büyük bir zevk ile birtakım rolleri oynama şansına sahibizdir. Yetişkin erkekler, kocalar, amiraller, başpiskoposlar, şampiyon boksörler ve hataların yargılandığı yüce divanların hakimleri oluruz. Bu oyunların çoğu zararsızdır. Oynadığımız oyunlar cinayeti gerektirdiğinde ahlaki görüşlerimiz de bu duruma uygun hale gelir. Bu tür durumlarda vicdanın vazifesi çocuklara oynamayı kesmelerini söylemektir (Berger, 1961: 89).

Tam da bu noktada toplumsal kurguların insan varoluşunu nasıl tersine çevirdiği hususunda Berger'in Jean Paul Sartre'dan alıntılandığı bir kavrama değinmek istiyoruz: Kötü inanç (bad faith). Kötü inanç, insanın özgürlüğünü, bir tür nedenselliğe, varoluş imkânlarının çeşitliliğini tek düze bir mekanizmaya çeviren bir dünya algısıdır. Berger'e göre varoluşsal kaostan kurtulmanın en yaygın çözümü söz konusu ruh ve duygu durumlarını dış koşulların/doğaüstü varlıkların eseri gibi algılamaktır. Varoluşun dayanılmaz ağırlığı, felaketlerin kaynağını muhayyel bir günah keçisine ihale etmekle hafifler. Sergilenen her eylemin tersine çevrilemez bir kaderin sonucu olduğu gibi bir algı gündelik etkinliklerimizin kötü inancın gölgesinde yürütülmesine olanak tanır . Bu bağlamda Berger için kötü inanç, benliği sonradan tesiri altına almış bir araz değil, "*kendine has mayasının temel bileşenlerinden biridir*" (Berger, 1961: 93).

Durkheim'ın gösterdiği gibi toplum, bireylerin kendi benliklerinden feragat etmelerini sağlayan ahlaki bir güçtür (Durkheim, 2006: 23). Kaynağı meçhul bu güç, vaz ettiği değerler ile bireylere ne yapmaları ve nasıl yaşamaları gerektiğini söyler. İnsanın sınırsız özgürlüğünü kısıtlamanın karşılığında özgürlüğe mündemiç kaygı ve dehşeti dindirme vaadinde bulunur. Berger'e göre bu vaat karşısında çoğu insan, kendi varlığının onu hiçliğe sürükleyen yanlarını görüş alanından kovan, şimdisini koruyan, geleceği için ümit telkin eden tek sesli bu koroya, hemen hemen bütünüyle, dahil olur. Bu bağlamda Berger kötü inancın, varoluşsal tekinsizliği toplumsal önceden verilmişlikle değiştiren bir ruh durumu olduğunu kaydederek, şunları söyler:

Kötü inanç altında toplumu, özgürlükten kaçmamıza mazaretler sağlayıcı bir mekanizma olarak görürüz... Toplumun dehşete karşısında sığındığımız bir siper olarak telakki ederiz. Toplum bize kurallarına uyduğumuz müddetçe içinde şartlarımızın dehşetinden korunacağımız önceden verilmiş yapılar (onanmış dünyalar) sağlar. Onanmış dünyalar, yüzleştiğimiz bu dehşeti bir sükûnet ölçütü ile düzenleyecek rutinler ve ritüeller temin eder" (Berger, 1963:147).

Berger "onanmış dünya"nın (okey world) insanın varoluşunun bütünü ile yüzleşmesine engel olan kötü inancın bir sonucu olduğunu düşünür. Bu sebeple onanmış dünyalar insanın kendi tabiatından kaçmasının yarattığı sahte hayatlardır. Bu sahteliğin kökeninde insanın düzen içinde bir yaşam sürmek istemesi değil, tabiatındaki kaosu yadsıması vardır. Gündüzün kalabalıkları arasında gecede yalnız iniltilerini susturmaya çalışır. Berger böyle bir uyutmacanın tarih boyunca toplum sahnesi üzerinde dinler aracılığı ile sağlandığını ileri sürer. Sosyolojik açıdan dinsel deneyim, toplumsal yaşamda bireylerin mevcut değer ve inançlarını performansları ile bütünleştirmelerini sağlar. Kötü inancın vaftiziyle eylemlerin olumsuzluklarını kaybetmekle kalma aynı zamanda aktörü mutlak bir form için zorlar. Bununla birlikte Berger için dinsel deneyim, yalnızca bir ahlak yasası/ normatizm olarak kötü inanca katılmaz. Genellikle grupların gerçek doğasını onlardan saklayan, öznel arzuların yerine kitlesel fantazmalar ikame eden bir çeşit olağanlık ya da normallik yaratır (Berger, 1961:58). Berger'e göre dinsel bir sistem, insanları yalnızca ellerine birer normlar cetveli tutuşturarak hayata salan akideler değil, aynı zamanda onların kendilerini ve başkalarını "çarpıtılmış" bir bütüncüllük içinde görmelerini sağlayan somut bir düzendir. Böylelikle din, insanlara gerçek-dışı yani praksis karşıtı bir takım hayaller gördürmenin yanı sıra bu hayallerden somut bir dünya yaratır:

Din kötü inanç içinde üstlenilen eylemler için temel bir söylene arz eder. Din gücü kutsar ve şiddeti onaylar. Din bir insan topluluğu için değerlerin ne olduğuna bakmaksızın mutlak bir sorumluluk taşıyan bir değerler sistemi sağlar (Berger, 1961:156).



Sonuç

Yeni asrın başında dinin toplumsal yaşamdan kazanacağına yönelik eleştiriler 1960'lı yıllarla birlikte yanlışlanmıştır. Modern yaşamda din, farklı form ve içerikler eşliğinde kamusal ve özel yaşamda kendi varlığını devam ettirmeyi başarmıştır. Bununla birlikte dinin modern türleri mensuplarına toplumsal dünyanın mahiyetine dair bir açıklama sunmaktan ziyade toplumsal düzenin imkanları içinde insanların "metafizik" ihtiyacını gidermeye yönelik bir katarsis işlevi görmektedir. Berger'in çalışmaları gerek dinin çoğulcu koşullar altında dinsel öğreti ve aidiyetlerin uğradığı nitelik kaybına yaptığı vurgu gerekse de dinsel gerçeklik aracılığıyla toplumsal düzenin imkan ve imkansızlıklarını sorgulama çabaları açısından oldukça yararlıdır. Berger'in Precarious Vision kitabındaki yaklaşımı hakkında dini toplumsal statükonun idamesi için aldatmanın bir yolu olarak gördüğü yorumu yapılabilir. Bu yorumun haklılığa da inkâr edilemez. Bununla birlikte Berger Precarious Vision'da toplumsal gerçekliği insanın varoluş imkânları çerçevesinde hayat bulan bir durum olarak değerlendirir ve varoluşun toplum içinde nasıl çarpıtıldığını tartışır. Berger bir dinin toplumsal düzenin idamesini açıklamak için kullanıldığı müddetçe bireylere kötü inancı telkin ederek, sahte dünyalar sunacağı fikrindedir. Fakat dinin tek işlevi mevcut toplumsal düzeni desteklemek değildir. Din, insanı kendi varoluşuna yabancılaştırdığı kadar onu insana tanıtmayı da aracıdır. Modern insan Aydınlanma'nın mirasının etkisinde çoğunlukla birinci olasılığı tercih etmiş ve ikinci olasılığı yok saymıştır. Berger'e göre dinin olağan dünyanın saçmalığını gözler önüne serecek bir varoluşsal sığrama yaratmasına modern insan ataları kadar muhtaçtır.

Berger'in külliyatında Precarious Vision'un temsil ettiği kavramsal çerçevenin ülkemiz din sosyolojisine getireceği açılımlarla çalışmamızı noktalayalım. Toplumsal anlam ve toplumsal düzen arasında konformist bir özdeşlik kuran ülkemiz din sosyolojisi paradigması Peter Berger'in çalışmalarını genellikle "Kutsal Şemsiye" (Sacred Canopy) çerçevesinde yorumlar. Bu alımlama, sosyologun dinsel gerçeklik yorumu ve uluslar-arası literatürdeki genel kabulü ile çelişmemekle birlikte sosyoloğun derinlikli analizlerini işlevsizleştirdiği söylenebilir. Erken ve geç dönem çalışmalarında bireysel anlam ve kurumsal yapılandırılmalar arasındaki gerileme yoğunlaşan Berger'in özgünlüğü sadece dinsel deneyime modern düzen içinde meşru bir yer kazandırmak değildir. Böyle bir amaç, aslında, ülkemizde din sosyolojisinin yaşadığı meşruiyet kriziden kaynaklanır. İlerlemeyi sekülerleşme olarak gören pozitivist modernleşmeci açıklamaya ister taraftar ister aleyhtar olsun ülkemiz din sosyolojisi çalışmaları için hala temel sorun "dinin terakkiye mani" olup olmadığıdır. Zaten Berger'in Türk sosyoloji kamusundaki konumu da dinin kamusal hayattan silineceğini ileri süren sekülerleşme tezlerini yanlışlamasına yorulan hatalı bir popülariteden nemalanır. Sekülerleşme takıntısına sahip bir literatürün genellikle ya dinsel ilişkiyi konu alan kuramsal çalışmalara yahut da toplumun dinsel pratiklerini ölçen araştırmalara yönelmesi bir tesadüf değildir. Halbuki ağır yapıların giderek çözüldüğü ve öznel deneyimlerin kolektif boyutlarını kaybettiği geç modern dönemde dinsel fenomenlerin ayrı birer evrenin izdüşümleri değil gündelik anlam haritalarımızın tezahürleri olarak yorumlandığı artık ortaya çıkmıştır. Berger'in geç modern çoğulculuğun getirdiği yeni kurumsal düzenlemeler ve aktörel sağ-duyunun içinde dinin sosyolojik olarak nasıl yeniden üretildiği konusundaki görüşleri, bizim için toplumsal dünyamızdaki değişimi kavramakta bir kat daha önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Balcı, M. E. (2012). Peter Berger'in Din ve Bilgi Sosyolojisi Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi),
- Berger, P.L. (1963). "A Market Model for the Analysis of Ecumenicity", **Social Research**, Bahar, 77-93
- Berger, P. L. (1961) **Precarious Vision: A Sociologist Looks at Social Fictions and Christian Faith**, New York, Doubleday ve Company,
- Berger, P. L. (1967). A Sociological View of The Secularization of Theology, **Journal for The Scientific Study of Religion**, Sayı:6, Cilt:1, Bahar, 3-16
- Berger, P. L. (2003). "Orthodox and Pluralistic Challenge", **Greek Orthodox Theological Review** Sayı:48, Bahar, 33-42
- Berger, P. L. (2005). **Kutsal Şemsiye**, terc. Ali Coşkun, İstanbul: Rağbet Yayınları
- Berger, P. L. , Woodhead, L. ,Heelas, P. ve Martin D. (ed) (2001). "Postscript", **Peter Berger and The Study of Religion**, London, Routledge, 189-198



- Berger, P. L. (1981). "The Pluralistic Situation and The Coming Dialogue Between World Religions", **Buddhist-Christian Studies**, Vol: 1, 31- 41
- Berger, P. L. ve Zijderveld , A.C. (2009). **In Praise of Doubt: How to Have Convictions Without Becoming a Fanatic**, y.y, HarperCollins e-books,
- Berger, P. L. ve Luckmanni T. (1995). **Modernity, Pluralism and The Crisis of Meaning: Orientation of Modern Man**, Gütersloh, Bertelsmant Foundation Publishers,
- Berger, P. L.(2005). "Orthodoxy and Global Pluralism", Demokratizatsiya ., Vol. 13 Issue 3, 437-447. 11p.
- Berger, P. L.(2008). "Secularization Falsified", **First Thing** , 23- 27
- Berger, P. L., Banchoff, T. (ed), (2007) "Pluralism, Protestanization and The Voluntary Principle", **Democracy and The New Religious Pluralism** içinde, London, Oxford University Press, 19- 30
- Davie, G. (2006) Modern Avrupada Din, Akif Demirci (çev.),İstanbul: Küre Yayınları
- Durkheim, E. (2006). **Toplumsal İsbölümü**, Özer Ozankaya (çev), İstanbul, Cem Yayınları,
- Günay, E. (1998). Gabriel İe Bras'a Göre Din Sosyolojisinin Araştırma Alanları ve Yöntemleri, Erciyes Sosyal BilimlerEnstitüsü Dergisi, Sayı: 2, 10-28
- Hervieu-Léger, D. Woodhead, L. Heelas, P. ve Martin, D., (ed), (2001). "The Twofold Limit of The Nation of Secularization", **Peter Berger and The Study of Religion**, London: Routledge.
- Mills, C. W. (2007). **Toplumbilimsel Düşün**, Ünsal Oskay (çev), İstanbul: Der Yayınları.
- Sartre, J.P. (2009). Varlık ve Hiçlik, Turhan Ilgaz (çev), İstanbul: İthaki Yayınları
- Weber, M. (1973). "On Sect, Church and Mysticism", **Sociological Analysis**, Cilt:34, No:2, 140-149



Thomas Kuhn'un Paradigma Kavramı ve Dönüşümü¹

Thomas Kuhn's Paradigm Concept and Its Transformation

Erkan BOZKURT

Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Eğitimi ABD
Uşak, Türkiye
erkan.bozkurt@usak.edu.tr

Makale Bilgisi

Gönderildiği Tarih: 17.10.2017
Kabul Edildiği Tarih: 04.02.2018
Yayınlandığı Tarih: 14.02.2018

Article Info

Date submitted: 17th October 2017
Date accepted: 4th February 2018
Date published: 14th February 2018

Öz

Thomas Kuhn, ünlü eseri *The Structure of Scientific Revolutions*²'ta (*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*) sergilediği bilimsel gelişim açıklamasına yöneltilen çeşitli eleştirilerin etkisiyle SSR-sonrası bazı temel kavram ve kavrayışlarını yeniden ele almıştır. Bunlar içinden en önemlisi, birçok düşünsel alanda geniş etkilere sahip olan ünlü paradigma kavramıdır. Kuhn, SSR'de paradigma kavramını birden çok anlamda kullanarak, hem kavramın kendisinde bir muğlaklığa hem de kendi bilimsel etkinlik açıklamasına yönelik yanlış anlamalara yol açmıştır. Bu bakımdan, Kuhn'un SSR-sonrası kariyeri, SSR'den kaynaklanan problemleri çözme girişimi olarak sürer. Bu süreç sonunda Kuhn, paradigma kavramını terk ederek 1980'li yıllardan itibaren bilimsel değişimi bilimsel alandaki dil ve onun sözcük-dağarcığı (leksikon) üzerinden açıklamaya başlar. Bu çalışmada, Kuhn'un ilk başta paradigma kavramını ortaya çıkarış öyküsü ve sonrasında onu nasıl değiştirdiği sergilenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Thomas Kuhn, Bilimsel Gelişim, Paradigma, Leksikon

Abstract

Thomas Kuhn, in response to various critics to his account of scientific development in his famous work *The Structure of Scientific Revolutions*, reconsidered some of his main concepts and conceptions in his post-SSR works. Most important one among these is his famous paradigm concept which has wide influences in many intellectual areas. Kuhn, by using the paradigm concept in multiple meanings, in SSR caused both ambiguity in the concept itself and misunderstandings concerning his account of scientific enterprise. Thus Kuhn's post-SSR career continues as a process of solving the problems caused by SSR. At the end of this process, Kuhn abandons his paradigm concept and beginning from 1980's he starts to explain scientific development by language and lexicon of a scientific field. This paper will exhibit the story of how Kuhn came up with the paradigm concept at the first hand and how he changed it afterwards.

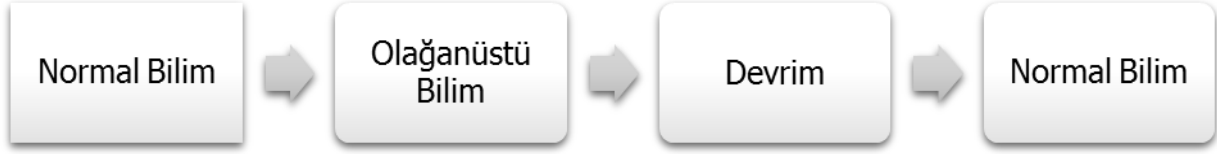
Keywords: Thomas Kuhn, Scientific Development, Paradigm, Lexicon

Giriş

Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*) adlı tarihsel ve felsefi incelemesinde, bilimsel bir alandaki gelişimi, "normal bilim", "kriz", "olağanüstü bilim" ve "devrim" adını verdiği dönemler arasında gerçekleşen bir gelişim yapısıyla açıklar. Buna göre, normal bilimde ortaya çıkan krizle olağanüstü bilimsel etkinliğine giren bilim topluluğu, devrimle beraber yeniden normal bilimsel etkinliğe döner.

¹ Bu çalışma, "Thomas Kuhn'un Bilimsel İlerleme Kavrayışının Değerlendirilmesi" adlı doktora tezinden yararlanılarak oluşturulmuştur.

² Bundan sonra, yazıda SSR olarak anılacak.



Şekil 1. SSR'deki Bilimsel Gelişim Yapısı

Bu gelişim yapısı, doğa ile ilgili belli bir araştırma konusunda veya alanında (örneğin, gök cisimleri, hareket, ısı, ışık vb.) çalışan bilimcilerin araştırmanın temelleri hakkında belli bir uzlaşmaya ulaşmasından sonra izlenebilmektedir. Bu uzlaşma öncesinde ise, araştırma alanında farklı ve birbiriyle bağdaşmaz görüşler bulunmaktadır. Bu görüşlerin her biri, alandaki farklı araştırma okullarını oluşturur ve bu okullar birbirleriyle devamlı rekabet halindedir.³ Bu haliyle bu dönemin temel özelliği, "meşru bilimsel yöntemler, problemler ve çözüm standartları üzerine yoğun ve derin tartışmaların" varlığıdır (*SSR*: 48). Bu rekabet, okullardan birinin diğer araştırmacıları ve araştırma etkinliğine yeni giren kişileri kendine çekmekte başarılı olan bir çalışmayı ortaya çıkarması ile son bulur. Kuhn, bu tür başarılı çalışmaları "paradigma" olarak tanımlar ve bu durumu bilimsel alanın "olgunlaşması" ile beraber normal bilimin başlaması olarak ifade eder. Bu bakımdan, bilimsel alanın olgunlaşması veya paradigma kazanması, araştırma konusunda ulaşılan uzlaşmaya işaret eder. Kuhn'a göre, "tarih sıkı bir araştırma uzlaşısına giden yolun olağanüstü meşakkatli olduğu izlenimini uyandırmaktadır" (*SSR*: 15).

Lakin Kuhn, *SSR*'de veya sonrasında bu uzlaşmaya nasıl ulaşıldığı konusunda çok az şey söylemektedir. Kuhn'un görüşüne göre bu konuda kural koyma girişimleri tam bir başarı sağlamayacaktır (Kuhn, 1977[1973]: 325). Bu doğrultuda Kuhn'un bilimsel etkinlik incelemesi normatif olmak yerine betimsel bir yaklaşıma sahiptir. Kuhn'un incelemesi, kendisinden önceki – özellikle pozitivist – bilim felsefecileri gibi bilimsel seçimlerde etken olan yöntemin ne olduğuna değil bilimsel yaşam üzerine güncel ve tarihsel gözlemlere dayanır. Diğer bir deyişle, Kuhn'un incelemesi bilimsel etkinliğin pratikte nasıl yürütüldüğü üzerinedir. Kuhn, bu incelemesi sonucunda, herhangi bir doğa araştırma alanının tarihsel gelişim sürecinde geçerli olan ve zaman içinde tekrar eden yukarıdaki gelişim yapısını açığa çıkarır (Şekil 1).

Kuhn'un ortaya çıkardığı gelişim yapısına göre, bilimsel alanda ulaşılan uzlaşma ile beraber normal bilim başlar. Fakat Kuhn'un, normal bilimsel araştırma için gerekli olan uzlaşmaya işaret etmek için kullandığı paradigma kavramı *SSR*'nin yayımı sonrasında yoğun eleştirilere maruz kalmıştır. Örneğin, Dudley Shapere, Kuhn'un açıklamasına oldukça etkili eleştiriler geliştirdiği makalesinde, "paradigma" kavramının kullanımındaki çeşitlilik hakkındaki itirazlarını belirtir (Shapere, 1964: 385-8). Paradigmanın bilimsel etkinliğin doğasına dair önemli bir kavrayışı ortaya koyduğuna inanan Margaret Masterman ise kavramın *SSR*'deki yirmi-bir farklı anlamdaki kullanımını sıralamıştır (Masterman, 1970: 61).

Kuhn'un *SSR* -sonrası kariyeri, *SSR*'den kaynaklanan problemleri çözme girişimi olarak sürer. Bu doğrultuda, *SSR*'de "örnek problem çözümü" anlamında kullandığı paradigma kavramını önce, "örneklik" olarak yeniden adlandırarak, onu "mesleki kalıp"⁴ olarak adlandırdığı geniş anlamdaki paradigmanın bir unsuru yapar (*SSR*: 180-1). Fakat daha sonra, mesleki kalıp ve örneklikten de vazgeçerek 1980'li yılların başından itibaren bilimsel gelişimi, bilimsel alandaki dil ve onun sözcük dağarcığındaki (veya leksikondaki) değişim üzerinden açıklamaya başlar. Bu çalışmada, ilk olarak

³ Bu nedenle, bu okullar sadece doğa araştırması ile değil, aynı zamanda diğer okulların görüşlerini eleştirme ve çürütme ile uğraşırlar.

⁴ "Disciplinary matrix"i, "mesleki kalıp" olarak kullanmayı tercih ediyorum. Çünkü Kuhn'un kullandığı anlamda *matrix*, belli bir bilimsel alanda kullanılan ana unsurları içermek bakımından, mesleki çalışmanın yürütüldüğü bir "kalıp" gibidir.



Kuhn'un *SSR*'de paradigma kavramıyla yol açtığı problemin nedenleri; daha sonra ise Kuhn'un yol açtığı bu problemi *SSR* sonrasında nasıl aşmaya çalıştığı sergilenecektir.

Paradigma

Paradigma, Kuhn'un *SSR*'deki bilimsel etkinlik ve gelişim açıklamasının merkezinde yer alan kavramdır. Her ne kadar, kavramın çeşitli entelektüel alanlardaki geniş etkisi *SSR*'deki tanımına bağlı olsa da, Kuhn *SSR*'yi hazırlama sürecinde kaleme aldığı iki bildiride (Kuhn, 1977[1959]; Kuhn, 1963[1961]) daha bilimsel gelişimin temel unsuru olarak paradigmayı kullanmıştır. Kavramın, bu çalışmalarda anlamı ile *SSR*'deki anlamı arasında karşılaştırma yapıldığında göze çarpan ilk şey, Kuhn'un zaman içinde kavramın anlamını genişlettiğidir. Hatta Kuhn buna bağlı olarak, *SSR*'de kavramı birden fazla anlamda kullanmaktadır. Kavramın anlamındaki muğlaklık da, kitabın yayımı sonrası temel eleştiri konularından birisi olmuştur.

Kuhn, *SSR* öncesi, "Asal Gerilim: Bilimsel Araştırmada Gelenek ve Yenilik" adlı bildiride⁵ paradigmayı ilk kez dile getirdiğinde, onu belli bir araştırma alanında çalışan bilim topluluğunun üzerinde uzlaştığı "somut problem çözümleri" olarak tanımlar (Kuhn, 1977[1959]: 229). Kuhn'un bu bildiride paradigmayı bu anlamda kullanmaktaki amacı, olgun bir bilimsel alana yeni girecek olan bilimcilerin, alanda çalışmaya başlamadan önce edindikleri eğitimin karakteri üzerine olan gözlemleridir. Kuhn, bilimsel eğitimin ders kitapları yoluyla yapıldığını ve bu kitaplarda, belli bir problem alanına ait farklı yaklaşımların öğrencilere tanıtılmadığını gözlemler. Bunun yerine;

bu kitaplar mesleğin paradigmaları olarak kabul ettiği somut problem çözümlerini sergilerler ve daha sonra öğrenciden, kağıt ve kalemle veya laboratuvarında, ders kitabının veya beraberindeki dersin ona gösterdiği [problemlere], yöntem ve içerik açısından çok yakından ilgili olan problemleri, kendisi için çözmeyi isterler (Kuhn, 1977[1959]: 229).

Kuhn'un bilimsel etkinlik incelemesinde, bilimsel eğitim önemli bir yer tutar. Zira Kuhn, normal bilimi "doğayı, mesleki eğitim tarafından sağlanan kavramsal kutulara sığdırmak için yapılan zorlu ve özverili bir araştırma" olarak tanımlamaktadır (*SSR*: 5). Kuhn'a göre, bilimsel eğitim sayesinde bilimcilere belli bir "ön-kavrayış" kazandırılır (*SSR*: 5-6). Ön-kavrayış, bilim öğrencilerine ders kitapları yoluyla kazandırılır. Ders kitapları ise, belli bir problem alanına ait farklı yaklaşımları – sosyal bilimlerin aksine – sergilemezler.⁶ Bu bakımdan, bilimsel eğitim tek yanlıdır. Eğitim sürecinde, öğrencilerden, "kağıt ve kalemle veya laboratuvarında", ders kitaplarında yer alan, bilim topluluğunun "paradigma" olarak kabul ettiği problemleri çözmeleri istenir (Kuhn, 1977[1959]: 229). Bu pratik çalışma, veya Kuhn'un deyişiyle "parmak egzersizleri", herhangi bir müzik aletini çalma eğitiminde olduğu gibi, öğrencilerde güçlü "zihinsel takımlar" (*mental sets*) veya "tutumlar" (*Einstellungen*) oluşturur (Kuhn, 1977[1959]: 229).⁷ Böylece, bilimsel alandaki kabul edilmiş problemleri çözmek yoluyla, oluşturulan zihinsel yapılarla öğrencilere, "dünyayı belli bir tarzda görmek ve onda bilim yapmak için derin bir bağlılık aşlarını" (Kuhn, 1963[1961]: 349)

⁵ Özgün adı "Essential Tension: Tradition and Innovation in Scientific Research" olan bildiri, 1959 yılında Utah Üniversitesinde sunulmuştur (Kuhn, 1977: 225).

⁶ Kuhn'a göre, bu eğitim tarzı sosyal bilimcilerle doğa bilimcileri arasındaki farkı da açıklamaktadır. Çünkü doğa bilimlerinin aksine sosyal bilimlerde her zaman için farklı yaklaşımlar öğrencilere tanıtılmaktadır. Böylece sosyal bilimciler belli bir problemi nasıl çözmek gerektiği konusunda derin anlaşmazlıklar yaşamaktadırlar.

⁷ Zihinsel takımlar, bilişsel psikolojide yer alan bir kavram olarak, "geçmişte kullanılan alışkanlıklara ve işlemlere (procedure) dayanma eğilimi" olarak tanımlanmaktadır. Zihinsel takımlar, bazı durumlarda, kişilerde çevredeki nesnelere sabit bir biçimde görme eğilimi kazandırır. Bu durumlarda, bu nesnelere farklı amaçlar için kullanmak düşünülemez (Robinson-Riegler ve Robinson-Riegler: 450-2)



Kuhn, *SSR* öncesinde sunduğu "Bilimsel Araştırmada Dogmanın İşlevi"⁸ adlı bildirisinin ilk sayfalarında bilimsel eğitim temasını tekrar ele alarak, ders kitaplarındaki somut problem çözümlerine yine paradigmlar olarak işaret eder (Kuhn, 1963[1961]: 351). Fakat sonrasında, bilim tarihinde henüz ders kitaplarının olmadığı dönemlerde, bugün için artık klasik sayılan kitaplardaki bilimsel başarıların kendi zamanlarında "evrensel olarak kabul görmüş paradigmlar" olduklarını ifade eder (Kuhn, 1963[1961]: 351). Kuhn, bu kitaplara örnek olarak, Aristoteles'in *Physica'sını*, Batlamyus'un *Almagest'ini*, Newton'un *Principia'sını* ve *Optics'ini*, Franklin'in *Electricity'sini*, Lavoisier'in *Chemistry'sini* ve Lyell'in *Geology'sini* gösterir (Kuhn, 1963[1961]: 352).⁹ Kuhn, bu bilimsel başarıların, "nesiller boyunca bir araştırma alanındaki meşru problemleri ve yöntemleri" (Kuhn, 1963[1961]: 352) tanımladıklarını ve bu başarıların "hem bir *kuramı* hem de [onun] bazı örnek uygulamalarını" içerdiklerini belirtir (Kuhn, 1963[1961]: 358, vurgu benim). Böylece paradigmlar bilimcileri,

evrenin ne türden unsurlarla dolu olduğu, bu unsurların hangi davranışları olduğu ... doğa hakkında hangi soruların meşru olarak sorulabileceği ve bunların cevaplarının hangi tekniklerle uygun olarak aranabileceği konularında bilgilendirir (Kuhn, 1963[1961]: 359).

Bu haliyle paradigma, somut problem çözümlerinden daha kapsayıcı ve genel bir şeye işaret etmeye başlar. Ayrıca, bu nedenle, Kuhn yeni kuramların ortaya çıktığı bilimsel devrim dönemlerini tarif ederken çoğunlukla paradigmayla kuramı eşdeğermiş gibi kullanır.¹⁰

Diğer yandan, Kuhn'un paradigma kavramını kullanmasındaki temel amaç, bilimsel araştırmanın içeriğinin ne olduğu, nasıl yapılacağı türü sorular için, olgun bilimsel alanlarda çalışan toplulukların ulaştıkları uzlaşıdır. Zira Kuhn, *SSR*'nin 'Önsöz'ünde kavramı keşfini, sosyal bilimcilerin aksine doğa bilimlerinde çalışan bilimcilerin alanlarının "temelleri" ve "meşru bilimsel problemler ve yöntemlerin doğası hakkında" genel bir anlaşma içinde olduklarını fark etmesiyle başladığını belirtir (*SSR*: ix-x). Kuhn, bu farkın kaynağının, sosyal bilimlerin aksine, doğa bilimlerinde "bir zaman için bir grup uygulayıcıya örnek problemler ve çözümler sağlayan evrensel olarak kabul görmüş bilimsel başarıların" varlığı olarak tespit eder (*SSR*: x).

Kuhn, *SSR*'nin başında, bu tür bilimsel başarıları paradigma olarak adlandırır. Bu başarılar, bilimsel pratikte "yasa, kuram, uygulama ve araçları" bir arada içeren modeller olarak kullanılır (*SSR*: 10). Çalışmalarında ortak paradigmayı temel alan bilimciler, bilimsel pratik için aynı kurallara ve ölçütlere bağlıdır. Paradigma, hangi problemlerin çözülebilir olduğunu ve bu problemler için hangi yöntemlerin meşru sayılabileceği konusunda bilimcilere rehberlik eder. Ayrıca, paradigma doğayı oluşturan unsurların neler olduğunu ve bu unsurların nasıl davrandıkları konusunda bilimcileri bilgilendirir. Bu haliyle Kuhn, *SSR*'nin başlarında paradigmayı geniş anlamında kullanmaya başlar. Fakat sonrasında, somut problem çözümleri anlamındaki paradigmaları da kullanmaya devam eder. Örneğin, "paradigma/lara çalışmak ... öğrenciyi daha sonra beraber pratik edeceği belli bir bilim topluluğuna üyeliğe hazırlayan başlıca şeydir" (*SSR*: 11, vurgu benim) veya "verili bir bilimsel alanın belli bir zamandaki yakın tarihsel incelemesi çeşitli kuramların, tekrar eden bir takım yarı-standart gösterimleri, kavramsal, gözlemsel ve araçsal uygulamalarından" (*SSR*: 43) bahsettiğinde somut problem çözümleri olarak paradigmalara işaret etmektedir. Kuhn, bu konudaki dikkatsizliğini, daha sonraları şu şekilde ifade etmiştir:

⁸ Özgün adı "The Function of Dogma in Scientific Research" olan bildiri, Oxford Üniversitesi'nde 1962 yılında Alexander Crombie yönetiminde düzenlenen "Bilimsel Değişimin Yapısı" (*Structure of Scientific Change*) adlı sempozyumda sunulmuştur (Marcum, 2005: 16).

⁹ Sözü geçen kitap isimleri Kuhn'un *SSR*'de kullandığı biçimiyle verilmiştir.

¹⁰ Kuhn, "kuram"ı geleneksel bilim felsefesinde kullanıldığı haliyle, yani bir takım önermeler ve aksiyonlar bütünü olarak kullanmanın bilimsel etkinliğin doğasına aykırı olduğu görüşündedir. Zira, bilimsel etkinliğin pratikte nasıl yürütüldüğüne odaklandığı için "paradigma" kavramını kullanmayı tercih eder. Fakat Kuhn, *SSR* sonrasında yıllarda, "kuram"ı kendi kavrayışına göre kullanmaya başlar. Bu kavrayışa göre, "kuram, diğer şeyler yanında, sözel ve sembolik genellemelerle beraber onların kullanımındaki işlevlerinin örneklerinden oluşur" (Kuhn, 1977: 501).



... normal bilimi bilim topluluğunun üyelerinin arasındaki uzlaşma olarak kavriyordum. Fakat topluluğun üyelerinin uzlaştığı varsayılan şeyleri sıralamaya çalışırken zorluklarla karşılaştım. Bilimcilerin araştırmalarını nasıl yürüttüklerini ve diğerlerinin araştırmalarını değerlendirirken aynı sonuçlara varmalarını açıklamak için 'kuvvet' ve 'ağırlık' veya 'karışım' ve 'bileşim' gibi bazı yarı-kuramsal terimleri tanımlayan karakterler üzerinde anlaşmalarını söylemek zorunda kaldım. Fakat hem bilimci hem de tarihçi olarak deneyimim bu tür terimlerin tanımlarının bilimsel etkinlikte çok nadir olarak öğretildikleri ve bu tür tanımları üretmek için bazı girişimlerin de anlaşmazlıkla sonuçlandığıydı. Açık olarak, aradığım türde bir uzlaşma yoktu ama normal bilim üzerine olan bölümü onsuz yazmanın bir yolu da yoktu.

1959 yılının başlarında bu tür bir uzlaşma aslında gerek olmadığını sonunda fark ettim. Eğer bilimcilere tanımlar öğretilmiyorsa, 'kuvvet' veya 'bileşik' gibi standart terimlerin yer aldığı seçilmiş problemlerin çözüm yöntemleri öğretiliyordu. Eğer yeterli sayıda bu standart örnekleri kabul ederlerse, bu örneklerin kabul görmesini temellendiren, onları standart yapan karakterler üzerinde anlaşmaya gerek görmeden kendi araştırmalarını bunlar üzerine modelleyebilirlerdi. Bu prosedür, dil öğrencilerinin fillerin çekimlerini nasıl öğrendiklerine çok benzemektedir... Dil öğreniminde standart örnekler için kullanılan kelime "paradigmalar"dır, ve benim bu terimin kapsamını eşik düzlem veya konik sarkaç gibi standart bilimsel problemlere uygulamam, terim için bir zorluk yaratmamıştı. "The Essential Tension" adlı makaleme, "paradigma" bu formda girmişti... gelecek iki yılda terimde değişiklikler olsa da, "paradigma"dan çok "uzlaşma" normal bilimi tartışırken kullandığım geçerli birincil terimdir.

Paradigmalar kavramı, kitabı yazmak için ihtiyaç duyduğum unsurdur ve kitabın ilk tam taslağını 1959 yazı ve 1960 sonu arasındaki zamanda hazırladım. Fakat maalesef bu süreçte, paradigmalar uzlaşmasının önüne geçtiler. Örnek problem çözümleri olarak başladıkları hayata, ilk önce bu örneklerin yer aldıkları klasik kitapları ve sonunda belli bir bilim topluluğunun üyelerinin paylaştıkları genel bağılıkların tümünü dahil ederek devam ettiler. Kavramın bu genel kullanımı kitabın okuyucularının çoğunun tanıdığı kullanımdır; ve sonuç kaçınılmaz olarak yanlış anlama olmuştur: kitapta paradigmalar hakkında söylenen çoğu şey terimin orijinal anlamı için söylenmiştir. Her ne kadar her iki anlam da benim için önemli olsa da, ayrımları gerekmektedir; ve "paradigma" kelimesi sadece ilki için uygundur. Açık olarak okuyucular için gereksiz zorluklar yarattım (Kuhn, 1977: xviii-xx).

Kuhn'a göre, örnek problem çözümü anlamındaki paradigma bilimsel etkinlikte kullanılan kavramların nasıl öğrenildikleri ve anlaşıldıkları ile ilgili temel unsurdur. Ayrıca, bilimsel etkinliğin, açık olarak kurallar ile tarif edilmek yerine, belli bir topluluğun kabul ettiği örnek problem çözümleri üzerine çalışarak öğrenilmesi Kuhn'un bilim felsefesinin temel kavrayışıdır. Bu kavrayışın ilk toplu anlatısı olan *SSR*, bu konuda yeterli ölçüde ikna edici olamamıştır. Bunun öncelikli nedeni, Kuhn'un merkezi kavramı olan paradigmanın *SSR*'deki muğlak kullanımının yarattığı sorundur.

1969 Yazıları

Kuhn, 1969 yılı civarında kaleme aldığı, fakat farklı zamanlarda yayınlanan bir dizi yazıda bu duruma açıklık getirmeye çalışır (Kuhn, 1977[1974]; Kuhn, 2000[1970]; Kuhn, 1996[1970]).¹¹ *SSR*'nin ikinci baskısının sonuna eklediği "Sonsöz" bölümü, bu yazılarındaki görüşlerin bir özeti sayılabilir. Kuhn bu yazılarında paradigmanın geniş anlamındaki kullanımı için "mesleki kalıp" kavramını kullanmaya başlar. Dar anlamındaki paradigmayı yani örnek problem çözümlerini ise artık *örneklikler (exemplar)* olarak adlandırarak mesleki kalıbın unsurlarından biri yapar. Mesleki kalıbın diğer unsurlarını ise, sembolik genellemeler, modeller ve değerler olarak sıralar.

Sembolik genellemeler, mesleki kalıbın formel unsurlarıdır. Örneğin, fizikte $f = ma$ veya $V = IR$ gibi sembolik formdaki formüller, topluluk üyelerinin mantık ve matematik ile bulmaca çözümlerinde kullanacakları araçlar sağlar (*SSR*: 183). Kuhn, bu formüllerdeki sembollerin doğayla ilişkisinin ne olduğunun, örnek problem çözümleri olan örnekliklerin bilimsel eğitim sırasında uygulanması ile öğrenildiğini belirtir. Bilimciler, eğitim süreçleri sırasında, bu örneklikleri başka problemlere benzeterek sembolik genellemelerin formlarını değiştirebilirler. Örneğin, $f = ma$, sarkaç

¹¹ Bu yazılardan, bundan sonra, genel olarak "1969 yazıları" olarak söz edeceğim.



problemi için $mg\sin\theta = -m \frac{d^2s}{dt^2}$ olur (*SSR*: 188). Formüllerdeki sembollerin empirik anlamlarını da yer aldıkları örnek problem olarak *örneklik* belirler.

Kuhn, mesleki kalıbın bir diğer unsuru olarak "modelleri" gösterir. Bilimsel araştırma sırasında karşılaşılan iki tür modelden bahseder. İlk olarak, bilim topluluğunun ontolojik veya metafizik inançları hakkında bilgi veren modeller bulunmaktadır. Örneğin, "ısı, nesnelere oluşturan parçaların kinetik enerjisidir" veya "tüm algılanabilir görüngüler niteliksel olarak nötr olan atomların boşluktaki hareketlerinden kaynaklanır" türü ifadeler, bilimsel alanın tanımladığı ontolojik veya metafizik varlıklar (atom, kinetik enerji vb.) hakkındaki inançların ne olduğunu belirtir (*SSR*: 184). Diğer yandan, modeller bilim topluluğunda hangi analogilerin veya metaforların tercih edildiğini belirtir. Örneğin, "gaz molekülleri rastgele hareket içindeki küçük elastik bilye topları gibi davranırlar" türü ifadeler, farklı görüngü alanları arasındaki benzerlik ilişkileri hakkında yol gösterici (*heuristic*) örnekler sağlar (*SSR*: 184). Kuhn, her iki türdeki modellerin benzer işlevinin, çözülmemiş problemlerin tanımlanması ve bunlara çözüm aranması konusunda yardımcı olmaları olarak gösterir.

Mesleki kalıbın diğer bir unsuru olan değerler, diğerlerinin aksine farklı doğa bilimi toplulukları tarafından paylaşılmaktadır.¹² Değerler, özellikle bilim topluluğunda kriz durumlarının tanımlanmasında veya alternatif bir kuramın değerlendirilmesi gibi durumlarda işlevseldir. Kuhn, öngörülerdeki hassaslık, basitlik, tutarlılık, verimlilik ve geniş etki alanı türü değerleri, bilim topluluklarının üyelerinin bilimsel konulardaki kararlarında etkili olan değerler olarak gösterir (*SSR*: 184). Fakat bu değerlerin her birinin uygulanmasında öznel farklılıklar bulunur. Diğer yandan, tüm değerler aynı ölçüde etkili değildir. Örneğin, bazı durumlarda birbirleriyle çelişkiye düşebilirler. Bir kuram, öngörülerinde hassas olsa da, basit olmayabilir veya tersine basit olsa da öngörülerini hassas olmayabilir. Kuhn, değerlerin uygulanmasındaki bu tür farklılıkların, bilimsel etkinliğin geleceği açısından hayati olduğunu belirtir. Örneğin, bilim topluluğunun üyelerinin, farklı değerlendirmelerle farklı kararlar almalarının, mevcut kuramın kolay teslim olmamasını sağladığını, böylece daha sonra başarısız çıkabilecek yeni bir kuramın herkes tarafından kabul görmemesini sağlayacağını belirtir (*SSR*: 186).

Kuhn, *SSR*'de paradigmanın ilk (ve dar) anlamı olarak kullandığı somut problem çözümlerini ise "Sonsöz"de *örneklikler* olarak adlandırır. Örneklikler, bilim öğrencilerinin eğitim süreçlerinde, laboratuvarında, sınavlarda veya bilimsel ders kitaplarının son bölümlerinde karşılaşılan örnek problemler yanında bilimsel alanda yayınlanan dergilerdeki teknik problem çözümleridir. Kuhn'a göre, mesleki kalıbın diğer unsurlarına göre örneklikler, topluluk yapısını belirlemede daha çok etkilidir. Örneğin, tüm fizikçiler aynı örneklikler ile eğitimlerine başlarlar: eğik düzlem, konik sarkaç, Kepler yörüngeleri vb. (*SSR*: 187). Fakat eğitimlerinin devamında farklı uzmanlık alanlarına ayrışma başladığında, paylaştıkları sembolik genellemeler için kullandıkları örneklikler değişmeye başlar. Kuhn, katı-hal fizikçileri ile alan-kuramı fizikçilerinin Schrödinger denklemlerini kullansalar da, bu denklemleri uyguladıkları problemlerin farklı olduğunu belirtir. Böylece her iki grup bilimci de, kullandıkları sembolik genellemelerdeki kavramların empirik içeriğini farklı uygulama örneklerinden edinirler. Böylece örneklikler sayesinde, öğrenciler kavramları ve doğadaki görüngüleri beraber öğrenirler.

Hoyningen-Huene, örnekliklerin Kuhn'un açıklamasındaki üç işlevini şu şekilde sıralar (Hoyningen-Huene, 1993: 159):

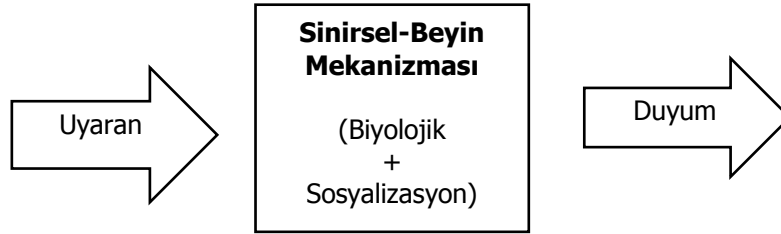
- 1) Bilimsel alandaki kavramların anlamları ve neye işaret ettiklerinin öğrenilmesi,
- 2) Yeni bulmacaların tanımlanması,
- 3) Bulmaca çözümlerinin kabul edilip edilmeyeceğinin değerlendirilmesi.

¹² Kuhn, 1969 yazılarında "değerler" olarak ele aldığı bu unsurdan, daha sonraları "değerler olarak iş gören ölçütler" olarak bahseder (Kuhn, 1977[1973]: 331).



Buna göre, bilimsel araştırma sırasında bilimciler yeni problemleri, alandaki örnekliklere benzeterek çözmeye çalışırlar. Fakat Kuhn'a göre, bu benzerlik ilişkisinin fark edilmesinde hiçbir yöntemsel kural yoktur. Yeni problemler ve örneklikler arasında benzerlik kurmak, bilimsel eğitim sırasında edinilen bir tür sezgisel yetenektir. Dahası, Kuhn genel olarak insan bilgisinin bu tür bir sezgisel yetenek edinmeye bağlı olduğunu savunur. Kuhn'un bu konudaki açıklaması, "Sonsöz"de algı üzerine kuruludur.

Kuhn'a göre, öznenin baktığı nesne üzerine olan algısını oluşturan, o nesne hakkındaki duyumdur. Duyumun kaynağı ise, öznenin bağımsız, nesnel dış dünyadan kaynaklanan uyarandır (Şekil 2). Uyarın, öznenin duyu organları ve sinirsel-beyin mekanizması dolayısıyla duyuma dönüşür. Kuhn, felsefi olarak solipsizmden kaçınmak için, aynı yöne bakan kişilerin aynı uyarınları almaları gerektiğini belirtir. Fakat bilimsel devrim dönemlerindeki gibi, aynı yönden aynı doğrultuya bakan farklı paradigmalardan savunucularının farklı şeyler görmelerini, onların sinirsel-beyin mekanizmasının farklı programlanmış olmasına bağlar (SSR: 192).



Şekil 2. Uyarın-duyum yolu

Kuhn, bu programlamanın bir bölümünün tüm insanlarda ortak olarak, biyolojik kökenli olduğunu fakat sonrasındaki programlanmanın kişinin içinde yer aldığı sosyal çevredeki eğitim sürecindeki deneyimleri ile gerçekleştiğini belirtir. Örneğin, bilimsel bir alana yeni giren öğrenciler, eğitim sürecinde, o alandaki paradigmaları laboratuvarında veya kağıt üzerinde problem çözümleri yoluyla uygulayarak dünyayı, alandaki diğer bilimcilerin gördüğü tarzda görmeye başlar. Böylece farklı paradigmalardan taraftarları, farklı kültür grupları gibi, aynı uyarınları almalarına rağmen farklı duylara sahip olabilmektedir (SSR: 192-3). Örneğin, bir grup (Galileo ve takipçileri), ipin ucunda sallanan bir taş, sarkaç olarak; diğer bir grup (Aristotelesçiler) ise düşmesi engellenen bir taş olarak görür.

O halde, dünyayı belli bir tarzda görmek veya algılamak üzere eğitilmiş kişiler olan bilimciler, nasıl olup da yeni görüngüleri ortaya çıkarmaktadırlar veya dünyayı algılama tarzlarını temelden değiştirecek kuramsal yenilikleri gerçekleştirmektedirler? Kuhn'un dikkat çektiği gibi, normal bilim dönemindeki bilimciler, her ne kadar bilimsel etkinliğin temellerini sarsıcı hatta yıkıcı etkileri olan yeniliklere karşı direnç gösterebilirler de, bu tür yenilikler bilim tarihi boyunca sürekli ve defalarca ortaya çıkmıştır. Hatta Kuhn, bu tür yeniliklerin ortaya çıkmasında tekçi bir yapı olan paradigmalardan oldukça etkili bir araç olduğunu vurgular. Çünkü paradigmalardan, bilimcilere belli bir görüş alanı ve gene belli bir görme tarzı sağlayarak, hangi görüngülerin beklenir veya kabul edilebilir olduğu ile ilgili ölçütleri sağlamaktadırlar. Böylece beklenmedik durumların veya aykırılıkların fark edilmesi sağlanmaktadır. Fakat bu durumda Kuhn'un algı ile ilgili görüşleri ışığında, aykırılıkların varlığını nasıl açıklayabiliriz?

Kuhn'a göre, normal bilimsel etkinlik sırasında, bilimciler başlıca üç tür görüngü ile karşılaşılır. İlk olarak, eğitim yoluyla ve önceki deneyimler sayesinde öğrenilmiş ve mevcut paradigma ile hali hazırda algılanabilen ve açıklanabilen görüngüler gelmektedir. İkinci olarak ise, daha önce deneyimlenmemiş fakat mevcut paradigma yoluyla algılanabilecek ve açıklanabilecek görüngüler gelmektedir. Son olarak ise, mevcut kavramsal ve algısal araçlarla açıklanamayan görüngüler yer alır (SSR: 97).

Bu tür görüngüler, Kuhn'a göre, bilimciler tarafından iki şekilde karşılanır. İlk olarak, bilimciler bu görüngülerin alanlarının problemleri ile ilgili olmadığını ilan ederek, onları ihmal edip rafa kaldırır.



Diğer yandan, eğer görüngü, alanın temellerinin ve yerleşik kurallarının yeniden sorgulanmasına yol açacak önemdeyse veya bilimsel alanda hali hazırda işler yolunda değilse – yani alanda bir kriz baş gösterdiyse – bazı bilimciler tarafından incelenmesi gereken bir aykırılık olarak kabul görür.

Kuhn'un algı kuramına göre ise, tüm görüngüler, nihayetinde sinirsel-beyin mekanizması ile oluşan duyumlardır. Beklenen veya paradigmanın açıklayabildiği türde görüngüler, bilimcilerin eğitim ve sosyalizasyon sürecinde öğrenilmektedir. Beklenmedik, aykırı görüngüler ise henüz programlanmamış olan duyumlardır. Bu tür duyuların kaynağı ise nesnel dış dünyadan gelen uyarılardır. Bu tür aykırı görüngülerin farkedilmesi için, Kuhn'un da vurguladığı gibi bilimsel alandaki paradigmalardan bilimcilerin algısını belli bir tarzda koşullaması etkilidir. O halde, sinirsel-beyin mekanizmasındaki, uyarın-duyum yolunda, önceki duyumlara benzemeyen görüngülerin ne olduğunun anlaşılması, paradigmanın değişmesini; yani sinirsel-beyin mekanizmasının yeniden programlanmasını gerektirmektedir. Kuhn'a göre, bu yeniden-programlama süreci, zorunlu olarak yıkıcıdır. Çünkü önceki kavramsal-algisel şemanın değişmesine yol açar. Böylece daha önceki bazı uyarın durumlarında, farklı duyumlara sahip olunur. Bu nedenle Lavoisier, tüpün içindeki gazı oksijen olarak görürken, Priestley, filojistondan arındırılmış gaz olarak görmektedir.¹³

Tüm bu anlatıda, dikkat çeken şey, Kuhn'un "görmek" fiilini, geniş bir anlamda kullandığıdır. Lavoisier veya bir başkası, oksijeni, duyu organları aracılığıyla hiçbir zaman görmemiştir. Lavoisier'in, tüpün içinde "gördüğü", yanmadan sorumlu olduğunu iddia ettiği gözlemlenemeyen bir maddedir. Bu konu, bilindiği üzere, neyin gözlemlenebilir olduğu, neyin olmadığı üzerine bilim felsefesinde oldukça tartışmalı olan bir konudur. Bu konu hakkında, Kuhn'un yazılarında, söylediği somut bir şey bulunmadığını söyleyebiliriz. Fakat bilimsel gözlem üzerine olan görüşlerinden anlaşılabilir kadarıyla, Kuhn, bilimsel bir alandaki sözcük dağarcığında yer alan tüm terimlerin, bilimcilerin dünyayı nasıl gördükleri ve onda bilimi nasıl uyguladıkları ile ilgili olduğu düşünülmektedir. Diğer yandan, bilimsel alandaki kavramların ontolojik varlıklarını sorun etmediği için, tüm ilgisini onların anlamına ve anlamlarındaki değişimle sınırlamıştır. Bu doğrultuda, Kuhn, 80'li yılların başından itibaren, bilimsel değişimi bilimcilerin kullandıkları dil ve kavramları yoluyla açıklamaya yönelir (Kuhn, 2000[1981]; Kuhn, 2000[1983], Kuhn, 2000[1989]). Bu açıklamada, bilimsel devrim dönemlerinde gerçekleşen şeyi de algı üzerinden açıklamak yerine kavramsal değişim üzerinden açıklamaya başlar.

1980 Sonrası

Kuhn 1980'li yıllardaki çalışmalarında, örnek problem çözümleri olarak paradigmalardan bilimsel eğitimdeki rolleri üzerine geliştirdiği kavrayışı, benzerlik ilişkilerine dayanan bir kavram kuramı geliştirmekte kullanır.¹⁴ Kuhn'un geliştirdiği kavram kuramı, Wittgenstein'in "aile benzerliği" analizine dayanır. Wittgenstein'a göre, bir kavramın anlamını belirleyen zorunlu ve yeterli koşullar hiçbir zaman tamamlanamaz. Örneğin, "oyun" teriminin işaret ettiği tüm örnekler için geçerli bir tanım yoktur. Satranç da bir oyundur; futbol veya çeşitli kart oyunları da oyundur. Tüm oyun örneklerinin paylaştığı tek bir özellik bulmak imkansızdır. Wittgenstein, bunun yerine kavramın işaret ettiği örneklerin birbirlerine belli özelliklere göre benzerlik taşıdığını belirtir. Böylece kavramın tüm örneklerinin sahip olduğu ortak özellikler yerine, kavramın örnekleri arasındaki "aile benzerliği" ilişkileri bulunmaktadır. Bu benzerlik ilişkileri kavramın anlamını da belirlemektedir (Wittgenstein, 1953: §67).

¹³ Kuhn, oksijeni bulduğu düşünülen bilimcilerden biri olan, Priestley'in kendi döneminde kabul gören filojiston kuramıyla bağdaşmadığı için oksijeni ayrı bir madde olarak hiçbir zaman tanımadığını; diğer bir bilimci olan Lavoisier'in filojiston kuramına karşı çıkarak, atmosferi oluşturan gazlardan biri olarak oksijeni kabul ettiğini, fakat onu hayatının sonuna kadar "asitlik ilkesi" olarak tanımladığını belirtir (SSR: 53-5). Lavoisier'e göre, oksijen gazı, bu ilke kaloriyle yani ısı maddesiyle birleştiğinde oluşmaktaydı.

¹⁴ Kuhn, geliştirdiği kavram kuramını, bir çocuğun su kuşlarını bir eğitmen yardımı ile nasıl ayırt ettiği örneği üzerinden açıklar (SSR: 192-3; Kuhn, 1977[1974]: 309-12).



Kuhn, Wittgenstein'in kavramlar için olan bu açıklamasını bilimsel kavramlar için de geliştirmeye başlar.¹⁵ Bu açıklamaya göre, bir kavramsal yapı kavramların işaret ettiği nesnelere benzerlik grupları altında toplanmasıyla oluşur. Örneğin, ördekler, kuşlar ve kazlar arasındaki benzerlikler onları su kuşları grubunda toplar. Bu grupta zorunlu ve yeterli koşullar yerine, nesnelere arasındaki benzerlik ilişkilerine göre yapılır. Ördekler, belli bir grup ölçütüne göre değil, birbirleri ile olan benzerliklerine göre gruplanırlar. Burada, nesnelere arasında benzerlik kurulurken hangi ölçütlerin iş gördüğü hakkında bir kural veya kısıtlama yoktur.

Kuhn, geliştirdiği kavram kuramı temelinde, *SSR*'de devrimler ve ortak-ölçsüzlük¹⁶ hakkındaki iddialarını kavramsal değişim ve kavramsal şemalar arasındaki *çevrilemezlik* olarak açıklamaya başlar (*RSS*: 36). Ayrıca kavramsal değişimler üzerine analizi, Kuhn'un bilimsel devrimlerdeki mikro-süreçleri incelemesine neden olur. Kavramsal sistemlerin, taksonomik yapısına vurgu yaparak, bilimsel değişim için temel mekanizma olan aykırılıkları, *örtüşmezlik ilkesinin* ihlal edilmesi durumu olarak yeniden ele alır. Aykırılıkların çözümlenmesi için örtüşmezliğin ortadan kaldırılması gerekmektedir. Örtüşmezlik ilkesi, "iki türsel terimin ... eğer [aralarında] türden cinse bir ilişki yoksa işaret ettiklerinde örtüşemeyecekleri" anlamına gelir (Kuhn, 2000: 92).¹⁷ Örneğin, örtüşmezlik ilkesi gereği, hiçbir köpek aynı zamanda kedi olamaz; fakat hem kediler hem de köpekler hayvandır. Bunun sonucunda, "eğer, bir dil topluluğunun üyeleri aynı zamanda kedi olan bir köpekle karşılaşırlarsa ... sadece kategori terimlerini çeşitlendiremezler fakat bunun yerine taksonominin o bölümünü yeniden tasarlamaları gerekir" (*RSS*: 92). Kuhn, bilimsel etkinlikte, örtüşmezlik ilkesini ihlal eden bir gelişme ile karşılaşmasının devrimsel değişimlere neden olacağını belirtir. Bunun sonucunda, bilim topluluğundaki mevcut leksikonun (sözcük dağarcığının) değişmesi gerekir. Diğer yandan, örtüşmezlik ilkesini ihlal etmeyen türde değişiklikler, normal bilimsel gelenek içinde sorunsuz bir şekilde gerçekleştirilebilir.

Kuhn'a göre, bilimsel devrim dönemlerinde birbiriyle rekabet eden kuramlar, dünyadaki nesnelere veya durumları farklı sınıflarlar. Bu sınıflamalar, birbirleriyle bağdaşmazdır ve sınıflandırılan nesnelere birbirleriyle ilişkileri de önceki sınıflandırmaya göre değişmiştir. Batlamyus astronomisinde dünya bir gezegen olarak görülmezken, Kopernik'le beraber gezegen olmuştur; ve güneşin etrafında dönen diğer gök cisimleri ile aynı sınıf içinde yer almıştır. Bu örnekte olduğu gibi, Kuhn'a göre, bilimsel devrimler bir taksonominin onunla bağdaşmayan bir başkasıyla yer değiştirdiği dönemlerdir.

Bu tür taksonomik değişimlerle beraber bilimciler arasındaki iletişim de sorunlu hale gelir. Bu anlaşmazlıkların giderilebilmesi, diller arası çeviri yoluyla yapılamaz. Çünkü çevirinin mümkün olması için, iki dilin leksikal yapılarının aynı olması gerekir. Diğer bir deyişle, taksonomilerin korunması gerekir. Çeviri mümkün değilse, yorumlama ve dil öğrenimi süreçleri gereklidir: "Tarihçiler, antropologlar ve küçük çocuklar her gün bunlarla meşguldür" (*RSS*: 53). Dil öğrenimi ile bir tarafın diğerinin dilini öğrenmesi ve böylece çift-dilli olması gerekmektedir (*RSS*: 57). Yeni dili öğrenen bir bilimci, artık yeni bir dünyaya adım atar. Böylece bilimcilerin daha önce kullandığı kavramlar, artık başka şeylere işaret eder. Bazı kavramlar ise artık kullanılmamaktadır (örneğin, filojiston, eter vb.).

Fakat Kuhn dil değişikliklerinin bütünsel olmadığını düşünür. Topluluğun kullandığı leksikal yapının yani taksonominin ancak bir bölümü bilimsel devrim sonucu değişir. Bu bakımdan, belli bir dil içindeki bu değişimler sonucu, bilimsel dil tümüyle değişmez. Leksikonda yapılacak, lokal değişikliklerle, yeni bilimsel dilin ne ifade ettiği öğrenilebilir. Bu bakımdan, bu tür dilsel değişimler, bilimsel iletişimde büyük bir kopukluğa yol açmaz. Böylece belli bir bilimsel gelenek içinde, bu tür dilsel değişimler zaman içinde tedrici olarak gerçekleşir (Kuhn, 2000: 112).

¹⁵ Kuhn'un bilimsel etkinlik açıklamasını, Wittgenstein üzerinden dil analizine yönlendirmesi üzerine bkz. Kindi, 1995.

¹⁶ İngilizce adıyla "*incommensurability*", Kuhn üzerine Türkçe literatürde çoğunlukla "eş-ölçülemezlik" olarak kullanılıyor olsa da, Kuhn'un kavramı kullanmak istediği esas anlam olan "ortak ölçünün yokluğu"nu (Kuhn, 2000: 35), "ortak-ölçsüzlük" teriminin daha iyi karşıladığını düşünüyorum.

¹⁷ Ancak, buradaki "örtüşme" durumu, türsel terimlerin tüm işaret ettiklerindeki örtüşme anlamına gelmemektedir.



Kuhn'un bilimsel değişime olan dilsel yaklaşımı ile daha önceki algı kuramını birleştirecek olursak: sinirsel-beyin mekanizmasının nesnel dış dünyadan gelen uyarıların duyum nesnelere dönüştürürken referans aldığı yapı, bu açıklamada, bilim topluluğunun sahip olduğu leksikal yapıdır. Bu yapı, her bilimsel devrimle beraber yeniden kurulduğunda, bilimcilerin daha önce karşılaştıkları durumları farklı şekilde görmeleri ve ifade etmeleri mümkün olur. Örneğin, basit olarak, Kopernik devrimi öncesi "gezegen" olan güneş, devrim sonrasında artık bir "yıldız" olarak görülüp ifade edilmektedir.

Sonuç olarak, Kuhn'un SSR-sonrası yoğun tartışmalara neden olan, paradigma değişimi ile birlikte "rakip paradigmaların tarafları işleri farklı dünyada pratik ederler" (SSR: 150) türü iddiaları yeni açıklamasıyla beraber, dil üzerinden daha belirli bir açıklamaya kavuşur. Kuhn bu süreç boyunca, SSR'deki muğlak anlamlı paradigma kavramını yeniden formüle etmeye çalışsa da, nihayetinde onu kendi sözcük-dağarcığından çıkarmak zorunda kalmıştır. Kuhn'un en başından, paradigma kavramını ortaya atarken niyetinin *dilsel* olduğu ise araştırmaya/tartışmaya açık bir konudur.

KAYNAKÇA

- Crombie, A. C. (ed.) (1963). *Scientific Change: Historical Studies in the Intellectual, Social and Technical Conditions for Scientific Discovery and Technical Invention, From Antiquity to the Present*. New York: Basic Books.
- Hoyningen-Huene, P. (1993). *Reconstructing Scientific Revolutions: Thomas S. Kuhn's Philosophy of Science*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Kindi, V. (1995). *Kuhn and Wittgenstein: Philosophical Investigation of the Structure of Scientific Revolutions*, Athens: Smili editions.
- Kuhn, T. S. (1959). "The Essential Tension: Tradition and Innovation in Scientific Research". Kuhn (1977) içinde, 225-239.
- Kuhn, T. S. (1963). "The Function of Dogma in Scientific Research". Crombie (1963) içinde, 347-69.
- Kuhn, T.S. (1970). "Reflections on my Critics". Kuhn (2000) içinde, 123-175.
- Kuhn, T. S. (1970). "Postscript". Kuhn (1996) içinde, 174-210.
- Kuhn, T. S. (1971). "The Relations Between History and History of Science". Kuhn (1977) içinde, 127-161.
- Kuhn, T.S. (1974). "Second Thoughts on Paradigms". Kuhn (1977) içinde, 193-219.
- Kuhn, T.S. (1977). *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kuhn, T. S. (1977). "Discussion". Suppe (1977) içinde.
- Kuhn, T. S. (1981). "What are Scientific Revolutions?" Kuhn (2000) içinde, 13-32.
- Kuhn, T. S. (1983). "Commensurability, Comparability, Communicability". Kuhn (2000) içinde, 33-57.
- Kuhn, T.S. (1991). "The Road Since Structure". Kuhn (2000) içinde, 90-104.
- Kuhn, T.S. (1992). "The Trouble with the Historical Philosophy of Science". Kuhn (2000) içinde, 105-120.
- Kuhn, T. S. (1996). *The Structure of Scientific Revolutions*. 3. baskı. Chicago: University of Chicago Press.
- Kuhn, T. S. (2000). *The Road Since Structure*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Marcum, J. A. (2005). *Thomas Kuhn's Revolution: An Historical Philosophy of Science*. London: Continuum.
- Masterman, M. (1970), "The Nature of a Paradigm". Lakatos and Musgrave (1970) içinde, 59-89.
- Sapere, D. (1964). "Review: *The Structure of Scientific Revolutions*", *Philosophical Review*, 73: 383-94.
- Wittgenstein, L. (1958). *Philosophical Investigations*. 2. Baskı. Oxford: Basil Blackwell Ltd.



POSSEIBLE DÜŞÜNME DERGİSİ YAZIM KURALLARI VE YAYIN POLİTİKASI

Posseible Düşünme Dergisi, 2012 yılından itibaren yılda iki sayı halinde elektronik ortamda yayımlanan bilimsel hakemli bir dergidir. *Posseible Düşünme Dergisi* 2016 yılından itibaren *The Philosopher's Index* tarafından dizinlenmektedir.

DERGİNİN AMACI ve YAYIN POLİTİKASI

Posseible Düşünme Dergisi'nin amacı, felsefe ve sosyal bilimler alanında ulusal ve uluslararası düzeyde felsefi niteliklere sahip kuramsal çalışmalar yayımlayarak bu alandaki bilgi birikimine ve tartışmalara katkıda bulunmaktır.

Posseible Düşünme Dergisi, ağırlıklı olarak felsefe çalışmalarına odaklanırken, felsefenin diğer disiplinlerle ilişkileri üzerinden kurulacak disiplinler-arası çalışmalara da açıktır.

Posseible Düşünme Dergisi, bünyesinde yer verdiği çalışmaların eleştirel bir bakış açısı taşımasına özen gösterir. Dergi, güncel konularla ilişkisi içerisinde felsefe tarihine ilişkin özgün ve eleştirel, çalışmalar ve değerlendirmeler için açık bir tartışma zemini oluşturmayı hedeflemektedir.

Posseible Düşünme Dergisi, davet edilen konuk yazarlar tarafından hazırlanan "değerlendirme makaleleri"ne, felsefi bir perspektifi olan veya güncel bir kavram, kuram, konu veya çalışmanın tartışıldığı, eleştirildiği ya da açıklandığı "tartışma/yorum makalelerine/notlarına" ve bilimsel alana katkı niteliğindeki çevirilere ve kitap değerlendirmelerine de yer veren bir dergidir.

YAZARLARA BİLGİ

MAKALE DEĞERLENDİRME SÜRECİ

Posseible Düşünme Dergisi'ne gönderilen yazılar, önce Editör / Editör Yardımcıları tarafından derginin yayın ilkelerine ve politikasına uygunluk açısından incelenir. Editör tarafından ön değerlendirmeye alınan yazılardan, derginin amaç, kapsam ve politikasına uygun düşmeyenler ya da biçimsel yeterliliğe sahip olmayanlar hakemlere gönderilmeden yazarına iade edilir.

Posseible Düşünme Dergisi'ne yayın için gönderilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik nitelik ve kalite en önemli ölçütlerdir. Bu bağlamda dergiye gönderilen yazıların özgün ve mevcut literatüre katkıda bulunucu olması beklenir.

Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda uzman olan iki hakeme gönderilir. Hakemlerin kimlikleri yazarlardan, yazarların kimliği de hakemlerden gizli tutulur. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, makale, üçüncü hakeme gönderilir veya Editör hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Bir makalenin yayınlanması hususundaki son karar editöre aittir. Yazarlar, hakem ve editörün eleştirisi, düzeltme ve önerilerini dikkate almak zorundadırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler.

Editör ve Yayın Kurulu'nun daveti üzerine 'Konuk Yazar' statüsü ile dergiye gönderilen makaleler ve kitap / kongre inceleme yazıları hakem sürecine tabi tutulmaz. Bu makaleler sadece Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir ve gerektiğinde düzeltme isteğinde bulunulabilir. Konuk Yazarlar da bu isteğe dair katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler.

Yayımlı uygun bulunan yazıların, derginin hangi sayısında yayımlanacağına editör / yayın kurulu karar verir. Yazar, süreç konusunda e-posta yoluyla bilgilendirilmektedir. *Posseible Düşünme Dergisi*'ne gönderilen bir makalenin değerlendirilmesi için gerekli toplam süre 2-3 ay arasında değişmektedir.

Posseible Düşünme Dergisi'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı *Posseible Düşünme Dergisi*'ne aittir. Dergi editörünün izni olmaksızın başka bir dergi, kitap vb. yayında tekrar yayınlanamaz. Dergide yayınlanan çalışmalar için ayrıca telif ücreti ödenmez. Yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına ait olup, *Posseible Düşünme Dergisi*'nin resmi görüşleri niteliğini taşımaz.

**MAKALENİN (EDİTÖRE) GÖNDERİLME ŞEKLİ**

Posseible Düşünme Dergisi'ne gönderilen yazılar, başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır. Daha önce bilimsel toplantılarda sunulmuş olan bildiriler, bu durumun belirtilmesi koşuluyla kabul edilir. Bu nedenle yazar(lar) editöre makalesini gönderirken e-postasında bu durumu açıkça belirtmelidir(ler).

Posseible Düşünme Dergisi'ne gönderilecek olan makale, word belgesi (docx / doc) formatında, editörün **editor@posseible.com** e-posta adresine gönderilmelidir. Makale, posta yoluyla ve pdf formatında gönderilmemelidir.

Editörün / Editör Yardımcılarının Bilgisi ve Adresi:**Ertuğrul Rufayi TURAN Posseible Düşünme Dergisi Editörü****E-posta: editor@posseible.com**

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
Felsefe Bölümü, Sıhhiye, Ankara
Tel: 0312 3103280/1232

Senem KURTAR Posseible Düşünme Dergisi Editör Yardımcısı**E-posta: senemkurtar@gmail.com**

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
Felsefe Bölümü, Sıhhiye, Ankara
Tel: 0312 3103280/1233

Ömer Faik ANLI Posseible Düşünme Dergisi Editör Yardımcısı**E-posta: omeranli@yahoo.com**

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
Felsefe Bölümü, Sıhhiye, Ankara
Tel: 0312 3103280/1219

YAZIM KURALLARI [Yazım Kuralları 2016 yılında gözden geçirilmiş ve kimi değişikliklere gidilmiştir. Bu kurallar Güz 2016 sayısından itibaren uygulanmaktadır]

*Posseible Düşünme Dergisi'*ne gönderilen makaleler, aşağıda yer alan yazım kurallarına uygun bir şekilde yazılmalıdır:

- Dergiye gönderilen makaleler dipnotlar, kaynakça dâhil olmak üzere 12.000 kelimeyi geçmemelidir. Tartışma/yorum makaleleri 4000 kelimeyi, kitap değerlendirmeleri ise 1200 kelimeyi aşmamalıdır.
- Makale, PC uyumlu Microsoft Word programı ile yazılmalıdır.

1. Makalenin Başlığı: Makale başlığı çok uzun olmamalı ve 10 kelimeyi geçmemesine özen gösterilmelidir. Makalenin başlığı, Tahoma karakterinde kalın, sola yaslı 14 punto ve sözcüklerin baş harfleri büyük olmak üzere küçük harflerle yazılmalıdır. Bu başlığın altında makale Türkçe ise İngilizce, İngilizce ise Türkçe ikinci bir başlık yazılmalıdır. Bu ikinci başlık İtalic, Tahoma karakterinde, sola yaslı, ve sadece sözcüklerin ilk harfleri büyük olacak şekilde küçük harflerle 12 punto olmalıdır.

2. Makalenin Yazarları: Makalenin başlığının altına yazar adı, unvansız, soyadı büyük harfle, 11 punto, koyu ve sola yaslı, Tahoma karakterinde yazılmalı, altına italik, 10 punto ve sola yaslı olarak çalıştığı kurum ve adresi ile e-posta adresi belirtilmelidir. Makale çok yazarlı ise, bir iletişim yazarı belirlenmeli ve yazışmaların yapılacağı yazarın adı ve e-posta adresi yıldız işareti (*) ile işaretlenip bu



yazarın e-posta adresinin sonuna parantez içinde iletişim yazarı ibaresi konmalıdır. Ayrıca çok yazarlı makalelerde yazarların adresi aynı ise yazar isimlerine numara verilmeden tek bir adres yazılmalıdır.

3. Öz/Abstract ve Anahtar Kelimeler: Makalede Türkçe ve İngilizce hazırlanmış özet bulunmalıdır. Öz, makalenin amacını, temel problem alanını ve sonuçlarını içermelidir. Öz, 500 kelimeyi geçmemelidir. Yazım biçimi, tek paragraf, italik, 8 punto, Tahoma karakterinde olmalıdır. Öz başlıkları, öz metninin başında koyu ve italik olarak yazılmalıdır.

Türkçe özün sonundaki anahtar kelimelerden sonra tek aralık verilerek İngilizce öze başlanmalıdır. Anahtar kelimeler, Türkçe ve İngilizce özlerin hemen altında yer almalı ve makalenin konusunu, kapsamını ve içeriğini en iyi şekilde gösteren, en az 3 veya en fazla 5 anahtar kelime verilmelidir.

4. Makalenin Sayfa Yapısı ve Metin Bölümü: Makalenin sayfa yapısı A-4 boyutundaki kâğıda, "iki yana yaslı" ve "tek" satır aralıklı olarak yazılmalıdır. Paragraf aralıklarının önce ve sonrası için "otomatik" seçeneği seçilmelidir. Paragrafların ilk satırında "paragraf başı" olmamalıdır. Sayfa kenar boşlukları (üst-alt-sağ-sol) 2,5 cm olmalıdır. Sayfaların sağ alt kısmına sayfa numarası konmalıdır ve bu sayfa numarasının font büyüklüğü 10 punto Tahoma karakteri olmalıdır. Makalenin tüm metin bölümü 10 punto Tahoma karakterinde yazılmalıdır.

5. Bölüm ve Alt Bölüm Başlıkları: Makalede kullanılacak tüm başlıklar 10 punto, Tahoma karakterinde, sola yaslı şekilde verilmelidir. 1. derecedeki başlıklar, kalın ve kelimelerin baş harfleri büyük olacak şekilde; 2. Derecedeki başlıklar, koyu, italik ve büyük harfle başlayıp küçük harfle süren şekilde; 3. derecedeki başlıklar, italik ve büyük harfle başlayıp küçük harfle süren şekilde yazılmalıdır.

6. Dipnotlar: Yazarlar metin içinde verdikleri dipnotları ilgili olduğu sayfada 1, 2, 3 gibi sayılar kullanarak sayfa altına gelecek şekilde vermelidir. Dipnotlar, 8 punto Tahoma karakterinde, iki yana yaslı, tek satır aralıklı ve satır girintisi olmadan yazılmalıdır.

Yazar(lar) makaleyi çeşitli sempozyum, kongre, konferans ve seminerlerde sunmuş olabilirler ki, bu durumu bir not olarak belirtmeleri gerekir. Buna göre yazarlar, makaleyi sunduklarına dair notu ilk sayfada birinci dipnotla birlikte vermelidir.

7. Atıf Verme: Metin içerisinde atıfta bulunulan kaynaklar, yazarın soyadı, yayın yılı ve gerekli durumlarda sayfa numarası sıralamasıyla parantez içerisinde verilmelidir (Heidegger, 2009: 35). Aynı yazarın aynı tarihli birkaç eseri varsa alıntılarda yıldan sonra a,b,c ... şeklinde numaralandırma yapılacaktır (Heidegger, 2009a: 47). Birden fazla esere atıfta bulunuluyorsa atıflar yayın tarihi sırasına göre verilmelidir (Kuhn, 1968; Heidegger, 1978; Rorty, 2000).

8. Alıntı Yapma: Bazı durumlarda yazar(lar) makale içinde bir başka çalışmanın bir kısmını noktasına, virgüline dokunmadan tamamen alabilir veya olduğu gibi doğrudan aktarabilir. Böyle bir durumda, yazar(lar) alıntı yapılan bölümü özgün kaynaktan hiç hata yapmadan aktarmalı ve alıntının kaynağını hem metinde sayfa numarası vererek atıf yapmalı, hem de kaynakçada belirtilmelidir.

Eğer alıntı 40 kelimedenden kısa ise, alıntı metni çift tırnak ("...") içinde yazılır.

Örnek:

Bu, *başlangıç durumundaki* bireyin Kant'ın "kendilerini aynı zamanda genel yasalar olarak nesne edinebilecek maksimlere göre eylemde bulun" (Kant, 2002: 55) biçiminde ifade ettiği koşulsuz buyruğuna uygun davranması gerektiğinin savlanmasıdır.

Ancak eğer alıntı yapılan bölüm, 40 kelimeyi geçiyorsa, bu durumda alıntı metni, ana metinden ayrı bir paragraf halinde, sağ ve sol kenardan 1,25 cm içeride blok hizalama yapılmalıdır ve alıntı metni 8 punto Tahoma şeklinde verilmelidir.

Örnek:



Rawls metafizik olmayan bir siyasal liberalizm ile faydacılık arasında bir karşılaştırma sunmaktadır:

Fayda ilkesinin, ne şekilde anlaşılırsa anlaşılınsın, genellikle, bireylerin davranışlarından kişisel ilişkilere, toplumun bir bütün olarak örgütlenmesinden halkların yasasına kadar bütün konular için geçerli olduğu söylenir. Siyasal anlayış ise, bunun aksine, sadece temel yapıyı ilgilendiren makûl bir anlayış ortaya koymaya çalışır ve mümkün olduğunca herhangi bir doktrine bağlılık göstermez (Rawls, 2007: 58).

9. Kaynakça: Posseible Düşünme Dergisi'ne gönderilen yazıların, atıf, alıntı ve dipnot gösterme biçimi ve kaynakça düzenlemesi American Psychological Association (APA) stilinde hazırlanmalıdır. APA'nın 6. baskısı, yazarların dikkate alacağı versiyon olmalıdır. Metinde yapılan atıfların tümü kaynakçada, kaynakçada olan referansların tümü de metinde bulunmalıdır. Sadece metin içerisinde atıf yapılan çalışmalara kaynakçada yer verilmeli, metin içinde atıf yapılmayan hiçbir çalışma kaynakça olmamalıdır. Metin içinde kullanılan tüm atıfların kaynakça bölümünde tam künyeleri verilmelidir. Referanslar, yazarların soyadına göre alfabetik sıra ile verilmeli ve 8 punto, Tahoma karakterinde yazılmalıdır. Her kaynakçanın ikinci satırındaki girinti "asılı" 1.25 cm olacak şekilde olmalı ve eser ya da dergi adı italik olarak yazılmalıdır.

Kaynakça yazımı ile ilgili temel ilkeler şunlardır:

- Kaynakçanın yazımında lütfen "noktalama işaretlerine özellikle dikkat ediniz".
- Kaynakçada tüm yazarların soyadları büyük harflerle ve diğer adlarının ilk harfleri büyük harfle yazılmalıdır.
- Kaynakçada aynı yazarın çok sayıda kaynağı varsa, kaynaklar eskiden yeni tarihe doğru sıralanarak yazılır. Aynı tarihli kaynaklarda harf ile sıralama yapılır. Örneğin: 2000a, 2000b.
- Aynı soyadlı yazarlardan, yayını daha eski tarihli olsa bile adının ilk harfi alfabetik olarak önce gelen kaynakçada önce belirtilir.
- İnternet üzerinden yayın yapan dergilerin varsa DOI numaraları yazılır.

Kaynakça Yazımı

Tek Yazarlı Kitap:

Kant, I. (2002). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Ioanna Kuçuradi (Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

İki ya da Daha Fazla Yazarlı Kitap:

Özgüç, N., Tümertekin, E. (2012). *Coğrafya: Geçmiş, kavramlar, coğrafyacılar*. İstanbul: Çantay Kitabevi.

Editörlü Kitap:

Kurtar, S. Anlı, Ö. F. (Ed.) (2016). *Düşünme Krizinde Felsefeden Politikaya*. 1. Baskı. Ankara: Bibliotech Yayınları.

Kitap İçinde Bölüm

Masterman, M. (1992). Paradigmanın doğası. I. Lakatos, A. Musgrave (Ed.) *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi* içinde (s.70-110). Hüsamettin Arslan (Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.

**Makale**

Işık, O. (1994). "Değişen toplum/mekân kavrayışları: Mekânın politikleşmesi, politikanın mekânlaşması". *Toplum ve Bilim*, Sayı 64-65, 7-38.

Bildiri

Tekeli, İ. (2006). "Çok Paradigmali Bir Sosyal Bilim Alanında Yaşamak", *Felsefe ve Sosyal Bilimler – Muğla Üniversitesi Felsefe ve Sosyal Bilimler Sempozyumu Bildirileri-*, s. 145-157. Ankara: Vadi Yayınları.

İnternet Kaynakları

<https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016> (Erişim Tarihi: 09.02.2016)

Tekeli, İ. (2016). *A Discussion on the Evolution of the Concept of Sustainability*. Erişim Tarihi: 16.06.2016, https://www.academia.edu/29325390/A_discussion_on_the_Evolution_of_the_Concept_of_Sustainability_of_Cultural_Heritage.

Diğer Kaynakların Yazım Biçimi için bkz. <http://www.apastyle.org>



PUBLICATION RULES AND PRINCIPLES

Posseible Journal of Thinking, being a scholarly refereed journal, has been published electronically twice a year since 2012. Posseible Journal of Thinking has also been indexed by *The Philosopher's Index* since 2016.

Objectives and Publishing Policy of Posseible Journal of Thinking

The objective of **Posseible Journal of Thinking** is to publish theoretical studies having philosophical qualities on national and international level in the fields of Philosophy and Social Sciences, and thus to contribute to accumulation of knowledge and discussions in this field.

While putting its primary focus on philosophical studies, **Posseible Journal of Thinking** also welcomes interdisciplinary studies to be built upon the relations between Philosophy and other disciplines.

It is of great importance for **Posseible Journal of Thinking** to include studies which hold a critical point of view. The journal opts for forming an open discussion basis for studies and evaluations which are authentic and critical in their relations with current issues regarding the history of Philosophy.

Posseible Journal of Thinking is a journal which includes not only "review articles" prepared by invited guest authors, but also "discussions/ commentary articles/ notes" having a philosophical perspective or discussing, criticizing or explaining a contemporary notion, theory, concept or study as well as translations and book reviews holding the potential to contribute to scientific fields.

INFORMATION TO AUTHORS

PROCESS of ARTICLE ASSESSMENT

The articles sent to **Posseible Journal of Thinking** is firstly examined by editors and assistant editors in terms of their relevance with the journal's publishing principles and policies. Among the articles pre-reviewed by editors, the ones which failed to meet the required qualities such as the relevance with the journal's objective, scope and policies or have a formal/stylistic efficiency are directly handed back to the authors without being sent to referees.

In the assessment of the articles sent to **Posseible Journal of Thinking** for publication, the most important criterion is academic quality. In this sense, it is expected from the articles sent to the journal to be authentic and contributing to available literature.

The articles found eligible for assessment are sent to two qualified referees in the related fields. The identities of referees and authors are kept confidential between these two parties. In case of one positive and one negative reviews from the referees, the article is sent to a third referee or the editor can make the final decision upon examining the reports of two referees. The final decision about the publishing of an articles is made by the editor. It is a must for authors to take critics, required changes and recommendations of the referees and the editor into their consideration. If there are some aspects they disagree with, they have the right to object with their reasons.

The articles sent to **Posseible Journal of Thinking** with the status of "Guest Author" upon request by the editor and editorial board are not subjected to the assessment of referees. Such articles are



only checked by the editorial board and some changes might be requested when necessary. Regarding these requests, Guest Authors have the right to object with their reasons if there is any disagreement.

The volume and issue number of the journal which will include the articles found appropriate to be published is determined by editor or editorial board. The author will be informed about the process via e-mail. The required time for the assessment of an article sent to *Posseible Journal of Thinking* lasts up to 2 or 3 months.

Copyright of the articles whose publication is approved in **Posseible Journal of Thinking** belongs to *Posseible Journal of Thinking*. These articles cannot be re-published in a journal, a book, and etc. without the permission of the journal's editor. Any copyright fees are not paid for the published articles in *Posseible Journal of Thinking*. The authors are responsible for their perspectives in their published articles, thus such perspectives do not possess the quality of being formal perspectives of *Posseible Journal of Thinking*.

SENDING PROCEDURES of ARTICLES to the EDITOR

The articles sent to **Posseible Journal of Thinking** must be unpublished anywhere else or unsent to be published. The ones which were presented during an academic meeting is accepted with a condition of notifying *Posseible Journal of Thinking* about the case. Hence, such author(s) shall explain the case explicitly in the e-mail to the editor.

The article to be sent to *Posseible Journal of Thinking* shall be sent to the e-mail address of the editor which is editor@posseible.com in a Word format (docx/doc). The article shall not be sent via post and in a pdf format.

Information and Addresses of the Editor and the Assistant Editors are as follows:

Ertuğrul Rufayi TURAN Posseible Journal of Thinking Editor

E-mail: editor@posseible.com

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

Felsefe Bölümü, Sıhhiye, Ankara

Phone: 0312 3103280/1232

Senem KURTAR Posseible Journal of Thinking Assistant Editor

E-mail: senemkurtar@gmail.com

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

Felsefe Bölümü, Sıhhiye, Ankara

Phone: 0312 3103280/1233

Ömer Faik ANLI Posseible Journal of Thinking Assistant Editor

E-mail: omeranli@yahoo.com

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

Felsefe Bölümü, Sıhhiye, Ankara

Phone: 0312 3103280/1219

WRITING RULES [Writing Rules were revised in 2016 and some changes were applied. These rules have been applied since 2016-Fall series.]

Articles sent to **Posseible Journal of Thinking** shall be written in compliance with the writing rules given below:



-Articles sent to the journal shall not exceed the word-limit of 12.000 including footnotes and references. Argumentative/opinion articles shall not be over 4000 words; as for book evaluations, 1200 words are the required word limit.

- Articles shall be typed in a PC-adapted Microsoft Word program.

1. Article Title: Article title shall not be too long and it is essential not to exceed 10 words as the word-limit. Article title is to be aligned to left in bold, in Tahoma style, in 14 type size. It shall be in small letters but only initial letters of each word capitalized. Below the title, if the article is Turkish, an English version of the title shall be displayed, or vice-versa. This second title is to be italics, aligned to left in Tahoma style and in 12 type size by capitalizing only the initial letter of each word and keeping the others in lower case.

2. Article Authors: Under the article title, the author name is to be written italics, in bold, in Tahoma style, in 11 type size and aligned to left by capitalizing last names without any title. Below, the affiliation, address and e-mail of the author are to be italics, aligned to left and in 10 type size. In case of more than one author, a contact person shall be defined and this is implied via an asterisk (*) next to the name and e-mail address of the contact person, and a phrase of this contact person is to be attached in parenthesis at the end of his e-mail address. If the address is the same for multiple authors, only this single address shall be written without numbering the names of the authors.

3. Abstract and Key Words: In an article, a summary shall take place both in Turkish and in English. Abstract shall include objective of the article, main scope of the problem and its results by not exceeding 500 words as the word-limit. Writing format shall be a single paragraph, italics in Tahoma style and in 8 type size. The titles of abstracts are to be in bold and italics at the beginning of the abstract.

After the key words at the end of Turkish Abstract, a single space shall be left and English abstract is started. Key words shall take place right after Turkish and English abstracts, at least 3 or at most 5 key words that clearly represent the subject, scope and content of the article shall be presented.

4. Article Page Format and Text Divisions: Page format of the article is "justified", distributed evenly between the margins, by leaving "single" space between the lines on a sheet of A-4 paper. As for spacing between the paragraphs, "automatically" choice is to be checked for before and after the paragraphs. In the first line of the paragraphs, there shall not be a "paragraph indentation." As for the layout, the margins (including top-bottom-right-left) shall be 2,5 cm. Page number is to be available in 10 type size and in Tahoma style at the end of the pages. All the texts of the article shall be written in 10 type size and in Tahoma style.

5. Headings and Subheadings: All the headings included in the article shall be in 10 type size and in Tahoma style, and aligned to left. First degree headings shall be typed in bold by capitalizing the initial letters of the words while second degree ones are in bold, italics and starting with capital letters and proceeding in small letters and third degree ones are italics and starting with capital letters and proceeding in small letters.

6. Footnotes: Authors should present the footnotes included in the article by numbering them (i.e. 1,2,3) at the end of the related page. Footnotes shall be typed in bold and justified in 8 type size and in Tahoma style with a single line spacing and no indentations.

It is possible for the author(s) to have presented the article in different symposiums, conventions, conferences and seminars, which should be clearly noted to the journal. In this case, the note about previous presentations of the article shall be presented on the first page together with the first footnote.



7. Citations: Resources referred in the article shall be presented in parenthesis with the name of the author, publication year and, when necessary, page numbers (Heidegger, 2009: 35). If there is more than one study of the same author within the same publication year, in references, letters (i.e. a,b,c, ...) are used in numbering them after the publication year (Heidegger, 2009a: 47). When more than one studies are referred, references shall be given in chronological order of the publication years (Kuhn, 1968; Heidegger, 1978; Rorty, 2000).

8. Quotations: In some cases, the author(s) may directly take a specific part of another study without editing any punctuation or quote it directly as it is. In such cases, the author(s) shall quote the part taken directly from its original study without making any mistakes and the reference shall be presented both in the text by including the page number and in the references part.

If the quote is less than 40 words, the quotation is written in a quotation mark ("...").

Sample:

As Sartre asserted with a deep narration in *Being and Nothingness*, it is "as a being which is what it is not and which is not what it is" (Sartre, 1956: 58).

If the quotation exceeds 40 words, it is written as a paragraph separately from the main text in 8 type size and in Tahoma style. This quotation in a separate paragraph should be justified by having 1,25 cm from right and left margins.

Sample:

As Popper states:

Every intellectual has a very special responsibility. He has the privilege and the opportunity of studying. In return, he owes it to his fellow men (or 'to society') to represent the results of his study as simply, clearly and modestly as he can. The worst thing that intellectuals can do - the cardinal sin - is to try to set themselves up as great prophets vis-à-vis their fellow men and to impress them with puzzling philosophies. Anyone who cannot speak simply and clearly should say nothing and continue to work until he can do so (Popper, 2000: 83).

9. References: The articles sent to Possible Journal of Thinking should be prepared by applying American Psychological Association (APA) style in their citations, quotes and footnotes. It is APA- 6th Edition that shall be taken into consideration by authors. Citations referred in the article shall be available in references and studies available in references shall be available in the article. Only the studies referred in the articles shall be kept in references and any studies which are not cited in the article shall not be included in the references. Of all the citations done in the article, the full information is to be presented. References are to be in alphabetic order of the last names of the authors, in Tahoma style and in 8 type-size. Indent of second line of each reference shall be 1.25 cm and the name of a book or a journal shall be italics.

Fundamental principles about writing references are as follows:

- While writing references, please "especially pay great attention to punctuation".
- In references, last names of all authors are capitalized and only each initial letter of other names should be displayed in capital letters.
- If there is more than one study of the same author in references, references are sorted from the oldest to the latest. In case of the studies with the same date, sorting is done with letters (i.e. 2000a, 2000b).



- Authors with the same surname are sorted according to the alphabetic order of their first names. Thus, if one has a name whose initial letter comes earlier than the other, the former one is listed first even though the latter has a study with an earlier date.
- DOI numbers of journals publishing online is provided, if available.

Writing Style of References

A Single Authored Book:

Godfrey-Smith, P. (2003). *Theory and Reality*. Chicago: The University of Chicago Press.

A Double or Multiple Authored Book:

Hardt, M.; Negri, A. (2005). *MULTITUDE War and Democracy in the Age of Empire*. NY: Penguin Books.

A book with an Editor:

Parusnikova, Z.; Cohen, R.S. (Ed.) (2009). *Rerhinking Popper*. USA: Springer.

A Section in a Book:

Masterman, M. (1992). *The Nature of a Paradigm*. I. Lakatos, A. Musgrave (Ed.) in *Criticism and the Growth of Knowledge* (pp. 59-90). London: Cambridge University Press.

An Article:

Spiegelberg, H. (1960). Husserl's Phenomenology and Existentialism, in *The Journal of Philosophy*, Vol. 57, No. 2, pp. 62-74.

A Paper:

Tekeli, İ. (2006). "Çok Paradigmalı Bir Sosyal Bilim Alanında Yaşamak", *Felsefe ve Sosyal Bilimler – Muğla Üniversitesi Felsefe ve Sosyal Bilimler Sempozyumu Bildirileri-*, pp. 145-157. Ankara: Vadi Yayınları.

Online Resources:

<https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016>(date accessed 09.02.2016)

Tekeli, İ. (2016). *A Discussion on the Evolution of the Concept of Sustainability*. Date Accessed: 16.06.2016, https://www.academia.edu/29325390/A_discussion_on_the_Evolution_of_the_Concept_of_Sustainability_of_Cultural_Heritage.

For further information about other reference writing style, please visit <http://www.apastyle.org>