

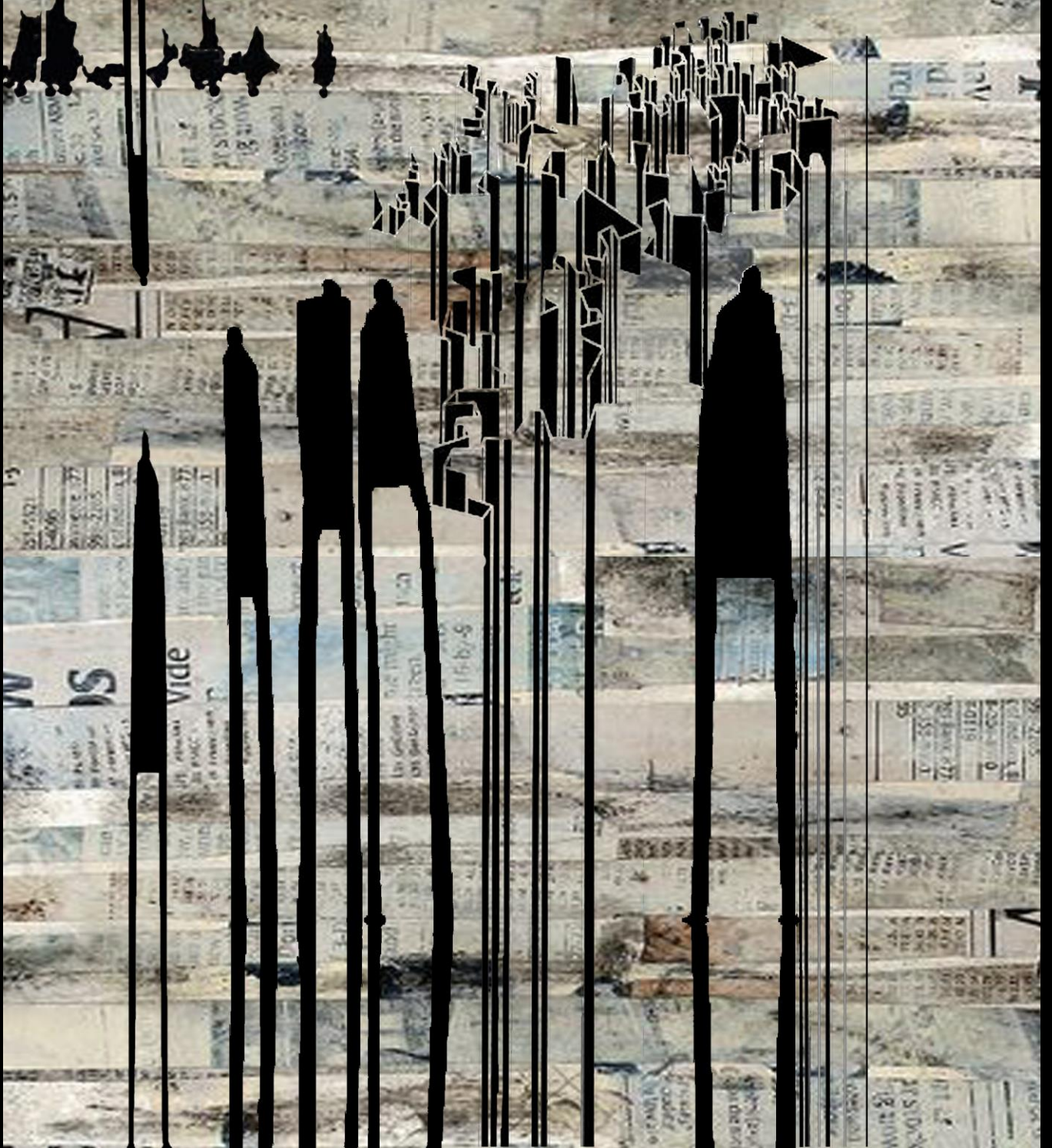
POSSIBLE

Düşünme Dergisi/Journal of Thinking

Sayı:5, 2014 Bahar, ISSN: 2147-1622

Hakemli E-Dergi

Özgürlüğün Sınırlarında Açılan Yeni Dünyalar



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

Ömer Faik ANLI

Erdal CENGİZ

Seyit COŞKUN

Kurtuluş DİNÇER

Senem KURTAR

Danışma Kurulu

A.Kadir ÇÜÇEN

Ahmet İNAM

Ayhan SOL

Barış PARKAN

Besim DELLALOĞLU

Cemal GÜZEL

Çetin TÜRKYILMAZ

Elif ÇIRAKMAN

Emrah AKDENİZ

Erdal CENGİZ

Erdinç SAYAN

Ertuğrul Rufayi TURAN

Güçlü ATEŞOĞLU

Gülay ÖZDEMİR

Güzin YAMANER

Halil TURAN

Harun TEPE

Hüseyin Gazi TOPDEMİR

M.Cihan CAMCI

Melih BAŞARAN

Nazile KALAYCI

Nilgün TOKER KILINÇ

Ömer Faik ANLI

Ömer Naci SOYKAN

R. Levent AYSEVER

Sabri BÜYÜKDÜVENCİ

Senem KURTAR

Serpil SANCAR

Seyit COŞKUN

Yasin CEYLAN

Zeynep DİREK

Sekreteryası

Zeynep İrem ÖZATAY

Kapak Tasarım

Özgün KILINÇ

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 yayımlanır.

ISSN: 2147-1622

editor@posseible.com

<http://www.posseible.com>

Tel: 0 312 310 3280 / 1232 – 1233

POSSEIBLE

Journal of Thinking

Owner

Ertuğrul Rufayi TURAN

Editor

Ertuğrul Rufayi TURAN

Assistant Editors

Emrah AKDENİZ

Ömer Faik ANLI

Senem KURTAR

Editorial Board

Ömer Faik ANLI

Erdal CENGİZ

Seyit COŞKUN

Kurtuluş DİNÇER

Senem KURTAR

Board of Consultants

A.Kadir ÇÜÇEN

Ahmet İNAM

Ayhan SOL

Barış PARKAN

Besim DELLALOĞLU

Cemal GÜZEL

Çetin TÜRKYILMAZ

Elif ÇIRAKMAN

Emrah AKDENİZ

Erdal CENGİZ

Erdiç SAYAN

Ertuğrul Rufayi TURAN

Güçlü ATEŞOĞLU

Gülay ÖZDEMİR

Güzin YAMANER

Halil TURAN

Harun TEPE

Hüseyin Gazi TOPDEMİR

M.Cihan CAMCI

Melih BAŞARAN

Nazile KALAYCI

Nilgün TOKER KILINÇ

Ömer Faik ANLI

Ömer Naci SOYKAN

R. Levent AYSEVER

Sabri BÜYÜKDÜVENÇİ

Senem KURTAR

Serpil SANCAR

Seyit COŞKUN

Yasin CEYLAN

Zeynep DİREK

Secretariat**Zeynep İrem ÖZATAY****Cover Design****Özgün KILINÇ****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

ISSN:2147-1622

editor@posseible.com<http://www.posseible.com>

Phone: +90 312 310 3280 / 1232 – 1233

İÇİNDEKİLER

EDİTÖR'DEN	6
SANAL GERÇEKLİK BAĞLAMINDA SEPTİK BİR TARTIŞMA: KAPLAR İÇİNDEKİ BEYİNLER (ZEKİYE KUTLUSOY)	7
DAEMONION OLARAK DEMOKRASİ: POLEMOS'UN DİRİLİŞİ YA DA DEMOS'UN ÖLÜMÜ (SEEM KURTAR).....	14
WALTER BENJAMİN'DE "SANAT" VE "TARİH" KAVRAMLARI BAĞLAMINDA BÜTÜNSEL BİR SOSYAL KURAMIN OLANAĞI (ÖMER FAİK ANLI)	22
GÜNÜMÜZDE İKTİDAR VE DİRENİŞ STRATEJİLERİ: GEZİ DİRENİŞİ'NİN DEMOKRASİ DENEYİMİ ÜZERİNE FELSEFİ BİR ANALİZ (REMZİ ONUR KÜKÜRT).....	40
ONTOLOJİK BİR PROBLEM OLARAK ERKEKLİK: ANTİKİTEDEN MODERNİTEYE AKLIN ERİL KARAKTERİ (ÖZLEM DUVA)	57
BADIOU VE ÖZGÜRLEŞME SİYASETİ (MUSTAFA DEMİRTAŞ)	70
<i>POSSEIBLE DÜŞÜNME DERGİSİ YAZIM KURALLARI VE YAYIN POLİTİKASI.....</i>	79

CONTENTS***EDITORIAL PREFACE* 6****A SKEPTICAL DISCUSSION ON THE CONTEXT OF THE
CONTEXT OF VIRTUAL REALITY: BRAINS IN VATS (Zekiye
KUTLUSOY)7****DEMOCRACY AS DAIMENON: THE RESURRECTION OF POLEMOS
OR DEATH OF DEMOS (Senem
KURTAR)..... 14****THE POSSIBILITY OF A HOLISTIC SOCIAL THEORY IN THE
CONTEXT
OF WALTER BENJAMIN'S "ART" AND "HISTORY" CONCEPTIONS
(Ömer Faik ANLI)..... 22****THE CONTEMPORARY STRATEGIES OF POWER AND
RESISTENCE: THE PHILOSOPHICAL ANALYSIS ON THE
DEMOCRACY EXPERIENCE OF GEZİ RESISTANCE (Remzi Onur
KÜKÜRT)..... 40****MASCULINITY AS AN ONTOLOGICAL PROBLEM: THE
MASCULINE CHARACTER OF REASON FROM ANTIQUITY TO
MODERNITY (Özlem DUVA)..... 57****BADIOU AND THE POLITICS OF EMANCIPATION (Mustafa
DEMİRTAŞ) 70****PUBLICATION RULES AND
PRINCIPLES..... 79**

EDİTÖR'DEN

Posseible Düşünme Dergisi "Özgürlüğün Sınırlarında Açılan Yeni Dünyalar" adıyla sizleri beşinci sayısında uzaklıklar, derin ve umutsuz yalnızlıklar, sıkıntı, küçük korkular, sevgisizlikler, başarısızlıklar, saat ve takvimlerin sayıları arasına sıkışmış zamansızlıkların çağdaş dünyasızlığında insan olmanın ve daha da önemlisi kendi olarak var olabilmenin en kökensel anlamı olan "özgürlüğün yolları"na çağırılmaktadır. Ancak bu yollar yalnızca birinin kendi mutsuz, umutsuz ve başarısız özgürlüğünden değil; eylemin ve varoluşun "bütünlüklü", "devrimsel" ve daima "yeni" olanın bekleyişinde açılan özgürlüğünden de oluşmaktadır. Politik ya da yasal özgürlüğün asli anlamının gizlendiği bu çok daha derin özgürlük serüveni tüm öyküleriyle düşünme tarihi boyunca sesini duyurma çabası vermiştir. Her adı, her tanımı ve tanınma çabası ve her anlatsıyla "özgürlük bilmecesi" geçmiş, şimdi ve geleceği birleştiren bir eşikte halen sorgulanmayı, arayışı ve yaşanma çabasını sürdürmektedir. Biz de bu görkemli özgürlük mücadelesini yazarların her biri ayrı bir yol ve dünya açan yazılarında bir araya getirerek az da olsa bu mücadele için bir yer açmaya çabaladık. Kapak tasarımında da derinlikli imgelerle anlatılmış ve hissettirilmiş olan bu çabanın her daim bir "gerilim" olarak kendini gösterdiği gerçeği, ontolojik ya da varoluşsal olanla politik ya da özü eylemlilik olan arasında salınan mücadelenin adresi olmuştur.

Bu güzel çabada dergimize yazılarıyla ve değerlendirmeleriyle katkıda bulunmuş herkese ayrı ayrı ve özenle teşekkür ederiz. Son olarak, yine yaratıcı kapak tasarımıyla bize destek verdiği ve tüm bu sözcüklerin yazılmasına esin kaynağı olduğu için sevgili arkadaşımız Özgün Kılınç'a teşekkürü her daim borç biliyor ve sizlere de iyi okumalar diliyoruz.

KONUK YAZAR**Sanal Gerçeklik Bağlamında Septik Bir Tartışma: Kaplar İçindeki Beyinler¹*****A Skeptical Discussion in the Context of Virtual Reality: Brains in Vats*****Zekiye KUTLUSOY****Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü
Marmara Eğitim Köyü, Maltepe/İstanbul
zekiyekutlusoy@maltepe.edu.tr****Özet**

Bu yazı, öncelikle septik bir tartışma olarak geliştirilmiş olan Kaplar İçindeki Beyinler tartışmasını tanıtmayı, ardından da geleneksel felsefe sorunlarından biri olan dış dünyanın varlığı sorununun yanı sıra günümüzün sanal gerçeklik kavramına ilişkin soruşturmalara da olan ilişkisini netleştirmeyi amaçlamaktadır. Ayrıca, yazı, bu bağlamda ortaya çıkan sorundan/kuşkuculuktan kaçınmanın yolunu da göstermeyi amaçlamaktadır.

Anahtar terimler: *septisizm, Kaplar İçindeki Beyinler, Descartes'in kötü cini, dış dünyanın varlığı sorunu, sanal gerçeklik.*

Abstract

This article aims first to introduce Brains in Vats, which was developed as a skeptical discussion, then to clarify its relationship to the problem of the external world, which is one of the traditional problems of philosophy, and also to today's inquiries into the concept of virtual reality. Furthermore, the article aims to show the way for escaping from the problem/skepticism occurring in this context too.

Keywords: *skepticism, Brains in Vats, Descartes' evil demon, the problem of the external world, virtual reality.*

Giriş

Epistemoloji (bilgi felsefesi/kuramı), bilginin neliği, olanaklılığı, kaynağı, doğruluğunun ölçütü gibi konulara odaklanan bir problem felsefesi alanı. Bu konular arasında yer alan bilginin olanaklılığı sorunu kapsamında yapılan tartışmaların ortaya çıkardığı septisizm-dogmatizm karşıtlığında (yani, sırasıyla, felsefede kabaca bilginin olanaksızlığını ileri süren yaklaşımlar ile olanaklılığını savunan yaklaşımlar arasında ortaya çıkan karşıtlık bağlamında) günümüzün epistemolojisinin hesaplaşmak durumunda olduğu düşünülen başlıca iki septik (kuşkucu) tartışma var. Bunlardan biri *David Hume'un Deneyime İlişkin Kuşkuculuğu* iken, diğeri *Kaplar İçindeki Beyinler* tartışmasıdır. Hume'un geliştirdiği septik yaklaşımın bilgi felsefesi açısından önemi açıktır. Hume, böylelikle nedensellik (neden-etki) ilişkisinin (ya da ilkesinin) bilgi sorunsalı bağlamındaki önemine dikkat çekmiş, Immanuel Kant'ı dogmatik uyuklamasından uyandırmış, ortaya çıkardığı endüksiyon (tümevarım) sorunu çerçevesinde de 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, bilimsel (empirik/olgusal, yani deneysel-gözlemsel) bilgiyle ilgili olarak endüktif (tümevarımsal) biçimdeki akıl yürütmelerin haklılandırılması girişimlerinin yolunu açmıştır. Ancak, benim burada sanal gerçeklikle ilgili olarak ele alacağım öteki tartışma, yani *Kaplar İçindeki Beyinler*, Hume'un deneyim alanındaki bilgiye yönelik kuşkuculuğundan farklı olarak, tümüyle epistemolojik nitelikte olmayıp, kısmi olarak metafiziksel bir kuşkuculuk da sergilemektedir.

Bu yazıda öncelikle *Kaplar İçindeki Beyinler* tartışmasını tanıtıp, bu tartışmanın aslında René Descartes'in *Birinci Meditasyon*'undan esinler taşıyan bir tartışma olmasına karşın ondan nasıl farklılaştığını göstereceğim. Daha sonra bu tartışmanın -felsefenin önemli sorunlarından biri olan- dış dünyanın varlığı sorunu ile olan ilişkisini belirtileştirecek, bu tartışma çerçevesinde gündeme gelen sanal gerçeklik kavramını netleştirirken de ilgili sorun bağlamında ortaya çıkan güçlüklerin aşılması için yaygın olarak benimsenen yolu belirginleştireceğim.

¹ 4-5 Aralık 2014 tarihlerinde Türkiye Felsefe Kurumu ve Koç Üniversitesi tarafından Koç Üniversitesinde düzenlenen "Sanal Gerçeklik ve Şiddet" başlıklı 2014 İstanbul Seminerinde sunulan bildirinin gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş metni.

Kaplar İçindeki Beyinler

Kaplar İçindeki Beyinler tartışması 1981 yılında Amerikalı düşünür Hilary Putnam tarafından bir düşünce deneyi² olarak geliştirilmiş bir argümandır.³ Bu tartışmayı daha ilginç, heyecanlı ve eğlenceli kılmak için, kanımca onun arka planında yer alabilecek uzun bir kurgusal öyküyle başlamak yerinde olacaktır. Bu türden kurgular çeşitli şekillerde geliştirilebilir; ben, burada, John L. Pollock'un 1986'da yayımlanan kitabının hemen başında yer alan anlatısını kullanacağım:

Her şey o soğuk çarşamba gecesi başladı. Telefon çaldığında yalnız başıma ofisimde oturmuş yağın yağmuru seyretmekteydim. Arayan yakın bir arkadaşımın karısıydı ve sesinden çok korkmuş olduğu anlaşılıyordu. Karı koca birlikte evlerinde akşam yemeklerini yerken birden ön kapıları kırılmış, altı maskeli ve silahlı adam içeri girerek ikisini de etkisizleştirip yere yatırmışlar, arkadaşımın peşinde oldukları adam olduğunu anlayınca onu hemen bayıltarak bir sedyeye yatırmışlar, karısını da bağlı bir şekilde yerde bırakarak getirdikleri beyaz önlükleri giyip arkadaşımı da sedyeyle alıp götürmüşler. Kadıncağız zar zor da olsa pencereye sürünüp, eşinin bir ambulansa bindirilip götürüldüğünü görmüş. Birkaç saat içinde bağlarından kurtularak polisi aramış, gelen -üstelik üniformasız- iki kişi, ne çevreye bakmış ne de olup biteni anlamaya çalışmış. Bu kişiler ona, yapabilecekleri bir şey olmadığını belirterek, kendisi için en iyisinin ağzını sıkı tutmak olduğunu, bir şey söyleyecek olursa hem akıl sağlığının yerinde olmadığıyla ilgili olarak onunla uğraşacaklarını hem de bir daha kocasını göremeyeceğini bildirmişler. Bunun üzerine ne yapacağını bilemeyen kadıncağız telefonda, ambulansın aklında tuttuğu numarası aracılığıyla kocasının izini sürmem için benden yardım istiyordu. Bu ambulansın özel bir kliniğe ait olduğunu bulmakta güçlük çekmedim ama şehrin dışındaki kliniğe gittiğimde onun -zemin kattaki demirli pencereler, çepeçevre yüksek duvarlar, elektrikli teller, köpekler, koruma görevlileriyle- bir kale gibi sıkı bir biçimde korunmakta olduğunu görünce çok şaşırdım. Bütün bunlara rağmen bir zamanlar almış olduğum komando eğitiminin yardımıyla yağmur borularından tırmanıp açık bırakılmış bir pencereden içeriye girmeyi başardım ve kendimi bir laboratuarda buldum. Yan kapıdan duyduğum kimi sesler üzerine anahtar deliğinden baktığımdaysa bir operasyon odasında cerrahlardan oluşmuş bir ekibin arkadaşımın üzerinde çalışmakta olduklarını gördüm. Arkadaşımın kafatası açılmış, dışarıya çıkarılıp bir kaba yerleştirilmiş bedensizleştirilmiş beynine kimi kablolar ve tüpler takılmaktaydı... Ben durumu anla(mlandı)rmaya çalışırken yakalandım ve yandaki odaya götürülüp oradaki operasyon masasına yatırıldım. Göremediğim bir noktada doktorlar kendi aralarında konuşurlarken bir kapı açıldı ve bir kadının sesi duyuldu; sonra karşıma gelip duran bu kadının sekreterimden başkası olmadığını gördüm. Ancak, o, şimdiye kadar tanıdığım bildiğim sekreterimden çok farklı görünüyordu. Oradaki bilim insanlarının geleceğin sinirbilimcileri olduklarını, bedeninden ayrılan beyin yaşam destek ünitesine bağlı olarak canlı kaldığı bir ameliyat işlemi geliştirdiklerini, yasal olarak şimdilik onaylanmasa da bunun olanaklı olduğunu göstermek istediklerini belirtti. Arkadaşımın gerçekten ölmediğini, beyninin çok gelişkin bir bilgisayara bağlandığını, korteksiyle bilgisayar arasındaki karşılıklı etkileşimden ötürü arkadaşımına her şeyin çok normal göründüğünü, bu kurgusal zihinsel yaşamın onun geçmiş yaşamıyla da uyumlu olduğunu, öyle ki ona bu türden bir şeyin yapıldığının asla farkına varamadığını, hatta şimdi tıraş olmakta ve ofisine gitmek üzere hazırlanmakta olduğunu söyledi. Ancak, onun gerçekten yalnızca kap içinde bir beyin olduğunun da özellikle altını çizdi. Bilgisayar programlarını sınamak için yapacakları deneylerde kullanacakları deneklere gereksinim duyduklarını, arkadaşımın kolay bir denek olduğunu ama daha ilginç ve çeşitlilik gösteren bir yaşama sahip benim gibi bir deneğe daha çok gereksinim duyduklarını anlattı. Arkadaşımı da beni buraya getirtmek için kullandıklarını belirtti. O bunları anlatırken tüm cerrahlar çevremde toplanmış bana merakla bakıyorlardı. Artık iyiden iyiye huzursuz olmaya başlamıştım. Beni dikkatle süzmekte olan sekreterim, benim, arkadaşımın yapılanın aynısını bana da yapacaklarını düşünerek korktuğumu ama bu konuda endişelenmemeye gerek olmadığını söyledi ve şöyle ekledi: "Biz zaten sana bu operasyonu üç ay önce yaptık." Sonra beni bıraktılar...⁴

Şimdi, septik tartışma bundan sonra başlıyor. Serbest bırakılan kahramanımızın kafası karışıyor. Sekreterinin söyledikleri tümüyle doğru olabilir (belki de hepimiz, aslında bir laboratuarda yer alan kaplar içindeki beyinlerizdir!); öte yandan sekreteri blöf yapmış da olabilir. Bu noktada kahramanımız, gerçekten de kap içinde bir beyin olup olmadığını bilemez; çünkü onun başvuracağı yalnızca kendi deneyimleri vardır ve bu deneyimler her iki durumda da (kap içinde bir beyin olması durumunda da olmaması durumunda da) aynı olacaktır. Kısaca, deneyimlerindeki hiçbir şey hangi durumun gerçek durum olduğu konusunda ona bir ipucu sunamayacak, onu aydınlatamayacaktır. *Felsefe Dosyaları* kitabının "Dünyanın Sanal Olmadığını Nasıl Bilebilirim?" başlıklı ikinci dosyasında "Kavanozdaki bir

² Felsefede sıklıkla başvurulan düşünce deneyleri (*thought experiments*), bir görüşü/düşünceyi desteklemek ya da çürütmek amacıyla hayal ürünü bir kurgu üzerinde akıl yürütülerek yapılan deneylerdir.

³ H. Putnam, *Reason, Truth, and History*, Cambridge University Press, 1. Bölüm, 1-21, Cambridge, 1981. Bu argüman daha sonra yeniden yayımlandı: "Brains in a Vat", *Skepticism: A Contemporary Reader*, Oxford UP, ed. DeRose ve Warfield, 2. Bölüm, 27-42, 1999. Burada Putnam'ın, *Kaplar İçindeki Beyinler* tartışmasını, temsillerin/simgelerin/imlerin (örneğin sözcüklerin, resimlerin) temsil ettikleri, simgeledikleri ya da imledikleri gerçekten var olan dışsal nesnelere göndermede bulunabilmelerinin -niyet(lilik) ve fiziksel olarak gerçekleştirilebilirlik gibi- koşullarını araştırdığı "gönderge (*reference*)" yaklaşımının soruşturmaları kapsamında geliştirdiği görülmektedir.

⁴ John L. Pollock, *Contemporary Theories of Knowledge*, Rowman & Littlefield, 1-3, Londra, 1986.

beyin olmadığınızı nasıl bilebilirsiniz?" sorusuna "Hayır, *bilemezsiniz.*" yanıtını veren Stephen Law şöyle diyor: "Gördüğünüz dünyanın gerçek olduğuna inanabilirsiniz... belki... gerçek olduğu doğrudur. Ama... bunu *bilemezsiniz.* Bir şeyi bilmek için... kesinlikle bir *sebebiniz* olmalı. Bu dünyanın sanal... değil de gerçek bir dünya olduğuna inanmanız için hiçbir sebebiniz olamaz. *Çünkü her şey sanal olsa bile aynı gözükecek.*" (Law, 2008: 45). Bu durumda da içinde yaşadığımız dünyanın, çevremizde olup bitenlerin gerçek olduğundan hiçbir şekilde emin olamayız. "Bildiğimiz tek şey; önümüzde duran ellerimizin, elimizde tuttuğumuz kitabın, penceremizin önünde duran ağacın ve hatta Dünya gezegeninin sanal olabileceği." (Law, 2008: 45). O halde, kap içinde bir beyin olunmadığı bilinmediği sürece, ya da kap içinde bir beyin olma olanaklılığı çöktürülmedikçe dış dünyanın bilgisi de olanaklı değildir.

Kaplar İçindeki Beyinler tartışması, görüldüğü gibi, öncelikle bir felsefe sorunu olan *dış dünyanın varlığı sorunu* kapsamında, dış dünyanın varlığına ilişkin olarak geliştirilmiş bir kuşkuculuk (yani metafiziksel bir kuşkuculuk) sergiliyor. Sonra da gerçekten var olup olmadığı bilinemeyen bu dış dünyaya ilişkin olarak da hiçbir şeyin bilinemeyeceğine, dış dünyayla ilgili hiçbir bilginin olanaklı olamayacağına dair epistem(olojik) bir kuşkuculuk olarak netleşiyor. Bu çerçevede, kap içinde bir beyin olmadığını bilmediğim sürece dış dünyayla ilgili olarak deneyimlediğimi, yaşadığımı düşündüğüm hiçbir şeyi de bilemem; onun için de bu durumda yapabileceğim tek şey, dış dünyayla ilgili şeyler hakkında bir bilgi iddiasında bulunmamak, onlara ilişkin olarak bir yargıda bulunmaktan kaçınmak, yani yargımı askıya almaktır.⁵ Öyle ya gerçekten bir kap ya da kavanoz (kimi yazarlar "brain in a jar" deyimini kullanıyorlar) içinde bir beyinsem, bana dış dünya olarak görünen hiçbir şeyin gerçekliği *sanal bir gerçeklik*ten öteye geçemeyecektir.

Descartes'ın Yöntemsel Kuşkuculuğunun Aracı Olarak Kötü Cin

Aslında *Kaplar İçindeki Beyinler* özgün bir tartışma olmayıp, modern felsefenin kurucusu sayılan Descartes'ın (1596-1650) 1641'de yayımlanmış olan, altı meditasyondan oluşmuş *İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar*'ının ilkinde, yani onun "Kuşku Duyulabilen Şeyler Üzerine" yazdığı *Birinci Meditasyon*'unda sergilenen yaklaşımın çağdaş bir çeşitlemesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Literatürde de vurgulandığı gibi, Descartes'ın *Birinci Meditasyon*'da ortaya atılmış olduğu "kötü cin/perî" varsayımından esinler taşıyan *Kaplar İçindeki Beyinler* tartışmasında, bu kötü cinin yerine çok gelişkin, ileri teknoloji ürünü olan bir bilgisayar sistemi konmuştur. Böyle olmasına karşın, burada, Descartes'ın yaklaşımı ile *Kaplar İçindeki Beyinler* tartışması arasındaki karşıtlığa, yani Descartes'ın "(epistemolojik) dogmatizm"i doğrultusunda kötü cini bir araç olarak kullanmasına karşılık *Kaplar İçindeki Beyinler*de ilgili "septik" tezin desteklenmesi için söz konusu bilgisayar sisteminden yararlanıldığına dikkat çekilmesi gerekmektedir.

Şimdi Descartes, "[y]ıllar önce çocukluğumdan bu yana ne kadar çok yanlış doğru olarak kabul etmiş olduğumu ve daha sonra üzerlerine kurduğum her şeyin ne denli kuşkulu olduğunu anladım..." diyerek başladığı *Birinci Meditasyon*'da "tüm önceki görüşlerini bütününde yıkmaya işine" girişirken çöktürmek için onlardaki "kuşku zemini"ni bulmaya, onlara "dayanak olan ilkeler"i netleştirmeye yönelir (Descartes, 2013: 182-183; *Birinci Meditasyon*, 1. ve 2. Bölümler). Duyumlardan başlayarak kuşku duyulabilecek şeyleri tek tek ele alan Descartes -hangisinin gerçek durumun ifadesi olduğunu sorguladığı (acaba gerçeklik, uyku durumundaki midir uyanıklık durumundaki midir?)- rüya argümanını da kullanır: Geçmişte bizi yanılttıkları için duyularımıza güvenmesek de kuşku duyulamayacak duyusal izlenimlerimizin olduğu da açıktır ama ya rüyadaysam, ya rüya görüyorsam? (Descartes, 2013: 183-184; *Birinci Meditasyon*, 3.-5. Bölümler). Ancak, rüya görüyor olsak bile rüyalarımızdaki şeylerin oluşturulduğu "gerçek olan daha yalın ve daha evrensel başka şeyler" olmalıdır; "... bunlardan... şeylerin düşüncelerimizde bulunan tüm... imgeleri oluşur." (Descartes, 2013: 184; *Birinci Meditasyon*, 6. Bölüm). Descartes'a göre, zihnimizde imgeleri oluşturulan -doğa, uzamsal ve zamansal şeylerin niteliksel ve niceliksel özellikleri, buldukları yerler gibi- bileşik şeyleri konu edindikleri için fizik, astronomi ve tıp gibi empirik bilim alanları da, "en yalın ve en genel şeyleri ele alan ve bunların gerçekten var olup olmadıkları ile kaygılanmayan" aritmetik ve geometrinin tersine, "kuşkulu ve belirsiz" alanlardır (Descartes, 2013: 184-185; *Birinci Meditasyon*, 7. ve 8. Bölümler). Bu doğrultuda irdelemesini sürdürürken bir adım daha atan Descartes, bu kez, iki ve üçün toplamının beş ettiğini ya da karenin dört tane kenarının olduğunu bildiğini düşünürken yanılmadığını nasıl bilebildiğini, Tanrının,

⁵ Bu "yargıyı askıya alma" durumu, bilindiği gibi, tüm septik/kuşkucu tartışmaların sonucunda gelinen noktada epistemolojik açıdan yapılması gerekenle ilgili olarak önerilen, bilgi savından vazgeçilmesi durumudur.

bunları sanki öylemişler, her şeyi de sanki gerçekten varmışlar gibi göstererek onu yanıltmadığından nasıl emin olabildiğini sorar. "Belki de, tüm başka şeylerin belirsiz olduğuna inanmaktansa, böylesine güçlü bir Tanrının varoluşunu yadsımayı yeğleyecek insanlar olabilir... onlara karşı çıkmayacak, ve burada bir Tanrı konusunda söylenen her şeyin uydurma olduğunu kabul edeceğiz..." der (Descartes, 2013: 185-186; *Birinci Meditasyon*, 9. ve 10 Bölümler). Böylelikle Descartes, *Birinci Meditasyon*'un sonunda geldiği noktada o güne dek edinmiş olduğu tüm inançlar için bir kuşku temeli oluşturabilecek kötü cin varsayımını ortaya atar:

Böylece varsayacağım ki, her şeyden iyi ve gerçekliğin egemen kaynağı olan Tanrı değil, ama güçlü ve aldatıcı olduğu denli de kötü olan bir cin bütün enerjisini beni aldatmada kullanmış olsun; inanacağım ki gökler, yeryüzü, renkler, betiler, ses ve tüm dışsal şeyler bu cinin benim saflığımı tuzağa düşürebilmek için kullandığı düş oyunlarından başka bir şey olmasın; ne ellerimin, ne gözlerimin, ne tenimin ve kanımın, ne de herhangi bir duyumun olmadığını ama bunları yalnızca imgelediğimi düşüneneğim; kesinlikle bu meditasyonda kalacağım, ve eğer bu yolla herhangi bir gerçekliğin bilgisine varamıyorsam, en azından gücüm içinde olanı yapabilir, yargımı askıya alabilir, ve sağlam bir kararla herhangi bir yanlış onaylamaktan ya da ne denli güçlü ve ne denli kurnaz olursa olsun bu baş yalancının üzerimde uygulayacağı herhangi bir etkiden kaçınabilirim. (Descartes, 2013: 187; *Birinci Meditasyon*, 12. Bölüm)

Burada *Kaplar İçindeki Beyinler* tartışmasıyla bir paralellik kurulacak olursa şu sonuca varılır: O halde, kötü cinin etkisinde düş görülmüyor, onun tarafından aldatılmıyor olduğu bilinmezse eğer, çevremizdeki dış dünyaya ilişkin herhangi bir şeyi gerçekten bilebilir miyiz? Duyu verilerine/kanıtlarına nasıl inanabiliriz? Belki de tümü bir yanılısma, yalnızca bir düşüründür.⁶

Ancak, "aldatılıyor olduğundan kuşkulandıktan" yola çıkarak "... gerçek ve gerçekten varolan bir şeyim; ama nasıl bir şey? Bunu şimdiden söyledim: Düşünen bir şey." (Descartes, 2013: 192; *İkinci Meditasyon*, 6. Bölüm); "Düşünen bir şey. Bu nedir? Kuşku duyan, anlayan, doğrulayan, yadsıyan, isteyen, istemeyen, imgeleyen ve duyumsayan bir şey." (Descartes, 2013: 193; *İkinci Meditasyon*, 8. Bölüm) sonucuna açık ve seçik olarak vardığı ve bunu tüm bilgisinin temeli olarak belirlemeye giriştiği "İnsan Anlığının Doğası Üzerine; Bedenden Daha Kolay Bilinebilir" başlıklı *İkinci Meditasyon* üzerinden Descartes, *Altıncı Meditasyon*'un sonuna geldiğinde Tanrının yaratmış olduğu gerçek bir dış dünyanın varlığını ortaya koyarak ilk felsefesini tamamlamaktadır. Bu son aşamada *Birinci Meditasyon*'daki kuşkuculuğundan en ufak bir iz bile kalmayan Descartes'ın, kuşkuculuğu yalnızca soruşturma yönteminin ilk adımı olarak kullanmış olduğu da böylelikle iyice netleşmiş olmaktadır.

Dış Dünyanın Varlığı Sorunu

Felsefeye giriş niteliğindeki *Her Şey Ne Anlama Geliyor?* kitabının birinci bölümü olan "Giriş"te Thomas Nagel, "her gün üzerinde fazla düşünmeden kullandığımız alışlageldik fikirlerimizi" sorgulamaya girişen felsefenin hedefinin "dünya ve kendimiz hakkında biraz daha derin bir anlayışa ulaşmak" olduğunu belirtir ve kitabında irdelemek üzere seçtiği, felsefeye özgü olan dokuz temel sorunun ilk sırasına "zihnimizin dışındaki dünyanın bilgisi" sorununu yerleştirir (Nagel, 2004: 2-3).⁷ Kitabın "Herhangi Bir Şeyi Nasıl Biliyoruz?" başlıklı ikinci bölümünde ise Nagel, başlığı oluşturan bu soru bağlamında düşünüldüğünde varlığını kesin olarak bilebileceğimiz tek şeyin zihin içeriklerimiz olduğunun anlaşılacağını belirterek, zihnimizin dışındaki şeylerden kuşku duymamamıza karşın onların gerçekten var olduklarını nasıl bil((ebil)diğimizi sorar ve zihnimizin dış dünya hakkındaki içeriklerine güvensen bile bunun sorgulanması gerektiğini bildirir (Nagel, 2004: 5, 6). Bu çerçevedeki irdelemeler yürütülürken sık sık kısır bir döngü içine düşüldüğüne dikkat çeken Nagel şu noktayı da titizlikle vurgular: "Eğer zihninizin içinde olanın sizi zihninizin dışında olana götürüp götürmeyeceğini bulmak istiyorsanız, ... şeylerin -zihninizin içinden- size nasıl *göründüklerinden* yola çıkamazsınız." (Nagel, 2004: 6). Nagel'a

⁶ Bu tartışmayla bazı Uzak Doğu -örneğin Budist, Hindu ve Sih- inançları arasında çıkış noktası bakımından kimi benzerlikler yakalanabilecek olsa da söz konusu inançlardaki "yanılısma (dış dünyanın gerçekten var olduğunu ve onu gerçekten deneyimlediğimizi sanmamız ama onun illüzyondan öte bir şey olmadığı, onun yalnızca bizim tarafımızdan yaratılmış olan yansımasını deneyimlediğimiz)" anlayışı, sonsuzluk açısından bakıldığında her şeyin sınırsız bir okyanustan koparılmış küçük bir su damlacığı gibi olduğu, aydınlanmanın amacınınsa bunu anlamak, benlik ile evren, bilinç ile fiziksel özdek, zihin ile beden arasında yaratılan yanlış ikililiği sezgisel olarak görmek olduğu sonucuna vardırıp, monist, panteist bir varlık anlayışına vurgu yaparak farklı bir doğrultuda ilerliyor.

⁷ Nagel'in seçtiği diğer sekiz sorun ise sırasıyla "kendi zihnimizin dışındaki diğer zihinlerin bilgisi", "zihin ve beyin arasındaki ilişki", "dilin nasıl mümkün olduğu", "hür iradeye sahip olup olmadığımız", "ahlakın temeli", "hangi eşitlikliliklerin adil olmadığı", "ölümün mahiyeti" ve "yaşamın anlamı"dır. Nagel'a göre bu sorunların çoğu çözülememiştir; bazıları ise belki de tümüyle çözümsüz sorunlardır (Nagel, 2004: 3).

göre -tekbenciliğin (solipsizmin) yaptığı gibi- "tek var olan şeyin zihniniz olduğu"nu da savlayamazsınız, çünkü bu, "... elinizdeki tanıklığın gösterdiğinden daha fazla bir şeydir." (Nagel, 2004: 7). Bu durumda demek ki izlenimlerin ve deneyimlerin ötesindeki şeylerin bilinemeyeceği noktasına geliniyor. O halde "[d]ış bir dünya var olabilir de var olmayabilir de ve eğer var ise size görüldüğünden tamamen farklı da olabilir aynı da olabilir: Bunu bilmenizin bir yolu yoktur. Bu görüşe, dış dünya hakkındaki şüphecilik denilir." (Nagel, 2004: 8). Şimdi, felsefi soru(n)lar üzerinde düşünürken önerilmiş kimi yanıtlara/çözümlere yönelip onlardaki yanlışlıkların farkına varmanın yararlı olacağına inanan Nagel, kitabında belirlediği soruları yanıtlamayacağını, "... onları cevapları bakımından ucu açık sorular olarak bırakacağını" söyleyip (Nagel, 2004: 3), buradaki soruna ilişkin olarak da tartışmasını şu üç soruyla sonlandırır:

1. Varolan yegane şeyin zihnimizin içinde varolması -ya da eğer zihninizin dışında bir dünya varsa bile onun olduğunu düşündüğünüzden tamamen farklı olması- anlamlı bir olanak mıdır?
2. Eğer bunlar mümkün ise, elinizde kendi kendinize onların aslında doğru olmadıklarını ispatlayacağınız bir yöntem var mıdır?
3. Eğer zihninizin dışında herhangi bir şeyin var olduğunu ispatlayamazsanız, her halükarda dış dünyanın varlığına inanmaya devam etmek doğru olur mu? (Nagel, 2004: 11-12)

Burada, hemen, Antikçağdan günümüze dek bütün bir felsefe tarihi boyunca dış dünyanın varlığı sorunuyla da ilişkili olarak ortaya çıkmış, birbirleriyle sıkı bir biçimde bağlantılı olan ve kendilerini değişik şekillerde sunan "görünüş-gerçeklik ayrımı", "özne(l)-nesne(l) ayrımı" ve "birincil-ikincil nitelikler ayrımı" gibi kimi önemli ayrımlar akla geliyor. Şimdi, empirik (olgusal, deneysel-gözlemsel) bilim dallarının da yaptığı gibi öznenin dışında, ondan bağımsız bir dış dünyanın (yani nesnel bir gerçeklik alanının) varlığını kabul eden gerçekçilik (realizm), aynı zamanda görünüş-gerçeklik ayrımını da kabul etmiş olur.⁸ "Sağduyu gerçekçiliği"nin önde gelen temsilcilerinden biri olan Bertrand Russell 1911 yılında yayımlanan *Felsefe Sorunları* kitabına görünüş-gerçeklik (ya da öznel gerçeklik-nesnel gerçeklik) ayrımı ile başlar; çünkü ona göre "görünüş" ile 'gerçek' arasındaki, nesnelere nasıl göründükleriyle ne oldukları arasındaki ayrılma" felsefede büyük güçlükler doğurmuş kopukluklardan biridir (Russell, 1994: 10-11). Bu kopukluğun iki yakası arasındaki bağı/köprüyü kurmaya girişirken deneyimin işlevsel rolünü anımsatan Russell için "... deney bize, görünen kılıktan gerçek kılığı çıkarmayı öğretmiştir ve iş gören kişiler olarak bizi ilgilendiren 'gerçek' kılıktır. Fakat gerçek kılık bizim gördüğümüz değil, ondan çıkarımla bulduğumuz kılıktır." (Russell, 1994: 12). Dışsal şeyler olarak tüm fiziksel (gerçek) nesnelere, duyarlar aracılığıyla dolaysız olarak (doğrudan) bilinen duyu-verilerinden (görünüşlerden) yapılacak çıkarımlarla dolaylı olarak bilinebileceği için, Russell'a göre sorun, "duyu-verileriyle fiziksel nesnelere ilişkisi"nin kurulması sorunudur ve ancak bundan sonra fiziksel nesnelere var olup olmadığına ve varlar ise doğalarının ne olduğuna ilişkin olarak görüş geliştirilebilir (Russell, 1994: 13). Tam da burada, sağduyunun olumlu olarak yanıtlamasına karşın sorulması gereken soruysa "... kendi duyu-verilerimize inandığımızı göre, bunlara, fiziksel nesne dediğimiz başka bir şeyin varoluşunun belirtileri olarak bakmaya hakkımız var mı?" sorusudur (Russell, 1994: 19-20).⁹

Dış dünyanın varlığı sorunu, anlaşıldığı kadarıyla, düşünürlerin duyarsız kalamadığı bir sorun olarak, bu yazıda Russell'ın, Nagel'in, Law'un ve aşağıda görüleceği üzere Irwin'in yaklaşımlarıyla da somutlaştığı gibi, felsefe sorunlarının başında ele alınmaktadır. Descartes da zaten bu sorunun çözümüne yönelik olarak yürüttüğü soruşturmalarına (meditasyonlarına) "ilk felsefe" adını vermiştir.

Sanal Gerçeklik

"Dünyanın Sanal Olmadığını Nasıl Bilebilirim?" başlıklı felsefe dosyasında Law, gerçek olmayan, gerçekten var olmayan, yani gerçeklikte yer almayan nesnelere bulunduğu sanal ortamlar tarafından oluşturulan sanal gerçekliklere örnek olarak bilgisayar oyunlarını verir. Ona göre, "[s]iz de muhtemelen hayatınızda sanal gerçeklikle karşılaşmışsınızdır. Yarış pistinde araba ya da gökyüzünde uçak kullandığınız bir bilgisayar oyunu oynamışsınızdır." (Law, 2008: 29). Bilgisayar üretimi olan bu sanal dünyalardaki oyunlarda genellikle olup bitenlerin bir ekran aracılığıyla izlendiğini belirten Law'a göre,

⁸ Dünyanın nasıl düşünüldüğüyle ilgili olarak, bize "görünen" dünyanın gerisinde "gerçek" bir dünyanın var olup olmadığı tartışması bağlamında, görünüş ve gerçeklik arasındaki ayrımı kabul eden septik ve realistin tersine anti-realist böyle bir ayrımı reddetmektedir. Bu çerçevede *Kaplar İçindeki Beyinler* tartışması anti-realist bir tartışma olarak belirginlik kazanır.

⁹ Görüldüğü gibi realizmin hesaplaşmak durumunda kaldığı buradaki sorun çerçevesi "... zihinler ve onların idelerinin dışında bir gerçek bulunmadığını öne süren..." idealizm (Russell, 1994: 15) için bir güçlük doğurmamaktadır.

bilgisayar bilimcilerinin geliştirdikleri sanal gerçeklik giysileriylese -yani elektronik donanımlı bir başlık aracılığıyla görülerek ve de işitilerek, elektronik eldivenlerle dokunularak, ayak/bacak sensorları ile adım atılarak, vb.- sanal gerçeklik deneyimlenmektedir (Law, 2008: 29-30). Bu bağlamda sanal bir vücudun nasıl olanaklı olduğunu anlatmak için Law şöyle bir durumu gözümüzde canlandırmamızı ister:

Ensenizde küçük bir elektrik prizi var. Bu priz vücudunuzdaki tüm sinirlerin birleştiği yerde bulunuyor. Ayrıca bu priz beyninizi inanılmaz güçlü bir süper bilgisayara bağlıyor. Tek yapmanız gereken prizinizi bir kabloyla bilgisayara bağlamak ve ensenize taktığınız o küçük açma kapama düğmesine basmak. Düğmeye bastığınızda, beyninizden gelen ve vücudunuzu hareket ettirecek olan elektriksel impulsların varış yeri değişir ve tüm impulslar süper bilgisayara yollar. Beyniniz, elektriksel impulsları gözlerinizden, kulaklarınızdan, burnunuzdan, dilinizden ve derinizden almak yerine, süper bilgisayardan alır. Şimdi, bu bilgisayarın sanal gerçeklik programını çalıştırdığını varsayın. Olay şöyle gerçekleşiyor: Bilgisayarın yanında bir yatağa uzanıyorsunuz ve prizinizi takıyorsunuz. Sonra elinizi ensenize götürüp düğmeye basıyorsunuz. Düğmeye bastığınız anda, vücudunuz adeta felç oluyor ve böylece beyninizle vücudunuzun bağlantısını koparmış oluyorsunuz. Ama siz bunu hissetmiyorsunuz. Size hala vücudunuzu hareket ettirebilmişsiniz gibi geliyor. Parmaklarınıza bakın ve onları oynatmayı denediğinizi düşünün. Bilgisayar beyninizden gelen parmak oynatma impulslarını kaydediyor ve sonra gerçekte parmaklarınızı oynattığınız takdirde ellerinizden ve gözlerinizden alacağınız türde impulsları beyne geri yolluyor. İşte parmaklarınızı görmeniz böyle gerçekleşiyor. Size parmaklarınızı oynatıyormuşsunuz gibi geliyor, öyle hissediyorsunuz. Ama tabii ki o an oynarken gördüğünüz parmaklar aslında gerçek değil, onlar sizin *sanal* parmaklarınız. Gerçekte elleriniz yatakta kıpırtısız bir biçimde duruyor. Aslında, bilgisayar yeterince güçlü olsaydı, sizin için *tamamen sanal bir ortam* yaratılabilirdi. Örneğin, size civil civil öten kuşlarla ve güzel çiçeklerle dolu bir ormanda yattığınız izlenimi verilebilirdi. Kalkıp ormanda dolaşabilirdiniz... (Law, 2008: 36-37)

Şimdi, günümüzde oldukça ilgi çekici bir tartışma konusu olan sanal gerçekliğin, özellikle 1990'lı yılların sonundan itibaren -yaşadığımız dünyanın, bir bilgisayar programı tarafından yaratılan sanal bir gerçeklik alanı olarak ele alındığı- "Matris (*Matrix*)"¹⁰ gibi filmlerin senaryolarında bolca kullanılmaya başlandığı görülüyor. İşte, derlemesi William Irwin tarafından yapılan ve "Matris'i felsefi olarak çeşitli açılardan irdeleyen *Matrix ve Felsefe-Hakikatin Çölüne Hoş Geldiniz!* kitabının, "Şüphelilik, Ahlak ve Matrix" başlıklı ikinci bölümünde yazarlar Gerad J. Erion ve Barry Smith, Descartes'ın "kötücül cin"inin ve Putnam'ın "kavanozdaki beyin"inin yanı sıra Peter Unger'in "şeytan bilim adamı"nı da ele alırlar. Kuşkucu bir düşünür olarak bilinen Unger'in 1975'te geliştirdiği bu argümana göre, şeytani bir beyin uzmanı bir bilgisayarın ürettiği elektrik uyarılarını elektrotlar aracılığıyla sinir sistemlerimize vermekte ve beyinlerimizde uyandırdığı yanılsamalar sayesinde gerçekte var olmayan nesnelere varlığına bizleri inandırmaktadır. Böyle bir durumda "... şeytani bir beyin uzmanının veya... Matrix benzeri şeytani bir bilgisayar sisteminin kobayları olup olmadığımızı asla bilemeyiz." (Erion ve Smith, 2003: 30).

Descartes gibi düşünürlerin "Matris" gibi senaryoları "hakikat ve bilgiye dair temel soruları araştırmak için yararlı araçlar" olarak değerlendirdiklerini belirten Erion ve Smith, her üç tartışmayı da -yani *Kötü Cin, Kaplar İçindeki Beyinler ve Şeytan Bilim Adamı* tartışmalarını- "Bir Matriste Yaşıyor Olabilirsiniz" başlığı altında anarlar (Erion ve Smith, 2003: 27-31). Çünkü, onlara göre, "[ş]üpheliler dış dünyanın var olduğunu kesin olarak bilemeyeceğimizi ileri sürer. Böylece, tıpkı Matrix'in kahramanlarının içinde yaşar gördükleri gündelik dünyadan kuşkulandırmaya başlamaları gibi, dış dünyaya dair bilgimizden şüphe etmenin olanaklı olduğunu söylerler." (Erion ve Smith, 2003: 27). Buradaki amaçlarını "... bir Matrix'in içinde yaşadığımız varsayımını araştırmak" olarak belirten yazarlar (Erion ve Smith, 2003: 26), dev bir "yanılsamalar dünyası" olarak "her yerde olan" matristen kurtulmanın tek yolunun kuşkuculuğa karşı çıkarak, dış dünyanın varlığını varsaymak olduğunu savunurlar:

Bir dış dünyanın var olduğu hipotezi... öyle yararlı ve asırlara dayanan tecrübeyle öyle sabittir ki, bu kadar kesin bir başka deneysel varsayım olmadığını söylersek abartmış olmayız. Bu varsayım öyle yararlıdır ki, bundan kuşku duymak, bir deli veya bir metafizikçi olmadığınız sürece neredeyse imkânsızdır. (Martin Gardner'dan akt. Erion ve Smith, 2003: 34)

Erion ve Smith'e göre dış dünyanın varlığına olan inancımızı temellendiren nedenler, "... yalnızca bu dünyanın var olduğunu değil, ayrıca onun doğasını ve yapısını bildiğimiz iddiasını kanıtlamak için..." de iyi gerekçeler sunar (Erion ve Smith, 2003: 34). Dünyanın sanal olmadığını nasıl bilebileceğine ilişkin olarak yürüttüğü soruşturmasının sonunda Law da "[g]erçek olduğuna inanmak için hiçbir *sebepleri*

¹⁰ 1999 yılında Andy ve Lana Wachowski Kardeşlerin yazıp yönettiği, bir Amerika-Avustralya ortak yapımı olarak çekilen bu bilim-kurgu aksiyon filminin ilişkilendirildiği felsefi tartışmalar için bkz. http://en.wikipedia.org/wiki/The_Matrix (07.02.2015).

olmamasına rağmen, şüpheciler bile gördükleri dünyanın gerçek olduğuna inanmaktan kendilerini alamıyorlar. Sanırım inanmak içimizde var, elimizde değil bu." demektedir (Law, 2008: 54). Bu düşünürlerle benzer doğrultuda düşünerek "[d]oğaldır ki bizim bağımsız bir dış dünyaya inanmamızın başlangıçtaki sebebi tanıtılma değildir. Biz düşünmeye başladığımız anda bu inancı kendi içimizde buluruz: bu, *ıçgüdüsel* inanç diyebileceğimiz bir şeydir." diyen Russell'a göre "[h]er bilginin ıçgüdüsel inançlarımız üzerine kurulduğunu görüyoruz, ve bunlar kabul edilmezse geride bir şey kalmaz." (Russell, 1994: 23, 24).

Sonuç

Kaplar İçindeki Beyinler tartışması, her ne kadar Descartes'ın *Birinci Meditasyon*'daki kötü cin argümanı ile koşutluk taşıyor olsa da ondan bambaşka bir doğrultuda, tam karşıt bir hedefe doğru ilerleyerek, dış dünyanın bilgisi sorunuyla ilgili septik tartışmaları yeniden gündeme getirmektedir. Bu çerçevede de dış dünyanın hem varlığının hem neliğinin bilinebilmesi konu edilmekte, tüm dışsal (zihnin dışındaki) şeylerin var olup olmadıklarının ve doğalarının ne olduğunun nasıl bilinebileceği ya da bilinip bilinemeyeceği soruşturulmaktadır. Ancak, yukarıda da aydınlatıldığı üzere, dış dünyanın yapısını/doğasını araştırabilmek için, dahası burada sergilenen sorundan da kaçıp kurtulabilmek için, öncelikle içinde yaşadığımız dünyanın sanal bir dünya olmadığına, duyularımıza yol açan bizden bağımsız dışsal bir dünyanın gerçekten de var olduğuna, başka bir deyişle kap içinde bir beyin olmadığımızı inanmak durumunda olduğumuz açık. Zaten Law'un da belirttiği gibi "[e]lbette kavanozdaki bir beyin olduğunuzu inanmayacaksınız. Aslında, benim gibi, siz de kavanozdaki bir beyin olmadığınızı inanıyorsunuz." (Law, 2008: 45). Böylelikle dünyanın tümüyle sanal bir gerçeklik olması durumu aşıldıktan sonra, sanal gerçeklik kavramının irdelenmesi bağlamında günümüzün bilgisayarlarının yaratıları olan sanal gerçeklik ortamlarının, tüm iyi ve kötü yanlarıyla ele alınarak, örneğin bilgisayar oyunları sırasında yaşanabilecek olumlu, yapıcı ve geliştirici düşünce/duygu durumlarının yanı sıra deneyimlenebilecek olumsuz ve yıkıcı durumlar açısından da sorgulanmasının yolu açılacaktır.

KAYNAKÇA

- DESCARTES, René (2013), *İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul (4. Basım).
ERION, Gerard J. ve SMITH, Barry (2003), "Şüphecilik, Ahlak ve Matrix", *Matrix ve Felsefe-Hakikatin Çölüne Hoş Geldiniz!*, çev. Murat Sağlam, Güncel Yayıncılık, İstanbul, 25-36 (4. Basım).
LAW, Stephen (2008), *Felsefe Dosyaları*, çev. Nüket Kantürk, Popcore, İstanbul.
NAGEL, Thomas (2004), *Her Şey Ne Anlama Geliyor?-Felsefeye Küçük Bir Giriş*, çev. Hakan Gündoğdu, Paradigma Yayınları, İstanbul.
RUSSELL, Bertrand (1994), *Felsefe Sorunları*, çev. Vehbi Hacıcadıroğlu, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul (3. Basım).

Daemonion* Olarak Demokrasi: Polemos'un Dirilişi ya da Demos'un Ölümü**

Democracy as *Daemonion*:
The Resurrection of *Polemos* or Death of *Demos*

Senem KURTAR

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü
skurtar@ankara.edu.tr

Özet

Etimolojik olarak yaklaşık iki bin beş yüz yıl öncesine dayanan demokrasi kavramı bugün gerçekleşme olasılığının zaferini kutlarken aynı zamanda çöküşünü de hazırlamaktadır. Bu çöküş, onun kaynağıyla kurduğu yanlış ya da başarısız ilişkide köklenmektedir. Felsefi geleneğin babası, büyük filozof Platon demokrasinin güzelliğini onun sürdürülebilmesinin zorluğuyla ilişkilendirmiş ve bu zorluğu diyalogun özgürlüğüne aktararak tartışmıştır. Ancak diğer yandan onun, demokrasinin güzelliğinde gördüğü tehlike aç gözlü bir özgürlük arzusudur. Çöküş, özgürlüğün sert çekiminin derinliklerine batmış insanlığın kolektif ruhu ve diyalogu yitirmesinde gizlidir. Heidegger'in yorumuyla metafizik geleneğin sonu ve son metafizikçi Nietzsche de buna benzer bir biçimde demokrasiyi başlangıçta görkemli kılanın tüm aşırı tutkuların acımasızlığı olduğunu söyler. Her iki düşünürün vurguladığı bu aşırı özgürlük arzusu bir yandan özgürlüğün yanlış kavrayışı diğer yandan bir araya gelme ya da kolektif ruhun kendiliğinden yani içsel bir birlik ya da ethos olmamasından kaynaklanmaktadır. Modern dünyada demokrasinin kendi dinamiğinde gizlenen bu tehdit bireyin şizoid kapalılığı ve özgürlüğün metalaşmasında kendini gösterir. Bunu biraz açarsak, modern dünya kapitalizmin en aşırı biçiminde bir tür seçeneksizlik hastalığı yaratarak özgürlüğün diyalog, eylem, birliktelik ve mücadele yollarını bireyselleşmenin bencil tutku ve isteklerinin doyumunda kapatmıştır. Özgürlük burada verili olanlar arasında yapılan tercihten öte bir şey değildir. Hayalleri bile metaların süslediği bir doyuma ulaşma arzusundan ibarettir. Bu, demokrasinin demos'unu yitirmesidir. O halde şimdi demokrasiyi ne tanımlayacak?

Demokrasinin kaynağındaki bu güç artık demos değil polemos'tur. Bugün, sokakta, meydana, meydanlarımızda ya da her nerede olursa olsun, örneğin Soma'da o soğuk madenin uçsuz bucaksız derinliklerinde haksız ve acımasız ölümler, demos'un ölümünün ya da öldürülmesinin gerçek tanıtıdır. Bu nedenle o, basitçe bir iktidar ya da halk sorunsalı değil; hakikat sorunsalıdır. Onun kendini kapattığı, sırtını döndüğü bu hakikat polemos'un Herakleitosçu anlamında yani kabaca savaşa işaret etmeyen ancak uyanış, ayaklanma ve mücadeleye seslenen poetik anlamında gizlidir. Burada asli olan, çoğunluk ve onun tiranlığını bir kenara bırakarak demos'un kaynağındaki tinsel gücün çağrısına yanıt verebilmektir. Bu tinsel güç bize daemonion yani vicdan olarak seslenir. Demokrasi kaynağında gizlenen gücü uyandırmalı ve bu uyanışın gizemiyle dönüşmelidir. O, bu çöküşten ve açmazlarından yeni bir güçle kurtarılmalıdır. Bu çalışma demokrasinin hem metafizik gelenek hem de onun doruğu olan günümüz modern teknoloji dünyasındaki başarısızlığının polemos'un birleştirici gücünde ayaklanan vicdanın sesiyle demos'un iktidarı olmada köklenen soyutlanmış anlamından praksis ve poiesis birlikteliğinin canlı ve dinamik açıklığına geri dönüşünü önermektedir. Bu öneri, geleneğin mihenk taşları olan Platon, Nietzsche ve Heidegger'in düşüncelerinden beslenerek temellendirilecektir.

Anahtar Sözcükler: Demokrasi, Felsefe, Demos, Polemos, Daemonion, Diyalog, Özgürlük.

Abstract

Etymologically based on approximately two thousand five hundred years ago the concept of democracy that which today celebrating its triumph of realizing its own possibilities but at the same time the probability of its collapse is also prepared. This collapse is rooted in its wrong or failed relationships are established with its origin. Plato, as the father of philosophical tradition, associated beauty of democracy with its difficulty for sustainability and then, discussed that by transferring it to the freedom of dialogue. But on the other hand, the danger that he sees in the beauty of democracy is a greedy desire for freedom. The collapse is hidden in the collective soul of humanity sank into the depths of hard shots of freedom and their loss of dialogue. If we say with Heidegger's reviews Nietzsche, as an end of metaphysical tradition and at the same time as the last metaphysician, Nietzsche tells in a manner similar that brutality of extreme passions that makes brilliant beginning of democracy. On the one hand, both thinkers have emphasized this extreme desire for freedom is a misconception; on the other hand, it has not yet a

* Antik Yunan'a ait bir kavram olan *Daemonion* gizemli, derinden gelen iç ses ya da yeni/başka olanaklı düzenlere çağrıdır.

** Bu çalışma, "Daimenon Olarak Demokrasi Demos'un Ölümü ya da Polemos'un Dirilişi" başlığıyla Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü tarafından düzenlenmiş olan III. Uluslar arası Felsefe Kongresi: Gelenek, Demokrasi, Felsefe (2014) konulu kongrede sunulmuş metnin düzenlenmiş, düzeltilmiş ve genişletilmiş halidir.

combination or collective self-intrinsic unity of spirit or ethos as it stems from. In the modern world this danger lurking in the dynamics of democracy appears as a schizoid coverage of individual and as in the commodification of the freedom itself. If we make this clearer, the modern world's most extreme form of capitalism's optionlessness syndrome, creating a kind of freedom by individualization as satisfying it in the selfish desires and wishes and then freedom's ways as dialogue, action, solidarity and struggle are closed. Freedom ones given here is nothing more than a choice between given things. Even dreams consist of a desire that reach saturation by gracing commodities. This is just the democracy as lost its demos. So now what will define democracy appropriately?

Democracy in the source of this power is now polemos not demos. Today, in our streets, squares or no matter wherever in, for example, the vast depths of the mine, it was cold in Soma unfair and cruel deaths is a real indicative of the death of demos. Therefore, it is not simply a question of power, or the public; it is a truth problem. It's closed and turned itself back on the meaning of this truth as polemos but not a sign roughly the war rather that it signs in Heraclitian sense as awakening, uprising, and called to struggle in the poetic sense. This is essential here, is responding to calls of spiritual power that in the source of demos by putting its tyranny and majority aside. This spiritual power called us as daemonion. Democracy should wake the power that concealed in its source and should return itself by the mystery of this awakening. It should be rescued from this collapse and the aporias of this collapse by a new power. This paper suggests that returning from the failure of democracy in both metaphysical tradition and its result as our technological world that where it simply means demos, to its true and appropriate openness that rooted in the dynamic and vital unity of praxis and poiesis. This suggestion will be based by feeding the thoughts of the cornerstones of tradition as Plato, Nietzsche and Heidegger.

Key Words: Democracy, Philosophy, Demos, Polemos, Daemonion, Dialogue, Freedom.

Giriş

Bir yandan güzelliğini anlatan övgülerle onurlandırılan diğer yandan gerçekleşmesi ve sürdürülmesi tüm güzel şeyler gibi zor olan demokrasi, halen karşımızda tüm gizemliliğiyle duran bir bilmece gibi sürekli sorulmayı ve düşünülmeyi, düşündürülmeyi bekliyor. Peki, nereden başlamalı bu bilmeceyi tüketilemeyen gizemli öyküsünü anlatmaya? Galiba en güzeli yaklaşık iki bin beş yüz yıl öncesinden bir kılavuz edinmek. Yani Antik Yunan ya da Atina Demokrasisi'nden yardım istemek. Peki, Atina Demokrasisi'ni gerek demokrasi tartışmalarının uzun tarihinde gerekse demokrasinin politik varoluşun ve de eylemin neredeyse tek yolu olarak görüldüğü ve değerlendirildiği çağdaş dünyada özel ve ayrıcalıklı kılan bir şey var mıdır? Bu sorunun yanıtını en doğrudan ve ivedi bir biçimde *parresia* yani karşılıklı konuşmanın ya da diyalogun özgürlüğü olarak verebiliriz. O halde, Atina'da demokrasinin varoluşunu, yaşantılarını en temel anlamıyla özgürlük ve diyalog ikilisiyle betimleyebiliriz. Ancak hemen ardından şunu da eklemeliyiz: Buradaki özgürlük ya da özgürleşme çeşitliliğin tüm durumsal koşullarını kapsayandır. Öyle ki felsefi düşünmenin büyük ustası Platon bile demokrasinin en büyük sorgucu olmasına rağmen, demokrasi ve diyalog arasındaki özel ilişkiyi tıpkı dalında bin bir renkte açan çiçekler gibi benzetmesiyle taçlandırır. Diğer yandan, Platon'un demokrasi konusundaki görüşlerini bu övgü ile sınırlamak tümüyle yanlış anlama olacaktır. Çünkü o, demokrasi ideali ile demokrasinin varoluşu ya da yaşanması arasında derin bir uçurum görmektedir. Aslında günümüzde bile demokrasi tartışmalarının hiç kesintiye uğramadan sürmesinin kaynağı tam da bu uçurumda yatmaktadır. Platon, demokraside kendisi ve varoluş biçimleri arasındaki gerilimi daima şiddetli tutan iki temel ilkedden söz eder: Özgürlük ve eşitlik. Bunlardan özgürlükle demokrasi başını özgürlük ve bilgi ya da bilgelik ilişkisi temelinde eleştirir. Ona göre demokrasi herkese özgürlük dağıtırken bilgelik konusunda daima sessiz kalır. Çünkü bu konuda her daim en yoksuldur. Günümüz demokrasi tartışmalarının merkezi sorunsalı olarak varlığını koruyan ve sürdüren eşitlik ilkesine baktığımızda neyin, kimin eşitliği, kimler arasında ve ne açıdan eşitlik soruları daima yanıt beklemektedir. Platon, *Devlet* 558c4-6'da demokrasi ve eşitlik arasındaki ilişkiyi şu sert ifadelerle küçümser gibidir: "Yönetimin beğenilen biçimidir; demokrasi. Anarşik ve bütün renklerin alaca bulaca birbirine karıştığı. Öyle bir eşitlik ki eşitlerle eşitsizleri eşitler" (Plato, 1997: 1169). Peki, bu farklılıklar nasıl olup da bir düzen ya da bir uyumu hep birlikte başarıp sürdürebilecektir? Büyük filozofumuz başlangıçta övgü dolu gibi görünen sözlerini yine *Devlet* diyalogu 557c'de şu ironik betimle ilişkilendirerek sonlandırır: "Demokrasi en güzeldir" (Plato, 1997: 1168). Ancak en güzel olmasınca o, tüm güzel şeylerle aynı yazgıyı paylaşır. *Büyük Hippias*'ı anımsarsak güzelle ilgili tartışma en son noktada 304e'de yer alan şu çarpıcı betimle taçlanıyordu: "Güzel ya da güzel şeyler zordur" (Plato, 1997: 921). Evet, demokrasi belki en güzeldir; ancak onu gerçekleştirmek ve sürdürmek tam da bu nedenle çok zordur. Derrida demokrasinin Platon tarafından açıkça ortaya konulmuş ve halen sürmekte olan tüm bu çelişkilerini şöyle yorumlar:

...demokrasi her bir kişiyi seçtiği yaşama (*bion*) ulaştırabilir... Ne tam anlamıyla bir rejim ya da bir yönetim biçimi ne de otantik bir *politeia* olan bu rejimde, bu *politeia*'da biz – tüm insan tiplerinin herhangi bir yerde

olabileceğinden çok daha çeşitli olduğu bir yerdedir. Tam da bu yüzden, güzelliği çok renkli demokrasi. Platon bu güzelliğin renkler karmaşası olduğu konusunda çok ısrar eder (Derrida, 2005: 20).

Derrida hemen ardından sözlerini demokrasinin kendisini daima en güzel (*kalliste*) olarak gösterdiğini ancak bu görünüşün onun gölgesi, salt görünüşü değil görünme, açığa çıkma biçimi olduğunu belirtir (Derrida, 2005: 20). Platon yine *Devlet* 557c'de onun en baştan çıkarıcı yönetim biçimi (*politeion*) olduğunu söyler. Öyle ki onun güzelliği çeşitli ve parlak renkli çiçekler gibidir (Plato, 1997: 1168). Bu oldukça eski zamanlarda fark edilmiş güzelliği ve zorluğuyla demokrasi insanlığın birlikte yaşama yolları arayışının bitimsizliğinde cazibesini halen sürdürmekte ve bu amansız arayışta bizi kendisine tutsak etmeye devam etmektedir. Ancak her şeyden önemlisi günümüz çağdaş demokrasi tartışmalarının liberal ve neo-liberal politikalar etkisinde olması ve demokrasinin hakikatini yitirmişliğidir. Söz konusu yitim demokrasinin güzelliğine ve dolayısıyla ideale kilitleyerek onun zor olan kısmının göz ardı edilmesiyle ilintilidir. Bu zorluk, sürdürülme zorluğudur ve özellikle Aydınlanma ile birlikte yaşamsal ve varoluşsal olanı ideal, evrensel ve ussal olanın üst söylemine aktarma saplantısıyla unutulmuştur. Böylelikle demokrasi söylemin ideal nesnesine dönüştürülerek asli anlamını ve dinamiklerini yitirir. Peki, demokrasinin yitirilmiş güzelliği ve dolayısıyla zorluğuna özgü gerilimi nasıl yorumlayabilir; nasıl anlayabiliriz?

Demokrasinin Güzelliği/Zorluğu

Platon'un demokrasi konusundaki tüm yorumları aslen mevcut demokrasilerle yani demokrasinin görünen, işleyen, uygulanan biçimleriyle ilgilidir. Bu konuda Gerasimos Santas gibi Platon yorumcuları oldukça iddialı bir biçimde Platon'un demokrasi düşmanlığının demokrasinin ideale ya da demokrasinin kendisine değil onun görünen biçimlerine ilişkin olduğunu savunur (Santas, 2007: 70). Böylelikle, Platon'un demokrasiyi neden en güzel ve en zor olarak betimlediği biraz daha anlaşılabilir kılınmaktadır. Büyük ustadan çok uzun zaman sonra Nietzsche, ustaya da hakkını vererek demokrasinin zor ve güzel olmasıyla ilgili olası belirlemelerden birini ve belki de en güçlüsünü yapmıştır. Ona göre de isteklerin doyurulmasındaki engel tanımayan aşırılıktır; demokrasiyi büyük kılan (Nietzsche, 1956: 7). "Aşırı özgürlük isteği" ya da "özgürlüğün tam karşısına dönüşmesinin, isteklerin kölesi olmanın kaçınılmazlığı" da diyebiliriz buna. Böylelikle demokrasi bir yandan sınırsız özgürlüğe işaret ederken diğer yandan kaçınılmaz olarak sınırsız kölelik durumuna katlanmayı da haber verir. Platon *Devlet* 562c-d'de demokrasiyi bu defa da "özgürlüğün çarpıcı çekiminin derinliklerine batmak" olarak betimler (Plato, 1997: 1173). Bu, *psykhe* (ruh) ve *politeia* (devlet)'da çöküş demektir. Nitekim Nietzsche'de *dekadans* ile büyük ve görkemli tinin çöküşüne işaret etmektedir. Modern dünya tam da bu iki büyük filozofun şiddetle saptadığı çöküşün resmidir. Bu resmin kendini her daim demokrasiyle tanımlama çabası da ironinin hakikatini tanıtlar gibidir.

Evet, bu bireysel varoluşun ve birlikte yaşamının ruhunun ve uyumunun çöküşüdür. Çünkü özgürlüğün cazibesine sınırsızca kapılan yurttaşlar, halk ya da vasıfsız çoğunluk hangisi olursa olsun fark etmez; yasa koyucular, iktidardakiler ya da yönetici sınıf isteklerine yanıt vermediğinde/veremediğinde başkaldırır ya da isyan eder. Demokrasi ve isyan/başkaldırı arasındaki bu incecik sınır burada bir araya gelme ilkesinin doğal ve kendiliğinden bir ruh taşıyor olması temelinde gerilir ve kopar. Platon'un *Devlet* diyalogu 561b-c'de yer alan görüşleri bu bağlamda etkileyicidir. Platon burada demokraside halkın halk olarak birlikteliğinin ondaki her birin, kendisi adına konuşacak koruyucular için ve onurlandırılmak adına katıldığı veya kabullendiği bir birliktelik olduğuna işaret etmekte ve eşitlik ilkesinin bu konudaki cazibesinden söz etmektedir. Ona göre demokratik insan tipi ya da buna demokratik ruh da denilebilir; beğenileri, zevkleri bakımından eşittir ve burada değer verilen en önemli şeydir eşitlik (Plato, 1997: 1172). Eşitliğe dayalı bir birliktelik, birlikte varoluş ideali demokrasinin iç dinamiğinde taşıdığı gizil tehlikedir. Bu tehlike, tarihsel olarak bakıldığında, Caesar'dan Milosevic'e uzanan demokrasiden tiranlığa geçişte kendini açıkça gözler önüne serer. Böylelikle, demokrasinin en temel ülküsü olan insanlığın katıksız, saf olarak kendi kendini yönetme düşü de hiçbir zaman gerçekleşemez. Yine çağdaş filozoflardan Derrida demokrasi ya da demokrasilerdeki sözü edilen düş kırıklığını onun sözü verilmiş ama asla tutulmamış, anlaşılmamış, düşünülmemiş bir şey olduğunu vurgulayarak anlatır (Derrida 2005: 9). Agamben *Homo Sacre* (Kutsal İnsan)'de demokrasiyi gerçekleştirme ülküsünün daima bu ülküyü kesintiye uğratacak ya da engelleyebilecek olan istisnaların düşünülmesiyle birlikte sürme gereğini öne çıkarır (Agamben, 1998: 22). Ancak sorun henüz ve hala çözülmüş değildir. Agamben'i dinlersek bu durumda demokrasinin gerçekleştirilmesini kesintiye uğratabilecek ya da onu bir anda karşısına yani bir baskı ve hegemonya aracına dönüştürecek istisnaları, durum ve koşulları neye göre belirleyeceğiz? Bu konuda bir ölçütü gereksinmekteyiz. Peki,

bu ölçüt ne olacak; nasıl belirlenecek? Buna dair kesin ve açık, tartışmasız bir yanıt bulma olanağımız var mı? İnsan varoluşu gibi yitimsel ve kendisiyle örtüşmeyen bir varlık söz konusu iken böylesi bir ölçüt belki de yalnızca bir ideal olarak kalmaya mahkûmdur.

Çağdaş düşüncenin büyük filozofu Martin Heidegger demokrasiyi hem Avrupa Nihilizmi ile özdeşleştirmesi hem de onu modern teknoloji gibi kaçınılmaz görmesi bakımından demokrasinin özündeki aporileri ya da çelişkileri açığa çıkarmak adına buradaki tartışmalar için çarpıcı niteliktedir. Avrupa Nihilizmi, diyor Heidegger, teknoloji, bilim, estetik olarak sanatta kendini bütünüyle açan modernliğin yönetici ilkesini demokrasinin kolektif olarak kendi kendini yönetme ilkesinde konumlandırmış; böylelikle ona politik ve yasal bir form vermiştir. Modern anayasal demokrasi bu nedenle tümüyle kocaman bir "hiç" üzerine kuruludur (Heidegger, 1982: 98). Burada anlatılmak istenen demokrasinin yaşamın, gerçekliğin ve varlığın hakikatine dayanan etkin ve derinlikli bir olagelme olayı değil; aksine kurulmuş, kurgulanmış bir formdan ibaret olduğudur. Böylece, demokraside yasal düzen kolektif kendilik, kolektif kendilik de yasal düzen yoluyla gerçekleşir. Heidegger için, bu ikilem hem bir tür kısır döngüye hem de yönetici ilke konusunda belirsizliğe yol açar. Anayasal demokrasi söz konusu belirsizliğe bir yanıt olarak kendini gerekçelendirse bile buradaki belirsizliği çözemez; aksine koruyup sürdürme işlevi görür.

Bununla birlikte, Heidegger, modern çağı, Hıristiyanlığın sekülerleşmesi olarak yorumlayarak onun ne denli kaygısız ve bencilce yapılmış bir aldatmaca olduğuna işaret etmektedir. Ona göre, eğer modern dünya hem teknolojik hem de demokratik öğelerle donatılmış resminde bu resmin ait olduğu asıl kaynağı, onu var eden tarihsel süreçleri ve olagelişi arayacak olursa işte o zaman karşılaşacağı tek bir şey vardır: Batı metafizik geleneği (Heidegger 1982, 100). Burada, tüm bunlardan söz etme ve Heidegger'i demokrasinin kökensel belirlenimi tartışmasını sürdürmek adına referans alma nedenimizi şöyle özetleyebiliriz: Heidegger'in modernliğe ve teknolojiye kaynak olarak gösterdiği batı metafizik düşünme biçimi demokrasi için de geçerlidir. Bu bir yazgıdır. Elbette Heidegger söz konusu olduğunda yazgı sözcüğünün tüm eskatolojik anlamlarını bir kenara bırakan ve yazgının kaynağına seslenen bir şey olarak *varlığın yazgısı*'dir. Bu durumda, demokrasinin de modernliğin yazgısı olması kaçınılmazdır.

Antik Yunan'dan bu yana demokrasinin vazgeçilmez ilkesi ve ülküsü olan *kendi kendini yönetmek* modernliğin bilim ve tüm diğer açılımlarının dayandığı metafizik bir yönelim olarak demokraside işlevselleşir. Heidegger, bu konuda oldukça ısrarcı bir tutum sergilemektedir. Modern dönemi özellikle skolâstiğin *causa sui* yani varlık nedeni'nden koparan özerklik ve erekselliğin birbiriyle içsel bağlılığı, kendini-yönetme ilkesini Tanrı-sız Tanrıbilim'in özü olarak gerçekleştirir. Peki, Heidegger modernliğin sekülerleşme ile damgalanmasına neden eleştirel yaklaşmaktadır? Bunun en temel nedeni geçmişle olan bağların ve dolayısıyla bir şeyin kendi kaynağıyla alış verişinin ya da hesaplaşmasının kesintiye uğramış olmasıdır. Ancak asıl *aporia* burada açığa çıkar. Modernliği sürdüren unutmuş olduğu bu metafizik kökler değil midir? Heidegger'in terminolojisiyle açıklayacak olursak tam da şöyledir: Kendini modernlik olarak açan şey bilim, teknoloji, estetik ve tüm bunların yönetici ilkesini belirleyen olarak demokrasinin tüm biçimleriyle birlikte ait olduğu köklerden uzaklaşması ve kaynağını gizleyerek karanlıkta unutulmaya bırakılmasıdır.

Demokrasiye ilişkin bitmek bilmeyen tüm bu tartışmaları, yorum ve eleştirileri nasıl sonlandırabiliriz? Ya da sonlandırmamız gerekli mi? Daha da önemlisi onun bu başarısız yazgısı belki de başka bir yere aktarılmalı, başka bir şeye dönüşüm için motive olmalıdır. Çünkü mevcut olanların çözümlenmesiyle bir arada yaşamının bir sanat ya da erdem olarak açığa çıkmasıyla demokrasi ilişkisi konusunda köktenci bir devrim sağlanamayacaktır. Demokrasi bize bu sanatı ya da erdemi verir mi; buna uygun mudur? Sorularımızın yanıtı iktidarın çeşitli derecelerini kullananlarda arayamayız. Demokrasiyi bir anda bireyde ve devlette ya da yönetimde çöküşe götürebilecek en güçlü şeyin en başta isteklerin karşılanmasıyla ilgili olduğunu belirtmiştik. O halde, burada hesaplanması gereken en temel durum isteklerin karşılanmasını engelleyebilecek beklenmedik olaylarla karşılaşmaktır. Ancak yanıtı böyle bir yerde konumlandırarak demokrasinin iç ilkesini onun kökensel olarak ait olmadığı bir yere hapsedmiş oluruz. Oysa sorunun yanıtı Platon ve Nietzsche'yi kesiştiren o çarpıcı ilke sözde gizlidir: Özgürlüğün aşırılığı ve onun çoğunluk ya da çokluğun isteklerince yönlendirilmesi. Platon ve Aristoteles'te bu, aynı zamanda çoğunluğun ya da çokluğun tiranlığı olarak anılır. Çözüm önerisi ise yine Aristoteles'in *Politika*'da uzun uzadıya tartıştığı üzere: "Belli bir seviyede yani sınırlı oranda seçkin bir iktidar, güç ya da yönetim" olarak sunulur (Aristotle, 1997: 205). Ancak böyle bir argümanı

savunduğumuzda ya da ilke edindiğimizde başlangıçtakinden çok daha yanlış bir yola girmiş olmaz mıyız?

Bunu şöyle açıklayalım: Demokraside ideal olan yani olması gereken hiçbir grup, kişi, birey, zümrenin ayrıcalıklı olmamasıdır. Ancak bu belirtildiği gibi ideal olandır. Uygulamada ise demokrasinin korunması ve sürdürülmesi adına bu idealden belli bir oranda feragat edilmelidir (Stanisevski, 2011: 460). Platon *Devlet* diyalogunda demokrasinin bu idealini pek çok yönüyle anlatmıştır. O halde, demokraside hiçbir biçimde kitlelerin yönetimi esas alınmaz mı demektediriz? Kitleler daima liderleri, yasa koyucuları gereksinirler. Böylece onlar, düzeni bozabilecek istisnaları belirleyebilecek, düşünebilecek olan birilerini isterler. Ancak bunun sonucu da pek iç açıcı değildir. Halkın istediği, seçtiği ve isteklerine yanıt verene yöneldiği bir sistemde liderlerin, yönetimin sürekli değişmesi ve en sonunda iktidar kavgalarının doğması kaçınılmazdır. Böylelikle, demokrasinin temeli olan halkın kendi kendini yönetme ilkesi bozulur ve zamanla yalnızca bürokratik bir yasa olarak varlığını koruyabilir. O halde, temel sorun, bu nokta ister kendi kendini yönetmek olsun isterse diğerlerinin yönetimi olsun, yönetme ilkesinin sorgulanma gerekliliğidir.

Yönetme Erdemi

Demokrasinin güzel ve zor olma açmazlarını onun temel ülküsü olan kendi kendini yönetme ilkesi bağlamında tartıştığımızda karşımıza çıkan ilk sorun nasıl bir düşünme biçimi ya da yönlendirici bir ilkeyle yolumuzu sürdürebileceğimizdir. Tabii burada sürdürme kavramının özel bir yeri vardır. Eğer demokrasiyi düşünmekte ve onun felsefesini yapma çabası vermekteyseniz bu durumda ona ilişkin tartışmaları hiçbir ucuz ve ivedi tanıma ya da yanıt, boş umutlara sığınmadan sürdürebilmemiz gerekir. Burada, Mendelshon'un diktumu haline gelmiş olan şu tümceyle devam etmeyi faydalı buluyorum: "Hiç kimse bir diğerini yönetmek için yeterli/yetkin değildir". Kendi adıma, bu çarpıcı söz, demokrasinin yitirilmiş ruhunu yansıtmaktadır ve yalnızca belli bir demokrasi biçimi için değil; onun tüm politik uzantıları için de geçerlidir. Sözün söylediğinde gizlenen temel ahlaki ilke ise insanların kendi yaşamlarını yaşamalarının kararını yine kendilerinin alma gereğidir. Olanması gereken ya da demokratik ideal budur. Böylece, demokrasinin yalnızca politik bir şey olmadığını ahlaksal bir gereklilik de olduğunu kabul etmiş oluyoruz. Nitekim Platon ve Aristoteles'ten bu yana süregelen ve bitirilemeyen ikilem de bu değil midir? Ancak burada şu soruyu da hemen ekleyebiliriz: Peki, demokrasi neden politik olduğu kadar ahlaksal bir gereklilik/gereksinim de olmak zorundadır? Sorunun yanıtı, demokrasinin diğer yönetim biçimlerinden daha iyi, verimli politikalar izlemesiyle ilgili değildir. Aynı zamanda, herkesin eşit oranda yönetme yetisine sahip olduğunu da söylemez. Çünkü tüm diğer varlıklar için ya da başka alanlarda olduğu gibi bazı şeyler için yine bazıları daha yetenekli daha yetkin olabilir. Asıl sorun, hiç kimsenin bir diğerini tam anlamıyla, layıkıyla ve yeterince yönetemeyeceğiyle ilgilidir. Yani ideal yönetimin olanaksızlığıdır. Amerika'nın ikinci başkanı ve aynı zamanda bir filozof olarak anılan John Adams, 1800'lerde John Taylor'a yazdığı mektupta şöyle söylüyor:

Unutmayın, demokrasi hiçbir zaman uzun süre varlığını sürdürememiştir. O, kendisini çabucak işe yaramaz kılar, tüketir ve katleder. Şimdiye kadar intihar etmeyen(kendisini katletmeyen) bir demokrasi olmadı... Kişiler kendilerini fethedebilir. Uluslar ya da büyük insan toplulukları asla. Buradaki fethetme bireylerin ahlaksal ve entelektüel yetilerini anlatmaktadır. Ancak bireyler bir araya geldiğinde bu yetiler ya da değerler daima sarsılır, bozulur. Bu nedenle, demokrasi(ler) asla uzun sürmezler (*Letter to John Taylor*, April 15, 1814)¹.

Belki de bilinçli ya da bilinçsizce göz ardı edilen, kişinin kendini yönetmesinin diğerlerinin yönetilmesinden ayrı düşünülmemesi gerekir. O halde, burada öne çıkan temel olgu kendini yönetmek ya da özyönetim oluyor. Bu durumda yönetmenin asli anlamı birinin kendi olmasıyla, kendi varoluşuyla ilintilidir. Bizim kendimiz olmamızı ya da insan olmayı anlatan ve belirleyen erdem diyor *Menon*, aynı adlı Platon diyalogunda diğerlerini yönetebilmemizdir (71e) (Plato, 1997: 872). Bir erdem olarak ve hatta birinin kendisi için en temel erdem olarak yönetmenin en açık ölçütü yine birinin kendisine, kendi olabilmesine aittir. İşte tam da bu nedenle demokratik yönetimin sürdürülebilirliği daima zor olarak

¹ John Taylor Monarşi ve Aristokrasi'nin gurur, ahmaklık ve hırsan ibaret olduğunu düşünmektedir. Adams ise Taylor'a yazdığı mektupta demokrasinin bu diğer ikiliden daha az gururlu, hırslı, bencil, ahmak ya da açgözlü olduğunu söyleyebilir miyiz; diye sorar. Bu tutkular ona göre her insanda vardır. Her yönetim adı altında ve her an her yerde aynı şiddeti, kabalığı, acımasızlığı ve düzenbazlığı doğurur. Öyle ki olasılıklar tüm bu tutkuların önce açıkça ortaya konulsa bile gerek filozoflar gerekse moralistler bilirler ki baştan çıkarılığa direnmek zordur (Thomas, Why Did John Adams Say that 'Democracy Never Lasts Long?').

kalacaktır. En iyi yasa koyucuların sonunda başarısız olduğu, en iyi rejimlerin dağılıp yok olduğu hiçbir yönetimin daimi kalamadığı bir dünyada yaşıyor olmamız bunun en açık kanıtı değil midir? Tüm bunların yanında, Farisilerin alçakgönüllü olmayı övdüklerini görüyoruz. Farisiler, gurur kaynağı olabilecek tek şeyin alçak gönüllük olduğunu kabul ediyor. Liderlere alçakgönüllü olmak ve insanlığın hizmetinde olmak salık veriliyor (Clinton, 2014: 32). Belki de bugünün ve hatta tarihin değişik dönemlerinin liderleri gururlarına yenik düşüp her zorda kaldıkları kendilerini diğerlerini yönetme konusunda yetersiz bulduklarında bu başarısızlığın kökenselliğini kabul ederek ve bu bilinçle devam etmek yerine gücü, baskıyı kullanmayı seçtikleri için yok olup gitmeye mahkûm olmuştur. Neden olmasın?

Yoksa tüm bu sorunlarla mücadelenin yolu kavramların dönüşümünden mi geçmektedir? Demokrasinin ideal varlığını gerçekleştirmek ve sürdürmek için ne demeli neyi nasıl çağırmalıyız? Örneğin yönetmek sözcüğünü bir kenara bırakıp karar vermek yani insanların yaşamlarını nasıl yaşayabilecekleri konusunda anlamlı kararlar vermek/verebilmek kavramı kullanılabilir. Yine yönetmek kavramının öncelikle nasıl bir ihtiyacın, yaşantının, gerekliliğin uzantısı olduğu sorularak yola çıkılabilir. Hatta bu kavramdan tümüyle vazgeçmek belki de çok daha radikal bir tavrı doğuracaktır. Yine Heidegger'in savunduğu üzere yönetmek değil de "çoban" ya da "gardiyan" olmaya özgü yol gösterme, kılavuz olma, koruma ve gözetme yönetmenin kaynağındaki erdeme daha uygun görünmektedir (Heidegger, 1998: 252) Böylelikle, bu kavramı her kullandığımız da amacımız ne olursa olsun insanın bir diğer insan tarafından yönetimini aşılabilir bir paradoks olarak sürdürmekteyiz. Tabii söz konusu sorun tek bir kavramla çözülemez. Bu yalnızca bir tanesidir. Bu türden kavramların sorgulanması ve dönüşümü ontolojik bir zorunluluktur. Çünkü kavramsal dönüşüm aslında en başta söz ettiğimiz şeye demokrasinin kaynağındaki *parresia*'ya yani dil ve özgürlük arasındaki kökensel ilişkiye seslenmektedir. Böylece, konuşmanın özgür ve özgürleştirici olduğu bir toplumsal birliktelikte, yasa koymaya yetkili olanın aynı zamanda bu konudaki yetersizliğinin ya da eksikliğin de bilincinde olması ve yasa koymak ya da yönetmek değil daha iyi, daha doğru ve kişilere daha uygun kararlar almayı ilke edinme gereği esas olacaktır. Bu, özünde Platon'un da irdelediği gibi bir erdem sorunsalıdır. Demokrasi söz konusu olduğunda bu erdem, *alçakgönüllü* olmaktır. Ancak bu ne edilgin bir tavrı ne de bir tür inzivaya çekilme durumunu anlatmaz. Alçak gönüllük bir erdem olarak daima yetersizliğinin, sınırlı bir varlık ya da sınırlar içinde açığa çıkan, eyleyen bir varoluş olduğunun farkında olma ve kendini sorgulamanın bitimsizliğidir. *Parresia*'nın özgürlüğü ancak böyle bir erdemde köklenebilir. Popüler iktidar biçimlerinin gücü kullanırken kendilerine acilen hatırlatmaları gereken ilke budur. Bu anlamda, Sokratik felsefi bilgeliğin politikadaki karşılığı "birinin yasa koyma ya da yönetme konusundaki kökensel başarısızlığının" farkında olmasıdır (Clinton, 2014: 33). Aksi takdirde demokrasinin temel sorunu değişmeyecektir: Çoğulculuğu sınırlamak adına bürokratik bir yasaya dönüşmek (Stanisevski, 2011: 461).

Ne olduğu, neye göre olduğu açıklığa kavuşamayan eşitlik, sınırı bilinmeyen ancak düzen adına bir sınırı gereksinen özgürlük, herkesin kendini bir yönetim altında güvende hissetme isteği ve beklentisi, bireysel olanın özelliği, politika ve haklar, kamusal iyiler, özel çıkarlar, yönetim tüm bunlar demokrasinin temel kavramları ve dinamikleri olduğu gibi aynı zamanda onu daima çözümsüz bir sorun olarak sürdüren çelişkilidir. Derrida bunlara "kronik paradokslar" ya da *aporialar* adını verir. O, gelmekte olan demokrasinin "öteki"nin gözetilmesine bağlı olduğunu öne sürer; ancak hemen ardından bunun da bir *aporia* olmayı sürdüreceğini ekler. Çünkü öteki hem birinin kendisinin açılımıdır, dostudur hem de aynı oranda düşmandır (Derrida, 2005: 63). Her ne biçimde olursa olsun o halde demokrasinin kendisi bir *aporia* ya da *aporialar* dizisidir. Ancak Derrida yine de gelmekte olan demokrasiden umutludur. Onun bize mevcut demokrasilerin gölgeler olduğunu görme şansını tanıyacağı kanısındadır. Gölgeler, umutların, korkuların, koşul ve yanılsamaların kaynağıdır. O halde eleştirilen demokrasinin kendisi değil onun gölgelerini, hakikat sanma yanılgısıdır.

Demos'un Dönüşümü: Demokrasi yerine *Daemonion*

Sokrates *Devlet* 561c6-d8'de demokratik ruhu, günümüz demokrasi insanını anlatırcasına şöyle betimler:

O, günbegün kendini arzunun ellerine teslim edercesine yaşar. Bazen flütünü dinlerken çok fazla içer bazense diyetle olduğunu söyleyerek yalnızca su içer; bazı zamanlar fiziksel idmanlara ağırlık verir bazen de her şey ona boş ve anlamsız gelir. Bazen o bile kendini felsefe yapmak için gereken işlere adar. Sıklıkla politikayla ilgilenir ve oturduğu yerden sıçrayarak aklına ne geliyorsa söyler. Eğer asker olmaya özenmişse ya da para kazanmaya

bununla ilgili işlerle meşgul olur. Yaşamında ne düzen ne de zorunluluk vardır. Bunun yerine o, yaşamı boyunca hoşuna gideni, özgürlüğü ve süre giden bir mutluluğu arar (Plato, 1997:1172).

Peki, şimdi ne yapabiliriz? Demokrasiyi ve onun yarattığı ruhu, iki bin beş yüzyıl önce Sokrates'in bugünü görürcesine betimlediği bu insan tipini ve yaşam biçimini unuttuğu köklere geri mi döndürmeliyiz yoksa artık onun için yeni bir seçenek, yeni bir yol mu aramalıyız? Demokrasinin kökten dönüşümü için önerilecek tek şey vardır: *Demos*'un² dönüşümü. Bu dönüşüm, ontolojik olarak zorunludur. Ancak asla gerçekleştirilmesi umut edilen ve her şeyi tek seferde başaracak olan bir devrim ülküsü de değildir. Aksine *demos*'un *polemos*'a bitimsizce dönüşümü ve bu anlamda yıkan ve yeniden yapan devrimin sürekliliğine işaret eder. Kendi yönetiminin arı bir biçimde gerçekleşebilmesi için, kendini kendi için ve ötekini gözeterek karar almaların çılgın ve de cesur birliktelik anlarına bırakmalıdır. Böylelikle, demokrasi sözcüğünün de artık belki de tamamen bir kenara bırakılması gerekmektedir. Bunun için, demokrasinin kaynağındaki aporiaları gün yüzüne çıkaracak ve sürdürülebilirliğindeki güçlüğü her daim hesaplaşacak yeni kavram(lar)a gereksinim duymaktayız. İşte bu yeni kavramların kökensel olanağı *Daemonion*'dur. *Daemonion*, bireysel varoluşta *vicdana* benzetilebilir. Buradaki anlamıyla *vicdan*, Heidegger'in *magnum opus*'u *Sein und Zeit* (Varlık ve Zaman)'da betimlediği anlamda bir *vicdandır*. (Heidegger 2002b). Bunu biraz açacak olursak, *daemonion* olarak *vicdan*, bir çağrıdır; birinin kendi varlığının derinlerinden gelen varlığın, bir arada ve adeta tanrısal bir *harmonia*'da, şeylerin gizemli düzeninde var olmanın sesidir. Bizi tanrıların bile bozmadığı bir düzene, var olmanın bir arada olmak ve mücadelede olmak anlamına geldiği şeylerin düzenine çağırır. Bu düzen, *physis*'in tek yasası, tüm yitilmiş yasaların önünde diz çöküp boyun eğdiği. Herakleitos'un *polemos*'udur. Daima birbirinden ayrı ama bir arada kalmanın mutlak mücadele ve gerilimini anlatır (Heidegger, 1968: 123).

Bu türden bir mücadele ve gerilim bir şeyin, şeylerin, olayların, bireysel varoluşların ve onlar arasındaki kökensel birliğin hem kaynağı hem de gerçekleşme yoludur. Böyle bir açıklıkta, modern dünyanın demokraside ve onun biçimlerinde gizleyip sürdürdüğü *tehlike* aşılabılır. Bu tehlikenin ilk görüntüsü teknokrasinin hâkimiyetindeki artıştır. Bilimsel zümrenin kamusal alan ve politika konusunda hak iddia etmesi ve söz sahibi olmayı istemesi demokrasiye derin zararlar vermiş ve vermektedir. Yine bilim zümresinin en iyiyi bildiğini savunması ve politikacıların ya da halkın kör bir biçimde onların politikalarını benimsemesi gerektiğini öne sürmesi tehlikeyi pekiştirir. Onlar halk ya da kamusal alan olarak adlandırılanın varlığını görmezden geldiği sürece bizler demokraside değil teknokraside yaşarız. Aslında bu durum, Heidegger'in sekülerleşmede gördüğü sıkıntıda olduğu gibi, dinsel hegemonyanın yerini bilimsel ve materyalist olana bırakmasıdır. Yine G.K. Chesterton Christendom in Dublin'de demokrasinin yalnızca Tanrı'ya inananlar arasında kabul gören ya da ancak böyle bir inancın olduğu yerde olanaklı olan bir şey olduğunu söylüyor ve Tanrı'nın ölümüyle ortaya çıkan manzarayı şöyle betimliyor: "Tanrı bir kez terk edildi ve devlet Tanrı oldu." Chesterton'ın burada açmadığı temel sorun Tanrı'ya inanılmayan bir ortamda devletin eleştirilemeyeceği ya da sorgulanamayacağı ve dolayısıyla da tanrılaşan bir şeye dönüşeceği. Dinsizlik insanlık için bir afyon gibidir diyerek de Marx'ın tam karşısı bir yorum yapmış olur (Chesterton, 2001). Tüm bunlar, bilimselciliğin demokrasideki ölümcüllüğüne işaret eder. Burada demokrasiyi tehdit eden bir diğer şey ise Marx'ın *1844 El Yazmanları*'nda da açıkça belirttiği ve uzun uzadıya çözümlediği üzere paranın bir sisteme dönüşmesinde köklenen yabancılaşma ya da soyut emeğin egemenliğidir (Marx, 1988: 70). Kapitalin dünyasında politika, din, kültür, toplumsallık, düşünsel alanlar bütünüyle paraya endekslidir. Tam da burada, Aristoteles'in oldukça uzun zaman önce refah ve bolluğun insanlığın gelişimi için tehlikeli olduğu konusundaki şiddetli savunusu da unutulmamalıdır (Aristotle, 2000: 88). Tabii Aristoteles'in bu savunusu daha çok insan ruhuna işaret etmekte, onu hedeflemektedir. Ancak biz bunu neden demokratik politikalara da genişletmeyelim ki?

Bugün demokrasinin bağrında büyüttüğü bir diğer tehlike de daha öncekiyle koşut olarak ortaya çıkan bireyin kendine kapanarak, kendini ve yaşamını rahat ve güvende hissetme haline sığınmış

² *Demos*, bir yandan vasıfsız bir çoğunluğu diğer yandan çok çeşitliliği barındıran, kuşatan çokluğu anlatmaktadır. Tabii farklı politik yaklaşımlarda anlamı da farklılaşmıştır. Günümüz siyasetinde eşitlerin birliği olarak da yorumlanmaktadır. Diğer yandan, Hardt&Negri özellikle nitelikli, üretken ve ortak arzuların yöneliminde karar alan bir tür çokluk betimi yapmaktadır. Bu anlamıyla çokluk niteliksiz ve kör çoğunluğun, yığınların tam karşısı olan son derece bilinçli, uyanık ve birlikte hareket eden bir çeşitlilik. Hardt&Negri çokluğun direniş ve eylemlilik bağlamında biçimlenen bu yeni betimiyle demokrasi için yeni yol ve olanaklar açmak niyetindedir (Hardt&Negri, 2005: 37-38).

bencilliği ve bu yolla da özgürlüğünü feda etmesi ya da onun ağır sorumluluğundan kaçmasıdır. Belki şöyle açıklayabiliriz: Modern dünya kapitalizmin en aşırı biçiminde bir tür seçeneksizlik hastalığı yaratarak özgürlüğün diyalog, eylem, birliktelik ve mücadele yollarını bireyselleşmenin bencil tutku ve isteklerinin doyumunda kapatmıştır. Özgürlük burada verili olanlar arasında yapılan tercihtir. Hayalleri bile metaların süslediği bir doyuma ulaşma arzusundan ibarettir. Böylelikle, demokrasi gücünü ve varlık nedenini tümüyle kendisinden aldığı *demos*'unu yitirir. Bunun sonucu olarak, modern dünya demokrasinin başlangıcından bu yana kaynağı ya da dayanağı olan şeyden, *demos*'tan yoksundur. O halde, günümüz dünyasında ve onu belirleyen durum ve koşullarda demokrasinin ona kaynaklık edecek yeni bir güçle diriltilmesine ihtiyaç vardır. Bu güç, yakın zamanda ülkemizde, sokaklarımızda, meydanlarımızda ya da her nerede olursa olsun, örneğin Soma'da o soğuk madenin uçsuz bucaksız derinliklerinde haksız ve acımasız ölümlerde, yaslarda, acıların paylaşılmasında ve direniş eylemlerinde görüldüğü; yaşandığı gibi artık basit ve niteliksiz *demos* değil; *polemos*'ta köklenen bir birliktelik ruhunda gizlenmektedir. Bu ruh, *daemonion*'un ayrılıkları özünde bozmadan, ezmeden, kendi varlıklarının özgünlüğünde koruyarak birleştiren mücadelecî çağrısı olarak okunmalı ve açığa çıkarılmalıdır. Çoğunluğun körlüğünü çokluk ve farklılıkların ışığıyla ve özgürlüğüyle aydınlatmanın olanaklı yeni düzenlerine yol almayı gerektirir.

Kaynakça

- Aristotle (1997). **The Politics of Aristotle**, çeviri: Peter L. Philips Simpson, USA: The University of North Carolina Press.
- Agamben, Giorgio (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (Meridian: Crossing Aesthetics), çeviri: Daniel Heller-Roazen, Meridian: Crossing Aesthetics Stanford University Press.
- Chesterton G.K. (2001) *Christendom in Dublin*, Collected Works of G.K. Chesterton içinde, cilt: 20, USA: Ignatius Press.
- Clinton Robert L. (2014). *A Paradox That Cannot Be Overcome, The Spirit of Democracy & The Threat of Elitism*, New Oxford Review.
- Derrida, Jacques (2005). **Rogues: Two Essays on Reason**, çeviri: Pascal Anne-Braut, Michael Naas, USA: Stanford University Press.
- Heidegger, Martin (1968). **Introduction to Metaphysics**, çeviri: Ralph Manheim, USA: Yale University Press.
- Heidegger, Martin (1982). **Nihilism: Nietzsche**, cilt: IV, çeviri: Joan Stambaugh, David Farrel Krell, ve Frank Capuzzi), New York: Harper Collins.
- Heidegger (1998). *Letter on Humanism, Pathmarks*, içinde, çeviri: Frank A. Capuzzi, derleme: William McNeill, s.239-277, USA: Cambridge University Press.
- Heidegger (2002a). **Off the Beaten Path/Track**, çeviri: Julian Young, Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger (2002b), **Being and Time**, çeviri: John Macquarrie & Edward Robinson, USA: Blackwell Publishing.
- Hardt, Michael & Negri, Antonio (2005). **MULTITUDE War and Democracy in the Age of Empire**, NY: Penguin Books.
- Marx, Karl (1988). **The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844 and The Communist Manifesto** (Karl Marx ve Frederick Engels), çeviri: Martin Milligan, NY: Prometheus Books.
- Nietzsche, G.W. F. (1956). **The Birth of Tragedy & The Genealogy of Morals**, çeviri: Francis Golffing, NY: Doubleday/ Anchor Books.
- Plato (1997). **PLATO Complete Works**, Derleme, giriş ve notlar: J.M. Cooper, USA: Hackett Publishing Company.
- Santas, Gerasimos (2007). *Plato's Criticisms of Democracy in the Republic, Social Philosophy and Policy Foundation*, Printed in the USA.
- Stanisevski, Dragan (2011). *Aporias of Democracy, Administrative Theory & Praxis*, Vol 33, No.3, pp.459-463.
- Thomas, Daniel. *Why Did John Adams Say that 'Democracy Never Lasts Long?'*, **Synonym** medialink: <http://classroom.synonym.com/did-john-adams-say-democracy-never-lasts-long-7843.html>.

Walter Benjamin'de "Sanat" ve "Tarih" Kavramları Bağlamında Bütünsel Bir Sosyal Kuramın Olanacağı

The Possibility of a Holistic Social Theory in the Context of Walter Benjamin's "Art" and "History" Conceptions

Ömer Faik ANLI

Ankara Üniversitesi,

Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, ANKARA

e-posta: omeranli@yahoo.com

Özet

Bu çalışmada Walter Benjamin'in düşünceleri, sanat ve tarih anlayışı temele alınarak incelenmektedir. Bu incelemede Benjamin'in "sanat" ve "tarih" kavramları üzerine düşünceleri, Horkheimer ve Adorno'nun düşünceleriyle ilişkilerine göndermeler ile ele alınmaktadır. Bu çalışmanın yöntemi, bir tür felsefi iz sürme etkinliğidir bu yöntem Benjamin düşüncesinin temel karakteristiği olan 'çoklukta birlik' özelliğini göstermek için kullanılmaktadır. Benjamin yorumcularına göre bu çokluğun kaynağı Marksizm ve teolojidir, fakat bu bir tür eklektizm değildir. Benjamin'in eleştirel düşüncesi bu çoğulluğu birliğe dönüştürmektedir. Bu dönüşüm noktasından bir soru doğar: 'Sanat'a ve 'tarih'e dair bu anlayış sosyal bilimleri ve beşeri disiplinleri birleştirecek bir tür sosyal kuram mıdır? Bu izin takip edilmesi İki Kültür tartışması karşısında sosyal bilimler için bir konum açmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Benjamin, Tarih, Sanat, Frankfurt Okulu, Sosyal Bilimler

Abstract

In this paper, Walter Benjamin's thoughts are investigated in the base of his understandings of art and history. And in this investigation it is addressed his thoughts of art and history with their correlations with Horkheimer and Adorno's works. The method of this paper is a kind of philosophical "following-a-trace" and it is used for revealing the unity of multitude, which is the main characteristic of Benjamin's works. For his commentators, the multiplicity in his thoughts comes from Marxism and theology but this is not a kind of eclecticism. Benjamin's critical thinking converts this multiplicity to an unity. And the question rise from this point: Is this understanding about art and history a kind of social theory which integrates the social sciences and humanities? This philosophical track will reveal a position for the social sciences in the presence of Two Cultures debate.

Key Words: Benjamin, History, Art, Frankfurt School, Social Sciences

1959 yılında C. P. Snow'un ortaya attığı 'İki Kültür' kavramı, kökeninde doğa bilimcileri ile 'edebi entelektüeller' (beşeri disiplinlerin mensupları) arasındaki epistemolojik kopuşu ve birbirlerine karşı duydukları derin şüpheyi ve anlayışsızlığı ifade etmektedir. Bir tarafta en uçta fizikçiler yer alırken diğer tarafta da sanatçılar bulunmaktaydı. Bu kopuş, 19. yüzyılın bir ürünü olduğu denli, 17. yüzyılda başlayan bir sürecin de sonucudur. Bu süreçte, bir tür üst başlık ve adlandırma olarak halen 'doğa felsefesi' çatısı kullanılıyor olsa da (*Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*), bugünkü anlamıyla doğa bilimleri (özelde ise Newton Fiziği) 'gerçek bilginin standartlarını koyan bir başarı' olarak kendisini gösterdi ve sürecin sonunda genel bilim / bilgi imgesini oluşturur hale geldi. Bilimin ya da meşru bilginin genel kavranışı olarak tanımlanabilecek bilim / bilgi imgesinin oluşumunun merkezinde Newton Fiziğini model alan doğa bilimlerinin bulunması, bu çalışmaların epistemolojik bir otorite haline gelmelerinin yanı sıra doğa biliminin kültürel bir otorite kurmasına da neden oldu. Temeldeki epistemolojik otoriteyle birlikte, "on sekizinci yüzyıl Aydınlanma döneminde 'ahlak bilimlerinin Newton'ı olma özleminin tekrar ortaya çıkması, yalnızca gök mekaniğinin değil, aynı zamanda daha genel olarak 'deney yöntemi'nin de prestijine tanıklık eder" (Collini, 2010: 5).

Bu prestij, sosyal gerçekliğe (insan dünyasına) ilişkin araştırmanın doğayı anlama çabasının kesintisiz bir devamı olduğu kabulünü kendiliğinden doğurmuştur. Çünkü bilgi üretimi konusunda başarı kazanmış ve bu başarıyla sınıranabilirliği, buna bağlı olarak fenomenlere / olgulara gönderimli ve öngörü gücüne sahip (kestirimli) olmayı standart olarak koyan bir çalışma biçiminin (yöntemin) olanaklı tüm

bilgi alanlarına uygulanması ya da bunun denenmesi, bu standartları sağlayarak hedeflerine ulaşmak anlamında başarılı olmuş yöntemin epistemolojik otoritesinin doğal yayılımı olarak görülebilir. Bu yayılım esasında bir parçalanmaya neden olarak, düşünce tarihinde ilk kez 'doğru', 'iyi' ve 'güzel'e ilişkin araştırmanın birleşmemek üzere kuramsal ve kurumsal olarak ayrılmasıyla sonuçlanmıştır.

Doğayı anlamak ve doğal fenomenleri açıklamak amacıyla koşut bir biçimde açığa çıkan, insanı ve onun etkinliklerini sosyal birer fenomen olarak anlama, açıklama uğraşı, felsefeden ayrımlaşarak, bilimin 19. yüzyılda gösterdiği başarı ile birlikte, Newton'un yönteminde izlemesi gereken 'bilimsel' yolu bulduğu sonucuna vardı. Böylelikle, Auguste Comte'un ortaya koyduğu pozitivizmin temel amaçlarından biri (ve belki de en önemlisi) sosyal bilimin kurulması oldu. Doğadan daha karmaşık görünen toplumda, 'düzen' ve 'ilerleme'nin sağlanabilmesinin tek yolu, onu bilimsel olarak açıklayabilmekten geçiyordu. Doğa bilimlerinin başarısından etkilenen ve meşru bilgi konusundaki epistemolojik mücadelede insan ve topluma ilişkin bilgi iddialarında da aynı başarıyı elde etmeye yönelik yönetsel çalışmaların açığa çıkardığı bu beklentiye, "modern devletin kararlarını dayandırabileceği daha kesin bilgiye duyduğu gereksinim" (Gulbenkian Komisyonu, 2011: 15) de besledi. Bu dönemde, Fransız Devrimi sonrasında Avrupa'da görülen sosyal ve siyasal değişimlerin kontrol altına alınması ve Baconcu anlamda doğaya hükmedilmesine benzer bir biçimde topluma hükmedilmesi için öncelikle bu değişimin rasyonelleştirilmesi ve doğa yasaları ile 'özdeş' toplum yasalarına dayanılarak açıklanması gerektiği düşünülüyordu. Bu gerekliliği, model olarak alınan 'doğa bilimi'nin tarihsel gelişiminin açık olarak ortaya koyduğu savlandı. Böylece Comte'un bir hedef olarak belirlediği, 'felsefe'den net olarak ayrılan pozitif sosyal bilim(ler)in kuruluşu, insan ve toplum üzerine 'meşru bilgi' ortaya koyabilmek adına 'bilimin birliği'nin sağlanması gerektiği düşüncesini güçlendirerek 19. yüzyılın bilim imgesini pekiştirdi.

Fakat 20. yüzyıla gelindiğinde, sosyal bilimlerin hedeflerin uzağına düşmesi ve mevcut bilimsel kavrayışın toplumsal örgütlenme biçimine ve insanlar arası ilişkilere etkilerinin beklenenden 'farklı' gerçekleşmesi yeni sorular gündeme getirdi. Sosyal bilimler, daha sonra adı konulacak iki kültürlü dünyada bir tür epistemolojik ve kültürel arafta kalmışlık durumundayken, sosyal bilimler için araftan kurtuluş olarak gösterilen 'bilimsellik kavrayışı', parçalara bölen ve nesnesini verili kabul eden yapısıyla başta kendisini ve diğer sosyal fenomenleri açıklayabilecek bir 'bilim' yaratmak konusunda sorgulanır olmuştur. Özellikle, İkinci Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında, 'düzen' ve 'ilerleme'nin sonuçları artık eleştirel bir incelemenin odağına yerleştirilmişti. Frankfurt Okulu düşünürleri, bu dönemi doğrudan 'gözlememiş' (bunun da ötesinde 'yaşamış') entelektüeller olarak 'eleştirel kuram'larında geline bu durumu kökensel nedenleriyle ele almakta ve sosyal bilimler çerçevesi içerisinde ürünler vermekteydiler. Böylelikle hem bir enstitü yapılanmasının çatısı altında bir arada bulunabilecek hem de sanattan tarihe, psikolojiye ve felsefeye uzanan bir alanda verilen ürünleri ortaklaştırabilecek yeni bir 'sosyal kuram' anlayışının örneğinin verilebileceği yönünde bir 'umut' doğmaktadır.

Bu çalışmada Frankfurt Okulu düşüncesi içerisinde Walter Benjamin'in düşünceleri, sanat ve tarih anlayışı temele alınarak incelenecektir. Bu incelemede Benjamin'in "sanat" ve "tarih" kavramları üzerine düşünceleri, Frankfurt Okulu'nun genelde kabul gören yaklaşımlarına, özellikle de Horkheimer ve Adorno'nun düşüncelerine göndermeler ile ele alınacaktır. Frankfurt Okulu'nun kurumsal yapısına hiçbir zaman katılmamış olsa da, Walter Benjamin'in düşünceleri, özellikle Adorno ile olmak üzere, okul ile düşünsel bir etkileşim içerisinde olmuştur. Geriye dönük bir okuma ile yapılacak olan böylesi bir Benjamin okuması Frankfurt Okulu düşüncesinin dinamikliğini ve buna bağlı olarak da kendi içerisinde barındırdığı farklılıkları görebilmek açısından da gereklidir. *Eleştirel Kuram* olumsuzlayıcı özelliği, hiçbir düşünce sistemini olduğu gibi / verili olduğu biçimi ile almamakta, eleştirel düşüncenin nesnesi olan sistemle karşılıklı bir ilişkiye girmesini sağlamaktadır. Bu nedenle Frankfurt Okulu'nun ortaya koyduğu *Eleştirel Kuram*'ın kendisi kapalı bir sistem değildir. "Eleştirel kuramı aslına uygun olarak anlamak için onu diğer düşünce sistemlerinin ardına düşüp her şeyi yeniden soran, yeniden inceleyen bir iz sürücü olarak ele alıp irdelemek gerekmektedir." (Jay, 2005: 70) Bu metinde de Walter Benjamin'in Frankfurt Okulu düşüncesi temelinde ve onunla ilişkisi bağlamında incelenmesinde bu *iz sürme* etkinliği esas alınacak ve Benjamin düşüncesinde teoloji ile Marksizm arasındaki bir aradalığa bağlı olarak açığa çıkan 'çoklukta birlik' özelliği gösterilmeye çalışılacaktır.

Sanat Yapıtı ve Toplum

Frankfurt Okulu'nun kültürel alanda özellikle üzerinde durduğu alan sanattır. Bu bağlamda sanat ve toplum ilişkisi konu edinilmekte ve ikisi arasındaki birbirini etkileme, koşullama ya da belirleme süreçleri Frankfurt Okulu düşünürlerinin ilgi odağında olmuştur. Okul'un amacı kendiliği içerisinde bir sanat kuramı ortaya koymak değil, sanatın da içerisinde bulunduğu kültürü tüm ilişkisellikleri ile birlikte ele almak ve bu dolayım ile toplumu sorgulayan bir "ideoloji eleştirisi" ortaya koyabilmektir. Geç-kapitalizmin temel özelliği olarak görülen bütüncüllüğü içerisinde teknoloji, siyaset ya da kültür birbirleri ile ilişkiselliklerinden soyutlanarak birer kendilik olarak ele alınamaz. "*Bir başka deyişle, kültür teknolojidir, teknoloji siyasettir, siyaset de kültür. Her biri hem kendisidir, hem de bir diğeridir*" (Marcuse'den aktaran Dellaloğlu, 2003: 99). Bu yönelim ile toplum ve sanat ilişkisi irdelendiğinde ilk olarak "*olumlama olarak sanat*" ve "*olumsuzlama olarak sanat*" kategorileri açığa çıkmaktadır. *Olumlama olarak sanat* kategorisi, zihinsel ve ruhsal dünyanın bağımsız bir değer alanı olarak görülmesini öngören burjuva kültür çağıının bir ürünüdür. Bu, gündelik varoluş savaşının somut dünyasından kopuk, toplumsal gerçekliğin dönüştürücülüğünde değil de bireyin iç dünyasında gerçekleştirilebilecek olan daha iyi bir içsel dünya iddiasıdır. Bu kültür, bireyi somut yaşamdan uzaklaştırarak, aslında bu somut koşulları olumlamaktadır. Olumlanan ise burjuvazinin somut koşullarıdır. Bu haliyle sanat yapıtı eleştirel gibi görünse de, ilişkiselliğinden soyutlanmış hali ile toplumsal gerçekliği gizlemekte ve kişinin bu farkındalığa varmasını engelleyen manipülatif bir rol üstlenmektedir. Böylece de toplumsal yapı verili olduğu hali ile alınmakta, eş deyişle olumlanmaktadır.

Görüldüğü üzere, Marksist teoride bir üst-yapı ögesi olarak görülen 'sanat', alt-yapısal değişimleri engelleyecek ya da geciktirecek bir işleve de sahip olabilmektedir. Ortodoks-Marksizm olarak adlandırılan Marx okumasına göre, kendi iç dinamikleri sonucu zorunlu olarak sonlanacak ve ardından sosyalizmin doğuşunu sağlayacak olan kapitalizm süreci, bu okuma ile çelişecek biçimde mevcut toplumsal yapıda üst-yapı öğelerinin manipülatif etkisi sonucu varlığını sürdürebilmektedir. Bu da, alt-yapı ile üst-yapı arasında katı ve mekanik bir belirlenimciliğin söz konusu olmadığını açık göstergesidir. Kapitalizmin "geç-kapitalizm", "ileri-kapitalizm", "ileri-sanayi-toplumu" ya da "düzenlenmiş-kapitalizm" olarak adlandırılan yeni aşamasında iki önemli özellik ön plana çıkmaktadır: Ekonomik alanın eskisinden daha az önemli olması ve bu boşluğun kültür ve ideoloji ile doldurulması, devletle sermayenin daha belirgin olarak iç içe olması (Dellaloğlu, 2003: 41). Frankfurt Okulu düşünürlerine göre alt-yapı ile üst-yapı arasında tek yönlü bir belirlenim ilişkisi yoktur. Bu ilişki diyalektik bir ilişkidir:

Kültür, Hokheimer ve arkadaşlarına göre, hiçbir zaman tamamen özerk olamamışsa da, hiçbir zaman bütün bütüne ikincil bir görüngü de olmamıştır. Kültürün toplumun maddi altyapısı ile ilişkili oluşu çok boyutludur. Bütün kültürel görüngülerin, sınıf çıkarlarının düz bir yansıması olarak değil, toplumsal totalitenin aracılığı ile dolayımlanmış olarak ele alınmaları gerekir. Bunun anlamı, kültürel görüngülerin, status quo'yu olumsuzlayıp reddeden güçler de dahil, bütünün içindeki karşıtlıkları ifade etmekte olduğudur. Hiçbir şey, ya da neredeyse hiçbir şey, yalnızca (verili toplumun egemen ideolojisinin içinde ve ona karşıt yalar taşımamacasına onun tarafından biçimlendirilmiş olacak şekilde -ç.) ideolojik değildir (Jay, 2005: 87, 88).

Genel olarak kültürün, özelde ise sanatın taşıdığı bu ikili yön (olumlayıcı ve olumsuzlayıcı yanlar), Frankfurt Okulu düşünürlerince varolan durumun çözümlenmesinde ve 'yeni'nin olanaklılığı bağlamında ele alınmıştır. Verili toplumsal yapıyı olumlayan ve sınıf savaşı temelindeki alt-yapısal değişim baskısını soğuran kültür yapısı "popüler kültür", "kitle kültürü" ve bunlarla ilişkisi içerisinde "*kültür endüstrisi*" kavramları dolayımı ile eleştirel çözümlenmeye tâbi tutulmuştur. Aynı yaklaşım, yine verili kültür yapısı içerisinde yer alan modern sanat ve öncü-sanat anlayışlarının olumsuzlayıcı potansiyellerinin açığa çıkarılmasında kullanılmıştır.

Frankfurt Okulu, popüler kültürü manipülatif bir güç olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda, 'popüler eğlence' ve 'kitle kültürü' kategorilerini manipülasyon dolayımında ele alır ve her üç kategoriye "*kültür endüstrisi*" kavramı içerisinde eritir. Popüler kültür eleştirisi, temelde Marx'ın 'meta fetişizmi' kavramına dayandırılmaktadır. Bu kavram popüler kültürün tüketim biçiminin bütünsel eleştirisine dek genişletmiştir. Tüketimin analizi ise popüler kültürün üretiminin sistematik bir eleştirisini zorunlu kılmaktadır. Birer meta haline gelmiş kültürel üretim nesnelere, ilişkisellikleri ve en önemlisi de özne ile

olan ilişkisi perdelenerek, kendinde bir değer olarak doğal görülmeye başlanır. Bu 'görme' biçimi, kültürel yapının ve onunla diyalektik ilişkisi içerisinde maddi yapının bütünselliğinde üretilmektedir.

Popüler kültür, kültür ürünlerinin metalaştığı –ticarileştiği-, estetik düzeyin yüksek olmadığı –sıradan olduğu-, alıcısının ve satıcısının belli olduğu, üretimde teknolojinin yoğun olarak kullanıldığı ve ürünleri ileri derecede çoğaltılan kültür kategorisidir. Frankfurt Okulu'nun bu kültüre atfettiği uç anlam ise "kitle kültürü"dür. Kitle kültürü, kültür endüstrisinin yukarıdan dikte ettiği bir kültürdür. Kitleleştirici, uyuşturucu nitelik taşımaktadır. Ancak buradaki vurgu, bu kültürün aşağıdan, kitlelerden yükselmediğine, yukarıdan, endüstriyel bir üretim tarafından dikte ettirildiğine ilişkindir. Kültür endüstrisi, yaşamın ticarileşmesiyle bağlantılıdır. Endüstri kavramı sadece üretime gönderme yapmamaktadır; bu kavram aynı zamanda üretimin zeminini hazırlayan bir boyuta, tüketimin standartlaşması ve bir yaşam biçimi haline almasına da göndermede bulunmaktadır. Böylelikle diyalektik bir ilişki kurulmakta ve bireylerin talepleri kültür endüstrisinin arzı tarafından biçimlendirilirken, her talep bu döngüyü yeniden üretir hale gelmektedir. Bu kültürün oluşumunda belirleyici olan iki kavram, yine Marx'tan alınmış olan 'kullanım değeri' ve 'değişim değeri' kavramlarıdır. Bu kavramlar kabaca şu şekilde tanımlanabilir: *Kullanım Değeri*, yan ihtiyaçlarla ilgisiz biçimde, doğrudan belirli bir ihtiyaca dönük olan değerdir. *Değişim Değeri* ise kültürel olarak inşa edilen ve anlam katılan (atfedilen) ve o anlam ile birlikte düzeyi belirlenen değerdir.

Kültür endüstrisi, kültür ürünlerinin standartlaşması ve 'dağıtım tekniklerinin' rasyonelleşmesi süreçlerine dayanmaktadır. Bu koşulların tamamlayıcısı ise 'kesintisiz reklam'dır. Böylece, bir anlamda da bireyin 'kaçış yolları' kapatılmaktadır. Adorno'ya göre, "*sistem her ürünü reklama zorunlu kıldığı için reklam, kültür endüstrisinin ana dilidir*" (Aktaran, Kejanlıoğlu, 2005: 189). Görülen sözde 'seçim özgürlüğü'dür; ancak asıl olan kültür endüstrisi tarafından seçeneklerin belirlenmiş olmasıdır. Seçenekler niceliksel olarak çeşitlilik gösterebilir de niteliksel standartlaşma kaçınılmazdır. Bu durumda 'kitlelere istediklerini vermek' iddiası yadsınamaz bir gerçeklik olarak kabul edilemez. İstek, yöneldiği nesne olan başat imge tarafından forme edilmektedir. Başat imge ise kültür endüstrisinin tekelleri tarafından belirlenmektedir. Böylece, popüler kültür dolayımı ile 'istek', manipülasyonun aracı konumuna getirilmektedir.

Üstyapısal düzeydeki manipülasyon herhangi bir programın mutlak bilinçli bir uygulaması da değildir. Popüler kültürün üretim ve tüketimi, temelde bir bütün olarak kapitalist toplumun bilinçdışı bir yeniden üretimidir. Temel amaç, ideolojik etkilemeden çok, kârlı bir tüketimin sağlanmasıdır. Ancak, belirli durumlarda bu amaç gönüllü olarak politik manipülasyonla da birleşebilmektedir. Adorno, buna örnek olarak, Nazi Almanyası'nda radyonun oynadığı rolü göstermektedir. Ona göre, radyo, sonunda "Führer'in evrensel sözcüsü olmuştur." Böylece popüler kültürün oluşturucu koşullarından biri olan iletişim araçlarının manipülatif kullanımı gündeme gelmektedir. Popüler kültür (Kitle kültürü), iletişim araçlarını sonuna dek kullanmaktadır. Örneğin televizyonda akan görüntüler ürünü insanların evlerine kadar getirerek, ürün ile seyirci arasındaki mesafeyi kısaltmaktadır. "*Kavramların dolayımından kaçan görüntünün dili, sözcüklerin dilinden daha ilkindir; televizyondaki konuşma, görsel olanın sese çevrilmesi ya da görüntünün tamamlayıcısı gibidir*" (Aktaran, Kejanlıoğlu, 2005: 192). Böylelikle, kitle kültürü, bireyin isteğine bağlı olmaksızın onun hayatına girebilmektedir. Burada, söz konusu olan, metalaşan sanat eserleri değil, daha en başından pazar için üretilmiş metaldır. Kant'ın "ereksiz ereklilik" ilkesi tersine çevrilerek "erekli ereksizlik"e dönüştürülmüştür. Sanat eserinin, pazarda kârlı bir meta olmaktan öte bir ereği yoktur. Metanın ön-belirleyeni ise onun değişim değeridir.

Benjamin'de 'Sanat' Kavramı

Benjamin'e göre, kültür endüstrisinin egemen olduğu bir çağda, yeniden üretimin, yinelemenin esas alınmasıyla sanat yapısının çoğaltılabilir bir hale gelmesi, yapıtta önemli bir eksilmeye neden olmaktadır. Bu eksilme, özgün yapının üretiminin gerçekleştiği zaman ve mekanın yapıta kattığı tarihsel ve anlamsal derinliktir. Bu derinlik, özgün sanat yapısının zaman içerisindeki biricik varoluşu ile tarihe tanık olmasının da temelidir. Yeniden-üretim teknikleri ile yineleme olanağı bu özgünlüğü ortadan kaldırırken, bu derinliği de yapıttan uzaklaştırmaktadır. Günümüz sanat algılamasında, kitle kültürünün etkisi ile sıradan insan için duvarına asacağı özgün bir sanat yapıtı ile onun yeniden üretilmiş kopyası arasındaki fark azalmaktadır. Hatta bu fark özgün eserin endüstrileşmiş sanat camiası içerisinde belirlenen maddi değerine indirgenebilmektedir. Özgün yapıt ve onun yeniden üretilmiş biçimi olarak

kopyası görsel haz alma ölçütü ile değerlendirildiğinde, her ikisi de piyasaya sunulmuş ürünler olarak görülebilir hale gelmektedir. Ancak buradaki 'haz alma' durumu da geleneksel anlamıyla bir estetik deneyime bağlılığından koparılmıştır. Bu durumda esas olan yapıtın özgünlüğünde temellenen derinliği değil, onun görsel imgesinin temsil ettiği şeydir. Bu yeniden-üretim süreci sanat yapıtının nesneleştirirken onu tarihsizleştirmekte ve ondaki öznelliği yok etmektedir. Ancak bu yok ediş, sanat yapıtı ile onu alımlayan izleyici arasındaki ilişkide sanat yapıtını algılayan ya da alımlayan izleyicinin sanat algısının tahrifinin bir sonucudur. Biricikliği, özgünlüğü içerisindeki yapıt derinliğini kendisinde korumaktadır. Çünkü o, bu derinliği tarihe yaptığı tanıklık ve kendisinde taşıdığı anlamlılık ile sürdürmektedir. Benjamin, sanat yapıtındaki bu derinliğe, sanat yapıtının *halesi* (*aurası / atmosferi*) adını vermektedir. O, bu kavram üzerine şu ifadeleri kullanmaktadır:

Hale nedir? Yer ve zamanın özel bir ağı, örgüsü: Ne denli yakında olursa olsun, nesne hakkında bir uzaklığı bildiren, bir mesafe koyan biricik şey. (...) Bugün insanları, şeyleri kendilerine ya da daha da fazla kitlelere, daha yakınlaştırmak yönünde olan eğilim, her durumun biricikliğini aşmak için onu çoğaltmak yönündeki eğilimle aynı oranda tutkuludur. Gün geçtikçe, bir resmin küçültülmüş örneğine ya da kopyasına sahip olma isteğimiz giderek artıyor. Çoğaltılmış kopyayı el altında bulunduran resimli gazete ve dergilerin de kanıtlandığı gibi, kopya, resimle olan farkını şaşmaz bir biçimde gösteriyor. Birincide geçicilik ve çoğaltılabilirlik iç içe iken, ikincide biriciklik ve süreklilik (kalıcılık) birbirine sıkı sıkıya bağlanmış (aktaran Dellaloğlu, 2005: 174).

Benjamin, *Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı* adlı metninde, üst-yapıdaki köklü değişimin eskiden kalma birtakım kavramları saf dışı ettiğini öne sürmektedir. *Yaratıcılık, deha, giz* gibi kavramlar sanat algısını belirleyen, yapıya kavuşturan kavramlar olmaktan çıkmıştır. Bu, sanatın yeniden üretilebilir bir hale gelmesinin sonucu değildir. Burada esas olan, bu yeniden üretimin biçimi ve yöntemidir. Çünkü, sanat her zaman yeniden-üretilebilir olmuştur. Yeniden-üretim, kapitalist ya da ileri-kapitalist dönemim bir özelliği ya da buluşu değildir. "*Öğrenciler sanat alanında alıştırma amacıyla, ustalar yapıtların yaygınlaşmasını sağlamak için ve nihayet üçüncü kişiler de kazanç uğruna bu türden sonradan-çalışmaları gerçekleştirmişlerdir. Buna karşılık teknik aracılığıyla yeniden-üretilmesi yeni bir olgudur; bu olgu tarihsel süreç içerisinde zaman zaman kesintiye uğrayan, atılımları uzun aralıklarla gerçekleşen, ama gittikçe yoğunlaşan bir gelişme sergiler*" (Benjamin, 2007: 52). Yeniden-üretilmiş sanat yapıtı, yeniden-üretilebilirlik için tasarlanmış bir hale dönüşmektedir. Bu yeniden-üretim biçiminin önemli bir aşaması ise fotoğraf ve onun türevi olarak sinema ile gerçekleşmiştir. Benjamin aynı metinde Paul Valéry'den şu alıntıyı yapar: "*Suyun, gazın, elektriğin belli belirsiz bir el hareketiyle bizlere hizmet etmek üzere uzaklardan evlerimize gelmesi gibi, görüntü ve sesleri de küçük bir el hareketiyle, dahası belki de bir işaretle açıp kapatabileceğiz*" (Benjamin, 2007: 53). Bu aşama ise olguları yaşam deneyimleriyle algılayan insandan, enforme edilen insana geçiştir. Öyle ki bu aşamada yeniden üretimin konusu olan her şey artık *kültür endüstrisinin* de ötesinde bir *bilinç endüstrisinin* araçları olarak işlev görmeye başlamaktadır. Horkheimer ve Adorno da *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde şunları söyler: "*Sinema ve radyonun kendilerini artık sanat olarak göstermeye ihtiyaçları yoktur. Bir ticaretten başka bir şey olmadıkları gerçeğini, bilerek yarattıkları değersiz şeyleri meşru hale getirecek bir ideoloji olarak kullanmaktadırlar*" (Horkheimer & Adorno, 1996: 8). Bu saptamalardan sonra Benjamin'in sorduğu soru, böylesi bir yeniden-üretim sanatın konumunu nasıl etkilediği sorusudur.

Bu etki, en yetkin yeniden-üretimde bile eksik kalmaya mahkum olan özgün sanat yapıtının *hâlesinin* (*aurasının / atmosferinin*) sanat yapıtı anlayışındaki etkisini yitiriyor olmasıdır. Sanat yapıtının bulunduğu yerde biriciklik niteliği taşıyan varlığı, şimdi ve burada'lığı ve bu özgünlüğü ile sahip olduğu tarihsel derinliği yeniden-üretimde yeniden üretilememektedir. Ortaya çıkan ürün, yinelenen, eşdeğeri ile kolaylıkla yer değiştirebilen görüntülerdir. "*Özgün yapıtın şimdi ve burada'lığı, o yapıtın hakikiliği kavramını oluşturur*" (Benjamin, 2007: 54). Teknik yoluyla sanat yapıtının yeniden-üretilmesi ile elde edilen ürün, özgün yapıtın aslı için olanaklı olmayan konumlara getirilebilirliği ile asıl yapıtın otoritesini sarsar. Öyle ki, bu yapıtın ona asla ulaşamayacak olan izleyiciye gelmesini sağlar. Ancak bu yeniden-üretim özgün yapıtın şimdi ve burada'lığını değerinden yoksun kılar. Tam da bu yoksun kılış, sanat yapıtının çekirdeği olan hakikiliğini zedelemektedir.

Bir nesnenin hakikiliği, maddi varlığından tarihsel tanıklığına değin, başlangıçtan bu yana o nesnede gelenekleşmiş olanların bütününden oluşur. Tarihsel tanıklık maddi varlıktan temellendiğinden, birinci ögenin insanlarla bağıni kesen yeniden-üretim, ikincinin, yani tarihsel tanıklık ögesinin de sarsıntı geçirmesine yol açar. Sarsıntı geçiren, yalnızca bu ögedir hiç kuşkusuz; ancak tarihsel tanıklıkla birlikte zarar gören, nesnenin otoritesinden başka bir şey değildir (Benjamin, 2007: 55).

Teknik ile yeniden-üretilen ürün, özgün yapının kendisinde taşıdığı gelenekten de koparılmaktadır. Yapının bir defaya özgü varlığı yerini gelenekten, tarihsel tanıklıktan, derinlikten yoksun ürünün kitlesel varlığına bırakılmaktadır. Bu yeniden-üretilmiş ürün, özgün yapının otoritesini perdeleyerek kendisi ile kurulan ilişki dolayımı ile genelde sanat ile kurulan ilişkiyi de dönüştürmeye başlar. Böylelikle de sanatın toplumsal işlevi de köklü bir değişim geçirir. Özgün yapının geleneğinde gömülü olan anlam zenginliği içerisinde yer alan kullanım değeri (eserin kült değeri), yapının işlevselliği, yeniden-üretimde yerini tamamen kaybetmekte ve sergileme değeri ön plana çıkmaktadır. Sanat eserinin tarihsel değişiminde ilk karşımıza çıkan işlevsellik, eserin belirli bir ilişkisellik içerisinde oluşudur. Bu ilişkisellik o eserin ait olduğu dünyadır. Bu dünya içerisinde başkası ile değiştirilemez bir konuma sahip olan eser, yeniden-üretilebilirliğine bağlı olarak alımlanmasındaki değişimle beraber konumunu, dünyasını yitirmeye başlamış ve belirli bir yere sahip olmaktan her yerde sergilenebilir olmaya doğru bir dönüşüm geçirmiştir. Ancak dünyasından, geleneğinden koparılan eser bir anlam sarsıntısı da geçirmektedir. Artık alımlayanın eserde okuyacağı anlam eser yönünde derinliğini kaybetmekte, tamamen alımlayıcının anlama biçimine göreli hale gelmektedir. Bu anlama biçimi de toplumsal yapılanmaya görelidir, bir diğer ifade ile de toplumsal koşullandırmalara açıktır. Artık yeniden-üretilebilir sanat yapıtı ile karşı karşıya olmak, sağır birinin konuşmasına benzemektedir. Söz konusu olan bir diyalog değil, bir monologtur. Bununla beraber sanat yapıtının üretilmesinde de bir dönüşüm yaşanmaktadır. Benjamin'e göre, fotoğrafın bir sanat olarak kabulü ile birlikte, negatiften yapılan baskıların hangisinin hakiki olduğu sorusu anlamını yitirmektedir. Artık hakikilik üretim aşamasında anlamsızlaşan bir öge konumundadır. Sinema ile birlikte oyuncu, bir tiyatro eserinin aksine bir role bürünmekten, bir seyirci ve eserin bir aradallığına bağlı bir atmosferin parçası olmaktan sıyrılmıştır. Sinema oyuncusu, parçalara ayrılmış çekim tekniği ile sadece belirli parçaları oynamakta ve gerisi yönetmenin montajına bırakılmaktadır. Sinema ürününün üretiminden oyuncu bir seyirci ile değil, bir aygıtla karşı karşıyadır. Ürün seyirci ile buluştuğunda perdedeki görüntü artık oyuncu değil, parçalar halinde üretilmiş olan görüntüler zinciridir (Benjamin, 2007: 64, 65). Görüntülerin satıldığı bir pazar olarak sinema sektörü böylelikle star anlayışını geliştirmiştir. Görüntüsü ve görüntüsü ile temsil ettiği yaşam biçimi ile star, kitlelere sunulan bir meta konumundadır. Meta, daha önce de belirtildiği gibi, talebi de biçimlendirmektedir. Buradaki talep, izleyicinin istemesidir. İzleyici, starın görüntüsünü talep ederken, bir yandan da o görüntü gibi olmayı istemektedir. Sinema ürününün üretimindeki teknik, oyuncunun belirli bir derinliğe sahip olmasını ya da bir atmosfere dahil olmasını gerekli kılmadığından izleyicinin de oyuncu olmayı istemesini olanaklı kılmaktadır. İzleyici, karşısındaki kurguda kendisine sunulan görüntünün de ötesinde doğrudan oyuncunun yerinde olmayı istemektedir. Bu, yeniden üretilebilirlik dahilinde açığa çıkan yer değiştirebilirliğin bir sonucudur. "*Oyuncunun aygıt önündeki yabancılığı, insanın aynada kendi görüntüsü karşısında duyumsadığı yabancılıkla aynı türdendir. Gelgelelim aynadaki görüntü artık insandan ayrılabilir, taşınıp götürülebilir olmuştur. Peki nereye götürülmektedir bu görüntü? İzleyicinin önüne*" (Benjamin, 2007: 65). Benjamin'in metninde kullandığı bu ifadeler bir adım ötesinde, günümüzün pazarlanan görüntüler anlayışına ulaşmıştır. Endüstriyel bir sektör halini alan sinema, pazarladığı görüntülerin kimin olduğu ile ilgilenmemektedir. Önemli olan pazarlama biçimi ve talebi yaratabilme koşullarıdır. Bu koşulları sağlayan her görüntü sektörde yer bulabilirken, bu görüntüyü verebilen herkes de sektörde 'oyuncu' olabilmektedir. Endüstriyel bir sektör olarak sinemanın açığa çıkardığı bir diğer sonuç ise, sinema ürünü karşısındaki seyircinin, daha önce değinilen monologu bile neredeyse oluşturamaz hale gelmiş olmasıdır. Benjamin, bu konuda Duhamel'den bir alıntı yapar: "*Artık düşünmek istediğimi düşünmüyorum. Düşüncelerimin yerini devingen görüntüler aldı*" (Benjamin, 2007: 75). Davingen görüntüler bütünü olarak sinema ürünü bir endüstri ürünü olarak üretildiğinde ve alımlandığında, kültürel bir kategori olarak açığa çıkan boş zamanın doldurulması işlevini yerine getirmekten öte bir anlam dünyası açma ve izleyici ile diyaloga girme işlevini yerine getirememektedir. Benjamin bu düşünceleri dile getirirken Duhamel'in şu sert ifadelerini alıntılar: "

Ancak kölelere uygun düşebilecek bir vakit öldürme aracı, sıkıntılarının altında ezilen, bilgisiz, yoksul, çalışmaktan posaları çıkmış yaratıklar için düşünülecek bir eğlence... hiçbir yoğunlaşma istemeyen, hiçbir düşünme yetisini koşul kılmayan bir gösteri... yüreklerde hiçbir ışık yakmayan, günün birinde Los Angeles'ta 'star' olmak gibi gülünç bir umudun dışında, hiçbir umut uyandırmayan bir gösteri (Benjamin, 2007: 75).

Tam bu aşamada Benjamin, sanat yapıtının teknik ile yeniden-üretilmiş olan üründen farkını ortaya koyabilecek bir ayırım noktasını belirtmektedir: "*Sanat yapıtının karşısında dikkatini toplayıp yoğunlaşan insan, bu eserin içine iner. (...) Oyalanan kitle ise sanat yapıtını kendi içine indirir*" (Benjamin, 2007: 75, 76). Alımlayıcısını içine çeken sanat yapıtı, bunu sahip olduğu *hale (aura / atmosfer)* ile

gerçekleştirir. İçine girilen, sanat yapıtının açtığı anlam dünyasıdır. Bu *haleye (auraya / atmosfere)* sahip olmayan ürün, bir sanat yapıtı değildir. Yapıt, alımlayıcısından yoğun bir dikkat talep eder. Bu dikkat, bir anlamda yapıtın halesine dahil olmak, onun açtığı dünyaya girmektir. Böylece de alımlayıcı toplumsal gerçeklikten uzaklaşabileceği, anlık da olsa onunla mesafe açabileceği özerk bir alana girmiş olmaktadır. Aksi halde, geleneksel mülkiyet ilişkilerine dokunmadan üst-yapısal ögeler aracılığıyla yaşam manipüle edilmekte ve böylesi bir toplum kendisiyle mesafe açamayan bireyleri tarafından sürekli yeniden üretilmekte, eş deyişle olumlanmaktadır. Benjamin'e göre, "*faşizm, yeni oluşan, proleterleşmiş kitleleri, bu kitlelerin ortadan kaldırılmasını istediği mülkiyet ilişkilerine dokunmadan örgütlenme çabasıdır. Faşizm, kurtuluşunu, kitlelerin kendilerini ifade edebilmelerini (elbet haklarını tanımaya asla yanaşmaksızın) sağlamakta bulmaktadır*" (Benjamin, 2007: 77). Bu ifade ediş, kendisini özerkliği kaybetmiş olan sanatta gösterdiğinde, esasında verili olanı olumlama işlevi görmekten öteye geçememektedir. Böylesi bir olumluyuculuk ise yaşamı estetize etmektedir. Çünkü, günlük yaşam ile sanat arasındaki ayırım minimize edilmekte ve ontolojik farklılık gölgelenmektedir. Böylelikle de sanat özerk alanını yitirerek, adeta verili yaşamla örtüşmektedir. Radyo ve sesli filme geçiş ile birlikte, modern yeniden üretim teknolojisinin iletişime de yansması ve sinemanın da bir boyutu ile bir iletişim aracına dönüşmüş olmasının bir sonucu olarak iletişim araçları siyaset sahnesinin bir bölümü, *sahne ışıkları* haline gelmiştir. "*Siyaset sahnesindeki nesnellik bile, yaşadığımız günde, bu araçların ışık efektleriyle oluşturulmakta; bu nedenle, bu 'ışıklar' olmazsa siyaset sahnesindeki aktörler nasıl hareket edeceklerini bile kestirememektedir. Kitle iletişim araçlarının olay-yerindeki varlıkları olayların seyrini değiştirmekte, biçimlendirmekte; bu nedenle, siyasal olayların seyrinin planlanmasını bile etkilemektedir*" (Hillach, 2007: 122). 1936 Berlin Olimpiyatları'nın Hitler tarafından yapılan açılış konuşmasının, televizyondan yapılan ilk geniş çaplı canlı yayın olması ve bu yayının Nazi Almanyası'nın gücünün gösterilmesi için adeta bir sinema filmi sahnesi gibi tasarlanmış olması yaşamın ve özelde de siyasetin estetize edilmesinin önemli bir örneğidir. Benjamin, siyasetin estetize edilmesinin doruk noktası olarak savaşı göstermektedir (Benjamin, 2007: 78). Savaş araçlarının birer estetik nesneymişçesine algılandığı, savaşın kendisinin sinemada ya da doğrudan canlı yayınlarla televizyonlardan kurgulanmış, kamera açıları ayarlanmış birer sahne gibi gösterildiği bir çağda insanların savaş algısı ile teknik yardımı ile çoğaltılabilen ve iletilebilen savaş-görüntüsü algısı örtüşmektedir. Endüstrinin sunduğu en iyi savaş filmleri dahi, insanların sinema salonlarında ya da evlerinde güven içerisinde izledikleri sahneler dizisinden öteye geçememektedir. Böylece de bu sahnelerin estetik algılanışı, 'savaş kavramı'nın anlam içeriğini de doldurur hale gelmektedir. Böylesi bir durumda, "*açık ve net bir eylem alternatifi ortaya çıkmadığı sürece, Kültür Endüstrisinin duyarsızlaştırıcı gücüne karşı direnmeye çalışanlar için tutulabilecek tek yol vardır: kalan, bulunabilen negatitelerin en küçük bir parçasını, en ince bir damarını bile yitip gitmekten, kuruyup kaybolduktan kurtarmaya özen göstermek*" (Jay, 2005: 399). Sanat eserinin hâlesini (aurasını / atmosferini) yitirmesi ile 'kullanılabilir' hale gelmesi, diyalektik olarak, karşıtı da doğurmaktadır: yaşamın estetize edilmesine karşılık estetiğin politize edilmesi: "*Sanatın kutsal törenden temellenmesinin yerini bir başka uygulama, yani sanatın politika temelinde oturtulması almıştır*" (Benjamin, 2007: 59). Bu karşıt duruştaki amaç, gündelik yaşamın gerçekliğine karşı belirli bir eleştirel mesafede kalabilmeyi olanaklı kılacak özerkliğin sanatta yaratılması, yeniden oluşturulmasıdır. Özerklik, Horkheimer ve Adorno'nun düşüncelerinin genelinde genel – tikel ilişkisi bağlamında ve tikel'in genel'in hegemonyasından kurtulabileceği ve genel'i değişime zorlayabileceği ontolojik özerkliği üzerinden ele alınmıştır.

Aslında Horkheimer ve Adorno'nun temel çabası, tikel olana, içinde varolduğu genel (bütün) olanda bir hareket alanı sağlamak ve genelin tikel üzerindeki hegemonyasını kırmaya çalışmaktır. İçinde ağır basan yan olarak yanlış barındıran ve bütününde yanlış olan genel içinde tikelin yaşam umudu, kendisinin özerkliğine bağlıdır. Burada "genel" ile ifade edilmek istenen "toplumsal yapı", "totalite", "düzen"dir. "Tikel" ise bu bütünün parçası veya parçaları anlamında "birey"den "sınıf"a kadar genişleyebilen bir aralıktadır. Tikel genelin içinde varolmak durumundadır, onun dışında bir varoluş tikel için olanaklı değildir. Ancak, söz konusu olan özerkliği sayesinde tikel, genel içinde, ona teslim olmadan kendi varlığını koruyabilir ve geneli kendi tercihleri yönünde değişime zorlayabilir (Dellalolu, 2003: 26).

Bu düşüncelerin sanattaki yansması, sanat eserinin özerkliğinin nasıl sağlanabileceği ve korunabileceği yönündedir. Benjamin'in *hâlesini* kaybetmiş sanat ile birlikte artık estetiğin politize edilebilir oluşu ile ifade ettiği, artık sanat yapıtının ontolojik özerkliğinin toplum içerisindeki bireyi de özerkleştirebilecek biçimde *kullanılabilir* hale gelmiş olması durumudur. *Hâl'e*nin kaybolması sanat için ontolojik değil, tarihsel bir değişimdir. Bireyi özerkleştirme işlevi ile sanat yapıtının bir dolayım mı yoksa bir doğrudanlık mı taşıması gerektiği ve daha da temelde sanatın yeniden-üretilirlik çağında işlevsel olarak nasıl kullanılabilirliği ise Benjamin ile Adorno arasındaki bir tartışma konusu olmuştur.

Benjamin, Brecht'in yeni kitle iletişim araçlarının olduğu gibi kullanılmayıp proleter iletişimin çıkarlarına uygun biçimde 'işlevsel olarak dönüştürülmesi' veya 'yıkılması' gerektiğine ilişkin düşüncesini paylaşmaktadır (Slater, 1998: 260). *Hâlesini* yitirmiş sanat zamansal tanıklığını da kaybetmiş ve geleneğinden koparılmıştır. Fakat tam da bu kopuş, onu "ritüellere bağımlı asalaklığı"ndan da kurtarmış ve işlevsel olarak bir dönüşümün aracı konumuna da getirmiştir. Benjamin ve Brecht'te bu işlevsellik düşüncesi, bireysel özerkliği yaratmada sanatın sadece olumsuzlayıcı gücüne değil, olumsuzlama ile birlikte bir "ayna" görevi de görerek izleyicide bir bilinç yaratmak gibi sanatın olumlu gücüne de gönderimde bulunmaktadır. Bununla birlikte sinema tekniklerinin araçsal kullanımının olumlu boyutuna da bir vurgu söz konusudur. Örneğin, Benjamin, *Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı* adlı metninde, kameranın işlevsel kullanımı ile görsel-bilinçaltı konusunda bilgi edinebileceğimizi ifade eder ve bu uygulamayı güdüsel-bilinçaltı alanını psikanalizle öğrenebilmemiz ile karşılaştırır (Benjamin, 2007: 73). Benjamin, *Brecht'i Anlamak* adlı eserde *işlevsel dönüşüm* ve politize edilmiş sanat yaklaşımını Brecht'in kendi sanat üretimi üzerine ifadelerini kullanarak şu şekilde dile getirir:

Yeteneğimi özgürce kullanmayı reddediyorum. Onu bir eğitimci, bir politikacı, bir örgütleyici olarak kullanıyorum ben. Edebi tavrıma yöneltilmiş hiçbir itham yoktur ki -arakçı, kışkırtıcı veya sabotajcı- edebi olmayan, anonim, fakat planlı çalışmalarım için bir övgü olarak kabul etmeyeyim (Benjamin, 2007c: 8).

Politize edilmiş sanat yapıtı artık bir yeteneğin açığa vuruluşu değildir. O yeteneğin ne yönde kullanılacağından belirlenmesinden sonra bu yönde işlevsel olarak üretilmiş olan eserdir. Benjamin, *Üretici Olarak Yazar* adlı metninde bu düşünceye paralel olarak yazarın özerkliğini, bir başka deyişle de sadece istediğini yazma özgürlüğünü edebiyatın gücü sorunu ile ilişkilendirir. Mevcut toplumsal durumun, yazarı, etkinliğini kimin hizmetine sunmak istediğine karar vermeye zorlaması durumunda - ki mevcut durum, sanatın hâlesini kaybetmiş olması ile beraber bunu yapmaktadır- yazarın tutumu ne olacaktır?

Burjuva eğlencelik yazarı böyle bir seçimi reddeder. Siz de ona, kabul etmiyor da olsa belli bir sınıfın çıkarları doğrultusunda çalıştığını kanıtlarsınız. İlerici bir yazar ise böyle bir seçimi görmezlikten gelmez. Seçimini sınıf mücadelesi temeline oturtur ve proleteryanın tarafına geçer. Bu noktada özerkliği sona erer. Etkinliğini, sınıf mücadelesinde proleteryanaya yararlı olabilecek biçimde yönlendirir. Bu çoğunlukla belli bir yöne eğilim göstermek olarak adlandırılır (Benjamin, 2007c: 98).

Benjamin, sanatın *hâlesini* kaybettiği bir çağda, bir eserin sanat eseri olarak adlandırılabilmesi için eserin bir yandan doğru eğilim taşıması talep edilirken, öte yandan eserin üstün nitelikli olmasını umma hakkımızın da olduğunu belirtir. Ancak doğru eğilim gösteren bir eserin zorunlu olarak diğer tüm niteliklere sahip olmasının gerekli olup olmadığı tartışma konusudur. Benjamin, doğru politik eğilimin eserin edebi niteliğini de içerdiğini, bir başka deyişle, doğru politik eğilimin edebi eğilimi de kapsadığını savunur (Benjamin, 2007c: 99). Materyalist eleştirinin bir esere yaklaşırken öncül olarak sorduğu o eserin zamanının toplumsal üretim ilişkileri karşısındaki konumunun ne olduğu sorusundan önce, Benjamin, "*Bir eserin zamanının toplumsal ilişkileri içerisindeki konumu nedir?*" sorusunu sormaktadır. Eserin, zamanının edebi üretim ilişkileri içerisinde işlevine yönelik bu soru, eleştirinin de çıkış noktasıdır. İşleve yönelik soru, eserin yazarını da belirler niteliktedir. Sergei Tretyakov'a dayandırılarak yapılan "*iş görücü yazar*" ile "*haberdar edici yazar*" ayrımı bu temeldedir. "[İş görücü yazarın] görevi nakletmek değil, dövüşmek; seyirci olarak kalmak değil, etkin olarak müdahale etmektir" (Benjamin, 2007c: 101). Bu müdahale, yazarın -sanatçının- bir üretici olması ve üreticilik niteliği işe toplumsal üretim ilişkileri içerisinde yer alması sonucunu doğurmaktadır. Ancak, yazarın üretim araçları üzerinde de çalışması (bu sanat bağlamında teknik üzerine çalışmak anlamına gelir) ve bu araçları dönüştürme eğilimi taşıması ortaya çıkan ürünün örgütleyici (bilinç uyandırıcı) bir nitelikte olmasına neden olur. Benjamin, bu örgütleyici işlevin propaganda işlevi ile sınırlı tutulamayacağını da belirtmektedir (Benjamin, 2007c: 111). Böylece, sanatın politize edilmesi şeklinde bir kavramlaştırmanın, sanatın bir propaganda aracına indirgenmesi anlamına gelmediği vurgulanmış olmaktadır. O, Lichtenberg'ten "*önemli olan insanın inançları değil, bu inançların onu nasıl biri haline getirdiğidir*" sözünü alıntılar ve bu bağlamda en iyi eğilimin dahi nasıl bir tavırla izleneceğini ortaya koymadığı sürece yanlış olacağını belirtir:

(...) bir yazar bu tavrı yalnızca etkin olduğu yerde, yani yazarak ortaya koyabilir. Eğilim, eserin örgütleyici işlevi için gerekli bir koşuldur; ancak asla yeterli bir koşul değildir. Yazarın, öğretici ve yol gösterici bir tavır da takınması gereklidir. (...) Diğer yazarlara bir şey öğretmeyen yazar, hiç kimseye öğretmez. Öyleyse can

alıcı nokta, ürünün bir model olma karakteridir: Diğer yazarları öncelikle üretime yöneltmeli, ve ikinci olarak da kullanımları için gelişmiş bir araç sunabilmelidir. Bu araç ne kadar çok tüketiciyi üretim süreciyle ilişkiye sokarsa, kısaca, ne kadar fazla sayıda okuyucu veya seyircinin sürece katılımını sağlarsa, o denli iyi bir araç olacaktır (Benjamin, 2007c: 111).

Böylelikle sanat, dönüştürücü bir üretim ilişkisi konumuna gelmektedir. Politize olmuş sanat, bu ilişkinin toplumsal üretim ilişkileri ile diyalektik olarak bağlantılı halde olduğunun santsal bilince taşınmasından başka bir şey değildir. Benjamin, Brecht'in epik tiyatrosunu bu yaklaşıma model olarak göstermektedir.

Epik tiyatro "*bir nedeni olmadıkça düşünmeyer*" ilgili kişilere –seyirciye- yönelir ve sahnede gösterilen önceden bilinen –genelde tarihi- olaylardır. Bununla birlikte, epik tiyatro sahnede olaylar geliştirmek yerine durumlar göstermeyi amaç edinmiştir. Natürlist anlamı ile olmamak üzere sahnede yapılan yaşamın durumlarını sergilemektir. Gösterilen durumların amacı ise, seyirciye Aristotelesçi anlamı ile bir katharsis (*kahramanın yaşamını yöneten kader ile özdeşleşerek duygularını arındırması*)ni yaşatmak değildir. Bir başka deyişle epik tiyatro seyircinin özdeşleşme kapasitesine seslenmez. Onun yaptığı *şaşkınlık yaratmaktır*. Bu şaşkınlığın nedeni, seyircinin sahnedeki bilinen yaşam durumuna yabancılaşmış halidir. Ancak yine bu şaşkınlık ile seyirci burjuva yaşamının olağan manzaraları ile doğrudan karşı karşıya olduğunu da görebilmektedir (Benjamin, 2007c: 28-31). Bu karşı karşıya kalma durumu bilgi ile eğitim arasındaki diyalektiği de açığa çıkarır. Benjamin'e göre, "*epik tiyatronun ürettiği tüm bilgiler doğrudan eğitici bir etki yapar; ama aynı zamanda bu etki de doğrudan, oyuncu ve izleyicide doğal olarak kendine özgü farklılıklar gösteren bilgilere dönüşür*" (Benjamin, 2007c: 38). İzleyici sahnedeki oyun karşısında bir topluluk olarak bulunur. Oyunun eğitici yönü ile doğrudan karşı karşıyadır. Fakat bununla birlikte bu eğitimi aktaran durumlar, her seyirci için ayrı ayrı birer deneyim konusu haline gelirler. Bireysel farklılıklar bu deneyimden üretilen bilginin farklılaşmasına neden olurlar. Böylece de oyuncular ve seyirciler oyun sonunda başlangıçtaki hallerinden farklılaşmış olurlar. *Şaşkınlık* ile başlayan süreç bir bilinç hali ile sonlanmaktadır.

Benjamin'de "Tarih" Kavramı

Walter Benjamin'in düşünceleri iki temel boyut içermektedir. Bunlardan ilki Yahudi mistisizmi olarak da adlandırılan teolojik boyuttur. Diğeri ise Marksizmdir. Bu iki temel yönelimi Dellaloğlu şu ifadelerle betimlemektedir:

İki boyut dediğimiz mistik çerçeve ile Marksizm birbirleriyle çelişen, karşıt diyebileceğimiz iki gelenektir. Özellikle modern düşüncenin, aydınlanmacı Batı düşüncesinin başlangıcından itibaren iki, üç yüzyıllık tarihine baktığımızda bunlar birbirlerine iyice zıt duran iki gelenek olarak gözüküyorlar. Yani en azından çok sıradan bir bakışla şöyle diyebiliriz; bir tanesi aydınlanma öncesi, modern öncesi bir çağa tekabül eden bir düşünce geleneğinin uzantısı, teolojik kökenli, tanrı merkezli bir dünya tasarımının etkisiyle devam eden geleneğin bir parçası, bir diğeri Marksizm ise modern bir düşünce biçimi, aydınlanma sonrası, akıl merkezli, insan merkezli bir düşünce biçimi. Hatta daha felsefi bir dille söylersek; Yahudi mistisizmi idealist bir düşünce tarzı, Marksizm ise materyalist bir düşünce tarzıdır (Dellaloğlu, 2005: 23).

Bu iki yönelim, Benjamin düşüncesi içerisinde iç içe geçmektedir. Bu nedenle de Benjamin'i bu iki düşünce biçiminden birine indirgemek olanaklı değildir. Onun düşüncesinin bu genel özelliği, özede Tarih Kavramı üzerine olan düşüncelerinde de açığa çıkmaktadır. Benjamin, bu iki yönelim ile ele Tarih Kavramını ele alırken tarihi zamanın çizgisel akışı ve ilerlemenin açığa çıkışı olarak algılayan tarih anlayışını da eleştirmektedir. "Tarihte ilerleme vardır" ifadesi şu şekilde betimlenebilir:

"Tarihte ilerleme vardır" ifadesi ile anlatılmak istenen şey, tarihsel her olayın bir kezlik oluşu ve bu olaylar sürekliliğinin birbiri ardı sıra çizgisel olarak geleceğe doğru akıyor olmasıdır. Bu akış sonul bir amacı gerçekleştirmek üzere, belirli bir hedefe doğru olabileceği gibi, böyle bir hedeften bağımsız da olabilir (Aysevener & Barutca, 2003: 31).

Benjamin'in ilerlemeci tarih anlayışına yönelttiği eleştiri, tarihsel zaman ile fiziksel zaman arasında bir ayırım olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Stefan Gandler, *Tarih Meleği Neden Geriye Bakıyor?* adlı makalesinde çizgisel zaman anlayışının (durdurulamayan ve düzenli olarak ilerleyen zaman kavramı) kapitalist ekonominin dayandığı zaman kavramı olmak zorunda olduğunu belirtir (Gandler, 2007: 162). Çünkü bu zaman anlayışı bir karşılaştırma ölçütü olarak işlev görmektedir:

Zamanı ölçebileceğimiz tek araç saatlerdir ve saatler aslında kendi ürettikleri ritmi ölçmekten başka bir şey yapmazlar; ya da farklı bir biçimde ifade edersek, saatler, ideal durumda sonsuza dek aynı şekilde tekrarlanan bir hareketi yerine getirmek üzere imal edilmiş olan titreşim sayma araçlarından başka bir şey değildir. Aynı ânın tekrarı düşüncesi, saatlerin yapı temelidir ve saatler bize hiçbir spesifik özelliği olmayan, doğrusal, sadece niceliksel zamanın nesnel varlığını telkin ederler. Doğrusal zaman düşüncesi oldukça eskidir ancak şimdiki gücüne, giderek daha da kusursuz işleyen ve ucuz, yani her yerde bulunan saatlerin ve değerinin ya da doğrusal zamanın sadece ve sadece niceliksel unsuruna dayanan ekonomik biçimin ortaya çıkmasıyla ulaşmıştır (Gandler, 2007: 163).

Benjamin buna karşın zamanın doğrusal, muntazam ve belirlenmiş bir yöne sahip olmadığı, egemen zaman anlayışının geçerliliğinin ait olduğu egemen toplum biçiminin dışındaki herhangi bir nesnellığe dayanmadığı ve zaman kavramının geçerliliğinin ait olduğu toplumsal biçime bağlı ideolojik bir yapı olduğu bilgisinden yola çıkar. Zamanın niteliksel boyutu yadsınıp, boş ve homojen anların art ardalığı olarak kabul edildiğinde, zaman toplumsal ve ortak karar olasılıklarının dışına itilmekte ve kendinde bir gerçeklik olarak, kendi sonul noktasına doğru kendi iç dinamikleri ile akmakta olan bir akış olarak algılanır hale gelmektedir. Çizgisel zaman anlayışının tarihe yansımaları ilerleme düşüncesi olarak açığa çıkar. Benjamin'e göre, "*tarihte insan soyunun ilerlemesine ilişkin bir tasarım, insanlığın bağdaşık [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, 2007: 45). Tarih tasarımında ilerleme düşüncesi, Aydınlanma ile doruğuna ulaşmış ve bu hâli ile merkeze alınmış bir düşüncedir. Teolojik yaklaşım askıya alınırken, onun yeri fizik nedenselliği temele alan bir tarih anlayışı ile doldurulmuştur. Ancak bununla beraber teolojik düşüncenin çerçevesi korunmuştur. Öyle ki, Hıristiyan tarih tasarımında, cennetten kovulan insanın belirli bir sürecin sonunda tekrar cennete yükselmesi düşüncesi, farklı terminolojilerle yeniden ifade edilmiştir. Artık öte-dünyada yer alan bir cennet anlayışı tarihin sonul amacının bu dünyada gerçekleşecek olan "*Tinin açılımı*", "*Sınıfsız toplumun açığa çıkışı*", "*Pozitif aşamaya geçişin sağlanması*" olduğu düşüncesine evrilmiştir. Bu evrilme sırasında açığa çıkan farklı, fakat benzer tasarımlarda başlangıçta yer alan Cennetten düşüş mitinin dünyevi karşılığı korunmuş (ilkel sınıfsız toplumdan sınıflı topluma geçiş vb) ya da bu düşünce tamamıyla terk edilmiştir. Ancak, tarihin sonul amacının bir 'kurtuluş' olduğu düşüncesi farklı terminolojilerle ifade edilerek korunmuştur.

Hegel, Napolyon'u atının sırtında görünce onu Geist zannetmişti. Marx ise proleteriyada aynı şeyi gördü. İşte tam buna Benjamin Mesih diyordu, mesihçi düşünce diyordu. Belki de Batı düşüncesi başından beri hep aynı şeyin peşindeydi. Ortaçağdan modernliğe geçerken bu düşünce ana eksenini değiştirmede, sadece hedefe ulaşmak için kullandığı araçları değiştirdi. Görev tanrıdan insana devredilmişti. Teolojik içerik laik bir dile tercüme edilmişti. Kurtuluş motifi Batı düşüncesinin ciğeridir. Bunu bir Mesih, bir peygamber, bir tarihsel kahraman ya da bir toplumsal sınıf başaracaktır (Dellaloğlu, 2005: 33).

Benjamin, tarih tasarımları arasında terminolojik farklılıklara rağmen böylesi bir özsel bağ olduğunu açığa çıkarırken, Aydınlanma sonrası tarih tasarımlarının *ilerleme* temelli ve tarihin sonul amacının *zorunlulukla* açığa çıkacağına yönelik yaklaşımlarını eleştirmektedir. Bu eleştiri, Horkheimer ve Adorno'nun "*Açık Uçlu Diyalektik*" ve "*Negatif Diyalektik*" kavramları ile paralellikler taşımaktadır:

Adorno ve Horkheimer, diyalektiği Hegel ve Marx'tn farklı bir biçimde tanımlarlar. Onlara göre, Hegel ve Marx'ın diyalektikleri iki ucu kapalı, tamamlanmış diyalektiklerdir. Hegel'in diyalektiği burjuva devletinde, Marx'ın diyalektiği ise komünist toplumda son bulur. Oysa Adorno ve Horkheimer için diyalektiğin tamamlanacağıni düşünmek diyalektiğin kendisi ile çelişir (Dellaloğlu, 2003: 27).

İlerleme ve *Zorunluluk* kavramlarının temele alındığı tarih tasarımları olmakta olanı olumlayan ve doğallaştıran düşüncelerdir. Benjamin, *ilerleme mitinin, yıkıcı ve caniyane doğa sömürsünün, yıkıcı enerjisi sürekli ilerleyen savaş tekniklerinin mükemmelleştirilmesinin ve faşizmin olumlayıcı söylemi olarak işlev gördüğünü savunmaktadır.* (Kızılcılık, 2000: 215) Benjamin'in tarih yaklaşımında gerçekleştirmeye çalıştığı, 'zorunlulukla açığa çıkacağına' iddia edildiği gelecek zamandaki bir kurtuluşa giden nedensel olaylar zincirini çözümlenmek değil, devrimi olanaklı görürken bununla birlikte geçmiş, 'unutulmuş' olanı hatırlatmaktan ibarettir. Bu, bir anlamda da tarihe *hâlesini* (*aurasını*) yeniden kazandırma uğraşdır. Her devrim tarihi yeniden yazar ve geleneği kesintiye uğratır. Bu kesinti geçmiş geleneğin unutulmuşudur. Kendi geleneğini oluşturan bir devrim, kendisinden önce gelene, 'farklı' olana karşı kördür. Bu körlük, 'geçmiş' olana karşı uygulanan şiddetin unutulmuşu fakat bununla beraber de şiddetin sürdürülüşüdür. Benjamin şu ifadeleri kullanmaktadır:

Kültür alanında hiçbir belge yoktur ki, aynı zamanda bir barbarlık belgesi niteliği taşımasın. Böyle bir belge nasıl barbarlıktan arınmış değilse, belgenin kuşaktan kuşağa geçişini sağlayan gelenek süreci de barbarlıktan uzak sayılmaz. Bundan ötürü tarihsel materyalist, sözü edilen gelenekten olabildiğince uzaklaşır. 'Tarihin tüylerini tersine fırçalamayı', kendisi için görev edinir (Benjamin, 2007: 41).

Verili geleneğin körlüğü, devrimin açığa çıkardığı 'kurtuluş'un bir gün kendisinden kurtulması gerekecek bir 'kurtuluşa' dönüşmesine neden olmaktadır. "Benjamin bu farkın farkında olan bir devrimcidir. Onun için proleterya ile mesihin bir farkı yoktur. Her ikisi de tarihe dur diyecek bir iradeyi temsil eder onun için. Her ikisi de mağlupların sesidir, beklentisidir" (Dellaloğlu, 2005: 34). Bundan dolayı da Benjamin'in Marksist boyutu ile mistik (teolojik) boyutu arasında bir çelişki yoktur. O, bu ikisi arasında bir sentez oluşturmaya da çalışmamıştır. Çünkü her iki boyutta tarih anlayışlarında çakışmaktadır. Bu bağlamda ikisi de birdir. Benjamin'in bu düşüncelerinin açıklanışı olan metin *Pasajlar* adlı yapıtının içerisinde *Tarih Kavramı Üzerine* adıyla Türkçe'leştirilmiş olan metnidir.

On sekiz tez ve iki ek'ten oluşan bu metnin ilk tezinde tarihsel materyalizm ile teoloji arasındaki ilişkiyi bir alegori yoluyla ifade edilmektedir. Benjamin satranç oyununda her durumda kazanan bir otomatı betimler. Buna göre, karşısındaki satranç oyuncusunun her hamlesine karşılık verebilen ve her oyunu kazanan bir kukla, bir ayna düzeneği sayesinde saydam gibi görünen bir masanın altında oturan satranç ustası bir cücenin kontrolü altındadır. Görünüşte masanın altı boştur ve oyunu oynayan ve kazanan görünürdeki kukladır. Oysa oyunu asıl oynayan ayna düzeneği sayesinde gizlenebilen cücedir. Benjamin bu mekanizmanın betiminden sonra şu ifadeleri kullanır:

Bu mekanizmanın bir benzerini felsefe alanı için tasarımılabilmek olasıdır. Bu bağlamda sürekli kazanması öngörülen, "tarihsel materyalizm" diye adlandırılan kukladır. Bu kukla, bilindiği üzere, günümüzde artık küçük ve çirkin olan, kendini göstermesine de izin verilmeyen tanrıbilimi [teolojiyi] de hizmetine aldığı takdirde, herkesle rahatça başa çıkabilir (Benjamin, 2007: 37).

Bu ifadeler, yukarıda da dile getirildiği gibi, teoloji ile aydınlanma sonrası tarih tasarımları arasındaki paralelliği açığa çıkarmaktadır. Terminoloji değişmiş olsa da teolojinin kurtuluş miti yerini korumuştur. O sadece, artık "küçük ve çirkin olan, kendini göstermesine izin verilmeyen" cücedir. Cüce ve kukla özdeş olmasalarda birleşirler ve otomatik satranç oyuncusu imgesini oluştururlar. "Kukla ve cüce, satranç tahtası ve masa, tümü otomatik adamı yapmak için gereklidir. Ancak ve ancak teoloji ve tarihsel materyalizm güçlerini birleştirdikleri zaman oyun başlayabilir" (Tiedemann, 2006: 283). Tarihsel materyalizm, Ortodoks Marksist okumaların savladığı gibi, kendi iç zorunluluğu gereği (aynı bir otomat gibi) olarak 'oyunu kazanacak gibi' görünmektedir. Oysa 'oyunu kazanması' için onun teolojinin hizmetine ihtiyacı vardır. Michael Löwy, bu alegori üzerinden teoloji ile tarihsel materyalizm arasında kurulan ilişkiyi şu şekilde yorumlamaktadır:

İlk önce teolojik cüce, bir alet gibi kullandığı otomatın efendisi olarak görünür; oysa sonda cücenin otomatın 'hizmetinde' olduğu yazılı. Durumun bu tersine çevrilisi ne anlama gelir? Muhtemel varsayımlardan biri Benjamin'in ikisi arasındaki diyalektik tamamlayıcılığı göstermek istemesidir: Teoloji ve tarihsel maddecilik bazen efendi bazen hizmetkârdır, birbirlerinin hem efendisi hem hizmetkârlar, birbirlerine ihtiyaçları var (Löwy, 2007: 34, 35).

Aydınlanma sonrası tarih tasarımları ile geçmişte 'kalan' teoloji arasındaki ilişki, kökensel olarak geçmiş ile şimdi arasındaki ilişkiyle paralellik göstermektedir. Geçmiş, Aydınlanma "devrimi" ile yeniden yazılmış olsa da, kendi içerisinde kendinden öncesinin, kendi 'öteki'sinin izini korumuştur. Geçmişin şimdi'de iz bırakması, Benjamin'in geçmiş ile şimdi arasındaki ilişkide üzerinde durduğu kökensel bir özelliktir:

Geçmiş, kendisini kurtuluşa yönelten gizli bir dizini de beraberinde taşır. Zaten bizden öncekilerin içinde yaşadıkları havadan haff bir esintiyi biz de duyumsamaz mıyız? Kulak verdiğimiz sesler içerisinde, artık susmuş olanların yankısı da yok mudur? Kur yaptığımız kadınların hiçbir zaman tanıyamadıkları kız kardeşleri olmamış mıdır? Böyleyse eğer, o zaman geçmiş kuşaklarla bizimkisi arasında gizli bir anlaşma var demektir. 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, 2007: 38).

Geçmiş ile şimdi arasındaki ilişkide bir izi taşıma ilişkisi söz konusu olsa da bu bir zorunluluk ve ilerlemeye dayalı bir ardışıklık ilişkisi değildir. Bu bağlamda, ilerlemeci ve determinist bir tarih tasarımında "içinde yaşadığımız olağanüstü hal" geçmişin zorunlu sonucu ve tarihin zorunlu bir

uğrağıdır. "Faşizmin bir şansı da, faşizme karşı olanların onu ilerleme adına tarihsel bir kural saymalarındır" (Benjamin, 2007: 41). Böylece mevcut durum, bir başka deyişle de verili olan olumlanmaktadır. Kapitalizmin doruk noktası olarak faşizmin açığa çıkışını, kapitalizmin kendi iç çelişkilerinin keskinleşmesi ve kendi dinamikleri ile yıkılması ile sosyalist toplumun doğmasındaki zorunlu bir koşul olarak gören Marksist tarih okuması da bu bağlamda eleştirilmektedir. Benjamin'e göre, "hiçbir şey Alman işçi sınıfını, kendisinin de akıntıyla birlikte yüzdüğü düşüncesi kadar yozlaştırmamıştır" (Benjamin, 2007: 43). İlerleme ve zorunluluk kavramları, insanın homojen nitelikte ve boş bir zamandan geçerek sonul amaca ilerlediğine yönelik tarih tasarımlarından kopuk olarak düşünülemezler. Bu bağlamda, ilerleme ve zorunluluk kavramları ile tarih, şimdi'den geçmişe doğru yapılan geriye dönük bir kurgulamadır. Egemenin yazdığı tarih, kendisinin bir zorunluluk sonucu geldiğini savlayarak kendisini tarihte olumlarken, ezilenler benzer tarih tasarımları ile bu kez de bir gelecek tasarımıdaki kurtuluştan önce zorunlu bir tarihsel uğrak olarak egemeni yine olumlamaktadırlar. Oysa Benjamin'in Mesihçi zamanı gelecek zaman değil, *şimdiki zamandır*. Şimdiki zamandaki Mesihçi güç, onun geçmiş ile olan ilişkisinde açığa çıkar. Ancak, bu güç de bir zorunluluk taşımamakta, daha doğru bir ifade ile, bir olanaklılık olarak var olmaktadır. Bu nedenle bu güç "zayıf bir Mesih gücü"dür. Bu gücün "zayıf"lığı, onun bir zorunluluk değil, bir olanaklılık olmasıdır. Bu olanaklılık şimdiki zamanın beklenen bir gelecek zaman için askıya alınmasında değil, onun geçmiş ile olan ilişkisinde edimselleşebilir. Şimdiki zaman bir geçiş dönemi değil, içerisinde zamanın durmuş olduğu yaşanan zamandır.

Bu yaklaşım, aynı zamanda Benjamin'in ortaya koyduğu tarih anlayışından doğan bir tarih felsefesinin de yöntemini vermektedir. Tarihin değişik anları arasında neden-sonuç bağlantıları kurmakla yetinen tarihsellik anlayışı yerine "kendi çağının geçmişteki son derece belirli bir çağla paylaştığı konumunu kavrayan ve böylece de içinde Mesihçi zamanın kırıntılarının bulunduğu bir şimdiki zaman kavramını 'şimdinin zamanı' niteliğiyle oluşturan" (Benjamin, 2007: 48) bir tarih felsefesi getirilmektedir:

Geçmiş tarihsel olarak dile getirmek, o geçmişi 'gerçekte nasıl olduysa öyle' bilmek değildir. Buna karşılık, bir tehlike anında parlayıverdiği konumuyla, bir anıyı ele geçirmek demektir. Tarihsel materyalizm için önemli olan, geçmişe ilişkin bir görüntüyü, tehlike anında tarihsel özneye ansızın görüldüğü biçimiyle korumaktır (Benjamin, 2007: 39,40).

Düşünme eylemi, gerilimlere doymuş bir konumda ansızın mola verdiğinde, bu konuma bir şok uygulamış olur ve bu sayede o konum, bir monad niteliğiyle belirginleşir. Tarihsel materyalist, tarihi bir konuya, o konu ancak karşısına bir monad olarak çıktığı noktada yaklaşır (Benjamin, 2007: 47).

Geçmişin bugüne taşınarak anlaşılması bir özdeşleşme anlamına gelecektir. Benjamin, böylesi bir özdeşleşmenin olanaksızlığını ifade ederken, aynı zamanda geçmişi anlamının, bu anlamayı önceleyen bir tarih tasarımı dolayımında bir nedensel ilişkiler zinciri oluşturulması yolu ile de başarılamayacağını ifade eder. Böylesi bir geriye dönük tarih okuması, verili geleneğin dolayımı ile aynı geleneğin izinin sürülmesi olacaktır. Böylece de bu yöntemi izleyen tarihçi, galip gelen egemen ile özdeşleşerek egemenin tarihini kurgulamaktan öteye gidemeyecektir. "Bellî bir dönemin iktidar sahipleri, daha önceki bütün galiplerin mirasçılarıdır. (...) Bugüne değin zafer kazanmış kim varsa, bugün iktidarda olanları bugün yere serilmiş olanların üstünden geçiren zafer alayıyla birlikte yürümektedir. Savaş ganimeti de, âdet olduğu üzere, bu zafer alayıyla birlikte taşımaktadır. Bu ganimet, kültür varlıkları diye adlandırılmaktadır" (Benjamin, 2007: 40, 41). Böylesi *kültür varlıklarının* egemenin geleneğinin *şeyleştirilerek* ilişkiselliklerinden koparılması sonucunda, kendinde birer gerçeklikmiş gibi algılanması ile şimdiki zamandaki egemenlik nesnel bir zorunlulukmuşçasına ele alınmaktadır. " 'Geleneğin kavramının' 'yönetici sınıfın aracı' haline gelmesi 'konformizme' terk edilir çünkü üretimin kapitalist koşulları altında, dar anlamda metaları olduğu kadar, aynı şekilde kültürel metaları da belirleyen 'insanlığın kendi özel toplumsal koşulları' 'şeyler arasındaki ilişkilerin hayâli görüntüsü biçimini alır.' Hayâli görüntüyü uzaklaştırmak, geleneği yönetici sınıftan çekip almak tarihsel materyalistin görevidir" (Tiedemann, 2006: 279). Benjamin'e göre, geçmişin anlaşılması, ancak onun şimdiki zamanda 'parlayıverdiği' bir an olarak monadlaştığını gören bir yaklaşımla olanaklıdır. "Benjamin'e göre, denizin altında dura dura incilemiş **geçmiş zaman birimleridir**. Fakat incilemiş olarak duran bu **geçmiş zaman**'da kalmış insan yaşamlarının ve insanın başından geçen deneyimlerin bunları bize unutturan geleneğe karşıt bir biçimde anlamlandırılabilimleri ve bunların geleneğin baskısından azad edilebilimleri; böylece, yaşanan gün'e katılabilmeleri için onların "inciliklerini" hem saklayan, hem de **örtük tutan** istirdiyenin kabuğunun, geçmiş'e ve yaşanan güne değişik bir gözle bakabilen yeni düşüncelerin yaratabileceği

yorumlamanın **gelenek-karşıtı şiddeti** ile aralanıp açılmaları gerekmektedir" (Oskay, 2007: 53, 54). Bu, tarihin bütünsellik içerisinde nedenselliğe bağlı bir süreç olarak tasarımılanması değil, tarihin içerisinde Mesihçi bir güç taşıyan, geçmişteki şimdiki zamanların parlamalarının (*incileşmelerinin*) izinin sürüldüğü hermeneutik bir okuma olarak ele alınmasıdır. Okumanın konusu monadlaştığı için kendi içerisinde kapalı, ancak tüm ilişkisellikleri de bu kapalılıkta barındıran bir andır. "*Bir sokağın görünümü / borsada hisse senedi satışları / bir şiir / bir düşünce... Bütün bunlar arasında bağıntılar vardır. Bir tarihçi, bir filolojist gibi bu olgular arasında aynı döneme ait olmanın oluşturduğu çizgiyi yakalayabilirsiniz...*" (Oskay, 2007: 12) Monadlaşmış an, dışarıya hiçbir penceresi olmayan, öncesi ya da sonrası ile ilişkisi olmayan bir kendilik olarak görünürken (böylece nedenselliği temele alan bir tarih anlayışı olumsuzlanır), içerisinde geçmişin o anda gerçekleşmiş ya da olanak olarak kalmış tüm ilişkiselliğini de barındırmaktadır. Geçmişteki o monadlaşmış anda, gerçekleşmemiş bir kurtuluşun hüznü ile beraber, kurtuluşun gerçekleşme olanağının da görülmesi söz konusudur. Çünkü, o monadlaşmış anda şeyleşmiş olan özneliğine ve ilişkiselliklerine geri dönecek ve öznel olanın özne tarafından oluşturulduğu görülebilecektir. Böylelikle tarihin yasalarına güvenerek, onun zorunlu sonul amacının gerçekleşmesini beklemeyi öngören anlayışa karşı "*beklenmedik imkânlarla yüklü, yenilik üretebilecek, bir insan praksişi olarak kavranan açık bir tarih anlayışı*" (Löwy, 2007: 124) getirilmektedir. Buradaki önemli bir vurgu, geçmiş zamanın monadlaştığı ana yöneltilen bakışın, eş deyişle de yapılan tarih okumasının niteliğindedir. Yapılması gereken *tarihin tüylerini tersine fırçalamak*, yani genelde tarihi, özelde ise kültürel tarihi "*mağlupların, dışlanmışların, paryaların bakış açısından düşünmektir*" (Löwy, 2007: 68). Löwy, bu bakışı Brecht'in "Okuyan Bir İşçinin Soruları" adlı şiiri üzerinden örneklendirmekte ve Benjamin'in *Tezleri*' yazarken bu şiirin etkisinde olduğunu savlamaktadır:

Yedi kapılı Thebes'i kim inşa etti?
Kitaplarda kralların adı yazılı
Krallar mı taşları kayalıklardan taşıdı?
Ya o kadar sıkça yıkılan Babil?
Onu o kadar sıkça yeniden inşa eden kim?
(...) Büyük Roma
Zafer kemerleriyle doludur. Kime karşı
Galip gelmiştir Sezarlar? (...)
Her sayfaya bir zafer.
Galibiyet yemeğini kim hazırladı?
Her on yılda bir büyük adam.
Harcamaları kim ödedi?
Ne kadar anlatı,
O kadar soru (aktaran Löwy, 2007: 67).

Bu, kültür ürünlerini reddetmek değildir; kültür ve barbarlığı diyalektik bir biçimde, çelişkili bir bütün olarak ve bu bütün içerisinde geçmiş zamanın yenilenlerini, ezilenlerini, bir başka deyişle de 'yıkıntılarını' görmektir. Bu 'yıkıntılarının' görülmesi, bugünün egemen tarihinin yenilenlerini görmek anlamına gelmekle beraber bu tarihin yıkımını da beraberinde getirmektedir. Çünkü tarihin yenilenlerini 'görme' çabası, geçmişi ve bugünü değiştirme anlamında bir *kurtuluş* motivasyonu taşımadığında, yine bugünün egemen tarih yazımının dolayımına mahkum olacaktır. Bu nedenle 'yıkıntılarının' görülmesi, hatta kurtarılması, egemenin tarihinde olmayanların ya da bir başka deyişle tarihi olmayanların 'hakikatinin' dile getirilmesidir. Benjamin, "*geçmiş tarihsele olarak dile getirmek, o geçmiş 'gerçekte nasıl olduysa, öyle' bilmek değildir*" (Benjamin, 2007: 39, 40) derken, 'yenilenin' tarihinin de 'gerçekte nasıl olduysa öyle' bilinmesi anlamında bugüne taşınamayacağını ifade etmiş olmaktadır. "*Tarih onun [tarihsel materyalist] için boş zamanda konumlanmayan, aksine belirli bir dönemde, belirli bir yaşamda ve belirli bir yapıta terkip edilen bir kurgunun nesnesidir. Tarihsel materyalist, dönemi somutlaştırılmış 'tarihsel devamlılığında' raydan çıkartır ve bu yolla yaşamı bu dönemden, yapıtı da yaşam yapıtından çekip alır*" (Benjamin, 2007d: 37). Geçmiş ile ilişki bu bağlamda bir bilme ilişkisi değildir. *Walter Benjamin'le Olağanüstü Haller* adlı metinde Aslı Odman geçmiş ile ilişkide "*durağan-diyalektik*" kavramını kullanmaktadır:

Geçmişe sıçrayarak, o ânı yeniden ele geçirmek, o ânı bu âna çekmek ve iki ânın örtüştüğü yerde durağan bir diyalektik oluşması. (...) dün gibi bugün de tehdit altında bir rengi, belki dünküne benzer zor bir konumda bugün duran aktörlerin yaşadığı bir haksızlık ânını, belki birbirine benzer iki mekânın geçirmekte olduğu bir yıkımı yerinde ve anında hissetmeye açık duyulardır yüceltilen..." (Dellaloğlu & Odman & Yardımcı, 2007: 21, 22)

Benjamin'in tarih bağlamında geçmiş ile şimdi ilişkisine dair bu düşünceleri, dokuzuncu tezde *Tarih Meleğinin* betimlenmesinde Paul Klee'nin *Angelus Novus* adlı resminin tarihsel olarak politize edilmesi ile ifadesini bulmaktadır:

Klee'nin *Angelus Novus* adlı bir resmi vardır. Bir melek betimlenmiştir bu resimde; meleğin görünüşü, sanki bakışlarını dikmiş olduğu şeyden uzaklaşmak ister gibidir. Gözleri, ağzı ve kanatları açılmıştır. Tarihin meleği de böyle gözükmelidir. Yüzünü geçmişe çevirmiştir. Bizim bir olaylar zinciri gördüğümüz noktada, o tek bir felaket görür, yıkıntıları birbiri üstüne yığıp, onun ayakları dibine fırlatan bir felaket. Melek, büyük bir olasılıkla orada kalmak, ölüleri diriltmek, parçalanmış olanı yeniden bir araya getirmek ister. Ama cennetten esen bir fırtına kanatlarına dolanmıştır ve bu fırtına öylesine güçlüdür ki, melek artık kanatlarını kapayamaz. Fırtına onu sürekli olarak sırtını dönmüş olduğu geleceğe doğru sürükler; önündeki yıkıntı yığını ise göğe doğru yükselmektedir. Bizim ilerleme diye adlandırdığımız, işte bu fırtınadır (Benjamin, 2007: 42).

Tarih Meleği cennetten* esen fırtına ile sırtını dönmüş olduğu geleceğe doğru sürüklenmektedir. Fakat yüzü daima geçmişe dönüktür ve gördüğü gerçekleşmemiş kurtuluşun artık *diriltilemez* ve *yeniden bir araya getirilemez* yıkıntısıdır. Gandler, *Melek'in* geçmişe (geriye) bakmasını üç nedene bağlamaktadır:

Birincisi; geriye bakmak epistemolojik açıdan kaçınılmaz ve gerekli olduğu için; ya da: melek ileriye göremez, çevresini kavrayabilmek için geriye bakmak zorundadır.

İkincisi; 'ilerlemenin' daha iyi bir geleceğe yaklaşma değil, kayıp cennetten uzaklaşma anlamına geldiği ve zamanın, kendiliğinden ilerleyen, homojen bir şey olarak var olmaması sebebiyle ontolojik açıdan gelecek var olmadığı için.

Üçüncüsü; nasyonal sosyalizm, kaçınılmaz bir ilerlemenin tamamen zıddı olarak karşısında duran, olağanüstü bir durum olarak algılandığında önlenemeyeceğinden, geriye bakmak siyasi açıdan gerekli olduğu için (Gandler, 2007: 169).

Tarihi sembolize eden Melek, yıkıntıları *yeniden bir araya getirilemez* olarak görmektedir. Çünkü tarihin kendisi sonunda bu yıkıntıları zorunlu olarak bir araya getirecek olan *Özne* değildir. Tarihte bu belirlenmişlik yoktur. *Melek'in* sürüklendiği geleceğin ne olduğu metinde tutarlı bir biçimde açık bırakılmıştır; çünkü bu gelecek belirlenmiş bir zorunluluk değildir. Geleceğin zorunluluk taşımaması şimdiki zaman'daki kurtuluş bilincinin zorunluluk taşımamasının bir sonucudur. Geleceğe ilişkin bilgi iddiası ya da 'bilimsel öngörüler' zorunlu olarak gerçekleşecek olanı beklerken şimdinin zamanında bir edilgenlik durumuna düşmeye ya da şimdinin olmakta olanlarının tümünü bir moment olarak olumlamaya neden olur. Oysa yapılması gereken geçmiş ile şimdiki zaman arasındaki ilişkiyi 'bellek' (anımsama) üzerinden kurmak, geçmişin güncelliğini yakalamaktır. Şimdiki zamanın Mesihçi gücü, geçmişte gerçekleşmemiş kurtuluşun görülmesi ile uyanan kurtuluş olanağının bilincinin şimdiki zaman'da taşıyıyor olmasıdır. Güçsüzlüğü ise, bu bilincin zorunluluk taşıyıyor oluşudur. Şimdiki zaman'daki gözlemcinin (tarihçinin), *Tarih Meleği* ile birlikte geçmişte göreceği şey *bir olaylar zinciri* değil, geçmişin *yıkıntıları birbiri üstüne yığılan* felaketi, eş deyişle geçmişte kurtuluş olanağının gerçekleşmemiş oluşunun ödettiği bedeldir. Ancak bu bedelin, tarihin bu dehşetinin içerisinde birer parıltı olarak kurtuluşun olanaklılığı gerçekleşmemişliği ile beraber kendisini göstermekte ve *kayıp cennetin hatırası* gibi şimdiki zamanın belleğinde yer etmektedir. "*Benjamin'in meleği tarihin insanlık-dışılığı karşısında insanüstü umutsuzluk sergilemektedir. Her ne kadar yardım etmesi mümkün değilse de, aynı zamanda ayaklarının dibine savrulanlardan da bakışını sakınamamaktadır. Bu insanlığın kendi tarihinin dehşetini yaşamasıdır. Eğer hâlâ bir şeyler insanlığı ileriye itiyorsa, bu kayıp Cennetin hatırasıdır. Bu ütopyacı güç henüz yitirilmemiş bir dürtüdür*" (Tiedemann, 2006: 268). Tiedemann, Benjamin'in bu düşünceleri ile Marx'ın şu ifadeleri arasında bir paralellik kurmaktadır: "*Dünya, uzunca bir süredir, ona gerçek anlamda ulaşılması için yalnızca bilincinde olmayı gerektiren bir düşünce barındırmaktadır*" (aktaran Tiedemann, 2006: 269). Böylece Benjamin'in düşüncelerinde Marksist boyut ile Yahudi Mesihçiliğinin 'Cennet hatırası' anlayışının kesiştiği bir kez daha açığa çıkmaktadır. Benjamin'in metindeki kavramsallaştırması ile *Tarihsel materyalist* (tarihçi) için tarih yazımı tarihi yapmakla bağıntılıdır. Geçmişteki kurtuluş olanağını –parıltıları- gören tarihçi, böylelikle şimdiki zamanda kurtuluş olanağının bilincini taşıyan bir konuma gelecektir. Tarihsel materyalist, eş deyişle de tarihçi belirli bir bireye değil, onu da içerecek biçimde bir düşünme biçimine (olanaklı bir yorum ile de proleteryanın bilincine) gönderme yapmaktadır. Bu düşünme biçimi de Tanrısal bir varlığa değil, yine

* Cennet'in dünyevi karşılığı Löwy'ye göre ilkel sınıfsız toplumdur (Löwy, 2007: 79).

insanlığa atfedilmekte ve bu şekilde Marx'ın "*insanlık kendi tarihini kendisi yapar*" (aktaran Tiedemann, 2006: 275) ifadesi ile paralellik kurulmaktadır. Kendi tarihini yapan insanın *kurtuluşu* da ona verili değildir. Bu kurtuluş, belirli bir bilincin vereceği son bir savaşın sonucu olacaktır. Benjamin I. Dünya Savaşı üzerine düşüncelerine yer verdiği metninde bu son savaşı şu şekilde betimlemektedir:

Gerçekte önümüzde tek bir savaş bulunmaktadır: İnsanların, ellerindeki teknoloji aracılığı ile Doğa'yla kurdukları ilişkiye uygun biçimde, kendi aralarındaki ilişkilerdeki yanlışlığı düzeltmekteki yetersizliklerinin giderilmesi için açılması gereken savaş. Bu son bir şans tanıyan, korku verici ve son savaştır. Bu düzeltim çabası başarısızlığa terk edilecek olursa, milyonlarca insan bedeni çelik ve gazlarla paramparça edilecek, ezilip yok olacaktır (Benjamin, 2007b: 163).

Görüleceği üzere, Benjamin henüz I. Dünya Savaşı üzerine yazıyorken ve henüz II. Dünya Savaşı'nın yıkıcılığına şahit olmamışken dahi son savaşın ve onunla birlikte gelecek *kurtuluşun* Doğa ile kurulan yanlış ilişkinin bir sonucu olan insanlar arası yanlış ilişkinin düzeltilmesi için verileceğini öngörmektedir. Bu savaşın verilmemesi, Benjamin'in deyişi ile düzeltim çabasının başarısızlığa terk edilmesi, *kurtuluşun* gerçekleşmemiş bir olanak olarak kalmasına neden olacak ve *Tarih Meleği'nin* ayakları dibindeki yıkıntı biraz daha yükselecektir. İnsanlık *kendi tarihinin dehşetini yaşamaya devam edecektir*. II. Dünya Savaşı ve sonuçları Benjamin'in bu öngörüsünü desteklemektedir. Günümüz için bu savaş *kurtuluşun* gerçekleştirilemediği geçmişin bir anı konumundadır.

Kurtuluşun, temelde Doğa ile Özne arasındaki çelişkinin çözülmesi ile gerçekleşeceği düşüncesi Horkheimer, Adorno'nun Doğa üzerine ortaya koydukları düşüncelere de yakındır. Fakat Martin Jay'e göre, Benjamin bu uzlaşmanın adeta bir dolaylılık, bir başka deyişle de bir özdeşleşme biçiminde mahşer (kurtuluş) gününde gerçekleşecek Doğal Özne ile sağlanacağını düşündüğü için öznenin nesneye, nesnenin de özneye indirgenemeyeceğini savunan Horkheimer ve Adorno'dan ayrılmaktadır. "*Horkheimer ve Adorno'ya göre, Doğa ve Doğal-olan ile, insansal-olan arasındaki uzlaşmanın yeniden sağlanabilmesine yönelik ütopya, özne ile nesnenin birliği sayesinde değil, bunların arasındaki birbirinin yansımalarını içeren karşılık sayesinde varlığını sürdürebilecekti. Bir başka yerde ise, tahakkümü alt edebilecek olanın Doğa'nın bizzat kendisinin değil, Doğa'nın anısını canlı tutan bellek olduğunu açıkça söylemişlerdir*" (Jay, 2005: 386). Bellek kavramına yapılan bu vurgu Benjamin'in geçmiş'e yaptığı vurgu ile paralellik taşımaktadır. Anımsamak, geçmiş zamanın şimdiki zamana taşınmasından başka bir şey değildir. Bu, geçmiş zamanın yıkıntılara yöneltilen 'hüzünlü bir bakış' olabileceği gibi, ondaki kurtuluş olanağının şimdiki zamanda görülmesi biçiminde de olabilir. Bu kurtuluş olanağı, geçmiş zamanda parıldayan özneliliğin şimdiki zamanda bir bilinç oluşturmalarıdır. 1940 yılında Benjamin'e yazdığı bir mektubunda Adorno ilk kez "*Tüm şeyleştirilmeler birer unutmadır*" sözlerini söylemiştir (Jay, 2005: 387). Şeyleştirme içerisinde unutilan öznelilikten başka bir şey değildir. Geçmişten çağırılan özgürleştirici öge, doğa ile kurulan ilişkide şeyleştirmeyi parçalayacak olan bilincin kendi bilinci, eş deyişle özneliliğin *öz-bilincidir*. Jay'in yorumuna göre, Benjamin bu öz-bilincin gerçekleşmesini Mesihçi bir anlayışla kurtuluş gününde gerçekleşecek bir özdeşleşme olarak görmektedir.

Bu bağlamda Benjamin'in Doğa anlayışı yalnızca Hegelci bir tarzda *bilinç* kavramı üzerinden kurulmamaktadır. Marksist *emek* kavramı da bu anlayışta belirleyicidir. Öyle ki, Doğa ile ilişkide dönüştürücü güç olarak emek görülmektedir. Ancak Benjamin X. Tez'de Doğa'ya bakış dolayımında açığa çıkan iki tür emeği birbirinden ayırmaktadır: Bunlardan ilki, *doğayı sömürmek yerine, olası yaratılar niteliğiyle o doğanın kucağında uyuklayanları uyandırabilecek bir emek* anlayışıdır. Bu yaklaşım, toplum ile doğa arasındaki ideal bir uyumu öngörmekte ve Jay'in Benjamin'in bilinç kavramı bağlamında özne – nesne arasındaki bir özdeşleşmeyi öngördüğüne yönelik yorumuna yakınlık göstermektedir. İkincisi ise Benjamin tarafından *yoğuşmuş bir emek kavramı* olarak görülen ve Doğa'yı *bedavadan var olan* [verili olan] olarak belirleyen anlayıştır. Bu ikinci anlayış üzerinden, Doğa'yı hammadde olarak gören Marksist okuma da eleştirilmektedir. Ancak yine aynı tez içerisinde, Marx'ın çalışma gücünden başka mülkü olmayan insanın zorunlu olarak kendilerini mülk sahibi konumuna getirmiş öteki insanların kölesi olacağını gördüğü ifade edilir. Böylelikle Marx'ın emek kavramı, doğa ile kurduğu ilişki bağlamında eleştirilken, bu kavramın toplumsal yansımalarını doğru tespit ettiği de belirtilmiş olmaktadır. İkinci anlayışa yöneltilen eleştiriye göre, Doğa, emeğin dönüştürücü gücüne verili olan 'öteki' değildir. Benjamin'e göre, "*bu kavram toplumsal gerilemeleri değil, yalnızca doğaya egemen olma yolunda atılan adımları gerçek diye benimsemek ister. Sonradan faşizmin çatısı altında*

ortaya çıkacak olan teknokrat çizgiler, bu kavram içerisinde belirginleşmeye başlamıştır" (Benjamin, 2007: 43).

Sonuç

Walter Benjamin'in "sanat" ve "tarih" kavramları üzerine düşünceleri, onun çok yönlülüğünün açık birer göstergesidir. Heriki kavramı irdeleyişinde, Yahudi mistisizminden Marksizme uzanan bir skalada, bu iki uç arasındaki ilişkisellikler, karşılıklılıklar, çatışmalar tek bir düşünce içerisinde açığa çıkmakta ve iç içe geçmektedir. Öyle ki, özellikle "tarih" kavramı incelemesinde, bazı Benjamin yorumcularının takındığı onun temelde Marksist bir düşünceyi sadece teolojik terminoloji ile ifade ettiğine yönelik indirgemeci tutum ve bu yaklaşımın karşıtı olarak diğer bazı yorumcuların Benjamin'in teolojik bir özü Marksist terminoloji ile ifade ettiğine yönelik indirgemeci tutumu Benjamin'in yaşam öyküsü ve en önemlisi de geride bıraktığı metinler ile tam olarak örtüşmemektedir. Benjamin düşüncesi bu iki boyutu da içermekte, "sanat" ve "tarih" içerisindeki tinsellik ile maddiliğin diyalektik ilişkisini açığa vurmaktadır. Benjamin için ne tin maddi olanı ne de maddi olan tını belirlemektedir. Elbette ki onun düşüncesindeki Marksist yan bu ilişkisellikte maddi olana öncelik tanımakta ve Benjamin'i şu yargıya vardırılmaktadır: "*Devrimci mücadele, kapitalizmle akıl [tin] arasında değil, kapitalizmle proleterya arasındadır*" (Benjamin, 2007c: 116). Ancak Benjamin'de "devrim" kavramı ile "kurtuluş" kavramı arasında görülen ilişkisellik, *kurtuluşun* mesiyani bir yaklaşımla anlamlandırılması ondaki teolojik boyutun açığa çıkışıdır. Bu açığa çıkış, Marksist boyutu askıya almamaktadır. Benjamin'in *Tarih Tezleri*'nde kullandığı alegorideki gibi *oyunu* (faşizm ile savaşı) ancak *şekilsiz bir cüce* (teoloji) ve onu hizmetine almış *kuklanın* (tarihsel materyalizm) birlikteliği, bütünselliği kazanabilir.

Bu bütünselliğin sonucu, *her şimdiki zamanın bir olası gelecekler çokluğuna açıldığı* (Löwy, 2007: 146) açık tarih anlayışıdır. Bu anlayış, belirlenimciliği ve tarihte belirleme kavramını olumsuzlamakta ve tüm zamanlar için *kurtuluşun* olanağını şimdiki zaman'a vermektedir. Böylece de tarihin devamlılığını, şimdiki zaman'ı bu devamlılıkta bir moment (uğrak) olarak gören yaklaşımı boşa çıkartan bir şimdi bilinci hedeflenmektedir. Bu bilincin yokluğunda, Benjamin'in deyişi ile, "*ölüler bile güvende değildir*" (Benjamin, 2007: 40). Çünkü, geçmiş bugünün egemenleri tarafından kurgulanmakta ve bugünü haklılaştıran bir moment olarak konumlandırılmaktadır. Bugün ise, ilerlemenin bir momenti olarak geleceğin zorunlu bir durağıdır. Geçmişin ölüleri, bu zorunlu ilerleme karşısındaki yenilenler olarak sürekli ötekileştirilmektedirler. Benjamin *kurtuluş* düşüncesini geçmişin anımsanması, yeniden okunması ve *yıkıntılardaki* gerçekleşmemiş kurtuluş olanağının görülmesi ile şimdinin zamanında bunun gerçekleştirilmesi olarak tüm zamanlar için Mesiyani bir kurtuluş olarak anlamlandırmaktadır: *Mesih*, tüm insanları, tüm zamanlar için kurtaracaktır. Mesih, Benjamin için, kendi tarihini yapan insanlığın kendisidir. Bu Mesih gücünü kendisinde açık olarak gösteren, devrimin olanağını barındıran sınıf olarak proleterya; fakat Ortodoks-Marksist okumaların aksine, Benjamin'e göre bu bir zorunluluk değildir. Devrim ya da *kurtuluş* iç dinamiklerin zorunlu bir sonucu değildir; çünkü gelecek belirlenmemiştir.

Benjamin'in "*sanat*" kavramına yaklaşımı da bu temeldedir. Benjamin, sanatın tarihselliği, sanat eserinin biricikliği, şimdi ve buradallığı ile tarihsel tanıklığı olarak tanımladığı *halesin* kaybolmasının yasını tutarken ve bu kayboluşun tanıklığını yaparken dönüşümü içerisindeki sanatın yeni hali olarak modern sanatı da tümüyle olumsuzlamaz. *Halesini* kaybetmiş olan sanat, *işlevsel dönüşümü* ile *kurtuluşa* giden yolda gerekli bilincin uyanması için kullanılabilir. *Politize edilmiş estetik (sanat)* dönüştürücü bir üretim ilişkisi olarak konumlanmakta ve ontolojik özerkliğini işlevselleştirmektedir. Böylece de sanatın *tinselliği* maddi koşulları dönüştürücü bir işlev yüklenmekte ve bu koşullarla diyalektik bir ilişkiye girmektedir.

Benjamin'in "sanat" ve "tarih" kavramları üzerine metinleri, *halesini* kaybetmiş sanatın *işlevsel dönüşümü* anlayışı ile *kurtuluş* düşüncesi temelindeki tarih anlayışının ilişkiselliği ile bir bütünsellik göstermekte ve onun, "sanat'tan 'tarih'e, mistisizmden Marksizme uzanan bir yelpazede yer alan düşüncelerinin 'çokluktaki birliğini' açık olarak ortaya koymaktadır. Bu birlik, düşünceye yeni bir alan açması bakımından felsefe kanadında ve mevcut sınırlar anlayışı içerisinde beşeri disiplinler alanında mı yer alacaktır yoksa 21. yüzyılın gerektirdiği bütünsel sosyal kuramı ve dolayısıyla aralarındaki sınırlar çok belirsiz hale gelmiş sosyal bilimlerin ve beşeri disiplinlerin ortak çatısını oluşturabilecek prototip çalışma biçimini mi örneklemektedir? Sınırların belirgin olduğu epistemolojik dünyada bu soruya yanıt

verebilmek için sınırların aşılması bir zorunluluk olarak kendisini göstermektedir. Fakat, zamansal sınır bölgesi açısından, bu yaklaşım büyük oranda 'tek kültürlü' dünyanın zaman-sınırında yer almaktadır. Bu durum, 'insan deneyimini kavramak' için geleceğin ufkunun 'üçüncü kültür'de mi yoksa 'tek kültür'de mi olduğu sorusu ile yüzleşmeyi gerektirmektedir.

Kaynakça

- ARTAN, E. Çiğdem (2007), "Fotoğrafın Sanatsal Değerinin Ötesinde Kullanım Alanları Üzerine Bir Tartışma: Bilgi mi, Propaganda mı?", *Cogito*, S.52 (Güz 2007), ss. 88-100, Yapı Kredi Yay., İstanbul
- AYSEVENER, Kubilay - BARUTCA, Müge (2003), *Tarih Felsefesi*, Cem Yayınevi, İstanbul
- BENJAMIN, Walter (2001), "Tarih Kavramı Üzerine", *Son Bakışta Aşk*, (Hazırlayan: Nurdan Gürbilek), ss. 39-50, Metis Yay., İstanbul
- BENJAMIN, Walter (2001b), "Hikaye Anlatıcısı", *Son Bakışta Aşk*, (Hazırlayan: Nurdan Gürbilek), ss. 77-100, Metis Yay., İstanbul
- BENJAMIN, Walter (2007), *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, YKY, İstanbul
- BENJAMIN, Walter (2007b), "Alman Faşizminin Kuramları Ernst Junger'in Denemeler Derlemesi 'Savaş ve Savaşçı' Üzerine", *Estetize Edilmiş Yaşam*, (Sunan: Ünsal Oskay), ss.131-164, Derin Yayınları, İstanbul
- BENJAMIN, Walter (2007c), *Brecht'i Anlamak*, çev.: Haluk Barışcan, Güven Işısağ, Metis Yay., İstanbul
- BENJAMIN, Walter (2007d), "Eduard Fuchs: Koleksiyoncu ve Tarihçi", *Cogito*, S.52 (Güz 2007), ss. 35-68, Yapı Kredi Yay., İstanbul.
- COLLINI, Stefan (2010), "Önsöz", İki Kültür, (C. P. Snow), 5. Baskı, çev.Tuncay Birkan, s. 1-84, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara.
- DELLALOĞLU, Besim F. (2003), *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum*, Bağlam Yayınları, İstanbul
- DELLALOĞLU, Besim F., (2005), "Modern Bir Mesih: Walter Benjamin", *Benjamin*, (çeviren ve yayına hazırlayan Besim F. Dellaloğlu), ss. 21-43, Say Yayınları, İstanbul
- DELLALOĞLU, Besim F. - ODMAN, Aslı - YARDIMCI, Sibel (2007), "Walter Benjamin'le Olağanüstü Haller", *Cogito*, S.52 (Güz 2007), ss. 10-35, Yapı Kredi Yay., İstanbul
- GANDLER, Stefan (2007), "Tarih Meleği Neden Geriye Bakıyor?", *Cogito*, S.52 (Güz 2007), ss. 161-181, Yapı Kredi Yay., İstanbul
- GULBENKIAN KOMİSYONU (2012), Sosyal Bilimleri Açın –Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor-, (I. Wallerstein, C. Juma, E. Fox Keller vd), 9. Baskı, çev. Şirin Tekeli, Metis Yayınları, İstanbul.
- HILLACH, Ansgar (2007), "Siyaset Estetiği: Walter Benjamin'in 'Alman Faşizminin Kuramları'", *Estetize Edilmiş Yaşam*, (sunan: Ünsal Oskay), ss. 63-130, Derin Yayınları, İstanbul
- HORKHEIMER, Max – ADORNO, Theodor (1995), *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar I*, çev. Oğuz Özügül, Kabcacı Yayınevi, İstanbul
- HORKHEIMER, Max – ADORNO, Theodor (1996), *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar II*, çev. Oğuz Özügül, Kabcacı Yayınevi, İstanbul
- JAY, Martin, (2005), *Diyalektik İmgelem –Frankfurt Okulu ve Toplumsal Araştırmalar Enstitüsünün Tarihi-*, çev. Ünsal Oskay, Belge Yayınları, İstanbul
- KEJANLIOĞLU, D.Beybin, (2005), *Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Bir Uğrağı: İletişim ve Medya*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara
- KIZILÇELİK, Sezgin (2000), *Frankfurt Okulu*, Anı Yayınları, Ankara
- LÖWY, Michael (2007), *Walter Benjamin: Yangın Alarmı –"Tarih Kavramı Üzerine" Tezlerin Bir Okuması*, çev.: U. Uraz Aydın, Versus Kitap, İstanbul
- MORAN, Berna (2004), *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, İletişim Yayınları, İstanbul
- OSKAY, Ünsal (2007), "Walter Benjamin Üzerine", *Estetize Edilmiş Yaşam*, (sunan: Ünsal Oskay), ss. 1-62, Derin Yayınları, İstanbul
- OSKAY, Ünsal (2007b), "Walter Benjamin'de Tarih, Kültür ve Fantazy", *Estetize Edilmiş Yaşam*, (sunan: Ünsal Oskay), ss. 165-211, Derin Yayınları, İstanbul

SCHOLEM, Gershom (2005), "Walter Benjamin ve Meleği", *Benjamin*, (çeviren ve yayına hazırlayan Besim F. Dellaloğlu), ss. 59-99, Say Yayınları, İstanbul

SLATER, Phil (1998), *Frankfurt Okulu*, çev.Ahmet Özden, Kabalcı Yayınları, İstanbul

TIEDEMANN, Rolf (2006), "Tarihsel Materyalizm veya Siyasal Mesihçilik? 'Tarih Kavramı Üstüne' Tezlerin Bir Yorumu", *Frankfurt Okulu*, (ed. H. Emre Bağcı), ss. 263-302, Doğu Batı Yay., İstanbul

Günümüzde İktidar ve Direniş Stratejileri: Gezi Direnişinin Demokrasi Deneyimi Üzerine Felsefi Bir Analiz*

The Contemporary Strategies of Power and Resistance: The Philosophical Analysis on the Democracy Experience of Gezi Resistance

Remzi Onur KÜKÜRT

e-posta: onorukurt@gmail.com

Özet**

27 Mayıs 2013 Tarihinde İstanbul'da Gezi Parkının yıkımına tepki olarak başlayan, Türkiye'nin pek çok kentinde yaklaşık 3 ay süreyle yoğun olarak devam eden ve etkileri halen süren bir direniş süreci yaşandı. Gezi Direnişisi olarak isimlenen bu eylem, iktidarın pek çok alanda yaptığı uygulamalara karşı, çeşitli siyasal kimliklere sahip 4 milyonda fazla insanın katılımıyla Türkiye tarihinde eşi benzeri görülmemiş bir ayaklanmaya dönüştü. Bu çalışma öncelikle, "İsyân Öncesi Koşullar", "Türkiye Ayaklanması", "Gezi Komünü" ve "Forumlar Süreci" olarak ele alınabilecek Gezi Direnişisi sürecinde, özgün bir demokrasi deneyiminin oluşup oluşmadığını tartışacak ve bu süreçte ortaya çıkan demokrasi deneyiminin temel siyasal karakterinin ne olduğunu çağdaş siyaset felsefesinde yürütülen tartışmalar aracılığıyla ele almaya çalışacaktır. Bu çerçevede bir yanda E. Laclau ve S. Mouffe'un, diğer yanda M. Hardt ve A. Negri'nin demokrasi kuramları aracılığıyla Gezi Direnişisi'nde nasıl bir demokrasi deneyimi ortaya çıktığına ilişkin fikirler ileri sürülecektir.

Anahtar Sözcükler: Demokrasi, Gezi Direnişisi, Çokluk, Söylem, Hegemonik Siyaset, Biyoiktidar, Tahakküm

Abstract

On May 27th, 2013, a unique resistance process in the history of Turkey took a start as a reaction to the government's attempt to demolish the Gezi Park, quickly transforming into an uprising with participation of more than four million people from various political backgrounds who oppose the policies of the government in different fields, and lasted intensively for approximately three months, with political consequences reaching the present day. This study investigates whether an original democracy experience has emerged during the Gezi Resistance process, which is taken to consist of the phases of "Conditions prior to Resistance," "Uprising of entire Turkey," "Gezi Commune," and "Forum Process" and discusses the basic political character of the emergent democracy experience with regard to the debates in the contemporary political philosophy. In this connection the study will propose ideas regarding the emergent democracy in the Gezi Resistance on the basis of proposals regarding democracy institutions by E. Laclau and C. Mouffe on one hand, and M. Hardt and A. Negri on the other.

Key words: Democracy, Gezi Resistance, Multitude, Discourse, Hegemonic Politics, Biopower, Dominance

Giriş

Felsefi açıdan demokrasi meselesi binlerce yıldır tartışıla gelen bir konudur. Günümüzde demokrasinin uygulanışında ise liberal demokrasi gibi "demos" kökünün anlam yükünü kaldıramayacak pek çok örnek söz konusudur. Buna karşın demokrasi tarihinde, iktidar tekelinden sapmayı başaran "Paris Komünü" ya da "Seattle Direnişisi" gibi halkın iktidara karşı mücadelesinden doğan, doğrudan karar alma mekanizmalarının işleyebildiği, halkın kendi yaşam alternatifini kurabildiği ve gelecekte oluşturulabilecek özgür bir toplum modeli için bize örnekler sunabilecek demokrasi deneyimlerinin yaşandığını görmekteyiz. Benzer şekilde, Türkiye'de 27 Mayıs 2013 Tarihinde İstanbul Gezi Parkı'nın yıkımına tepki olarak başlayan Gezi Direnişisi sürecinde ise, iktidar dilinden konuşmayan, onun uzamından kaçmayı başararak alternatif bir yaşam anlayışı sunabilen ve etkileri halen süren bir başka demokrasi deneyimine tanık olabildiğimizi söyleyebiliriz. Bu nedenle Gezi Direnişisi'nin ortaya çıkardığı

* Bu çalışma 14-17 Mayıs 2014 Tarihleri arasında Ege Üniversitesi Felsefe Kongresinde sunulmak üzere hazırlanan ve bildiri kitabında yer alan tam metnin revize edilmiş şeklidir.

** Bu çalışmanın oluşmasında fikir ve yorumlarını esirgemeyen Senem Kurtar, Umut Özge, Zeliha Dişçi, Birgül Ulutaş, Selma Toluay, Mehmet Tirgil ve Nurcan Korkmaz'a teşekkürlerimi sunarım.

demokrasi deneyiminin temel karakterlerinin ne olduğunu anlama çabası geleceğe ışık tutması bakımından oldukça önemlidir.

Bu çerçevede bu çalışma, Gezi Parkı direnişiyle başlayan ve günden güne tüm ülkeye yayılan protesto hareketlerinin toplumsal karakteri ve direniş süreci boyunca gerçekleşen demokrasi deneyimi üzerine çağdaş siyasal tartışmalar aracılığıyla felsefi bir analiz yapmayı amaçlamaktadır. Çalışmada, Gezi Direnişi'nin siyasal yapısı ve direniş sürecinin toplumsal figürlerine içkin olarak oluşan demokrasi deneyiminin karakteri, bir yandan direniş stratejileri, bir yandan da günümüz iktidar anlayışı ve onun tahakküm stratejilerine yönelik felsefi bir sorgu çerçevesinde yorumlanmaya çalışılacak ve bir tarafta E. Laclau ve S. Mouffe'un, diğer tarafta M. Hardt ve A. Negri'nin demokrasi kuramları karşılaştırılarak Gezi Direnişi'nde nasıl bir demokrasi deneyimi ortaya çıktığına ilişkin fikirler ileri sürülecektir.

Gezi Ayaklanması olarak da adlandırılabilir direniş sürecinde ortaya çıkan toplumsal başkaldırının karşısında konumlanan günümüz iktidar anlayışı, özellikle Hardt ve Negri'nin "imparatorluk" nosyonundan hareketle, Kapitalizmin ulus devlet biçiminden küresele ya da emperyalizmden emperyalizme evrilmesiyle değişen siyaset yapısı ve tahakküm biçimleri açısından yorumlanabilir. Bu anlamıyla iktidarı, kaba tahakkümüne dayanan disiplin toplumundan, kişisel ve günlük yaşamın tüm hücrelerine sızabilen biyopolitika stratejilerine dayalı kontrol toplumuna geçişle birlikte anlamak gerekmektedir.

Günümüzde iktidar, toprak temelli hiçbir merkezi olmayan ve uçsuz bucaksız bir hükümler alanı haline gelen, insanlar arası etkileşimleri ve toplumsal hayatı izleyerek düzenleyen, doğrudan insan doğası üzerine hâkimiyet kurmaya ve yurttaşların beyinleriyle birlikte, bedenlerini de kontrol altına almaya çalışan, hayatı bütün yönleriyle kuşatıp yöneten ve siyaseti tamamen biyosiyasete dönüştürerek tahakkümü meşru kılan bir bioiktidar fikri çerçevesinde anlaşılmalıdır (Hardt&Negri, 2012; Agamben, 2013; Foucault, 2003).

İktidar, tabii ki bir yönüyle modern devlet aygıtlarına dayalı disipline edici kaba tahakküm stratejileriyle işleme özelliğini günümüzde tümüyle yitirmekten bir yönüyle de sözü edilen biyosiyaset biçimini izleyerek tüm toplumu gündelik yaşamın derinliklerine varıncaya kadar, bilinçleri ve bilinç dışı alanları kontrol altında tutmaya dayalı tahakküm yapısını sürdürmektedir. Türkiye'de de iktidarı, Hardt ve Negri'nin çizdikleri biçime yakın şekilde, küresel "ağ iktidar"ın bir bileşeni, ancak yerele özgü biçimde vücut bulmuş olan bioiktidar yapılanması olarak anlayabiliriz. Bu yeni iktidar yapılanmasının Türkiye'deki görünümü olarak nitelendirebileceğimiz AKP ve onun tahakküm stratejilerinin, son on yılda aile hayatı, ev içi yaşam biçimi, sokak, üniversite, okul, yurt, internet, alkol, kürtaj, kadın, çocuk ve daha birçok başlıkta yaptığı müdahaleler, izlemeler, düzenlemeler ve yasaklarla toplumsal hayatı tüm hücrelerine varıncaya kadar kontrol altına alıp, bedenleri ve beyinleri yönlendiren ve totalitarizme varan bir biyosiyaset yürütme sürecine tanık olundu.

Bu anlamda Gezi Direnişi'ni, biyosiyasetin hayatı kontrol altına aldığı ve tahakkümü derinleştirdiği tüm alanlarda oluşan bir yoğunlaşmanın patlak vermesi olarak değerlendirmek mümkündür. Bu çerçevede toplumun her neresinde ve hangi vasıtayla oluşursa oluşsun, bir tahakkümün gerçekleştiği her ortamda aynı zamanda bir itiraz ve direncin de gerçekleşmesinin kaçınılmaz olduğu ileri sürülebilir. Bu anlamda biriken dirençlerin kimi zaman örgütlenme gibi ön siyasal süreçlere dayalı, kimi zaman da salt etik bir itiraz ya da kendiliğinden karşı koyuşlara dayalı tepkiler biçiminde sokağa direniş olarak yansıdığını söyleyebiliriz.

Gezi Direnişi'ne genel olarak bakıldığında, iktidara karşı olan bu direnişe üç ay boyunca, Türkiye'nin pek çok şehrinde, farklı kesimlerden ve farklı ideolojilerden yüz binlerce insanın destek verdiği görüldü. Bu anlamıyla bu direnişin bir halk hareketi ya da ayaklanma olarak nitelendirilmesi mümkündür. Gezi Direnişi sırasında ve sonrasında direnişin yapısı ve kaynağına ve temel siyasal karakterinin ne olduğuna ilişkin pek çok değerlendirme ortaya konuldu. Kimileri için bu işçi sınıfının temel karakterini oluşturduğu sınıfsal nitelikli (Boratav, 2013) bir hareket iken, kimileri için laik-antilaik ya da cumhuriyetçi-muhafazakar ikilemi çerçevesinde (Mahçupyan, 2013) bir orta sınıf hareketiydi, kimileri için kapitalizme karşı atılmış önemli bir uluslar arası adım, tarihi bir ayaklanma için bir enternasyonal umuttu (Badiou, 2013), kimileri için çevreci iken, kimileri için alevi hareketiydi, kimileri için feminizm ya da kadın hareketi olarak yorumlanırken, kimileri için bu, LGBT hareketi adına önemli bir adımdı. Aslına bakılırsa bu ve buna benzer değerlendirmelerden birçoğu kendi içerisinde bir değer, tutarlılık ve haklılık taşımakta. Bu anlamda gezi direnişinin toplumsal figürlerinin oluşturduğu çokluğun

salt tek bir evrenselliğin altında erimek yerine, bireylerin ve ayrıca birçok grubun, siyasetin ve söylemsel yapının birlikteliğini içerdiğini söylemek daha doğru bir saptama olur.

Bu açıdan Gezi Direnişi, birçok toplumsal figürün sokağa döküldüğü ve bir araya gelerek bir toplumsal mücadele ağı ördüğü bir alan durumuna geldi. Genel olarak toplumsal figürlerin ve siyasal aktörlerin bir toplumsal mücadele için nasıl bir araya gelebilecekleri konusunda birçok siyasal tez söz konusudur. Bunlardan en önemlilerinden bir tanesi bilindiği gibi toplumsal mücadelenin sınıf ekseninde proleterya evrenselinde bütünleşerek yürütülebileceğini söyleyen Marksist gelenektir. Son dönemde bu çizginin her zaman realiteyle uyummadığını savunan birçok Post-Marksist eğilim ortaya çıktı. Örneğin bu konuda Hardt ve Negri toplumsal mücadeleyi "çokluk" dedikleri ve salt işçi sınıfından oluşmayan, onunla birlikte daha birçok toplumsal figürü bir araya getiren bir siyasal öznenin oluşmasıyla açıklarlarken, Laclau ve Mouffe gibi siyasal düşünürler de toplumsal mücadelenin salt işçi sınıfına indirgenemeyeceğini savunarak, toplumsal mücadelede çeşitli toplumsal figürlerin propaganda, söylemsel mücadele, hegemonik ilişki ve eklemlenme vs. gibi politik inşa süreçlerine dayalı olarak bir araya gelebileceğini savunan bir karşı düşünce önermektedirler (Rekret, 2014).

Ernesto Laclau, *Popülist Akıl Üzerine* adlı kitabında toplumsal mücadeleyi oluşturan figürlerin nasıl bir araya gelebileceğiyle ilgili bu konuda, Hardt ve Negri'nin özellikle *İmparatorluk* adlı eserlerinde yer alan düşüncelerine yönelik temel eleştirilerini ortaya koyar. Laclau, toplumda siyaset olanağının oluşması ve toplumsal mücadelenin örülmesi bakımından Negri ve Hardt tarafından ortaya atılan belirlemeleri, biraz da onların *Çokluk* adlı eserlerini görmezden gelerek, oldukça sert bir dille eleştirir. Laclau'ya göre *İmparatorluk* adlı kitaplarında Hardt ve Negri için tüm toplumsal mücadeleler ve bu mücadelenin toplumsal figürleri bağlantısız da olsalar, "çokluk" denilen bir kurtarıcı öznenin kurulmasıyla bir araya gelirler ya da yakınlaşırlar (Laclau, 2007: 261).

Bir başka deyişle Hardt&Negri'de farklı direnç olanaklarının, toplumsal mücadelenin birer aktörü olarak birliği, yani çokluğun birliğinin, bir aradalığının nasıl sağlanacağı, Laclau'ya göre soru işaretidir. Birleştirici mekanizma nasıl işler? Laclau'ya göre *İmparatorluk* kitabı bu birleştiricilik için her hangi bir politik arabuluculuk önermez. Çünkü baskılananların isyan etmesini doğal olarak görür. Bu nedenle böyle bir birlik de kendiliğinden basitçe bir yaklaşmanın ürünüdür. Laclau'ya göre Hardt ve Negri için toplumsal aktörlerin bir araya gelmesi ya da çokluğun birliğinin oluşumu, *İmparatorluk* adlı kitapta adeta cennetten bir armağan olarak sunulmuştur. Bu nedenle Laclau'ya göre bu kendiliğindenlik oldukça yapaydır ve toplumsal gerçekliği analiz etmekten uzak bir hayalperestlikten öte değildir. Laclau ise bu birliği eklemlenme (articulation), ya da hegemonik eklemlenme denilen süreç ile açıklar. Yani böyle bir birlik ya da toplumsal aktörlerin toplumsal mücadele için bir araya gelmesi tam da politik inşa sürecini gerektirir (Laclau, 2007). Laclau'ya göre "halkı" inşa etmek anlamına gelen bu süreç, toplumsal aktörlerin tikel taleplerinin evrensel söylemlere eklemlenmesi sürecine işaret eder. Böyle bir birlik toplumda politik bir inşa sürecini gerektirir ve belli bir söylemsel mücadelenin ürünüdür. Oysa Laclau'ya göre Hardt ve Negri için çokluğun ortak bir amaç etrafında birleşmesini sağlayan tek ilke "karşı olmak" adını verdikleri kendiliğinden oluşan bu durumdur. Amaç ise evrensel terk edıştır. Biyosiyasetin kuşattığı iktidar ağından kurtulmak, evrensel bir terk ediş gerektirir. Bu ise göç ve firar gibi dirençler sayesinde gerçekleşir (Laclau, 2007).

Başka bir deyişle Laclau'a göre Hardt&Negri *İmparatorluk*'ta çokluğun bu birliğini, politik örgütlenme, siyaset üretme ve propaganda sürecine değil de insanların baskıya ve haksızlıklara karşı doğal mücadele eğilimlerine dayandırır (s.263). Laclau'ya göre *İmparatorluk*'taki bu doğal mücadele eğilimini içkinlik olarak tanımlamakla, Tanrı'dan bir armağan olarak tanımlamak arasında önemli bir fark yoktur. Çünkü bu yaklaşım politik süreci hafife almaktır. Bu çerçeveden yaklaşılsa eğer, Negri'nin belirttiği gibi doğal bir isyan eğilimi varsa, isyanın öznesinin politik inşasına hiç ihtiyaç yoktur. Fakat Laclau'ya göre toplum Negri'nin tasvirinin hafife aldığından çok daha karmaşıktır. Çünkü insanlar hiçbir zaman sadece karşı değillerdir, fakat bazı şeylere karşıdırlar ve bazılarına da taraf. Bu anlamda toplumda antagonizmanın varlığı ve onun kuruculuğu göz ardı edilemez (Laclau, 2007).

Laclau için politik bir kategori olarak halk'a geri dönüş gerekmektedir. Toplumsal taleplerin özerkliği, bunların eklemlenmelerinin mantığı ve bu süreçten doğan kolektif kimliklerin kurulması süreci zorunlu biçimde kolektiftir ve demokratik siyaset olanağının sürdüğünü gösterir. Gezi direnişi söz konusu olduğunda çokluğun hangi süreçlerle nasıl bir araya geldiğinin açıklanması kadar, böyle bir açıklamaya dayalı olarak bu birlikteliğin nasıl bir demokrasi deneyimi oluşturduğu da soru konusu olmaktadır. Toplumsal mücadelelerin nasıl örgütleneceği ve demokrasi anlayışları konusunda Hardt&Negri,

Laclau'nun eleştirdiği *İmparatorluk* adlı eserlerinin aksine *Çokluk* adlı eserlerinde daha doyurucu açıklamalar yapmışlardır.

Çokluk adlı eserlerinde ileri sürdükleri ve bu çalışmanın ilerleyen bölümlerinde bazı detaylarına değinilecek Hardt&Negri'ci toplumsal örgütlenme biçimi genel olarak üretim ilişkilerindeki dönüşümlerden kaynaklı biyopolitik ortaklıkların demokratik öz örgütlenmesine dayanır. Buna göre salt endüstriye dayalı "maddi emek" biçiminin yanı sıra ve nicel etkiden ziyade daha büyük bir nitel etkiyle (ev içinde, tarımda, hizmet sektörlerinde vs.) maddi olmayan emek biçimine dayalı üretimi toplumda enformasyonel, iletişimsel ve özellikle de duygulanıma dayalı ilişkiler, iletişim ve işbirliği biçimleri doğurmakta ve bu iletişim ağı yeni yaşam biçimlerini doğrudan üretebilmektedir. Böylece biyoiktidarın, iletişim olanaklarıyla sızabildiği her alanda bu iletişimin duygulanımsal işbirliği ile otonom tepkiler doğurduğu biyopolitik öz örgütlenme olanakları doğmaktadır. Hardt ve Negri'ye göre biyoiktidar, aynı zamanda maddi olmayan üretim biçimlerinin sağladığı ve toplum yaşamının bütününe sirayet eden yeni üretim ilişkilerinin bir getirisi olarak biyopolitik üretime dayanır. Bu çerçevede biyoiktidar ve biyopolitik üretim için, biyo öneki toplumsal yaşamın bütününe kapsamayı ifade eder. Hardt ve Negri'ci bakış açısında biyoiktidar egemen bir otorite olarak durur ve topluma düzenini dayatırken; biyopolitik üretim topluma içkindir ve müşterek emek biçimleri aracılığıyla toplumsal ilişkileri ve biçimleri üretir (Hardt&Negri, 2011: 110). Bu anlamda siyaset toplumun en derin hücrelerinde hissedilen bir tahakküm biçimi şeklinde karşımıza çıkar ve her nerede hissediliyorsa orada bir dirençle karşılaşması olasıdır. İktidara karşı "çokluk" da bu direnç zemininden doğar. Böylece, toplumda iktidarın hissedildiği farklı politik ve emek alanlarında oluşan biyopolitik ortaklıklara dayalı otonom öz örgütlenme sağlamış grupların, ağ dayanışması biçiminde, varolan iktidarı ortadan kaldırmaya yönelebilecek salt bir grubun hegemonyasına dayanmayan ve geniş işbirliklerine dayalı demokratik ortaklıklar kurulabilmesinin olanağı doğabilmektedir.

Laclau ve Mouffe için ise toplumsal örgütlenmeyi, duygulanımsal işbirliğine dayalı otonom örgütlenmelerden ziyade, toplumsal gruplar arasındaki hegemonik mücadeleyi işaret eden antagonizma, siyasal inşa süreçleri, politik arabuluculuk ve hegemonik eklemlenme gibi süreçlerle açıklayabiliriz. Bu bakımdan iktidara karşı verilen değişik mücadelelerde kaçınılmaz ya da doğal hiçbir şey yoktur. İktidarla aramızdaki tabi olma ilişkisinin sonlanması ancak direniş biçiminin politik bir karakter kazanması ve tabiyet ilişkisine son vermeye yönelen doğrudan müdahalelerle mümkün olabilir. Bu da örgütlenme ve politik inşa süreçlerinin varlığına ve bu süreçlerin direniş için yeterli konuma gelebilmesine işaret eder.

Bu çerçevede Gezi Direnişi'ni, Negri'ci anlamda birçok toplumsal ve siyasal figürün oluşturduğu dayanışmacı bir ağ örgütlenmesi olan "çokluk"un direnişi olarak okumak mümkünken, diğer yandan da bu süreci Laclau'cu anlamda farklı toplumsal tikelliklerin ya da kimliklerin söylemsel mücadelesi ve birlikteliği biçiminde yorumlamak da mümkündür.

Bu anlamda Gezi Direnişi'ni oluşturan toplumsal figürlerin ortaklaşarak, ortak bir mekânda yürüttüğü birliktelik bu süreçte bir "demokrasi" deneyimi doğmasını sağlayabilmiştir. Gezi Direnişi'nin ardından direnişin siyasal yapısına ilişkin olarak "çokluk" (Kalaycı, 2013) ya da "hegemonik siyaset" gibi farklı kuramsal yorumlar bir araya getirildi (Şen, 2013)¹. Bu iki, birbirinden farklı kurama paralel biçimde, bu kez bu çalışmada Direnişe içkin olarak ortaya çıkan "Demokrasi Deneyimi"nin temel karakteri ele alınacaktır. Bu anlamda Gezi Direnişi'nin demokrasi deneyimi de bir ucuna Hardt&Negri, diğer ucuna Laclau& Mouffe'u alacak şekilde farklı demokrasi kuramları biçiminde yapılabilecek yorumlamalara açık görünmektedir.

Buna göre "Gezi Demokrasisi"nin temel karakteri, Hardt ve Negri'nin ortaya koyduğu fikre uygun olarak, iletişim halinde, ortak hareket eden ve içsel farkları koruyan bir toplumsal çoğulluk ya da tüm farkların özgürce ve eşitçe ifade edildiği açık ve genişleyici bir "ağ örgütlenmesi" olarak yorumlanabileceği gibi; Laclau'nun izinden gidilerek, çokluğu oluşturan toplumsal figürlerin ya da tikelliklerin talepleri ile bu taleplerin eklemlendiği evrensel söylemler arasındaki hegemonik ilişki biçiminin sağladığı ve farklı kimlik ve gruplarca yürütülen söylemsel mücadele ve propaganda sürecinin olumsuzluğu çerçevesinde oluşan "demokratik siyaset" olanağı olarak da yorumlanabilir.

¹Bkz. Mustafa Şen, "Hegemonya ve Çokluk: İki (Farklı) Bakışın Buluşma İmkânları" başlıklı sunum. VI. Ulus Baker Buluşması, 2013.

Bu anlamda bu çalışmada Gezi Demokrasisi'nin genel çerçevesi Hardt&Negri ile Laclau&Mouffe'un siyasal ilişki ve süreçlere yönelik kuramları birbiriyle karşılaştırılarak ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu nedenle Hardt&Negri'ci açık "ağ örgütlenmesi ve dayanışması" biçimindeki demokrasi ile Laclau&Mouffe'cu olumsuzluk temelinde ve siyasi faaliyet yürütme özgürlüğü bağlamında oluşan "demokratik siyaset" olanağı biçimindeki demokrasi anlayışları karşılaştırılarak Gezi Demokrasisi'nin temel karakteri hakkında bir tartışma yürütülecektir.

Hardt&Negri Bağlamında Toplumsal Mücadele ve Demokrasi

Bir yandan Hardt&Negri, diğer yandan Laclau&Mouffe gibi düşünürlerin demokrasi anlayışlarına varmak için öncelikle onların toplumsal mücadelenin temel karakterine, siyasal ilişki ve süreçlere yönelik temel tezlerini kısaca gözden geçirmek gerekmektedir. Örneğin Hardt&Negri açısından toplumsal direnişin siyasal öznesi olarak "çokluk" fikri, öncelikle onların imparatorluk dedikleri bir küresel kapitalist iktidar biçimine ve bu biçimle birlikte oluşan iktidar yayma stratejilerine bağlı tepkilere dayalı olarak anlaşılmalıdır. Yani Hardt&Negri'ye göre küresel sistemin egemenliğine ve adaletsizliklerine karşı şikâyetler ve pratik reform önerilerini dile getiren hareketler demokratik dönüşümün motorları olacaktır (Hardt&Negri, 2011; 343). Çünkü Hardt&Negri'ye göre

egemenliğin zorunlu olarak iki yönü bulunur. Egemen iktidar ne özerk bir maddedir ne de mutlak; yönetilenle yöneten arasında, korumayla itaat arasında ve haklarla yükümlülükler arasındaki bir ilişkidir. Tiranlar ne zaman egemenliği tek taraflı kılmaya çalıştıysa, yönetilenler hep isyan etmiş ve ilişkinin iki yönlü doğasını geri getirmiştir. Komuta eden kadar itaat edenler de egemenlik kavramı ve pratiğinde merkezi bir konumdadır. Dolayısıyla egemenlik zorunlu olarak ikili bir iktidar sistemidir (s.347).

Egemenliğin iki yönlü olduğu fikri egemenliğin bir ilişki olması kadar, sürekli bir mücadele olmasını da anlatır. Bu ilişki egemen iktidarın karşısına engel teşkil etme ve iktidardakilerin iradesini en azından bir süreliğine sınırlayıp baltalamanın yanı sıra ve daha önemlisi kulluk konumunu reddedip ilişkiyi keserek egemenliğe meydan okuyup onu devirmenin mümkün olduğu noktadır. Hükümdarla olan ilişkiyi reddetme eylemi bir tür çıkıştır; baskı, kulluk ve zulüm güçlerinden özgürlük uğruna kaçmaktır. Temel bir özgürleşme eylemidir (Hardt&Negri, 2011).

Egemenliğin iki yönlülüğü nedeniyle, egemen olan, öteki'ni mutlak anlamda ortadan kaldırıp paradoksal olarak kendi iktidarsızlığına varacak kadar ileri gidemez. Bu nedenle egemenlik yönetilenin rızasını gerektirir. Egemenliğin karşısına çıkan rıza, teslim ve itaat üretme zorunluluğu artık baştan savılamaz, aktif bir hasıma dönüşmüştür. Bu anlamda yaşamın her alanında toplumsal ilişkilerin üretildiği ve egemenliğin yaşamın kendisi üzerinde iktidar haline gelmesi eğilimi olarak biyo-iktidar yapılanması gündeme gelir. Hardt&Negri, imparatorluk içerisinde biyoiktidarı; savaş, siyaset, ekonomi ve kültür gibi olguların çeşitli iktidar biçimlerinin bir tür bileşkesi ya da buluşmasını gerçekleştirip bütün toplumsal yaşamı üretme biçimi olarak kabul eder. Bu nedenle bu toplumsal yaşam içerisinde, emperyal egemenliğin, hükmettiği üretken toplumsal failere tamamen bağımlı olduğunu görürüz. Çünkü emperyal egemenlik yönetilenlerin sadece rızasına değil toplumsal üretkenliğe de yaslanmak durumundadır. Emperyal egemenlik için artık sadece ulusal sınırlar değil üretici ve tüketici olarak tüm küresel nüfus gereklidir. Ancak imparatorluğun yarattığı ve hükmettiği küresel toplum giderek otonom hale gelirken, imparatorluk ise oluşan topluma giderek bağımlı hale gelmektedir (Hardt&Negri, 2011).

Hardt&Negri'ye göre emperyal egemenlik, sömürme ilişkisi nedeniyle muhtaç olduğu, sınırsız küresel çoklukla arasındaki göbek bağıni kesemez ve aralarından hiçbir grubu dışlamak istemez. Onlara göre, emperyal egemenlik ve biyopolitik üretim çağında dengeler öylesine değişmiştir ki artık yönetilenler kendi başlarına toplumsal örgütlenmeyi üretmektedirler. Çünkü yönetenler yönetilenlerin üretim ve tüketim gücüne giderek bağlandıkça asalağa dönüşmekte ve egemenlik de giderek gereksizleşmektedir. Onlara göre buna karşılık, yönetilenler de giderek otonom hale gelmeye ve kendi başlarına toplumu oluşturmaya kadir olmaya başlamaktadırlar (Hardt&Negri, 2011; Hardt&Negri, 2012).

Hardt&Negri'ye göre yönetilenlerin otonom halde toplumsal örgütlenmeyi üretebilmeleri, özellikle maddi emeğin yanı sıra maddi olmayan emeğin de önem kazandığı, günümüz üretim biçimlerindeki değişimlere de bağlıdır. Onlara göre bir yandan "maddi olmayan" emek, ortak iletişim ve işbirliği ağlarımızdan beslenip ve dönüp yeni zihinsel, duygulanımsal ve toplumsal ilişkiler sağlamakta ve bu tür emek biçimleri yeni ekonomik öz yönetim olanakları yaratmakta, bir yandan da bu potansiyel siyasal ve toplumsal öz örgütlenme için de geçerli olmakta ve emek maddi malların yanında toplumsal ilişkiler,

iletişim ağları ve yaşam biçimleri ürettiği anda ekonomik üretim dosdoğru siyasal üretime, daha doğrusu bizzat toplumun üretimine de potansiyel yaratmaktadır. Onlara göre, ortak halde üretmek ortak paydanın üretilmesi olanağını doğurmakta ve bu da "çokluğun" yaratılmasının önünü açmaktadır. Toplumun artık egemenlik ve anarşizm arasında kaldığına ilişkin eski şantaj işe yaramamaktadır. Çokluğun toplumsal ilişkiler üretim gücü, egemenlik ve anarşizm arasında durmakta ve dolayısıyla siyasete yeni olanaklar taşımaktadır (Hardt&Negri, 2011).

Günümüz biyoiktidar oluşumu karşımıza, tüm toplumu salt devletin bilinen modern ideolojik aygıtları aracılığıyla dışarıdan kontrol eden aşkın bir iktidar yerine toplumsal yaşamın tüm ilişkilerine kadar nüfuz eden ve her yerde hissedilebilen içkin bir iktidar anlayışı çıkarmıştır. Bu anlamda Hardt&Negri Spinoza'cı içkinlik fikrinden hareketle biyopolitik iktidar anlayışına karşı toplumsal örgütlenmeyi de *biyopolitik bir toplumsal örgütlenme* biçiminde tasarlamışlar ve tamamen içkin bir öz örgütlenme fikri sunmaya çalışmışlardır (Hardt&Negri, 2011; Hardt&Negri, 2012). Böyle içkin ve öz örgütlenmeye dayalı bir model, topluma yukarıdan düzen dayatan aşkın herhangi bir otoriteye veya gruba dayanmayan ilişkilerin üretilmesine bağlıdır. Böyle bir model toplumun çeşitli unsurlarının işbirliği yaparak toplumu kendi kendilerinin örgütlemesine dayalıdır.

Hardt&Negri, *Çokluk* adlı eserlerinde Zapatista'ların Meksika'da iktidara karşı örgütlenmelerini örnek gösterirler. Onlara göre Zapatista'ların devrim anlayışında "iletişim", merkezi bir yer tutar ve sürekli olarak dikey merkezli yapılardan ziyade yatay ağ örgütlenmeleri yaratma gereği bulunmaktadır. Örgüt geleneksel hiyerarşi ilişkilerini ters yüz etmiş, liderlik konumları düzenli olarak el değiştirmiş ve merkezde bir otorite boşluğu var gibi görünmüştür. Zapatista'ların hedefi devleti devirip yerine egemen bir otorite kurmak değil, iktidarı almadan dünyayı değiştirmek olmuştur² (Hardt&Negri, 2011: 101-103).

Bununla birlikte Hardt&Negri, XX. Yüzyılın son on yılında özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde kimlik siyaseti başlığı altında toplanan ve temelde feminist, LGBTİ ve ırk temelli mücadelelerden doğan çeşitli toplumsal hareketleri örnek gösterir. Onlara göre bu hareketler merkezi bir hiyerarşiyi, sözcüyü ya da lideri reddeder ve otonomiye vurgu yaparlar. Onlara göre parti, halk ordusu ve modern gerilla güçleri gibi tüm biçimler iflas etmiştir; çünkü tüm bu yapılar bir özdeşlik ya da kimlik dayatır, farkları inkar eder ve bunları başkalarının çıkarlarına tabi kılar. Eğer otonomimizi korumamızı ve farklarımızı ifade etmemizi mümkün kılan bir siyasal örgütlenme yoksa, biz de birleşmeksizin ayrı ayrı dururuz derler. Hardt&Negri'ye göre bu, bağımsız ve demokratik bir örgütlenme örneği olduğu kadar, müşterek karar alma süreçleri veya eşgüdümlü dayanışma gruplarının oluşturulduğu hareketlerin iç yapılarındaki demokrasiye de işaret eder. Hardt&Negri'ye göre benzer bir dayanışma 1999'da Seattle'da gözlenmiştir: O ana kadar farklı, hatta zıt çıkarları olduğu düşünülen; çevreciler ile sendikacılar, anarşistler ile kilise grupları, gay ve lezbiyenler ile hapishaneleri protesto eden gruplar ortak hareket etmeyi başarmışlardır. Gruplar tek bir otorite altında birleşmek yerine bir ağ yapılanması içinde etkileşim kurmuşlar ve sosyal forumlar, dayanışma grupları ve başka demokratik karar alma biçimleri bu hareketlerin temelini oluşturmuş ve bu hareketler ortak paydaları temelinde birlikte davranmayı başarmışlardır. Bu noktada Negri, Laclau'nun siyasal örgütlenme projesini dışarıda bırakmayan bir açıklama yapar ve Seattle örneğinde her grubun ya da herkesin otonomisinin ve farkının tam olarak ifade edilmesinin herkesin güçlü bir şekilde eklenmesiyle örtüştüğünü iddia eder. Böylece demokrasi bu hareketlerin hem hedefi hem de sürediden bir faaliyeti olarak karşımıza çıkar (Hardt&Negri, 2011: 102-104).

O halde Hardt&Negri'nin demokrasi anlayışlarını da bu "toplumsal öz örgütlenme süreci" çerçevesinde anlamak gerekmektedir. Bu bağlamda Hardt&Negri anlayışına göre demokrasi, şefi olmayan bir orkestranın ağ dayanışmasından türemektedir. Böyle bir demokrasi, her hangi bir orkestra şefi, merkezi bir otorite dayattığında orkestranın dağılıp susması sonucunu veren ilişkilere ve toplumsal ve siyasal figürler arasında sürekli bir dayanışma ve iletişim üretilmesine dayanmaktadır. Onlara göre çokluk nasıl birlikte üretimde bulunuyorsa, nasıl ortak paydayı üretebiliyorsa, siyasal kararlar da üretebilir. Bu bakımdan çokluğun ürettiği şeyin sadece mal ve hizmetler olduğu söylenemez, asıl önemli şey; ürettiği "iletişim", "yaşam biçimleri" ve "toplumsal ilişkiler"dir (Hardt&Negri, 2011).

² Bu örneğe ek olarak Post Marksist gelenek içerisinde, reel sosyalizm deneyimlerinin başarısızlığının da etkisiyle, anti otoriter, hiyerarşiyi ve iktidar mantığını bertaraf etmek isteyen eğilimlerin varlığından da söz edebiliriz. Bkz. *John Holloway, İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek, çev. Pelin Sıral, İstanbul: İletişim 2003.*

Bu anlamda Hardt ve Negri için demokrasi, bütün siyaset teorisinin aktığı nehir yönünde akan bir "bir" in yönetimi olarak algılanmaz. Onlar için "çokluk"; parti, halk, ulus gibi bir üniter siyasal öznenin toplumun üstüne yükselip karar aldığı liberal ve parlamenter bir çoğulculuk değildir. Aksine çok'un ya da herkesin yönetiminin "halk" kavramı gibi bir tür tekil öznedeki erimediği, bir'in iktidarına boyun eğmeyen, egemenlik elde etmeye çalışmayan, çoğulluğu bir üniter hükümdar figürüne indirgemeyen ya da çokluğu oluşturan tekillikleri bir Leviathan'ın vücudunun pasif parçaları yapmayan, bütün öğelerin birlikte işlediği, üretilen iletişim ve toplumsal ilişkilerin siyasal karar alma süreci haline dönüştüğü bir birliktelikle demokrasi üretilebilir.

Bu bakımdan Hardt ve Negri için "çokluk", "sermayenin iktidarını ve idaresini reddeden sınıf olma potansiyeli taşıyan herkes" olarak tanımlanmaktadır (Hardt&Negri 2011: 120). Çokluk bir dizi tekillikten oluşur ve bu tekillikler farkların özdeşliğine indirgenemeyecek, farklılığı baki kalan toplumsal öznelerdir. Ancak Hardt&Negri'ye göre "çokluk", her ne kadar çoğul kalsa da, parçalı, anarşik ya da uyumsuz değildir.

Dolayısıyla çokluk kavramı, çoğul kolektiviteleri ifade etmekte kullanılan, kalabalık, kitleler ve grup gibi bir dizi başka kavramın da karşısına konmalıdır. Kalabalığı meydana getiren farklı bireyler ya da gruplar birbiriyle uyumsuz olduğundan ve aralarında hiçbir ortak öge bulunmadığından, onların farklarının birlikteliği atılabilir ve bir kalabalık kolayca farksız bir küme gibi görülebilir. Kalabalığın bileşenleri farklarını koruyan tekillikler olmadığı ve kendi başlarına hareket edemedikleri ve güdümleri gerektiği için pasiftirler. Kalabalık ya da grup, ciddi toplumsal etkiler yaratabilir (genelde son derece yıkıcı da olabilirler) ancak kendi başlarına hareket edemezler. Çokluksa, bunun aksine tekilliklerin ortak paydası temelinde hareket eden ve uyum içinde karar alabilen aktif bir toplumsal özneyi anlatır (s.114).

Bu anlamda demokrasi çokluğun siyasal karar alma kapasitesiyle doğru orantılı olarak vardır. Böylece Hardt&Negri için demokrasiyi çokluğu oluşturan tekilliklerin oluşturduğu işbirliği ve bu işbirliği içerisinde salt bir grubun ya da liderin hegemonyasına indirgenmeden örülen ağ dayanışmasının içinde üretilen ve tüm öğelerinin aktif olduğu siyasal karar alma süreçleri olarak anlayabiliriz. Hardt&Negri'ye göre çokluğu oluşturan öğelerin ağ dayanışması ve bu dayanışma içinde çokluğun karar alma becerisi demokrasiyi olanaklı kılmaktadır. Hardt&Negrici demokrasi anlayışına göre çokluğun karar alma yetisi yasalara olan itaat yükümlülüğünü tersyüz eder. İktidara karşı itaat yükümlülüğü söz konusu olmadığı gibi çoklukta itaatsizlik ve farklılık hakkı birincil önemdedir. Çokluğun kuruluşunun zemini sürekli ve meşru itaatsizlik olanağıdır. Çokluk demokrasisinde yükümlülük ancak karar alma süreçlerinde ve kendi aktif siyasal iradesinin sonucu olarak ortaya çıkar ve yükümlülük sadece siyasal irade sürdükçe sürer.

Bu noktaya kadar anlatılanlar özetlendiğinde, Hardt&Negri için demokrasi, çokluğun yaratılması, çokluğun ağlarda toplumsal ilişkiler ve yeni yaşam biçimleri örebilme ve buradan aldığı yeniliklerle karar alabilme (örneğin en azından Seattle Direnişi'ndeki gibi işleyen bir karar mekanizması), kendisini yönetebilme, egemenliğin geçmişte mevcut ve gelecekte potansiyel tüm biçimlerine meydan okuyabilme (s.366) becerisi sayesinde olanaklı hale gelebilmektedir.

Laclau&Mouffe'ta Toplumsal Mücadele ve Demokrasi

Hardt&Negri'nin demokrasi anlayışlarından oldukça farklı bir yaklaşım olarak Laclau&Mouffe'un demokrasi anlayışları Gezi Demokrasisi'nin temel karakteri hakkında çalışmamızın amacı açısından fikir yürütebilmek için göz önünde bulundurulmalıdır. Bu nedenle de Laclau&Mouffe'un demokrasi anlayışlarını ortaya koymak için de öncelikle onların toplumsal mücadelenin temel karakteri, siyasal ilişki ve süreçlere yönelik temel tezlerini ele almak ve bunların ontolojik arka planına ilişkin yapılan tartışmalar üzerinde durmak yerinde olacaktır.

Laclau&Mouffe'un siyasal ilişki ve siyasal kolektif kimliklerin oluşum süreçlerine ilişkin düşünceleri üzerine felsefi bir çözümleme yaptığımızda, siyasal ilişki ve kimliklerin politik inşa fikrinin temelinde kaynağını Platon ve Aristoteles'te bulduğumuz ve Ortaçağ felsefe tarihi boyunca tümeller sorunu olarak tartışılan, tikel nesnelere ile onların adları ya da bu adların işaret ettiği evrensel kavramlar arasındaki temsil sorununa ilişkin tartışmalara dayandırılarak anlaşılabilirliğini görebiliriz. Söz konusu ontolojik tartışmalar daha sonra karşımıza çıkan zihin ve gerçeklik, dil ve gerçeklik ya da adlar ile nesnelere gibi dikotomiler çerçevesinde gündeme gelen temsil ilişkisi sorunsalına işaret etmektedir.

Bu anlamda temelinde, zihne ait "evrenseller" ve dış dünyaya ait nesnelere oluşan "tikeller" arasındaki ilişki, siyasal ilişkiler ve kimlik üzerine yapılacak tartışmaların da odak noktasındaki ontolojik

zemini göstermektedir. İşte Laclau, Zizek ve Butler gibi düşünürlerin de siyasal tezleri ve kimlik kuramları bu ontolojik tartışma zemininden hareket ederek okunmalıdır. Bu bakımdan Laclau&Mouffe'un demokrasi anlayışları da yine bu temsil sorunsalı temelinde oluşan ve tikel ile evrenselin asla tam olarak örtüşmemesinin getirdiği açıklığa ya da olumsuzluğa dayalı olarak devam eden siyaset üretme açıklığı olarak anlaşılmalıdır (Laclau, 2003; Butler, 2009).

Laclau'ya göre siyasal ilişkinin doğası ve siyasal alanda kimliklerin inşası, toplumsal tikellikleri evrenselleştirme mücadelesine dayanır. Laclau buna hegemonik evrensellik adını verir ve bu, siyasetin özünü oluşturduğu kadar toplumdaki söylemsel mücadelenin de temelindedir. Bu nedenle Laclau'ya göre topluma yönelik bir "siyasal çözümlemenin merkez kategorisi hegemonyadır" (Laclau&Mouffe, 2008). Bu nokta, evrensellik tikellik bağlamında hegemonik ilişkinin doğasını çözümlememize ve onun oluşma koşuluna ilişkin ontolojik bir soru sormamıza fırsat verir. İşte Laclau'ya göre bu aşkın sorunun cevabı, yani hegemonik bir ilişkinin olanaklı olmasının koşulu "*tikel bir toplumsal gücün, kendisiyle ortak bir ölçüsü olmayan bir bütünün temsilini üstüne almasıdır*" (Laclau&Mouffe, 2008). Öyle ise hegemonik ilişki felsefe tarihinde tartışılan kavramlarla söylersek "tikelin" "tümele", ya da E. Levinas'ın (1969) saptadığı şekilde söylersek "başkanın" "aynıya" indirgenmesi sürecinde doğmaktadır.

Laclau&Mouffe tikel ile evrensel arasındaki temsil sorununun modern dönemlerde toplumsal olgularda kendisini gösterme biçimine işaret eder. Yani tikelin tümelin temsilini üstüne alması ama bunu asla başaramayacak olması, tikel olana onu tam anlamıyla taşıyamayacağı halde tümelin, evrensellik özelliklerini yüklemek anlamına gelir. Laclau buna "hegemonik evrensellik" der ve ona göre bu, "siyasal bir topluluğun erişebileceği yegâne evrenselliktir". Yani bir bakıma evrensel-tikel arasındaki temsil sorunu toplumsal anlamda düşünüldüğünde hegemonik ilişki için bir olanak yaratmaktadır. Yani toplumsal anlamda hegemonyanın oluşması için bir grubun kendisine özgü kısmi amaçlarının onları aşan bir evrenselliğin "adı" olarak işlemesi gerekmektedir (Laclau&Mouffe, 2008; Laclau, 2003).

Yani toplumsal tikelliklere isim verme kimlikleri saptamanın ya da söylemsel inşasının- ki Laclau "popülist akıl" adlı kitabında bunu "halkı" inşa etmek olarak belirtir- en önemli adımlarından birisi olarak karşımıza çıkar. Adlandırma vasıtasıyla toplumsal tikellikleri evrenselleştirme tabii kılmak, ikisi arasındaki anlam yarığını kapatma girişimi, benzer şekilde Zizek'in de saptadığı gibi, ideolojik dönüş süreciyle gerçekleşir (Zizek, 2008). Bu çaba aynı zamanda "demokratik siyasetin" de koşulu durumundadır. Çünkü temsil ilişkisinin evrensel ve tikelden oluşan iki ucunu asla bir araya getiremeyecek kapanmaz yarığın doğurduğu "olumsallık"(contingency), propagandayı, eklemlenmeyi ve yeniden eklemlenmeyi olanaklı kılmaktadır. Böylece aynı zamanda bu süreç, tikellikleri kuran ve onun üzerine bir hegemonya inşa çabasını gösteren ideolojik bir süreçtir.

Örneğin Judith Butler benzer bir noktadan hareket eder ve evrensel ile tikelin toptan örtüşmesinin eninde sonunda olanaksız olduğu düşüncesini yineler (Butler, 2009). Bir başka deyişle tümüyle kavramsal araçlar toplumsal tikelliklerle (ya da bir grubun üyeleriyle diyelim) tam bir örtüşme sağlayamadığı için ikisi arasında oluşan bu antagonist yarıma kurucu bir özelliğe sahip olmaktadır; yani toplumsal kimliğin inşası işte tam da bu "olmayan tamlığa" ad verme çabasıyla gerçekleşmektedir (Laclau, 2003; Laclau, 2007). Örneğin kolektif kimlikler yani bir grup kimliği ele alındığında grubu oluşturan üyelerin toplumsal talepleriyle (bu taleplerin tikelliğiyle), bu taleplerin oluşturduğu eşdeğerlik zinciri sonucunda oluşan grup söyleminin evrenselliği arasındaki gerilim, üyelerin, grup kimliğinin gerektirdiği söylemlere eklemlenmesi ve aynı zamanda grup tarafından üyelerin evrenselleştirilme sürecine işaret eder. Böylece bu süreç hegemonik eklemlenme- ya da hegemonik evrensellik bağlamında evrenselleştirme adlarının artık üyelerin kendi adına dönüşmesi, üyelerin evrensel söylemleri üstlenmesi, yani kimliklerin inşası sürecidir. Ancak grubun söylemi taleplerin tikelliğiyle asla tam olarak örtüşmeyeceği için üyeler daima yeni bir söylemin evrenselliğine eklemlenmeye (yani hegemonik yeniden eklemlenmeye) açık olacaktır. Bu anlamda da üyelere yönelik propaganda ve demokratik siyasetin oluşma koşulu da sürmüştür olacaktır.

Bu çerçevede Ernesto Laclau'ya göre siyasal ilişkinin temel karakteri ve bu ilişkinin ürünü olan siyasal kimlik, toplumsal grupların oluşturduğu söylemsel bütünlüklere eklemlenme şeklinde karakterize olan sürekli bir inşa sürecidir. Bu çerçevede Laclau da kimliklerin olumsal karakterine vurgu yapar ve kimliklerin asla tamamlanmış bir bütüne işaret etmediğini ve daima yeni bir söylemsellik alanına eklemlenme açıklığına sahip olduğunu vurgular. Laclau'ya göre farklı toplumsal-siyasal gruplar kendi tikelciliklerine geçici de olsa evrensel bir temsil işlevini yüklemek için kıyasıya yarışır. Bu bakımdan

toplum, boş gösterenlerden oluşan koca bir söz dağarı üretir - ve bunların nasıl bir gösterilene veya anlama kavuşacağı ise siyasal rekabet konusudur (Laclau 2003; Laclau&Mouffe, 2008).

Laclau&Mouffe'a göre Söylem, siyasal alanın ve tüm toplumsal kimliklerin üst belirlenmiş, simgesel boyutunu kuran şeydir ve her söylem, söylemsellik alanına egemen olmak ve bu doğrultuda bir merkez (yani bir iktidar) tesis etmek üzere bir girişim olarak kurulur (Laclau&Mouffe 2008). Bu bakımdan toplumda beyazlar, siyahlar, işçiler, çevreciler, LGBTİ'ler, kadınlar vb. grupların sürekli bir hegemonya mücadelesine tanık olunmaktadır. Bu bakımdan toplumdaki bireyler daima mücadele süreci içerisindeki gruplara yeni bir eklemlenme pratiğine açıktır. Söylem alanı hiçbir zaman içine yeni bir kimliğe daveti kesen dikişli bir bütün olmamaktadır.

Yani siyasal süreçte değişken karmaşık toplumsal kimliklerin doğası aslında tikellik ve evrensellik arasındaki temsil ilişkisi çerçevesinde tikelliklerin evrensellere eklemlenmesi -ve örtüşmezlik sorunu ya da nihai başarısızlık nedeniyle- yeniden eklemlenmesiyle işleyen hegemonik ilişki sürecine dayalı olarak açıklanabilir. Bu nihai başarısızlık siyasal ilişkinin ve söylemsel mücadelenin bitimsizliğine dolayısıyla da demokratik siyasetin koşulunun olumsuzluk çerçevesinde daima sürmesine işaret eder. Bu anlamda Laclau'ya göre demokrasinin oluşabilmesi ve sürebilmesi tikelliklerin evrenselliklere eklemlenme olanağının sürmesine, yani toplumda salt bir grubun ya da bireyin evrensel hegemonyası ya da diktasından öte, birçok grubun kendi evrensel söylemleriyle propaganda yapma olanağının sürmesine bağlıdır. Bu nedenle söylemsel mücadele ve tam olarak örtüşmemesine rağmen tikel taleplerin evrensel söylemlere eklemlenmesi süreciyle oluşan hegemonik ilişki olanağı demokratik siyasetin de önünü açmaktadır. Yani siyasal örgütlenme ya da politik inşa sürecinin gerçekleşmesine yönelik olanaklılık ne ölçüde fazla ise demokrasi olanağı da o ölçüde artmaktadır.

Bu nedenle bir toplumda iktidar ne ölçüde kendi diktasını başka siyasal örgütlenmelere yer bırakmayacak şekilde dayatır ve toplumsal figürlerin başka siyasal figürlere eklemlenme olanağını ortadan kaldıracak düzenlemelerle toplumu yönetmeye kalkışırsa o toplum o ölçüde demokrasiden uzaklaşacaktır. Benzer şekilde bir toplumsal mücadele toplumu oluşturan tüm tikellikleri salt bir siyasal grubun evrensel söylemleri altına eklemlenmeye çalışarak yürütülmeye çalışılırsa o toplumsal mücadele sürecinde demokrasi olanağı da o ölçüde kısıtlı olacaktır. Öyleyse, Laclau&Mouffe için toplumsal mücadele sürecinin ve varacağı hedefin demokratik olması toplumu oluşturan siyasal aktörlerin ya da grupların bu aktörlerden her hangi birisinin evrensel söylemi altında eremediği ancak daima başka gruplarla eş değerlikler kurularak ortak mücadele ve karar alma süreçlerinin oluştuğu, her bir söylemin kendi evrenselini taşıyabildiği, farklılıklarıyla birlikte özgürce siyaset yapılabildiği, hegemonya mücadelesi yürütebildiği ve gerektiğinde eşdeğerliklerle ortaklaşabildiği bir çoğulculuğa işaret eder (Laclau&Mouffe, 2008: 290-293).

Gezi Demokrasisi'nin Temel Karakteri Üzerine Arayışlar

Bir yandan Hardt ve Negri, diğer yandan da Laclau ve Mouffe düşüncelerinin demokrasi anlayışları ele alınıp karşılaştırıldığında "Gezi Direnişi" sürecinin demokrasi deneyiminin nasıl olduğu ve Gezi Demokrasisi'nin bu farklı iki düşünce ışığında nasıl yorumlanabileceğine ilişkin bir girişim denemeye değerdir. Gezi Direnişi çok önemli ve tarihe geçecek bir demokrasi deneyimi doğurmuş ve halen süren bir mücadele alanı ve biçimini de beraberinde getirmiştir. Gezi Direnişi'nin toplumsal figürlerine içkin olarak beliren bu demokrasi deneyiminin temel karakteri birçok kuram yardımıyla okunabilir. Bu çalışmada ise Gezi Demokrasisi, bu kuramlardan ikisi, Hardt&Negri ile Laclau&Mouffe'un kuramları karşılaştırılarak anlaşılmasına çalışılacaktır. Bu nedenle temel fikirlerini ele aldığımız bu düşünürlerin demokrasi anlayışları çerçevesinde Gezi Demokrasisi'nin nasıl okunabileceğine ilişkin bazı sorular saptanabilir. Bu sorulara yönelik cevap arayışları çerçevesinde Gezi Demokrasisi'ne yönelik bir anlama çabası ortaya konulabilir.

Bu çerçeve içerisinde öncelikle Hardt&Negri'ci demokrasi anlayışı kapsamında Gezi Direnişi'nin demokrasi deneyiminin ne olduğuna ilişkin şu sorular ortaya konulabilir:

- 1- Gezi Direnişi'nin demokrasi deneyimi toplumsal ve siyasal öz örgütlenmeye dayalı çokluğun otonomisi olarak anlaşılabilir mi?

- 2- Gezi Demokrasisi egemenliğin, bir'in egemenliğinin çokluk tarafından siyaset sahnesinden kovulduğu ve çokluğun tüm bileşenlerinin ortak paydada aktif siyasal karar aldıkları bir süreç olarak mı işledi? Gezi'de çokluk kendisini yönetti mi?
- 3- Gezi Demokrasisi fakların özdeşliğine dayanan "halk" ya da toplumsal öznelere kendi başlarına hareket edemeyen, güdülme bekleyen, ortak karar alamayan, öğeleri uyumsuz olan "kalabalık" kavramı yerine, uyum içerisinde siyasal karar alma ve kendisini yönetme becerisine sahip ve farkların çoğulluğunu koruyan "çokluk" toplumsal öznesine dayanmakta mıydı?
- 4- Gezi Demokrasisi'nin bileşenleri, bir gruba ya da lidere itaati reddeden, ortak paydada birlikte davranmayı başarabilen ve şefi olmayan bir orkestra gibi miydi?
- 5- Gezi Demokrasisi zıt grupların bile bir araya gelebildiği, hiyerarşik ilişkileri ortadan kaldırmış, otoriteye dayanmayan ve otorite aramayan, toplumsal figürlere herhangi bir grubun özdeşliğini ya da kimliğini dayatmayan bir "çokluk" alanı mıydı?
- 6- Gezi Demokrasisi çokluğu oluşturan tüm bileşenlerin ördüğü bir ağ dayanışmasının sağladığı iletişim ve toplumsal ilişki üretebilme ve buna dayalı siyasal karar alma olanaklılığı mıydı?
- 7- Gezi Direnişi içerisinde yer alan farklı grupların iç dinamikleri açısından Gezi Demokrasisi nasıl değerlendirilebilir? Gezi Direnişi'ndeki gruplar, kendi tikelliklerinin tüm farklılıklarını koruyan, uyum içerisinde karar alabilen, onları bir evrensel kategori altında sabitlemeyen ve hiyerarşiden uzak karar alabilen birliktelikler ya da küçük "çokluk"lar mıydı? Yoksa bireyleri kendi evrensel söylemleri altında sabitlemeye çalışan, onları bir kolektif kimlik altında toplayan, bireylerin ise bu evrenselliklerin bir veya bir çoğuna özgürce eklenemediği Laclau'cu anlamda bir hegemonya oyunu muydu?
- 8- İktidar ilişkileri göz önünde bulundurulduğunda Gezi Demokrasisi kendisi iktidar tesis etmediği gibi egemenlikten kaçış veya kopuş olarak adlandırılabilir mi?
- 9- Savaş artık bir yönetim biçimi haline geldiğine göre (Hardt&Negri, 2011) Gezi Demokrasisi savaşın paranteze alınabileceği, egemenlerin sahasının dışına çıkılabilen, buna karşı bir savunma kalkını oluşturulabilen bir özgürlük ya da bir "komün" alanı olarak tanımlanabilir mi?
- 10- Gezi Demokrasisi hegemonik mücadele ve ona açıklık alanı olarak demokrasi mi? yoksa "aşk"ın hüküm sürdüğü bir demokrasi alanı mı? Gezi'nin kurucu güçlerinden birisi Negri'nin ifade ettiği gibi (Hardt&Negri, 2011; 362-371), geniş ilişkilerimizin ve sürekli ortaklaşmamızın bize getirdiği bir duygulanım olarak "aşk" ya da "siyasal aşk eylemi" olarak belirlenebilir mi?

Bununla birlikte Gezi Demokrasisi üzerine, Laclau&Mouffe'un kavramsallaştırmalarıyla düşünüldüğünde şu sorulara ulaşmak mümkündür:

- 1- Gezi Demokrasisi, farklı toplumsal-siyasal gruplara, toplumsal tikelliklere geçici de olsa evrensel bir temsil işlevi yüklemek için, eşit ve özgürce söylemsel mücadele ve siyasal örgütlenme olanağı doğuran, bunun yanı sıra toplumsal tikelliklerin bu grupların bir veya birden çoğuna özgürce eklenemediği bir özgürlük alanı olarak tarif edilebilir mi?
- 2- Bu çerçevede Gezi Demokrasisi, siyasal grupların toplumsal mücadelenin bileşenlerini kendi evrensellikleri altında bir araya getirme ve bu anlamda Laclau'nun deyimiyle "halk"ı inşa etme mücadelelerinin sunduğu, iktidara karşı bütünsel mücadelenin örülmesine katkı süreci olarak değerlendirilebilir mi?
- 3- Gezi Demokrasisi, çokluğu oluşturan toplumsal figürlerin başka söylemsel bütünlüklere eklenme "açıklığını" yaratabilmiştir mi?
- 4- Gezi Demokrasisi, temsil sorunu nedeniyle evrenselliklerle toplumsal tikellikler arasındaki hegemonik ilişki olanağının kapanmadan, tüm siyasal gruplarca söylem üretme, ad verme ve propaganda gibi siyasi faaliyetler aracılığıyla yürütülebilmesi olanağı olarak değerlendirilebilir mi?

- 5- Bir başka deyişle Gezi Demokrasisi, bu direnişte yer alan toplumsal ve siyasal figürlerin eşitçe yürüttüğü ve salt bir grubun hegemonyasına indirgenmeyen söylemsel mücadelelere dayalı demokratik siyaset olanağı olarak saptanabilir mi? Ya da Gezi Demokrasisi, siyasal örgütlenme ve politik inşa sürecinin gerçekleşmesine yönelik olanaklılık alanı olarak ortaya konulabilir mi?

Gezi Direnişi süresince, gerek Gezi Parkı'nda, gerek Türkiye'nin diğer meydanlarında, gerekse direnişin parklara taşındığı ve forumlar, paylaşımlar ve çeşitli aktivitelerle sürdüğü, yaklaşık üç aylık süreçte Türkiye toplumu açısından önemli bir demokrasi deneyimi yaşandı. Bu, hem direnişin örgütlenmesi ve mücadelenin örülmesi süresince hem de meydanlarda, sokaklarda ve başta Gezi Parkı olmak üzere, tüm parklarda tecrübe edilen birlikte yaşama, paylaşma ve kararlar alma süreçlerinin doğurduğu bir demokrasi deneyimiydi. Bu anlamda Gezi Demokrasisi'nin irdelenişi; "İsyan Öncesi Koşullar", isyanın patlak verdiği ve Haziran ayının ilk birkaç gününe denk gelen tüm "Türkiye Ayaklanması", Gezi Parkı içine özgü "Gezi Komünü" süreci ve tüm Türkiye parklarında yer alan "Forumlar Süreci" olmak üzere her biri birbirinden kısmen farklı özellikler taşıyan süreçler³ üzerine düşünülerek yapılabilir.

Öncelikle, bir tarafta Hardt&Negri'ye, diğer tarafta Laclau&Mouffe'a ait farklı iki perspektifin toplumsal örgütlenme kuramları çerçevesinde Gezi Direnişi'nin örgütlenme sürecine değinerek Gezi Demokrasisi'nin temel karakterine ilişkin yorumlar elde etmek mümkündür. Ardından direniş sürecinin bütününde gerçekleşen deneyimler yine bu iki bakış açısının kavramlarıyla yorumlanarak Gezi Demokrasisi'ne ilişkin çıkarımlar elde edilmeye çalışılabilir. Öncelikle Hardt&Negri'nin açıklamaları doğrultusunda bakıldığında, direnişi oluşturan koşulların, uzun yıllardır biyoiktidar mekanizmalarının toplumun derinliklerine kadar hissedilmesiyle birikerek oluştuğunu söylemek mümkündür.

Bu çerçevede direniş öncesi koşulları netleştirmek açısından, AKP iktidarının son 10-12 yılda öncelikle neoliberal politikalarla kamuya ya da halka ait alanları ve kurumları birer birer tasfiye etmesi ve tüm hizmetleri metalaştırmasının doğurmuş olduğu sınıfsal farklar ve yoksullaşma gibi sonuçlardan bahsetmek en önemli saptamaların başında gelir. Bununla birlikte özellikle son yıllarda toplumun yaşam biçimlerine müdahalelerle toplumu, sistemin arzusu doğrultusunda kontrol altında tutma ve ona biçim verme süreci oldukça somut bir şekilde hissedilmiştir. Alkol yasaklarından, kürtaj yasağına; eğitimde dinselleşmeden, medyada dinselleşmeye; kaç çocuk yapılacağından, sinemaların, tiyatroların, sanatsal alanların ve kültürel değer taşıyan mekânların kapatılmasına; ne yenilip ne içileceğinden, öğrenci evlerinde ve yurtlarda kimlerle ve nasıl yaşanacağına; okula gitme yaşından, evlilik yaşına; sansür uygulamalarından, internet yasaklarına; doğa tahribatından, kentsel rant ve betonlaşmaya; insanların evlerinden edilmesinden, kentsel yaşam alanları, yeşil alan ve parkların yok edilmesine, avm

³ Söz konusu bu dört sürece bir beşincisini yani "halen devam eden Gezi Direniş sürecini" eklemek doğru olacaktır. Zira Gezi Direnişi'ni direniş sonrasındaki tahakküm çabaları ve buna karşı süregelen direnişlerin devamlılığı açısından düşündüğümüzde henüz sonlanmış bir olay olarak göremeyiz. Aksine Gezi Direnişi hem toplumsal örgütlenme hem de mücadele pratiği açısından oldukça önemli bir dönüm noktası olmakla, aradan iki yıla yakın bir süre geçmiş olmasına rağmen iktidara karşı hali hazırda yürütülen tüm toplumsal mücadelelere yön vermekte ve onların adı, enerjisi, motoru, kısacası kaynağı olarak devam etmekte olduğundan dolayı Gezi Direnişi henüz tarihin sayfalarında, bitmiş bir vaka durumuna düşmemiştir ve bu nedenle bir "süreç" olarak görülmelidir. Bu anlamda ilk üç ayda olduğu gibi, her an sokakta olma halinin yaşanmıyor olması, direniş sürecinin devam etmediğini göstermez. Süreç kendisini iktidar ya da muhalefet anlamında tüm siyasal işleyişin düzenine dayatmış, siyaset yapma pratiğinde yeni bir çığır açmıştır. Türkiye'de iktidara karşı hali hazırda hiçbir mücadele Gezi Direnişi'nin bir devamı olma niteliğinden kendisini soyarak yapılamaz ve yapılamamaktadır. Gezi Direnişi'nin örgütlenme, mücadele ve eylem pratiğinden yeterince çıkarımlar yapamayan eski tip örgütlenmeler ve yalıtılmış meydan eylemleri biçimi de artık işlevini yitirmekte, iktidarın işleyişine çomak sokmakta zorlanmakta ve halkın desteğini yeterince toplayamamaktadır. Gezi Direnişi'nde sokaktan yansıyanlara, yeni sloganlara, duvar yazılarına ya da ortaya çıkan eşsiz sanat külliyatının içeriğine baktığımızda nerede bir tahakküm varsa orada bir direniş doğma potansiyelini görebildik. Gezi Direnişi sonrasında toplumda kadınlardan, cinsel kimliği hiçe sayılanlara, işçilerden, köylülere, çevrecilerden, öğrencilere, mezhepsel kimlikten, etnik kimliğe kadar tüm ezilenlerin gerek bireysel gerek örgütlü, haksızlığın olduğu her yerde, tam da Gezi'nin diliyle, daima bir sürekli direniş durumunda olduğuna tanık olmaktadır. Öyleyse süreç siyasal anlamda devam etmektedir. Bu nedenle yaşadığımız, sanki sönümlenmiş gibi görünen ancak bir iç yanma biçiminde devam eden süreç, tekrar yeni dalgalarla büyük sokak muhalefetlerine dönüşme potansiyelini taşımaktadır. Bu nedenle bu çalışma henüz içinde olduğumuz Gezi Direniş sürecinin tamamını görememekte, tamamına ilişkin bir yorum ortaya koyamamaktadır. Böylece bu çalışmanın çabası yaşadığımız bu sürecin ilk üç aylık ateşli periyodunu değerlendirmeye almak olmuştur. Bu noktada önemli olan yeni çalışmalarla Gezi Direnişi'nden öğrendiğimiz mücadele pratiğini ve demokrasi deneyimini gelecek mücadelelere nasıl doğru biçimde taşıyabileceğini tartışmaktır.

çılgınlığı ve tüketim kültürü oluşturulmasından, yenilecek ekmek cinsine kadar daha birçok konuda yasaklar, müdahaleler ve düzenlemelerle siyasetin, çıplak gündelik hayatı sararak totaliterleştiği (Agamben, 2013), toplumun kontrol altında tutulmaya, yeniden üretilmeye ve iktidarca istenilen yönde biçimlendirilmeye çalışıldığı ileri sürülebilir.

Bir tarafta yıllardır süregelen neoliberal politikalar sebebiyle işsiz kalan, iş güvencesi kaybolan ve yoksullaşan geniş kitlelerin ve işçilerin örgütlenmesi, diğer tarafta Hardt&Negri'nin ortaya koyduğu gibi, üretim süreçlerinde meydana gelen dönüşüm ve maddi olmayan emek süreçlerinin de değer kazanmasıyla olanak bulabilen iş birliğine dayalı yeni örgütlenmeler (Hardt&Negri, 2011); kadın örgütlenmeleri; çevreci örgütlenmeler; ayrıca eğitim alanındaki dinselleşme ve çeşitli söylemlerle mezhepsel ve dinsel manipülasyonlara karşı başta Aleviler ve diğer dinlere sahip insanların yarattığı işbirliği; tüm toplumun yaşam biçiminin, evlerinin içine kadar kontrol altında tutulmasının getirdiği, gündelik kişisel ilişkilere kadar yansıyan etkilerin tüm toplumsal figürlerde bir tepki, direnç, iletişim ve işbirliği sağlaması; ayrıca laik, cumhuriyetçi ve ulusalcı kesimlerin bürokrasiden tasfiye edilmesi ve bu çizgideki burjuvazinin sermaye kaybı nedeniyle iktidarın bu kesimlerden de tepki toplaması gibi ön koşullar, Gezi Parkı yok edilerek bir rant alanına çevrilmesi olayında büyük bir direnişe dönüşmeyi başarabilmiştir.

Bu bakımdan, iktidara karşı, farklı alanlardaki sorunlara ilişkin biriken tepkilerin sahibi olan sosyalistler, cumhuriyetçiler, ulusalcılar, Kürtler ve diğer halklar, işçiler, memurlar, kadınlar, çevreciler, LGBTİ gruplar, evsizler, işsizler, Aleviler ve Müslüman olmayan vb. kesimler, siyasal gruplar ve bireylerin işbirliği ağı örerek oluşturduğu "çokluk" Gezi Direnişi'nde oluşan toplumsal mücadelenin bileşeni durumundaydı.

Farklı grupların, Gezi Parkı'nın iktidarca talan edilmesi olayı üzerine bir araya gelerek tüm Türkiye'yi saran bir direnişe ortak olmaları, Negri'ci argümanı takip ederek, Gezi Direnişi'nin tüm bileşenlerinin bir öz örgütlenme yaratarak işbirliği içerisinde ortak bir amaç etrafında dayanışmaları ve toplumsal mücadeleyi büyütme olarak ileri sürülebilir mi? Aslına bakılırsa iktidar uygulamalarına karşı toplumun tüm kesimlerindeki tepkilerin doğal bir itiraza ya da iletişim olanaklarının bir ağ oluşturacak şekilde kullanılarak örgütlenmesine dayalı bir birliktelik olarak anlamının yanı sıra, gezi parkı olayına kadar son 10 yılda yaşanan ve farklı kesimlerin tüm mağduriyetlerini dillendiren farklı siyasal grupların kendi evrensel söylemlerini oluşturarak uzun siyasal süreçte ördükleri örgütlenmelerin etkisinin de oldukça önemli olduğu kabul edilmelidir. Laclau'nun, Hardt&Negri eleştirisindeki gibi, bu gibi süreçleri ve bu süreçte bileşenlerin bir araya gelişini, hegemonik siyasete ve eklemleme ilişkisine dayanan bir politik inşa süreci olmanın ötesinde anlamak mümkün müdür? Ya da tüm bu farklı grup ve bireylerin bir araya getirilişini açıklayacak politik inşa dışı, politik aşk vb. Negri'ci yeni kavramlara başvurulabilir mi? Gerçi bizzat Hardt, Gezi Direnişi'ne ilişkin verdiği röportajda (Hardt, 2014), çokluğun örgütlenmesi gerektiğinin, bileşenlerin yarattığı bir öz örgütlenme süreci sayesinde Gezi Direnişi'nde bir "çokluk" meydana gelebildiğinin hakkını teslim etmişti.

Laclau'cu çerçeveden bakarsak, Gezi Parkı'na iş makinelerinin girmeye başlamasından uzun süre öncesinden başlayarak süregelen örgütlenmelerin, anti-kapitalizm, neoliberalizm karşıtlığı, çevrecilik gibi evrensel söylemler üretmekte olduğunu görebiliriz. Örneğin birçok meslek odası, sendika, siyasal parti ve örgütün bileşeni olarak kurulan Taksim Dayanışması, Gezi Parkı yıkım işlemleri başlamadan önce, Taksim Yayalaştırma Projesi gündeme geldiğinden beri, kent meselesinin siyasal bir mesele olduğunu (Karadağ, 2013), şehircilik ilkelerinin, planlama esaslarının ve kamu yararının tek bir kararla yok sayılarak (Sungur, 2013) sermayeye rant sağlamak adına kentin neoliberal bir dönüşüme uğradığını (Kuşuncu, 2013) savunan kapitalizm karşıtı söylemlerle bir kentsel yaşam alanı olan Gezi Parkı'nı savunmaya çabalamış ve bu söylemler etrafında bir direniş örgütlemeye çalışmıştı. Gezi Direnişi'ne ilk günden katılan toplumsal figürlerin birçoğunun bu evrensel söylemlere eklemenecek taleplere sahip olduklarını söyleyebiliriz. Dolayısıyla Gezi Direnişi bileşenlerinin önemli öncü bir kısmı uzun soluklu siyasal örgütlenmenin ürünü olarak bir araya gelmekteydiler.

Ancak direniş öncesi ağaçların kesilmeye başlanması, Gezi Parkı'nda nöbet tutan insanların çadırlarının yakılması, masumca ağaçlara sarılan insanların gözlerine gaz sıkılması gibi olağan üstü saldırılar, toplumun tüm kesimlerince tepki topladı ve politik-apolitik tüm insanların tepkisine neden olarak halkın parka akın etmesini sağladı. Buradaki haksız saldırıların toplumun tüm kesimlerinde, tüm bireylerde duygulanımsal ve doğal iletişim örgütlenmesinin kurulmasına olanak tanıdığı ileri sürülebilir. İnsanların, bir öfke, bir tutku, belki de Negri'nin anlatmaya çalıştığı gibi bir aşk ile sokağa çıkıp haksızlık karşısında

dayanıştıkları ve ortak bir amaç için birleşerek toplumsal mücadeleyi ördükleri söylenebilir. Bu boyutuyla Negri'ci açıklama direnişin bir kısmını açıklamamıza yardımcı olabilmektedir. Ancak Gezi Direnişi öncesi yıllara ve son olaylara dayalı politik örgütlenmenin oluşturduğu kimlik inşaları, üretilen evrensel söylemler ve bu söylemlere eklenerek örgütlenmiş insanların öncü rolü de gözden kaçırılmamalıdır. Öyleyse direnişin doğuşunu sağlayan "direniş öncesi" ilk süreç için hem farklı grup ve bireylerin dayandırdığı bir ağ örgütlenmesinin, hem de önemli öncü kitlelerin bir araya gelmesinde ise yıllara ve son sürece dayalı hegemonik örgütlenme sürecinin birlikte işe yaradıklarından bahsetmek olası olacaktır.

Özellikle Taksim işgal edildikten ve Gezi Parkı içerisinde çatışmasız bir ortam oluşturulduktan sonraki bir iki gün içinde insanların her hangi bir örgütlenmeye dâhil olmuş olsun olmasın çok farklı kesimlerden bu ağ dayanışmasına katkı sunarak, içeride yaratılan komünal yaşam biçimine katılma tutkuları oldukça açıktı. Bunun yanı sıra İstanbul dışında, özellikle Ankara, İzmir, Adana, Eskişehir ve Antakya gibi şehirlerde Taksim'in işgalinin vermiş olduğu dirençle Türkiye tarihinde eşi benzeri görülmemiş bir ayaklanma başladı, büyük meydanlar ve caddeler halk tarafından ele geçirildi. Bu süreçte özellikle Ankara'da Kızılay meydanında Haziran ayının ilk 2-3 günlük sürecinde çok farklı siyasal tandanslara dayalı birçok grup ve bireyin oluşturduğu büyük bir "kalabalık" bulunmaktaydı. Burada saptanabilecek en çarpıcı durumların başında "İstanbul dışındaki" meydanlarda ilk 2-3 gün, büyük kalabalığı yönlendiren herhangi bir grubun bulunmaması, çok az sayıda pankart bulunması ve hatta atılan sloganın bile çok az olması⁴, onun yerine elektrik direklerine ve sağda solda bulunan metal aksanlara sert cisimlerle vurulmakla elde edilen inanılmaz çınlama seslerinin duyulması geliyordu. Büyük kalabalık ortak bir amaç için mücadele etmeye ve dayanışmaya başlamıştı. Bu dayanışma arka sokaklarda revirlerin kurulması, birbirini hiç tanımayan insanların birbirlerine yardımları, restoranların yiyecek sağlamaları, birlikte barikat kurma, birlikte çatışma (Sendika.org, 2013) gibi destansı özellikleri içerisinde taşımaktaydı.

Bu kalabalık Negri'nin Zapatista'ların otorite boşluğu görüntüsü vermeleri örneğindeki gibi, adeta başıboş, lidersiz ve merkezsiz bir şekilde direniyordu. Ancak bu nokta, Negri'nin Zapatistalar örneğindeki gibi lidersiz ama uyuma dayalı karar alabilen bir "çokluk" tanımına uymaktan ziyade onun "kalabalık", "güruh" ya da "halk" kavramsallaştırmasına daha uygun görünmekteydi. Çünkü örneğin Kızılay Meydanı'ndaki o büyük kalabalığın en önemli özelliği çok önemli etkiler yaratması, dayanışması ve direnmesinin yanı sıra, herhangi bir uyuma dayalı karar alamamasıydı. Kalabalığı oluşturan toplumsal özneler birlikte hareket edebilecek uyum içerisinde rasyonel kararlar almak yerine, kalabalığın büyük hareketlerine katılmaktan öteye gidememekteydiler. Bu bakımdan kalabalık kendini savunmaktan öte "kendini yönetme" ve "karar alma" becerisi gösterecek bir ortak akli oluşturan "çokluk" konumunda değildi. Bu ilk 2-3 günde İstanbul dışındaki şehirlerde halkın gösterdiği işgal direnişi bu anlamda siyasetin de askıya alındığı bir periyot olarak değerlendirilebilir. Bu dedenle bu günlerde çokluk biçiminde bir siyaset ve çokluk demokrasisi olmadığı gibi, hegemonik siyasetin de oluşmadığı ve tüm grupların kalabalığın içinde eridiği bir olağan üstü hal durumu ya da direnme ve savunma telaşı yaşandığı söylenebilir.

Yine de bu ilk günlerde kurulan dayanışma ağı, iletişime ve duygulanıma dayalı işbirliği ile sürdürülen mücadele Negri'ci çizgiye daha yakın durmakla birlikte, slogsızlık, pankartsızlık ve lidersizlik görüntüsü Laclau'nun hegemonik siyaset tezinin Kızılay Meydanı gibi yerlerde ilk günler için geçersiz olduğunu söylememize olanak sağlayabilir. Bu noktada İstanbul dışında ilk birkaç güne tekabül eden işgal süresince dayanışmanın doğurduğu demokrasi deneyimi tüm insanların hiçbir grubun söylemini önemsemeksizin birbirlerine sıkıca sarıldıkları ve ortaklaşarak yardımlaşarak mücadele ettikleri(everywheretaksim, 2013) bir dayanışma demokrasisi deneyimi biçiminde yorumlanabilir. Ancak bu süreçte ortak karar almak diye adlandırabileceğimiz bir mekanizma da işlemiyordu. Yani

⁴ Her ne kadar ayaklanmanın özellikle İstanbul dışında geçen ilk 2-3 günlük sürecinde seyrek ölçüde slogan duyulduysa da ilerleyen günlerde Gezi Direnişi'nin en önemli özelliklerinden bir tanesinin eski tip geleneksel sloganlar yerine çok renkli ve yeni sloganlar üretmesi ve bu sloganların giderek tüm Türkiye'ye yayılmasıydı. Bu sloganlara ilişkin olarak tüm toplumun ortak kanısı sloganların, hatta tüm direniş pratiğinin oldukça kıvrak bir zeka ürünü olduğu, yoğunlukla ironi ve mizah öğeleriyle bezendiği, sanatsal çöşku ve yaratımlara dayandığı yönündeydi. Direnişin eğlenceyi, cesareti, dayanışmayı, yası ve mücadeleyi birlikte içermesi en önemli özelliklerinin başında gelirken, genç nesil sokağa dökmesi, futbol taraftarlarını politize etmesi ve tencere tava eylemleriyle sokakaların, hatta evlerin içine kadar yaygınlaşması da iktidara karşı direnmenin hiç unutmamamız gereken yeni biçimlerini bizlere müjdeliyordu.

Negri'nin demokrasi tanımındaki bazı yönler eksikti, çünkü karar alabilecek herhangi bir ortam yerine, tamamen olağan üstü hal durumu ya da savaş hali gibi bir ayaklanma durumu söz konusuydu. Ortak karar alma mekanizmalarının ilerlemediği bu günlerde var olan duygulanımsal birliktelik, insanların birbirlerinin adını bile öğrenmeden hegemonik siyasetten, özdeşlikler kurmaktan, kimliklerini saptamaktan uzak, bir yardımlaşma ortamının oluşmasının, bilinçli örülmüş bir süreç olup olmadığı sorgulanabilir. İnsanların birçoğunun ilk doğal tepkilerle sokakta olması ve bilinçli örülmüş bir yatay örgütlenmenin içinde olmamaları, ilk günler için oluşan bu demokrasi deneyiminin, yaşanan olağan üstü halden kaynaklı ve tepkisel olarak yeşeren bir demokrasi olarak tanımlanmasını mümkün kılabileceği gibi demokrasinin oluşmadığı hakkındaki tereddütlere de açık olmaktadır.

Ancak gün geçtikçe hem Gezi Parkı'nda hem de Kızılay Meydanı gibi İstanbul dışı diğer meydanlarda birçok farklı grubun kendi evrensel söylemleriyle siyaset yapmaya başladığı ve propaganda faaliyeti yürütmeye başladıkları görüldü. Bu süreçte oluşan ortam tam da tüm bu grupların özgürce kendi söylemlerini üretebildikleri ve bireylerin de özgürce bu söylemlerden birine ya da bir kaçına eklenerek siyasal inşa sürecinin işlediği, bu anlamda da Laclau'cu perspektife yakın, demokratik siyaset olanağının kolayca doğabileceği bir demokrasi deneyiminin oluştuğu söylenebilir. Demokratik siyaset olanağının yaşama ortamında, hem Gezi Parkı içinde hem de sonrasında tüm Türkiye parklarındaki forumlarda farklı siyasal grup ve kişilerin bir arada bir iletişim ağı ördükleri, parklara özgü ve paylaşım dayalı yeni bir yaşam biçimi üretebildikleri ve özellikle Gezi Parkı içerisinde birlikte karar alabildikleri, Negri'ci bir "çokluk" demokrasinin de izlerine rastlanabildi.

Özellikle Gezi Parkı'nı ele alırsak, başlı başına Taksim Dayanışması'nın kendisinin bile Hardt&Negri'ci anlamda bir "çokluk" biçiminde bir araya geldiğini ileri sürebiliriz. Bu anlamda Taksim Dayanışması; sendikalar, meslek odaları, partiler ve örgütlerin bir arada olduğu ve tüm bunların içerisinde yer alan birçok farklı siyasal grubu, ayrıca Gezi Parkı'nın içerisinde çadırları bulunan farklı bir çok siyasal bileşeni ve bireyleri, bir araya getiren ve her grubun ya da bireyin otonomisinin ve farkının tam olarak ifade edilebildiği ve ortak amaçlar doğrultusunda birlikte karar almayı başarabildiği, bir yatay örgütlenme denemesi olabilmıştır. Taksim Dayanışması bileşenleri tıpkı Hardt&Negri'nin Seattle örneğinde olduğu gibi, tek bir otorite altında birleşmek yerine bir ağ yapılanması içinde etkileşim kurmuşlar, forumlar ve halk meclisleri (everywheretaksim, 2013) gibi demokratik karar alma biçimleri oluşturarak bir süre de olsa ortak paydaları temelinde birlikte davranmayı ve bir öz yönetim mekanizması kurabilmeyi başarabilmişlerdir. Bu anlamda, içinde yaşanan "dayanışma"ya, "paylaşım kültürüne", "özgürlüğe", "birlikte üretmeye" ve en çok da tüm bunlara, parka ve parktaki yaşam enerjisine dair bir "tutkuya", yani Negri'ci anlamda bir "aşk"a dayalı yeni bir yaşam biçimi örülmesi ve birlikte karar alınabilmesi Gezi Parkı içerisindeki direniş sürecini, "Gezi Komünü" olarak nitelendirebilmemizi sağlayabilir. Gezi Parkı deneyiminin bir komün olarak nitelendirilebilmesi, burada, bugüne kadar Türkiye'deki en yetkin demokrasi deneyiminin ortaya çıktığını ileri sürmemize yetecektir. Gezi Komünü sürecindeki en önemli özelliklerden bir tanesi herhangi bir grubun hegemonik siyasetinin ve evrensel söyleminin diğer tüm farkları kendi altında eşitleyecek ve ortadan kaldıracak bir dayatmayla sonuçlanmaması oldu. Bu da sadece bu anlamda Gezi Direnişi'nde "Gezi Komünü" sürecinin hem Negri'ci hem de Laclau'cu anlamda bir demokrasi tarifini taşıdığını gösterebilmektedir.

Ancak Gezi Direnişi'nin üç aylık yoğun sürecinin geneli söz konusu olduğunda bu demokrasi mekanizmasının kusursuz işlediğini savunmak oldukça güçtür. Zira hem Negri'ci hem Laclau'cu siyasal ilişki biçiminin bir arada işleme durumu, bir yandan ortak karar alma çabasını, ancak bir yandan da hegemonik siyasetin gereği olarak var olan siyasal rekabet, Gezi Parkı içinde bile, karar alma sürecinin giderek kusursuz işleyememesi sonucunu doğurmaktaydı. Bir yönüyle, kusursuz işleyemeyen demokrasi tecrübesinin kaynağında, karar alma mekanizmalarına katılan ve birçoğu dikey örgütlenme geleneğinden gelen farklı bileşenler ve bu bileşenlere içkin farklı siyasal grupların, yatay örgütlenme denemelerindeki acemiliklerinin getirdiği kusurlar bulunmaktaydı. Dayanışma, birlikte üretme, paylaşım ve işbirliği gibi çok önemli demokrasi nüveleri her an çok yeterli işleyebilmekle birlikte, karar alma süreçlerinde özellikle moderatörlük, sekreteryaya ve yürütme kurulu gibi oluşumların, hiçbir gruba bağlı olmayan ve sayıları oldukça fazla olan bireylerin bu karar alma sürecinde tam olarak yer alabilmesini sağlayabilip sağlayamadığı da bir soru işareti durumundaydı.

Gezi Direnişi'nin demokrasi deneyiminin, Gezi Komünü dışında hem İstanbul'da hem de Türkiye'nin diğer şehirlerinde parklardaki forumlara taşındığında aldığı biçim Gezi Parkı içindeki deneyimden biraz farklılaşmaktadır. Gezi Direnişi'nin forumlarla süren sürecindeki demokrasi deneyimi göz önünde

bulundurulduğunda lidersizlik mekanizmasının ve oluşturulan halk meclisleri sayesinde karar alma mekanizmasının Gezi Komünündeki gibi sürdürülmeye çalışıldığı, dayanışma, işbirliği ve birlikte üretimin sürdüğü, bununla birlikte giderek hegemonik siyasetin belirginleştiği, her grubun kendi evrensel söylemlerini özgürce ortaya koyabildikleri ve bireylerin bu evrenselliğe özgürce eklenenebildikleri ya da başka söylemsel bütünlüklere yeniden eklenenebildikleri bir demokratik siyaset ortamı doğmaya başladı. Burada gruplar arasında hegemonik mücadele doğması, bu grupların Negri'ci anlamda ortaklaşarak karar alamayacakları anlamına gelmemekle birlikte, söylem üretmenin ve bu söylemlere eklenmenin getirdiği bir dikeylik söz konusu olabileceği için salt hiyerarşik olmayan bir örgütlenme biçiminin devam edebildiğini söylemek de çok mümkün görünmemektedir. Zira Türkiye'nin tüm şehirlerinde farklı parklarda, farklı siyasal grupların domine ettiği, yönlendirme, yürütme ve sekreteryaya gibi hiyerarşik kurumsallaşmalara ya da işleyişlere sebep olacak oluşumların meydana geldiği görülebildi. Bu nedenle halk meclisleri gibi karar alma mekanizmaları farklı parklarda o parkın hakim evrensel söylemi ve bu söyleme eklenen talepler eşliğinde gerçekleşebildi.

Bu noktada hegemonik siyaset yürüterek farklı siyasal grupların Laclau'cu biçimde birbirleriyle eş değerlikler zinciri etrafında ortaklaşabildikleri ve ortak bir amaç uğruna kararlar alıp birlikte hareket edebildikleri söylenebilir. Bu biçim Negri'ci anlamda, bireylere kimlik ve özdeşlik dayatmayan bir demokrasi süreci değil, aksine uygun toplumsal talepleri kendi evrensellikleri altında bütünleştirme yarışına girmiş grupların birlikteliği biçiminde bir radikal demokrasi deneyimi olarak nitelendirilebilir. Nitekim, özellikle çevreciler, feministler ve LGBTİ gruplar uygun taleplerin kendi söylemlerine eklenenebilmesini sağlayarak kitlelerine destek sağlayabildiler. Ancak zaman zaman bu süreçte bazı grupların kendi söylemlerini aşırı dayatarak hareket etmeleri, demokrasi deneyiminin delindiği durumları da doğurdu, örneğin Kuğulu Park insiyatifi kendisini fes etmek zorunda kaldı. Bazı parklar farklı siyasal grupların liderliğine göre paylaşıldı. Bu parklarda söylemler kapsayıcılıktan uzak kalarak tek sesli çıkma gibi bir sorunla karşı karşıya kaldığı için kitlelerin eklenmek yerine, Negri'yi haklı çıkaracak şekilde, lider dayatılmasına itaatsizlik ve farklılık hakkı bilinciyle (Negri, 2011) kalabalıktan azar azar ayrılmaları ve mücadelenin sönümlenmesinin deneyimlendiğini söylemek söz konusu olabilir.

Bu çerçevede özetlersek; "isyan öncesi koşullar" düşünüldüğünde, iktidarın biyopolitika stratejilerine dayalı tahakküm sürecine karşı uzun süreli bir mücadele ve politik inşa süreciyle birlikte Direniş'in başladığı ilk günlerde hem duygulanımsal hem de örgütlü tepkilerin birlikte söz konusu olduğu ileri sürülebilir. Haziran ayının ilk birkaç gününe denk gelen "Türkiye ayaklanması" sürecinde ise büyük bir "dayanışma" örneği ortaya konmakla birlikte özellikle İstanbul dışında, adeta siyasal örgütlerin elinin kolunun bağlandığı büyük bir "kalabalık hareketi" yaşandı ve ortak bilinçli karar alma sürecinin oluşması sekteye uğradı. Gezi Parkı içine özgü "Gezi Komünü" sürecin de ise Gezi Direniş'i'nin en önemli demokrasi deneyimi oluştu ve birlikte üretim, paylaşma, dayanışma, eşitlerin birliği ve farkları koruyarak ortak kararlar alabilme olanağı oluştu. Son olarak tüm Türkiye'deki parklarda yer alan "forumlar süreci"nde ise farklı gruplar bir arada olmaya çalıştı, dayanışma, birlikte üretme, paylaşma ve ortak karar alma gibi mekanizmalar kusursuz olmasa da işlediği için bu süreç de önemli bir demokrasi deneyimi doğurdu. Forumlar sürecinde hegemonik siyaset ile birlikte Negri'ci anlamda çokluk'un birliği çabası da söz konusuydu ancak karar alma mekanizmalarının giderek kapsayıcılığını yitirmesi, iktidar baskısına karşı halkın çoğunluğunu parklarda tutmayı başaramadı ve örgütlerin parklarda yalnız kalmasına sebep oldu.

Sonuç

Sonuç olarak, Gezi Demokrasisi'nin ne olduğunu tam olarak saptayabilecek yeterli bir periyot bulunabildiğini söylemek güçtür. Çünkü Gezi Direniş'i sürecinin tüm toplumsal muhalefet dinamiklerini beslemeye ve onlara yön vermeye devam ettiği için halen sürmekte olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle bu çalışmada devam eden bir süreç değerlendirilmeye çalışıldığı için yeterli bir görüş elde edilebildiğini savunmak oldukça zordur. Bununla birlikte çalışmanın çabası Gezi Direniş'i'nin ilk üç aylık, yoğunlukla sokakta geçen deneyimini değerlendirmeye yönelik olmuştur. Var olan bu deneyimin gelecekte tahayyül edilebilecek özgür bir toplum için küçük küçük demokrasi modelleri sunduğu söylenebilir. Bu modeller hem Negri'ci tarzı, hem Laclau'cu tarzı zaman zaman birlikte içermekte, zaman zaman bunlardan sadece birisi geçerli olabilmekte, zaman zamansa her ikisinin birden dışarıda kaldığı karmaşık bir biçimde yaşanabilmektedir. Bu anlamda Gezi Direniş'i'nde, Gezi Parkı içi hariç, "çokluğa" dayalı demokrasi yerine, hegemonik siyaset yürütebilme olanağının daha uzun soluklu sürmesiyle birlikte, bir süre sonra bu eklenme sürecinin de son bulduğu ve eklenme yerine

ayrılmaların yaşandığı da gözlenebilmiştir. Bu noktada var olan sönümlenme sorununun, grupların söylemlerindeki baskın karakter ve hegemonya oyununun getirisinden kaynaklanan, başka söylemlerin ve demokratik siyasetin baskılanmasından mı, yoksa var olan evrensel söylemlerin yeterince başarılı bir biçimde somut ve gerçek sorunlardan hareket edemeyerek talepleri hegemonize edebilmekten uzak olduğu için, siyaset yapma olanaklarını kaybetmelerinden mi kaynaklandığı tartışma konusu olarak geleceğe taşınabilir.

Gezi Demokrasisi tabii ki toplumsal yaşamın tümüne yansımış bir yaşam biçimi olamamış ya da tüm toplumu, en azından tüm Türkiye'yi içerecek bir toplumsal eşitliği sağlayabilmek anlamında kapsayıcı bir demokratik öz yönetim biçimi olarak gerçekleşmemiştir⁵. Ancak örneğin Fransız siyaset düşünürü J. Ranciere'in demokrasi anlayışı çerçevesinde bir ışık tuttuğumuzda görürüz ki; Gezi Demokrasisi iktidarın "polis" (hükmetme) yasasına karşı, "demos" yasası, yani eşitlik ilkesi ve talebiyle karşı çıkılması süreci olarak değerlendirilmelidir. Gezi Demokrasisi, alternatif bir yaşam alanı ve eşitlik ilkesi temelinde kendine özgü bir yaşam biçimi oluşturarak "polis"ın ordinasyonunu, düzenini ve hegemonyasını altüst eden ve bu anlamda da eşitliğe özgü, sınıfsızlaştırıcı bir kolektif bütünlük ve dayanışma (Ranciere, 2007) oluşturmaya çabalayan önemli bir demokrasi tecrübesi ve bir süreç olarak saptanmalıdır. Kuşkusuz ki Gezi Demokrasisi kusursuz işlememiş ve tek bir tanımlama altında açıklanamayacak kadar karmaşık bir biçimde olsa da geleceğe ışık tutacak eşsiz bir deneyim ve daha şimdiden halk mücadeleleri tarihinde çok önemli bir demokrasi deneyimi olarak var olabilmeyi başarabilmiştir. Bununla birlikte, Gezi süreci bitmiş bir tarihsel olay olarak değerlendirilmemelidir. Gezi süreci, devam eden bir direniş süreci olarak ele alındığında ilk üç aylık periyotta ortaya çıkan demokrasi deneyiminin olumlu yönlerinin nasıl büyütülebileceği, ayrıca siyasal örgütlenme ve toplumsal mücadele biçimlerinin nasıl olması gerektiğine yönelik çok önemli çıkarımların iktidara karşı toplumsal mücadelenin yeni temellerini oluşturuyor olduğu açıkça görülmektedir. Bununla birlikte Direniş sürecinde yaşanan başarısız ya da olumsuz deneyimlerden çıkarılacak derslerin, süregelen mücadeleye katkı sunması gerekliliği de gözden kaçırılmamalıdır.

Kaynakça

- AGAMBEN, G. (2013), *Kutsal İnsan*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı yay. İst.
- BADİOU, A. (2013), *Türkiye Halkları Ayağa Kalkıyor*, 19 Haziran 2013, <http://yarinhaber.net/news/3977>
- BORATAV, K. (2013), "Sözün bittiği yer", *Sol*, 13 Ağustos 2013, http://haber.sol.org.tr/yazarlar/korkut_boratav/sozun-bittigi-yer-77931
- BUTLER, J & Laclau, E. & Zizek, S. (2009), *Olumsuzluk, Hegemonya, Evrensellik*, çev. Ahmet Fethi, Hil yay., İst.
- Everywheretaksim, (2013), <http://everywheretaksim.net/tr/tag/ankara-2/page/26/>
- FOUCAULT, M. (2003), *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yay., İst.
- HARDT, M. & Negri, A. (2012), *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı yay. İst.
- HARDT, M. & Negri, A. (2011), *Çokluk*, çev. Barış Yıldırım, Ayrıntı yay. İst.
- HARDT, M. (2014), "Röportaj: Çokluk örgütlenmek zorunda", röportaj: Can Semercioğlu ve Deniz Ayyıldız, <http://meseledergisi.com/2014/06/michael-hardt-cokluk-orgutlenmek-zorunda/>

⁵ Böyle olsa "devrim" gerçekleşmiş olurdu.

- KALAYCI, N. (2013), "Hakikat Kavgası: Bir Parrhesia Olarak Gezi Parkı", *e-skop sanat tarihi eleştiri*, <http://www.e-skop.com/skopbulten/hakikat-kavgasi-bir-parrhesia-olarak-gezi-parki/1407>
- KARADAĞ, D. (2013), "Alternatif kelimesi beni rahatsız ediyor", röportaj, *Radikal Gazetesi*, 29 Mayıs 2013, <http://everywheretaksim.net/tr/gezi-parkindan-mesaj-mesele-sadece-agac-degil/>
- KURŞUNCU, H. (2013), "Kamu yararı, devleti değil halkı ifade eder", röportaj, *Radikal Gazetesi*, 29 Mayıs 2013, <http://everywheretaksim.net/tr/gezi-parkindan-mesaj-mesele-sadece-agac-degil/>
- LACLAU, E. & Mouffe, C. (2008), *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. Ahmet Kardam, İletişim, ist.
- LACLAU, E. (2003), *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, çev. E. Başer, Birikim, ist.
- LACLAU, E. (2007), *Popülist Akıl Üzerine*, çev. Nur Betül Çelik, Epos, Ankara.
- LEVİNAS, E. (1969), *Totality and Infinity*, Trans. by Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pittsburg, Pennsylvania.
- MAHÇUPYAN, E. (2013), "Gezi'nin yapıcı misyonu", *Zaman*, 07.07.2013. http://www.zaman.com.tr/qudem/newsDetail_openPrintPage.action?newsId=2108155
- RANCIERE, J. (2007), *Siyasalın Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, Metis, ist.
- REKRET, P. (2014), "Generalised Antagonism and Political Ontology in the Debate Between Laclau and Negri" in, *The Biopolitics of the Multitude Versus the Hegemony of the People: Radical Democracy and Collective Movements Today*, Ed. by Kioukolis, A. & G. Katsambekis, London: Ashgate.
- Sendika.org, (2013), <http://www.sendika.org/2013/06/ankara-akp-fasizmine-direniyor-dakika-dakika/>
- SUNGUR, C. (2013), "Kamu yararı yok sayılıyor", röportaj, *Radikal Gazetesi*, 29 Mayıs 2013, <http://everywheretaksim.net/tr/gezi-parkindan-mesaj-mesele-sadece-agac-degil/>.
- ŞEN, M. (2013), "Hegemonya ve Çokluk: İki (Farklı) Bakışın Buluşma İmkânları", *VI. Ulus Baker Buluşması*, 25-27 Ekim 2013, ODTÜ, Ankara.
- ZİZEK, S. (2008), *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, Metis, İst.

Ontolojik Bir Problem Olarak Erkeklik: Antikiteden Moderniteye Aklın Eril Karakteri

Masculinity As An Ontological Problem: The Masculine Character of Reason From Antiquity to Modernity

Özlem DUVA

*Dokuz Eylül Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi / Felsefe Bölümü
e-posta: ozlemduva@gmail.com*

Özet

Bu makalede amacım, antiklerden modernlere kadar Platon, Aristoteles ve Francis Bacon'a değinerek aklın eril karakterini sorgulamaktır. Bu çalışmada temel olarak Antik ve modern filozofların akıl kavrayışlarını karşılaştırıyorum. Akıl-duygu(tutku) dikotomisi nedeniyle batı felsefesi geleneğinde akıl erildir, bu yüzden erkekliği ontolojik bir mesele olarak ele alıyorum. Aynı zamanda bu makaledeki amacım, Antiklerden modernlere kadar bu tür dikotomilerin erkekliği nasıl ürettiğini ortaya koymaktır. Bu bağlamda, Platon, Kartezyen paradigma ve Bacon'da erkeksiliğin inşasına değinerek, antikite içerisindeki logosun ve modernite içerisindeki aklın eriksi karakteri arasındaki ilişkiyi göstermeye çalışacağım.

Anahtar Sözcükler: Erkeklik, akıl, zihin-beden dikotomisi, ontoloji.

Abstract

My aim in this paper is to analyze the masculine character of reason from antiquity to modernity, by mentioning Plato, Aristotle and Francis Bacon. The major force that brought this study into being is my experience of comparing Antique and modern philosopher's conception of reason. Reason has masculine character in Western metaphysical tradition owing to reason/passion dichotomy. Accordingly, I refer to masculinity as an ontological subject. Also, my intention in this paper is to show that how the dichotomies generate masculinity from Antiquity to modern age. Within this context, I will try to demonstrate the relevance between masculine character of logos in Antiquity and the concept of reason in Modernity by mentioning the construction of masculinity in Plato, Cartesian paradigm and Bacon.

Keywords: Masculinity, reason, mind-body dichotomy, ontology.

Çağımızda giderek artan bir biçimde deneyimlediğimiz ötekileştirme, ayrımcılık ve şiddet pratiklerinin temelinde artık daha çok konuşmaya başladığımız bir kavram; hatta bir temsil ve kurgu olarak erkeklik¹ yatmaktadır. Belirli davranış kalıplarının içselleştirilmesinden kurumsal/yasal düzenlemelere, özel alandaki aktivitelerimizden kamusal eylemlerimize kadar hemen her alanda varlığını hissedebileceğimiz erkeklik üzerine konuşmaya başladığımızda, çoğunlukla onu hem "her yerde", hem de "ne hiçbir yerde" tanımlamak gibi bir karmaşa yaşarız. Başka bir deyişle erkeklik, iktidar talep eden yapısı ile her alanda karşımıza bir baskı unsuru olarak çıkmasına rağmen, onu genellikle soyut,

¹ Masculinity teriminin ifade ettiği anlam "erkeksilik" olsa da, bu terime karşılık olarak Türkçe'deki yaygın kullanımı gözetimek suretiyle "erkeklik" sözcüğü kullanılmıştır, metindeki bazı yerlerde sıfat hali için erkek(si) biçiminde vurgulanan ifadeler, söz konusu terimin kadın-erkek gibi bir karşıtıktan fazlasını içerdiğini anımsatmak ve bunun biyolojik temelde açıklanan "erkek" terimi ile aynı olmadığını göstermek içindir. Diğer yandan masculinity teriminin çoğul kullanımına yani "masculinities" kelimesine karşılık olarak "erkeksilik" teriminin, kullanabileceğimiz bir çoğul formu olmadığından, bu terimleri "erkeklik" ve "erkeklikler" olarak karşılamak uygun görülmüştür.

adlandıramadığımız bir şey olarak görmeyi tercih eder veya öyle zannederiz. Bunun nedenlerinden biri kadın-erkek dikotomisinde temellenen biyolojik fark vurgusuna olan inancımızdır. Bu fark ilkesi uyarınca erkeklığe dair kalıplaşmış belli yargıları, gerçeklik zeminini veya gerçeklikle olan ilişkisini sorgulamadan, soyut bir ilke gibi kabulleniriz. Diğer bir neden ise tarihsel-toplumsal olarak baştan sona cinsiyetlendirilmiş olmasına rağmen cinsiyetsiz varsaydığımız akıl ideallerinin ve düşünme modalitelerinin kendisidir. Aynı zamanda erkeksiliği akılcılığa eşitlediğimiz bu düşünme biçimini içselleştirdiğimizde, tıpkı aklın kendisi gibi erkeklığı de soyut bir kavrammış gibi görme eğiliminde oluruz. Bugüne kadar erkeklik konusunun öznesi "kadın" olan cümlelere gizlenerek ele alınması da bu tutumun bir göstergesi sayılabilir. Belki de bu yüzden son zamanlarda erkeklik üzerine yapılan çalışmaların temel ilgisi, şiddet, baskı, zor kullanma gibi pratiklerin bizatihi "failini" tanımlamaya ve onu ifşa etmeye yöneliktir. Bu konuda yapılan çalışmaların kapsamı çok geniş olsa da çoğunu ortaklaştırabilecek bir inceleme konusu, erkeklığın ontolojisi meselesi olabilir. Bu bağlamda erkeklığe/erkek özneye ontolojik bir statü kazandıran akılsallığın, felsefe tarihi içerisinde ne anlama geldiği, nasıl tasarlandığı ve sonuçlarının ne olduğu üzerinde durulmalıdır.

Akılcılık ideallerimiz ve bunun pratik sonuçları üzerine yürütülen felsefi tartışmalarda, evrenselcilik-tikelcilik meselesi başta olmak üzere kültürel görecilik, doğruluk ölçütlerinin geçerliliği, temsil ve fark sorunu gibi temel problemlerle birlikte, aklın yapısı, işleyişi ve hegemonik karakterine dair eleştiriler büyük yer tutar. Feminist teorilerin katkısının da etkili olduğu bu tartışmalar, aklın iktidar kurucu yapısını ve inşacı rolünü hedef alır ve buradan üretilen baskı ve ayrımcılık pratiklerini ortaya koyar. Bugün bu pratiklerle birlikte düşündüğümüzde, söz konusu bu eleştirilerle birlikte aklın kendisini, erkeklik kurgusunu ve kendi eril karakterini sorgulamaya duyulan ihtiyacımızın da giderek arttığı görülmektedir. Diğer yandan aklın iktidar üreten yapısını sorgulamak, pratik sorunlar karşısında kendisine başvurarak çözüm aradığımız temellerin altını oymak anlamına geleceği gibi, şimdiye kadar kabul görmüş bütün normları geçersiz ilan etmeyi de beraberinde getirebilir. Başka bir deyişle aklın kurucu yanını eleştirirken başvurduğumuz aklın ve akla ait kategorilerin, cinsiyetsiz ve erkeksi kodlardan arınmış olduğunu söyleyemeyiz. Bu kısır döngüden kurtulmanın yolu belki de felsefenin kadim sorularına yeniden dönmek, tarihsel-toplumsal anlamda bir sıfır noktası değilse bile varoluşun ilk ilke ve nedenlerini sorgulayacağımız bir ilk temele, temellendirmeye ve bunlara dönük eleştiriye başvurmaktır. Böylelikle soruna dair tartışmanın bir başka ve belki daha temel boyutu olarak erkeklığın, akla mal edilen bir nitelik olarak kazanmış olduğu ontolojik statüsü konu edinilebilir.

Erkeklığı ontolojik bir kategori olarak düşünmek mümkün müdür? Modern çağda kendisini bir üstünlük kategorisi olan dayatan erkeklığın bilme/episteme anlayışı ve *ontos'u* kavramsallaştırma ile ilişkisi ne olabilir? Ben (ego) veya akıl tasarımı cinsiyetsiz olabilir mi? Evrensellik talep eden normların formelliği kaçınılmaz olarak bir erkeklik kurgusunu dayatır mı? Elbette ki bu soruların hepsine modern dönemin genel bir okuması üzerinden yanıt verilemez; ancak bilinen bir gerçektir ki Antik Yunan'dan beri "varlığın neliği" sorunu, "insanın neliği" sorunu ile iç içe geçen bir mesele olması nedeniyle pratik-politik sorunları içinde barındırmış ve bu yüzden de genel olarak pratik sorunlarla, özel olarak da erkek olma halinin kavramsallaştırılması ile sıkı bir ilişki içerisinde olmuştur. Dolayısıyla aslında "erkeklik sorunu ontolojik bir sorundur" denilebilir ve tam da bu nedenle bugüne kadar –hak mücadelesi bakımından çok değerli olmakla birlikte- özellikle birinci ve ikinci kuşak feministlerin temsil ve fark sorununa odaklı yaklaşımlarının, erkeklığın iktidarla olan ilişkisine kökten bir çözüm veya yapıcı bir çözümleme getirememiş oldukları iddia edilebilir. Nitekim erkeklik hali ve bunun ürettiği tahakküme dikkat çekmenin yolu, bir ontolojik mesele olarak onun "neliğine" bakmaktır. Bu tam da Aristoteles'in şeylerin bütününe kaçırmaksızın incelemekten anladığı şeyi, yani analiz metodunu gerektirir. Ancak buradaki sorun, insanın doğayı analiz eder gibi erkeklığı analiz edip edemeyeceğidir; zira analiz, *logos'a* sahip olmakla mümkündür ve *logos'un* kendisinin eril bir kavram, işleyişinin de eril bir işleyiş olup olmadığı tartışmalıdır.

Eğer biz *logos'un* çifte anlamı üzerine, yani hem düşünmek hem de konuşmak, söylemek olan anlamı üzerine yoğunlaşırsak, onun, insanlar arasında yani toplumsallık içerisinde işlediğini ve toplumsal yapı ve değerlerden bağımsız olmadığını görürüz. Yani düşünmek, bir yanıyla bir temaşaya; düşünüp taşınma olarak içsel, öznel bir faaliyete; diğer yandan da tartışmaya, yani bir topluluğun, dahası bir *ethos'un* içerisine yerleşmeye, insanlar arasında ve belli bir gramerin içerisinde olmaya gönderir. Antik Yunan toplumu söz konusu olduğunda konuşmanın muhatabı olan yurttaşların erkek olduğu düşünülürse *logos'un* tarihinin de erkek(s) bir mantıkla yazılmaya başlandığı–kelimenin etimolojik yapısına ve onun eril karakterine değinmesek bile–söylenbilir. Bu iddiayı sadece filozofların erkek

kimliği ile karşımıza çıkmış olmalarına bağlayamayız; zira erkeklik kurgusu salt biyolojik cinsiyet (sex) ile anlaşılacak gibi, bir tür Kartezyen dikotomi gibi duran biyolojik cinsiyet ile toplumsal cinsiyet (gender) arasındaki keskin ayrım da, tek başına *logos*'un eril karakterini açıklamaya yetmeyecektir. Daha ziyade simgesel olan üzerinden, yani erkeklik temsilleri üzerinden ilerleyen ve kadın(sı)-erkek(sı) ayrımına dayanan bu simgesel içerik, akıl ile akıl karşıtı olan şeyler arasındaki hiyerarşik ilişkide ve bu hiyerarşinin ürettiği iktidar pratiklerinde teşhis edilebilir. Meseleyi bu tür bir yaklaşımla ele aldığımızda, eril bakış açısının, tarih yazımının tamamıyla olumsal bir biçimde gelişen, rastlantısal, tesadüfi yahut konjonktürel olarak biçimlenen karakterinden kaynaklanan içeriklendirmelerin, aktarımların bir sonucu olamayacağı; tarih yazımının kendiliğinden, doğal bir biçimde geleneğin aktarımı olarak erkekliği üretemeyeceği açık bir biçimde görülür. Diğer yandan *logos*'un kendisinin erkek(sı) bir yapıya sahip olmadığını, sadece erkek(sı) bir biçimde kurgulandığını ve bunun yaratılan/inşa edilen simgesel gerçeklik ile ilişkili olduğunu iddia edersek, o zaman da eril olmayan bir akılsallık anlayışının ne olduğunu, nasıl olup da tarihte kendisini gizlediğini açıklamak, daha da önemlisi eril ve dişil olmak üzere farklı rasyonaliteler varmış gibi cinsiyetçi yanılımlarla hesaplaşmak durumunda kalırız. Çünkü eğer biz düşünce tarihinin aslında eril olmadığını, bize kadar ulaşan kaynakların çarpıtılmış olduğunu söyler ve sadece bununla yetinirsek, erkeklik sorununu sanki bir nevi tarihi yazan eril kalemlerin bir manipülasyonu olarak okumuş oluruz. Elbette ki (Annales okulundan beridir biliyoruz ki) tarihi yazan, gücü elinde bulunduranın kalemidir ancak; belirtmek gerekir ki bizatihi *logos*'un kendisini, neliğini ve işleyişini; bu işleyişin karakterini çözümlmek, (özellikle erkekliğin neliği sorunu ile birlikte düşünüldüğünde), bize bugün de yaşadığımız kimlik-iktidar ilişkisi, cinsiyetçi söylemler ve bunun yarattığı şiddet, ayrımcılık ve bunun felsefi kökenleri gibi konular üzerinde düşünme fırsatını verecektir. Diğer yandan R.W. Connell'ın da belirttiği gibi ataerkil bir sistem içerisinde erkekliğin üstünlüğüne dayalı olarak bir iktidar ilişkisi görüyorsak, bunun farklı erkekliklerin örselendiği, aslında hem kadın hem de erkek için mağduriyet yaratan bir açmazla işaret ettiğini belirtmemiz, dolayısıyla erkekliği daha geniş bir planda ele alarak incelememiz gerekir (Connell,2005:68); aklın eril karakterde kurgulanışının tarihini incelemek ise, onun iktidar kurucu yapısının sadece biyolojik cinsiyet kategorileri üzerinde değil, bizatihi erkek(sı) olan-olmayan ayrımı üzerinde temellendiğini gösterir ve erkekliğin sadece biyolojik bir varoluş olmadığı konusunda anlamlı bir farkındalık yaratır. Özellikle cinsiyetlendirilmiş bir akılsallık vurgusu üzerinden temsil edilen erkeklik, İlkçağdan modern sonrası döneme kadar akılsallık ve onun belirlediği dünyada; bilim-sanat-felsefe-din gibi yaşamın temel alanlarında belirleyici konumdadır ve aklın iktidarını çözümlmek bize bu alanlar içerisinde erkekliğin iktidarını çözümlmek konusunda da olanak sağlamaktadır.

Antik Yunan'da Erkeklik Kurgusu: Platon ve Aristoteles

Erkekliği biyolojik bir içerikten fazlası, bir kurgu, toplumsal bir kavram olarak ele alırsak, bu kurgunun kendisini, kendisi üzerine çok da konuşmadan var ettiğini görebiliriz. Başka bir deyişle erkekliği analiz edeceğimiz noktalar sadece erkekliğin veya cinsiyetin telaffuz edildiği veya tartışıldığı metinlerle sınırlı değildir; aksine erkeklik kavramını ve bu kavramı niteleyen temel sıfatların var olduğu halde yokmuş gibi düşünüldüğü, normalleştirildiği, varlığın özünü tanımlar hale gelmesine rağmen varlık sorusuna dahil değilmiş gibi düşünüldüğü noktalardır. Nitekim Antik Yunan'dan beri var olan ve son zamanlarda giderek daha fazla ilgi odağı haline gelen bir gerçeklik, erkeklik kurgusunun varlık sorusunun ve bu soruya dair düşünme/inceleme alanının dışına atılmasıyla ilerlediğidir. Bunun bir sonucu olarak da *logos*'un sanki cinsiyetsizmiş gibi soyut ve tarih dışı bir kapasiteymiş gibi tanımlanması, böylece rasyonel temellendirmeler yoluyla üretilen cinsiyetçiliğin, yokmuş gibi düşünülmesi ve nihayetinde cinsiyetçiliğin, farklı dönemlerde, farklı düşünce sistemleri içerisinde kendisini tekrar etmesi söz konusu olabilmıştır. Sözelimi Platon Timaios'ta, *logos*'u, ruhun iştahla ilgili kısmı da dahil doğal olan her şeyin ikincilleştirilmesi üzerinden tanımlamaktadır. Bu diyalogda *logos*, kendisinden daha alta bulunan, ruha can katan *thymos*'a seslenerek onu kontrol altına almakta, böylelikle artık bölünmüş bir ruh anlayışı temelinde beliren ve iktidarını ilan eden bir akıl kavrayışı ortaya çıkmış olmaktadır (Platon, 1964:757-758 69c,70a). Bununla birlikte Platon'un kadın bedeninde dünyaya gelmeyi ruh için daha aşağı türden bir şey olarak tarif etmesi, (Platon, 1964: 726 42a,42b) belirleyici formun işlevini babanın rolüne benzetmesi, kadını ise belirsiz/şekilsiz maddenin alanına yerleştirmesi (Platon, 1964:737 50d, 50e), onun ruh –ve dolayısıyla akıl-kavrayışının sahip olduğu cinsiyetçi hiyerarşiyi ortaya koymaktadır. Luce Irigaray'ın mağara alegorisini yorumlayışında da gördüğümüz gibi zihnin beden üzerindeki hakimiyeti, kadınsı olarak kodlanan doğa kavramı üzerinden ilerleyerek, Batı düşüncesinin eril akılsallık kavrayışını

inşa eder; yani erkeğin kadın üzerindeki hakimiyetini temsil eden bu düşünce biçimi içerisinde erkeklik üstün ve belirleyici bir konuma yerleştirilir (Irigaray,1985:267). Ruhun kapsayıcı doğasının bu tür bir dışlama ve cinsiyetlendirme üzerinden betimlenmiş olması, hem rasyonalite anlayışımıza ve rasyonel yetilerin işleyişine, hem de bu işleyişin ortaya koyduğu hakikat iddialarının evrensellik talep eden yapısına dair bir sorgulamayı anlamlı kılar. Bu durum sadece Antik Yunan'da değil, Ortaçağ ve modern dönemde de kendisini gösteren hakim bakış açısı yoluyla, yani aklın, bütün cinsiyet kategorilerinden bağımsızmış gibi tasarlanmış görünmesine rağmen, gerçekte cinsiyetçi kodlarla içeriklendirilmesi ve doğa ve beden üzerinde egemen kılınması sayesinde sürdürülmüştür. Böylece kendisine dışsal bütün belirlenimlerden kurtulma çabası içinde olduğu modern çağda dahi akıl, aynı açmazı devam ettirmiş ve Aydınlanma döneminde doruğa çıkan kapsayıcılık ve evrensellik fikri üzerinden geçerliliğini ilan etmiştir. Bu nedenle cinsiyetçiliğin ifşası, öncelikle rasyonalitenin evrensellik ve kapsayıcılık vurgusuna içkin bir düşünme tarzını ve bu düşünme tarzı içerisinde pratiğe yön veren kavram ve ilkeleri, yani, kendisini soyut, nötr ve evrensel bir formdaki bir kapsayıcılık iddiası üzerinden temellendiren ve tikellikleri yok sayan, "cinsiyetsiz/evrensel/kapsayıcı akılsallık" kavrayışını hedef almak durumunda kalmıştır. Özellikle postmodernizmin katkısıyla aklın ve düşünmenin yapısını yeniden analiz etmek, farklılık ve kimlik taleplerinin yanı sıra evrenselin vaz ettiği homojen bir toplum tasarımı da eleştirmek anlamına gelmiştir. Zira postmodernlere, felsefi kanonun bilişsel haritalarının topyekün eril nitelikte olduğunu savunan Luce Irigaray ve Susan Bordo gibi feministlere ve aynı zamanda Genevieve Lloyd ve Judith Butler gibi cinsiyet kategorilerinin doğallaştırılmasını yadsıyan düşünürlere göre aklın cinsiyetsizliği, bütün bir toplumun cinsiyetsizliği, yani aslında egemen olanın cinsiyeti üzerinden kurgulanmıştır.

Genel bir çerçevede bu problemin nedeni olarak işaret edilen ise, aklın, felsefenin kadim temellendirmesi olan ruh-beden dualizmine dayalı olarak ve benzer dikotomiler üzerinde yapılandırılmış olmasıdır. Aklın kendi yapı ve işleyişinin, eril simgesel kodlarla donatılmış olmasına rağmen cinsiyetsizmiş gibi düşünülmesi, onun kendisine yönelik eleştirel tutumunun önünde de bir engel teşkil etmektedir. Böylece akıl, kendi meşruiyetinin temel dayanağı olacak eleştirelliği kaybetmekle, iktidar üreten bir yapıya dönüşmekte ve homojen bir insan tasarımının öznesi olan şeyi, yani erkekliliği dayatmaktadır.

Cinsiyetsizlik iddiası, Antik Yunan'dan beri gerek epistemolojik gerekse moral plandaki bütün temellendirmelere gerçeklik ve geçerlilik kazandıran bir yeti olarak ruhun erkeksi bir karakterde ortaya çıkmasına neden olmuştur. Cinsiyetsiz, bedensel ve maddi olanı dışlayan bir şey olarak konumlandırılan ruh, (özellikle Platon'la birlikte) bedene hapsedildiğinde bir rasyonalite kaybına, bedenden kurtulduğunda ise özgürleşmeye işaret etmiş ve böylece artık ruhun/akılsallığın, eril yapısı, cinsiyetsizlik ve kapsayıcılık kisvesi altında kendisini gizleyerek "bütün insanlar için" özgürleşmenin ve moral failer haline gelmenin bir zemini olarak görülmüştür. Platon'un *Phaedo*'da entelektüel yaşamı, rasyonel ruhun bedenine saçmalıklarından arınması olarak nitelendirmesi, bunun somut bir örneğini teşkil etmektedir (Plato, 1964:474, 114 d). Bununla tutarlı olarak *Devlet*'in kadınları zayıf cins olarak tanımlayan bakış açısı içerisinde Platon, rasyonel olanı erkeklikle, erkekliliği de yönetme gücü ve iktidarla özdeşleştirmiştir (Platon, 1988: 145 457 b). Bu nedenle ruhun cinsiyetsizliği olgusu her ne kadar aklın erkek(s) karakteri ile uyumsuz görünse de aslında sözünü etmiş olduğumuz feministlerin de fark ettiği gibi erkekliliğe ayrıcalık tanımanın ve buradan üretilecek olan iktidarın üstü kapalı biçimde onaylanması anlamına gelmektedir. Çünkü ruhun cinsiyetsizliği genellikle bedensel-cinsel farklılıkları gözetmeyen, bunları konu edinmeyen ve hatta evrensellik vurgusu altında birleştiren bir şeymiş gibi görünse de, çoğu zaman kadına/doğaya ait her şeyi, yani maddi olanı aşan tinsel-tözsel bir temeli esas almak ve bunlar arasında hiyerarşik bir derecelendirme yapmak suretiyle temellendirilmiştir. Ruh ve ruhun yetilerini esas alan bütün düşünce sistemlerinde ise birleştirici olanın aslında (ayrıştırıcı ve çelişik olan kadını doğaya karşın) erkek(s) olduğunu ve erkekliliğin iktidarını varsaydığını rahatlıkla görebiliriz.

Sözgelimi Pythagorasçı düşünce geleneği içerisinde hakim olan karşıtlıklar tablosunda açık ve net bir biçimde kadınlık muğlak ve belirsiz olan bedenin, erkeklik ise açık ve kesin olan düşüncenin tarafında ve düşünceyle ilintili bir biçimde ele alınmıştır. Harrison'ın da belirttiği gibi Pythagorasçılar eril ve dişil olan ayrımını karşıtlıklar tablosundaki iyi/kötü gibi moral plandaki diğer dikotomilerle bir analogi içerisinde sunduklarında, aslında akılsal kapasitelerin bir güç ve fethetme sembolü olarak kurgulandığı Delphi kültlerindeki bir değişimi izlemektedirler (Harrison, 1912: 385-402).

Harrison'ın işaret ettiği bu değişimle birlikte yer tanrıçalarının bereket sembolü olarak edinmiş oldukları statünün, rasyonel tanrı veya tanrıça imgesi tarafından ele geçirilmesi yoluyla gerçekleşen yer değiştirme, Antik Yunan'a, oradan da Kartezyenlere uzanır ve akıllı, fetheden, zafer kazanan bir muktedir, yani eril kimlikle açıklayan bir dönüşüm olarak karşımıza çıkar. Yani mitoslarla kurulan anlatı, *logos*'un sayesinde (ve belki *logos*'a rağmen) rasyonel planda sürdürülür. Akıl, bu noktadan sonra varlığa ilişkin bir referans noktası olarak ortaya çıkar ve şeylerin oldukları gibi olup olmadığını, onların epistemolojik ve ontolojik statüsünü ve moral değerini ortaya koyar; dahası şeylerin varoluşunu tam da bu fetih arzusundaki aklın bilme isteğine konu olacak bir bakış içerisinde tanımlar.

Antik Yunan'da kozmosun tamamen akılla donatılmış olduğu fikriyle bütünleştirildiğinde, *logos* kavrayışının bu türden bir içeriklendirme ile nasıl olup da tahakküm üreten bir yapıya dönüştüğü anlaşılabilir. Pythagorasçılardan Platon'a, hatta Kartezyen felsefeye kadar gördüğümüz bu açmaz, bizi ortak bir dünyanın içerisine yerleştirecek olan şeyin ortak (hatta aynı türden) düşünme tarzları olduğu fikrini dayatarak, bu tarza uymayan her şeyi/bireyi bu ortak yaşantının dışına iter. Genevieve Lloyd'un da belirttiği gibi Platon'un rasyonalite anlayışı ve bu anlayış zemininde gelişen bilgi ideallerimiz, modern çağa kadar -metod ve paradigma farklılıklarına rağmen- eril karakteri bakımından varlığını sürdüren ve yaşamsal pratiklerimizi belirleyen güçlü bir egemenlik vurgusunu barındırır:

Platon'un çizdiği bu tablo, bilgi hakkında akılyürütmenin günümüzdeki biçimlerinin oluşmasında son derece etkili olmuştur. Ama söz konusu tablo, bilgi konusunda, tahakkümle ilişkili olarak geliştirilen oldukça farklı bir yorumlama biçimiyle kuşatılmış durumdadır; en net formülasyonu ve ve erkek-kadın ayrımıyla arasındaki en dolaysız bağlantıları onyedinci yüzyılda Francis Bacon tarafından çizilmiş olan modelden söz ediyoruz. Bu modelde bilginin kendisi, Doğa'nın tahakküm altına alınması olarak yorumlanır. Ve böylece o güne kadar varolanlardan oldukça farklı bir bilgi ve bilgi nesnesi anlayışına ulaşılmış olur (Lloyd, 1996: 28).

O halde zihnin bilgideki işlevi üzerinden üretilen tahakkümün-bu işlev ister düşünceye dalma, ister doğanın kontrolü olarak yorumlansın-akıl kavrayışımızın cinsiyetlendirilmesinde payının büyük olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte her bir bireyde değişmez bir biçimde işlediği varsayılan-ve cinsiyetsizmiş gibi görünmesine rağmen aslında bir cinsiyetin temsili olan-akıl, eril bir dünya tasarımının inşasında ve meşrulaştırmasında temel rolü üstlenmiş olmaktadır. Böylece belli bir türden akılsallık, (tarihselliği, toplumsal-kültürel yapıları ve bu yapılar içerisinde aklın işleyişini hesaba kattığımızda) kendisini bilişsel bir aynılık kategorisi üzerinde var ederek, kendi iktidarını pekiştirmiş olmaktadır. Bu noktada bedensel olan da dahil olmak üzere bütün varoluşsal farklılıklarımız, soyut bir bütünselliği ifade eden rasyonalitenin kapsayıcılığı altında silikleşerek kendisini hegemonik bir güç olarak dayatan aklın erkine boyun eğer, onun belirlenimine girer. Modern filozoflardan Spinoza tam da bu nedenle, yani aklın iktidar kurucu bu yapısından dolayı itiraz ettiği Kartezyen felsefeyi, zihne aitmiş gibi görülen akıl ile, bedensel alandan gelen tutkular arasında aşılmaz bir ayırım yaratması ve aynı zamanda birincisi lehine bir hiyerarşiyi varsaymış olması nedeniyle reddetmiştir. (Scruton, 2002:37) Spinoza'nın Etika adlı eserinin özellikle II. Ve III. Bölümlerindeki ifadeler de bu ayrımı aşma amacını taşır: "İnsan anlığını oluşturan ideanın nesnesi bedendir, ya da edimsel olarak varolan belli bir uzam kipidir; ve bundan başka hiçbirşey değildir" (Spinoza, 2001:56).

Spinoza'nın, akıl ile tutkuları uzlaştırma çabası, Kartezyen cinsiyetsiz ruh tasarımının, aklın erkeklik ile kurduğu bir ittifak anlamına geleceğini düşünmesinden kaynaklanan bir öngörü ve aynı zamanda aklın tahakkümcü konumlanışına karşı bir eleştiri olarak yorumlanabilir. Çağımızda da, akılsallığın eril kavranılışının tarihsel kökenleriyle birlikte düşünülmesi ve akılsallıktan anladığımız şeyin ortaya koyduğumuz kavram ve pratiklerle ilişki içerisinde düşünülmesi mevcut akılsallık kavrayışımızın bizi ayrımcılığa ve tahakküme yöneltip yöneltmediğini sorgulamak açısından önem taşımaktadır. Antiklerden modernlere kadar gelen ve neredeyse felsefe tarihinin en temel ortak mirası olarak benimsediğimiz akıl idealleri, rasyonalite anlayışımız ve bunun kapsayıcılığı fikri ile birleştiğinde sadece doğruluk ölçütümüzü değil, aynı zamanda toplumsal yaşamdaki rollerimizi, davranışlarımıza yön veren ilkeleri, karakter ideallerini ve en önemlisi ben ve başkası arasındaki ilişkiyi tayin eder. Dolayısıyla akıllı sadece bilgi üreten bir yapı olarak tasarlayamayız, akıl ideallerinin düşünülmesi, sadece doğruluk ölçütümüzü belirlemekle kalmaz, aynı zamanda moral-ahlaki değerlerin düzenlenmesinde de etkin rol oynar, diyebiliriz. Platon'la başlayıp Descartes ve Kartezyenlerle devam eden saf rasyonel temellerdeki bilgi iddialarının doğruluk kriterleri ise, nesnellik adına ortaya konulmuş olan açıklık-kesinlik ilkesi

nedeniyle doğayı, doğanın bilgisini ve tikellerin çeşitliliğini açıklamada, belirsiz olanı episteme-cogito özdeşliğinde aşarak belirlemeye çalıştıkları için yetersiz kalmaktadır.

Episteme-cogito mütekabiliyeti, bilginin, saf rasyonel idelerin alanı olan zihin ile aynı derecede rasyonel olan formlar arasındaki bir denklik, karşılıklılık içerdiği görüşüne dayalı olarak, bunun dışındaki her şeyi bilgi iddiasının dışına atmaya çalışır. Antik Yunan'dan beri akılsallığı belirleyen dikotomilere eleştirel bir gözle bakmak bu problemi görmek için yeterlidir: Platon'dan modern döneme kadar süren ruh-beden dualizminin yaslandığı temel dikotomiler olarak zorunlu ve kesin olanın bilgisi-olumsal ve gelip geçici olanın bilgisi, açıklık seçiklik-belirsizlik gibi temel dikotomiler sadece ruhla beden arasında değil, ruhun kendi yapısında da bulunmaktadır. En açık ifadesini Platon'da gördüğümüz ruhun arzulayan(iştah) kısmı ve düşünen kısmı ayrımı bunlardan birisidir. Tahmin edileceği gibi bu kısımlar arasında da değer bakımından bir hiyerarşi söz konusudur. Nitekim Platon, *Timaios*'ta insan doğasının ikili bir yapıya sahip olduğunu söylemekte ve akıl-arzu dikotomisi üzerinden ruhun arzularından arınmış, adil ve erdemli halini erkeklik ile bağdaştırmaktadır (Platon, 1999:252-253 42a). Yine Platon'un meşhur at arabacısı örneğinde bedensel arzuları temsil eden siyah attan kurtulmak, aynı zamanda erdemlere ulaşmak anlamına gelmektedir ve *Phaidros*'ta (Platon,2012:14-15) gördüğümüz kadarıyla Platon'un ruh-beden dualizmi aynı zamanda ruh-akılsallık-erdem ilişkisiyle birlikte erkeklik olgusunda cisimleşmektedir. Dolayısıyla at arabacısının kurtulması gereken bedensel hazlar, onu eril/erkeksi bir dünyanın içerisine yerleştirmek; erdemli, ideal insan tipini erkeksi değerler üzerinden yaratmak ve sürdürmek için gereklidir. Bunu aynı zamanda Platon'un eserlerinde kullandığı konuşmacıların erkek oluşu ve onlara dair betimlemelerin karakterinde de görebiliriz. *Phaidros*'ta da benzer bir biçimde gerek bedensel, gerekse düşünsel olarak en mükemmel formunu erkek bir öznede bulan anlatının kendisi, bize erkekliğin sadece akılsallıkla değil, simgesel olanla da ilişki içerisinde olduğunu göstermiştir. Hatta bu simgesellik zaman zaman ideal beden algısını da içerecek biçimde oluşmuştur. D. Orrells'in da belirttiği gibi aslında Platon'un *Phaidros* diyalogu, at arabası alegorisini doğrudan "güzel bir erkeğin" bedenine atfla konu edinmiştir² (Orrells, 2011: 101).

Platon'un *Symposion* diyalogu da erkek ve kadını konu edinmiş bir diyalog olmasına karşın, erkekliğin cinsiyetin temel belirleyicisi olduğuna dair görüşü açıkça ortaya koymakta ve kadını neredeyse sadece bir ad, erkekliği açıklamaya yarayan ikincil bir şey olarak konumlandırmaktadır. Ruhun cinsiyetsizliği fikrine dayalı bir belirsizliği buradaki anlatıyla birleştirdiğimizde, erkekliğin sadece rasyonel değil, aynı zamanda bedensel olan dahilinde de bir yüceltme içerisinde tanımlandığını görebilir ve bunu, sanki cinsiyetsizmiş gibi görünen akılsallığın aslında bütünüyle cinsiyetlendirilmiş olduğuna dair iddiamızla birlikte düşünebiliriz. Bu anlatıda aynı zamanda, erkek ve kadının oluşumu üzerinden, başlangıçta kendi kendine yeter bir durumda olan erkekliğin, daha sonrasında kadınlığa ihtiyaç duymayan bir şey olduğu, erkekliğin muktedirlik olduğu gösterilmeye çalışılmıştır:

Zeus güç bela aklını başına toplayıp konuştu ve dedi ki: 'Bir Çözüm yolu buldum galiba; böylece insanlar hem yaşamaya devam edebilirler hem de daha güçsüz olacakları için vazgeçebilirler ölçsüzlüklerinden. Şimdi kesip kesip ikiye ayıracağım onları teker teker' dedi. 'Hem daha güçsüz olacaklar, hem de sayıları daha da artacağı için daha yararlı olacaklar bize; ve iki ayakları üzerinde dimdik doğrulup yürüyecekler. Eğer hala ölçsüz davranmayı düşünüyorlarsa, rahat durmak istemiyorlarsa hala, bir defa daha' dedi, 'kesip ayıracağım ikiye. O zaman da tek ayakları üstünde hopyaya zıplaya yürümek zorunda kalacaklar.' Bunları der demez kesip ayırdı insanları, tıpkı kurutup saklamak için üvezleri bölenler ya da yumurtaları kıllarla ikiye ayıranlar gibi. Sonra insanoğlulu kesişini görsün de aklını başına toplasın diye kesip ayırdığının yüzünü ve yarı boynunu kesik yerine döndürmesini buyurdu Apollon'a, tabi yaralarını iyileştirmesini de buyurdu. Apollon da döndürdü yüzünü ve ağzı çekilip büzülmüş keseler gibi her yanından dersini çekip bugün adına karın dedikleri yerde topladı. Bir de göbek dedikleri bir delik açıp karnının orta yerinde bağladı. Diğer pek çok kırışığını düzeltti ve eline kunduracıların kalıp üzerinde derilerin kırışıklıklarını düzeltmek için kullandıklarına benzer bir alet alıp biçimlendirdi göğüslerini. Ama bir zamanlar başlarına gelen bu belanın nişanesi olarak karnının ve göbeğinin çeşitli yerlerinde birkaçını bıraktı. Böyle kesilip ikiye ayrılınca doğamız, her biri yarı özlemle buluşur oldu, kendi yarısıyla. Hatta kollarını birbirlerine dolayıp kenetleniyorlar, yanıp tutuşuyorlardı bütünleşmek için; birbirlerinden ayrı iş yapmaya yanaşmadıkları için de açlık ve yaygın bir aylıklık yüzünden ölüp gidiyorlardı. Yarılardan biri ölüp de diğer hayatta kaldığında hayatta kalan başka birini arıyordu ve ister bugün kadın diye adlandırdığımız bir dişi bütünüün yarısıyla karşılaşsın, ister bir erkek bütünüün, kenetleniyordu onunla; yok olup gidiyorlardı böyle böyle. Ama yüreği sızladı da başka bir çözüm yolu buldu Zeus ve alıp önlerine koydu üreme organlarını. Çünkü o zamana dek arkalarında bulunuyordu bunlar ve birbirleriyle değil de tıpkı ağustos böcekleri gibi topraktan doğup ürüyorlardı. Bu yüzden böyle önlerine yerleştirdi üreme organlarını ve bunları kullanarak yani, erkeklik organıyla dişilik organını dölleyerek birbirleriyle üremelerini sağladı. Niye mi? Bir cinsel ilişkide ilişki kadınla erkek arasında olursa üresinler ve soyları devam etsin, ama erkekle erkek

² Platon'un *Symposion* ve *Lysis* gibi diyaloglarında da güzellikle erkekliğin bağdaştırıldığı ve idealize edildiği görülür.

arasında olursa en azından doyum olsun ilişkide ve durup dinlensinler, işlerine güçlerine dönsünler ve hayatlarının geri kalanıyla ilgilensinler diye. Bu nedenle ta o zamandan beri doğuştan gelen karşılıklı bir aşk vardır insanlarda; onları baştaki doğalarına kavuşturan ve iki şeyi bir yapmaya, insani doğayı iyileştirmeye çalışan (Platon, 2007:87).

Görüldüğü gibi bu anlatıda cinsiyetin oluşumu aynı zamanda moral bir zeminde açıklanmaktadır. Tanrı, moral açıdan güçlü, insani doğayı gerçekleştirmeye çalışan, ölçülü bireylerin ortaya çıkabilmesi ve soyunu sürdürebilmesi için insanları bölmüştür. Ancak yukarıdaki pasajdan da anlaşılacağı gibi bu bölümlenmede esas olan erkekliliktir ve erkeğin kendi bütünlüğüne ulaşma çabası aynı zamanda insan doğasının iyileştirilmesinin yegane yoludur. Bu noktada Platon'un, akılsallığı doğa alanının üstünde kurgulayan hiyerarşik dualizminin, doğa alanına ait varlıkları, kendi amacını içinde taşıyan varlıklar olarak değil, *logos* tarafından imal edilen bir meta, bir "ürün", bir araç olarak gördüğü söylenebilir. (Plumwood, 2004: 121). Platon'un bu değerlendirmeleri, şekilsiz madde ve bu maddeye biçim verecek olan formun kendi meşruiyetini ahlaksal bir zeminde kurması, dolayısıyla insanları erdemlere götüren yolun, eril aklın işleyişi dahilinde mümkün kılınması bakımından dikkate değerdir.

Burada varlık ile varlık nedeninin birbirinden ayrıştığı, bir şeyin varoluşunun onun varlık nedenini ve dahası varlığını açıklayamaz hale geldiği, Heidegger'in deyişiyle "üstü örtülen", metafizik bir hakikat olarak konumlanan; aslında bireysel olandan kalkarak evrensel tanımladığı halde, varlığın özünün onun varoluşu olduğunu hesaba katmayan bir bakış açısı söz konusudur. Heidegger'in varlıkla ilgili eleştirilerini erkeklik meselesine tercüme ederek okuyacak olursak³, Platoncu akıl idealinde cisimleşen ve cinsiyetsizmiş gibi tasarlanmak suretiyle üstü örtülmüş bir cinsiyetçiliği vaz eden erkeklik ideali, bir ontolojik mesele olarak karşımızda durmaktadır. Varlık ile varolanın bağı kurulmadıkça, varolanların varlığı üzerinde düşünülmedikçe de geleneksel metafiziğin varsayımlarıyla hareket edilecek, varlığın gerçek anlamı örtülmüş olacaktır.

Bu örtüyü kaldırmak için elverişli ilk eleştiri zemini -eril tahakküm eleştirisi bağlamında olmasa da en azından bir adım olarak-Aristoteles'in varlık anlayışıdır. Varlığın tikel varoluşları belirleyen evrensel bir hakikat ve aynı zamanda homojen bir birlik idesi eşliğinde tasarlanması, ruhun cinsiyetsizliği iddiasında da gördüğümüz gibi oluştan kopmuş ama oluşu belirleyen, evrensel hakikatler varsayımıyla tikelliklerin tümelin altında eridiği ve bütün varolanları belirleyen, bir hiyerarşi içinde konumlandırılan ve moral açıdan üstünlük derecesine göre sınıflandıran, hegemonik bir bakışı yansıtır. Bu bakış açısı içerisinde Platon'un düşüncesinde erkeklik dışında tanımlanan her şey, *logos*'un dışında bir yerlerde, dolayısıyla moral açıdan bir düşkünlük, eksiklik kategorisi içerisinde anlam kazanmıştır. Erkeklik, cinsiyetsizmiş gibi gösterilen ruhun erdemlerinin gerçekleşeceği yegane kavramdır. Böylece aslında erkeklik, ruhun erdemlerinin gerçekleşebileceği, insani değerlerin cisimleşebileceği tek kavram olarak belirlenmektedir. Bu durumda bir tahakküm aracı haline dönüşen erkek(si) aklın, kendisine karşı eleştirel olması veya bir şekilde dışarıda bırakılan ve kadınsı olarak kodlanan içerikleri kendi alanına dahil etmesi beklenemez. O halde cinsiyetsizlik varsayımı altında aslında akıl eleştireliliğini kaybetmiş, hatta kendi hegemonik işleyişinin ifşasını perdelemiştir, denilebilir. Genevieve Lloyd, cinsiyetsizliğin erkeklik ideali ile bağıntısını şöyle ifade etmiştir:

Erkek akıl, kendisine yöneltilmiş bazı eleştirilerin de işaret ettiği gibi, aklın erkekliliğini teşhis etmenin ötesine geçip, onun kadınsılaştırılmış herhangi bir pozitif versiyonunu yeniden inşa etmek ya da akla yeni bir kadınsı alternatif yaratmak için herhangi bir girişimde bulunmaz. (...)Cinsiyetsiz ruh fikri, aralarında bir gerilim var gibi görülmesine rağmen, aklın erkekliliği ile eşzamanlı olarak varolan bir fikirdir. Çünkü ruhun cinsiyetsizliği, genellikle bedensel cinsel farklılığın-insan olmanın, çoğu zaman kadına ait bir şey olarak kavramsallaştırılan maddi yönünün-üzerinde bir yerlere konur. Cinsel simgelerle, akla ilişkin görüşlerin karmaşık konfigürasyonunda (ki bu Batı felsefesinin önemli bir özelliğidir), cinsiyetsiz ruh, kadınsı cinsiyet farklılığı karşısında belli belirsiz bir erkeksilik kazanır (Lloyd, 1996: 11-12).

³ Bilindiği gibi Heidegger, Batı metafiziğinin varlığın neliği meselesini epistemolojik temelde ele almasının, bir açmaza işaret ettiğini ve bunun, ontik olanı ontolojik olanla karıştırmak gibi bir sonucu doğurduğunu ifade etmekteydi. Kartezyen geleneğe bağlı epistemolojik temelli varlık anlayışına karşı ontoloji temelli bir varlık anlayışını öneren Heidegger'in özellikle *Varlık ve Zaman* adlı eserinde açığa çıkan varlığı her türlü nesneden ayırmak arzusu, varlığın insanla bağı kurmak, onun çok anlamlılığı üzerinde durmak ve dünya içindeki varoluşunu da hesaba katacak bir kavrayış içerisinde anlaşılmasını sağlamak içindir. (Bkz.Heidegger, 1996) Bu anlamda varlığın örtüsünü kaldırmak, onu fenomenler dünyası içerisinde kavramak anlamına gelmektedir. Fenomenal olana dönüş, -erkek olarak kodlanan- varlığın metafizik bir hakikat değil, bir fenomen olarak kavranılabileceğini gösterir. Bu durumda varlığın /erkekliliğin soyut yahut şu anda elimizde var olan (present-at-hand) bir gerçeklikten hareketle kavranılamayacağı sonucunu çıkartabiliriz. Bu sonuçlarla birlikte Heidegger'in varlık anlayışının erkekliliği dekonstrüksiyona uğratabileceği bir zemin olduğu söylenebilir; dolayısıyla onun varlık anlayışı, erkekliliği yeniden düşünmek için bir esin kaynağı olabilir. (Bu konudaki çeşitli görüşleri bir araya getiren bir çalışma olarak bkz. Holland N. - Huntington P., 2001)

Bu belirsizlik sadece Platon'un ruh anlayışında değil, Platon ve Platoncu düşünceye yöneltilen eleştiriler içerisinde de süregelmiştir. Platon'un varlık anlayışının ve akılsallık kavrayışının bir sonucu olan aklın eril karakterini sorgulamak için Aristoteles'in eleştirisini kullanarak ilerleyecek olursak, birşeyin aslında varlığına değil, varoluşuna, oluş içerisinde tanımlayabildiğimiz haline ilişkin söz söyleyebileceğimizi kabul etmiş oluruz. Bilindiği gibi Aristoteles varlığın neliği sorusunun onun varoluşuna dair sorulardan ayrılamayacağını ileri sürerken, "Varlık nedir?" sorusunun "Varlık ne içindir?" sorusundan ayrı düşünülmemeyeceğini belirtmekteydi. Varolan olarak varlığa yönelmek, (Heidegger'in batı metafiziğinin eleştirisinde dile getirdiği gibi) varlığın "varolma" ile özdeşleştirilemeyeceği ama aynı zamanda ondan kopartılamayacağını gösterir.⁴ Varoluş hallerimizin olumsal yanından kopartılmış bir varlık anlayışı bugün erkeklik konusunu değerlendirirken ve erkekliğin toplumsal doğasını açıklarken önemli bir tespit olarak karşımızda durmaktadır. Çünkü tanımlanmamış, cinsiyetsizmiş gibi duran kavramlar üzerinden (ruh gibi) *logos* cinsiyetlendirilmiş ve bu yolla erkeklik tanımlı ve belirli olanı, doğa ve kadınsılık ise tanımsız ve belirsiz olanı niteler hale gelmiştir. Ancak hemen belirtmeliyiz ki Aristoteles'in form-madde kuramı eleştirisinden doğan, formu maddenin içerisine yerleştirme çabası da, her bir maddenin kendi ereğini kendi içinde taşımasına olanak sağlayan öz-belirlenimci yapısına rağmen, *logos*'un bu eşleştirmeye dayalı açıklanışını devam ettirmektedir.

Aristoteles her ne kadar varlıkların nedenlerini kendi varoluşlarına dayalı olarak açıklamış ve varlığın çok anlamlılığı üzerinden onun çeşitli varoluş hallerini kabul etmiş olsa da, kadının ereğini üremeye özdeşleştiren ve onun toplumsal konumunu özselle doğası addeden bir filozof olarak, yine Platon'la benzer bir biçimde, yöneten-yönetilen, efendi-köle, akıl-duygu gibi karşıtlıkları temel almış ve bunlar arasında hiyerarşik bir fark olduğu görüşünü sürdürmüştür. Sözgelimi *O, Politika* adlı eserinde, toplum için en önemli olan şeyi, yani yasayı yapmak için, tutkuların ve kadınsı olan her şeyden arınmak gerektiğini belirtmekte ve akli, egemenlik ve güç ile özdeşleştirmekten imtina etmemektedir:

Yasanın egemen olmasını isteyen, başka hiçbir şeyin değil, yalnız Tanrı'nın ve zekanın egemen olmasını istiyor demektir; bir insanın egemenliğini isteyense, bir vahşi hayvan gibidir ve güçlü duygular yöneticilerin ve insanların en iyilerini bile baştan çıkarır. Yasada tutkuları olmayan zekayı bulursunuz (Aristoteles, 1993: 103).

Aristoteles bu eserde aynı zamanda insanın, (yani yurttaşların, dolayısıyla erkeklerin) doğa ve hayvan üzerindeki tahakkümünü, erkeğin kadın üzerindeki tahakkümüne benzer bir biçimde gerekçelendirmiş ve böylece bu eserde, erkek ya da erkeksi olan ile aklın; kadın ya da kadınsı olan ile tutkuların, duyguların ve doğanın aynı düzlemde yer aldığını; birinci gruptakilerin üstün, ikincilerin ise aşağı tarafta bulunduğunu öne sürmüştür (Aristoteles, 1983:13-14). Her ne kadar bütün bu ikilikler yöneticiye, dolayısıyla yasaya olan itaati sağlamak için öne sürülmüş olsa da aslında burada topluma düzen ve yasa veren *logos*'un erkeksi karakteri ve onun biçim veren, kurucu/düzenleyici yapısı açıkça görülmektedir. Diğer yandan bütün bir kozmosun düzenini sağlayan şeyin akılsallık olduğu düşünüldüğünde, bu yasallık anlayışının ve buna dayanak olan erkek(si) aklın yarattığı tahakkümün yüzyıllar boyu sürmüş olan etkisi ve bunun ölçüsü de tahmin edilebilir.

Dünyanın kendisinin *logos* ile donatılmış olduğu fikri erken dönem Yunan düşüncesinde halihazırda kabul gören bir düşünce olsa da özellikle Platon'un form-madde kuramıyla birlikte artık dünyayı tamamıyla belirler bir hale getirilmiş, daha sofistike bir hal almıştır. Buna paralel bir biçimde *episteme* de, Platon'un düşüncesinde akıl yoluyla bilinebilir olan form ile bilinemez (yanıltıcı sanı bilgisi-doxa) olan doğa arasında bir belirleme ilişkisinden doğduğundan, bu tür bir bilme tarzı içerisinde zihin, maddeyi (doğayı veya doğaya ait olanı) aşan, onu her yönüyle belirleyen bir şey haline gelmiştir. Böylece, bilmenin kendisinin, neredeyse sınırsız bir güç olan *logos*'un hakimiyetinde gerçekleşmesi ve bunun, Antik Yunan düşünürlerince *logos*'un düzen ve yasa veren geçerli tek ilke olarak anlaşılması nedeniyle, ortak bir kabul görmesi kolaylıkla mümkün olabilmektedir. Bu durumda Aristoteles'in, Platon'a yönelik bütün eleştirilerine rağmen onun akli erkek(si) bir biçimde tanımlayışını aşamadığını ve kendi varlık anlayışı içerisinde de aklın eril karakterini esas alarak bu problemi sürdürdüğünü, yani erkekliği epistemolojik ve ontolojik temellerde –form madde ayrımı artık tikellikler alanına, tek tek nesnelere düzeyine inmiş olsa da- üretmeye devam ettiğini söyleyebiliriz.

⁴ D.K.W. Modrak, Aristoteles'in, bilgi nesnesini düşünmede deneyimin rolünü "bir şeyin ne olduğundan ziyade onun nedenlerini bilmek" olarak tayin etmesinin, -her ne kadar feministler bunu belli bir ırkın ve cinsiyet grubunun egemenliğini sürdürmeye hizmet etmek olarak yorumlamış olsa da- evrensel kavramlara ilişkin soyut bilginin son derece katı olan sınırlılığına karşı bir imkan olarak ortaya koyduğunu öne sürer. (Modrak, D.K.W.,2001)

Bütün bunlardan yola çıkarak Platon'dan bu yana batı düşüncesinin temel arayışı içerisinde varlığa kazandırdığı anlamlar tam da *logos*'un bu kavranılışı nedeniyle erkek(si) bir karaktere bürünmüştür diyebilir miyiz? Filozofların kendi çağının kültürel ve moral kodları içerisinde düşündükleri gerçeğini muhakeme etmekten ziyade *logos*'un bugüne kadar kazandığı anlamlara ve temeller inşa eden yapısına odaklandığımızda bunu iddia etmek için yeterli derecede benzerlik bulunmaktadır. Örneğin, Aristoteles'in Platoncu düşüncede yarattığı büyük dönüşüme rağmen, ikisinin düşüncesi arasındaki bu benzerliği görmek, modern felsefede nasıl olup da doğayı ve doğanın bilgisini esas alan empiristler tarafından dahi, zihnin veya akılsallığın egemen bir güç olarak konumlandırıldığını, yahut doğrudan doğayı kontrol etmek amacıyla kullanıldığını anlamamızı sağlar. Modern çağda Kartezyenlerin ve hatta Bacon'ın düşüncesinde açığa çıkan eril zihniyeti böylece daha kolay teşhis edebiliriz: Platon, gerçek bilginin uygun nesnelere bulmak için akli doğa alanından uzaklaştırırken Aristoteles, varlığın ereğini kendi içerisine yerleştirerek doğadaki akılsallığı çözümlemeye çalışıyordu. Descartes ve Kartezyenlerle birlikte farklı biçimlerde devam eden bu düşünce ve temellendirme geleneği, form ve madde arasındaki yarılmanın sonucu olan bir solipsizmi ve dünyanın efendisi olarak konumlanan bir akılsallık kavrayışını ortaya çıkarmıştır. Bacon ve empiristler bu tür bir episteme kavrayışına itiraz ederken bilmenin metodunun formlar üzerine düşünceye dalma olarak tanımlanamayacağına, esas olarak da bunun iktidar üreten yapısına dikkat çekmektedirler ancak; bu itiraza rağmen onlar, yeni bir egemenlik kavrayışını biçimlendirecek akılsallık kavrayışının tahakkümünden kurtulamamışlardır.

Bacon ve Kontrol Edici Güç Olarak Erkeklik

Bilindiği gibi Bacon'a göre zihnin bilgideki görevi sadece temaşa değil, doğayı kontrol etme olmalıdır. Bu kontrol arzusu, elbette ki form-madde arasındaki dualizmin bir yeniden yorumlanışına ihtiyaç göstermekteydi. Formlar, ister onları Platon'un aşkın kendilikleri isterse Aristoteles'in madde kavrayışına içkin ereksellik gibi soyut, akla uygun ilkeler olarak tasarlayalım, bilgiyi, düşünceye dalma, temaşa metodundan türetilir. Fakat bilgi, eğer doğayı kontrol eden bir şey olarak yorumlanabilirse bilginin uygun nesnesi kullanılabilir, gerçek bir şey haline gelir. Bu nedenle aslında Bacon'ın formlara dönük bir temaşa olarak akli eleştirilmesi aklın hegemonik ve eril yapısını eleştirmekten ziyade, onun, doğayla olan ilişkisini yeniden ve sıkı bir kontrol üzerinde tesis etmesi anlamına gelmektedir. Böylece modern dönem içerisinde aklın belirleyici rolünü ilk defa bu kadar açık bir biçimde kuran Bacon, doğa ve beden hakimiyeti üzerinden eril bir bilim anlayışını ve tamamen erkek(si) bir bakış açısından tasarlanmış bilme metodunu-mekanik bir evren tasarımı dahilinde- geliştirmeye çalışmıştır. Nitekim Bacon "Yeni Bilim" adlı eserinde şöyle demektedir:

Madde, maddenin şekillenmesi, bu şekillenisteki değişimler, maddenin eylemi ve bu eylemin ve hareketin yasalarıyla ilgilenmemiz gerekir; çünkü eğer formla bu eylem yasalarını kastetmiyorsak, form, yalnızca insan zihninin bir uydurmasıdır (Bacon, 2010: 289).

Bacon'a göre fiziksel doğayı anlamak, maddenin mekanik yasalara göre işlediği kalıpları anlamakla aynı şeydir, dolayısıyla burada doğa artık Antik Yunan'daki gibi bir organizma analogisinin yerine, bir makine analogisi ile anlatılmaya başlanmıştır. Bilme ediminden, anlamının doğasına içkin bütün hataları ancak bu yolla ayırıştırabiliriz. Bacon'a göre o zamana kadar şüphecilerin asıl şüphe etmeleri gereken şey de, doğaya yasalarını koyan bir akıl ve onun keyfi ve sınırsız iddialarıdır; zihnin kendisi "içi tamamen boş inanç ve hayaletlerle dolu sihirli cam bir küre" olarak görülmeli ve zihnin putları yıkılmalıdır (Bacon,1620). Ancak Genevieve Lloyd'un da üzerinde durduğu gibi Bacon bu yolla zihnin putlarını yıkarken aslında bir taraftan da yeni putlar inşa etmektedir:

Platoncu ve Aristotelesçi bilgi anlayışlarının aralarındaki bu farklara rağmen daha geniş bir düzlemdeki benzerliklerinden yola çıkarak Bacon düşüncesinin taşıdığı önemi artık daha rahatlıkla fark edebiliriz. Bacon'ın düşüncesinde, form ile madde arasındaki gedik tamamen kapanır. Bilinemez form ile bilinemez madde arasındaki bölünme ve bununla birlikte, formlar üzerinde düşünceye dalma şeklindeki bilgi modeli reddedilir. Ve bu değişimle birlikte, hem egemenlik teması hem de erkek-kadın ayrımı, bilgi ile bambaşka bir ilişkiye girmiş olur (Lloyd, 1996: 31).

Burada doğanın/kadınınsı olanın varlık alanına dahil edilmesi yani varoluş olarak varlığın tanım bulması, bir başka deyişle varolanların varlık alanına dahil edilmesi de eril aklın işleyişinde bir dönüşüm yaratmamıştır. O halde başlangıçtaki iddiamıza geri dönebilir ve *logos*'un eril karakteri ve iktidar üreten yapısı üzerinden bir eleştiri geliştirilmediği sürece tekellikleri varsayan ve gözetilen bir varlık anlayışının da benzer açmazları sürdüreceği açıktır, diyebiliriz. Antiklerden modernlere kadar sürmüş bir problem olarak düşünmenin eril karakteri, bilgi diye kabul ettiğimiz her şeyin, tasarladığımız dünyaya dair

idelerle belirlendiğini açıkça göstermektedir. Lloyd'a göre bu, doğaya dair belli bir farkındalığa ulaşmış olan Aristoteles de dahil doğanın bilgisini amaçlayan modern filozoflar, özellikle Bacon için de böyledir. Bu tür bir düşünümSELLİK, bilginin de sadece ve sadece eril olanın iktidarını üretmeye yaradığının ve bu nedenle bugün gerek akılsallığı, gerekse akıl yoluyla ulaştığımız bilgiyi düşünürken her adımda eleştirelliği korumamız gerektiğinin göstergesidir:

Aristotelesçi felsefe, "doğa"ya hiç el sürmemiş, onu olduğu gibi kendi yazgısına terk etmiş, Aristoteles ise bütün enerjisini doğa hakkındaki yaygın görüşlerin karşılaştırılması, değerlendirilmesi ve çözümlenmesine harcamıştır. Bacon'ın sır perdesi kaldırılmış formları her zaman madde içinde belirlenmiş durumdadır ve onları kavramak(pratik olanla spekülative olan, kullanışlı olması için her ne kadar ayrı ayrı ele alınabilse de) doğanın kontrol altına alınması ve yönlendirilmesinden ayrı düşünülemez. Bacon'ın, zihnin doğanın geri kalanıyla olan ilişkisi meselesini değerlendiriş biçimlerimize yapmış olduğu temel katkı, bilgi ile güç arasında kurduğu bu karşılıklı bağlantı temasıdır. Ve bu nedenle, bu konunun daha ayrıntılı bir şekilde incelenmesinin yararlı olacağı düşüncesindeyim (Lloyd, 1996: 35).

Lloyd'un bu incelemedeki asıl hedefi, erkekliğin modern felsefede, hem de bir metafizik eleştirisi olarak karşımıza çıkan, zihnin soyut idelerine savaş açan bir geleneğin temsilcisi durumundaki bir filozofun düşünceleri içinde ne denli benzer bir biçim aldığı ve Antiklerden çok da farklı olmayan bu eril bakış açısının iktidarla olan özsel bağı göstermektir:

"Zihin ile doğayı iffetli ve yasal bir yolla evlendirelim" der, Bacon; evlilikteki doğru hakimiyetin zorbalık anlamına gelmediğini öne sürer. Doğa üzerinde, ancak kendisine itaat ederek hakimiyet kurulabilir. Fakat bu, belli bir ölçüde güç kullanmayı gerektirir. (...) Yeni bilim, zihin ile şeyler arasında adil ve meşru bir yakınlık kurulmasında ifadesini bulan doğru bir evlilik ilişkisi kurarak, zihin ve evren için tasarlanmış bu evlilik yatağından hayırlı bir sonuç bekleyebilir (Lloyd, 1996:33).

Yukarıda bahsedilen bu bakış açısı, Bacon'ın, doğanın (yani kadının, kadınsı olanın) özünü ancak bu hakimiyet ilişkisinde açığa vurabileceği, kendi varlığını ancak bir tabiiyet ilişkisi içerisinde anlamlandırabileceği gibi eski kabulleri sürdürdüğünü göstermesi açısından önemlidir. Bu tür örnekler ve ifadeler, Bacon'ın *The Masculine Birth of Time* (Zamanın Erkeksi Doğuşu) adlı eserinde de mevcuttur. Burada anlatıcı olan karakter bu iktidar ilişkisini bir hakikat olarak konumlandırmakta ve doğaya dair tahakküm konusunda şöyle demektedir: "Sizleri doğaya ve onun çocuklarına ulaştıracak ve onu sizin hizmetinize sunacak, sizin köleniz yapacak özü yakaladım" (Bacon,1653:62).

Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi modern felsefede Bacon ile doruk noktasına ulaşan ve aklın meşru görülen zaferi, doğayı belirlemeyi kendisinde bir hak, bu hakkı kullanma gücünü de kendisini belirleyen temel yeti olarak belirlemektedir. Akıl yetisi bir hükmetme, ele geçirme ilişkisi içine sokularak, doğa-kadınsı olan ele geçirecek, hükmedilecek olan, akıl-erkek ise "hükmedecek, ele geçirecek olan" olarak tasarlanmaktadır. Kısacası zihin-beden dikotomisi, kendisini erkeksi bir karaktere sahip akıl kavramı üzerinden yeniden var etmektedir. Böylelikle Bacon'la beraber Antiklerden Kartezyenlere kadar süren form-madde ayrımı bu defa da zihin ile uygun bilgi nesnesinin arasında tayin edilmekte ve yeni bir egemenlik ilişkisini doğurmaktadır.

Bacon, kendi çağında hakim epistemolojik yaklaşımlarını, özellikle Aristotelesçi mantığın ve ona dayalı bilim yapma anlayışını eleştirirken, kendisinden önceki bilgi anlayışlarının pratik olmaktan ziyade düşünümSEL olduklarını ve bilimin dönüştürücü potansiyellerini kavrayamadıklarını iddia etmekteydi. Teorik akla dayalı bu bilme tarzlarının doğaya temas ederek onu dönüştüremeyeceğini, yenilikçi bir bilme tarzını ortaya koymaktan aciz olduğunu öne süren Bacon, bu bilgi anlayışlarının akılsal yahut maddi bir ilerleme perspektifine sahip olmadıklarını ve bilginin kontrol, güç ve egemenlik mefhumları ve bunların dönüştürücü gücü olmaksızın, yani doğaya tahakküm edilmeksizin bir yarar sağlayamayacağını öne sürmekteydi (Zagorin,1998: 29). Zihnin bilgideki görevini, açık bir biçimde doğanın tahakküm altına alınması yoluyla kontrolü olarak belirleyen Bacon, (onun eserleri içerisinde yer alan cinsiyetçi metaforlarla da birlikte düşündüğümüzde) doğanın kadın olarak kişileştirilmesi yoluyla erkekliğin güç ve kontrol ile özdeşleştirilmesine temel sağlamış olmaktadır⁵. Bacon ile birlikte

⁵ Simone De Beauvoir, 1949'da yazdığı *İkinci Cinsiyet* adlı eserinde doğanın kadınla özdeşleştirilmesi yoluyla kadının tahakküm altına alınmasını eleştirirken, aynı zamanda erkekliğin belirleyici ve kendisi dışındaki herkesi/her şeyi ötekileştirici yapısını da ortaya koymaktadır. Bunu yapmakla Beauvoir, ünlü "kadın doğulmaz kadın olunur" sözünde açığa çıkan, cinsiyet kategorilerinin ardındaki tarihsel-toplumsal zemini düşünmek konusundaki uyarısını, bunun sorumlusu olarak gördüğü aklın cinsiyetsizliği olgusuna bağlamaktadır. Beauvoir'ın bu eseri, bu tür bir akılsallık kavrayışının nasıl olup da erkekliğin toplumsal konumunu bir ayrıcalık haline çevirdiğini göstermesi açısından önemli bir kaynaktır. (Beauvoir, 2010)

artık egemenlik ilişkisi zihin ile beden arasında veya zihnin içerisindeki işleyişin çeşitli yönleri arasında değil, net ve kesin bir biçimde zihin ile bilgi nesnesi olan "doğa" arasında kurulmuş olmaktadır. Böylece Antiklerden miras kalan dualizm, neredeyse kavramın nesnesiyle buluşması gibi, gerçeklik kazanmakta ve somutlaşmaktadır. Lloyd'a göre bu, Antik Yunan'dan beri kadınsılık ile doğa arasında kurulan bağın bilgi kuramları içerisinde ne kadar ortak bir karakter olarak varolduğunu açıkça göstermiş olmaktadır. Antik Yunan'daki kadın-madde benzetmesi, Bacon'ın düşüncesi içerisinde "şekilsiz, kırılabilir ve eğilip bükülebilir" olarak görülen maddeye eşitlenmiş bir kadınsılık anlayışı ve bu benzetmeyi içeren bir simgesellik üzerinden, maddeye/kadına şekil verilmesi ve kontrol altına alınması yoluyla erkekliliği yüceltmekte ve erkeklik tasarımı gücün, egemenliğin ve tahakkümün öznesi olarak konumlandırmaktadır (Lloyd, 1996: 39). Dahası, gerek Antiklerdeki simgesel anlatı olarak erkeklik gerekse modernlerin kontrol altında tutmak istedikleri doğaya egemen bir güç olarak erkeklik kurgusu, bilgiye dair ideallerimizi ve varlığa ve onun anlamlandırılışına dair kavrayışımızı belirlemiş olmaktadır. Aydınlanma döneminin akıl ve ilerleme ideallerini de biçimlendirecek olan bu benzerlik, ataerkil bir kavrayışın nasıl olup da yüzyıllarca egemen kılındığını anlamak açısından önemlidir. Bilgi ideallerinin ve dahası aklın kendisinin cinsiyetlendirilmesi yoluyla üretilen bütün hakikat/bilgi iddialarını belirleyen şey, hakikate ilişkin olarak aklın kendisine biçtiği rol ve inandığı metafizik güç veya sınırsız özgüven olmaktadır⁶. Yeniden Lloyd'a dönecek olursak, modern döneme kadar bilgi anlayışını belirleyen şeyin aklın bu erkeksi karakteri, belli bir tür varlık anlayışının biçimlendirdiği erkeklik hali ve bunlar üzerinden üretilen simgesellik olduğu görülür:

"Her iki simgesellik türü de -Yunanlıların, bilgiyle aşılacak olan bilinemez maddesi ve Bacon'ın esrarlı ama kontrol altına alınabilir Doğa'sı-kadını olanın, bilgi ideallerimizle ilişkili olarak inşa edilmiş can alıcı roller üstlenmiştir. Zihnin beden üzerindeki veya aklın ruhun diğer ikincil kısımları üzerindeki egemenliği teması, erkeksilikle bir arada anılan karakter ideallerinin Ortaçağ versiyonlarında da geliştirilmiştir. Bacon'ın bilgi ile gücü doğrudan ilişkilendirmesi de Akıl ve ilerlemeyle ilgili daha sonra ortaya çıkan düşüncelerde geliştirilecektir" (Lloyd, 1996: 39).

Bütün bu benzerliklerin ve aklın, Antiklerden modernlere kadar paylaşılan ortak bir iddia, bir eril işleyiş karakteri üzerinden tanımlandığı teşhisinin bizi götüreceği nokta ne olmalıdır? Bunun bir misolojiye varması söz konusu olabilir mi? Çağımızda postmodern feministler (Judith Butler, Julia Kristeva, Hélène Cixous gibi), her bilgi iddiasının öznel bir yanının olduğunu vurgulamak suretiyle bu dikotomiler üzerinde inşa edilmiş bilgiye dair bir şüpheciliği mümkün kılacak yaklaşımlar sergilemişlerdir ancak; bu, bir yandan da aklın bütünüyle parçalanmış, meşruluğunu yitirmiş bir kapasite olarak anlaşılmasına neden olmuştur. Öyleyse akıldan kaçış veya akla koyulan mesafe ile eleştirelilik arasında bir fark gözetilmediği sürece bu dikotomik bakış açısı sürdürülmüş ve perçinlenmiş olacaktır. Bu nedenle belki de aklın homojen, her durumda aynı sonuçları üretecek kadar kesinlik ve zorunluluk içermeyen bir yeti olmadığını vurgulamak gerekir. Dahası, aklın insanın ontolojik statüsünü belirleyen bir yeti olmaktan çok, insan hayatına yön veren bir yeti olduğu ve eleştireliliğini ve sınırlılığını yadsıdığı anda da hegemonya aracına dönüştüğünü hatırlatmak gerekir. Bu durumda aklın işleyişi, özellikle varlık sorusu ile ilişkisinde yeniden düşünülmalıdır: İnsanın varlıksal niteliğini belirleyen şey nedir? Akla sahip olması mı, onu kullanması mı? Hangi türden bir akılsallık insan doğasını belirler? Aklın idealleri yaşantımızı belirlemede ne tür bir etkiye sahiptir? Bu gibi soruların sorulması bizi tam da başlangıçta işaret ettiğimiz varoluş olarak varlığın doğasının eleştirel bir gözle incelenmesine götürür. Böylece varlığın anlamının *cogito* ile özdeşleştirildiği, dolayısıyla erkeksi bir bakış açısının bütün bilgi iddialarımızın zeminine yerleştiği bir gelenekten kopmuş ve kanımca bu incelemede en problematik olan şeyin, erkek(s)lik (masculinity) ve onun iktidarla olan bağı meselesinin yeniden değerlendirilmesi için bir yol, bir imkan açmış oluruz.

Sonuç

Erkeklik çalışmalarının giderek arttığı günümüzde, erkeklik tasarımlarını felsefi yanlarıyla kavrama yahut erkeklik diye tarif edilen şeyin felsefi köklerine inme ihtiyacı belirgin bir biçimde açığa çıkmaktadır. Antiklerden modernlere ve hatta modern çağ sonrasına kadar yüceltilen ve yaşamın her alanında zorlayıcı bir baskı unsuru olarak karşımıza çıkan ve aynı zamanda iktidar talep eden erkekliğin felsefi temellendirilmesi hangi yolla olmuş ve olmaktadır? Öncelikle erkekliğin varlığa dair sorular

⁶ Antiklerle modernleri buluşturan bu açmazın tartışılabilmesi için Nietzsche ve Foucault gibi düşünürlerin eleştirilerini ve ardından üçüncü dalga feministlerin itirazlarını beklemek gerekecektir.

yoluyla, yani ontolojik olarak üretildiğini söylemek gerekir. Bunu anlamak için ilk göze çarpan, Antik Yunan düşünce dünyasının büyük filozofu Platon'un ruh anlayışıdır. Cinsiyetlendirilmiş aklın tarihinde geriye doğru gidildiğinde -bir sıfır noktası tayin etmek olmasa da en etkin temellendirmeyi bulmak adına- Platon'a dönüldüğünde onun, Antik Yunan felsefesinde ve özellikle Pythagorasçılık içerisinde belirgin olan aşılmaz karşıtlıkları, ruh anlayışı üzerinden sürdürdüğünü görürüz. Batı felsefe geleneğinin önemli açmazlarından birisi olan dikotomik, hiyerarşik karşıtlıklar; yani modern döneme kadar süren dualizmler, pratikte kendisini kadın-erkek ayrıştırması ve bir toplumsal statü derecelendirmesi olarak gösterir. Modern döneme kadar ruhun düşünmeye, düşünmenin de erkek(si) olana eşitlendiği bir bakış açısının, Bacon ile doruğa ulaştığı ve artık sadece bir ontoloji değil, aynı zamanda epistemoloji sorunu da olduğu görülür. Ancak bilmenin metodunu aklın doğa üzerindeki tahakkümünde cisimleştiren Bacon'ın akıl anlayışı da, doğayla arasına koyduğu ontolojik fark ve üstünlük ilkesi gereğince, eski dikotomik temellendirmelerin içine düştüğü açmazları paylaşmaktadır. Bu açmazın pratik sonucu olarak erkekliğin felsefi olarak bir üstünlük kategorisi içerisinde yeniden üretimi, bilen ve eyleyen öznenin erkek(si) kimliği üzerinden yaşamsal pratikleri belirlemeye ve eril bir dünyayı inşa etmeye yahut meşrulaştırmaya devam etmektedir. Batı felsefesinin rasyonalite anlayışına içkin bu ontolojik-metodolojik problemler, kapsayıcılık ve geçerlilik iddialarının yanı sıra bilgi ve hakikat iddialarının da altını oymaktadır. Erkeklik kurgusunun felsefi temellendirmeler içerisindeki yerini kavramak ve ifşa etmek, feminist tarih yazımının bir tür arkeolojik çalışma olarak yeniden okumaya çalıştığı dünya tarihi içerisinde, tahakkümün faili olan öznelerin nasıl tasarmlandığını ve iktidar kazandığını göstermek açısından önem taşımaktadır.

Kaynakça

- ARISTOTELES (1993), *Politika*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- BACON, Francis, (1620) "The Great Instauration" *Advancement of Learning*, Ed: Joseph Devey, P.F. Collier and Son, New York.
- BACON, Francis (2010), *Novum Organum*, Çev: Joseph Devey, Nabu Press, New York.
- BACON, Francis (1653), "The Masculine Birth of Time", Çev: Farrington, B.,(1964) *The Philosophy of Francis Bacon: An Essay on Its Development From 1603 to 1609* içinde, Liverpool University Press, Liverpool
- CONNELL, R.W (2005), *Masculinities*, University Of California Press, California.
- HARRISON, Themis J., (1912), *A Study of The Social Origins of Greek Religion*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HEIDEGGER, Martin (1996), *Being and Time*, Çev: J. Stanbaugh, State University of New York Press, New York
- HOLLAND N. - Huntington P. (2001), *Feminist Interpretations of Martin Heidegger* (Re-reading the Canon), USA: Pennsylvania State University Press
- IRIGARAY, Luce (1985) "Dialogues" *Speculum of The Other Woman*, Çev: Gilligan C. Gill, Corneille University Press, USA.
- LLOYD, Genevieve (1996), *Erkek Akıl*, Çev: Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- MODRAK, D. K. W., "Aristoteles'in Bilgi Kuramı ve Feminist Epistemoloji", *Felsefelogos Dergisi: Feminist Felsefe sayısı* (2001/13), Çev: Hatice Nur Erkizan, s: 87-104, 2001
- ORRELLS, Daniel (2011), *Classical Culture and Modern Masculinity*, Oxford University Press, New York.
- PLATON (1988), *Devlet*, Çev: Sebahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- PLATON (2007), *Symposion*, Çev: Eyüp Çoraklı, Kabcacı Yayınevi, İstanbul.
- PLATO (1964), *Timaeus, The Dialogues of Plato Vol III*, Çev: B. Jowett, Oxford University Press, London.
- PLATO (1964), *Phaedo, The Dialogues of Plato Vol I*, Çev: B. Jowett, Oxford University Press, London.
- PLATO (1999), *Timaeus, Critias, Cleithophon, Menexenus, Epistles*, Çev:H.G. Bury, Harvard University Press, Cambridge.
- PLATO (2012), *Phaedrus*, Çev: B. Jowett, Create Space Independent Publishing Platform.

PLUMWOOD, Val (2004), *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*, Çev: Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul.

SCRUTON, Roger(2002), *Spinoza: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York.

SPİNOZA, Benedictus (2001), *Ethics*, Çev: W.G. White-A.H. Stirling, Wordsworld Editions Limited, Chatham.

ZAGORİN, Perez (1998), *Francis Bacon*, Princeton University Pres, Princeton.

BADIOU VE ÖZGÜRLEŞME SİYASETİ

Badiou and The Politics of Emancipation

Mustafa DEMİRTAŞ

Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü

e-posta: mustafademirtas35@gmail.com

ÖZET

Bu çalışmada, Alain Badiou'nun "özgürleşme siyaseti" yaklaşımı eleştirel bir şekilde tartışmaya açılacaktır. Badiou'nun çalışmalarının merkezini oluşturan olay, hakikat, özne ve sadakat gibi kavramların özgürleşme siyasetiyle nasıl bir ilişki içinde olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Ayrıca bu kavramların, dünyanın düzenini değiştirmeye ya da kurulu düzenden kurtulmaya yönelik bir imkânı nasıl sağlayabileceği vurgulanacaktır. Evrensel bir özgürleşme tahayyülünü gerçekleştirmeyi amaçlayan bu siyasi mücadele yaklaşımının yeni bir kolektif biçimlenmenin oluşturulabilmesinde sağlayacağı katkılar üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Siyaset, olay, hakikat, özne, devlet.*

ABSTRACT

In this study, Alain Badiou's "politics of emancipation" approach will be discussed critically. It will be tried to show how the concepts of event, truth, subject and faith that constitute the central themes of Badiou's philosophy are related with the politics of emancipation. Also it will be emphasised how these concepts would provide a possibility to change the world's established order. The contributions of this political contention approach –which aims to realize a universal emancipation imagination– to the creation of a new collective formation will also be stressed.

KeyWords: *Politics, event, truth, subject, state.*

GİRİŞ

"Özgürleştirici siyaset her zaman, tam da durum içerisinde bakıldığında imkânsız olduğu ilan edilen şeyi mümkün göstermekten ibarettir."¹

Alain Badiou'da özgürleşme siyaseti her şeyden önce "devlete mesafe alan bir siyasi mücadeleyi" ifade eder. Mevcut siyasi ve toplumsal yapılanmaların iyileştirilmesi çabası yerine, bu yapılanmaların değiştirilmesini, başka bir toplumsal düzenlemenin oluşturulmasını amaçlar. Müzakereye dayalı, parlamenter demokrasiyle sınırlı siyaset yapma biçimine karşı durarak siyasetin militanca bir süreç olduğunu gösterir. Siyasetin öznesi olarak açığa çıkan kişileri de bu sürecin militanları olarak konumlandırır.

Badiou'da öznenin militanlaşma süreci verili durum açısından istisna oluşturan bir olay'la başlar. Badiou'nun özgürleşme siyasetinde olay çok önemli bir yere sahiptir; yalnızca devletin iktidarından

¹ Alain Badiou, Peter Hallward, "Siyaset ve Felsefe: Alain Badiou'yla Söyleşi, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme* içinde, çev. Tuncay Birkan, Metis, İstanbul, 2006, s. 119.

kurtularak meydana gelebilir. Badiou'nun tabiriyle, "bir olay ancak Devlet'in gücünden çalabildiği ölçüde gerçekleşebilir."² Örneğin Paris Komünü, Kültür Devrimi ya da Mayıs 1968 bir olay'dır; çünkü devlete mesafe alan hatta devletsiz siyaset anlarını ortaya çıkarabilmiştir. Badiou için bu olay'lar, aniden ortaya çıkan olağanüstü anları, olanaksız görünen şeylerin açığa çıkmasını ifade ederler. Badiou'da olay olasılığın sınırsız olmasıdır; olasılığı sınırlandıran devlete karşı sınırsız bir olasılıklar seviyesinin karşımıza çıkmasıdır. Peki, olay ne anlamda özneyi devlet iktidarından özgürleştirir ve militanlaştırır? Bu, olay'ın açtığı sonsuz olanakların olumlanması olarak bir İdea'ya sahip olunması süreciyle gerçekleşir.

Devletin iktidarından sıyrılarak ortaya çıkacak bir olay bizler için olanaksız olanları olanaklı kılacak bir potansiyeli barındırır. Bu potansiyel sürekliliğe taşınmak isteniyorsa bir İdea'mızın olması gerekir. Çünkü Badiou'ya göre bir İdea, bizim henüz tasavvur dahi edemediğimiz olasılıkların olanağını barındırır. "Bir idea her zaman yeni bir hakikatin tarihsel olarak mümkün olduğunun olumlamasıdır."³ Bir İdea'mızın olmasına cesaret etmemiz gerekir ve Badiou için gerçek siyasetin de buna inanmakla başladığını belirtmeliyiz.

Bir İdea'ya sahip olmak kapitalist ekonomiden, ordudan, polisten, kar düzenine sahip yasalarından ve özel çıkarlardan kurtulmuş bir dünya düşüncesine sahip çıkmayı gerektirir. Dünyanın düzeninin değiştirilebileceğine yönelik bir olasılığı⁴ savunmayı talep eder. Bu talepte bulunan birey, "yeni Özne'nin bir ögesi olarak Tarih'in akışına olan aidiyetini hissederek."⁵ Bir "Özne" oluşturma kapasitesini edinir. Bireye indirgenemeyecek bir Özne, İdea'nın işleyişinde kendini var eder.

1. Olay'ın Öznesi, Hakikat ve Felsefe

İdea'nın işleyişi, durumdan şiddetle bir kopuşu ifade eden ve yeni öznelerin ortaya çıkma potansiyelini sağlayan bir olay'la başlar. Olay durumun normal düzeninden radikal bir kopuş⁶, durumu kesintiye uğratan bir kırılma anı'dır. Diğer bir ifadeyle, olay, "şeylerin bir duruma bağlı olduğu olağan kaidelerin askıya alındığı bir an'dır"⁷; durumun içinde ortaya çıkar ve durumun normal işleyişinde bir kırılma/uğrak yaratır. Badiou'nun sözleriyle:

Tarihsel bir ayaklanma; her zaman olay niteliğinde olan eşit-olmanın bir yükselişinin, sizin varoluş yoğunluğunuza dayanan yargıyı yargılamayı olanaklı kıldığı bir an/uğrak yaratır.⁸

Tarihsel ayaklanma, yani olay, durumdan bir kopuşu –var olmayanın ortaya çıktığı bir kopuşu– gerçekleştirir. Olay'ın imlediği kopuş, yeni bir düzlemin açılma imkânıdır ve Badiou'nun kuramında öznenin, ancak bu yeni düzlemin bileşenleri olarak bahsedilebilir.⁹

Özne ile olay arasındaki ilişkinin aşamalarını olay'ın iki temel özelliği açısından ele almak mümkün. Olay ile ilişkilendirilebilecek özne öncelikle, olay'ın karar verilemezliğiyle birlikte düşünülmelidir. Olay önermesi, "karar verilemezlik" niteliği altında "durum"un içinde devinir. Karar verilemezlik olay'ın içsel bir özelliğidir.¹⁰ "Olay'da olup biten, ne olay'ın başına gelenin varlığına ne de önermenin anlamına

² Alain Badiou, "Komünizm İdea'sı", *Bir İdea Olarak Komünizm*, çev. Ahmet Ergenç ve Ebru Kılıç, der. A. Badiou ve S. Zizek, Ayrıntı, 2011, İstanbul. s. 19.

³ Alain Badiou, *Komünist Hipotez*, çev. Oylum Bülbül, Encore, İstanbul, 2011, s. 200.

⁴ Bu noktada, olasılıkla kast edilen şey, Badiou'nun da vurguladığı gibi komünist İdea'nın olasılığa kavuşması düşüncesidir.

⁵ Alain Badiou, "Komünizm İdea'sı", *Bir İdea Olarak Komünizm*, s. 15.

⁶ Olay'ın radikalliği, durumun içinde etkin olan sosyo-ekonomik alan gibi herhangi bir düzenlemeden doğmamasından kaynaklanır.

⁷ Peter Hallward, "Introduction: 'Consequences of Abstraction'", *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*, der. Peter Hallward, Continuum, Londra ve New York, 2004, s. 6.

⁸ Alain Badiou, *Tarihin Uyanışı*, çev. Murat Erşen, Monokl, İstanbul, 2011, s. 112.

⁹ Duygu Türk, *Öteki, Düşman, Olay*, Metis Yayınları, İstanbul, 2013, s. 253.

¹⁰ Alain Badiou, *Being and Event*, çev. Oliver Feltham, Continuum, Londra, 2005, s. 201.

karşılık düşer; o yalnızca olay'ın karar verilemez olduğu; olay'ın hakkında karar verildiği ve doğru karar verildiği olgusuna karşılık düşer."¹¹ Karar verilemez olay'ın açtığı yerde, olay hakkında karar verici özne dâhil olur. Özne karar verilemez olay karşısında karar verme durumundadır ve olay'a ilişkin verilen kararlar öznenin oluşum süreci başlamış olur. Bu süreç olay'ı olay olarak tanımayı ve olay'a sadakat geliştirmeyi içerir. Olay'ı olay olarak tanımak, "ortaya çıktığı gibi kaybolan âni adlandırarak sabitlemek demektir."¹² Adlandırma edimiyle sonsuzluğa bağlanan olay'a özne sadakat gösterir. Yani özne, olay'ı hem adlandırır hem de adlandırdığı olay'a sadakat geliştirir. Olay'ı adlandırması ve onun sonuçlarına sadakatiyle birlikte kendini var ediş sürecini, Badiou'nun ifadesiyle söylersek, militan bir figür olarak tanımlanma sürecini gerçekleştirir. Militan bir figür olarak siyasal özne, "olay'ın hakikatini etkinleştirme çabasında oluşur."¹³ Özne, olay'dan önceki durumun içinde var olmaz, diğer bir deyişle, olay'ın hakikat sürecinden önce öznenin söz edilmez.¹⁴

Olay'ın gelip geçiciliğiyle, yani ortaya çıktığı gibi kısa bir süre sonra kaybolur oluşuyla olay'a sadakat gösteren/bağlı kalan özne arasındaki ilişki özgürleşme siyaseti açısından önemlidir. Eğer olay geçiciyse, öznenin olay'a "sadakat durumu", olay'ın sonuçlarını takip etme anlamında süreklilik gösteren bir süreci açığa vurur. Eşitliği ortaya koymak suretiyle, toplumsal eşitsizlik ve adaletsizlikle örülü durumdan kopuşla gerçekleşen "yeni"yi inşa etme sürecini hayata geçirir. Bu noktada sadakat, Simon Critchley'in de vurguladığı gibi, "duruma inatla olay'ın açısından bakma şeklindeki öznel azimdir."¹⁵ Bu azim, içinde bulunduğumuz durumdan yeni bir şeyi meydana getirir ve Badiou'nun hakikat kavramıyla ifade ettiği şey, bu yenilik düzenidir:

Hakikat ampirik olguların gerçeğe uygunluğu ya da mantık önermelerinin tutarlılığı değildir; durumun içinde bir kopuş yaratmak üzere baştan başa yeni bir şeyin ortaya çıktığı bir icat düzenidir.¹⁶

Durumun başlangıçta, hiçbir olay kendisine eklenmemiş olduğundan bir hakikate sahip olmadığını belirtmeliyiz. Badiou bu düzeyde sadece doğruluk olarak adlandırdığı şeyin var olduğunu söyler. Bir olay'ın 'ek'lenmediği bir durumun hakikati yoktur. Hakikat bir durumun hakikati olarak olay aracılığıyla ortaya çıkar; hakikat olay'a aittir, "bir olay'ın belirlenmesine bağlıdır."¹⁷ Bir yeniliğe, nadir, olağandışı bir şeye sahiptir. Dolayısıyla hakikat, önceden verili ya da mevcut bir parça olamaz; durum üzerinde bir fazlalık oluşturan şeyle, yani bir olay'la bağlantılı olarak açığa çıkar:¹⁸

Hakikat sürecinin başlaması için, bir şey olması gerekir. Ortada zaten olan –mevcut bilgi durumu– tekrardan başka bir şey yaratmaz. Bir hakikatin yeniliğini teyit etmesi için, ortada bir eklenti olması gerekir. Bu eklenti de rastlantıya bağlıdır. Öngörülemez, hesaplanamaz. Olanın ötesindedir. Ben buna olay diyorum. Yani olaysal bir eklenti tekrarı kesintiye uğrattığı için bütün yeniliği içinde bir hakikat ortaya çıkar.¹⁹

Peki, hakikat hangi alanlarda ortaya çıkar? Badiou'ya göre hakikatin ortaya çıktığı ya da üretildiği alanlar *siyaset*, *bilim*, *aşk* ve *sanat*'tır. Bunlar aynı zamanda, olay'ın ortaya çıkabileceği alanlardır. Bu alanlar felsefeyle ilişki halindedir. Diğer bir ifadeyle, felsefe felsefi-olmayan bu alanlara dayanan ve oralarda üretilen hakikatlerle ilgilenen, bu hakikatlerin bir arada düşünülebilmesini sağlayan düşünce yeridir. Felsefe, hakikati dile getirmez yalnızca bu alanlardaki hakikatleri yakalar. Badiou için "onun edimi bu yakalayıştır. Felsefe, bu edim aracılığıyla hakikatlerin var olduğunu duyurur ve bu 'var'ın düşünceyi kavramasını sağlar."²⁰ Edim yoluyla gerçekleşen bu yakalayış, düşüncenin ve hakikatin birliğine; aynı zamanda insanlığın gerçekliğine tanıklık eder.

¹¹ Alain Badiou ve Slavoj Žižek, *Felsefe ve Güncellik*, çev. Özgür Aktok, Encore, İstanbul, 2009, s. 50.

¹² Duygu Türk, *Öteki, Düşman, Olay*, s. 255.

¹³ Adriel M. Trott, "The Truth of Politics in Alain Badiou: 'There is Only One World'", *Parrhesia*, 2011, s. 89.

¹⁴ Çünkü Badiou'ya göre, olay'ın hakikat sürecinden önce sadece bireyler vardır.

¹⁵ Simon Critchley, *İmansızların İmanı*, çev. Erkal Ünal, Metis, İstanbul, 2013, s. 111.

¹⁶ A.g.e.

¹⁷ Alain Badiou, *Başka Bir Estetik*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, Metis, İstanbul, 2010, s. 69.

¹⁸ Alain Badiou, *Felsefe İçin Manifesto*, çev. Nilgün Tural ve Hakkı Hünler, Ara-lık, İzmir, 2005, s. 99. 148.

¹⁹ Alain Badiou, *Sonsuz Düşünce*, çev. Işık Ergüden, Tuncay Birkan, Metis, İstanbul, 2006, s. 30.

²⁰ Alain Badiou, *Sonsuz Düşünce*, s. 117.

Bu alanları felsefenin "koşulları" olarak da adlandırabiliriz.²¹ Bu koşulların birlikteliği felsefenin doğuşunun da koşulunu oluşturmaktadır. Felsefe değişik dönemlerde bu alanlardan birine indirgenmiş –örneğin Marksizmde siyaset alanıyla ya da Heidegger ile birlikte şiir ile koşullanarak sanat alanıyla sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla Badiou'nun "yeni felsefe" önerisi, hakikat yaratan alanların yalnız biri ile koşullanmaya karşı, alanların tümünü aynı anda kendi koşulları olarak ilan etmek durumundadır.²² Fakat felsefeyi bu alanların tümüyle koşullandırmak, bir bakıma, onu bu alanlarla sınırlandırmak, onlara tabi kılmak demek değil mi? Badiou'nun felsefeyi, bilim, aşk, siyaset ve sanat koşullarının emrine sunduğu ve bu koşullardan bağımsız bir felsefe olamayacağını savunduğu, felsefeyi dogmatik bir biçimde bu dört koşula indirgediği anlamına gelmez mi? Bu soruların yanıtlarını araştırırken, Jean-Luc Nancy'nin müdahalesini dikkate almamız gerekiyor. Nancy, felsefenin tanımının sahip olduğu çoğalmaya imkân sağlamak zorunda olduğunu belirtir. Nancy için, bu gerekli kabul, felsefi imkânı genel olarak tanımlar ve bu imkân bir yanılla, belirli bir tarihsel durum –Batı'nın tarihsel durumu– içerisinde sahip olduğu koşulla ilişkili olarak ifade edilir. Diğer bir yanılla ise, en genel yapıyla ilgili, koşulsuzluk için bir arayış olarak dile getirilir. Koşulsuzluk için tanımlanmayan bir arayışı tanımlayan tarihsel bir koşul söz konusudur.²³ Nancy'e göre, birlikte dört koşulu oluşturan hakikat prosedürlerinin her biri kuralcı (buyurgan)'dır, çünkü bir hakikat prosedürü ya da süreci özgül bir yöntemle onların her birinin içinde tüketilir ve onların her biri koşula bağlanır, zira felsefenin işi her zaman o veya bu hakikat türlerini çekmeye dayanır.²⁴ Dolayısıyla, felsefenin sahip olduğu kaynak sadece hakikat sürecinin elde edildiği alanlara indirgenir; hakikatin kendisi de bu alanlarla sınırlandırılır.

2. Bireyden Özneye Yaratıcı Bir Edimsellik

Daha önce hakikati mümkün kılanın hakikat sürecine dâhil olmak, yani olay'a sadakat göstermek olduğunu söylemiştik. Hakikat süreci, öznenin olay'a sadakat* sürecini, yani özneleşme sürecini gerçekleştirir. Öznenin yalnızca sadakatle devam eden bir hakikat sürecinin olduğu yerde bahsedilebilir. Özne, 1871 Paris Komünü ya da 1917 Rus Devriminde olduğu gibi, olay'a doğru "sadakati" kurmayı amaçlayan siyasal hakikat süreçleri –bu süreçler siyasi yeniliklerin ya da devrimlerin üretilmesi süreçleri olarak gerçekliğin ta kendisidirler– yoluyla açığa çıkar. Öznenin hakikat sürecinden vazgeçmesini ise Badiou, ihanet kavramıyla karşılar. İhanet verili duruma için çıkar veya kanaatlerin baskın gelmesinin sonucudur. Hakikatten vazgeçmekle birlikte, geriye dönük olarak hakikat sürecine bir yanılısma addetmeyi beraberinde getirir.²⁵ İhanet ayrıca, olay'a sadakatin yitirilmesidir, öznenin, adlandırdığı olay'a bağlılığını kaybetmesidir. Bu bağlamda Badiou, olay'a sadakatin/bağlılığın, siyasal özne'nin kurulması, siyasi düşünce ve kolektif, örgütlü eylem biçiminin geliştirilmesi açısından olumlu bir süreç olduğunu, tam tersine, olay'a sadakatin yitirilmesiyle açığa çıkan ihanet'in ise, siyasal özne'nin kendisini kuramaması ve siyasi eyleme biçiminin zayıflaması açısından olumsuz bir süreç

²¹ "Benim analizim, sözgelimi, yeni bir sonsuz kavramına, ama aynı zamanda yeni devrimci siyaset biçimlerine, Mallarmé, Rimbaud, Pessoa, Mandelstam ya da Wallace Stevens'in muazzam şiirlerine, Samuel Beckett'in nesrine ve psikanaliz bağlamında ortaya çıkmış yeni aşk figürlerine, cinsiyetlenmeye ve toplumsal cinsiyetle ilgili tüm meselelerin geçirdiği kapsamlı dönüşüme dayanıyor." Bkz. Alain Badiou, *Yeni Bir Siyaset İçin Felsefe*, çev. Barış Özkul ve Erkal Ünal, Encore, İstanbul, 2013, s. 10-11.

²² Duygu Türk, *Öteki, Düşman, Olay*, s. 237.

²³ Bu noktada, Nancy'nin eleştirilerini de önceleyen Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin Badiou'ya dair getirdikleri çok önemli bir eleştiriye değinebiliriz: "Olay'ın, onlardan koşullarını alıp bu kez kendisi onlara dayatmakla birlikte, daha önceki dört fonksiyondan farklılaşan kavram ya da kavram olarak felsefe oluşudur. – sanat temelli olarak "şiir" olsun ve bilim bütünlükleştirici ve sevgi de Lacan'ın bilinçdışı olsun, siyasa da doxa-görüş'ten kurtulakolsun-" Bkz. G. Deleuze ve F. Guattari, *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, YKY, İstanbul, 1996, s. 136.

²⁴ Jean-Luc Nancy, "Philosophy Without Conditions", *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy* içinde, s. 39-40.

* Bu hususta Badiou'nun, sadakat kavramını, dogmatik inançtan farklı bir biçimde ele aldığını, bkz. Alain Badiou, *Being and Event* s. 252 ve aşk'la birlikte düşündüğünü belirtebiliriz. Çünkü ona göre aşk bir güçtür. Öznel bir güçtür ve anda gerçekleşen bir rastlantıdan hareketle bir sonsuzluk önermesi ileri sürdüğümüz ender deneyimlerden biridir. Bu deneyimin özü, Badiou'nun kullandığı anlamda sadakat olan aşkı kanıtlar. Bkz. Alain Badiou, Nicolas Truong, *Aşka Övgü*, çev. Orçun Türkay, Can, 2011, s. 43-44.

²⁵ Duygu Türk, *Öteki, Düşman, Olay*, s. 292.

olduğunu düşünmektedir. Bizim buradaki itirazımız ise şudur: Bir olay'a sadakatin kendisi zorunlu olarak, devrimci/yaratıcı bir edim, bireylerin öznel konumuna gelmesine yol açan dönüştürücü bir süreç olmayabilir; çünkü bazı durumlarda sadakat, bireyler arasındaki bağlılık ya da dayanışmayı açığa çıkaramayabilir, bireyler arasındaki örgütlenmeyi güçlendiremeyebilir. Bunun dışında, ihanet'in kendisi de bazı zamanlar güçlü yeniliklerin doğmasına, yaratıcı edimlerin gerçekleşmesine yardımcı olabilir. Başka bir deyişle, bir "dava"ya bağlılığın kendisi zorunlu olarak, özgürleştirici bir siyasete imkân tanıyamayacağı gibi, bir "dava"dan kaçmanın kendisi yeni bir şeyin yaratımını açığa çıkarabilir; yaşamın yeni bağlarının yaratılmasını sağlayabilir.²⁶ Ayrıca, bir olay'a sadakatin kendisine olumlu bir değer atfedilirken, o olay'a sadakat göstermeyen bireylerin durumuna ne olacaktır? Bu bağlamda, Badiou'nun olay'a sadakat gösteren öznelere hareketle kuramını geliştirdiğini ve olay'a sadakat göstermeyen bireyleri kuramsal bir tartışmanın zeminine dâhil etmediğini söylememiz sanırız yanlış olmaz. Olay ve hakikat zemininden türetilerek olumlanan özgürleşme siyaseti olay'a ve hakikate sadakat göstermeyen bireyler hakkında nasıl bir tutum içerisinde olabilir? Bu sorunun yanıtını Badiou'dan hareketle vermemiz pek mümkün görünmüyor.

Bu hususta ayrıca, Negri'nin getirdiği eleştiriyi de dikkate almamız gerekiyor. Negri haklı bir şekilde, Badiou'nun bizi ancak bir "olay" kurtarabilir düşüncesini eleştirir. Çünkü bu düşünce, kendisini belirleyebilecek her türlü özne varoluşun dışında kalan bir olay tanımını varsayar. Bu varsayım olay'ı tarihin bir ürünü olarak görmeyi de zorlaştırır. Çünkü Negri'nin belirttiği gibi, "devrimci olay, paradoksal biçimde, İsa'sız, Robespierre'siz, Mao'suz var olur. Fakat olay üretimiyle ilgili bir iç mantık yoksa, olay inanç konusundan nasıl ayırt edilebilir?"²⁷ Burada bir kopuş noktası olarak açığa çıkan olay'ın gerçekleşmesindeki ontolojik zemin ve özne varoluşun gücünün bir kenara bırakıldığını söyleyebiliriz. Olay'a dair yaklaşım ontolojiye dayanmadığı anda ütopyaya, bireysel bir inanca dönüşebilir²⁸ ve herhangi bir etki üretmez. Olay ve inanç arasındaki ayrımı tartışan Negri'ye göre ise:

Badiou genellikle Tertullianus'a atfedilen mistik bir önermeyle yetinir: "*Credo quia absurdum*" – saçma olduğu için inanıyorum. Burada ontoloji süpürülüp atılmıştır. Komünist düşünce bir akıl kârına, bir zihin *business*'ına indirgenmiştir. Deleuze ve Guattari gibi söylemek gerekirse: "Sonuçta [Badiou'ya göre] bizatihi olay bir tekillikten ziyade kopuk ve rasgele bir nokta –boşluğun aşkınlığı veya boşluk olarak HAKİKAT içinde yere eklenen veya yerde eksilen bir nokta– olarak görünür (ya da ortadan kaybolur)."²⁹

Olay'ı kopuk ve rastgele bir nokta olarak ele almak, olay'ın açığa çıkmasını sağlayan özneleşme sürecini, devrimci öznelere bu süreçte kendilerini üretme kapasitesini tanımlanamaz kılar. Devrimci özne kişinin olduğu şeyden ziyade haline geldiği şeydir. Bu oluş-halindeki özne sadece olay'ı adlandırmasıyla ya da ona sadakat göstermesiyle değil, olay'ın her türlü siyasi pratik düzleminde kendini var eder. Dolayısıyla Negri'nin de belirttiği gibi, Badiou'nun her türlü kitle gösterisini küçük burjuva performansından ibaret olarak görmesini; maddi veya bilişsel emekle, sınıf veya toplumsal emekle ilgili her türlü dolaysız mücadelenin güçten yoksun olduğu görüşünü savunmasını sorunlu buluyoruz.³⁰ Günümüzde açığa çıkan kolektif kapasitedeki pek çok mücadele özgürleşmenin siyasal öznesinin gerçekliğini hayata geçirme potansiyelini taşımaktadır.

²⁶ Örneğin Gilles Deleuze, "hain" olmak kavramına olumlu bir değer atfeder. Onun için "hain" olmak çok zordur, çünkü bu yaratmak demektir." Yine benzer bir şekilde onun için "kaçmak" da önemli bir dönüştürücü eylemdir. "Kaçmak, gerçek üretmek, yaşamı yaratmak, kendine bir mücadele silahı bulmaktır." Bkz. Gilles Deleuze ve Claire Parnet, *Diyaloglar*, çev. Ali Akay, Bağlam, İstanbul, 1990, s. 69, 74.

²⁷ Antonio Negri, "Ortak Olanın İnşası: Yeni Bir Komünizm", *Komünizm Fikri*, çev. Okan Doğan, Savaş Kılıç, Haluk Barışçan, der. Alain Badiou ve Slavoj Žižek, Metis, İstanbul, 2011, s. 170.

²⁸ "Olay'ın olay'dan önce var olduğuna *inanamam*." (İtalik bana ait) Bkz. Alain Badiou, "Alain Badiou ile Bir Açık Oturum", *Direnışı Düşünmek 2013 Taksim Gezi Olayları* içinde, çev. İlksen Mavituna, Monokl, İstanbul, 2013, s. 278.

²⁹ Antonio Negri, "Ortak Olanın İnşası: Yeni Bir Komünizm", *Komünizm Fikri*, s. 170.

³⁰ Negri'nin bu konudaki eleştirisi için bkz. a.g.e., s. 169.

3. Devlete Karşı Özgürleşme Siyaseti

Badiou'nun düşüncesindeki olay, özne, hakikat ve sadakat gibi kavramların eleştirel bir değerlendirmesini gerçekleştirdikten sonra bu kavramlarla bağlantılı bir şekilde "özgürleşme siyasetinin" imkânını düşünebiliriz. Çünkü Badiou'nun felsefesinde tartışılan bu kavramlar, onun özgürleşme siyaseti düşüncesinde etkin bir rol oynar. Badiou'da özgürleşme siyaseti, evrensel bir özgürleşme tahayyülünü gerçekleştirmeyi amaçlar. Bütün insanlığın özgürleşmesine dönük evrensel bir hareketi talep eder. Yeni bir şeyin yaratımını açığa çıkarma, yaşamın yeni bağlarını kurma sürecine yönelir. Bu süreç daima devlete karşı mesafe alarak³¹, "devletin ve yasaların ortadan kalkışında aktif olmaya devam ederek"³² gerçekleşir. Diğer bir ifadeyle, devleti oluşturan sistemlere, –kapitalist ekonomi, anayasal hükümet, mülkiyet ve mirasa dair yasalar, ordu polis vb.– karşı radikal bir mücadeleyle açığa çıkar. Özgürleşme siyaseti "kendisini devletin alanından eksilten/çıkararak (*subtraction*) yeni yollar inşa eder. 1871 Paris Komünü, yenilgisine rağmen devlete mesafe almış bir siyaset anının en parlak örneklerinden birisidir."³³ Bu aslında, Badiou'nun "tarihin uyanışı" olarak adlandırdığı şeydir. Burada tarih'i yeniden uyandıran elbette "kapitalizmin barbar muhafazakârlığının ve onun çılına dönmüş gidişatını korumaya çalışan tüm devlet aygıtlarının gözü dönmüştüğü"³⁴ değildir, bu yeniden uyanma, kurulu düzenden gerçekten kurtulmak isteyenlerin bir girişiminin uyanışıdır. Böyle bir uyanış, mevcut topluma karşı uzlaşmazlığın ve toplumun değiştirilmesi fikrinin gücünü ortaya koyar. Bu fikir komünizmdir. Komünizm fikri, savaşa ve yıkıma indirgenmeyen, bireylerin birlikteliğine dayanan yeni bir kolektif biçimlendirmenin politik inşasıdır. Bu tipte bir politik inşa içkin bir faaliyettir, paylaşılan bir fikir altında (dönüşüm ya da devrim yönünde eğilim taşıyan bir fikir etrafında) icra edilen bir faaliyettir, yoksa, ekonomi ya da devletin hukuki biçimciliği gibi dış zorlamalar tarafından belirlenmiş bir faaliyet değildir.³⁵ Badiou'nun, haklı bir şekilde belirttiği gibi, "komünizm fikri yoksa, özgürleşmenin siyasal öznesinin gerçekliği de yoktur, dolayısıyla tam anlamıyla özgürleşme siyaseti de yoktur."³⁶ Özgürleşme siyaseti, evrensel bir özgürleşme tahayyülünü tanımlayarak bütün insanlığın özgürleşmesine dönük bir siyaseti niteler. Siyasal eylemin yerleşmesi ile tarihin evrensel dönüşümü arasındaki bağla ilgili bir tasavvura işaret eder. Hem tekil hem de evrenseli amaçlayan bu tasavvurun etkinleştirilmesini sağlayan anları gerçekleştirir:

Politik mücadeleler, isyanlar, devrimler yapısal etkiler/sonuçlar değil, anlardır ve anı yakalamak, koşulları adlandırmak vs. bize düşer. Ama an, politik mücadeleler toplumsal çelişkileri anlatır/ifade eder ve içine alır. İşte bunun içindir ki bir isyan hem tekil hem de aynı zamanda evrensel olabilir. Salt tekil, çünkü o bir andır, anı an ve evrensel, çünkü sonuçta bu an genel temel çelişkilerin ifadesidir.³⁷

Özgürleşme siyasetinin tarihi açısından bizim için asıl önemli olanın tekil ve evrensel mücadelelerin anları olduğu konusunda Badiou'ya katılıyoruz. Bu anlar, devletin yetkilerinin ortadan kaybolduğu ya da kesintiye uğradığı anlardır. Ayrıca bu anlarda siyasal özne temel çelişkilerin içinden kendi özel çıkarı hakkındaki bilincinin ötesine geçer ve kendisini bütün insanlığın tarihsel özgürleşmesinin "militanı"³⁸ olarak ortaya koyar. Bu militan, bir durum içinde, fakat o durumu evrensellik yönünde aşacak şekilde açığa çıkan talebe kendisini sadakatle bağlar. Evrensel bir iddiası olan bu yeni siyaset yaklaşımı herhangi bir şeyi temsil etmez, liberal demokrasiye özgü temsil alanının içinde yer almaz, temsiliyet ilişkilerine –seçim, siyasi partiler, piyasa ve basın gibi farklı yapılanmaların birlikteliğiyle işleyen bir ilişki

³¹ Devlete karşı alınacak mesafe, Critchley'in de belirttiği gibi, "devletin içerisinde, yani devlet topraklarının içerisinde ve üzerindedir. Diyebiliriz ki *çatlak kabilinden* bir mesafedir, içeriden açılması gereken bir iç mesafedir bu." Bkz. Simon Critchley, *Sonsuz Talep*, çev. Tuncay Birkan, Metis, İstanbul, 2010, s. 122.

³² Alain Badiou, "Demokrasi Bayrağı", *Demokrasi Ne Âlemde?*, çev. Savaş Kılıç, der. Eric Hazan, Metis, İstanbul, 2010, s. 23.

³³ Savaş Ergül, "Alain Badiou", *Siyaset Felsefesi Tarihi*, Doğu Batı, der. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç, Ankara, 2013, s. 832.

³⁴ Alain Badiou, *Tarihin Uyanışı*, s. 30.

³⁵ Alain Badiou, "Devlet Devrimcisi Figürü: Eşitlik ve Terör", *Direnışı Düşünmek 2013 Taksim Gezi Olayları* içinde, s. 246.

³⁶ Alain Badiou, *Komünizm Fikri*, s. 12.

³⁷ Alain Badiou, *Felsefe ve Politika Arasındaki Gizemli İlişki*, çev. Murat Erşen, Monokl, İstanbul, 2011, s. 80.

³⁸ Badiou'da "militan sınırsız bir kategori, kimliksiz ya da kavramsız öznel bir belirlenim"dir. Bkz. Alain Badiou, *Metapolitics*, çev. Jason Barker, Verso, Londra ve New York, 2006, s. 143.

biçimine– son verir ve temsil edilmeyenin sürecini yansıtır. Bu süreçte siyasi bir özne de temsil edilemez, çünkü siyasi kuruluşundan önce toplumsal olanda var olamaz. Yalnızca bir hakikat-olay'ı (buna devrim de diyebiliriz) ile bağlantılı olan nihai sadakat süreci yoluyla kurulur.³⁹ Burada özgürleşme siyasetinin yaklaşımıyla temsil dışı/karşıtı yaklaşım bir arada ilerler. Özgürleşme siyaseti, devlet yönetimi siyasetiyle arasına mesafe koyan (günümüz dünyasının çoğunlukla parlamenter demokrasiyi koşulsuz bir ilke olarak savunması bu mesafenin yitirilmesi, vatandaşların sadece oy verme edimiyle sınırlanması anlamına gelir) devlet-dışı, parti-dışı⁴⁰ bir aktivizm biçimi, yeni siyasal öznelerin ortaya çıkmasını sağlayan bir praksis olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla topluma dair bir planı tasarlayan programdan ziyade kolektif bir insani kapasitenin olumlanmasını sağlayan, yeni bir kolektif biçimlendirmenin inşasını gerçekleştiren bir harekettir. Bu noktada, kolektiflik ile kast edilen yalnızca sayısal bir kavram değildir, aynı zamanda, "doğrudan doğruya evrenselleştiricilik iddiasını da taşımaktadır."⁴¹ Bireyci taleplere kayıtsız bir evrenselcilik anlamına da gelmektedir. Kolektif olana dair böyle bir kavrayış siyasal olarak dışlanan, sayılmayan ve tanınmayanların haklarını korumayı gerekli kılar. Badiou, haklı bir şekilde, "bu yüzyıl totaliter yüzyıldır"⁴² der. Ancak bu yüzyıl sadece totaliter bir yüzyıl değil, aynı zamanda, dışlananların, ezilenlerin hakları için verilen mücadelelere, bu alandaki tarihsel uyanışlara tanıklık eden bir yüzyıldır. Önemli olan bu uyanış anlarını çoğaltabilmek; eşitlikçi ve özgürlükçü hakikat süreçlerini açığa çıkarabilmektir. Bunu gerçekleştirmek için öncelikle yapılması gereken şeylerden birisi, kolektif edimlerin sürekliliğini, birlikteliğini sağlayacak ve geliştirecek bir mücadele tarzı oluşturmaktır. Farklı talepleri olan ayrı ayrı mücadeleleri/hareketleri ya da grupları bir araya getirebilecek bir birlik inşa etmektir. Badiou'nun yakın zamanda söylediği şu sözleri dikkate almamız gerekiyor:

... Tek sorun ve en önemli sorun tüm bu mücadelelerin ayrışık kalması. Bu mücadeleler ayrışık kaldıklarında toplumsal olmaktan öteye gidemiyor. Politika mücadeleler birleştiğinde başlar. Bu çok basit ve ayakları yere basan bir tanım. Eğer bir yerde, banliyödeki gençlikle üniversitelilerin ortak eylemi olursa o zaman içinde bulunduğumuz durum kesinlikle politik olacaktır. Zira bu insanların çıkarları aykırıdır; ortaklıkları politik bir fikirdir. Ne olursa olsun politik program denilecek şey farklı mücadelelerin birliğini sağlamaya, farklı mücadelelere ortak bir disiplin, ortak bir bağ yaratmaya muktedir olmalıdır. Benim deneyimim de bundan ibaret. Ben şahsen öncelikle entelektüellerle yabancı işçiler arasında bir bağ kurmaya adadım kendimi. Yapmak istediğim ve yapacağım şey de bu.⁴³

Özgürleşme siyaseti farklı mücadeleleri bir araya getirmeye çabalayarak verili olanı dönüştürücü bir pratiği yaşama geçirmeyi, devlet iktidarına karşı bir gücü yaratmayı başarabilir. Devlete karşı olan bu siyaset biçimi devletin eylem ve müdahale kapasitesini azaltarak politik, ekonomik ve toplumsal yeni bir örgütlenme tarzını gerçekleştirebilir. Badiou'da özgürleşme siyaseti, özgürlük için ortak bir mücadele ve yeni bir yaşam biçimini ortaya çıkarabilecek potansiyeli içinde barındırmaktadır.

Badiou'daki bu potansiyeli güçlendirmek için günümüzde açığa çıkan toplumsal hareketlerin sürekliliği meselesi üzerinde de durmamız gerekiyor. Bu hareketlerin önemini göz ardı etmeden, ancak onların şu ana kadar neden çok güçlü bir etki yaratmadığı sorusunu da hesaba katarak çıkarımlarda bulunmamız önemlidir. Bu noktada diyebiliriz ki, Wall Street, Yunanistan ya da İspanya'daki gibi son yıllarda açığa çıkan hareketler mevcut halin kabul edilemez olduğunu bizlere gösterdiler, fakat henüz alternatif yaşam pratiklerini oluşturmada süreklilik sağlayamadılar. Hareketlerin yerinden edici etkisinin başlangıç aşamasında güçlü olmasının önemli olduğu kadar, daha sonraki süreçte, onların öz-yönetim kurumlarını/yapılarını inşa etmelerinin de hayati öneme sahip olduğu belirtilmelidir. Örneğin, Occupy hareketinde Genel Meclis ve çalışma komisyonları gibi yeni demokratik pratikler, aç, hasta olan, düşünmek isteyen ya da kendi yayını yapmak isteyen herkese açık mutfaklar, klinikler, kütüphaneler

³⁹ Oliver Marchart, *Post-Foundational Political Thought*, Edinburgh University, 2007, Edinburgh, s. 116.

⁴⁰ Badiou'nun özellikle 1990'lardan günümüze kadarki siyasi yazıları partisiz bir siyasetin imkânını araştırmaktadır. Çünkü Badiou için parti formu devlet formuyla iç içe geçmekte ve hem kolektif düşünce hem de özne militanlıktan yoksun kalmaktadır. Bkz. Nina Power ve Alberto Toscano, "Politics", *Alain Badiou: Key Concepts* içinde, der. J. Bartlett ve Justin Clemens, Acumen, Durham, 2010, s. 102.

⁴¹ Alain Badiou, *Metapolitics*, s. 141.

⁴² Alain Badiou, *Yüzyıl*, çev. Işık Ergüden, Sel, İstanbul, 2011, s. 9.

⁴³ Alain Badiou, "Alain Badiou ile Bir Açık Oturum", *Direnışı Düşünmek 2013 Taksim Gezi Olayları* içinde, s. 272.

ve medya merkezleri kurulmuştur.⁴⁴ Bunlar, egemen temsil biçimlerini ve özel/kamusal mülkiyetin temsili kişisini yeniden üretmek yerine, doğrudan katılımın temsili olmayan biçimlerini yaratmaktadır. Kolektif olarak paylaşılan bir iradenin kurulabileceği yaratıcı direniş ve üretimin yeni mekânlarını oluşturmaktadır. Fakat yine de, bu tarz otonom öz-yönetim pratikleri ve kurumlarının geleceğe yönelik sürekliliğinin daha güçlü bir biçimde inşa edilmesine ihtiyaç vardır. Bunların, sadece bir anda sahneye çıkan ve birkaç ay sonra yok olan hareketlerle sınırlı olarak düşünülemediğinin, ortak varoluşun faydalı biçimlerinin somut imkânları olduğunun gösterilmesi gerekiyor. Yoksa diğer türlü, Badiou ve pek çok başka kuramcının da dediği gibi, "hareketler neyi reddettiklerini biliyorlar fakat ne istediklerini bilmiyorlar, politik sosyal ya da ekonomik bir örgütlenme sunmuyorlar" görüşünün daha çok duyulması muhtemeldir. Bu noktada, Badiou'nun bu hareketleri olumsuzlamasını doğru bulmadığımızı, onların içerisindeki toplumsal olan'ı dönüştürme potansiyelinin onun özgürleşme siyaseti açısından çok büyük imkânlar taşıyabileceğini belirtmeliyiz (örneğin, hareketlerin devlete mesafe alan bir siyaset anlayışını yaşama geçirmeleriyle birlikte özdeşlik oluşturmayan, her türlü aidiyet koşulunu reddeden bir konumu da sahiplenmeleri). Burada dile getirilen şey, Badiou'nun da altını çizdiği gibi, hareketler arasındaki yatay bağların daha fazla güçlendirilmesine önem vermekle birlikte yaratıcı kolektif deneyime dayalı yaşam pratiklerinin süreklilik kazanmasına da çaba gösterilmesi gerekliliğidir. Kapitalist olmayan bir toplum anlayışının kurumsallaşmaya çalışılması, olay'ın ortaya çıktığı an kadar önemli bir süreci teşkil etmektedir. Badioucu özgürleşme siyaseti, bu kurumsallaşma sürecini olay'ın gerçekleştiği anla birlikte geliştirmeye çalışmalı ve temsili olmayan kurucu yapıyla herkesin tek tek eyleme gücünü arttıracak ortak varoluşun faydalı biçimlerini yaratabilmelidir.

KAYNAKÇA

- BADIOU, Alain, (2005), *Felsefe İçin Manifesto*, çev. Nilgün Tütal ve Hakkı Hünler, Ara-lık, İzmir.
- BADIOU, Alain, (2005), *Being and Event*, çev. Oliver Feltham, Continuum, Londra.
- BADIOU, Alain, (2006), *Metapolitics*, çev. Jason Barker, Verso, Londra ve New York.
- BADIOU, Alain, (2006), *Sonsuz Düşünce*, çev. Işık Ergüden, Tuncay Birkan, Metis, İstanbul.
- BADIOU, Alain, (2010), *Başka Bir Estetik*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, Metis, İstanbul.
- BADIOU, Alain, (2010), "Demokrasi Bayrağı", *Demokrasi Ne Âlemde?*, çev. Savaş Kılıç, der. Eric Hazan, Metis, İstanbul.
- BADIOU, Alain, (2011), *Yüzyıl*, çev. Işık Ergüden, Sel, İstanbul.
- BADIOU, Alain, (2011), *Felsefe ve Politika Arasındaki Gizemli İlişki*, çev. Murat Erşen, Monokl, İstanbul.
- BADIOU, Alain, (2011), "Komünizm İdea'sı", *Bir İdea Olarak Komünizm*, çev. Ahmet Ergenç ve Ebru Kılıç, der. A. Badiou ve S. Zizek, Ayrıntı, İstanbul.
- BADIOU, Alain, (2011), *Komünist Hipotez*, çev. Oylum Bülbül, Encore, İstanbul.
- BADIOU, Alain, (2011), *Tarihin Uyanışı*, çev. Murat Erşen, Monokl, İstanbul.
- BADIOU, Alain, (2013), "Alain Badiou ile Bir Açık Oturum", *Direnışı Düşünmek 2013 Taksim Gezi Olayları* içinde, çev. İlksen Mavituna, Monokl, İstanbul.
- BADIOU, Alain, (2013), *Yeni Bir Siyaset İçin Felsefe*, çev. Banş Özku ve Erkal Ünal, Encore, İstanbul.
- BADIOU, Alain ve HALLWARD, Peter, (2006), "Siyaset ve Felsefe: Alain Badiou'yla Söyleşi", *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme* içinde, çev. Tuncay Birkan, Metis, İstanbul.
- BADIOU, Alain, ZIZEK, Slavoj, (2009), *Felsefe ve Güncellik*, çev. Özgür Aktok, Encore, İstanbul.
- BADIOU, Alain, TRUONG, Nicolas, (2011), *Aşka Övgü*, çev. Orçun Türkay, Can, İstanbul.

⁴⁴ Thomas Nail, "Deleuze, Occupy ve Devrimin Aktüelliği", Özer, S. (der.), *Gezi'nin Yeryüzü Kardeşleri* içinde, Otonom, İstanbul, 2013, s. 257-297.

- CRITCHLEY, Simon, (2010), *Sonsuz Talep*, çev. Tuncay Birkan, Metis, İstanbul.
- CRITCHLEY, Simon, (2013), *İmansızların İmanı*, çev. Erkal Ünal, Metis, İstanbul.
- DELEUZE, Gilles ve PARNET, Claire, (1990), *Diyaloglar*, çev. Ali Akay, Bağlam, İstanbul.
- DELEUZE, Gilles ve GUATTARI, Félix, (1996), *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, YKY, İstanbul.
- ERGÜL, Savaş, (2013), "Alain Badiou", *Siyaset Felsefesi Tarihi*, Doğu Batı, der. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç, Ankara.
- HALLWARD, Peter, (2004), "Introduction: 'Consequences of Abstraction'", *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*, der. Peter Hallward, Continuum, Londra ve New York.
- MARCHART, Oliver, (2007), *Post-Foundational Political Thought*, Edinburgh University, Edinburgh.
- NAIL, Thomas, (2013), "Deleuze, Occupy ve Devrimin Aktüelliği", Özer, S. (der.), *Gezi'nin Yeryüzü Kardeşleri* içinde, Otonom, İstanbul.
- NANCY, Jean-Luc, (2004), "Philosophy Without Conditions", *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy* der. Peter Hallward, Continuum, Londra ve New York.
- NEGRI, Antonio, (2011), "Ortak Olanın İnşası: Yeni Bir Komünizm", *Komünizm Fikri*, çev. Okan Doğan, Savaş Kılıç, Haluk Barışçan, der. Alain Badiou ve Slavoj Žizek, Metis, İstanbul.
- POWER, Nina, ve TOSCANO, Alberto, (2010), "Politics", *Alain Badiou: Key Concepts* içinde, der. J. Bartlett ve Justin Clemens, Acumen, Durham.
- TROTT, M. Adriel, (2011), "The Truth of Politics in Alain Badiou: 'There is Only One World'", *Parrhesia*.
- TÜRK, Duygu, (2013), *Öteki, Düşman, Olay*, Metis Yayınları, İstanbul.

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.

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 çeviriler ile kitap değerlendirmelerine de yer veren bir dergidir.

YAZARLARA BİLGİ

MAKALE DEĞERLENDİRME SÜRECİ

Posseible Düşünme Dergisi'ne gönderilen yazılar, önce Editör 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 eleştiri, düzeltme ve önerilerini dikkate almak zorundadırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler.

Yayımlı uygun bulunan yazıların, derginin hangi sayısında yayımlanacağına editör 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. Dergide yayımlanan yazıların ilk defa Posseible Düşünme Dergisi'nde yayımlanıyor olması gerekmektedir. 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 Rufayı 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

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

- Dergiye gönderilen makaleler dipnotlar, kaynakça dahil olmak üzere 10.000 kelimeyi geçmemelidir. Tartışma/yorum makaleleri 4000 kelimeyi, kitap değerlendirmeleri ise 1200 kelimeyi aşmamalıdır.
- Makale, PC uyumlu bilgisayarlarda 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 İtalik, 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. Özet/Abstract ve Anahtar Kelimeler: Makalede Türkçe ve İngilizce hazırlanmış özet bulunmalıdır. Özet, makalenin amacını, temel problem alanını ve sonuçlarını içermelidir. Özet, 200 kelimeyi geçmemelidir. Yazılacak özetler, tek paragraf, italik, 8 punto, Tahoma karakterinde olmalıdır. Özet başlıkları, özet metninin başında koyu ve italik olarak yazılmalıdır.

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

4. Makalenin Sayfa Yapısı ve Metin Bölümü: Makalenin sayfa yapısı A-4 boyutundaki kağıda, "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, virgülüne 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.

Kitap

KANT, Immanuel (2002), *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.

Kitap İçinde Bölüm

LEVINAS, E. (2003), "Başka'nın İzi", *Sonsuza Tanıklık* (haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran), çev.: Erdem Gökyaran, Metis Yay., İstanbul.

Makale

DERRIDA, Jacques (1999), "Différance", *Toplumbilim Dergisi:Derrida Özel sayısı*, Çeviren: Önay Sözer, s.49-61, İstanbul.

Bildiri

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