

Toplum ve Siyaset Felsefesi Dergisi
Journal of Social and Political Philosophy

POLITIKOS

POLITIKOS: Journal of Social and Political Philosophy
Toplum ve Siyaset Felsefesi Dergisi

Yıl / Year: 2023

Cilt / Volume: 2

No / Issue: 1

Politikos: Toplum ve Siyaset Felsefesi Dergisi uluslararası, hakemli akademik bir felsefe dergisidir.
Yılda 2 kez yayımlanır (Haziran-Aralık).
Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.
Yayın kurulunun izni olmaksızın yayının tamamı ya da bir bölümü kopyalanamaz, çoğaltılamaz, ticari amaçlarla kullanılamaz.
Tüm hakları saklıdır.
Bu dergide öne sürülen düşünceler makale yazar(lar)ına aittir.

Politikos: Journal of Social and Political Philosophy is an international, peer-reviewed academic philosophy journal.
Published twice a year (June- December).
Publication languages of the journal are Turkish and English.
No parts of this publication may be reproduced, copied or transmitted without the permission of the editorial board.
All rights reserved.
The moral and/or legal rights of the author have been asserted.

Yayıncı | Publisher
Eray YAĞANAK

Kapak Tasarım | Cover Design
İlim Esra EREK

E-ISSN: 2822-5031

Yazışma Adresi | Mailing Address

Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü,
Pınarbaşı Mah. Dumlupınar Bulvarı 07070 Kampus Konyaaltı/
Antalya/TÜRKİYE

Telefon | Phone: +90 (242) 2274400 – 3250
E-posta | E-mail: politikos@politikos.org
Web Adresi | Web address: www.politikos.org

Editörler | Editors

Baş Editör | Editor-in-Chief
Raşit ÇELİK

Editör | Editor
Eray YAĞANAK

Yayın Kurulu | Editorial Board

Deniz KUNDAKÇI, Kastamonu Üniversitesi
Dilek HÜSEYİNZADEGAN, Emory University
Ege Selin ISLEKEL, Fordham University
Emine Funda SERİN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Eray YAĞANAK, Akdeniz Üniversitesi
İmge ORANLI, Arizona State University
İsmal SERİN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Mehmet Fatih ELMAS, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Raşit ÇELİK, Ankara Üniversitesi
Refik GÜREMEN, ODTÜ
Selma AYDIN BAYRAM, ODTÜ
Tina CHANTER, Newcastle University
Tuğba SEVİNÇ, Kadir Has Üniversitesi

Danışma Kurulu | Advisory Board

Ahmet Umut HACİFEVZİOĞLU, Nişantaşı Üniversitesi
Aysun AYDIN, Düzce Üniversitesi
Ceyhun GÜRKAN, Ankara Üniversitesi
Çetin BALANUYE, Akdeniz Üniversitesi
Ertuğrul R. TURAN, Ankara Üniversitesi
Deniz DURMUŞ, John Carroll University
Erdem SEÇİLMİŞ, Hacettepe Üniversitesi
Filiz ZABCI, Ankara Üniversitesi
Fulden İBRAHİMHAKKIOĞLU, ODTÜ
Hasan ÜNDER, Ankara Üniversitesi
Hatice Nur ERKIZAN, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Hülya ŞİMGİ, Maltepe Üniversitesi
Kurtul GÜLENC, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi
Mehmet ŞİRAY, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi
Mehmet YETİŞ, Ankara Üniversitesi
Muharrem AÇIKGÖZ, Gaziantep Üniversitesi
Özlem DUVA, Dokuz Eylül Üniversitesi
Örsan K. ÖYMEN, Işık Üniversitesi
Pakize ARIKAN SANDIKCIOĞLU, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi
Selma AYDIN BAYRAM, ODTÜ
Sibel KİBAR KAVUŞ, Kastamonu Üniversitesi
Ş. Halil TURAN, ODTÜ
Şahin ÖZÇINAR, Akdeniz Üniversitesi
Türker ARMANER, Galatasaray Üniversitesi

Yazarlara Bilgi

1. Politikos, uluslararası, hakemli akademik bir dergidir.
2. Dergi, Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda 2 sayı ve elektronik (e-dergi) olarak yayımlanmaktadır. Haziran sayısı için gönderilecek çalışmalar 1 Ocak, Aralık sayısı için gönderilecek çalışmalar ise 1 Haziran'a kadar kabul edilmektedir. Bu tarihler sonrasında gönderilen çalışmalar derginin sonraki sayısında yayımlanmak üzere değerlendirmeye alınır.
3. Dergi, Türkçe ve İngilizce çalışmaları kabul etmektedir.
4. Yazarlardan çalışma alanlarına uygun olarak, felsefe problemlerine ilişkin özgün katkılar sağlaması beklenmektedir. Dergiye gönderilecek çalışmalar "Araştırma Makalesi" türünde yazılmalı ve daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
5. Dergiye gönderilen çalışmaların değerlendirilmesinde çift-kör hakemlik sistemi uygulanmaktadır. Hakemlerin kimlikleri hakkında yazarlara, yazarlar hakkında ise hakemlere bilgi verilmez.
6. Gönderilen çalışmalar, hakem değerlendirme sürecine alınmadan önce editör ve/veya yayın kurulu üyeleri tarafından dilbilgisi, içerik, yazım-anlatım ve referans kuralları açısından ön değerlendirmeye alınacaktır. Eksik ya da hatalı çalışmalar değerlendirmeye alınmadan yazarına iade edilecektir.
7. İngilizce hazırlanmış çalışmaların dergiye gönderilmeden önce, dil ve yazım açısından düzeltileri (Proofreading ve Editing) yapılmış/yaptırılmış olmalıdır. Olası dilbilgisi ve yazım hataları yazarlara aittir. Dil ve yazım hatalarından dergi sorumlu değildir.
8. Çalışmalar, 100-250 kelime aralığında olmak üzere Türkçe ve İngilizce özet ile beş (5) adet anahtar kelime içermelidir.
9. Gönderilecek çalışmalar, kaynakça bölümü hariç, 3.000-6.000 kelime aralığında olmalıdır. Değerlendirmeyi yapan hakem(ler)in önerisiyle ve/veya yayın kurulunun uygun gördüğü durumlarda bu kelime sınırının üstündeki çalışmalar yayımlanabilir.
10. Çalışmalar derginin internet sayfasından gönderilmelidir.
11. Dergiye gönderilecek çalışmalar, dipnot gösterme biçimi ve kaynakça düzeni bakımından, Chicago 17 referans stiline uygun olarak hazırlanmalıdır.
12. Ön değerlendirmeden geçen çalışmalar, çalışma dosyası üzerindeki her türlü kimlik bilgisi silinerek içerik bakımından değerlendirilmek üzere ilgili alanda çalışma yapmış en az iki hakeme gönderilir. Çalışmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin "olumlu" görüş bildirmesi gerekmektedir. İki hakemin de "olumsuz" görüş bildirmesi halinde çalışma reddedilir. Hakemlerden birisinin "olumsuz", diğerinin "olumlu" görüş bildirmesi durumunda çalışma üçüncü bir hakeme gönderilir. Çalışmanın yayımlanmasında üçüncü hakemin raporu belirleyici olur. Ancak bazı durumlarda çalışma üçüncü hakeme gönderilmeden yayın kurulu kararı ile kabul veya reddedilebilir.
13. Hakemlerden gelen raporlar doğrultusunda yazarlara bilgi verilir. Düzeltme istenmesi durumunda, yazarların ilgili hakemlerin eleştirisi ve önerilerini dikkate alması beklenmektedir. Hakem değerlendirme sürecinin öncesinde veya sonrasında yayın kurulu ve/veya editörler tarafından da düzeltmeler önerilebilir. Düzeltilmiş çalışmanın belirtilen süre içinde dergiye ulaştırılması yazarların sorumluluğundadır.
14. Çalışmaların bilimsel, etik ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazarlar akademik etik ilkeleri dikkate almalı ve çalışmalarını bu ilkeler doğrultusunda hazırlamalıdır. Dergiye gönderilen çalışmaların Turnitin gibi programlar aracılığıyla özgünlük denetimi yapılacaktır.
15. Dergide yayımlanan çalışmalarda belirtilen görüşler yazarlarına aittir; çalışmaların yayımlanması, derginin bu görüşleri savunduğu/paylaştığı anlamına gelmez.
16. Yayınlanan çalışmaların tüm hakları Dergiye aittir. Kaynak göstermek şartıyla alıntı yapılabilir.

Author Guidelines

- 1) Politikos is an international, peer-reviewed academic journal.
- 2) The journal is published twice a year in electronic format (e-journal) in June and December. The manuscripts for the June issue are to be submitted before January 1, and the manuscripts for the December issue are to be submitted before June 1. Submissions after these dates will be assessed for the next issue of the journal.
- 3) The journal accepts submissions in Turkish and English.
- 4) Authors are expected to make unique contributions to philosophical problems in accordance with their field of study. Manuscripts are to be written in the form of "Research Article" and accepted for publication on the understanding that they have not been previously published or submitted for publication.
- 5) The double-blinded assessment system is applied in evaluating the manuscripts submitted to the journal. The authors are not informed about the identities of the referees and the referees are not informed about the identities of the authors.
- 6) The articles are taken into preliminary examination in terms of writing and reference rules before the editorial team sends them for peer review. For this reason, authors need to pay attention to the rules of spelling and reference. Manuscripts that are not prepared in accordance with grammar and writing rules, article template and/or reference rules will not be accepted for the referee evaluation and, depending on the severity of the mistakes/ deficiencies, will be sent back to the author(s) with the suggestion to revise it or will be rejected directly.
- 7) Articles in English are expected to have been proofread and edited prior to submission. The authors shall be solely responsible for any grammatical or orthographic mistakes. The Journal shall not be responsible for any such mistakes.
- 8) The articles should include an abstract of 100-250 words in English and Turkish, as well as five (5) keywords for each language.
- 9) Articles are expected to be in the range of 3000-6000 words (without bibliography). Longer manuscripts may be published by the recommendation of the reviewing referee(s) and/or where the editorial board deems appropriate.
- 10) Manuscripts are to be submitted on the web page of the journal.
- 11) The manuscripts should be prepared in accordance with the Chicago 17 style in terms of format of footnotes and bibliography.
- 12) Manuscripts that pass the preliminary evaluation will be sent for evaluation by at least two referees related to the field of study. At least two referees need to "approve" in order for the manuscript to be published. If both referees "disapprove", the manuscript will be rejected. If one of the referees "disapproves" and the other "approves" the manuscript, the manuscript will be sent to the third referee, whose opinion will determine whether the manuscript is to be published or not. However, occasionally the manuscript can be accepted or rejected by the editorial board without sending it to a third referee.
- 13) The author(s) will be informed in accordance with the referee reports. If correction is requested, the authors are expected to consider the criticism and recommendations of the relevant referees. Corrections may also be proposed by the editorial board and/or editors before or after the referee evaluation process. It is the responsibility of the authors to deliver the corrected manuscript within the specified time limit.
- 14) The scientific, ethical and legal responsibility regarding the manuscript belongs to the author/authors. Authors should consider academic ethical principles and prepare their work in line with these principles. Manuscript authenticity check will be conducted using programs such as Turnitin.
- 15) The opinions expressed in the works published in the Journal belong to their authors; the publication of works does not mean that the journal defends or supports these views.
- 16) All rights of published works belong to the Journal. Citations can be made provided that the source is explicitly indicated.

İÇİNDEKİLER

CONTENTS

Dergi Künyesi Front Matters.....	i
Yayın Kurulu Editorial Board	ii
Akademik Danışma Kurulu Academic Advisory Board.....	iii
Yazarlara Bilgi	iv
Author Guidelines	v
Enformatikleşen Dünyada Habermas'ın İletişimsel Eylem Anlayışının Silikleşmesi: Ötekinin Buharlaşması Problemi	1-15
Muammer Aktay	
Levinas'ta Merhametsiz Adaletin Biçimsizliği.....	16-27
Cevriye Demir Güneş	
'Tin'den Özgürlüğe Sanatın Diyalektiği	28-39
Ekin Kaya	
Hukuk Devleti ve Sivil İtaatsizlik.....	40-55
Mehmet Cafer Şakar	
Habermas'ın Post-Seküler Toplum Anlayışı ve Güncel Sorunlar: Sosyal Medyanın Kamusallığı Tartışması	56-70
Ferdi Selim	
İktidara Rağmen Hakikat: Noam Chomsky Aktivizminde Bertrand Russell Etkisi.....	71-83
Yurdağül Kılınç	

THE FADING OF HABERMAS'S UNDERSTANDING OF COMMUNICATIVE
ACTION IN AN INFORMATIZED WORLD: THE PROBLEM OF THE
DISSOLUTION OF THE OTHER

Muammer AKTAY*

Abstract: Habermas argues that Enlightenment thought, which considers reason as strategic, instrumental and technical, colonizes the world of life. He claims that these forms of reason negatively affect the subject's self-construction and the possibilities of consensus. Against these understandings, he tries to reveal the subject's search for communicative action through common sense, freedom and diversity. In this way, he wants to dethrone the narrow-minded populism that has taken over the world of life by revealing the potential for influence in the public sphere. His main aim here is to position the world of life outside the "system" through communication. In this way, the relationship between self and other can be designed in the form of a common consensus, outside of manipulation and force. The fact that Habermas lived in a period when the means of communication were limited enabled him to defend the possibility of consensus on a common ground of agreement through the intrinsic rationality of the other. However, the problem at this point is, is it possible to establish the communicative act with the other in our post-industrial age, where the digital network is decisive and at the forefront?

In our age, in echo chambers and filter bubbles, it is getting harder to listen to the other, to hear the voice of the other, and the need to reach the other is disappearing. However, in the digitalization period, it is very difficult to have a certain inherent rationalization chance and find a common ground for discussion. The basis of this loss of ground is the problem of producing more information than the communicative action can capture. According to Hart and Negri, sovereignty has been created through communication with the informatization created by the post-industrial economy, according to Stiegler, the colonizing effect of communicative action has occurred through the proletarianization of life knowledge, and finally, according to Chul Han, the meaning of the concept of communication has disappeared with the blurring of the other in this information bombardment. In other words, if identity, character and communicative action have disappeared or distorted without the other, the society of spectacle with spectators becomes meaningful.

Our goal in this article is primarily to focus on explaining how the relentless needles of routine and the passivity of the vast information network destroy communicative action in the absence

* Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Türkiye
maktay@cumhuriyet.edu.tr
ORCID: 0000-0001-6103-5598

of the other. Then, it is to discuss the consequences of subjects consuming themselves to death as others are blurred in the information epidemic. Finally, it is to consider whether the search for a common world will disappear as technical, psychological information tools replace discursive rationality and construct subjects that are far from factuality.

Keywords: Information, communicative action, other, life world

ENFORMATİKLEŞEN DÜNYADA HABERMAS'IN İLETİŞİMSEL EYLEM ANLAYIŞININ SİLİKLEŞMESİ: ÖTEKİNİN BUHARLAŞMASI PROBLEMİ¹

Öz: Habermas, akli stratejik, araç ve teknik açıdan ele alan Aydınlanma düşüncesinin, yaşam dünyasını kolonize ettiğini belirtmektedir. Aklın bu türlerinin öznenin kendisini inşa etmesini ve uzlaşma olanaklarını olumsuz etkilediği iddia etmektedir. Bu anlayışlara karşı olarak öznenin ortak akıl, özgürlük, çeşitlilik aracılığı ile iletişimsel eylem arayışını ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Böylelikle kamusal alandaki, etkilenim potansiyelini açığa çıkararak, yaşam dünyasını ele geçiren dar görüşlü popülizmi tahtından indirmek istemektedir. Buradaki temel amaç, iletişim üzerinden yaşam dünyasını "sistemin" dışında konumlandırma çabasıdır. Böylelikle, ben ve öteki ilişkisi manipüle ve zorlamaların dışında, ortak uzlaşma biçiminde dizayn edilebilecektir. Habermas'ın, iletişim araçlarının sınırlı olduğu bir dönemde yaşaması, ötekinin içsel rasyonalite üzerinden ortak bir anlaşma zemininde uzlaşma şansını savunmasını sağlamıştır. Ancak bu noktadaki problem, iletişimsel eylemin öteki ile kurulması, post-endüstriyel, dijital ağın belirleyici ve de ön plana çıktığı çağımızda olanaklı olabilir mi?

Çağımızda yankı odaları, filtre balonları içerisinde, ötekini dinlemek, ötekinin sesini duymak zorlaşırken ötekiye ulaşma ihtiyacı da ortadan kalkmaktadır... Bununla birlikte dijitalleşme döneminde, içkin belirli bir rasyonelleşme şansı yakalamak, ortak bir tartışma zemini bulmak çok zordur. Bu zeminin kaybolmasının temelinde iletişimsel eylemin yakalayabileceğinden daha fazla enformasyon üretilmesi problemi vardır. Hart ve Negri'ye göre, post-endüstriyel ekonominin yarattığı enformatikleşmeyle iletişim üzerinden egemenlik yaratılmış, Stiegler'e göre yaşam bilgisinin proleterleşmesi üzerinden iletişimsel eylemin kolonileştirici etkisi oluşmuş, nihayetinde Chul Han'a göre de bu enformasyon bombardımanı içerisinde ötekinin silikleşmesiyle iletişim kavramının anlamı da ortadan kalkmıştır. İletişimin olmadığı aynılık toplumunda, Habermas'ın daha önce ele aldığı dramaturjik eylem kavramı ortaya çıkabilir. Yani ötekinin olmadığı kimlik, karakter ve iletişimsel eylem ortadan kalktıysa ya da çarpıtıldıysa, izleyicilerin olduğu gösteri toplumu anlamlı hale gelmektedir.

Bu çalışmadaki amacımız, öncelikle geniş enformasyon ağının acımasız rutin ve edilginlik içnelerinin ötekinin yokluğunda nasıl iletişimsel eylemi yok ettiğini açıklamaya odaklanmaktır. Daha sonra enformasyon salgını içerisinde ötekiler silikleşirken, öznelere kendilerini ölümüne tüketmelerinin sonuçlarını tartışmaya çalışmaktır. Nihayetinde, söylemsel rasyonalitenin yerine teknik, psikolojik enformasyon araçları olgusalılıktan uzak olan öznelere inşa ederlerken, ortak dünya arayışının ortadan kalkıp kalkmayacağını ele almaktır.

Anahtar Sözcükler: Enformasyon, iletişimsel eylem, öteki, yaşam dünyası

¹ Bu çalışma Ankara'da 12-13 Ekim 2023 tarihinde düzenlenen 9. Ulusal Çağdaş Siyaset Felsefesi Sempozyumu'nda özet bildiri olarak sunulmuştur.

1. Giriş

Çağımızın içerisinde bulunduğu hızlı değişimleri ve de değişimin niteliklerini felsefi açıdan belirlemek çok zor görünmektedir. Ancak toplumsal, bireysel, kimliksel, iletişimsel, varoluşsal gibi değişimleri kavramak belirli tartışmaları, eleştirileri ve de temel problemleri analiz etmekle mümkün olabilir. Bu açıdan son yüzyılda birçok alanda derin etkileri olan hatta anlam açısından “zemin kayması” ya da kopuş ortaya çıkaran enformasyon problemini anlamaya çalışmak, toplum, teknolojik, ekonomik, etik, politik gibi alanlarla ilgili farklı yaklaşım çerçeveleri sunabilir. Enformasyon teriminin, etimolojik köken açısından informare, informantem (Lat.) “kavram, fikir, form”, enformer, enformacion (Fr.) “bilgilendirme eylemi, tavsiye” olarak farklı kullanımları vardır (Barnhart, 2000: 527). Bilginin dönüşüm geçirdiği sanayi sonrası toplumlarda, bu terim, bilişim, teknik, teknolojik, dijitalizm gibi alanlarda etkin olarak yeni anlam ağı içerisinde ön plana çıkmaktadır. Bunlarla birlikte enformasyon toplumu (information society) ya da ağ toplumu (network society) ifadeleri, bilginin önemli bir rol oynadığı sanayi sonrası toplumu ifade etmek ve de toplumsal değişimler için teknolojiye birincil rolü atfetmek için önerilmiştir. Bu enformasyon toplumu ifadesi; Etzioni modernlik sonrası çağ (postmodern era), Lichtheim burjuva sonrası çağ (post-bourgeois society), Bell post-endüstriyel toplum (post-industrial society), Dahrendorf hizmet sınıflı toplum (the service class society), Castells ağ toplumu (network society) gibi birçok farklı tarzda kullanılmıştır (Bozkurt, 2005: 20). Örneğin Bell, post-endüstriyel toplumu şöyle tanımlıyor: “Post-endüstriyel toplum kavramı öncelikle sosyal yapıdaki değişikliklerle, ekonominin dönüştürülme şekliyle ve mesleki sistemin yeniden işlenmesiyle ve teori ile ampirizm özellikle de bilim ve teknoloji arasındaki yeni ilişkilerle ilgilidir” (Bell, 1973: 13). Yani post-endüstriyel toplumun farkını ifade eden özelliğine baktığımızda, bilginin karakterindeki değişimin temel etken olduğunu görülmektedir. Bilgi toplumu ifadesinin çok anlamlı keşif ifade eden anlamıyla ilgili ne zaman bilgi toplumu olduğu ne zaman nasıl değiştiği ya da kopuş ifade ettiği tartışılrsa da, dönüşüm bir gerçektir. Buradaki çok anlamlı bilginin ne olduğunu iyice anlamamız önemlilik arz etmektedir. Bu noktada en önemli ayrıntılardan biri feodalizm daha sonra belirli ölçüde sanayi döneminde iletişim belirli ölçüde tek yönlü olarak ele alınırken, post-endüstriyel dönemde çok yönlüdür. Geray’a göre, internetin yaygınlaşması, kişisel bilgisayarların herkesi kapsayıcı bir duruma gelmesi, toplumun yapısal dönüşümünde bilimsel bilgiyi değil de çoklu anlamları ifade eden enformasyon gösterge anlamları ortaya çıkarmaktadır (Geray, 2003: 124-125). Bu bilgi tarzının, dönüşümünün temelinde küresel kapitalizm ve enformasyon devriminin özgül ilişki ağı değerlidir. Bunu Lyotard “bilginin statü değişikliği” olarak belirtmektedir. (Lyotard, 2019: 11). Bu durumda teknoloji açısından aşırı bir bilgi artışı, kültürel açıdan anlamın içinin boşalması, mekânsal açıdan ağ toplumunun ortaya çıkışı, sosyal açıdan geniş bilgi alanı ve fikir birliğinin imkânsızlığı, ekonomik açıdan performans öznesinin kendini tüketmesi gibi problemler ön plana çıkmaktadır (Nath, 2017: 24-26). Bu dönüşüm, yalnızca zihni açıdan değil, kurum, tarih, benlik, etik tavırlar üzerinde de derin etkilere sahiptir. Bu etkiler enformasyon üzerinden yapılırken aynı zamanda teknolojik değişimlerin ölçeğini geliştiren yeni kaynak çeşitliliklerde de patlamalar yaşanmıştır. XX. Yüzyılın sonlarında enformasyon teknolojisindeki yeni mantık ve yeni çıkarların kendini göstermesiyle post-

endüstriyel kapitalizm de kendi etki alanını geliştirmeye başlamaktadır. Bunu Castells şöyle ifade etmektedir: “Enformasyonelizm kapitalizmin genişlemesiyle, yenilenmesiyle bağlantılıdır; tıpkı sanayileşmeciliğin, bir üretim biçimi olarak kapitalizmin oluşmasıyla bağlantılı olduğu gibi” (Castells, 2008: 23).

Enformasyon teknoloji devrimi, bir anlamda, kapitalizmin kendini yenilemesi, hegemonyasını farklı araçlarla tesis etmesini sağlamıştır. Bu durumdaki en önemli problemlerden biri, enformasyon teknoloji devrimi, hız, yalıtılmışlık, esneklik, pürüzsüzlük, şeffaflık ifade ederken, birey konformizm içinde olanağını, eylemini unutmaktadır. Yani itaat, özgürlük ayartmasına dönüşürken, insan açısından asli anlamlar ifade eden kimlik, varoluş gibi kavramlar iletişim, beğeni, ifşa toplumlari içerisinde yok edilmektedir. Bu durumda, sanal iletişime duyulan ihtiyaç, farkı, ayrımı, ötekiyi anlamlamsızlaştırırken, cehalet arzusu ise ötekiden uzaklara bakışı simgelemektedir. Bu açıdan artık öteki ile karşılaşma olasılığı nasıl bir anlam ifade eder? Bireyin kendi pürüzsüzlüğünü artırması için ötekini yok etmesi mi gerekir? Enformasyon kesintisiz hızını devam ettirmesi için ötekilik, yabancılık ifade eden kavramlar neden anlamlarını kaybetmek zorundadır? Bu gibi sorulara birçok düşünür veya filozoflar farklı cevaplar verirken, çalışmam açısından odaklanacağımız filozof olan Habermas ise çözüm olarak öteki ve öznelarası iletişim olasılıklarını, iletişimsel eylem üzerinden içkin bir rasyonallığe yönelerek yapmaya çalışmıştır. Ancak dijitalizmin bu hiper durumunda, bunun olasılığı imkânsızdır. Belki de Habermas'ın iletişim araçlarının sınırlı olduğu bir dönemde yaşaması, kendisini bu çözüm olasılığını devam ettirme şansının olabileceğine inandırmasına sebep olmuştur.

2. Habermas'ın İletişimsel Eylem Anlayışının Sonu

Frankfurt okulunun önemli temsilcilerinden biri olan Habermas, rasyonalleşme, kapitalizm, modernizm, pozitivism gibi anlayışlara ve onlarla ilgili önemli problemlere çözüm getirmeye çalışmaktadır. O pozitivismi reddetmeye yönelik bir bakış açısı geliştirse de, modernizmi, kapitalizmi kısmen olumlu bir anlamda ele almaktadır. Ona göre modernizmi yanlış anlama problemi üzerinden, anlam, değer ve fizikalizm arasında kesin çizgiler çizilerek, bilim üzerinden modernizm doğru bir şekilde anlaşılmamıştır. Öncelikle Habermas, ötelenen modernizmi şöyle ortaya koymaktadır: “Modern kelimesi, Latince ‘modernus’ biçimiyle ilk defa V. Yüzyılda resmen Hristiyan olan o dönemi, Romalı ve Pagan geçmişten ayırmak için kullanıldı” (Habermas, 1994: 31). Habermas'a göre, modernlik terimini eskiden yeniye geçişin sonucu olarak görmek, belirli bakış açısını yansıtsa da, bunu tam olarak kabul etmek anlamsızdır. Çünkü örneğin Antik Çağ Yunan felsefesi, Rönesans gibi birçok dönemi etkilenmiştir. Bir dönemi eski kabul edip, onu ötelemek felsefi bakış açısı ile uyuşmamaktadır. Ona göre bu duruma benzer olarak, Daniel Bell'in modernist kültürü, hazcılık (hedonism), öznelcilik, sınırsız kendini ortaya koyma (self-realization) gibi anlamlara sıkıştırarak, o kültüre karşı dışlayıcı bir anlam arayışını ortaya çıkarıp çıkarmadığı tartışılabilir. Çünkü bu hatalı tanımlanan kültür, “ekonomik ve idari zorunlulukların baskısı altında rasyonelleştirilen” yaşamın erdemlerine karşı belirli bir nefret ağı oluşturulabilir (Habermas, 1994: 34). Bu eleştirilerle birlikte Habermas modernizmi şöyle

açıklamaktadır: “Modern çağ her şeyden önce öznel özgürlüğün damgasını taşıdı. Bu özgürlük, kişinin çıkarlarını akılcı olarak kollayabilmesini sağlayan medeni kanunla toplumda; siyasal iradenin oluşturulmasına katılımda eşit hak ilkesiyle devlette; ahlaksal özerklik ve kendini gerçekleştirme olanağıyla özel alanda ve nihayet, bu özel alanla ilişkili olarak, kişilerin kendilerini ifade edilebilir hale geldikleri bir kültür birikiminin oluşturduğu geliştirici süreçle de kamusal alanda gerçekleştirildi” (Habermas, 1995: 55). Bu açıdan stratejik yorumlamalar, modernizmi geçmişe yönelik dogma ve zincirlerden kurtarıırken, daha sonra kendi içerisinde geçmiş olarak görülen ya da eski temellere karşı yapılan hatalı yorumlamalar, onu dolaylı olarak bazı yabancılaşma problemlerine itmiştir. Bu yabancılaşma problemlerinin temelinde, aklın farklı kullanımları söz konusudur. Aklın stratejik, araç ve teknik açıdan kullanımları ahlaki eylemlerin belirli bir sömürü ya da yaşam dünyasının kolonize etkisini ortaya çıkarmaktadır. Sömürü, “zemin kayması”, kolonize etkisi gibi terimler, Habermas’ın yaşam dünyası ifadesinin ele geçirilmesi olarak değerlendirilebilir. Yaşam dünyası (lebenswelt) ifadesi Husserl, Marx, Adorno, Horkheimer gibi filozof ve sosyologlar tarafından teorik ve pratik arasındaki uyumluluk, öznelerarası birliktelik, duygu, karakter ve de bilinç arasındaki ilişki, kapitalizm dışındaki eylem olanakları olarak ele alınmaktadır. Bu noktada, bu filozoflarla birlikte Habermas yaşam dünyası ifadesinin teknik ilerleme üzerinden krize girdiğini ele almaktadır. Husserl, yaşam dünyası krizini doğa bilimleri, fizikalizm üzerinden “Avrupalı ulusların hasta, Avrupa’nın kendisinin bir krizde olduğu” söyleniyor. Doğayla tedavi gibi bir şey burada hiç de eksik değil” (Husserl, 1994: 28) derken, Habermas da benzer olarak, “‘İdeoloji’ Olarak Teknik ve Bilim” adlı eserinde, teknik ilerleme ile sosyal yaşama evreni arasındaki zıtlığa dikkat çekmektedir (Habermas, 1993: 74-75). Aslında Habermas, bunun temelini toplumun oluşturduğu, iki katmanlı sistem ve yaşam dünyası ikilemi olarak ele almaktadır. Bu açıdan tekniğin, ekonomi ve yönetimle çiftlendiği sistem, daha sonra ahlak ve kamusal iletişim bağlamında ise yaşam dünyası ön plana çıkarılmaktadır. Teknik olanakların sistem üzerinde pratik uygulamaları ortaya çıkarken, yaşam dünyasının kolonize edilmesi ya da sömürülmesi kaçınılmazdır.

Habermas akılcı bir toplum için, araçsal ve teknik temelli aklın yerine, rasyonelleştirilen sistem ve yaşam dünyası anlayışını önermektedir. Böylelikle sistem mantığının, yaşam dünyası mantığı üzerindeki etkisini azaltmak istemektedir. Bu noktada, rasyonellik, iletişim ve eylem ilişkisi önem kazanmaktadır. Ancak Habermas’a göre, teleolojik, normatif ve dramaturjik eylem modellerinde, dil tek taraflı açılardan ele alınmaktadır (Habermas, 2019: 148). Ancak iletişimsel eylem modelinde, öznelerarası ilişkiler, birçok farklı eylem düzeyi ve anlam arayışlarıyla söz konusudur. Ona göre iletişimsel eylem, örtüşen değil onlarla koordineli bir biçimde etkileşimleri konu edinir (Habermas, 2019: 157). Bundan dolayı iletişimsel rasyonellik, dilsel belirli örüntülerle etkileşim yaparak anlaşma, çözümleme, geçerlilik iddialarını ortaya çıkarmaktadır. Her yeni durum tanımlarının görüşülmesi, nesnel, sosyal veya öznel dünyalar evreninin çeşitli unsurlarını belirli yaşam evrenine katmaktadır. Burada belirli bir yorum tekeli yoktur, yorumlamanın temel ödevi, “ben”nin veya “öteki”nin tanımlarının, farklılıklarının örtüşebileceği biçimler örüntüsü oluşturmaktır. Dil anlaşmak için belirli iletişim ortamları yaratırken, eylemler ise belirli anlama olanakları içinde hedefler izlemektedir.

Habermas'a göre, tarihsel ve sosyal varlıklar olarak ben ve öteki, yapılandırılmış ve belirli ölçüde dilsel yaşama dünyasının içerisine bulunmaktadır. Yani öteki ile birlikte "ortak gayret" ile kişilerarası paylaşım birliği ne mutlak ne de kesin olarak verilmiştir (Habermas, 2020: 27). Bundan dolayı, iletişimsel eylem yaratım olarak "bizim yaşamımız" ifadesini, ortak belirli bütünlüklerle anlamlı kılmaya olanak teşkil etmektedir.

Post-endüstriyel dönemden sonra, sistemlerin (devlet, ekonomi), yaşam dünyası ile sınırlı ilişkisi genişlerken, özgürleşme, bireyselleşme, tanınma, koordinasyon, öznelarası kavramlar üzerinde çok derin değişim ve dönüşümler ortaya çıkmaktadır. Teknik bilgidaki belirli sınırlılıklar ortadan kalkarak açık ve çıplak bir sömürü gerçekleşmektedir. Habermas açık ve çıplak sömürünün, öznelarası erdemleri, fedakârlıkları, ortaklaşa anlamları, demokrasiyi anlamsızlaştıracağını farkındadır. O, ortak dilin anlamını ele alırken, "kaygan zemin" ifadesini fark etse de, dijitalizmin etkisi ile birlikte otonom varlık olarak insanın anlamının ortadan kalktığını fark edememiştir. Yani normatif açıdan belirlenemeyen ayartma (seductive) özgürlüğünün, ortak sınırları ya da birlikte ihtiyaç duyulan paylaşım ağını ortadan kaldırması tehlikesinin üzerinde durmamaktadır. Bunu tehlike olarak gören söylemleri "Nietzscheci fantezi"ler, yapay zeka ile ilgili fütürist bakış açıları olarak "ergence spekülasyon"lar, daha sonra adaletin terk edilmiş söylemlerini ise "elitist tavır"lar olarak görmektedir. Bu türden söylemlerle yaşam dünyasının geleneksizleşmesini, bilim ve teknoloji ile birlikte toplumsal değerlerin azalmasını fark ederken, bunların insanların kendi yaşam öykülerinden sorumlu, çoğulculuk temelinde çözümleneceğini ön plana almaktadır (Habermas, 2020: 56-57). Bu durumda öğrenci hareketlerinin, protestoların ve de direniş temelli eylemlerin kırılğan olan bu teknik ve teknolojik sömürüye karşı bir çözüm olacağını savunmaktadır (Habermas, 1993: 67-68). Sivil itaatsizlik ifadesi olan bu protestolar ve eylemler, bitmemiş projeler olan hukuk ve politika ile ilgili geciken düzeltme ve yenilikleri tamamlayabilirler (Habermas, 125-126). Yani Habermas, değişim ve dönüşümü öznelarası etkilenimlerle gerçekleşeceğini düşünmektedir. Ancak Habermas'ın kapitalizmin kırılğanlığından dolayı eylemlerin etkili olacağı düşüncesi, biyopolitika, biyoiktidar anlayışlarının psikopolitikaya dönüşeceğini ön görememesinden kaynaklanmış olabilir. Çünkü artık sistemler, psikopolitikalarla, dijitalizmin gelişmesiyle birlikte, enformasyon denetim toplumu üzerinden zorla itaat edici bir rol yerine ayartma özgürlüğü anlayışına yönelmişlerdir. Habermas'ın yaşadığı dönemde, enformasyon, dijitallik, sanallık, yapay zekâ gibi kavramların tam olarak ortaya çıkmadığı düşünülse de, yine de bu durumda geleceğe yönelik okuma eksikliğinin de söz konusu olduğu belirtilebilir. Çünkü psikopolitikalarla birlikte, yalıtılmış oto-erotik öznenin kamusal alanda öteki ile ilişki oluşturması ya da kurmasının imkânının yok olmaya başlaması XX. Yüzyılın ikinci yarısından sonra ortaya çıkmaktadır. Hart ve Negri'nin belirttiği gibi, Habermas, artık enformasyon açısından iletişimsel eylemin sistem üzerinden sömürgeci bir konumda olduğunun farkında değildir (Hardt-Negri, 2003: 59).

3. Enformatikleşen Dünyada Ötekinin Yok Oluşu

Öteki felsefesinin temelinde, başka, öteki ile karşılaşmanın, çatışma mı yoksa sorumluluk mu sunduğu asli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Levinas'a göre, tarihsel açıdan filozoflar başka ile karşılaşmanın temelini conatus essendi anlayışına dayandırmışlardır. Levinas, conatus essendinin, başka ve ötekiye yönelmeden varlıkta kalma çabasının çatışma üzerinden ele alındığını tartışmaktadır. Ona göre, insanın var olmasının ya da "başka türlü var olmasının", conatus essendi olarak değil de, sorumluluk ve merhamet üzerinden ele alınması gerekmektedir (Levinas, Cheron, 2015: 64-65). Yani değerli olan var olmak için arzulama değil, arzulanabilir olan şeydir. Levinas, ötekine yönelik "hakikat sevgisi"nin merhamet, sorumluluk açısından birlikte varoluş (coexistence) ve de bağlılık kavramlarını önemsemektedir (Levinas, Cheron, 2015: 38-42, 49). Ancak bu ifadelerle baktığımızda, Levinas, insanın varolma çabası olarak conatus essendi anlayışını eleştirirken, insanın azizliğini sunmaktadır. Ancak bu enformatikleşen dünyada, açık ve çıplak sömürü, öznenin sorumluluk veya çatışma üzerinden öteki ile kurduğu ilişki ağını da ortadan kaldırmaya başlamaktadır. Çağımızda, post-endüstriyel dönemde, ön plana çıkan psikopolitikalar ile birlikte, çatışma, yasaklama yerine ayartma özgürlüğü, sorumluluk yerine ise beğendim kapitalizmi aracılığıyla sınırsız istekler egemen olmaya başlamaktadır (Han, 2020: 24-25). Artık ne özgürlük üzerinden varolma çabasının ne de ötekine yönelik sorumluluk üzerinden azizliğin bir anlamı vardır. Çünkü ötekinin yaratılması problemi değil, "ötekinin tüketilmesi" problemi söz konusudur. Han'a göre "ötekinin tüketilmesi" ifadesi, neoliberalizmin araçlarıyla ötekinin kıyaslanabilir, karşılaştırılabilir, belirli anlamlara hapsedilebilir ya da sınırlanabilir özelliklerinin yaratılması demektir (Han, 2023: 28). Bir anlamda öteki ifadesinin "atopos" yani yersiz-yurtsuzluk ifade etmesi, ötekiyi öteki yapmaktadır. Ancak post-endüstriyel toplum ötekine belirli bir kimlik vererek, onu inşa ederken, öteki bu "atopos" anlamını kaybetmektedir. Bu noktada, bir anlamda sahtelik üzerinden üretilen ötekiler ve tüketilen ötekiler çözümlenmektedir. Sahtelik üzerinden üretilen öteki, farklı, otantik olarak resmediliyorsa onun ressamı, eğer bir bahçe ise onun bahçıvanı neoliberalizmdir. Nihayetinde bireyin kendisine veya ötekine yöneleceği sahici tavrı ortadan kalkmaktadır. Çünkü Bauman'ın belirttiği gibi müphemlik her yerdedir, müphemliğin yersiz-yurtsuzluğu, sahiciliği, özerkliğini yerinden etmektedir. Modernizm müphemliğe karşı belirli maskeler, dirençler oluştursa da, artık dijitalizm, postmodern alanda maske yerine maskesizlik geçektir. Bu açıdan postmodern alan, modernizmin müphemliği indirgenmesine karşı çıkarak, müphemliği özgürleştirmektedir. Bauman'a göre, postmodern alanda, yeni değerler; "özgürlük, farklılık ve hoşgörü"dür (Bauman, 2003: 349). Bauman, postmodernizmin bu yeni değerleri olan özgürlüğün tüketici ve oyuncu özneleri talep ettiğini, farklılığın özelleşerek ötekiye ihtiyaç duymadığını, hoşgörünün meydan okuyucu özneleri yerinden ettiğini belirtmektedir. Bu yeni değerlerin güvenli yaşam alanı ise dijitalizm olarak karşımıza çıkmaktadır.

Post-endüstriyel dönemde yok olan sahicilik üzerine dijital güvenlik duvarları inşa edilmeye devam ederken, bir yünden de, güvenlik artık tehdit altında değil ayartma altında anlam kazanmaktadır. Tüm riski üstlenen bireyler yerine, pürüzsüzlük

içerisinde, “iyi bir sigorta” altında zevklerin dinginliği anlamlı olmaktadır. Düşmansızlık içerisinde, kendinin gardıyanı olan özneler için rastlantı, olasılık, sadakat, sorumluluk, iletişim ortadan kalkmaktadır. Rahatlık bir anlamda serüven içerisindeki öznelerarası alanı yok etmiştir. Kendi konformist bakış açıları inşa edilirken, yenilikler ve öteki ile kurulacak deneyimler göz ardı edilmektedir. Örneğin aşk tutkusu yaşayacak olan öznelerin, gerilimi üstlenecek öteki arayışı yoktur. Aşk, sevgi gibi duygular belirli serüvenler yerine ayartılma ve ifşa olma adı altında, coşkusuzluğa teslim olmaktadır. Bu coşkusuzluk veya arzusuzluğun temelinde, Stiegler’a göre, hiperendüstriyel kapitalizmin ve dijitalizmin getirdiği dalga olarak pratik ve yaşam bilgisinin kaybolması durumu vardır. Ona göre, birey için yaşamın anlamı, süreçlere ihtiyaç duyulması, pratik eylem arayışı ve de bireyselleştirici olması demektir (Stiegler, 2018: 44-47). Bireyin yaşamının bilgisinin kaybolması, onun düzleşmesi ya da süreçlerden, inişli çıkışlı yollardan mahrum kalmasıdır. Bu gibi süreçsel deneyimler anlamını kaybettiği için birey yaşantı “farkını” oluşturacak bir çeşitlilikten mahrumdur. Eagleton’a göre liberal kapitalist birey, üretken benlik ve tüketim öznesi arasında özgürlüğü her an çökme tehlikesi ile yüz yüzedir (Eagleton, 2015: 122). Aslında bir anlamda, kendi kendisini performans öznesi tavrı altında tüketmektedir. Bunu, hümanist etiketi üzerinden özgür ve de şeffaf bir şekilde yapabilir. Ancak temelde, kendi kendini belirleme özgürlüğü kendi kendini sergileme özgürlüğüne teslim olmaktadır. Bu özneler için mutluluğa duyulan özlem, kendisinin elde edemeyeceği tatminler toplamından ibaret olabilir. Bununla birlikte mutluluk arttıkça, eleştiri, acı, sorgulama yerini ayartıcı özgürlüğe bırakmaktadır. Boddice’ye göre, belirli konformist ilaçlar ya da iğnelerin etkisi altındayken, para, aşk, araba gibi kavramlar, mutluluğu arttırdıkça, teminat altına alınan özgürlük vardır (Boddice, 2023: 237-239). Bu noktada artık, öteki, acı, olumsuzluk anlamına kaybederek, mutluluğa karşı bir rol üstlenir. Yani artık serüven içeren öteki ile yolculuk yok edilerek, kendi içerisinde narsist düşsel bir anlam durumu söz konusudur. Çünkü oto-erotik ve kendi içerisinde yalıtılmış birey, ne ötekine maruz kalır ne de herhangi bir sınır telakki eden otorite ile karşılaşır. Ancak bu konformizm durumu, bir özgürlük değil olumluluğa boyun eğmekten ibarettir. Nihayetinde artık oto-erotik özne için ötekine karşı sorumluluk, sadakat ortadan kalkarak, öteki yalnızca dijitalizm üzerinden kendini teşhir etme, kendini sergileme isteğine dönüşür. Byung-Chul Han’a göre, bu durum postkartezyen, posthermenötik, postmodern dönemi simgelemektedir. Ona göre kartezyen öznenin öteki üzerindeki olumsuzluk, şiddet, eleştiri durumu sona ermiş, hermenötik öznenin gizemli yorumları yerini “mesajı olmayan öteki” imgesine terk edilmiş, modern öznenin belirli karakter ifade eden öteki tavrı yerini şekilsiz öteki anlayışına bırakmıştır (Han, 2021a: 110-112). Bu durumda, pornografik tarz ifade eden soyunmuş özne için onu tüketen öteki figürü ön plana çıkmaktadır. Erişilmezliğin anlamını kaybettiği hiper-iletişimin kendini teşhir ettiği bu gösterge evreninde, ben ve ötekinin kendini sergilemeye indirgendiği pornografik bir toplum ortaya çıkar. Baudrillard’a göre, bu simgesel, hiper-iletişim, görüntü durumunda, baştan çıkarıcı bir oyun içerisindeyken, irade ve arzu bize ait görünse de, kararlar ve düşünceler farklı bir alana aittir (Baudrillard, 2018: 86-87). Ona göre, bu baştan çıkarıcı özgürlükten nasıl yararlanacağını bilmeden, olayların, duygusal-etkilerin, tutkuların kişiliksiz ya da yabancı tasviri altındayızdır. Bu toplum, sınırsız özgürlüğünü yaşarken, sergileme teriminin özneyi ve ötekiyi tamamen sırdan, gizemden, derinlikten kopardığı

unutulmaktadır. Artık karanlıkta değil sonsuz bir aydınlıkta tamamen yok olan varoluşsal kavramlar söz konusudur.

Han'a göre öznenin alanını, dijital pürüzsüzlük ve kesintisiz iletişim evrenini anlamlandıran kısmen etik ve politik gerekçeler olsa da asli açıdan ekonomik gerekçeler belirlemektedir. Han'a göre şeffaflaşarak öznenin kimliğinden soyunması, kişinin her yönüyle iletişime açık olması gizli ekonomik araçların denetimine teslim olması demektir (Han, 2021a: 108). Aslında Han'ın burada vurgulamak istediği nokta, kesintisiz iletişimin kesintisiz gözetlenmeyi ortaya çıkarmasıdır. Enformasyonun algoritmalar ve yapay zekâ sistemleri aracılığıyla etki alanını artırdıkça, sürekli sömürülen artık bedenler değil duygu ve tutkularımız olmaktadır. Enformasyon araçları öznenin daha çok iletişim yapmasını isteyerek onun yapay belirli bir kimliksel algoritmasını çıkarmaktadır. Yani kesintisiz iletişimi artırarak kendini görünmez kılan iktidar, gözetleme konusunda daha aktif olmaktadır. Bu noktada enformasyon iletişimi, Hard ve Negri'nin vurguladığı gibi hegemonyanın sömürü için kullandığı bir araç haline gelmektedir. Virilio'ya göre, enformasyonun hızı, sömürüden daha da ağır olarak, özneyi dijitalizmin, akıllı cihazların içine hapsederek "hakikatin hızlanmasının yarattığı baş dönmesinin öznesi" haline getirir (Virilio, 2003: 9-13). Ancak bu hakikat, özgürlük ve iletişimin gerçekliği ve değerini tamamen ortadan kaldıran enformasyonun tahakkümünü ifade eder. Bu enformasyonun tahakkümü, bütün sahicilik deneyimlerini, can sıkıntısını ve de farklılığın farkını görebilecek kapıları ve eşikleri yok etmektedir. Han'a göre bu durumda, özneler küresel ağın geçiş noktaları olmaya devam ederlerken, hiper-iletişim ise her türlü boşluğu doldurarak, aşırı derecede aydınlık çölünü genişletir. Bu aydınlıkta, aynılık, şeffaflık, "ötekinin tüketilmesi" hiper bir duruma ulaşmaktadır. Han'a göre, "ötekinin tüketilmemesi" için onun neoliberalizmin enformasyon bataklığını ifade eden aynılık ve farklılık anlamlarının dışına çıkması gerekir. Bir anlamda farklılığında, farkını öteki ortaya koymalıdır. Ötekinin bu durumda "henüz girilmemiş bir alan" olması, "uçumu sevmesi", gizemi ve olumsuzluğu temsil etmesi gerekir (Han, 2023: 36-39). Bu noktada, neoliberalizm dünyasında ötekinin sahip olabileceği farklılığın farkı, derin can sıkıntısını ifade eden kaygı hali, aynının sersemliğini aşabilir mi? Bu imkansızdır, çünkü, neoliberalizmin enformasyon bataklığı özgürlük yanılması var eden gerçek tahakküm biçimidir. Yani ötekinin yöneleceği herhangi bir direniş biçimi, onun yarattığı değil ona sunulan özgürlük alanıdır. Han'a göre bunun sebebi, yani ötekinin direniş ya da devrimi ortaya çıkarmaması, olumluluk ya da hiper-enformatik dünyada anlam araması ile ilgilidir. Han'a göre "ötekinin tüketilmesi" fayda teleolojisi ve ekonomik hesaplamalar üzerinden devam ederken, ötekinin dili hiper-iletişim gürültüsünde yok olurken, o, oto-erotik ve narsist öz-çöküş ile karşı karşıya kalmaktadır (Han, 2023: 79-80). Yani "ötekinin tüketildiği" aynılık dünyasında özneler, kimlikten ve kişilikten arındırılmış iletişim bombardımanı altında kalmaktadırlar.

Özneler için enformasyonun kesintisiz, hızlı ve pürüzsüz iletişimi, baskılanma, itaat yerine sınırsız seçim ve tüketim sunar. Bu durumda, sınırsız bir özgürlük olsa da, ötekinin direnişi, şiddeti ve de baskısı olmadığı için eylem söz konusu değildir. Çünkü bu ayartma altındaki özneler, direniş ve devrim gerçekleştirecek farkındalıktan

mahrumdurlar. Buradaki paradoksu Han şöyle ifade eder: “Kendimizi ölümüne gerçekleştirirken, aynı zamanda kendimizi ölümüne tüketiriz” (Han, 2022: 13). İletişimin, özgürlüğün tüketimi, nihayetinde dijital sürülerin ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Kesintiye uğramayan iletişim, performans öznesini yüceltmekte, dataizmin egemenliği, hesaplanabilir kişiliği ortaya çıkarmakta, sonsuz pürüzsüz seçimler ise aşırılığın tahakkümünü sunmaktadır. Bu ışıksız ışınım ya da sanallık altında iletişimin viral genişlemesi ve yalıtılmış özne anlayışı ile ötekinin yok oluşu demokrasinin yok olma tehlikesini ortaya çıkarır mı?

4. Enfokrazi: Demokrasinin Sonu mu?

Habermas, iletişimsel eylem üzerinden tesis edilecek ve demokratik temelleri olan kamuoyunun oluşturduğu zemine kamusal alan demektir. Yaşam dünyası, sistem arasında nasıl ayrışma varsa, tarihsel açıdan da kamusal alan (Res publica), halk (populus), özel olan (privati) arasında da önemli ayrımlar vardır (Habermas, 2003: 62-63). Örneğin Antik Yunan'daki kamusal mekan olarak agoralar ve Roma'daki forumlarda farklı şekillerde, kamu ve özel alan tartışmaları söz konusudur. Daha sonra Rönesans itibarıyla başlayan toplumsal, dinsel, siyasal, bireysel alan düzenlemelerindeki devletin rolü problemi kamu ve özel alan tartışmaları açısından farklı açılardan değerlendirmeleri başlatsa da, Sanayi Devrimi üzerinden modernizm ve kapitalizm eleştirilerinin ön plana çıkmasıyla birlikte, bu tartışmalar yerini özel ve kamusal alan arasındaki ekonomik, sosyal ve psikolojik çatışma ve rekabete bırakmaktadır. Habermas'a göre kamusal alan, birçok tarihsel dönemde farklı tartışmalarla ön plana çıkarılsa da, kapitalizmin gelişmesi paralelinde kamusal alanın dönüşümü zorla, ele geçirerek olmuştur. Oligopolistik piyasa temelinde, kamusal alan ve demokrasi ilişkisi tehlikeye girerken, iletişim ve yaşam dünyası açısından birçok indirgenen anlam için metalaşma tehlikesi ortaya çıkmaktadır. Örneğin tüketici kamusal alan araçları, özel alana müdahale ederek, belirli kişisellikler yükleyerek onu tanınmaz hale getirip, sinizmin etkisi altında bırakmaktadır. Bunlarla birlikte, “kamusal güç karşısında eleştirel akıl yürütme yeteneğini, nesnel açıdan mümkün olduğu bu noktada bile, öznel olarak kısıtlıyor” (Habermas, 2003: 296). Bu açıdan demokratik açıdan ilişki, paylaşım, bağ gibi kavramlar anlamını kaybederken, bunun kökeninde, kitle iletişim araçlarının giderek daha çok ekonominin alanı içerisine girmesi ön plana çıkmaktadır. Basının ticarileşmesi, kurumların bağımsızlığını siyasal düzenin belirlemesi, haber basınının kanaat basınına, gazeteciliğin kamusal tacire ve gazete işletmelerinin anonim şirket çıkar gruplarına dönüşmesi, nihayetinde, bunlarla kamusal alanda algıya yatırım yapıldığı sonucu çıkmaktadır (Habermas, 2003: 309-310, 322). Bunlar, kamu ve özel ekonomik çıkarların iç içe geçtiğini göstermektedir. Çünkü kitle iletişim araçları, belirli kişilerin ve grupların “imtiyazlı bir temsil olanağı bulan özel çıkarların akını altında değişime uğruyor” (Habermas, 2003: 319). Kamusal alanın ve basının yapısal dönüşümü, gazete holdingleri, tekel biçiminde örgütlenmeler söz konusudur. Habermas, aslında kitle iletişim araçlarının günümüzdeki hiper etkisini fark etmiştir. Bu sömürü içerisinde, algı ve manipülasyonun, toplumu açık ve çıplak şekilde sömürerek, ekonomik, sosyolojik ve psikolojik gibi etkileri ön plana almıştır. Ancak Habermas, sömürünün aynılık toplumu içerisinde demokratik olanı yozlaştırmasını tam olarak

kabul etmeyip, eleştirel teorinin normatif temelleri üzerinde iletişimsel eylem teorisinin yerleşik tarzda rasyonellik potansiyelini açığa çıkarmayı önermiştir (Habermas, 2003: 39). Ona göre ahlak ve adalet temelli kamusal alanın oluşturduğu demokrasi ortamında, iktidarın zorlaması olmadan eleştiri ve tartışmanın mümkünlüğü aranmalıdır. Bu bir anlamda yeni bir kamusal alan telakkisi olarak düşünülebilir. Yani iletişimsel eylemin içkin olan rasyonelliği üzerinden kamu ve özel alanlar açısından yeni bir inşa düşüncesi ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Ancak çağımızda kamusal alanın tam olarak dijitalizmin kısılcığı altında, özel alan ise post-private (mahremiyet sonrası) problemi ile karşı karşıya kalmaktadır. Sennet, *The Fall of Public Man* adlı eserinde, sekülerleşme ve endüstriyel kapitalizm üzerinden insanların özel beklenti ve psikolojik tasarımlarını kamusal ve özel alan ayrımı yaparak yaşayamamaları yüzünden “kamusal insan”ın düşüşünün gerçekleşip gerçekleşmediğini, artık şehrin bütünüyle yabancıların bulunduğu yer anlamına gelip gelmediğini tartışmaktadır (Sennett, 1978). Özel alan ve kamusal alan iç içe geçerek, mahremiyet alanının ya da özel alanın kamusal alan ile ilişkisi kaybolmaktadır.

Özel alandaki post-private problemi, enformasyon hızının ve bilginin üretkenliğinin artışı sağlar. Çünkü postmodern öznenin iletişimi için “private” aslında içerisinde, gizlilik, yabancılaşma ortaya çıkaracağı için anlamın şeffaf olmasını engellemektedir. Artık alanlar arasındaki ayrımsal ve farklı görüşe sahip olmak anlamsız ve gereksiz bir pürüzlü durum yaratmaktadır. Bundan dolayı Han’a göre şeffaf egemen sistem enformasyonun temelinde yer alır. Çünkü “şeffaf iletişimin, her şeyi düzleştirici, hizaya getiren bir etkisi vardır” (Han, 2021b: 12). Bu açıdan enformasyon toplumunda sınırsız özgürlük, sonsuz enformasyon ve de hiper-şeffaflık durumu söz konusudur. Bu sınırsız özgürlüğü ve enformasyonun tahakkümünü tesis eden dijital medyadır. Dijital medyanın enformasyon etkisini belirleyen ise aynılıktır. Öteki, olumsuzluk, yıkıcılık, gizlilik, derinliğin dışlandığı hiper-iletişim sarhoşluğu içerisinde, enformasyon bütün yaşam alanlarını ele geçirmektedir. Bu durumda Han, *Enfokrazi* adlı eserinde, artık enformasyonun demokrasi, çeşitlilik, çoğulculuk gibi süreçler üzerindeki olumluluk etkisinden dolayı, demokrasinin dönüşüm geçirerek enfokraziye evrildiğini belirtmektedir (Han, 2002: 17). Han’a göre enformasyon rejiminde enfokrazi ya da demokrasi krizini anlamak için enformasyon fenomenolojini anlamak gerekmektedir. Ona göre bu kriz bilişsel düzeyde, yani bilgi, deneyim ve kavrama gibi derinlik gerektiren kavramlar yerine kısa süreli zamansallığa yöneliktir. Bu durumda hem gerçek hem de zaman açısından “güncellik krizi” problemi vardır. Han’a göre iletişimde süreklilik olmadan, sürekli güncellik vurgusu ön plana çıkarsa, kamusal alandaki iletişim tamamen anlamsızlık ifade eder. Çünkü güncel iletişim vurgusu, sürekli anı yakalama çabası, parçalanmış iletişim içerisinde, zamansallığı da parçalanmaktadır (Han, 2002: 22). Bu durumda Habermas’ın kamusal alan içerisindeki iletişimsel eyleme içkin olan rasyonellik yerine duygusallık, algı, manipülasyon, psikolojik araçlar ön plana çıkmaktadır. Artık “demokrasi aşılabilir bir enformasyon ormanında kaybolur” (Han, 2002: 27). Zamansallık, süreklilik isteyen demokratik süreçler yerine, sahte haberler, algıya yönelik komple teorileri egemen olmaktadır. Yani bireyler rasyonelliği geri plana aldıkları için farkında olmadıkları bilgi bombardırmanı içerisinde kalmaktadırlar. Nihayetinde algının ele geçirdiği algoritma sistemlerinde iletişimin

özgür ve demokratik olduğu söylenemez. Bu durumda demokrasi medyakrasiye dönüşebilir.

Demokrasi, dinleyen, eleştiren, tartışan topluluklarla var olur. Arendt'e göre de, eleştiri, tarafsızlık ifadesi olan özgür bir yargıda bulunmak ya da tartışmak "siyasi yaşamın tam da özünü oluşturur" (Arendt, 2012: 290). Habermas buna benzer olarak, kamusal alanda ideal konuşma durumu sağlanınca, özgür bireylere dayalı bir toplum olunabileceğini vurgular. Ancak Giddens'a göre Habermas özgür seçimlerin nasıl yapılacağı ile ilgili çok az gösterge sunmaktadır (Giddens, 2010: 266-267). Bu açıdan, özgür ve iletişimsel söylemde, öteki ve ben arasında ilişki nasıl bir anlam ifade etmelidir problemi önemlidir. Bu noktada özgür eylemin, öteki üzerinde belirli bir tartışma ve sorgulama hissi uyandırmalıdır mıdır? Habermas'ın da üzerinden durduğu ancak tam olarak açıklamadığı soru; iletişim araçlarının varlığı ile birlikte öteki ve ben arasında nasıl bir söylem problemi ortaya çıkmaktadır? Yani ötekinin söylemden kovulması, söylemin sonu değil midir? İletişim araçları ile birlikte başlayan bu problem içerisinde mesafe, dinlememe, atomizasyon gibi tartışmaları içermektedir. Han'a göre, demokrasi kriziyle birlikte, bireyin kendi filtre balonu içerisinde, "ben döngüsüne" hapsolmesi söz konusu olmaktadır (Han, 2022: 33). Daha sonra, enformasyon yalıtılmış özneler üzerinden artık eleştirilemez, tartışılmaz, gerekçelendirilemez bir bütünlük ortaya çıkarmaktadır. Bu çarpık söylem durumunda, "hiçbir şey gerçekleşmemekte, her şey geçmektedir (Virilio, 2003: 21). Bu akıcı iletişimsel noktada, ortak bir alan bulmak imkânsızdır. Çünkü ortak bir zemin bulmak, bu akışkan algoritmik "yankı odaları"nda çok zordur. Dijitalleşme, insanın fark edebileceğinden ya da yakalayabileceğinden çok daha fazla enformasyon yaratmaktadır. Bu durumda, dijital temelli post-demokrasi özelliği gösteren enfokrasiye mi geçilecektir? Ancak bu durumda, dijital rasyonalite, iletişimsel rasyonaliteden farklı olarak, öteki ile birlikte iletişimi de kovmaktadır. İletişim öznelerarası birlik kaybolursa, yalnızca algoritma ve örüntü temelinde bir ideal konuşma durumu imkânsızdır. Söylem ve iletişimin anlamsız olduğu, dijital davranışçılığın hüküm sürdüğü bir alanda özne, öteki olmadan nasıl bir yapı inşa edilecektir? Bu insanın demokrasinin mümkünliğini ortaya koyması çok zor değil midir? Çünkü dijital durumda, yalan ve doğru arasındaki ikilem kaybolmaktadır. Söylemin yerini öznel keyfiliğe, heyecana bıraktığı manipüle edilmenin normal karşılandığı bu alanda, eleştiri yoluyla ilişki kurmak anlamsızdır. Bu noktada iletişimde parrhesia ve isegoa ayrımı kaybolmaktadır. Foucault'a göre, parrhesia, bireyin eleştiri, hakikat ve dürüstlük için kendisini tehlikeye atarak öteki ile özgül ilişki kurduğu bir sözel etkinliktir (Foucault 2014: 17). Yani "parrhesia'da konuşmacı özgürlüğünü kullanır, kandırma yerine dürüstlüğü, sahtelik ya da sessizlik yerine hakikati, hayat ve emniyet yerine ölümü, yaltaklanma yerine eleştiriye, kendi çıkarını koruma ve ahlaki kayıtsızlık yerine ahlaki ödevi tercih eder" (Foucault, 2014: 17-18). İsegoria (eşit konuşma hakkı) ise herkese fikirlerini söylemek için belirli verilen yasal hak iken, parrhesiastes'i söylediklerinden dolayı koruyacak belirli bir yasa yoktur (Foucault, 2014: 62). Bu durumda, neyi söylediğinden daha çok nasıl söylediğin yani tiyatokrasi ön plana çıkmaktadır. Enfokrasi, medyakrasi nihayetinde post-truth ya da hakikatin bükülmesi ile karşı karşıya kalmaktayız. Post-truth bir zeminde aslında zeminsizlikte, özgürlük, sorumluluk, demokrasi, öteki tam anlamıyla buharlaşmaktadır.

Post-endüstriyel dönemde, “enformasyon ormanı”nda, özgürlük ve sorumluluk, bireysellik ve kolektiflik, öteki ve ben gibi ilişkiler anlamını kaybetmektedir. Foucault’unda belirttiği, isegoria, ahlaki kayıtsızlık, özgürlük ayartması ifadeleri ilişkilere egemen olmaktadır. Kamusal ve öznel alan için özgürlük ve sorumluluk arasındaki bağ ortadan kalkarsa, özgürleşmeci bir politik alandan söz etmek çok zor olacaktır. Bu durum ile ilişkili olarak sorumluluğun temeli olan öteki ortadan kalkınca, eylem özerkliği, tartışma, iletişim ve sadakat arasında bir bağ kurmak da imkânsız olacaktır. Bunlarla birlikte ideal düzenin, ideal konuşma durumunun ortadan kalktığı nihayetinde demokrasi krizinin artık görünür olduğu kabul edilmelidir. Giddens’in belirttiği gibi, “ideal bir duruma ulaşmak” yerine artık “bir şeyden kurtulmak” temel olgu haline gelmektedir (Giddens, 2010: 265). Nihayetinde enfokrasi, medyakrasi ya da psikopolitika sömürülerinin içerisinde kurtulmaya çalışmak, yola dönmek değil yoldan çıkmaya yönelik bir çağrıyı içerisinde barındırmalıdır.

5. Sonuç

Sonuç olarak, Habermas, değerlerden kopmuş rasyonalizmi, sistemin yaşam dünyası üzerindeki kolonize etkisini eleştirerek, iletişimsel eyleme içkin rasyonalizm yoluyla ortak diyalog ve ideal konuşma durumlarını ön plana çıkarmaktadır. Habermas’ın temeldeki amacı kamusal ve özel, sistem ve yaşam dünyası gibi ilişkileri düzenleyecek, iletişimsel eylem kuramını ortaya çıkarmaktır. Böylelikle, öteki ve ben arasındaki tartışma ve eleştiriler üzerinden ortak bir zemin denemesini yapmaktadır. Habermas, öznel kamusal alanda, ideal konuşma durumuna yaklaştığı ölçüde, eşitlik, demokrasi ve de özgürlük olanaklarının artacağını düşünmektedir. Ancak, enformasyon toplumunda, dijital temelli dataist dünya görüşünün ön plana aldığı yalıtılmış iletişimle özgün diyalog imkânsızdır. Çünkü yapay zekâ araçları, bilinçli olarak gerekçelendirme yerine algı, heyecan gibi kavramlar üzerinden belirli hesaplamalarla ilgilenir. Bundan dolayı iletişimsel eylem rasyonalitesi evrim geçirerek, yaratıcılık veya yenilik yerine taklit temelli dijital rasyonalizme dönüşmektedir. Bu yeni rasyonalite anlayışında, belirli süreçler yerine sürekli sonsuz bir enformasyon bombardımanı vardır. Süreçler olmadan bu yeni öğrenme biçiminde, algoritma temelli bütüncül bir veri hâkimiyeti söz konusudur. Bu enformasyon sürecinde, verili algoritmalarla donatılmış insanın iletişim kurması ya da sahici söylemler dile getirmesi anlamsızdır.

Sonsuz öngörülebilir bir sistem içerisinde, özne, rastlantısal, olasılık içeren ve de riske yönelik eylem gerçekleştirilmemektedir. Bu açıdan dijital rasyonalizmde, iletişimsel eylem kuramında zorunlu olarak mevcut olan ötekine ihtiyaç bulunmamaktadır. Bu durumda artık öteki problemi temelindeki ne conatus essendi üzerinden mücadele ne de Levinas tarzı sorumluluk anlayışı anlamlıdır. Bu aynılık toplumunda, post-demokrasi açısından enformasyon ve demokrasi ilişkisini yansıtan enfokrasi ön plana çıkmaktadır. Artık politik tartışmalar, eleştiriler veya farklı söylemler yerine veriye dayalı yönetim tarzları var olacaktır. Bu durumda merkezi sistemde iletişim, yanlış veya doğrunun ayrımı olmadan, algoritma veya yapay zekâ temelli söylem ağı geçerlidir. Az veya çok iletişim vardır, yanlış veya doğru iletişimden söz edilememektedir. Nasıl

panteizm sisteminde iyi ve kötü değil etkin ve edilgin kavramlardan söz edilen doğaya içkin bir güç hâkimse çağımızda da doğru veya yanlışlığından söz edilemeyen içkin küresel dijital iletişim hâkimdir.

İletişimsel eylem teorisinde, öznelerarası söylemin gerçekliği önemliken yapay zekâ algoritmalarında ise gerçeklik, hakikat yerine davranışçı enformasyon argümanı ön plana çıkmaktadır. Bu durumda iletişimde öteki, birey değil işlevsel veriler ya da onların örüntü ağı değerlidir. Bu noktada insanın çaresiz veri seti olma ya da veriye tercih edilme anlayışı büyük bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Bireylerin anlamları ortadan kalkarken demokrasi, politik özgürleşme, direnme potansiyelleri de kaybolma tehlikesiyle yüz yüzedir. Dijitalizmin özgürlük ayartması altında, “uyumlu özneler” çoğalırken, devrim gerçekleştirecek uyumsuzluk, sıradışı özneler buharlaşmaktadır. Hoşgörü, uyum veya anestezi etkisindeki özneler yerine tekrar ötekilik, yabancılik üzerinden farklılıkları yeşertmek zorundayız. Mutluluğa değil mutsuzluğa yönelmenin, dataizm içerisindeki sonsuz özgürlüğün kölelik olduğunu kavramanın, pürüzlü iletişim için aykırılıkları yok etmemenin, cehalet arzusu yerine parrhesia üzerinden cesareti hatırlamanın değerli olduğu geleceği inşa etmemiz gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- Arendt, H. (2012). *Geçmişle Gelecek Arasında*, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Barnhart, R. K. (Ed.) (2000). *Dictionary of Etymology*, Edinburg, New York: Chambers Publication.
- Baudrillard, J. (2018). *İmkansız Takas*, Çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Bauman, Z. (2003). *Modernlik ve Müphemlik*, Çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntılı Yayınları.
- Bell, D. (1973). *The Coming of Post-Industrial Society*. New. York: Basic Books, Inc., Publishers.
- Boddice, R (2023). *Duygular Tarihi*, Çev. Asena Pala, Ankara: Fol Yayıncılık.
- Bozkurt, V. (2005). *Endüstriyel & Post-Endüstriyel Dönüşüm*. Bursa: Aktüel Yayınları.
- Castells, M. (2008). *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür*. Çev. Ebru Kılıç, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Cilt I: Ağ Toplumunun Yükselişi.
- Eagleton, T. (2015). *Postmodernizmin Yanılsamaları*, Çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2014). *Doğruyu Söylemek*, Çev. Kerem Eksen. Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014.
- Geray, Haluk (2003). *İletişim ve Teknoloji*. Ankara: Ütopya Yayınları.

- Giddens, A. (2010). *Modernite ve Bireysel-Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, Çev. Ümit Tatlıcan, Say Yayınları, İstanbul, 2010.
- Habermas, J. (1993). *'İdeoloji' Olarak Teknik ve Bilim*, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Habermas, J. (1994). "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", Çev. Gülen Gül Naliş, *Postmodernizm: Jameson, Lyotard, Habermas*. İstanbul: Kıyı Yayınları, ss. 31-44.
- Habermas, J. (1995). "Postmodernliğe Giriş: Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzsche", *Post-Modernist Burjuva Liberalizmi*. Çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Sarmal Yayınevi, ss.55-70.
- Habermas, "Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denek Taşı. Almanya'da Otoriter Legalizm Karşıtlığı", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*, Çev. Yakup Çoşar, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, ss. 116-136.
- Habermas, J. (2003). *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*. Çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Habermas, J. (2019). *İletişimsel Eylem Kuramı*. Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul : Alfa Yayıncılık.
- Habermas, J. (2020). *Söylem Etiği*, Çev. Seyit Çoşkun, Ankara: Fol Yayıncılık.
- Han, Byung-C. (2020). *Psikopolitika: Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, Çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Han, B.-C. (2021a). *Şiddetin Topolojisi*. Çev. Dilek Zaptçioğlu, İstanbul: Metis Yayınları.
- Han, B.-C. (2021b). *Şeffaflık Toplumu*, Çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Han, B.-C. (2022). *Enfokrasi: Dijitalleşme ve Demokrasi Krizi*. Çev. Mustafa Özdemir, İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Han, B.-C. (2023). *Ötekini Kovmak: Günümüzde Toplum, Algı ve İletişim*, Çev. Mustafa Özdemir, İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Hardt, M., & Negri, A. (2003). *İmparatorluk*. Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Husserl (1994), *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*, Çev. Ayça Sabuncuoğlu-Önay Sözer, İstanbul: Afa Yayıncılık.
- Levinas, E.-Cheron M. (2015). *Levinas İle Söyleşi: Yüz Fenomenolojisinden Kopuş Felsefesine 1983-1994*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Lyotard, J.-F. (2019). *Postmodern Durum*, Çev. İsmet Birkan, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Nath, H. (2017). "The Information Society", *A Journal of Space and Culture, India*. Vol. 4, No. 3, pp. 19-28.
- Sennett, R. (1978). *The Fall of Public Man*, New York: Vintage Books.
- Stiegler, B. (2018). *The Neganthropocene*, Çev. Daniel Ross, London: Open Humanities Press.
- Virilio, P (2003). *Enformasyon Bombası*, Çev. Kaya Şahin, İstanbul: Metis Yayınları.

THE WARPEDNESS OF UNCHARITABLE JUSTICE IN LEVINAS'S THOUGHT

Cevriye DEMİR GÜNEŞ*

Abstract: Levinas asserts that the violence, evil and injustice prevalent in the Western philosophical tradition are substantiated by the resources of ontological thinking that accord no right to live to the Other through its postulates of identity and totality characterised as instruments of dominance. In Levinas's thought, the argument that ontology and ethics necessarily contravene, and that ethics is the first philosophy lies at the heart of all discussions regarding ontology, ethics, and politics. Along the same line, the discussion of justice arises from this dichotomy between ontology and ethics. The demand of justice comes in sight first in the ethical implications of the face in the relationship between the self and the Other, and then in the symmetrical demand of right of the third persons in the social life which suspends the face to face ethical relationship. Commonly considered alongside the concept of justice, freedom is cast out of the Levinasian asymmetrical ethical relationship due to the destructive power of the postulate of identity over the Other and never features as a condition of ethical relationship. The ethical self, who adopts the principles of face-to-face interaction, indifference to its own ontological expedience and being-for-the-Other, is confronted by the third person who disrupts the face-to-face relationship and the asymmetry characterising the ethical relationship and demands symmetry in social relationships. From that moment on, justice determined by love, charity, and forgiveness begins diverging from its sense in ethics of sainthood, becoming warped and acquiring a political outlook. The political justice in the mode of an analogous relationship in Levinas's understanding restricts the infinite responsibility of the ethical self towards the Other and prioritises the norms of ontology in political life in the name of protecting the right and freedom of the third person. Formed around the concept of the Other and the Holocaust as an event, Levinas's theories of politics and justice manifest themselves in terms of the assertions that norms of the political field cannot be left to their own devices, that these norms should be informed by such ethical concepts as infinite love, compassion, charity, and sacrifice, and thus that ethical justice should reconstruct interpersonal norms. In view of Levinas's statement that "charity is impossible without justice, and [...] justice is warped without charity", this article first elucidates the twofold outlook of justice in the fields of ethics and politics and then discusses whether Levinas's call for ethical justice embodied by ethics and politics is functional in analysing social and political problems and creating solutions to them.

Keywords: Levinas, ethics, the other, justice, politics

* Doç. Dr. | Assoc. Prof.
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
cevriye.demir@hbv.edu.tr
ORCID: 0000-0002-6539-0527

LEVİNAS'TA MERHAMETSİZ ADALETİN BİÇİMSİZLİĞİ¹

Öz: Levinas, Batı felsefe geleneğine egemen olan şiddet, kötülük ve adaletsizliğin, ontolojik düşünüşün ana hattını oluşturan ve birer tahakküm aracı olarak nitelendirilen Aynılık ve Bütünlük fikrinin Başka'ya ve Başkası'na yaşam hakkı tanımayan kaynakları aracılığıyla gerçekleştirildiğini ileri sürer. Levinas'ta ontoloji ile etik arasındaki ilişkinin çatıştığı ve etiğin ilk felsefe olduğu savunusu, ontolojik, etik ve politik tüm tartışmaların merkezinde yer alır. Bu düzlemde açığa çıkan adalet tartışması da kökenini, ontolojik ve etik karşıtlığın tartışmalı zemininde bulur. Adalet talebi önce, *Ben* ile *Başkası* ilişkisindeki *yüz*'ün etik görünümüne, sonra da yüz yüze etik ilişkiyi kesintiye uğratan *Üçüncülerin* toplumsal yaşamdaki *simetrik* hak talebine yerleşir. Adalet kavramıyla birlikte düşünmeye alıştığımız özgürlük fikriyse *Aynılık* fikrinin Başka ve Başkası'nı yok etme gücü nedeniyle Levinasçı *asimetrik* etik ilişkiden dışlanır ve hiçbir zaman etik ilişkinin koşulu olarak beliremez. Etik ilişkide *yüz yüze* olmayı, varlıktaki çıkarına karşı ilgisiz kalmayı ve Başkası için olma'yı ilke edinen etik ben'in karşısına, tekil ilişkideki *yüz yüzeliği*, *asimetriyi* bozan ve toplumsal ilişkide *simetriyi* talep eden *Üçüncü taraf* çıkar. İşte o andan itibaren sevgi, merhamet ve bağışlamak olarak düşünülen adalet, kutsi etik anlamından uzaklaşmaya, biçimsizleşmeye ve politik bir forma bürünmeye başlar. Levinas'ta karşılaştırılabilir ilişki kipindeki politik adalet, etik ben'in *Başkası* karşısındaki sonsuz sorumluluğuna sınır getirmekte ve *Üçüncülerin* hak ve özgürlüklerini korumak adına politik yaşamda ontolojik düzlemin kurallarına öncelik vermektedir. Levinas'ın *Başkası* ve *Holocaust* fikri etrafında şekillenen siyaset ve adalet kuramı, politik alana ait normların başına buyruk bırakılamayacağı ve bu alanın etik düzleme ait sonsuz aşk, sevgi, merhamet ve fedakârlıkla şekillenmesi gerektiği, böylelikle etik adaletin insanlar arası normları yeniden inşa etmeyi sağlayacağı çağrısıyla görünür hale gelir. Makalede, Levinas'ın *adalet olmaksızın merhamet olanaksızdır ve merhamet olmaksızın da adalet biçimsizleşir* sözünden hareketle, önce adaletin etik ve politik alandaki ikili görünümü örneklerle izah edilecek, sonra da etik ve politika birlikteliğiyle şekillendirdiği etik adalet çağrısının, toplumsal ve politik meseleleri irdelemede ve çözüm üretmede işlevsel olup olmadığı tartışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Levinas, etik, başkası, adalet, politika

1. Giriş

Genel itibarıyla Levinas felsefesinin, Batı metafiziği olarak adlandırılan, *Aynılık* ve *Bütünlük* fikrine işaret eden *varlık odaklı hakikat* anlayışının eleştirisiyle şekillendiğini söyleyebiliriz. Felsefenin *özdeşlik*, *değişmezlik* ve *Bütünlük* fikriyle kuşatılmışlığının terkedilmesi gerekliliği, Levinasçı tabirle *varlık odaklı* felsefenin *Başka alerjisine* bir son verme zorunluluğu felsefi kuramına damgasını vurur. Varlığın felsefeye kendisini savaş² biçiminde ifşa ettiğini ileri süren Levinas, *Bütünlük ve Sonsuz* kitabında, varlığın savaştaki yüzü olarak, tahakkümle eşdeğer gördüğü *Bütünlük* kavramına odaklanır.

¹ Bu çalışma 9. Ulusal Çağdaş Siyaset Felsefesi Sempozyumu'nda sözlü bildiri olarak sunulmuş "Levinas'ta Merhametsiz Adaletin Biçimsizliği" bildirisinin genişletilmiş halidir.

² "Savaş, iki tözün veya iki kastın/yönelimin çarpışması değil de bir tarafın, baskınla veya pusuyla, diğer tarafı hâkimiyet altına alma girişimidir. Savaş pusudur. Başkası'nın varlığını (substance), onda güçlü ve mutlak olan şeyi, onda zayıf olan şey aracılığıyla ele geçirmektir. Achilleus'un topuklarını [en zayıf noktasını] gözlemektir, tıpkı düşman güruhuna zarar üzere gereken çabanın hesabını kitabını yapan mühendis gibi, başkasını, hasmı, lojistik hesaplarla kafada evirip çevirmektir" (Levinas, 2012b: 287).

Bütünlük kavramı, savaşla, şiddetle, etik olmayanla özdeş kılınmışken, karşısında yer alan *Sonsuz* kavramı ise barışın, sevginin, kardeşliğin ve etik olanın temsiliyle eşdeğer görülür (Levinas, 2003a: 91). İlk felsefe olarak tabir edilen ontolojiyi yerinden etme çabası ve ontolojinin etik dışı olduğu iddiası Levinas etiğinin temel zeminini oluşturur.

Başlangıç metinlerinden son dönem metinlerine kadar, kararlı bir şekilde, etiğin ilk felsefe olduğunu hatta etiğin bir kutsiyet/azizlik (*saintété*) ilişkisi olduğunu savunan Levinas, adaleti ontoloji ve etik karşıtlığı içerisinde ele alır. Adaletin mahiyeti hakkında bir tartışma yürütmektense, onun ontolojik düzlem ile etik düzlemdeki anlamına/görünümüne odaklanmayı seçer. *Bütünlük ve Sonsuz* kitabında adaleti hakikat ile ilişkisinde inceler ve daha en başından adaleti Başkası'yla/Öteki'yle³ ilişki olarak tanımlar (Levinas, 2012a: 169). Bu çalışmada Levinas, ontolojik düşünüşün yöneldiği şeyi temalaştıran, aynılaştıran ve ben ile Başkası arasındaki ilişkiyi bilme ilişkisine indirgeyen, Başkası'nı bir nesne gibi gören tavrına karşı çıkar. Ona göre, ben ve Başkası arasındaki ilişki yalnızca bilgi veya bilinç ilişkisine indirgenerek izah edilemeyeceği gibi benzer şekilde, bilinç ve nesnesi arasında kurulan çakışmayla da izah edilemez. Eğer ilişkide ben, Başkası'nı tanımlayabileceği veya tahakküm kurabileceği bir nesne gibi görmeye başladıysa orada artık etikten değil ontolojik ve politik olandan konuşulmaya başlanmış demektir. İnsanlararası etik ilişkiyi kökensel olarak tekil etik ilişkiden türeten Levinas, bu etik tekilliğe insanlararasılığı çoğullaştırmak için bir son verir ve etik kuramını ontolojik düşünüşle eşdeğer gördüğü politik olana açar. Etikten politikaya doğru olan bu kaçınılmaz yönelim, hem Levinas etiğinden bir politikanın türetilip türetilmeyeceğini hem de adaletin politik alandaki görünümünde etikle ilişkiyi sürdürüp sürdüremeyeceğini incelemeyi gerektirir. İşte bu makalenin amacı da, Levinasçı kutsiyet etiğinin ontolojik adalet tartışmasında hâlâ bir yerinin ve değerinin olup olmadığını sorgulamaktır. Tekil etik ilişkiyle çoğul adalet ilişkisinin birlikteliğini düşünmek anlamına gelen bu sorgulama, aynı zamanda ontolojik adaletin etik adalet tarafından sorgulanması anlamını taşıdığı için, makalede önce Levinas'ın yaptığı etik ve ontolojik adalet ayrımı izah edilecek, ardından özgürlüğün ontolojik adaletle ilişkisine ve özgürlüğün etikte bir değerinin olup olmadığına değinilecek, sonunda ise *Üçüncülerin* tartışıldığı politik alanda açığa çıkan *merhametsiz adaletin biçimsizliğini* vurgulayan örneklerden hareketle, politik alana yön verip biçim kazandırmaya çalışan etik adaletin işlevine yönelik sorgulamaya yer verilecektir.

2. Etik Karşılaşma ve Etik Adalet

Adaleti, köken olarak Başkası'yla kurulan etik ilişkiden türeten Levinas, karşımıza etik adalet ve üçüncü tarafın devreye girdiği ontolojik adalet fikriyle çıkar. Etik adalet, adaleti bizzat etiğin kendisi olarak görür. Bu ilişkide adalet kendisini etik ben'e *var olmaya hakkım var mı?* Sorusunu sordurtan özgürlük sorgulaması olarak gösterir. Başkası'yla karşılaştığında özgürlüğünün farkına varan ve aynı anda da özgürlüğünü sorgulanmış hissedenden ben, kendindeki adaletsizliği fark eder ve bunu Başkası karşısında kendi varlığını haklı kılamama utancı olarak deneyimler (Levinas, 2012a: 172). İşte tam

³ Levinas'ın metinlerinde sıklıkla geçen *Autrui* sözcüğünün Türkçe'deki karşılığı Öteki veya Başkası'dır, bu çalışmada ise sözcüğün her iki kullanımına da yer verilmiştir.

da bu noktada özgürlük, özerklik üzerinden değil yaderklik yani Başkası'na karşı duyulan sorumluluk ilişkisi üzerinden temellendirilmeye başlar. Böylece özgürlük değerini, ben'in Başkası'yla kurduğu karşılıksız, asimetrik ve sonsuz sorumluluk ilişkisinden almış olur. Öyleyse denilebilir ki, Levinasçı etik yaklaşımın ürettiği adalet, koşulunu Başkası'yla etik karşılaşmada bulur.

Peki, nedir etik karşılaşma ve diğer karşılaşmalardan farkı nedir? Öncelikle etik karşılaşmanın Başkası'nın yüzü'yle bir karşılaşma olduğu bilinmelidir. Öyle ki bu karşılaşma, ben'in Başkası'nı egemenliği altına aldığı, ona sınırlar çizdiği veya öldürmeye çalıştığı bir çatışma veya mücadele anı değil, aksine onu kendinden daha öncelikli ve üstün bulduğu, *yüz'*üne kayıtsız kalamadığı kırılmalı bir karşılaşmadır. Daha da önemlisi, Başkası'yla karşılaşma, Başkası'nın yoksul, yardıma muhtaç ve zulme uğramış bir kurban olarak görüldüğü, yakınımlık veya komşuluk ilişkisiyle karşılaşmadır. Başkası'yla etik karşılaşmada, Başkası'nın *yüzü'*ne ve bakışlarına maruz kalındığı andan itibaren, artık Başkası'na boş ellerle gidilemeyeceği, hiçbir koşulda ona sırtın dönülemeyeceği ve bu karşılaşmanın etik ben'i sonsuz bir sorumluluğa ve suçluluğa çağırdığı duyumsanır. Başkası'na karşı hissedilen karşılıksız ve çıkar gözetmez etik duyarlık, sorumluluğu etik ben'den başka kimseye devredilemeyecek kutsi bir ilişkidir. Levinasçı etiğin iki kişiden ibaret olan sosyallik anlayışında etik ben, Başkası için ölmeyi ve onun için kendi haklarından tümüyle feragat etmeyi göze alacak kadar ileri giden biricik bir öznedir. En yalın haliyle dile getirecek olursak ben ve Başkası arasındaki karşılaşma daha en başından etik bir karşılaşmadır. Etik adalet ise, Başkası'nın diğerlerinden/başkalarından değil yalnızca ben'den bir talepte bulunmasıdır. Başkası, eğer yalnızca ben'den değil de tüm diğerlerinden hak talep ediyorsa veya ben ve Başkası arasındaki tekel etik durumda olduğu türden bir ilişki talep etmeye başlamışsa orada artık etik bir adalet talebinden değil ontolojik bir adalet talebinden söz ediliyor demektir (Bernasconi, 2011a: 26).

3. Özgürlük ve Ontolojik Adalet

Levinas, ontolojik bakışın adalet anlayışını hakikat odaklı adalet veya özgürlük olarak ifade eder. Hakikat odaklı anlayış veya özgürlükte, ben'in kendisini sorgulamadığı tam aksine kendi varoluşunu doğrulamanın derdinde olduğu gözlenir. Kendisini tartışma konusu etmeyen ve daha çok kendi varoluşundaki kesinliği doğrulama kaygısının taşıdığı ontolojik ilişkide, Başkası'yla etik karşılaşma asla gerçekleşmemekte ve hiçbir zaman gerçek bir adalet ilişkisi açığa çıkamamaktadır (Levinas, 2012a: 169). O halde etik söz konusu edildiğinde ben'in özgürlüğü ancak bir Başkası'yla karşılaştığında bir içeriğe ve bir değere sahip olmaktadır. Bu durumda adaleti konuşabilmek için veya adaletin bir anlam taşıması için öncelikle ben'in özgürlüğünün Başkası tarafından sorgulanıp sorgulanmadığına bakılmalıdır. Bunun için Levinas Başkası'yla karşılaşmayı aynı zamanda bir utanç deneyimi olarak ifade eder ve bu deneyimin arzu kavramıyla bir bağlantısı olduğunu düşünür:

Başkası ilksel olarak olgu değildir, engel değildir, ölümle tehdit etmez beni. Utancımdaya arzulanır. Gücün ve özgürlüğün haklılaştırılmamış olgusallığını keşfetmek için ne bu olgusalılığı nesne olarak telakki etmek

ne de Başkası'nı nesne olarak telakki etmek gerekir; kendini sonsuza göre ölçmek yani onu arzu etmek gerekir. Kendi kusurluluğunu tanımak için, Descartes'in diyeceği gibi, sonsuz fikrine, mükemmellik fikrine sahip olmak gerekir. Mükemmellik fikri bir fikir değil, bir arzudur (Levinas, 2012a: 172).

Levinas'ın sözlerinden de anlaşıldığı gibi, ben'in kendi kusurluluğunu tanıyıp bilmesi ve ahlaki bilince sahip bir etik ben haline gelmesi için Descartes'in mükemmellik dediği Sonsuz fikrine sahip olması, yani Başkası'yla karşılaşması, onu kabul/buyur etmesi ve onu kendi utancı içinde arzulaması gerekir. Dolayısıyla Levinas, özgürlüğü tek başına ben ile alakalı bir durum olarak değil, Başkası'nın Aynı olan tarafından belirlenmesi ve Aynı olana indirgenmeye çalışılması olarak görür (Levinas, 2012: 172-174). Bunun yanı sıra ben'in Başkası'ndaki yüz'ü/anlamı göremeyişi onu bir kuvvet ve bir vahşet olarak görmesi sonucunu doğurur. Oysa Başkası'nın yüz'ündeki karşı çıkış onun kendi ontolojik tarzına aittir ve etik ben Başkası'nın yüz'ündeki direnç aracılığıyla kendi özgürlüğüne doğru harekete geçirilmiş olur (Levinas, 2012b: 288). Levinas tam da Başkası'nın yüz'ündeki anlam koşullarına göre düşünülmüş bir özgürlüğü değerli bulur.

Etik kuramıyla kıyaslandığında büyük bir siyaset anlayışına sahip olmadığı görülen Levinas, ontolojik düzleme ait olduğunu düşündüğü politik alandaki adalet anlayışına yönelttiği eleştirilerde de özgürlüğü öne çıkarır. Ona göre siyaset kuramı adaleti, kendiliğın tartışılmadığı, Başkası'nın dikkate alınmadığı, Başkası'yla karşılaşmanın gerçekleşmediği bir zeminde görür. Üstelik bununla da kalmayıp benin özgürlüğünü, Başkaları'nın özgürlüğü ile uyumlu hale getirir ve özgürlüğü sorgulanır olmaktan çıkarır. Oysa ben'in gerçek özgürlüğü, ancak Başkası tarafından sorgulandığında açığa çıkar, eğer ben'in özgürlüğü sorgulanmıyorsa orada gerçek bir özgürlükten bahsedilmiyor demektir (Levinas, 2012a: 172-175). Özgürlüğün imkânını Başkası'yla karşılaşmada veya onun tarafından sorgulanmada bulan Levinas, Platon'un *Devlet*'i 331c'de Cephalus/Kephalus'un da özgür olmanın olanağını kendinde değil, kendi dışında bulduğuna vurgu yapar (Levinas, 2012b: 285). Levinas'a göre ben'in özgürlüğü Başkası tarafından sorgulanmıyorsa, orada vicdanın (*bonne conscience*) veya ahlaki bilincin açığa çıkması güçleşiyor demektir. Etik ilişkide ben'in özgürlüğü zorunlu bir koşul olmasa da, adalet tartışmasında özgürlüğün sadece etik özne açısından konu edildiğini ve Başkası'nın özgürlüğü meselesinin tartışılmadığını görürüz. Levinasçı etik ilişkide, Başkası'nın özgürlüğü gibi bir meselenin hiç gündeme gelmeyişinin temelinde, Başkası'nın aşkın olması ve varoluşunun kendiliğinden haklılandırılmış bir hakikat olarak kabul edilmesi bulunur. Burada sorgulama hakkı yalnızca Başkası'na tanınmış olur. Buna karşılık etik ben de daima Başkası tarafından sorgulanan, hesaba çekilen ve Başkası'na duyduğu sonsuz sorumluluk nedeniyle travmatize olmuş bir figür olarak görünür.

Ben'in özgürlüğünü, Başkası'na karşı ilginin gerçekleşmediği, hatta ben'in Başkası'nı yok sayarak yalnızca kendi varlığını haklı kılma çabası olarak gören Levinas, özgürlüğün Başkası'nın canına kast eden ontolojik bir şiddete dönüşebileceğini iddia

eder ve haklılığını göstermek için çeşitli örnekler verir. Levinas'ın verdiği örneklerin en çarpıcı olanlarından ilki, Tevrat'ta geçen *Hâbil-Kâbil*, diğeryse Platon'un *Devlet*'inde geçen mitolojik karakter *Gyges* hikâyesidir. Tanrı'nın *Kardeşin Hâbil nerede?* Sorusuna *Kâbil*'in verdiği *Kardeşimin bekçisi miyim?* Yanıtının, Tanrı'ya saygısızlık eden veya "o ben değilim, Başkası" diyen küçük bir çocuğun verdiği yanıt gibi algılanma ihtimali bulunsa da *Kâbil*'in yanıtında kendi özgürlüğünü ve *conatus essendi*'sini (varlıkta kalma çabası) önceleyen, Başkası'nın/kardeşinin sorumluluğunu reddeden ve Başkası'na kayıtsız kalan ontolojik bakıştaki sorumsuzluk ve kötülük bulunur. Levinas *Kâbil*'in Tanrı'ya verdiği yanıtın içtenliğinin farkındadır, ancak ona göre bu yanıtta etik eksiktir ve sadece ontoloji vardır, *Kâbil* orada kardeşinden ontolojik olarak ayrı olduğunu vurgulamaktadır (Levinas, 2003b: 248). Öyle ki, bu hikâyede *Kâbil* özgürlüğünü hiç sorgulamadan, hesabını vermeden ve haklılaştırmadan kullanan birisi gibi durmaktadır (Şimşon, 2017: 120). Böylece *Kâbil*, kardeşinin sorumluluğunu üstlenmek gibi bir mecburiyeti olmadığını ve kardeşinin sorumluluğunu reddetmekte özgür olduğunu dile getirmiş olur. İlk kardeş katli hikâyesine biyolojik kardeşlik veya yakınlık (proximité) ilişkisi açısından bakıldığında *Kâbil*'in kardeşi karşısındaki tavrı, sorumluluğu özgürlükten veya bir yasadan hareketle düşünmüş olduğu gerçeğini ortaya çıkarır. Levinas'ın tabiriyle "*Kâbil*'in temkinli soğukluğuyla düşünülen o beşeri biyolojik kardeşlik, ayrı bir varlıktan sorumlu olmam için yeterli gerekçeyi sağlamaz: *Kâbil*vari temkinli soğukluk, sorumluluğu özgürlükten itibaren veya bir sözleşmeye göre düşündürür" (Levinas, 2003c: 182). O halde etik bakışla düşünüldüğünde kan bağının, ben'in Başkası karşısındaki asimetrik sorumluluk ilişkisini sağlamada ve etik sorumluluğu inşa etmede, insanlar arası ilişkiyi evrensel bir kardeşlik ilişkisi olarak görme konusunda da yeterli olamayacağı açıktır.

Özgürlükle iç içe geçmiş ontolojik adalet düşüncesini izah eden bir diğer örnek ise, Platon'un *Devlet* 359d'de geçen mitolojik karakter *Gyges*'i, parmağına taktığı *görünmezlik yüzüğü*nün kerametiyle özgürlüğün sefasını süren, Öteki'nin varlığını ve haklarını tehdit eden ontolojik bir karakter olarak görür. *Gyges*'in parmağındaki görünmezlik yüzüğüyle, görünmezliğini kullanarak dünyada kendinden başka kimse yokmuş gibi hareket etmesi yine etikten yoksun bir ontolojik özgürlüğün tehlikelerine işarettir. *Gyges*'in yüzükle elde ettiği özgürlük, sorgulanmamış ontolojik özgürlüğe karşılık gelir, çünkü *Gyges* dünyada bir başınaymış ve başka hiç kimse yokmuş gibi davranır. Başkası veya Başkaları tarafından görülmediği için herkesi aldatır ve görünür haldeyken asla sahip olamayacağı bir güç ve ayrıcalık elde eder. Efsaneye göre *Gyges* parmağına taktığı yüzüğün gücünü fark edince kralın karısını baştan çıkarır ve onun da yardımıyla kralı öldürüp tahtına geçer (Platon, 1992: 360b). Levinas'a göre *Gyges*'in özgürlüğü hem haksız hem de cezasız kalmış bir özgürlüktür. Çünkü *Gyges* kendisini haklılandırma kaygısı duymayan, varoluşunu Başkası'ndan değil kendinden yola çıkarak elde eden bir özgürlüğe sahiptir. O, kendisine bakanları gören ama onlar tarafından görülmediğini bilen biridir. Dolayısıyla *Gyges* için dünya sadece bir gösteriden ibarettir. Levinas etiği açısından *Gyges* örneği cezasız bırakılmışlığa ve tartışma konusu edilmemiş, cezasız kalmış bir özgürlüğün koşuluna işarettir. Buradan hareketle Levinas, *Gyges*'in gösterisi karşısında çaresiz kalan dünyanın, özgürlüğün berisinde bir etik adalet arayışında olması gerektiğinin aciliyetine dikkat çeker (Levinas,

2012a: 179). Özetle, her iki anıştırma da ontolojik özgürlüğün yol açacağı sorumsuzluğu, tehlikeleri, şiddeti ve açmazları göstermesi bakımından önemlidir. Etik anlayışında özgürlüğü zorunlu bir koşul olarak görmeyen Levinas, onu yüz yüze ilişkinin ilkselliğine nazaran o kadar ikincil görür ki, "özgürlüğü sorumsuzların bir kaçamağı veya idealist filozofların bir kuruntusu"na hapseder (Levinas, 2012c: 268).

4. Üçüncü Taraf ve Adalet

Tek başına özgürlük fikriyle birlikte düşünülemeyen etik adalet, tekil etik ilişkiye eklenen *Üçüncü veya Üçüncü taraf* ile tartışılmaya başlanır. Yüz yüze etik ilişkiye içkin olan *Üçüncü taraf*, Başkası'nın bakışlarına yoksul, muhtaç ve kırılğan olduğunu hatırlatan talepleriyle yerleşir. Böylece *Üçüncü taraf*, iki kişilik etik ilişkinin akışını değiştiren bir başka Başkası, bir başka yakınım ve yakınımın komşusu olarak belirmiş olur. Etik ilişkiye *Üçüncü'nün* katılımı, tekil etik ilişkinin çoğullaşmasına, asimetrinin yerini simetrinin almasına ve ilişkiye hukuki, toplumsal-politik düzene ait normların girmesine yol açar. Bernasconi'ye göre Levinas etik ilişkiye *Üçüncü'yü*, etik ilişkinin ikili bir yalnızlık, ikili bir egoizm, bir çift toplumu ve kendinden memnun, Ötekilere kayıtsız bir insanlığın doğmasına engel olmak için sokmuştur (Bernasconi, 2011: 31, 32). Levinas, kuramının son evresinde, etik ben'in Başkası'na karşı gösterdiği sınırsız sorumluluğun sınırlanarak düşünülebileceğini ve herkese karşı sınırsız sorumlulukla harekete eden ben'in kendisi için de kaygılanmaya davet edilebileceğini söyler:

Kuşkusuz, benim herkese karşı olan sorumluluğum, kendini sınırlamak suretiyle de tezahür edebilir ve tezahür etmelidir (ama bu başka bir tema). Bu sınırsız sorumluluk adına, ben kendisi için de kaygı duymaya çağrılabilir. Yakınım olan Başkası'nın, o da bir yakın olan bir Başkası'na nazaran, aynı zamanda üçüncü olması olgusu, düşüncenin, bilincin, adaletin ve felsefenin doğuşunu izah eder. Kendine dair, adalet ve felsefe kaygısını gerekçelendiren/haklı kılan başlangıçtaki sınırsız sorumluluk, unutulabilir. Bu unutuş içinde bilinç, saf egoizmdir, ne ilkseldir ne de nihai. (Levinas, 2012c: 278, 279)

Adalet, etik bir ben'in Başkası'ndan sorumlu olmasının değil, bireylerin birbirlerinden karşılıklı olarak sorumlu olmalarının düzenidir. Levinas adaletin düzeninin ortaya çıkışının doğru anlaşılması gerektiğinde ısrar eder. Ona göre adaletin ortaya çıkma nedeni, ben ve Başkası arasındaki asimetrik ilişkinin karşılıklılığını kurmak değil, bizzat *Üçüncü'nün* kendisidir. *Üçüncü*, "benim için bir başkası olan kimsenin yanında benim için hâlâ bir başkası olan"dır (Levinas, 2012d: 67, 68). Hem Başkası'ndan ve hem de *Üçüncü'den* sorumlu olan ben, kendisini onların etkileşimlerinin dışında tutamaz ve birisine gösterdiği etik ilgiyi diğerine karşı göstermezlik edemez. Bu ilişkide ben, adeta her ikisinin de dâhil olduğu bir *adalet anı* yakalamaya çalışır. Levinas'ın *Batı dünyasının anı* olarak adlandırdığı *adalet anı*, birbiriyle karşılaştırılmayanlar arasındaki karşılaştırmaya, devletlere, evrensel yasalara ve yasa önünde eşit kılınan yurttaşlara karşılık gelmektedir. Ben'in sonsuz etik sorumluluğuna diğer Ötekiler uğruna getirdiği sınırlama ile *Üçüncü'nün* karşılıklılık talebinin içkin olduğu adalet düzleminde ilişki, etik görüşündekinden bir hayli farklılaşmış olsa da, tüm adalet söylemi Başkası için

duyulan sorumluluk adına ve Başkası'nın yüzündeki etik çağrı uğruna gerçekleştirildiği (Levinas, 2012d: 68) için adaletin etikle olan bağı hiçbir zaman kesintiye uğratılmayacaktır. Bunun yanı sıra, adaletin ortaya çıkışı hiçbir şekilde etik sorumlulukta bir derece kaybına neden olmayacaktır. Etik, adaletin koşulu ve ufku olmaya devam edecek ve adaleti siyasetten, Öteki için duyulan kaygıdan ayırt etmek mümkün olmayacaktır (Türk, 2016: 344).

1982'de yapılan bir radyo söyleşisinde Levinas'a, "Siz Öteki'nin filozofusunuz. Başkası'yla karşılaşmanın esas yeri tarih değil midir, siyaset değil midir? Her şeyin ötesinde İsraililer için Filistinliler Öteki değil midir? Sorusu yöneltilir. Levinas'ın bu soruya verdiği yanıt, onun etik ile siyaset ilişkisine dair düşüncelerinin gerçekliğe yansımaları görmek açısından önemlidir. Levinas'ın yanıtı, Öteki tanımının tamamen farklı olduğu, Öteki'nin akraba olmak zorunda olmayan ancak akraba olabilecek komşu da olabileceği, Öteki için olmanın komşum için olmak anlamı taşıdığı" şeklindedir. Levinas konuşmasını, "komşunuz başka komşunuza saldırıyor veya haksızca davranıyorsa ne yapabilirsiniz?" Sorusunu sorarak sürdürür ve bu olayda başkılığın farklı bir karaktere büründüğünü, başkılığın bir düşmanlık bulunabileceğini ya da hiç değilse kim doğru kim yanlış, kim haklı kim haksız sorularının cevabını bulma sorunuyla yüzleşeceğimizi ve orada yanlış yapan insanlar olduğunu ekleyerek yanıtını tamamlar (Levinas, 2003d: 290, 291). Levinas, tartışmayı tekil etik ilişki düzleminden çıkarıp Üçüncülerin yani birbirine hem dost hem de düşman olabilecek kimselerin olduğu, başkılığın karakterinin salt etik düzlemin dışına, siyasetin, adaletin, hukukun düzlemine taşıyarak sonlandırır. Biz de Levinas'ın verdiği yanıtın hareketle, etik ilişkinin/duyarlığın toplumsal ve politik alanda nasıl bir işleve sahip olabileceğine dair sorgulama yapma imkânı buluruz. Levinas, İsrail hükümetinin izniyle İsrail kamplarında Hristiyan askerler tarafından katledilen Filistinliler meselesini (Sabra ve Şatila katliamı) salt etik tutumla çözülmesi gereken bir konu olarak değil de hukuk veya siyasetle çözülmesi gereken Üçüncülerin -birbirine düşmanlık yapabilen Ötekilerin- meselesi gibi görür. Buna karşılık yine de etik ile siyasetin sınırlarının nerede aranabileceği sorununu önemser ve ahlak ile siyaset arasındaki çelişkinin tek başına siyasetle çözülemediğini kabul eder. Örnekten hareket ettiğimizde Levinasçı etiğin politik düzlemde etik adalet rolünü yerine getirmesinin pek de kolay olmadığını söyleyebiliriz. Elbette, Levinas'ın etiği çürümüş siyasetin vicdanı olarak görmek istemediği açıktır, ancak aynı etik gerekliliğin Üçüncülerle ilgili her şeyi yalnızca siyasetin kollarına bırakmayı zorunlu kılmadığını, Levinasçı kutsi etik yaklaşımının bu tarz bir bakış açısının karşısında yer aldığını biliyoruz. Oysa İsrail-Filistin meselesinde kutsi etik öznenin beklendiği gibi davranamayan Levinas, bize, Üçüncünün ortaya çıkışı Başkılığın yani tekil Başkası'nın başkılığında, onun dokunulmazlığında bir değişikliğe neden olmaz diye öğretmekteydi. Etik öznenin hiçbir zaman rahata kavuşmayacağını, tek başına tekil Başkası'nın sorumluluğunu üstlenmekle kalmayıp, Başkası ile Üçüncünün etkileşimine de kayıtsız kalamayacağını söylemişti. Öyle ki yukarıda da belirtildiği gibi, etik ben, Başkası için gösterdiği sevgi ve hayırseverliği Üçüncülere de gösterdiği için bir *adalet anı* doğmaktaydı. *Adalet anı*, evrensel yasa önündeki eşit yurttaşlar anydı, bir başka deyimle *adalet anı*, ben'in tekil Başkası ve Üçüncünün olduğu bir dünyada tüm Ötekiler adına sorumluluğa ve hayırseverliğe devam etme anydı.

Dolayısıyla makul adalet ilhamını yine, yakına, komşuya ve kardeşe duyulan sevgiden almaktaydı (Levinas, 2012d: 68-70). Her şeye rağmen Levinas, sevgiyi etiğin temeli olarak görse de, dünyevi ahlakı adaletle ilişkili görür (Bernasconi, 2011b: 37) ve etik ile adaleti birbirinden ayrı görmez.

5. Merhametsiz Adaletin Biçimsizliği

Makale başlığında yer alan, *merhametsiz adaletin biçimsizliği* ifadesi kökenini Levinas'ın, "adalet olmaksızın merhamet olanaksızdır ve merhamet olmaksızın da adalet biçimsizleşir" (Levinas, 2003b: 259) sözlerinden alır. Levinas'ın adalet olarak adlandırdığı ilk karşılaşma, ben'in Başkası'na karşı duyduğu sorumlulukla başlar. Yakına/Başkası'na karşı duyulan bu sorumluluk, komşu sevgisi, eros'suz aşk, merhamet, sevgi ve şehvetsiz sevgi anlamlarını taşır (Levinas, 2003b: 241, 242). Adalet ve merhameti birbirinden ayrı görmeyen Levinas, adaletin merhametten kendiliğinden doğduğunu hatta eşzamanlı olarak ortaya çıktıklarını ileri sürer (Levinas, 2003b: 245). Burada öne çıkan düşünce, tekil etik ilişkinin doğasını eksiksiz ifade ediyor gibi görünse de insanlığın söz konusu olduğu *Üçüncülerin* olduğu bir dünyada adalet ve merhametin eşzamanlı birlikteliğini sağlamanın güçlüğü de ortadadır. Tekil etik ilişkinin kutsi görünümünde etik ben daima herkesten daha sorumludur. Bunun Levinasçı etik kuramındaki anlamı adaletin aşk'tan⁴ doğduğudur. Adalet aşk'tan doğar ancak bunun anlamı adaletin keskinliğinin hiçbir zaman aşk'ın aleyhine dönmeyeceğini söylemek değildir. Siyaset kendi başına bırakıldığında kendine has gerekliliklerden hareket edebilir, oysa aşk'ın daima adaleti gözetmesi gerekir. Levinas'a göre adalet ile merhametin birbirini gerektirmesi Ötekiler'in var olduğu bir dünyada, etik adalet talebini canlı tutacak, politik adaletin Ötekiler üzerindeki yetkilerinin etik Öteki'nin insaniliği sınırında kalmasını sağlayacak ve uyandırdığı etik duyarlık aracılığıyla adalete biçim vermede onu insani kılmada önemli bir rol oynayacaktır. Aksi takdirde rasyonel düzenin adalet anlayışı merhametten yoksun olacağı için biçimsizleşmeye ve insani sınırların dışına çıkmaya mahkûm olacaktır.

Etik ve adalet arasındaki salınımlı ilişkide yüz yüze etik ilişkiye, politik toplumun kurumlarını ve yasalarını düzeltici bir rol tayin eden Levinas, politikanın kendi tiranlığıyla baş başa bırakılamayacağını söyler: "Yüz yüze politik toplumun kurumlarını ve yasalarını düzeltici bir işlev görür: Fakat kendi haline bırakılan politika kendi içinde bir tiranlığı taşır, onu doğuran ben'i ve başkasını biçimsizleştirir, zira onları evrensel kurallara göre, yani sanki orada yoklarmışçasına yargılar" (Levinas'tan akt. Bernasconi, 2011b: 38). Başkası'na saygı'yı etik kuramının temeline yerleştiren Levinas'ın etik ve politika ilişkisini inşa sürecini, bağışlama ve adalet tartışmasında öne çıkardığı merhamet, sevgi ve fedakârlık kavramlarıyla birlikte düşünerek anlamaya koyulmak yerinde olur. Politik adaletin sorgulandığı bir örnekten yola çıkarak merhametsiz adaletin biçimsizliğini kavramak mümkündür. Örneğin *Başkasına Karşı*⁵ metninde

⁴ Levinas, Platon'un Şölen diyalogunda Diotima'nın aşk'ı yarı Tanrı olarak anlatmasını onu ayrılık ve Öteki'ne duyulan arzu olarak görmesine bağlar (Levinas, 2003b: 251).

⁵ *Başkasına Karşı* metni, Levinas'ın Alman suçluluğunu sorguladığı, Yahudi soykırımından sonra bağışlamayı nasıl anlamak gerektiği ve bağışlamanın Yahudi dini düşünce geleneğinde adaletle nasıl

Levinas, Tevrat'da Saul ile Givon⁶ kavmi arasında geçen kan davasından hareketle (Levinas, 2011: 43-49) kısas adaletini, bu adaletin bağışlamayla ilişkisini ve kısas adaletinin gerçekleşme şeklini sorgular. Levinas bu metninde, atalarının yaptığı hatanın bedeli olarak katledilen ve cesetleri kurda kuşa yem edilmek üzere açıkta bırakılan çocuk prenslerin maruz kaldığı adaleti, merhametsiz, biçimi bozulmuş, insani olanı aşındırmış ve etik olandan uzaklaşmış bir adalet talebi olarak görüp göremeyeceğimizi tartışır. Atalarının işlediği suçun bedelini çocuklara ödeterek politik adalet talebine göre hareket eden Givonlular, adalet ve eşitlik uğruna merhamet ve bağışlamayı terk edebildikleri, Başkası'nın etik anlamını biçimsizleştirdikleri/bozdukları, etikten uzaklaşarak insanın değerini, onurunu yok sayabildikleri ve bu yolla merhametsiz adaletin ne derece biçimsizleşebileceğini gösterdikleri için, politik adaletin temsili olarak görülürler. Oysa Levinas'a göre göre asıl olan, insanlık durumuyla ilgili rasyonel düzene içkin zalimliğin çalkantısında, ölümsüz ilkeler ve Tanrı adına dökülmüş onca kan ve gözyaşından ve adaletin diyalektik sıçrayışları arasında akıllarda kalacak yegâne isim, kendisine dosdoğru yolu bulan bireysel fedakârlığın yani kısas adaleti gereğince katledilip kayalıklara çivilenerek açıkta bırakılan cesetlerin üstünü örten, başlarından altı ay boyunca ayrılmayarak yas tutan Rispa'nın tuttuğu fedakârlık yoludur (Levinas, 2011: 49). *Üçüncülere* de tekil Başkası'yımsı gibi davranmayı ilke edinen, kan talebinin ve yasanın anlamını bir kez daha düşünmeye sevk eden Rispa Bath Aya'nın yolu bireysel fedakârlık ve kendinden feragat yoludur. O halde dünyaya adlarını kan talebiyle duyuran Givonlular'ı politik adaletin merhametsiz yüzü olarak, Rispa'yı ise merhametten, sorumluluktan ve feragatten bir an olsun uzaklaşmayan, Başkası'na ve aynı zamanda Başkası'nın ölümüne kayıtsız kalamayan etik adaletin yüzü olarak adlandırabiliriz. Rispa örneğinden hareketle Levinas, etik adaletin politik adaletin dışında bırakılmaması gerektiğinin üstünde durmuş ve kutsi etik ilişkinin politik alana, etik adalet yüzüyle yani merhamet, bağışlama ve sevginin bilgeliği formuyla sokulabileceğini göstermiştir. Böylece politik adalette etiğin işlevi yine, *Üçüncülerin* ilişkisine kayıtsız kalamayan, onlar için sorumluluğu ve feragati her şeyin üstünde gören etik ben üzerinden sağlanmaya çalışılmıştır.

Levinasçı etik kuram güçlü bir siyaset düşüncesi ortaya koymasa da, etiği ontolojinin/siyasetin alanına dâhil etme çabasıyla, siyasete ilişkin etik eleştirileriyle dikkate alınması gereken bir kuramdır. Adaletin biçimsizleşmesine ve merhametten uzaklaşmasına engel olmanın yoluysa adaleti ben ve Başkası ilişkisindeki Başkası'na kayıtsız kalamayışın duyarlılığına açık hale getirmekle olasıdır. Öyle ki adalet değişmez anlamını yalnızca Başkası'na karşı çıkar-gözetmezliğinde bulmaktadır. Bu bağlamda Levinas, "devlet, toplum ve hukuk insan insanın kurdu olduğu için mi yoksa ötekilere duyduğum sorumluluk nedeniyle mi vardır?" Sorusunu sorar. Bununla birlikte siyasal

ilişkilendirildiğinin ele alındığı, bununla birlikte etik ve politik adalet anlayışının Talmud'daki hikâyelerle örtüştürülmeye çalışıldığı bir metindir (Levinas, 2011: 25-49).

⁶ Kutsal Kitap'ta, Kral Davut zamanında üç yıl süren kıtlıktan bahsedilir. Davut, ülkesindeki kuraklığın nedeninin Givonlular'ın Saul kavmi tarafından haksızlığa uğratılması olduğunu öğrenir. Bunun üzerine Givonlular mağduriyetlerinin giderilmesi için Saul'un soyundan yedi çocuk prensin kendilerine verilmesini isterler ve onları kayalıklara asarak katlederler. Çocuklardan ikisinin annesi olan Rispa Bath Aya'da altı ay boyunca çocukların başında nöbet/yas tutar ve cesetlerini korur (Kutsal Kitap, 2006: Samuel 21).

düzenin insanın sorumluluğunu mu tanımladığı yoksa sadece onun hayvansı yönlerini mi kısıtladığını bilmenin önemine değinir (Çırakman, 2012: 424, 425). Levinas'ın devletin veya siyasal düzenin bireyin sorumluluğunu nasıl tanımladığı ya da sorumluluğun kaynağının nerede olduğuna ilişkin sorgulaması, etik ile politika arasındaki çatışmalı ilişkinin sorgulanmasını ve düzenlenmesini sağlamada etkili olacaktır. Nihayetinde Levinas düşüncesinde adalet, erişilmesi gereken bir erekten ziyade etik kaynağı, etik boyutu anımsanması gereken bir talep olarak belirir ve işte bu talep nedeniyledir ki adalet kaygısı, asimetrik ilişkideki sınırsız sorumluluğun varsayılmasını gerekli kılar. Açıkça görüldüğü üzere, etik adalet arayışı ancak etik ben'in sorumluluğuyla yürütülebilmektedir. Öyle ki etik adalet tüm Ötekiler'i, etik sorumluluk gereği kardeş olarak görmektedir. Levinas, adaletin eşitleyici gücünü, ben'in ödev ve sorumluluklarının, haklarına nazaran daha fazla olmasına bağlar. Adalet mevcut siyasal yapının ve düzenin koruyucusu ve aracısı olamadığından, mevcut adalet içinde hep daha iyi bir adalet arayışı sürmeye devam eder. Bu da adaletin yeteri kadar adil olmadığı ama hep bir aciliyet taşıdığı anlamına gelir. Ona göre hâlâ insan haklarının konuşuluyor olması da adaletin henüz olmadığına bir kanıttır (Çırakman, 2012: 425).

6. Sonuç

Levinas, ben'in kendisini unutmasının adaleti canlandıracağını ileri sürer (Levinas, 1978: 248). Bu düşünce etiğin ilk halinden yani etik adaletin başladığı ilk yüz yüze karşılaşmadan sonraki *Üçüncü*nün görünür olduğu düzleme işaret eder. *Üçüncü*nün ben ve Başkası arasındaki asimetrik ilişkiden etkilenerek kendisi için de hak talep etmesi etik ilişkinin yolunu değiştirmesine, çoğul Ötekilerin olduğu bir dünyada etik ilişkinin yeniden düşünülmesine sebep olur. Karşılıklılığın esas olduğu politik ilişkideki adalet, etik duyarlılığından sıyrılmış, yalnızca rasyonelliği ilke edinen görünümüyle tekinsiz bir hale bürünür. Adaletin tekinsizliği ise merhametsizliği doğurur. Dolayısıyla Başkası'nı değil de kendisini önceleyen birbirine benzer Ötekiler/*Üçüncü*lerin olduğu bir toplumda adaletin canlanması, ancak Levinasçı etiğin ilk görünümü olan yüz yüze'liği yaşatmakla ve adaletin biçimsizliğine bir çekidüzen vermekle olasıdır. *Üçüncü*lerin gündeme gelmesi Başkası'ndan hareketle veya Başkası'yla birlikte düşünüldüğünden etik ve politika arasındaki gerilimli ilişki mutlak bir yakınlığa dönüşmese de, Levinas açısından adaletin canlanması ve etik hale gelmesi, bireyin kendi için adalet talebini öne çıkarmasıyla değil, Başkası'nı öne çıkarmayı ve onun ölümü karşısında duyulan suçluluk ve sorumluluğa kulak vermesiyle mümkündür.

KAYNAKÇA

Bernasconi, R. (2011a). "Şüphe Etiği." *Levinas Okumaları* içinde, (Ed.) Zeynep Direk, 9-32. İstanbul: Pinhan Yayınları.

Bernasconi, R. (2011b). "Üçüncü Taraf: Etik ve Politik Olanın Kesişimi." *Levinas Okumaları* içinde, (Ed.) Zeynep Direk, 33-51. İstanbul: Pinhan Yayınları.

- Çırakman, E. (20129). "Levinas'ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not." 407-433. *Levinas* içinde (Ed.) Özkan Gözel. İstanbul: Say yayınları.
- Kutsal Kitap. (2006). İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları.
- Levinas, E. (1978). *Autrement qu'etre ou au-dela de l'essence*. Paris: Kluwer Academic.
- Levinas, E. (2003a). "Bütünlük ve Sonsuz'a Önsöz." Çeviren: Zeynep Direk, 91-100. *Sonsuza Tanıklık* içinde, İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2003b). "Felsefe, Adalet ve Aşk." Çeviren: Medar Atıcı, 241-259. *Sonsuza Tanıklık* içinde İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2003c). "Tanrı ve Felsefe." Çeviren: Özkan Gözel-Zeynep Direk. 163-190. *Sonsuza Tanıklık* içinde, İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2003d). "Etik ve Siyaset." Çeviren: Cemalettin Haşimi-Özkan Gözel 284-294. *Sonsuza Tanıklık* içinde. İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2012a). "Hakikat ve Adalet." Çeviren: Özkan Gözel, 169-193. *Levinas* kitabı içinde, (Ed.) Özkan Gözel, İstanbul: Say Yayınları.
- Levinas, E. (2012b). "Özgürlük ve Buyruk." Çeviren: Hamdi Özyel, 281-294. *Levinas* içinde. İstanbul: Say Yayınları.
- Levinas, E. (2012c). "Başkasının Yerinde Olma." *Levinas* içinde. Çeviren: Özkan Gözel, 227-280. İstanbul: Say Yayınları.
- Levinas, E. (2012d). "Öteki, Ütopya ve Adalet." Çeviren: Ayşen Arıöz, *Levinas* içinde, 61-73. (Ed.) Özkan Gözel. İstanbul: Say Yayınları.
- Levinas, E. (2011). *Dört Talmud Okuması*. Çeviren: Burak Şaman. İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Şimşon, E. (2017). "Kabil'in İlgisizliği: Levinas'ın Düşüncesinde Kötülük Sorunu." *Cogito*, 86 (Bahar), 109-123.
- Türk, D. (2010). "Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik." *Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi* içinde, 337-348, (Ekim), Bursa: Asa Yayınları.

THE DIALECTICS OF ART FROM 'SPIRIT' TO FREEDOM

Ekin KAYA*

Abstract: In the Frankfurt School and its member Adorno, art along with philosophy, is seen as a field of activity that allows freedom in the current historical-social conditions. In this sense, art in Frankfurt School, is defined as an area of resistance to current capitalist system. What makes art a field of resistance is the 'spirit' moment that work of art has and is inherent in the work of art. Spirit in a work of art is the element that emerges in spiritualization process of art. Although the spiritualization of art is a process of rationalization as the exclusion of natural beauty from art, it is a process that creates also an opposite spiritualization. The spirit that emerges in the dialectical process of the spiritualization of art, which is the repetition of the dialectics of the Enlightenment in art, is a momentary liberation and subject's experience of freedom from conceptual oppression and therefore from the domination of the holistic society. Because, contrary to the rationalization, subjectivation and freedom process of human being which has resulted in reification, art finds its origin in a natural impulse, behavior, that is mimesis.

Keywords: Art, spirit, dialectics, freedom, mimesis

'TİN'DEN ÖZGÜRLÜĞE SANATIN DİYALEKTİĞİ'¹

Öz: Frankfurt Okulu ve onun üyesi olan Adorno'da felsefeyle birlikte sanat, mevcut tarihsel-toplumsal koşullarda özgürleşmeye imkan veren bir etkinlik olarak görülmektedir. Bu anlamda Frankfurt Okulu'nda sanat, mevcut kapitalist sisteme direniş alanı olarak tanımlanır. Sanatı direniş alanı yapan şey ise, sanat yapıtının sahip olduğu, sanat yapıtına içkin olan 'tin' uğrağıdır. Sanat yapıtında tin, sanatın tinselleşme sürecinde açığa çıkan öğedir. Sanatın tinselleşmesi, doğal güzelliğin sanattan dışlanması olarak bir rasyonelleşme süreci olmakla birlikte, karşıt bir tinselleşmeyi de yaratan süreçtir. Aydınlanma'nın diyalektiğinin sanattaki tekrarı olan sanatın tinselleşmesinin diyalektik sürecinde açığa çıkan tin, öznenin kavramsal baskıdan ve dolayısıyla da bütüncül toplumun tahakkümünden anlık bir kurtuluş, özgürlük deneyimidir. Çünkü

* Dr. | Ph.D.

ekinky@gmail.com

ORCID: 0000-0003-1126-4370

¹ Bu çalışma yazarın, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sistematiik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı'nda hazırladığı "Hegel ve Adorno'da Sanatın Tinselliği" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. Ayrıca 12-13 Ekim 2023 tarihinde gerçekleşen 9. Çağdaş Siyaset Felsefesi Sempozyumu'nda sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

şeyleşmeyle sonuçlanmış olan insanın rasyonelleşme, öznelleşme, özgürleşme sürecine karşı biçimde sanat, kökenini, doğal bir dürtüde, davranışta, yani mimesis'te bulmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Sanat, tin, diyalektik, özgürlük, mimesis

1. Giriş

Frankfurt Okulu ve Adorno'ya göre, mevcut tarihsel-toplumsal gerçeklik, yani kapitalist toplumsal sistem, 'yanlış'tır. Frankfurt Okulu ve Adorno, mevcut toplumsal-tarihsel dönemin yanlışlığının aşılma olanağını aramakta ve bunun için tarihi, bir 'süreç' olarak görerek anlamaya ve açıklamaya çalışmaktadır. Frankfurt Okulu, 'Auschwitz' olgusunu mümkün kılan tarihin 'nasıl' meydana geldiğini açıklamak istemektedir. Başka deyişle, Frankfurt Okulu, Auschwitz olgusunu, insanlık tarihinde bu olgunun gerçekleşmesini mümkün kılan dinamikleri bir bütünlük içinde ele alarak açıklamaya çalışır. Çünkü Frankfurt Okulu'nun amacı, temel olarak, geçmişi anlayarak bu 'nasıl'ı kavrayabilmek, böylece geleceği öngörebilmek ve Auschwitz'in bir daha asla yaşanmaması için 'şimdi'de varolan değişim olanaklarını açığa çıkarmaktır.

Frankfurt Okulu, mevcut tarihsel-toplumsal dönemin yanlışlığından hareketle tarihin 'nasıl' gerçekleştiğini, bu toplumsal duruma 'nasıl' gelindiği sorusunu, 'eleştirel' bir bakış açısından sormaktadır. Frankfurt Okulu'nda toplum bilimi olguları değerden bağımsız şekilde betimleyen pozitivizm anlayış yerine eleştirel bir teori olarak ortaya çıkar. Olguları sadece betimlemek, onlara göre, mevcut durumun onaylanması anlamına gelir. Çünkü bu bakış açısı, olguları sadece betimleyerek toplumsal olguların 'doğal' bir gerçeklik olarak görünmesine neden olur. Oysa Frankfurt Okulu, mevcut tarihsel-toplumsal durumun, yani bütüncül toplumun 'yanlış' olduğunu insan üzerinde yarattığı sonuçlarıyla göstermeye çalışmakta ve dolayısıyla toplumsal gerçekliğe eleştirel yaklaşmaktadır. Fakat "Bütün, yanlıştır" kabulüyle birlikte toplumsal bütünün aynı zamanda çelişkili olduğunu, dolayısıyla yanlış bütünün kendi içinde aşılabilecek olanaklarını barındırdığını da göstermeyi amaçlar (Adorno, 2017, s. 54). Frankfurt Okulu bunun için, toplumsal gerçekliğin doğal olmadığını, dolayısıyla değiştirilebilir olduğunu farkındalığını yaratmak istemektedir. Başka deyişle, insanların kendi tarihlerini, kendi dünyalarını kendilerinin yarattıkları ve dolayısıyla yanlış toplumu değiştirebilecekleri gerçeğini hatırlatmayı amaç edinir. Sanat da, bu noktada farkındalığı yaratan, özgürlüğün olmadığı bir toplumda özgürlüğün deneyimini sunan alan olarak konumlanır.

2. Özgürleşme ve Şeyleşme Diyalektiği

Frankfurt Okulu ve Adorno'ya göre mevcut kapitalist sistemin yanlışlığı, kapitalist sistemin başlangıcı ya da oluşumu insanın doğayla girdiği ilk ilişkilere dek izi sürülebilecek rasyonelite biçiminin gelişiminin geldiği son nokta olmasıdır. İnsan aklı, yine insanın doğayla girdiği ilişkisi dolayısıyla 'gelişmiştir'. Frankfurt Okulu'nda insan, doğadan korkan ve kendisini koruma dürtüsüne sahip varlık olarak görülür. İnsan, kendini koruma dürtüsüyle doğadan duyduğu korkuyu ona hakim olarak

yeneceğini düşünmüştür. İnsan aklının gelişimi ise, onun tam da doğaya hakim olma 'aracı' olarak gelişimidir. Doğadan korkusuyla insan, doğaya hakim olmak ve doğadan kurtulmak, ondan kopmak istemektedir. Böylece tarih, insanın aklıyla doğaya hakim olarak doğadan özgürleşme, yani rasyonelleşme sürecine dönüşmüştür. Fakat bu özgürleşme, rasyonelleşme, yani öznelleşme süreci, sadece dışsal doğaya değil aynı zamanda içsel doğaya da hakimiyetle mümkündür. Horkheimer'ın ifadesiyle:

Doğa üzerindeki egemenlik insan üzerindeki egemenliği getirir. Her özne sadece dışsal doğanın (gerek insanın fiziksel varlığının gerekse insanın dışındaki doğanın) köleleştirilmesine katılmakla kalmaz, bunu yapabilmek için kendi içindeki doğayı da boyunduruk altına alır (Horkheimer, 2013, s.120).

Böylece insan, sadece dışsal doğaya hakim olmaz, giderek kendi doğasından kaynaklanan çelişkilere hakim olabilmek, onları bastırmak ve kendisini bir birlik ve bütünlük, yani tutarlı bir varlık olarak kurmak için 'Ego'yu yaratır. Dolayısıyla insan, doğa olarak "kendisine de öteki olduğu için" onun doğa üzerinde kurduğu egemenlik, kontrol veya tahakküm kendi üzerine olan tahakküme döner (Benhabib, 2005, s.215). Dışsal doğanın denetiminin, içsel doğanın (insanın) denetimine dönüşümü, insanın kendisini 'köleleştirme' durumudur (Reijen, 1999).

Tüm bu tarihsel süreçte mantık ve kavramın kendisi giderek hem dışsal hem de içsel doğayı bastırmanın ve ona hakim olmanın aracı haline gelmiştir (Wellmer, 2007, s. 13) Bu nedenle, bu süreçte akıl, içerikten yoksun, biçimsel, yani araçsal rasyonalite olarak gelişmiştir. Belli amaçlar için uygun araçların bulunması olarak araçsal akıl, kapitalizme gelindiğinde, kapitalizmin 'kâr' ve 'yarar' kategorileriyle birleşerek sadece doğaya hakim olma aracı değil, ondan yararlanma halini almıştır. Araçsal akıl ve kapitalist sistemin kâr ve yarar kategorisiyle birlikte yer alan 'değişim' ilkesi de tüm var olan nesnelerin aynılaştırıcı ögesidir. Nesnelerin aynılaşması ise, nesneler arasındaki ilişkilerin belirlediği insan ilişkilerini de aynılaştırmaktadır. Dolayısıyla kapitalizmde araçsal akıl, tüm insan ilişkilerine ve kültüre yayılan, onların biçimini de belirleyen akıl olarak görülmektedir. Başka deyişle, böyle bir toplumda insan ilişkileri de araçsallaşmıştır.

Horkheimer ve Adorno (2002) için araçsal rasyonaliteyle belirlenmiş ve dolayısıyla nesnelerin ve bireylerin otantikliğini kaybettiği bu yanlış, bütüncül toplumda Aydınlanma'nın karşıtına dönüştüğü görülür Adorno ve Horkheimer, mevcut çağdaş toplumdaki özgürlük anlayışının Aydınlanma ile ortaya çıktığını düşünürler. Aydınlanma, insanları mitten, dinin buyruğundan kurtarmayı ve onların toplumsal sistemleri de 'doğal' düzenler olarak görmelerini engelleme amacıyla ortaya çıkmıştır. Aydınlanma, insanların 'doğal' düzenler olarak kabul ettikleri toplumsal sistemleri kendilerinin belirlediği ve belirleyebileceği düşüncesini getirmeyi, dolayısıyla insanlara özgür olduklarını göstermeyi amaçlayan düşünce olarak tanımlanmıştır. Çünkü Aydınlanma, Kant'ın tanımıyla "insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır" (Kant, 1983). Bu nedenle, Kant'ın "aklı kullanma cesaretini kullan" cümlesiyle özdeşleşen aydınlanma fikri, özgürlüğü akla

uyamak olarak tanımlamıştır (Kant, 1983). Bu düşünceye göre, insanlar ancak 'akıl'a dayanarak eylediklerinde özgür bireyler olmaktadır. Burada, her bireyin aklını kullanabileceği, akla göre eyleyebileceği kabulü vardır; çünkü 'Akıl' evrenseldir. Akıl tarafsız, insanın isteklerden bağımsız olarak işleyen nesnel bir yeti olarak kabul edilmektedir (Gülenç, 2015, s.242). Fakat Aydınlanma düşünürleri, bilimin kendisine dayanacağı akıl için yöntem geliştirme amacıyla olmuşlardır. Aklın yöntem olarak geliştirilmesi ise, Frankfurt Okulu'na göre, aklın biçimselleştirilmesi anlamına gelmektedir. Frankfurt Okulu'na göre aklın biçimselleştirilmesi ise, eleştirel olma özelliğiyle tanımlanmakta olan aklın, nesnelliğini ve eleştireliliğini giderek yitirmesine neden olmuştur.

Aydınlanma'nın insanların akla uygun eylediklerinde özgür olacakları kabulü, insanların uyacağı aklın kendisinin tam da bu biçimlendirilen aklın kendisi olması sonucunu doğurur. Bu nedenle, Aydınlanmacı akıl, doğayı kullanma, ona egemen olma amacına sahip bilim anlayışıyla birleşmiş ve teknolojik akıl olarak giderek tüm modern toplumsal yapı ve ilişkilere yayılmış, böylece toplumların 'rasyonalizasyon'una sebep olmuştur. Daha önce ifade edildiği gibi, kapitalizmde bu biçimlendirilmiş akıl, 'kâr' ve 'yarar' kategorisiyle birleştirilmiş, böylece kapitalizm araçsal aklın gelmiş olduğu son aşama olmuştur. Araçsal, teknolojik akıl, bu nedenle, doğadan kurtulmak için ona hakim olma aracıyken, güç ve egemenlik adına doğaya ve insanlara hükmetmenin aracı haline gelmiştir. Dolayısıyla araçsallaşan da sadece akıl olmamış, toplumsal ilişkiler de araçsallaşmıştır. Çünkü araçsal akıl, kapitalist toplumların temel özelliğidir. Kapitalizmde nesnelere 'değişim değeri'yle soyut eşdeğerliğe indirgenerek kendilerine özgü niteliklerini kaybetmiş ve metaya dönüştürülmüşlerdir. Böylece kapitalizmin yarar kategorisi ve değişim ilkesiyle birleşen araçsal akıl, gerçekliğin soyut ve araçsal ilişkiler bütünlüğü haline gelmesine neden olur.

Horkheimer ve Adorno'ya (2002) göre, tüm gerçekliğin rasyonel düzlemde hareketle kavranılır oluşu ve dolayısıyla nesneliliğin, öznelikle kuşatılmış, onunla özdeşleştirilmiş oluşu, mitten kurtuluş olarak Aydınlanmacı aklın, karşıtına, yani mitin kendisine dönmüş olduğunu gösterir. Bu durumda, gerçeklik kavram altına getirilerek budanmış bir gerçeklik olarak yaşanmaktadır. Fakat öznellik ve nesneliliğin özdeşliği, yani tüm gerçekliğin araçsal aklın belirlemiş olduğu bir gerçeklik halini alışı, kuşatıcı bir 'şeyleşme' durumunu yaratmıştır. Bu nedenle Frankfurt Okulu'na göre, insanın doğadan kopma, yani rasyonelleşme, öznelleşme, özgürleşme süreci denilen süreç, karşıtına geçerek şeyleşmeye dönüşmüş, nesnelere gibi insanların da otantikliği, yani özgürlüğü ortadan kalkmıştır. Özgürlüğün kendisi üzerinde temellendiği akıl, bireyi, bireyin otantikliğini, yani gerçek özgürlüğü yok eden, kendisine hakim olan bir güç haline almıştır. Bu ise, "Aydınlanma'nın öz-yıkımı"dır (Adorno ve Horkheimer, 2002). Başka deyişle, Aydınlanma, tüm otoriteleri sorgulayan ve insanı özgürleştiren aklın kendisinin bu biçimiyle doğallaşarak, bir otorite haline gelmesine sebep olmuştur. Değindiği gibi, bu durum, Aydınlanma'nın karşıtına, yani mite dönüşüyor oluşuna, yani Aydınlanma'nın diyalektiğine neden olmuştur.

Frankfurt Okulu'na göre, teknolojik, araçsal akıl, kapitalizmdeki eşdeğerlik ilkesi ve meta formu gibi özellikler, bütünleşmiş modern toplumların karakteristiğidir. Bu bütünleşmiş toplum, tahakkümcü toplumsallık biçimidir. Bütüncül, tahakkümcü bir toplumda ise, farklılıklar, tikellikler ve özgün birey yok olmuştur. Bütüncül toplum, ifade edildiği üzere, aynılaştırıcı toplumdur. Çünkü bütüncül ve tahakkümcü toplumun kendisi insanların boyun eğmeyi öğrendiği toplumsallık biçimidir. Buradan hareketle, Aydınlanmacı aklın amacı olan özgürleşme, aynı zamanda karşıtı, baskıyı, tahakkümü, özgürlüğün ortadan kalkmasını, yani şeyleşmeyi getirmiştir. Tarih bu nedenle rasyonelleşme, özgürleşme tarihi olmakla birlikte aynı zamanda şeyleşmenin ve tahakkümün tarihidir.

Bu nedenle, "insanın doğayı boyunduruk altına almak çabalarının tarihi, insanın insanı boyunduruk altına almasının da tarihidir" (Horkheimer, 2013, s.128). Doğanın bastırılmasında temel bulan uygarlık, bu nedenle yeni bir barbarlığa dönüşerek Holocaust'a kadar varmıştır. Uygarlığı doğanın bastırılışı olarak gören Horkheimer ve Adorno (2002) Holocaust'u, faşizmi doğanın intikamı olarak, Freud'un kavramıyla bastırılmışın geri tepmesi olarak tanımlarlar. Dışsal ve içsel doğanın boyunduruk altına alınması Aydınlanmacı aklın iddia ettiği şekilde doğanın aşılması anlamına değil ama sonucunda geri tepmeye yol açacak olan doğanın bastırılması anlamına gelmektedir.

Özne ve nesnenin özdeş olduğu kabulü bu sürece eşlik eden temel varsayımdır. Özne ve nesnenin özdeşliği varsayımı, gerçekliğin kavramsal sistemlerle bilinebileceğinin kabulü anlamına gelir. Frankfurt Okulu'na göre, kavramsal sistemlerin gerçekliğe özdeş olduğu kabulü ise, tüm gerçekliğin mantık ve kavramsal sistemler dolayısıyla bilinebildiğinin kabul edilmesine ve böylece de tüm gerçekliğin kavramsal sistemlere, kavrama indirgenmesine neden olmuştur. Bu durumda doğa, kavram altına getirilmekte, amaçlarına uygun bir araç olarak belli kavramla tanımlanan nesnelere de sundukları deneyim bakımından sınırlandırılmaktadırlar. Nesnelere kavram altına getirilmesi ve deneyimin sınırlandırılması bütüncül bir şeyleşme durumunu ortaya çıkarır (O'connor, 2022).

Böylece araçsal aklın hakimiyeti, nesnelere kavram altına getirilerek sadece manipüle edilebilir nesnelere olarak görülmesine ve yine insanların ve insanlar arasındaki ilişkilerin de yönlendirilebilir, kontrol edilebilir bir düzleme yerleşmesine neden olmuştur. Bu nedenle, bir 'bütün' olarak 'rasyonel' toplum yaratılmıştır. Fakat Frankfurt Okulu ve Adorno'ya göre, tutarlı bir bütün olarak bu rasyonel denilen toplum, aslında bütünlenemeyen, çelişkili yapılardan oluşmuştur. Dolayısıyla bu toplum, uyumlu, organik bütünsel bir toplum değil, kendi içinde tutarlı olan bir rasyonelitenin güdümünde, kavramın baskısıyla bir arada tutulan irrasyonel bir toplumdur.

3. Toplum ve Sanat

Frankfurt Okulu ve Adorno'ya göre, toplumun bütünlenemeyen parçalardan oluşan, çelişik bir yapıda olması, toplumda aynı zamanda şeyleşmeyi kıran, şeyleşmeye direnç gösteren alanların da varolduğu anlamına gelir. Bu nedenle, Frankfurt Okulu'nun ortaya koyduğu toplum bilim, toplumun çelişkilerden oluşmasından ötürü, gerçeğe

diyalektik paradigma içinden yaklaşılması nedeniyle diyalektik bir toplum bilim olarak görülmektedir. Bütüncül toplum, çelişkilerden meydana gelir, fakat Adorno'ya göre, bütün'ün parçaları bütün'ü kendi içlerinde taşırlar. Toplum, kendine özgü yapısının tüm tikel uğraklarında varlığını sürdürdüğü bir 'bütün' dür. Bu noktada, toplum, bir bütünlük içinde ele alınmalı ve bunun için diyalektiğin 'dolayım' kavramı aracılığıyla toplumu tek tek olgulardan hareketle değil, etkileşimli bir bütün olarak analiz etmek, yorumlamak ve anlamak gerekmektedir. Çünkü bütünün kendisini her tikel uğrakta barındırıyor olması, bütünü oluşturan tüm tikellerin bütünle dolayımlandığı anlamına gelir. Tikeller, parçalar kendilerine özgü olmakla birlikte bütünü de kendilerinde taşıyan yapılardır. Bütünle dolayımlanan tikel uğraklar birbirleriyle etkileşimli bir bağıntısallık sergiler. Her toplumsal olgu, bütünle dolayım lanmakta ve bütün ise, kendisini, dolayım ladığı olgularla var etmektedir. Dolayısıyla her olgu bütünlüğün yarattığı bir olgu olarak ortaya çıkar. Bu ise, toplumsal olguların anlamlarını bizzat toplumun kendisinden, yani bütünlükten aldığı anlamına gelir. Toplum, yani bütün ise tarihseldir; her toplumsal olgu anlamını ancak ait olduğu tarihsel toplumsal bütün içerisinde edinmektedir.

Buradan hareketle, Frankfurt Okulu'nda şeyleşmeye karşı bir direnç, bir özgürleşme alanı olarak gördükleri sanat, toplumsal bütünle dolayım lanan, yani kendisine özgü nitelikleri olmakla birlikte bütünü barındıran bir yapı olarak ele alındığı görülür. Dolayısıyla sanat, bütünün kendisi gibi, çelişkilerle yüklü toplumsal bir uğraktır. Çünkü sanatın bütünü yapısında barındırması, araçsal aklın izlerini taşıyor olduğu anlamına gelir. Löwenthal, Frankfurt Okulu için sanatın önemini şu şekilde özetliyor: “[Sanatı], eleştirel analiz aracılığıyla deşifre edilmesi gereken, toplum içerisinde meydana gelen süreçlerin bir tür kod dili olarak yorumluyoruz” (Löwenthal, akt. Jay, 2014, s.283). Buna göre, sanatın, sanat yapıtının araçsal aklın izlerini taşıması, onun araçsal aklın kendisinden kaynaklanan çelişkileri de taşıdığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla sanat da çelişlerle yüklü bir yapı sergilemektedir. Buradan hareketle Frankfurt Okulu ve Adorno sanatı, gerçekliğin temsili olarak tanımlamaktadır. Araçsal akıldan kaynaklanan toplumsal çelişkileri taşıyan ve bu nedenle toplumun kod dilinin çözülebildiği nesnelere alanı olarak sanat, bununla birlikte hakikatin deneyimlendiği bir direniş alanı olma niteliğine de sahiptir. Çünkü sanat, Frankfurt Okulu'na ve Adorno'ya göre, kökenini *mimetik* dürtüde bulur. Sanatın, araçsal rasyonaliteyi, kavramsal baskıyı barındırmakla birlikte kökenini tam da rasyonalitenin karşıtı, doğal bir dürtüde bulması, onun diyalektik bir yapı olmasına neden olur.

4. Mimesis ve Sanatın Diyalektiği

Sanat, insanın tarihte yaşadığı öznelleşme, özgürleşme, rasyonelleşme, yani tinselleşme sürecini kendi içinde tekrar eden bir etkinlik alanıdır. Adorno'ya (2002) göre, sanatın kendi içinde yaşadığı tinselleşme süreci, doğa güzelliğinin giderek sanattan dışlanarak sanatın doğanın taklidi değil, tinin alanı olarak tanımlanmasına varan bir süreci gösterir. Sanat, tıpkı insanın doğadan koparak özgürleşmesi gibi, tam da doğanın, doğal güzelliğın kendisinden dışlanmasıyla kendine özgü, otonom bir alan haline gelmiştir. Dolayısıyla sanat, araçsal aklın gelişimi ve Aydınlanma sürecini de kendi içinde

yaşayan, tekrar eden alandır. Sanat, bu nedenle, daha önce belirtildiği gibi, kendisiyle otonomisini kazandığı araçsal aklın izlerini taşımaktadır. Araçsal aklın izlerini taşıyor oluşu ise, sanatı aynı zamanda şeyleşmeye katılan, şeyleşmeyi yaşayan bir alan haline getirmiştir. Fakat sanatın rasyonelleşme, tinselleşme süreci, kendi içinde bu bir ve aynı sürecin kendisinde gerçekleşen karşıt bir tinselleşmeyi meydana getirir. Adorno için sanatın hem şeyleşmeye katılan bir alan hem de aynı zamanda kavramsal baskı ve şeyleşmeye direnç alanı oluşunun nedeni, şeyleşmeyi yaratan rasyonelleşme sürecine karşıt olan ve tam da bu bir ve aynı süreç içinde yaşanan tinselleşme sürecidir. Sanatın özgürleşme alanı oluşu, bu karşıt tinselleşme sürecinden kaynaklanır. Sanatın tinselleşmesini sağlayan şey ise, sanatın kökensel olarak kavramsal olanın karşıtına, yani doğaya, doğal dürtüye dayanıyor oluşundan ileri gelir. Bu doğal dürtü ise, 'mimesis'tir.

Tinselleşmeyle birlikte otonom hale gelen ama tam da bu tinselleşmeyle şeyleşen sanat, kendi içinde diyalektik bir hareketle ona otantikliğini veren tinselleşmeye dönüşür. Çünkü doğayı, doğal güzelliği dışlayan sanatın kökeni, doğal bir dürtü olan mimesistir ve hatta modern kapitalist toplumda mimesisin sığınağı sanattır. Adorno'nun ifadesiyle, "sanat, mimetik davranış için bir sığınaktır" (Adorno, 2002, s.53).

Adorno (2016) için, gerçekliğin kavramsallaştırılması ya da kavram altına getirilişi, öznenin özdeşlik düşüncesine dayanır. Bu nedenle şeyleşmenin temeli özdeşlik düşüncesidir. Özdeşlik düşüncesiyle kavramsallaşan bir gerçeklik içerisinde meydana gelen şeyleşme durumu, öznenin nesneyi deneyimleyişinin aynılaşmasından kaynaklanır. Fakat öznenin özdeşlik düşüncesine dayanan kavramsallaştırma edimi dolayısıyla meydana geldiği bir gerçeklik içerisinde sanat, öznenin nesneyi deneyimleyiş tarzını değiştirmektedir. Bu deneyimleme tarzı bilinçte değişim ve dönüşüm meydana getirir ve bu değişim ve dönüşüm ise, bilincin gerçeklikle kurduğu ilişkide değişime ve dönüşüme sebep olur. Sanatın bilincin değişim ve dönüşümünü sağlama gücü ise, Adorno'ya göre, onun, kendisiyle özne nesne ilişkisinin farklı bir düzlemde kurulduğu, dolayısıyla mevcut deneyim biçimlerinden farklı bir deneyim sunan mimesis davranışına dayanmasından ileri gelir. Adorno'ya (2002) göre, tam da bu deneyimi dönüştürebildiğinde, farklı bir deneyim imkanı sunduğundan, mevcut tarihsel toplumsal koşullarda sadece sanatta varlığını sürdüren insanın mimesis kapasitesi, sanatın özgürleştirici karaktere sahip olmasını sağlar.

Adorno ve Horkheimer (2002), *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde mimesis kavramını evrimsel ve toplumsal-tarihsel perspektiflerden yola çıkarak tanımlamış, onu insanın arkaik bir davranışı olarak görmüşlerdir. Adorno ve Horkheimer (2002) büyü ve ritüalistik pratiklerle ilişkilendirdikleri insanın arkaik kapasitesi olan mimetik kapasitesini insanların çevrelerine uyum sağlama kapasitesi olarak görmektedirler. Mimetik kapasite, Adorno tarafından, Noppen'a (2017) göre, kendiliğinden ve pre-reflektif olarak işleyen bir özellik olarak görüldüğü için aynı zamanda 'mimetik dürtü' diye de adlandırılmaktadır.

Kavramsal dolayımın varolmadığı tarihsel koşullarda varolan mimetik dürtü, Adorno tarafından başka olan ile "kavramsal olmayan yakınlık"a gönderim yapan insani arzudur (Adorno, 2002, s. 54). Mimesis, benzerlikleri algılama ve oluşturma

kapasitesidir. Buna göre, arkaik insanlar benzerlik üreterek doğayla uyumlu biçimde yaşamaktaydı. Arkaik dönem, nesnenin kavram altına getirilerek özneyle özdeşleştirildiği rasyonalite biçiminin gelişmemiş olduğu dönemdir ve dolayısıyla, arkaik dönemde, öznenin, ürettiği zihinsel sistemleri doğaya uydurduğu, yani öznenin nesneyi kendine benzetme durumu söz konusu değildir. Bir rasyonalite biçimi olarak mimetik rasyonalitede, yani insanın çevreye uyum sağlama kapasitesinde ise, öznenin kendisini nesneye ya da başka olana uydurması, benzetmesi davranışı vardır. Adorno'ya göre, mimesis kavramı, benzeşme, özümseme anlamına gelen bir davranışı belirtmektedir ve dolayısıyla basit bir taklit edimi olarak anlaşılmalıdır. Başka bir şeyle benzeşme, onu özümseme kapasitesi, davranışı olarak mimesis, insanın kendisini doğaya uyarlama kapasitesidir. Dolayısıyla mimesis'te öznenin nesneyle, doğayla, başka olanla kurduğu ilişki biçimi, özdeşlik düşüncesinden, araçsal rasyonaliteden kaynaklanan bir tahakküm ilişkisinden farklı olarak nesnenin, yani başka olanın önceliğine dayanan bir ilişki biçimidir. Dolayısıyla mimetik davranış, başka olanla araçsal olmayan bir ilişki biçimidir. Bununla birlikte, araçsal rasyonalitenin giderek gelişmesi, mimetik dürtünün bastırılmasına ve mimesis davranışının kaybolmasına neden olmuştur. Fakat Adorno'ya göre, mevcut tarihsel-toplumsal gerçeklikte, özne ve nesne ilişkisinin araçsal rasyonalite düzlemini terk ederek bir benzeşme, mimetik ilişki halinde varolduğu tek yer, sanattır. Sanat mimesis davranışıyla insan davranışının 'rasyonel-olmayan' boyutunu deneyimlememizi sağlar.

Adorno, sanat yapıtında, hem onun üretiminde ve hem de alımlanmasında söz konusu olan etkinliğin mimesis olduğunu düşünür. Dolayısıyla sanat eserinin hem yaratımı hem de alımlanması insanın benzerlik kurma, benzeşme dürtüsünün açığa çıkışıyla gerçekleşir. Çünkü aslında Adorno'ya (2002) göre, Aydınlanma süreciyle elenen mitlerin, büyü'nün, ritüellerin mirasçısı, sanattır. Sanatsal deneyimde, mevcut rasyonalitenin ve kavram altına koyarak özdeşleştiren özdeşlik mantığı durur. Çünkü Adorno'ya göre, Ross'un (2017) belirttiği gibi, diskursif bilgiden farklı olarak, sanat yapıtıyla girilen ilişkide önceden düşünülmüş bir standarda göre yargıda bulunma veya kavramlarla düşünme değil, dönüştürücü bir etkinin olduğu bir dalıp gitme, kaybolma hali söz konusudur. Sanat yapıtının dönüştürücü etkisi ise, bilinçte gerçekleşen bir etkidir. Fakat mimesis etkinliğinde gerçekleşen şey, bir şeyin bilinçte temsil edilmesi durumu değildir. Çünkü temsil, bir özne ve bir nesne arasındaki ilişkiyi gösterirken, mimesis bir özneyle başka bir özne arasındaki ilişkiyi ifade eder. Mimesis etkinliğinde özne bir şeyi taklit ederken aslında taklit ettiği şeyin dünyayı 'görme biçimi' olduğunu, bir hareket ve 'ilişki tarzı' olduğunu kabul eder (Ross, 2017). Sanat yapıtının taklit ettiği ve sanat yapıtının deneyiminde taklit edilen şey tam da bu biçimdir. Biçimden kast edilen şey ise, bir bilinç formudur. Bilincin dönüşümü ise, tam da bu bilinç formunun taklidinde gerçekleşir. Basit bir taklit edimi olmayan mimesis'te o bilinç formuna dair farkındalığa sahip olunarak aynı zamanda ona mesafe alınır, ondan uzaklaşılır. Bu nedenle de, bir bilinç formunun taklidinde alınan mesafe ise, taklit edilen şeye karşı 'eleştirel' bir bilinç oluşur. Bu anlamda, Adorno'ya göre, sanatta ortaya çıkan mimesis davranışı, eleştireldir. Mimesis'in eleştirel olması ise, 'belirlenimli olumsuzlama'yı gerçekleştirmesinden ileri gelir.

Sanatın bir bilinç formunun taklidi oluşu, aslında sanatın toplumsal rasyonalite formunu taklit etmesi anlamına gelir. Ross'un (2017), belirttiği gibi, sanat toplumsal, tarihsel koşullarda rasyonalitenin aldığı biçimi taklit eder. Bu nedenle, sanat, toplumsal gerçekliğin taklidi olmaktadır. Fakat değinildiği gibi, sanattaki taklit, basit bir taklit olmadığından sanatın toplumsal gerçekliği taklit edişi de, bu gerçekliği 'olduğu gibi' alması anlamında düşünülmemelidir. Sanatın deneyimlenmesini sağladığı şey, mimesis dolayısıyla bir bilinç formunun ve bu nedenle, mevcut tarihsel-toplumsal koşullarda ortaya çıkan bütüncül toplumun irrasyonelitesinin deneyimidir ve sanat, tam bu irrasyonelliği fark etmemizi sağlar. Sanatta mimesis, bütüncül toplumun tahakkümcü yapısı ve dolayısıyla irrasyonelitesini belirtmez, onun deneyimlenmesini sağlayarak 'yanlıklık' duygusu yaratır. Dolayısıyla aslında toplumun insanın gündelik yaşamın içinde fark edemediği irrasyonelitesini fark ettirir. Mimesis dolayısıyla "toplumsal sürecin bizi yöneten ve alışıla gelmiş yaşam içerisinde gizlenmiş olarak kalan irrasyonel normları görünür hale gelir. Daha da önemlisi, onlar belirtilmez: onlar deneyimlenir" (O'Conner, 2019, s.195). Mimesis'i dolayısıyla yanlış, tahakkümcü toplumsal gerçekliğin yanlılığı deneyimlenir ve bu yanlılığa karşı bilinç, eleştirel konum alır. Tam da bu nedenle mimesis ve dolayısıyla sanat, Frankfurt Okulu'nun ve Adorno'nun (2002) Hegel'den miras aldığı kavramla ifade edilir: Sanat, 'belirlenimli olumsuzlamadır'.

Estetik deneyim, yanlış toplumda ortaya çıkan bireyin şeyleşmesini kıran ve yine bireydeki araçsal aklın baskısından anlık bir kurtuluş sağlayan bir 'dalıp gitme' deneyimdir. Bu dalıp gitme haliyle bireyin benliğinde varolan tahakkümcü yapı ortadan kalkar. Fakat bu deneyimde, benliğin yok oluşu değil, tam tersine nesneyle girilen araçsal-olmayan ilişkinin sonucunda, bireyin şeyleşmiş deneyimlerinin zenginleşmesi söz konusudur ve böylece de benliğin zenginleşmesi gerçekleşir. Dolayısıyla şeyleşmiş birey, tam da bu deneyimle şeyleşmeden kurtulur ve kendini koruma güdüsüyle davranma halinden de sıyrılmış olur. Bunun gerçekleşmesi ise, Adorno'ya göre (2002), şeyleşmiş deneyimden mimetik deneyime geçişi sağlayan yapıtların estetik alımlamasının bir 'şok (*Erschütterung*)' uğrağı olmasından ileri gelir. Bu şok uğrağı, bireyin, davranışının kendini koruma güdüsüyle belirlendiği ve araçsal rasyonalitenin işlediği mevcut gerçeklikten kopuşudur.

Gerçeklikten kopuşu sağlayan 'şok' ise, tam da sanat yapıtının bu gerçekliğin mimesis'yle ortaya çıkan 'form'dur. Bilincin dönüşümü ise, sanat yapıtının formunun taklidinden, ona benzeme ediminden ileri gelir. Bilincin dönüşümü, aynı zamanda bilincin dünyayla ilişkisini dönüştürür. Bireyi, gerçekliğin pratik amaçlarından koparan sanat, sanat yapıtının formu, yani "biçim yasası" olan ve sanat yapıtının içeriğine yakınlığa "aura"dır (Adorno, 2002). Sanat yapıtında varolan ve deneyimlendiğinde bilinci dönüştüren aura, bu nedenle eleştirel, olumsuzlayıcıdır (Ross, 2015).

Adorno'ya göre, sanatın tinselleşmesi ise, rasyonalite ve mimesisin bir diyalektiği olarak Frankfurt Okulu'nun Freud'dan aldığı kavramlarla 'bastırılma' ve geri tepme' salınımında gerçekleşen süreç olarak tanımlanmaktadır. Sanatta kavramsal baskılama geri teper. Sanat, kavram ve doğal dürtünün ve dolayısıyla kavram ve sezginin bir

diyalektikidir ve tam da bu diyalektikle, tinselleşme sürecinin kendi içinden sanata özgü olan öge, yani 'tin' açığa çıkar. Sanattaki çelişki, yani değişkenlik tam da sanatın bu ötekiyle, yabancıyla uzlaşmamış ilişkisinden kaynaklanır ve tinselleşme, sanat yapıtına içkin olan bu rasyonellik ve mimesisin diyalektiğini imler (Singh, 2017).

Sezgisellik gerekliliği, sanatın mimetik ögesini, bu ögenin ancak antitezle varlığını sürdürdüğü gerçeğine, yapıtların kendileri için heterojen olan herşeyin üzerindeki rasyonel kontrolüne kör kalırken korumak ister. Antitezden yoksun bir sezgisellik bir fetiş olurdu. Estetik alanda mimetik dürtü, varolmayan dolayımı, kavramı bile etkiler. Sanatta kavram, empirik nesnelere paylaşılan özelliklerin toplamından niteliksel olarak farklı olmasına rağmen, kavramlar kaçınılmaz olarak dilin içine girdiği gibi sanatın içine de girer. Kavramların karışımı sanatın kavramsallığını ileri sürmekle aynı şey değildir; sanat saf sezgi olmadığı gibi kavram da değildir, tam da bu nedenle sanat, onların ayırımına karşı çıkar. Sanatta sezgisel öge duyuşsal algıdan farklıdır, çünkü sanatta sezgisel öge her zaman onun tinine gönderim yapar. Sanat sezgisel olmayanın sezgisidir; o, kavramsız kavramsala benzer. Bununla birlikte sanat, mimetik, kavramsal olmayan katmanını kavramlar aracılığıyla serbest bırakır (Adorno, 2002, s. 96).

Sanat yapıtının tin uğrağı, yine sanat yapıtının bu çelişkili, diyalektik içsel süreciyle açığa çıkar. Tin, sanat yapıtlarını diğer nesnelere farklı olarak bir 'görünüş'e dönüştürerek ve onunla da özdeşleşmeyen biçimde, kendisinin ötesine işaret eden şeydir. Sanat yapıtında açığa çıkan tin, sanat yapıtını diğer nesnelere ayıran ögedir.

Kendisi aracılığıyla sanat yapıtlarının görünüşe dönüşerek, olduklarından fazla olmaları: Bu, onların tinidir. Sanat yapıtlarının tin tarafından belirlenimi, kör görünüş olarak değil ama görünen şey olarak, fenomen olarak belirlenmelerine benzer. Sanat yapıtlarında görünen şey, ne görünüşlerinden ayrılan ne de görünüşle özdeş olandır – gerçekliklerinde gerçek olmayan- onların tinidir. O sanat yapıtlarını şeyler arasındaki şeylerden başka bir şey yapar (Adorno, 2002, s.86).

Sanatsal deneyimi, özgürleştirici bir deneyim kılan şey, sanat yapıtının tin uğrağıdır. Çünkü sanat yapıtında tin, bilincin özgürlüğüne gönderim yapar. Bilincin özgürlüğü ise, bilincin kavramsal baskıdan kurtuluşunu imler. Bu nedenle tin, kavramın baskısının var olmadığı alana ait bir ögedir. Bu alan ise, Adorno'ya göre, doğadır. Dolayısıyla, Adorno'ya göre, tin, rasyonelitenin rasyonelleşme sürecine değil, kavramın, rasyonelitenin baskısının var olmadığı 'kendinde doğa' aittir; "auratik ögenin modeli, doğada vardır" (Adorno, 2002, s.274).

Tin doğaya ait bir model, bir formdur. Çünkü o, belirlenemez, tanımlanamaz, dolayısıyla kavram altına getirilemez ögedir. Tin, bir belirsizliktir ve tinin belirsizlik oluşu, sanat yapıtına bir bilmece, gizem karakteri verir.

Buradan hareketle, sanat aslında insana bastırıldığı doğayı, doğasını hatırlatan alandır. Sanatta doğanın hatırlanması olarak tinin deneyimini Adorno (2002) bir 'ürperti' (*shudder*) olarak tanımlar. İnsanlık, özdeş olmayanın, doğanın bastırılışının ızdırabını yaşamaktadır. Fakat sanatın sunduğu ürperiti deneyimiyle de özdeş olmayanın, yani doğanın kendisine geri dönmekte, onu hatırlamakta ve deneyimlemektedir. Bu nedenle, Bernstein'in ifadesiyle, "sanat aracılığıyla insanlık, rasyonalitenin gelişiminin hafızadan sildiği şeyin farkına varır" (Bernstein, 1992, s. 219). Sanatın özgürlüğün deneyimi oluşu, tam da kendinde doğanın bu hatırlanması, deneyimlenmesidir.

5. Sonuç

Bu makalede, Frankfurt Okulu'nun sanat üzerine genel düşünceleri açıklanmakla birlikte Adorno'nun *Estetik Teori*'sindeki 'tin', 'rasyonalite ve mimesis diyalektiği', 'tinselleşme' kavramlarına odaklanılmıştır. Bununla birlikte, Adorno'nun estetik teorisi, Frankfurt Okulu'nun toplum eleştirilerinden bağımsız okunamayacağı için Okul'un genel olarak mevcut tarihsel-toplumsal döneme dair belirlenimleri ve eleştirileri vurgulanmıştır. Özellikle Adorno'nun 'bütün'e dair eleştirisinin dayanağı olan akıl eleştirisi açıklanmaya çalışılmıştır. Horkheimer ve Adorno tarafından insanın doğayla girdiği ilk ilişkilere dek izi sürülebilecek olan akla dair bu eleştiri, Frankfurt Okulu için sanatın direniş alanı görülmesinin ve dolayısıyla Okul'un sanat anlayışının temelinde yatar. Bu akıl eleştirisi, aklın biçimsel, araçsal akıl haline gelişine dair bir eleştiridir. Akıl, insanın tarihsel süreçte kendisini doğadan kurtarmasının, doğadan özgürleşmesinin aracı olarak gelişmiş, fakat Aydınlanma'yla ve araçsal aklın en son aşaması olarak kapitalizmle birlikte insanın doğadan korkusunu alt eden yeti olmak yerine baskılanmanın aracı haline gelerek özgürleşmeye değil, ızdıraba yol açmıştır. Bu, Aydınlanma'nın karşıtına dönüşü, yani Aydınlanma'nın diyalektiğidir.

Araçsal aklın ve Aydınlanma'nın izleri, doğal güzelliğin sanattan dışlanması olarak sanatın rasyonelleşme, yani tinselleşme süreci olarak varolmaktadır. Fakat Aydınlanma'nın diyalektiği, sanatın tinselleşme sürecinde tekrar edilmektedir. Sanatın rasyonelleşme süreci olan tinselleşme süreci, kendi içinde karşıtına dönüşerek rasyonelleşmeden, kavramsal baskıdan kurtuluş olan bir tinselleşme sürecini oluşturur. Çünkü doğal güzelliğin dışlanması olarak rasyonelleşme sürecini yaşamayla birlikte sanat, kökenini doğal bir dürtüde bulmaktadır. Sanat, insanın benzerlik kurma, benzerlik yaratma, özümseme davranışı olarak, yine insanın arkaik dürtüsü olan mimetik dürtüye dayanır. Dolayısıyla sanat, bir karşıtılık olan rasyonelleşme ve mimesis'in bir birlikteliğinde, diyalektiğinde ortaya çıkar. Bu diyalektik, Adorno'nun Freud'dan aldığı bastırılma ve geri tepme ilişkisi olarak tanımlanır. Sanatta bastırılan geri tepme ve bastırılmanın geri tepme salınımında açığa çıkan ve sanat yapıtına otantikliğini veren öge, bilincin özgürleşme deneyimine gönderim yapan 'tin'dir. Sanatta, bilinci, araçsal aklın, kavramın baskısından ve dolayısıyla bütüncül toplumun tahakkümünden kurtaran tin, tanımlanamaz, belirlenemez, yani kavram altına getirilemez öge olarak, 'kendinde doğa'ya ait bir form, doğada varolan bir modeldir. Dolayısıyla, sanat yapıtında tinin deneyimi, kendinde doğanın bir deneyimi olarak özgürleşme

deneyimdir. Bu nedenle, Adorno'da sanat, doğaya dönüş, kendinde doğanın hatırlanışıdır.

KAYNAKÇA

- Adorno, T. W. (2016). *Negatif Diyalektik*. (Ş. Öztürk, Çev.). Metis Yayınları.
- Adorno, T. W. (2002). *Aesthetic theory*. G. Adorno & R. Tiedemann, (Ed.), Robert Hullot-Kentor (newly Ed. and trans.). Continuum.
- Adorno, T. W. (2017). *Minima moralia: Sakatlanmış yaşamdan yansımalar*. (O. Koçak ve A. Doğukan, Çev.). Metis Yayınları.
- Benhabib, S. (2005). *Eleştiri, norm ve ütopya: Eleştirel Teori'nin temellerine dair bir inceleme*. (İ. Tekerek, Çev.). İletişim Yayınları.
- Bernstein, J. M. (1992). *Fate of art: Aesthetic alienation from Kant to Derrida and Adorno*. Padstow: T J Press.
- Gülenç, K. (2015). *Frankfurt Okulu: Eleştiri, toplum ve bilim*. Ayrıntı Yayınları.
- Horkheimer, M., & Adorno, T.W. (2002). *Dialectic of Enlightenment: Philosophical fragments* (Edmund Jephcott, Trans.). Stanford University Press.
- Horkheimer, M. (2013). *Akıl tutulması*. (O. Koçak, Çev.). Metis Yayınları.
- Jay, M. (2014). *Diyalektik imgelem: Frankfurt Okulu'nun tarihi ve çalışmaları[1923-1950]* (S. Doğan, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Kant, I. (1784). Aydınlanma nedir?. (Nejat Bozkurt, Çev.). *Felsefe yazıları* (1983).
- Noppen, P-F. (2017). Adorno on mimetic rationality: Three puzzles. *Adorno Studies*, 1(1), 80-100.
- O'Conner, B. (2022). *Adorno* (S. Soysal, Çev.). Alfa.
- Reijen, W. (1999). *Adorno: Bir giriş*. (M. Cemal, Çev.). Belge Uluslararası Yayıncılık.
- Ross, N. (2015). "The polarity informing mimesis": The social import of mimesis in Benjamin and Adorno. In N. Ross (Ed.), *The Aesthetic Ground of Critical Theory: New Readings of Benjamin and Adorno* (pp. 67-79). Rowman & Littlefield.
- Ross, N. (2017). *The Philosophy and politics of aesthetic experience: German Romanticism and Critical Theory*. Springer Nature.
- Sherratt, Y. (2007). Adorno's aesthetic concept of Aura. *Philosophy & Social Criticism* 33(2), 155-177.
- Singh, S. (2017). The spiritualization of art in Adorno's aesthetic theory. *Adorno Studies*, 1(1), 32-42.
- Wellmer, A. (2007). Truth, semblance and reconciliation: Adorno's aesthetic redemption of modernity. In A. Wellmer (Ed.), *The Persistence of Modernity: Essays on Aesthetics, Ethics and Postmodernism* (D. Midgley, trans.). Polity Press.

THE RULE OF LAW AND CIVIL DISOBEDIENCE

Mehmet Cafer ŞAKAR*

Abstract: In his 1962 speech on disobedience at Marin College in California, Erich Fromm asserted that the beginning of human history was an act of disobedience. In support of this assertion, he offered two facts from the Torah tradition and Greek mythology. Even if the act of disobedience originated in the beginning of human history, it is still relevant today. More precisely, civil disobedience, also known as the right to resistance, has been attempted to be justified politically, morally, and even constitutionally in recent years. This idea has become essential to political theory with the rise of democratic constitutionalism and modern state philosophy. The right to resistance or civil disobedience is defined in most of modern constitutions as a right or even a duty for those who are members of the political community. In order to better understand the relationship between civil disobedience and the rule of law, this study will first examine the relationship between obedience and political.

Keywords: Civil disobedience, rule of law, legal positivism, advanced industrial society

HUKUK DEVLETİ VE SİVİL İTAATSİZLİK

Öz: Erich Fromm 1962 yılında Kaliforniya Marin Kolejinde itaatsizlik üzerine vermiş olduğu derse insanlık tarihinin bir itaatsizlik eylemiyle başladığı iddiası ile başlıyor. Antik Yunan Mitolojisinden ve Tevrat geleneğinden vermiş olduğu iki örnekle bu iddiasını destekliyor. Politik, ahlaki ve hatta son dönemde anayasal olarak meşrulaştırılmaya çalışılan itaatsizlik eylemi, daha özelde sivil itaatsizlik ya da direniş hakkı, her ne kadar izleri insanlık tarihinin başlangıcına kadar sürülebilse de hala güncelliğini korumaktadır. Modern devlet düşüncesinin ortaya çıkışıyla ve demokratik hukuk devletiyle söz konusu kavram siyasal teoride merkezi bir role sahip olmuştur. Günümüz anayasalarının çoğunda sivil itaatsizlik veya direniş hakkı politik bütüne dahil olan bireyler için bir hak hatta ödev olarak tanımlanmaktadır. Bu çalışmada ilk olarak itaatin politik olanla ilişkisi ele alınacak ve sonrasında sivil itaatsizliğin hukuk devletiyle ilişkisi incelenecektir.

Anahtar Sözcükler: Sivil itaatsizlik, hukuk devleti, pozitif hukuk, ileri endüstri toplumu

* Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Türkiye
mcsakar@yyu.edu.tr
ORCID: 0000-0001-9381-9047

1. Giriş

Erich Fromm 1962 yılında Kaliforniya Marin Kolejinde itaatsizlik üzerine vermiş olduğu derse insanlık tarihinin bir itaatsizlik eylemiyle başladığı iddiası ile başlıyor. Antik Yunan Mitolojisinden ve Tevrat geleneğinden vermiş olduğu iki örnekle bu iddiasını destekliyor. Politik, ahlaki ve hatta son dönemde anayasal olarak meşrulaştırılmaya çalışılan itaatsizlik eylemi, daha özeldede sivil itaatsizlik ya da direniş hakkı, her ne kadar izleri insanlık tarihinin başlangıcına kadar sürülebilse de hala güncelliğini korumaktadır. Modern devlet düşüncesinin ortaya çıkışıyla ve demokratik hukuk devletiyle söz konusu kavram siyasal teoride merkezi bir role sahip olmuştur. Günümüz anayasalarının çoğunda sivil itaatsizlik veya direniş hakkı politik bütüne dahil olan bireyler için bir hak hatta ödev olarak tanımlanmaktadır. Öte taraftan, kökenlerini doğal hukuktan alan ve pozitif hukuk yoluyla meşru sınırları çizilmeye çalışılan itaatsizlik eylemi kolektif bilincin örtük tarafında kötücül, gayri ahlaki ve tasvip edilmeyen bir eylem olarak kabul edilir. Bireyin toplumsallaşma sürecinin ilk basamağı olan ailede ve sonrasında eğitim kurumlarında makbul olan itaatsizlikten ziyade itaattir. İtaat etme, geleneksel ifadeyle yumuşak başlı ya da uysal olma iyi bir davranışa veya karaktere örnek gösterilir. Erich Fromm'un ifadesiyle "bir çok toplumsal yapıda itaat en yüce erdem, itaatsizlik ise en büyük günah olarak kabul edilir. [İ]nsanların sahip olduğu temel suçluluk hissi aslında itaatsizce davranmanın yaratmış olduğu korku hissidir. Aslında düşündükleri gibi ahlaki bir sorundan değil, bir emre itaatsizlik ettikleri gerçeğinden rahatsızdırlar. Bu şaşırtıcı değildir; ne de olsa Hristiyan öğretisi Adem'in itaatsizliğini, onu ve soyunu baştan aşağı yozlaştıran bir eylem olarak yorumlamıştır ve insanı bu yozlaşmadan ancak Tanrı'nın lütfu kurtarabilir. İtaatsizliğin günahkarlığını öğreten bu fikir yöneticilerin iktidarını destekleyen Kilise'nin toplumsal işleviyle de uyumludur" (Fromm 2010, 27).

Fromm'un Hristiyan Teolojisi özelinde yapmış olduğu tespit dikkatli bir inceleme sonucunda bizi bu tespitin aslında neredeyse tarihin tüm zamanlarında ve farklı coğrafyalarında yaşayan kültürlerle uyarlayabileceğimiz sonucuna götürebilir. 20. Yüzyıl tarihçilerinden Howard Zinn "Voices of a People's History of the United States" başlıklı metinde "[İ]taatsizliğin değil; asıl sorunun sivil itaat olduğunu ifade ediyor. Sorunumuz, dünyanın dört bir yanında hükümet liderlerinin emirlerine itaat ederek insanların savaşa katılmaları ve bu itaat yüzünden milyonlarca insanın yaşamını yitirmesidir. Sorunumuz, dünyanın her yerinde insanların yoksulluk, açlık, aptallık, savaş ve zulüm karşısında itaatkâr olmalarıdır. Sorunumuz, hapisaneler küçük hırsızlarla doluyken ve büyük hırsızlar ülkeyi yönetirken insanların itaatkâr olmasıdır. Bunu Nazi Almanyası örneğinde gördük. Biliyoruz ki oradaki sorun itaatsizlik değildi; tam tersine itaattir" (Zinn 2009, 1000-1001).

Kör ya da bilinçsizce itaate dair örnekler arttırılabilir. Çalışmanın sınırlılığından dolayı itaatin psikolojik, sosyolojik, ahlaki ve politik boyutlarını detaylıca ele almak mümkün görünmüyor. Bu nedenle çalışmanın doğasına uygun düşen yönüne yani yalnızca itaatin politik olanla ilişkisine değinilecektir. Çalışmada öncelikle itaatin politik olanla ilişkisi incelenecek; sonrasında sivil itaatsizliğin hukuk devletindeki rolüne ve pozitif

hukuk metinlerinde sivil itaatsizliğe dair örneklere yer verilecektir. Hukuki pozitivizmin neden olduğu sakıncaları ele alan çalışma itaatini ileri endüstri toplumundaki dönüşümüne yer verecek ve sivil itaatsizliğin demokratik hukuk devletindeki denetleyici rolüne değinerek sonuçlandırılacaktır.

2. İtaatin Politik Olanla İlişkisi

İtaatin politik olanla ilişkisi ya da daha doğrudan ifade edilecek olursa bireyin politik iktidara karşı itaat yükümlülüğü iki yönlü bir soruşturmayı gerekli kılar. İlki itaat eden bireyden yola çıkarak, her ne kadar bugün için sakıncalı bir ifade olsa da, bireyin doğası veya bireye içkin olan özellikleri temele alan bir açıklamayı içerir. İkincisi ise ilkiyle ilişkili olarak politik iktidarın meşru kökenlerini açıklamaya yöneliktir. İlkine ilişkin radikal iki bakıştan söz etmek mümkündür. İlk olarak insanı tehlikeli ya da önlem alınmadığı takdirde kötülüğe meyiletme ihtimali olan ve dolayısıyla denetlenmesi ve disipline edilmesi gerektiğini iddia eden radikal görüşe değinilecek olursa, bu görüşü temele alan politik yapı baskı ve kontrol araçlarıyla politik bütünü oluşturan bireyleri güvenli bir yaşam alanı yaratma vaadiyle gözetim altında tutmayı amaçlar. Bu tanımlama modernite sonrası devlet geleneğinde Thomas Hobbes 'un teorisiyle özdeşlik taşır. Hobbescu geleneğe yakınlığıyla bilinen ve politik olanı dost/düşman karşıtlığı ekseninde inşa eden Carl Schmitt itaat ve himaye arasındaki ilişki üzerinden bu iddiayı destekliyor. Schmitt'in ifadesiyle: "İtaat ve koruma ilkesi sadece, en açık bir biçimde feodal düzende derebeyi ve vasalın, lider ve maiyetinin, patron ve müşteri ilişkilerinin temelini oluşturmakla kalmaz, aksine koruma - itaat ilişkisi olmaksızın bir hakimiyet ya da tabiyet, mantıklı bir meşruiyet ya da yasallık durumu da mümkün değildir. *Protego ergo obligo* (koruyorum, o halde kendime bağlıyorum) cümlesi, devletin cogito ergo sum (düşünüyorum, o halde varım) ilkesidir ve bu cümlenin bilincine sistematik açıdan vakıf olamayan bir devlet teorisi yetersiz bir fragman olmaktan öteye geçemez" (Schmitt 2012, 82). Her birinin ötekini bir tehdit unsuru olarak gördüğü bireylerin oluşturmuş olduğu politik bütünü öteki politik birliklerden koruma amacını ve içeride de tehdit edici bireysel unsurları kontrol amacı güden bu bakış açısı bireyin itaatini kontrolsüz şiddeti engellemek gayesiyle temellendirir. Güvenlik ve özgürlük arasındaki tartışmalı ilişkide güvenlik adına özgürlükler kısıtlanır. İtaatin ahlaki dayanak noktası ikincil bir önem taşır. Koşulsuz itaat her türlü kötülüğü engellemek için bir yükümlülüğe dönüşür. Schmitt'in Thomas Paine'ye atıfta bulunarak ifade ettiği gibi: "Toplum (*society*) mantıklı biçimde düzenlenmiş ihtiyaçlarımızın, hükümet (*government*) ise kötü alışkanlıklarımızın sonucudur" (Schmitt 2012, 91).

Güvenlik adına itaate zorlayan, gözetleyen ve disipline eden bakış açısı ekseninde kurulan politik düzeni tutsak edici bir düzen olarak gören bir başka bakış açısından söz etmek mümkündür. "İnsan zindanda da sessizlik içinde yaşar ama, bu kadarı orayı özenir bir yer yapmaya yeter mi? Kyklop'ların mağaralarına kapatılmış olan Yunanlılar da hayvanlara parçalatılmadan önce sıra beklerken, sessiz sessiz yaşıyorlardı orada" (Rousseau 2010, 8). Bu bakış açısı himaye ve itaat ilişkisi üzerine kurulu olan politik düzenin bizatihi kendisinin her türlü kötülüğü ve güvensizliği yarattığını iddia ediyor. İnsanın sessizlik fakat öte taraftan varoluşuna yabancılaşmış bir biçimde yaşamını

sürdürmesi varoluşunun özsel niteliğinden uzaklaşması anlamına gelir. Bu da en büyük kötülüktür. Ayrıca “insan boyun eğmeye zorlanıyorsa, boyun eğmek zorunda değil demektir. Özgürlüğünden vazgeçmek, insan olma niteliğinden, insanlık haklarından, hatta ödevlerinden vazgeçmek demektir” (Rousseau 2010, 7-9). Özgürce eyleme yetisine sahip olmak ancak bireyin kendi istencini takip etmesiyle mümkündür. Bu, kendi dışındaki istençlerin baskısı altında olmamak ve yaşamı boyunca, her durumda bireyin kendi efendisi olması, her şeyden önce maddi olarak kendi kaderini tayin etme, kendi kendini yönetme, özerklik anlamına gelir (Kersting 2002, 82).

Kültürlenme sürecini bir çeşit yozlaşma olarak tanımlayan ve özgürlüğü insanın varoluşuna içkin bir nitelik olarak gören Jean - Jacques Rousseau’dan yaklaşık iki Yüzyıl önce Etienne de la Boetie benzer görüşleri savunmuştu. İsmi gölgede kalan hukukçu ölümünden on dört yıl sonra Gönüllü Kulluk başlığıyla yayınlanan eserinde himaye karşılığında sağlanan korumanın bir çeşit kötülük olduğunu savunuyor. “[M]allarınıza, ailelerinize ve yaşamlarınıza yarım yamalak bile sahip olmak, size büyük bir mutluluk gibi gözüküyor. Tüm bu zarar, bu kötülük, bu yıkım size düşmanlardan gelmiyor; hiç kuşkusuz tek bir düşmandan, yani öylesine yücelttiğiniz, uğrunda cesa-retle savaşa gidip kendinizi ölüme atmaktan çekinmediğiniz o kişiden geliyor. Kendi kendini kulluklaştıran, kendi boğazını kesen halk, özgürlük ve kulluk seçeneği karşısında bağımsızlığını terk edip boyunduruğu kabul etmiş, ve bu kötü duruma razı olmak şöyle dursun, onu arzulamıştır. Bu ne denli kötü yazgıdır ki, yalnızca bağımsızca yaşamak için doğan bir yaratık olan insanı öylesine yozlaştırıp, ona ilk varlığının anısını ve buna yeniden kavuşma arzusunu unutturabilmiştir. Üstelik halk, çok içten ve istekli bir biçimde kulluk (hizmet) ediyor. Bu durumu gören, onun özgürlüğünü değil de köleliğini kaybettiğini sanır (Boétie 2011, 23-32). Erich Fromm eleştirel bir şekilde öznenin itaate yönelik bu gönüllü eğilimini şu şekilde ifade diyor: “İnsan neden itaat etmeye bu kadar yatkındır ve itaatsizlik etmesi neden bu kadar zordur? Devletin, Kilisenin ya da kamuoyunun gücüne itaat ettiğim sürece kendimi güvende ve korunmuş hissederim. Aslında itaat ettiğim gücün ne tür bir güç olduğu pek önemli değildir. Bu güç her zaman şu ya da bu şekilde güç kullanan ve hileyle her şeyi bildiğini ve her şeye gücü yettiğini iddia eden bir kurum ya da insanlardır. İtaatim beni taptığım gücün bir parçası yapar ve bu nedenle kendimi güçlü hissederim. Hata yapamam, çünkü benim adıma karar verir; yalnız kalamam, çünkü beni gözetir; günah işleyemem, çünkü buna izin vermez ve günah işlesem bile, ceza yalnızca yüce güce geri dönmenin bir yoludur (Fromm 2010, 13).

Yukarıda itaatin politik olanla ilişkisinin iki yönlü bir soruşturmayı gerektiği iddia edilmişti. İtaat eden veya itaate zorlanan bireyden yola çıkan bakış açısının da Hobbes ve Rousseau özelinde iki boyutu ele alındı. Özneyi kendi iradesini takip etme noktasında aciz, iradesi doğrultusunda eylese de kör arzuya ve rekabete yönelen ve nihayetinde tehdit unsuru olarak gören bakış açısı öznenin mutlak itaatini öznenin kendi menfaati için bir yükümlülük olarak görüyor. Kısacası öznenin itaati kendisine olan güvensizliğine dayanır. Bu bakışın karşı kutbunda baskı ve disiplin araçları vasıtasıyla iradesi bükülmeye çalışılan öznenin kötülük olarak tanımlanan tutsak edici yaşamından söz edildi. Öznenin kendisinin de bir süre sonra ikna olduğu bu yaşam, Fromm’un

ifadeleri düşünülecek olursa, aslında sorumluluktan ve daha özeldede özgürlükten kaçmak anlamına geliyor. Boetie, Rousseau ve Fromm'un ifadeleri düşünülecek olursa özü itibariyle insan kendinden ve varoluşunun özsel niteliği olan özgürlükten kaçamaz. Kendi istencini takip etmek anlamına gelen özgürlük insana eklenilen bir sıfat olmaktan ziyade varoluşunun içkin niteliğini ifade eder. Peki bu durumda varlığın tözsel koşulu olan bu nitelik sivil toplum durumunda veya politik bir düzende kendisini ne şekilde varoluşa getirebilir? Rousseau'nun, Immanuel Kant'ın ve Erich Fromm'un bu güçlüğe karşı vermiş oldukları yanıtlar neredeyse özdeştir. Rousseau bireysel otonomiye genel istenç ve genel istencin yansıması olan yasa üzerinde çözüme kavuşturur. "Kendini topluma bağlayan kişi, hiç kimseye bağlanmamış olur; [k]endimiz için koyduğumuz yasalara boyun eğmekse özgürlüktür" (Rousseau 2010, 14-19). Bir kişiye, kuruma ya da güce itaat (heteronom itaat) boyun eğmektir; özerkliğinden vazgeçmemi ve kendi iradem yerine yabancı bir iradeyi ya da hükmü kabul etmemi gerektirir. Kendi aklıma veya kanaatime itaat (otonom itaat) bir boyun eğme değil, bir onaylama eylemidir. Kanaatim ve yargım, eğer gerçek anlamda bana aitse, benim bir parçamdır. Başkalarının hükmü yerine onları takip edersem, kendim olurum (Fromm 2010, 9).

İtaatin politik olanla ilişkisi yukarıda ifade edilen iki görüş bağlamında değerlendirildiğinde ilk görüş mutlak egemenliği, devlet sırrını (*arcana imperii*) ve devlet aklını/çıkarını (*raison d'etat*) bireysel çıkarın, daha genel anlamda her şeyin üzerinde tutan egemenlik anlayışını savunur. İkinci görüş ise mutlak egemenlik karşısında himaye altına alınması gereken bir *yığından* ziyade rasyonel ilkeye dayanan sivil toplumun devletleşme şekline atıfta bulunur. Sivil toplumun gelişiminde önemli bir rolü olan siyasal kamunun tarih sahnesinde belirmesi toplumun rasyonelleşmesi sürecini hızlandırmıştır. "Nasıl ki *arcana* (sır) *voluntas* (irade) temelinde kurulmuş bir egemenliği ayakta tutmaya hizmet ettiyse, aleniyet de *ratio* (akıl) temelinde kurulmuş bir yasamanın hayata geçirilmesine hizmet eder. Locke, kamusal olarak ilan edilen yasayı bir *common consent*'e (ortak rıza) bağlar; Montesquieu onu adeta *raison humanie*'e (insani akıl) geri götürür. Burjuva kamusunda, mutlakiyetçi egemenliğe karşı genel ve soyut yasalar kavramını ve talebini formüle eden ve nihayet kendinin, yani kamu oyunun bu yasaların tek meşru kaynağı olduğunu savunmayı öğrenen bir siyasal bilinç gelişir. 18. Yüzyılın akışı içinde kamu oyu, polemiksel-rasyonel kavrayışı bizzat kendisine borçlu olan normlar için yasama selâhiyeti isteyecektir. Siyasal işlevli kamu, *voluntas*'ı bir *ratio*'ya tahvil eder; bu *ratio*, özel savlar arasındaki kamusal rekabet içinde, kamu yararı için fiilen zorunlu olan şey üzerindeki mutabakat (konsensüs) olarak ortaya çıkar (Habermas 2003, 130-171). Kamusal alanda yaşanan bu dönüşüm mutlak egemenliğin çözümlüşüne ve modernite sonrası yeni bir devletleşme şekline olanak tanır. Rasyonel bir ilkeye dayanan bu devletleşme şekli herhangi bir egemenin keyfi istencine bağlı değildir. Rasyonel ilke bu devlet seklinin öznel arası kabul görmüş bir düzene dayandığı anlamına gelir. Devletin rasyonel işleyişi veya rasyonel bir temele dayanması, bu işleyişin herhangi bir bireyin veya bir grubun keyfi iradesine bağlı olmadığı fakat daha çok devlet egemenliğinin meşruluğunu olanaklı kılan toplum tarafından kabul görmüş genel bir düzen anlamına gelir. Modern devlet rasyonel meşruluk aracılığıyla öznel ötesi bir karakter kazanır" (Lakitsch 2013, 31). *Voluntas*'tan *ratio*'ya doğru yaşanan bu dönüşüm toplumsal yaşam alanının normatif bir karakter kazanmasına olanak

tanımıştır. Egemenliğin karakteri politik birliğe dahil olan bireylerin istençlerinden tamamen ayrılmış, dışsal ve yabancı bir nitelikten, kısacası heteronom bir yapıdan, politik birliği oluşturan bireylerin istençlerinin görünümünü ifade eden otonom bir niteliğe dönüşür. Siyasal alanın bu yeniden organizasyonu modern devlet yapılanmasının kökenlerini oluşturur. “Modern devlet hukuksal normların ve yasaların kontrolünde bireysel öznelerin keyfi iradelerine bağlı olmaksızın sahip olduğu modern kurumlar vasıtasıyla işleyen bir yapıdır. En temelde şu iki ilke üzerine kurulu olduğu iddia edilebilir: Ahde vefa ilkesi (*pacta sunt servanda*) ve hukukun üstünlüğü ilkesi (*Rule of Law, Rechtsstaatsprinzip*). İlki devletin kuruluş şeklini ikincisi ise yaşam idealini belirler” (Şakar 2022, 31).

3. Hukuk Devleti¹ veya Anayasal Devlet

Anayasal devlet kavramı, on sekizinci Yüzyılın sonları ve on dokuzuncu Yüzyıldaki (sivil) anayasal hareketle, ihtilafli bir şekilde ve siyasi bir kavram olarak Mutlakiyetçiliğe karşı ortaya çıkmıştır. Amacı yalnızca devlet iktidarının örgütlenmesini ve kullanılmasını bir tür iç kurala bağlamak değil aynı zamanda devlet gücünün yetkilerini sınırlayan, yükümlülük yaratan ve özgürlüğü güvence altına alan zorunlu bir yasaya bağlanmasını sağlamaktır. Şekli anlamda anayasal devlet, yasal bir anayasanın var olduğu ve yürürlükte olduğu devleti ifade eder. Bu anayasanın spesifik içeriği önemli değildir. Burada anayasal devletin yasal açıdan önemli özelliği, egemen devlet iktidarının kullanılmasının, bu iktidarın sahibinin kim olduğuna bakılmaksızın, sabit biçim ve usullere bağlı olması ve böylece yasal bir düzen içinde yer alması ve kamusal hesap verebilirliğe tabi olmasıdır. Bu anlamda anayasal devlete geçiş Avrupa kıtasında ilk kez 1791 Fransız Anayasası ile gerçekleşmiştir. Almanya’da ise bu geçiş on dokuzuncu yüzyıl boyunca tek tek Alman devletlerinde monarşik iktidarın anayasal olarak sınırlandırılması ve 1867’de Kuzey Almanya Konfederasyonu’nun ve 1871’de Alman İmparatorluğu’nun anayasası ile gerçekleşmiştir. Bu şekilde hayata geçirilen ‘anayasallık’ 1918/19’da demokrasiye geçiş sırasında da korunmuştur. Anayasal monarşiyi mutlak bir demokrasi değil, Weimar Anayasası’nda şekillenen anayasal bir

¹ Bu çalışmada hukuk devleti, hukukun üstünlüğü ve anayasal devlet, Almanca alanyazında kullanılan *Rechtsstaat* ve İngilizce *Rule of law* kavramları arasında varolan temel ayrımlar ve benzerlikler çalışmanın sınırlılığından dolayı kapsam dışı bırakılmıştır. Fakat meseleye dair kısa bir açıklama yapmak gerekirse N. W. Barber “Weimar: A Jurisprudence of Crisis by A. Jacobson and B. Schlink” adlı çalışmaya yönelik hazırlanmış olduğu “The Rechtsstaat and the Rule of Law” başlıklı derlemede konuya dair şu tespitte bulunuyor: “Rechtsstaat kavramının rule of law kavramına benzemesi şaşırtıcı değildir. Çünkü her iki kavram da benzer sorulara benzer yanıtlar vermektedir. Her kişinin de çıkış noktası iktidarın buyruklarına tabi olmak yerine bir kişinin hukuk kuralları ile yönetilmesinin ne anlama geldiğinin araştırılmasıdır. Her iki kavram da söz konusu soruyu yanıtlamaya çalıştığından *Rechtsstaat* etrafındaki tartışmaların *rule of law*/hukukun üstünlüğü ya da hukuk devleti etrafındaki tartışmaları takip etmesi doğaldır. Bkz: Bkz: N. W. Barber, *The Rechtsstaat and the Rule of Law*, The University of Toronto Law Journal, Autumn, 2003, Vol. 53, No. 4, 444. Edinburgh Üniversitesi hukuk Profesörü D. Neil MacCormick benzer bir iddiayı şu şekilde dile getiriyor: “Benim tezim, *Rechtsstaatsbegriff* kavramı ile İngiliz-Amerikan *Rule of law* kavramı arasında temel bir fark olmadığıdır. [E]lbette Almanca ve İngilizce terimler arasında açık bir dilsel fark olduğunu kabul etmeliyim. Her halükarda, rule of law terimi devlete açık bir atıfta bulunmazken, *Rechtsstaatsbegriff* terimi devlet hakkında belirli bir ifadede bulunmaktadır.” Bkz: D. Neil MacCormick, *Der Rechtsstaat und die rule of law*, *JuristenZeitung*, 20. Januar 1984, 39. Jahrg., Nr. 2, 65.

demokrasi izlemiştir. Maddi anlamda anayasal devlet ise sadece devlet iktidarını şekillendiren ve kısıtlayan bir unsur değildir; daha ziyade, devlet iktidarının kullanılmasının ön koşulunu oluşturur. Anayasa, devleti ve devletin her türlü egemenlik ve karar alma yetkisini ilk etapta oluşturan 'en yüksek yasa' olarak kabul edilir (Böckenförde 2017, 141–143).

Alman Hukukçu Ralf Dreier "Rechtsstaat" kavramının köken olarak 19. Yüzyılın ilk yarısına dayandığını ve bu kavramın, Almanca dışındaki dillerde tam karşılığı bulunmayan, özellikle Almancaya özgü bir terim olduğunu vurguluyor. "*Rechtsstaat*" kavramın Hukuk (Recht) ve Devlet (Staat) terimlerinin biraradalığını içermesi² Almanya'da, devletin öncelikle hukuki bir olgu olarak değil, bir iktidar yapılanması olarak anlaşılması ve bu nedenle hukukun devlete eklenmesi, devlet iktidarını bağlayan ve sınırlayan bir unsur olarak yorumlanmasına neden olmuştur. Rechtsstaats'ın beş özelliği şunlardır: Birincisi, temel haklar; ikincisi, kuvvetler ayrılığı; üçüncüsü, idarenin kanuniliği; dördüncüsü, bağımsız mahkemeler tarafından sağlanması gereken hukuki koruma; ve beşincisi, devlet iktidarı kullanımının tahmin edilebilir veya hesaplanabilir olması" (Dreier 1985, 40).

Türkiye'de hukuk devletinin gelişim sürecini bakıldığında 3 Kasım 1839 tarihinde ilan edilen Tanzimat Fermanı, Türkiye'de hukuk devleti tarihinin ilk tohumlarını atmıştır. Başka bir ifadeyle Türkiyede hukuk devletinin gelişiminde, Tanzimat Fermanı başlangıç alınarak, 1876 yılındaki Kanuni Esasi'nin, 1924 Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nun ve 1961 Anayasasının baslıca dönüm noktaları olduğu öne sürülebilir. Tanzimat Fermanı, yaptırım gücü bulunmasa da, yetersiz de olsa, geriye dönüşlere tanık olursa da getirdiği kavram ve kurumlarla, anlayışlarda yaptığı değişikliklerle modern devlet ve kurumlarının temellerini atmış, hukuk devletine giden dönemi açmıştır. Hukuk devleti açısından; normlar hiyerarşisinin belirginleştiği, erkler ayrılığı ilkesinin benimsendiği ve yargı denetiminin öngörüldüğü bir sistem olması nedeniyle, 1909 Kanuni Esasi değişiklikleri hukuk devletinin gelişiminde olumlu yönde değişiklikler olarak görülmelidir. Hukuki içeriği bakımından, yeni hak ve özgürlüklerin tanınması, basın üzerinde sansürün kaldırılması, siyasal sistemde modernleşme ve demokratikleşme, hukuk devletinin gelişimi yönünden belirtilemeye değerdir. 1924 Anayasasında anayasal uygulama hukuk devletinin gereğini ortaya koymuştur. Türkiye'de 1950'li yılların sonuna doğru öğretilen formüle edilen hukuk devleti kavramına göre, yasa-ların anayasallık denetimi ile hukukun genel ilkeleri ve demokrasi arasın-da sıkı, ayrılmaz bir ilişki kurulmaktadır. Buna öteki iki kavram da eklen-mektedir: Temel haklar güvencesi ile yasama ve yürütme erklerinin ayrılığı ilkesi. Genel olarak Anayasa hükümlerini Hukuk Devleti ilkeleri açısından değerlendirecek olursak; normlar hiyerarşisi bakımından ilk kez açık olarak Anayasasının üstünlüğü ilkesi konarak hukuk düzeninde bir kurallar basamaklanması oluşturduğu söylenebilir. 1924 Anayasası, T.C.'nin niteliklerini sayan 2'nci maddesinin ne ilk biçiminde, ne de 1928 ve 1937 değişikliklerinde «Hukuk Devleti» ifadesine yer vermektedir. Anayasanın öteki maddelerinde de bu ifadeye rastlanmamaktadır. Terminolojik olarak, «kanun» dışında

² İlgili ekleme benden.

sadece hukuk kavramına yer verilmektedir. Anayasa Hukuku tarihimizde "Hukuk Devleti" ifadesi ilk kez 1961 Anayasasında kullanılıyor. Başlangıç kısmında "demokratik hukuk devletini, "insan hak ve hürriyetlerini, milli dayanışmayı, sosyal adaleti, ferdi ve toplumun huzur ve refahını gerçekleştirme" ve güvence koşulu olarak bütün hukuki ve sosyal temelleriyle kurma amacını öngörür. Anayasanın ikinci maddesinde, "Türkiye Cumhuriyeti, insan haklarına ve başlangıçta belirtilen temel ilkelere dayanan, milli, demokratik, laik ve sosyal bir hukuk devletidir" hükmü yer almaktadır. 1982 Anayasasının başlangıç kısmında, "hukuk devleti" yerini, "hukuk düzeni"ne, insan haklarına 'dayalı' hukuk devleti ifadesi yerini, insan haklarına 'saygılı' hukuk devleti ifadesine bırakmaktadır. Demokrasi ilkesini öngören hükümler 1961 Anayasasına göre daha az sayıda olup, "insan haysiyeti" vb. ifadelerin ise 1982 Anayasasında daha az kullanıldığı dikkat çekmektedir. Yine yürürlükteki Anayasa'da, "hukukun üstünlüğü" ifadesi, yalnızca 103'üncü maddede, Cumhurbaşkanının andiçmesine ilişkin metinde yer almaktadır (Kaboğlu, 148-161).

Kamusal alanda yaşanan dönüşümlere dair ifadeler ve yukarıda anayasal devlet düşüncesine dair açıklamalar düşünüldüğünde Türkiye ve Kıta Avrupası özelinde siyasal iktidar alanında yaşanan dönüşümün temel amacının ilk kerte de keyfi istence dayalı mutlak egemenliğin sınırlarını çizmeye yönelik bir girişim olduğu kanaatine varılabilir. Bu girişimler sonucunda politik iktidarın kökeni gelenek veya teolojinin belirlediği biyolojik bir öznenin istencinden ziyade sivil toplum alanında öznel arası rasyonel bir ilkeye dayanmaktadır. Habermas'ın ifadesiyle "kendi içinde farklılaşmış toplumlarda kolektif bilinç devlette cisimleşmiştir. Modern devletlerin gelişmesinin karakteristik yönü, bu devletlerin meşruluğun kutsal temellerinden, politik kamusalılık içinde iletişimsel olarak kurulmuş, tartışımsal olarak açıklanmış ortak istencin temeline geçmiş olmalarıdır" (Habermas, 2006, 510). Baska bir ifadeyle, kolektif bilincin devletli örgütlenme biçimine dönüştüğü toplumlarda devletin şiddet tekeli ele geçirdiğinden ve meşru egemenliğini bütünsel yapının ortak iradesine dayandırdığından söz edilebilir.

4. Hukuk Devletinde Sivil İtaatsizlik³ ve Direniş Hakkı

Hukuk devletinin siyasi görevi farklı çıkarlara sahip olan insanlara eşit ve özgürce bir yaşam sunmaktır. Bu siyasi görev, hukuk düzeninin garanti altına alınmasıyla olanaklı hale gelir. Hukuk devleti bu amacı gerçekleştirebilmek için bir çeşit hijyen mantığıyla insanlar ve gruplar arasındaki çıplak ya da kontrolsüz şiddeti engelleyerek şiddet

³ Alanyazında sivil itaatsizliğin tanımına yönelik bir uzlaşma olduğu görülmektedir. Konuya dair temel tartışmalar tanımıda yer alan özellikle şiddet ve vicdan kavramlarının farklı şekillerde tanımlanmasında yatmaktadır. Bu çalışmada bu tartışmalara değinilmeyecektir. En genel tanımı John Rawls'un H.A. Bedaus'a atıfta bulunarak yapmış olduğu tanımıda görmekteyiz: Sivil itaatsizliği, genellikle yasalarda veya hükümet politikalarında bir değişiklik meydana getirmeyi amaçlayan, kamuya açık, şiddet içermeyen, vicdan tarafından yönlendirilen, ancak siyasi açıdan yasadışı bir eylem olarak tanımlıyorum. Bu tür eylemlerle kişi, toplumun çoğunluğunun adalet duygusuna hitap eder ve kendi düşüncesine göre, özgür ve eşit insanlar arasındaki sosyal dayanışmanın ilkelerine uyulmadığını ilan eder. bkz: John Rawls. 1971. Eine Theorie der Gerechtigkeit. in: Ziviler Ungehorsam: Texte von Thoreau bis Occupy. Hrsg. Andreas Braune. Stuttgart: Reclam. 2017, 109.

tekeline sahip olması gerektiğini iddia eder. Başka bir ifadeyle hukukun ve meşru eylemin sınırlarını belirleyen günümüz devlet yapılanması bu sınırların dışına çıkan her türlü eylemi birer suç eylemi olarak tanımlamaktadır. Ancak hukuk devleti kendi yasalarına uymaz, kendi yasalarını görmezden gelirse ve siyasi karar alıcılar hukuk devletinin temel ilkelerini ihlal edecek bir tavır içerisine girerse, vatandaşlar yine de bu yasalara uymak zorunda mıdır? Yurttaşların adil olmayan yasalara ve yasal uygulamalara karşı tavrı nasıl olmalıdır? Bu hakkı kullanan bireylere karşı yargıçların ve diğer kamu görevlilerinin tavrı nasıl olmalıdır?

“Hukuk düzenimizde yasa tekliflerinin üç kez görüşülmesinden, çıkarılan yasalara karşı yargı yolunun açıklığına dek uzanan çok sayıdaki içsel düzeltme mekanizmasının varlığı, daha farklı düzeltme mekanizmalarının dışlanması değil, hukuk devletinin ciddi bir düzeltme gereksinimi duyduğunun ifadesidir” (Habermas 1997, 126). Hukuk devletinin kurumlarında yanlılabılır akla ve insanın yozlaşma ihtimali olan özellikteki doğasına karşı güvensizlik vardır. Ne yasal hak arama yollarına uyum ne de bilimsel içtihatların otoritesi, biçimsel olarak sağlam gözükken hukuk düzeninin ve hukuk biliminin ahlaki olarak yozlaşmasına engel teşkil ediyor. Kendisine sadık kalmak isteyen hukuk devleti paradoksal bir görevle karşı karşıya bulunuyor. Kurumsal bir biçim veremese bile devletin, legal biçimlerde ortaya çıkabilecek hukuk dışı bir düzen ihtimalini sürekli olarak koruması ve canlı tutması gerekmektedir. Kendine karşı bu kurumsallaştırılmayan güvensizlik düşüncesiyle, hukuk devleti kendi pozitif hukuk düzeninin sınırlarının dışına taşmaktadır. Paradoksun çözümü, yurttaşlarını geçiş dönemleri ve olağanüstü durumlarda, yasallığın yasal biçimde ihlalini fark edecek ve gerektiğinde ahlaki öngörülerle yasal olmayan davranışlara girecek, duyarlılık, karar verme yeteneği ve risk alma sorumluluğuyla donatacak bir politik kültürde yatmaktadır (Habermas 1997, 124-125). Bu politik kültür günümüz hukuk ve politik alanyazınında sivil itaatsizlik veya direniş hakkıyla kurumsallaştırılmaktadır. Hukukun üstünlüğü ilkesini benimseyen anayasal demokratik devletleşme biçimi teorik düzeyde her ne kadar ideal bir düzen vaat ediyor olsa da yukarıda Habermas’a atıfta bulunularak ifade edildiği gibi belirli risklerle karşı karşıyadır. Dahası sivil toplumda yaşanan hızlı dönüşümler stabil ve mutlak anlamda belirlenmiş bir hukuk düzeninin sınırlarını esnetme çabası içerisindedir. Küresel anlamda yaşanan göç krizinin ve ekolojik risklerin neden olduğu sosyo-politik durumlar sancılı bir geçmişin mirası olan günümüz politik düzenlerini radikal kararlar alma noktasında zorlamaktadır. Yaşanan krizler karşısında hükümetlerin aldığı tavırlar sayısızca adaletsizliği de beraberinde getirmektedir.

Hukukun üstünlüğünü ilke edinen demokratik anayasal devlette kendine alan açmaya çalışan bu iki protesto biçiminin (sivil itaatsizlik ve direniş hakkı) önemine değinmeden önce söz konusu protesto biçimlerinin anayasal veya hukuksal olarak temellendirilebilme olanağından söz etmek istiyorum. İlk olarak sivil itaatsizliğe ve direniş hakkına yer veren bazı politik ve hukuksal metinlere örnekler verilecek olursa 21 Ağustos 1911 tarihli Portekiz Anayasası’nın otuz yedinci maddesi ferde tanınan garantileri ve bu garantiler yürürlükle olduğu sürece bunları ihlâl eden emirlere karşı ferdin direnme hakkının varlığını kabul etmiştir. 5 Şubat 1917 tarihli Meksika Birleşik Devletleri Anayasası’nın otuz dokuzuncu maddesi de, halkın yönetim biçimini her

zaman değiştirme hakkının bulunduğunu söyler, halk bu hakkını başkasına devir ve temlik de edemez. 1 Aralık 1946 tarihli Hessen Eyaleti Anayasası' nın yüz kırk yedinci maddesi anayasaya aykırı olarak kullanılan iktidar karşısında fertlere direnme hakkını tanımış, ve daha da ileri giderek bu durumda direnmeyi bir görev saymıştır. 1776 Virginia İnsan Hakları Bildirgesi 3. madde: "(...) Herhangi bir yönetim bu göreve layık olmadığını gösterir ya da bu görevi hiçe sayarsa, toplumun çoğunluğunun, kamu yararına en uygun gördükleri bir biçimde, bu yönetimde ışlaha gitmek, yapısını değiştirmek ya da ilga etmek hakkı doğar; bu hak vazgeçilemez, devredilemez ve iptal edilemez bir haktr". 1948 Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi Başlangıç Kısımı: "İnsanın zulüm ve baskıya karşı son are olarak ayaklanmaya zorunlu kalmaması için, insan haklarının, hukukun üstünlüğü yoluyla korunmasının zorunluluk olduğuna" ifadesine yer verir (Göze 2011, 39). Federal Almanya Cumhuriyeti Anayasası 20.madde/4. fıkrası: "Bu düzeni bertaraf etmeye kalkışan herkese karşı tüm Almanlar başka bir are bulunmadığı takdirde, direnme hakkına sahiptir." şeklinde düzenlenmiştir. 100 yıllık Türkiye Cumhuriyeti tarihine baktığımızda 1961 Anayasasında belirgin bir şekilde ve 1982 Anayasasında yorumlayıcı bir şekilde direniş, hakkının yer aldığını görürüz. 1982 Anayasası direnme hakkına yer vermediği halde, başlangıç kısmında TÜRK MİLLETİ TARAFINDAN, demokrasiye açık Türk evlatlarının vatan ve millet sevgisine emanet ve tevdi olunur ifadesi direniş, hakkı olarak yorumlanmaktadır.

Daha önce de ifade edildiği gibi günümüzde hukukun üstünlüğü ya da hukuk devleti ilkesi politik düzenin en önemli niteliği olarak kabul ediliyor. Başka bir ifadeyle hukuk devleti ilkesi anayasal demokratik devletin en temel karakteristiği olarak görülür. Keyfi iktidarın karşısında sınırları yasalarla belirlenmiş bir iktidar modelinden söz ediyoruz; yani biyolojik öznelerin keyfi iradesine karşı politik bütün içerisinde yaşayan hukuki öznelerin iradesini yansıtın normlardan oluşan bir düzen. Bu politik düzeni, 20. Yüzyılın çokça atıfta bulunulan hukuki pozitivistlerinden Hans Kelsen, normlardan oluşan bir düzen olarak tanımlar. Kelsen açısından devlet ve hukuk özdeşlik taşır (Kley ve Tophinke 2001, 177). Kelsen'le sıkı bir mücadele içerisine giren, zaman zaman Nazi ideolojisinin teorisyeni olarak tanımlanan Carl Schmitt normun işlevsel olabilmesi için minimum bir ortamı, güvenlik anlamında, zorunlu koşul olarak görüyor. Ona göre herhangi bir kaos durumunda bir normun uygulanmasının olanadı yoktur. Her genel norm, üzerinde uygulama alanı bulabileceği ve normatif düzenlemesine tabi duyacağı hayat şartlarının geliştirilmesini talep eder (Schmitt 2010, 20).

Hukuki pozitivistizmin temsilcilerinin aksine politik bütüne dahil olan yaşam biçimlerinin oluşturduğu sosyal yaşam ya da daha genel anlamda eğer Habermas'ı takip edersek yaşam dünyası stabil ve somut olmaya karşı bir direnç içerisindedir. Yaşam dünyasının dinamik yapısı veya olgusal gerçeklik stabil ve nesnel olan normlar dünyasını tehdit edici bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Tamamen biçimsel olarak düzenlenmiş, normlara dayanan ve yaşam dünyasına yabancı olan hukuksal bir düzen yaşam dünyasını tahakkümü altına alan ve bünyesindeki hukuksal özneleri hukukun nesnelere dönüştüren bir düzen olma potansiyelini kendinde taşır. şimdi pozitivist hukuk gelenegi'nin devlet ve hukuk anlayışıyla olgusal olanı önceleyen dönüşümlere

açık, yeni ve alternatif yaşam biçimlerine olanak tanıyan bir başka geleneğin karşı karşıya geldiğini görüyoruz. Başka bir ifadeyle katı normativizmle olgusal olan arasındaki çatışkı ile karşı karşıyayız. Bir tarafta yaşam dünyasını güvenlik ve düzen iddiasıyla sınırlama çabası içerisinde olan bir düzenle bu sınırları zorlayan ve dönüştürme çabası içerisinde olan karşıt düzenin mücadelesinden söz ediyoruz. Bir çeşit hijyen mantığıyla öteki aktörleri şiddet veya güç kullanmaktan men eden; güvenlik ve düzen vaadiyle kaotik şiddeti yasaklayan; şiddet tekeli ele geçiren bir düzenden söz ediyoruz. Bu durum her türlü itaatsizlik veya direniş eyleminin birer suç eylemi olarak tanımlanmasına neden olmaktadır. Hukukçu Ralf Dreier' in ifadesiyle "Modern devletin yapısı ve içsel doğası direniş hakkını yasaklamaktadır. Direniş hakkı hukuksal mantık açısından imkansızdır ve kurumsal olarak gereksiz hale gelmiştir. Bugün direniş devrimdir. Ancak devrim hukuka karşıdır, hukukla birlikte gerçekleştirilemez. Ralf Dreier Hukuk Devletinde Sivil İtaatsizlik ve Direniş Hakkı başlıklı makalesinde devletin eylem ve ihmallerine karşı direnişin, hukukun üstünlüğü ile yönetilen bir devlette farklı şekillerde gerçekleştirilebileceğini iddia ediyor. Dreier'a göre her şeyden önce, yasal ve yasadışı direniş arasında bir ayırım yapılmalıdır. Yasal direniş pozitif hukukun sınırları içinde kalmasıyla, yasadışı direniş ise pozitif hukuku ihlal etmesiyle tanımlanır. Aynı şekilde, klasik direniş hakkı ile yasal direniş hakkını birbirinden ayırır. Klasik direniş hakkı yasadışı direniş hakkıdır. Şiddet içeren direniş, ultima ratio olarak insanların öldürülmesini de içerir. Direnişin yasa dışı bir eylem olarak tanımlanması bu gelenekten gelmektedir. Sıklıkla kullanılan bir formüle göre direniş, "meşruiyet adına yasallığı çiğnemektir". Direnme gücü böylece pozitif hukukun dışında kalan bir normlar düzeninden alınır. Bunun geleneksel adı "doğal hukuk"tur. O halde "meşruiyet adına yasallığın ihlali" formülü "doğal hukuk adına pozitif hukukun ihlali" ile eş anlamlıdır. Fakat öte taraftan demokratik hukuk devletinde yasallık meşruluğun ön koşuludur. Bu durumda yasayı çiğneme hakkını pozitif hukuka dahil etmek terimsel bir çelişki taşır; böyle bir hak ancak pozitif hukuku aşan bir hak olarak düşünülebilir (Dreier, 1983, 54-55).

Şimdi bu noktada kapalı bir sistem olan ve bir istisna haliyle gerektiğinde kendisini askıya alan bir sistemden, başka bir ifadeyle bünyesinde taşıdığı öznelerin selameti için kuruluş ilkelerine ihanet eden bir sistemin kendisini ilga ettiği bir durumdan söz ediyoruz. Kodifiye edilmiş ya da anayasal olarak garanti altına alınmış bir direniş hakkı pozitif hukukun doğasına uygun düşmüyor. Bunun bir diğer örneği, anayasanın kendisini askıya alması anlamında, olağan üstü ya da istisna halidir. Tuhaf bir şekilde yaşam dünyasının savunma refleksiyle sistem dünyasının savunma refleksi birbirine karşıt ve güvensiz bir şekilde aynı metin içerisinde yer alıyor. Başka bir ifadeyle hukuk düzeninin yozlaşma ihtimalini hesaba katan halkın savunma aracıyla (direniş hakkı), hukuk düzeninin beka sorununu hesaba katan iktidarın savunma aracı (olağan üstü hal) örtük karşılıklı güvensizlik temelinde aynı metin içerisinde kendisine yer buluyor. Söz konusu iki tür savunma refleksine karşılık gelen iki farklı ifadeye değinmek istiyorum. İlki: Derrida'nın "Yasanın Gücü, Otoritenin Mistik Temeli" başlıklı metninde "avrupa hukukun bireysel şiddeti yasaklamaya, ve bu şiddeti yasayı tehdit etmekten değil, hukuk düzeninin kendisini tehdit etmekten mahkum etmeye eğilimli olduğu, hukukun şiddet tekeli ele geçirmekteki menfaatinin, adil ve yasal bir amacı korumaya yönelik

değil, hukukun kendisini korumaya yönelik olduğu iddiası” (Derrida 2010, 90) ve ikincisi: Marcuse’nin “Repressive Toleranz” başlıklı metnindeki şu ifadesi: “Sindirilmiş ve baskı altına alınmış, azınlıklar için, yasal araçların yetersiz kaldığı bir durumda doğal hukuka dayanan bir direniş hakkının olduğuna inanıyorum. Yasa ve düzen her yerde ve her zaman kurulu hiyerarsiyi koruyanların yasa ve düzenidir. Bu yasa ve düzenin mutlak otoritesi altında acı çeken, kişisel kazanç ve intikam nedeniyle değil, yalnızca insan olmak istedikleri için ona karşı mücadele edenlerden bu otoriteden hak talebinde bulunmalarını istemek anlamsızdır. Eğitimciler ve entelektüeller başta olmak üzere hiçbir üçüncü şahıs, bu kişilere imtinalı olmaları için vaaz verme hakkına sahip değildir” (Marcuse 1968, 91-127).

Peki güçlük nerededir ve nasıl aşılır?

Bu güçlüğü Habermas’a atıfta bulunarak ifade etmek istiyorum. Habermas, “Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denek Taşı. Almanya’da Otoriter Legalizm” başlıklı konuşmasında bu güçlüğü şu şekilde ifade ediyor: “Bu noktada hukuk devletinin vatandaşlarından, hukuk düzenini, cezalandırılmak korkusundan dolayı değil gönüllü olarak tanımalarını talep eden son derece yüksek mesruiyet iddiasından hareketle, yasaya bağlılık, her hukuk düzeninin kendi ile ilgili ortaya attığı normatif adalet iddiasının, makullüğü nedeniyle gönüllü biçimde benimsenmesinin sonucu olmalıdır. Bu benimseme, normalde, bir yasanın anayasal organlarda görüşülüp, tartışıldığı ve meclislerce kararlaştırıldığı varsayımına dayanır. Bu yolla yasa, pozitif bir geçerlilik kazanır ve geçerli olduğu alanda neyin legal davranış olduğunu belirler. Bunu süreç içinde mesruiyet kazanma olarak adlandırıyoruz. Ancak bu, mesruiyet kazandıran sürecin kendisinin, anayasal organların yasalara uygun olarak işleyişlerinin ve nihayet hukuk düzeninin bütününe mesruiyeti sorusuna yanıt vermez. Pozitif olarak geçerli kuralların legal biçimde oluşturulmasına yapılan vurgunun burada bize fazla bir yararı dokunmaz. Anayasanın, geçerlilikleri pozitif hukuka uygunluklarına bağımlı olmayan prensiplerle olumlanabilmesi gerekir. Bu nedenle modern devlet yurttaşlarından, sadece benimsenebilecek değerlerde prensipler üzerine kurulmuş olması koşuluyla ve de o ölçüde, yasalara itaat bekleyebilir. Ve ancak bu prensipler ışığında yasal olan, mesru olarak haklı gösterilebilir ya da gayri mesru olarak reddedilebilir” (Habermas 1997, 123).

Sivil itaatsizliğin yasal sınırlar içerisinde tanımlanması hem olanaksız hem de özel rolünü kaybetme tehlikesi taşır. Direnmeyi bir hak olarak kabul eden metinler, bu hakkın ne zaman, nasıl, hangi şartlarda kullanılabileceğini açıklamamışlardır. Bunu da çok normal karşılamak gerekir. Çünkü, keyfi yönetimin ve baskının genel ve objektif bir tanımlanmasını yapmak imkansız denecek kadar zordur. Bu nedenle genellikle pozitif hukuk metinlerinde bu hakkın varlığı kabul edilmiş, fakat kullanılış şartları ve şekilleri düzenlenmemiştir ve düzenlenmesi de beklenemezdi (Göze 2011, 43). Bu hakkın gösteri ve toplantı haklarının radikal yorumu yoluyla yasal çerçevenin içine alınması her tür kişisel riskin ortadan kalkması anlamına gelir ve kuralların çiğnendiği protesto eyleminin ahlaki temeli sorunlu hale gelir; böyle bir durumda eylemin mesaj etkisi de azalır. Bu nedenle sivil itaatsizlik yasallıkla mesruluk arasındaki sınırda kalmalıdır. Sivil itaatsizlik ancak böyle bir durumda, demokratik devletin mesrulaştırıcı anayasal ilkeleri

ile kendi pozitif hukuki oluşumunun bütün formasyonlarının ötesinde bir anlamının var olduğu gerçekliğini ifade eder (Habermas 1997, 128).

Devlet yasallığını, temsili anayasasının başarısızlığa uğrayabileceği olağanüstü durumlarda, onun meşruiyetini savunabilecek bireylere karşı geçici olarak rafa kaldırıyor. Böyle bir durumun ne zaman ortaya çıkabileceği anayasal organın belirlemelerine bağımlı kılınmaz. Sivil itaatsizliğin bu pozitif anlamına itina göstermeyip, kuralları bu nedenlerle çiğneyen bireyleri adi suçlu gibi takip eden ve sıradan suçlular gibi cezalandıran hakim ve savcılar, otoriter legalizme düşmektedirler. Sivil itaatsizlik "hakkı", haklı gerekçelerle, meşruiyetle yasallık arasında bir noktada durmaktadır. Ancak sivil itaatsizliği adi bir suçmuş, gibi takibe kalkan devlet, otoriter legalizmin sath-ı mailine düşer. Hukukçuların çıkardığı, gazetecilerin yaygınlaştırdıkları ve politikacıların benimsedikleri, yasa yasadır, tehdit tehdittir parolaları, tam da bir zamanlar hukuk olanın hukuk olarak kalması gerektiğini söyleyen NS- Deniz hakiminin mantığına uymaktadır. Çünkü, hukuk devletindeki sivil itaatsizliğin diktatörlüklerdeki karşılığının başkaldırı olmasına benzer biçimde, hukuk devletindeki otoriter legalizmin karşılığı diktatörlüğün sözde - legal baskıcı yönetimidir (Habermas 1997, 129-135).

5. Sonuç

İlk olarak, politik bütün stabil, belirlenmiş ve öznenin eklemlendiği bir yapı değildir. Aksine stabil olmayan, öznenin aktif bir şekilde dahil olduğu, kendi özerkliği ile kamusal özerkliği inşa ettiği, edilgen ve maruz kaldığı bir yapıdan ziyade etkin ve maruz bıraktığı bir bütünden oluşur. Öznenin politik bütüne katılımının bu biçimi özneye sorumluluk yüklediği gibi aynı zamanda onu özgürleştirir. Genel iradenin bir yansıması olan ve hukukun üstünlüğü ilkesini benimseyen demokratik anayasal devlette özneler uyruk oldukları kadar aynı zamanda yurttaşdırlar. Rousseau'nun ifadesiyle "kent evlerden, site ise yurttaşlardan oluşur" (Rousseau 2010, 15). Bu da özneye politik sorumluluk yüklemektedir. Bu sorumluluk gerektiğinde haksız güce hayır diyebilme ve itaatsizce davranabilme anlamına gelir. "Çünkü itaatten söz ettiğinizde, siyasetin kreşte yapılmadığını ve yetişkinlerin siyasi alanında itaat kelimesinin sadece onay ve destek için kullanılan başka bir kelime olduğunu hatırlamak gerekir" (Arendt 2007, 404).

İkinci olarak, hukuk sistem dünyasının temel bileşenlerinden olan iktidarın meşruluk aracı olmaktan ziyade yaşam dünyasının asli unsuru olan hukuki öznelerin iletişimsel gücünü yönetsel güce dönüştüren bir araçtır. "Hukuksal normların siyasal yasa koyucunun emirlerine indirgenmesi, hukukun politikanın içerisinde adeta çözülmesi anlamına gelir. Fakat bu suretle siyasal kavramı da kendisini tahrir etmiş olur. Bu koşullar altında siyasal iktidar hiçbir şekilde hukuksal anlamda meşruluk kazanmış bir güç olarak algılanamaz. Çünkü politikanın emirine amade hale gelmiş, olan bir hukuk meşruluk yetisini yitirmiş olur. Meşruluğun, siyasal iktidarın kendisine hizmet ettiği ifade edildiği anda, bizler hukuk ve politika kavramlarımızdan vazgeçeriz. Yasa koyucunun kararlarının hukuki geçerliliği sonucu adalet duygusu zedelendiği anda hukuk kendi gerçekliğini kaybeder. Bu doğrultuda meşruluk bakış açıları da sona ermiş,

olur. Benzer durum pozitif hukukun kendi özerkliğini kendi gücü üzerine yani yasalara itaat etmenin dogmatik temellere bağlanması yolu ile politika ve ahlak karşısında kendini konumlandırması durumunda da geçerlidir (Habermas 1987, 3-5). Ayrıca eğer idari kurumlar muğlak kanuni yetkileri uygularken yürütme, kanun yapma ve yargı işlevlerini birbirine karıştırabiliyorsa; eğer mahkemeler yetkili hukuki metinlerin başlangıçta anlaşılan veya amaçlanan anlamı ile bağlı değilse; ve eğer kurallar sonuçları belirlemiyorsa, o zaman hukukun üstünlüğünden geriye ne kalır ki? Hukukun üstünlüğü düzenleyici bir idealdir, yapılanların aynası değildir (Fallon 1997, 4).

Üçüncü olarak, hukukun üstünlüğü ilkesinin ya da hukuk devletinin biçimsel yasa yapma süreçlerine uygun bir şekilde hazırlanmış yasalarla özdeşlik taşıması ve nihayetinde iktidarın kötüye kullanılması. G. Radbruch' un verdiği örnek oldukça çarpıcı: "Nasyonal Sosyalizm, bir yanda askerler diğer yanda hukukçular olmak üzere takipçilerini iki ilke aracılığıyla bağlamayı biliyordu: "emir emirdir" ve "kanun kanundur". "[K]anun kanundur" ilkesi hiçbir sınırlama tanımıyordu. Bu ilke, Alman hukukçulara on yıllar boyunca neredeyse hiç tartışmasız hakim olan pozitivist hukuk düşüncesinin bir ifadesiydi. Dolayısıyla yasal adaletsizlik/hukuksuzluk, tıpkı yasalar üstü hukuk gibi, terimsel bir çelişkiyi barındırıyordu (Radbruch 1946, 105).

Dördüncü olarak, hukukun üstünlüğü ilkesini temele alan anayasal demokratik yapıda bireylerin itaati basit bir şekilde yalnızca yasalara yönelik bir itaaten ziyade hukuksal düzeni oluşturan ilksel ilkelere yöneliktir. Bu düzenin kuruluş ilkelerinden uzaklaştığı bir durumda öznelerin itaatsizce davranma hakkı her türlü yasayı ve hukuksal sitemin kendisini aşan bir hak olarak görülmelidir. Bu hak pozitif hukukun sınırları içerisine alınmasa da meşru kökenini bu sınırın ötesinde bulacaktır. Habermas'ın ifadesiyle demokratik hukuk devleti son kertede meşruiyetin koruyucularına muhtaçtır.

Çalışmanın giriş bölümünde Erich Fromm'a atıfta bulunularak insanlık tarihinin bir itaatsizlik eylemi ile başladığı ifadesine yer verilmişti. Bu ifade doğrultusunda, hayır diyemediğimiz bir gücün heteronom bir iktidar olduğunu ve özneye içkin olan özgürlük olanağını sonlandırdığını söyleyebiliriz. Hukuk devletinin en temel gayesinin özgürlükleri garanti altına almak olduğu koşulu kabul edilirse bu durumda hukukun öznesi olan otonom öznenin HAYIR diyebilme kapasitesinin elinden alınması devletin kuruluş ilkesine ters düşmektedir. Bu noktadan metin içerisinde oldukça söz edildi. Burada Habermas'ın sistem dünyasının temel bileşenleri olarak tanımladığı iktidar ve medya araçlarının kullanımıyla manipüle edilen ve bunun sonucu olarak sömürülen bir yapıdan söz etmek istiyorum. İleri endüstrinin ve son dönem kapitalizminin etkisi altında yapılaşan toplum modelinden. Marcuse'nin kapalı toplum olarak tanımladığı, alternatiflere açık olmaması bakımından, bu kapalı toplumda tüm karşıtlıklar eşitlenmiş ve zıtlıklar bütünleştirilmiştir. Bireyin dürtü yapısı (Triebstruktur des Individuums) manipüle edilmiş ve dönüştürülmüştür. Bu kapalı toplumda, artık hayır diyemeyen ya da hayır demek istemeyen, hayır' ının kendisi hala olumsuzlayıcı olan bir insan tipi vardır. Ancak aynı zamanda bu kapalı toplum şimdiye kadar var olmuş en açık toplumdur, çünkü bireyin ne içeride ne de dışarıda hiçbir mahremiyeti yoktur, çünkü artık insanların kendileriyle birlikte olabilecekleri hiçbir alan kalmamıştır. İnsanın bilinçdışı

bile yönetim altına alınmakta ve manipüle edilmektedir (Marcuse 1970, 15-35). Birey sadece üretim alanında değil, aynı zamanda bireyin özgür seçimini ifade ettiği iddia edilen tüketim alanında da yönetilmekte ve manipüle edilmektedir. Yiyecek, giyecek, içki, sigara, film ya da televizyon programı tüketimi olsun, güçlü bir telkin aygıtının iki amacı vardır: Birincisi, bireyin yeni metalara olan iştahını sürekli olarak artırmak ve ikincisi, bu iştahı sanayi için en karlı kanallara yönlendirmek. İştahları sürekli kabartılmalı, zevkleri manipüle edilmeli, yönetilmeli ve öngörülebilir hale getirilmelidir. İnsan, tek arzusu daha fazla ve "daha iyi" şeyler tüketmek olan "tüketici" ye, ebedi emiciye dönüştürülmüştür. Bu yüzyıl, hükümet, iş dünyası ve işçi sendikalarında hiyerarşik olarak örgütlenmiş bürokrasilerin yüzyılıdır. Bu bürokrasiler nesnelere ve insanları bir bütün olarak yönetmektedir; belirli ilkeleri, özellikle de bilanço, nicelleştirme, azami verimlilik ve kâr gibi ekonomik ilkeleri izlemekte ve esasen bu ilkelerle programlanmış bir elektronik bilgisayar gibi çalışmaktadırlar. Birey bir sayı haline gelmiş ve kendini bir nesneye dönüştürmüştür. Ancak aleni bir otorite olmadığı için, itaat etmeye "zorlanmadığı" için, birey gönüllü olarak hareket ettiği, sadece "rasyonel" otoriteyi takip ettiği yanılsaması altındadır. "Makul" olana kim itaatsizlik edebilir? Bilgisayar - bürokrasisine kim itaatsizlik edebilir? İtaat ettiğinin farkında bile değilken kim itaatsizlik edebilir? (Fromm 2010, 29-59).

KAYNAKÇA

- Arendt, Hannah. 2007. *Eichmann in Jerusalem: Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, Übers. Brigitte Granzow, München: Piper Verlag.
- Barber, N. W.. 2003. *The Rechtsstaat and the Rule of Law*, The University of Toronto Law Journal, Autumn, Vol. 53, No. 4. 443-454.
- Boétie, Etienne de La. 2011. *Gönüllü Kulluk*, Çev. Mehmet Ali Agaogulları, Ankara: İmge yayınları.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang. 2017. *Constitutional and Political Theory*, Ed. Mirjam Künkler, Tine Stein, New York: Oxford University Press.
- Derrida, Jacques 2010. 'Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli', çev. Zeynep Direk, içinde 'Siddetin Elestirisi Üzerine', Haz. Aykut Çelebi, İstanbul: Metis.
- Dreier, Ralf. 1985. "Der Rechtsstaat im Spannungsverhältnis zwischen Gesetz und Recht", *JuristenZeitung*, 19. April, 40. Jahrg., Nr. 8. 353-359.
- Dreier, Ralf. 1983. *Widerstand und ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat*, içinde: Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat Hrsg. Peter Glotz, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Fallon, Richard H. 1997. "The Rule of Law" as a Concept in Constitutional Discourse, *Columbia Law Review*, Jan., Vol. 97, No. 1-56.
- Fromm, Erich. 2010. *On Disobedience*, Australia: HarperCollins e-Books Publishers.
- Göze, Ayferi. 2011. "Baskıya Karşı Direnme Hakkının Kabul Edildiği Pozitif Hukuk Metinleri ve Anayasalar", *Journal of Istanbul University Law Faculty* 36, sy. 1-4. 28-43

- Habermas, Jürgen. 2006. *İletisimsel Eylem Kuramı*, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İletisim.
- Habermas, Jürgen. 1987. "Wie ist die Legitimität durch Legalität möglich? Kritische Justiz, Vol. 20, No.1. 1-16.
- Habermas, Jürgen. 2003. *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, Çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İstanbul: İletişim yayınları.
- Habermas, Jürgen. 1997. *Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denek Taşı. Almanya'da Otoriter Legalizm karşıtlığı, içinde: Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*, Yakup Coşar, İstanbul: Ayrıntı.
- Kaboğlu, İbrahim Ö. *Türkiye'de Hukuk Devletinin Gelişimi*.
- Kersting, Wolfgang. 20002. Die politische Philosophie des Contrat Social, içinde: *Die Republik der Tugend: Jean – Jacques Rousseaus Staatsverständnis*, Wolfgang Kersting (Hrsg.), Baden-Baden: Nomos Verlag.
- Kley, Andreas, Topfink, Esther. 2001. *Hans Kelsen und die Reine Rechtslehre*, Juristische Arbeitsblätter, Heft 2. 169-174.
- Lakitsch, Maximilian. 2013. *Unbehagen im modernen Staat*, Bielefeld: Transcript Verlag.
- MacCormick, D. Neil. 1984. "Der Rechtsstaat und die rule of law", *JuristenZeitung*, 20. Januar, 39. Jahrg., Nr. 2. 65-70.
- Marcuse, Herbert. 'Repressive Toleranz', übers. Alfred Schmidt, in: Robert Wolf et al., "Kritik der reinen Toleranz", Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1968, 91-127.
- Marcuse, Herbert. Der Humanismus in der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, in: *Die erschreckende Zivilisation*, Salzburger Humanismusgespräche, Oskar Schatz (Hg.), Europa Verlag, 1970, S. 15-35.
- Radbruch, Gustav. *Gesetzliches Unrecht und Übergesetzliches Recht*, *Süddeutsche Juristen-Zeitung*, 1946, Nr.5.
- Rawls John. 1971. Eine Theorie der Gerechtigkeit. in: Andreas Braune. 2017. *Ziviler Ungehorsam: Texte von Thoreau bis Occupy*. Hrsg. Stuttgart: Reclam.
- Rousseau, Jean Jacques. *Toplum Sözleşmesi*, Çev. Vedat Günyol, XI. Baskı, İstanbul: İsbankası, 2010.
- Schmitt, Carl. 'Siyasal İlahiyat' Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost, 2010.
- Schmitt, Carl. 'Siyasal Kavramı', Çev. Ece Göztepe, 2. Baskı, İstanbul: Metis, 2012.
- Şakar, Mehmet Cafer. 2022. *Ontolojik Düşman ve Devletin Şiddet Tekeli*, içinde: *Başkası ve Şiddet*, Ed. Işıl Bayar Bravo, Hamdi Bravo, Ankara: Fol Yayınları.
- Zinn, Howard. 2009. *The Problem Is Civil Obedience*, içinde: *Voices of A people's history of the United States*, Howard Zinn, Anthony Arnove, New York: Seven Stories Press.

HABERMAS'S CONCEPT OF POST-SECULAR SOCIETY AND CURRENT PROBLEMS: DEBATE ON THE PUBLICITY OF SOCIAL MEDIA

Ferdi SELİM*

Abstract: The main purpose of this article is to focus on the change of religion in the public sphere within the framework of Jürgen Habermas's views and to discuss whether the relevant discourse can still be an important basis for dialogue. In addition, it is desired to investigate and understand the relations between pluralism and the public sphere after secularism within the framework of post-secular thoughts, which point to new dimensions of the appearance of religious discourse in the public sphere. Habermas, especially in his writings of recent years that interest us more, develops a comprehensive critique of secularism that implies a radical break from the dogmatic idea of removing religion from the public sphere. This critique concerns a normative understanding of the post-secular situation and is to show that the boundaries of the public sphere need to be rethought in connection with a relative stalemate centred on pluralism. At this point, criticisms of the institutional translation condition, a controversial assumption of Habermas, are mentioned and evaluations are made around various opposing philosophical arguments such as agonistic views. Finally, this study investigated whether intersubjective public communication can be built around social media and new communication technologies.

Keywords: Habermas, post-secularism, religion, rational connection, social media

HABERMAS'IN POST-SEKÜLER TOPLUM ANLAYIŞI VE GÜNCEL SORUNLAR: SOSYAL MEDYANIN KAMUSALLIĞI TARTIŞMASI

Öz: Bu makalenin temel amacı Jürgen Habermas'ın görüşleri çerçevesinde dinin kamusal alanda değişimine odaklanmak ve ilgili söylemin halen önemli bir diyalog zemini olup olmayacağını tartışmaktır. Bunun yanı sıra dini söylemin kamusal alanda görünümünün yeni boyutlarına işaret eden post-seküler düşünceler çerçevesinde çoğulculuk ve sekülerizm sonrası kamusal alan arasındaki ilişkiler araştırılmak ve anlamak istenmektedir. Habermas özellikle bizi daha fazla ilgilendiren son yıllardaki yazılarında dini kamusal alandan uzaklaştırma yönündeki dogmatik

* Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Türkiye
ferdiselim@gmail.com
ORCID: 0000-0003-2576-4499

fikirden radikal bir kopuşu ima eden kapsamlı bir sekülerizm eleştirisi geliştirmektedir. Bu eleştiri, sekülerlik sonrası duruma ilişkin normatif bir anlayışla ilgilidir ve çoğulculuk üzerinde toplanan görece bir çıkmazla bağlantılı olarak kamusal alanın sınırlarının yeniden düşünülmesi gerektiğini göstermektedir. Bu noktada Habermas'ın tartışmalı olan bir varsayımı kurumsal çeviri şartına yönelik eleştirilere değinilmiş ve agonistik görüşler gibi çeşitli muhalif felsefi argümanlar etrafında değerlendirmelerde bulunulmuştur. Son olarak bu çalışmada sosyal medya ve yeni iletişim teknolojileri etrafında öznelarası kamusal iletişimin inşa edilip edilemeyeceği soruşturulmuştur.

Anahtar Sözcükler: Habermas, post-sekülerizm, din, iletişimsel rasyonellik, sosyal medya

1. Giriş

İnsan, bilmenin ötesinde anlam sorunuyla ilgilenen bir varlıktır. Açıkçası bilme edimi onun arayışı için bir nihayet değil daha nitelikli bir çabanın önemli bir zeminidir. Bu yöndeki arzusu herhangi bir konuda özellikle şüpheden uzaklaşmak yoluyla bir gerekçe etrafında inanma duygusu üzerinde düğümlenir. Bu husus, Platon'la birlikte anılan üç şartı yerine getirmesi beklenen doğru bir yargının kritik ögesidir. Fakat bilme çabası her zaman pürüzsüz işlemez ve inanmak ve inanmamak dengesini aleyhte bozacak bir yönelime neden olacak şekilde sonuçlanabilir yani ilgili konuda bir çekingenlik ve inkâr olarak kendini gösterebilir. Basit deneyimleri ve olgu önermelerine ait bir düzlemi aşan metafizik istek karşısında dini argümanın yeri halen önemli ve tartışmalıdır. Hatta bu konuda önemli bir ikna yeteneğini korumaktadır. Kaldı ki güçlü bir ilerleme edimine rağmen dinsel bilgiye dair ilgisizliğin giderek azaldığı görülmektedir. Hatta kimi yorumcuya göre dini argümanlara yönelik ilgisizliğe dair bu yorumlar baştan beri abartılı ve yanlı değerlendirmelerdir. Buradaki isteğin özellikle ilgili tecrübenin bir ahlaki sezgi olarak özel alanda kalmasını sağlamaya yönelik politik bir düzenlemeye işaret etmiş olduğu açıktır. Çünkü bu tecrübenin özel alanda kalamayıp kamusal alana açılması artık sorunun büyük bir oranda politikleşmesine de neden olacaktır. Hatırlanırsa eğer bilimsel bilgiye yönelik Aydınlanma döneminden itibaren yoğun bir şekilde artan ilgi, kesinlik ve mutlaklık bakımından atfedilen biriciklik dinsel bilginin gerilemesine neden olacağı tahminine neden olmuştur. Aydınlanma düşünürlerinde görülen bu tutum sekülerleşme kavramının klasik tanımını ortaya çıkarmıştır. Bu ideoloji, devletin laik ve tarafsız kalmasına ve akıl ilkelerine bağlı olmasına işaret etmekle birlikte bundan daha çok dinsel bilginin zaten kendi başına belirli bir dar alana sıkışacağına dair güçlü bir kanaattir. Yani bilimsel bilgiye olan güven dini açıklamaları toplumsal ilişkilerden başlayarak devlet kurumlarının işleyişinin tartışıldığı kamusal alana varana kadar pek çok sahadan kovacaktır. Fakat ilgili seküler anlayış özellikle son elli yıl içerisinde yerini aksi düşüncelere bırakmıştır. Habermas bu doğrultuda 2001 yılında Amerika'da ikiz kulelere yapılan saldırının da etkisiyle düşüncelerinde tadilata giden düşünürlerdendir. Fakat bu konuda bütünüyle bir vazgeçiş ve dini, devlet işlerinde yetkili kılmaya çalışmak gibi anlaşılmalıdır. Örneğin Alman filozof, *İnsan Doğasının Geleceği* gibi güncel bilimsel gelişmeleri basit ve anlaşılır bir biçimde tartışmış olduğu metninde bilimsel bilginin önemine işaret etmekle birlikte dini görüşlerin bu konularda çekincelerine değinmiştir. Gen mühendisliği ve ilgili soruları Tanrı'nın

yetkisi, gücü ve müsaadesi etrafında soruşturan düşünür uyumsuzluğun katı standartlarını göstermiştir (Habermas, 2003a). Fakat yine de dindarların söylem-eylem ikileminden hareketle dışlayıcı tutumun daha radikal geri dönüşünün farkında olduğunu belirten yazılarla bu konudaki fikirlerini geliştirmiştir. Bu ima sonraki yazılarında daha egemendir. Dinin marjinalleşmesi ve kamusal alanda daha görünür hale gelmesi bu konuda dışlayıcı tutumun eksiklerini göstermiştir. Gerçekten de kamusal alan içerisinde ister bir uzlaşma zemini sağlamak adına radikal düşüncelerin meşru şekilde temsil edilmesine fırsat veren demokrasi anlayışı olsun isterse de belirli bir karşıtlığı sürdürme isteği üzerinden açıklanan agonistik görüş olsun her türden düşüncenin belirli ve takip edilebilecek meşru bir zeminde varlık bulması gerekmektedir.

Müzakere için rasyonel bir zeminin ne olacağını veya böyle bir iletişimsel rasyonellik içerisinde hangi söylemlerin yer alacağı tartışması bugün radikal düşüncelerin tehdidi altındadır. Farklı bir ifadeyle anormal söylem olarak atfedilen düşüncelerin kamusal alandan kaybolmadığı ve önemli bir kesimin görüş ve davranışlarını belirleme noktasında etkisini sürdürdüğü izlenmektedir. Çoğu yorumcudaki olduğu gibi Habermas için de din böyle bir mevkide durmaktadır. Çağın etkili isimlerinden olan filozof bunu erken fark edenlerdendir. Değişimi rasyonel bir zeminde yeniden sürdürmenin imkânını sağlayabilmek adına yapıcı bir biçimde değerlendirmek isteğini 2002 yılında Tahran Üniversitesi'nde yapmış olduğu bir konuşma sırasında dinleyicilerle paylaşmıştır (Habermas, 2002b: 18). Kaldı ki Habermas için dinler etkileyici birer dünya görüşü ve kapsamlı bir argüman olarak güçlü bir işlevselliğe sahiptir (2012a: 109). Bu nedenle aynı fikirde olan düşünürlerin kanaatleri doğrultusunda dinin daha radikal biçimleriyle karşılaşılacak bu çağda onun bir yaşam dünyası olarak nasıl düzenleneceğinin yeniden kurgulanması gerekmektedir. Ayrıca dini nedenlerin farklı bir biçimde ve sosyal ağların iletişim formlarının güçlü etkisi altında nasıl makul bir uzlaşma zemini sağlayabileceği tartışılmalıdır.

2. Post-seküler Toplum İdealinin Ana Hatları

Habermas, *Notes on Post-Secular Society* (Post-Seküler Toplum Üzerine Notlar) adlı eserinde çağdaş Batı toplumlarını post-seküler olarak tanımlamış ve çağdaş seküler toplumların analizinde dinin artık marjinalleştirilemeyeceği argümanını geliştirmiştir (Habermas, 2008b). Habermas, post-seküler toplumu "devam eden sekülerleşme bağlamında dini cemaatlerin varlığını sürdürdüğü gerçeğine uyum sağlayan" bir toplum olarak anlamıştır (Habermas, 2003b: 104). Post-seküler kavramı anlam alanı olarak sosyal bilimlerdeki çeşitli problem ve tartışma konuları ile ilişkilidir (Beckford, 2012). Bu düşünce aracılığıyla, modern çoğulcu toplumlarda dinin etkisine ve rolüne yönelik artan ilgi ifade edilmektedir. Güncel tartışmaların en önemlilerinden biri din ve kamusal alan arasındaki ilişkiye yöneliktir (Ferrara, 2009; Boettcher ve Harmon, 2009). Aslına bakılırsa post-seküler toplum kavramı, ana akım sekülerleşmeyi sorgulayarak kamusal alanın sınırlarını, dinin devam eden varlığı ve sosyal ve kültürel değerinin tanınmasıyla ilişkisi üzerinden yeniden düşünme girişimi olarak görülebilir (Lafount, 2009). Dinin gerilemesini ve özel alana çekilmesini modernleşmenin gerekli ve

kaçınılmaz sonucu olarak ele alan tez bu yanıyla güçlü bir gerilemeye işaret etmektedir (Casanova, 1994). Bu husus seküler toplumlarda izlenen dışlayıcı tutuma ve bireysel dindarlaşılmaya yönelik teşvik edici kamusal programlara dair eleştiriyi ima etmektedir. Laiklik veya sekülerlik söylemi ile siyasi ve dini alanlar arasında bir tür ayırım gerektiren siyasi bir prensip anlaşılmalıdır. Örneğin Habermas, devletin tarafsızlığının modern anayasal devletin olumsal bir özelliğini temsil etmediğini ancak demokratik siyasetin temel ve ortadan kaldırılamaz bir koşulu olarak özgürlük ve çoğulculuk arasındaki içsel bağlantıyı ortaya çıkarmayı amaçladığını ileri sürer (Habermas, 2008a: 254, 257). Bununla birlikte, devletin laik/tarafsızlığı, ötekileştirmeden uzak karakteri sıklıkla, zorunlu olarak dinin kamusal alandan elimine edilmesini öngörecektir şekilde yanlış yorumlanmaktadır. Din sosyoloğu Jose Casanova'yı (1994; 2009) yakından takip eden Habermas, *Post-Seküler Toplum Üzerine Notlar*'da sekülerleşmenin temel ilkelerini (devletin tarafsızlığı veya toplumsal farklılaşma ile toplumun işlev kaybı arasındaki nedensel bağlantı) tanıyan ve koruyan eleştirel bir sekülerizm açıklaması geliştirir. Dini, karmaşık ve son derece sekülerleşmiş çoğulcu toplumlarda devam eden "kamu etkisi ve ilgisi" ile uyumlu hale getirme yönünde güçlü bir çaba harcar (Habermas, 2008b: 19-20; 2012b). Böylelikle Habermas, dinin canlılığını ve kamusal alanda devam eden varlığını ciddiye aldığını açıkça belirtir ve hem seküler hem de dini argümanların değerlendirilmesi için karmaşık bir siyasi çerçeve oluşturmayı arzular. Post-seküler bir toplum hakkında kamuoyunun farkındalığını bu yöne çekmek ve söylemi tartışmanın dışına itmek yerine pragmatik bir bakış açısından yorumlamak istemektedir. İnanmayan vatandaşların inanan vatandaşlarla olan siyasi ilişkilerinde sonuçları olan normatif bir anlayışı yansıtır. Post-seküler toplumda, "kamu bilincinin modernizasyonunun" belirli aşamalarının hem dini hem de seküler zihniyetlerin asimilasyonunu ve reflektif dönüşümünü içerdiği konusunda artan bir fikir birliği vardır. Her iki taraf da toplumun sekülerleşmesini tamamlayıcı bir öğrenme süreci olarak anlamayı kabul ederse, o zaman kamusal alandaki tartışmalı konulara birbirlerinin katkılarına ciddiye almak için bilişsel nedenlere de sahip olacaklardır (Habermas, 2006b: 47; Lafount, 2009).

Post-metafizik devlet anlayışına uymak için dindar vatandaşların "siyasi arenada seküler nedenlerin sahip olduğu önceliğe yönelik epistemik bir duruş geliştirmeleri gerekir" (Habermas, 2006a: 14) ve dini kanıtların potansiyel rasyonel içeriğinin "genel olarak erişilebilir bir dil" çerçevesinde ifade edilmesi ve değerlendirilmesi gerektiğini kabul etmeleri beklenir (Habermas, 2011: 25-26). Bu dil, dini argümanların kendilerini seküler bir dilde değerlendiren argümanlara yeniden formüle edilmesini mümkün kılan bir "kurumsal çeviri şartı" veya prosedürel bir çeviri süreci aracılığıyla sağlanabilir (Lafount, 2009). Çeviri süreci yasal bir zorunluluk değil, seküler ve dinsel söyleme sahip vatandaşlar tarafından, karşılıklı yorumlama ve sekülerizm sonrası siyasi bir arada yaşamayı düzenleyen bazı temel siyasi ilkelerin tanınması yönünde özdüşünsel ve işbirlikçi bir çaba yoluyla gerçekleştirilen ortak siyasi bir görev olarak değerlendirilmelidir (Habermas, 2017:102, 146).

Habermas, varoluşsal soruların yalnızca pratik öz-anlayışımız için özel bir öneme sahip olduğuna inanmakla kalmamıştır (Habermas, 1992b: 249). Düşünür, aynı zamanda bu soruların bir bütün olarak belirli toplulukların ve hatta toplumların etik-politik öz-

anlayışıyla özel bir ilişki sürdürdüğünü de iddia etmektedir. Bu, Habermas'ı siyasi müzakerelerin "katılımcıların değer yönelimlerini, ihtiyaç ve isteklerin yorumlarını, siyaset öncesi kendi anlayışları ve dünya görüşleri dâhil olmak üzere tartışmalarına ve daha sonra bunları anlayışlı bir şekilde değiştirmelerine izin vermesi gerektiği" sonucuna varmasına yol açmaktadır (Habermas, 1996: 274). Habermas, *Faith and Knowledge* (İnanç ve Bilgi) adlı eserinde, özgür ve sorumlu kişiler olarak pratik öz-anlayışımızı, bu öz-anlamayı "çok sesli bir kamudan" kaynaklanan bir şey olarak tanımlayan demokratik sağduyu olarak adlandırdığı şeyle ilişkilendirir. Demokratik öz-anlayışımız, çoğulculuğu aşmayan, ancak siyasi meşruluğun bizimkinden farklı bakış açıları ve konularla fiili etkileşim yoluyla mümkün olabileceğine dair refleksif farkındalık yoluyla ortaya çıkan iş birliğine dayalı bir süreçtir (Habermas, 2003: 109-110).

Özetle, Habermas yalnızca kamusal alanda din ile ilgilenmektedir. Onun temel amacı genel olarak din için bir proje değildir ve özel olarak dini topluluk içindeki bir çeviriye (ve muhtemelen anlam değişikliğiyle ilişkili) doğrudan uygulanmaz. Elbette, belirli bir dinin kamusal alanda işleyiş ilkelerini benimsemesinin, o dinin içsel öz-anlayışını etkileyip etkilemeyeceğini merak etmek için iyi nedenler bulunmaktadır. Ancak bu konu Habermas'ı doğrudan ilgilendiren bir konu değildir. İkinci olarak, çeviri zorunluluğu yalnızca dini cemaat içinde (ve dolayısıyla özel alanda liberal kriterleri takip ederek) geçerli değildir, aynı zamanda devletin kamu kurumları düzeyinde de geçerlidir (Habermas, 2019). İlk durumda çeviri gerekli olmasa da, çünkü dini cemaat üyeleri çeviri olmadan "birbirlerini anlarlar", ikinci durumda çevirinin kurumsallaşma öncesi kamusal alanda zaten yapılmış olduğu varsayılır. Bu işlem devlet kurumlarının özel alanı ile kamusal alanı arasında aracıdır. Bununla birlikte dindar bir vatandaş belirli bir durumda din mantığının seküler dile çevrilmesi gerekliliğini kendi kimliğine aykırı olarak görürse, bu zorunluluktan muafır. Bu durumda, dindar olmayan vatandaşların da dâhil olduğu, tercüme edilmemiş ve evrenselleştirilmemiş dini içerikleri tartışmaya dahil edilebilir. Böylece açıklığa kavuşturulursa, Habermas'ın kavramı bazı ciddi zorluklara yol açıyor gibi görünür. Öncelikle, bu kadar dar bir post-seküler programın seküler düşünceye göre gerçek bir değişimi temsil edip etmediği ve aynı zamanda onu post-seküler olarak adlandırmanın haklı olup olmadığı açık değildir. Veit Bader (2012), dini argümanların gayri resmi kamusal tartışmaya açılmasına izin vermek için tarafsızlık ve dolayısıyla evrensellik ilkesine saygı duyma varsayımının, anayasal liberalizmin tamamen seküler düzenine hiçbir şekilde aykırı olmadığını savunmaktadır. Üstelik devlet kurumlarının tarafsızlığı, modern sekülerliğin en önemli başarısı gibi görünür (Lafount, 2009).

3. Kamusal Alanda Çeviri Argümanı ve Değerlendirmeler

Habermas'ın kurumsal çeviri şartını içeren din ve siyaset üzerine çalışması yeterince kapsamlı değildir. Frankfurt Okulu'nun son temsilcilerinden olan düşünürün şu anki konumu daha önceki siyaset teorisinin devamı olarak kabul edilirse, cevaplanmamış soruların çoğu onun daha önceki çalışmalarına atıfta bulunularak çözülebilir. Yine de kurumsal ve resmi olmayan alanların sınırlarının belirlenmesi veya dini nedenlerin kamusal alanda kullanıma sunulması için zaman çerçevesinin dikkate alınması söz

konusu olduğunda çeviri şartı belirsizliğini korur. Kurumsal eşğin tam olarak geçildiği noktayı belirlemek zor olabilir çünkü mevzuat çok katmanlı ve karmaşık bir süreçtir. Kanunun dine atıfta bulunmaması gerektiği açıktır ancak kanun hem resmi hem de gayri resmi unsurları birleştiren söz konusu sürecin yalnızca nihai ürünüdür. Herhangi bir müzakere aşamasında dini argümanı veya dini nedenleri neyin oluşturduğunu belirlemek de zor olabilir. Dini nedenlerin ötesine geçilmesine izin verilmeyen eşği belirlemek için, dini nedenlerin tanımı üzerinde fikir birliğine varılması gerekir. Hukuki ve etik alanlar arasındaki bulanık alana işaret eden bu kritik noktalar, bize, Habermas'ın teorisinin pratik sonuçlarını ele almak için dini nedenlerin zamansal ve mekânsal sınırlarının daha fazla detaylandırılması gerektiğini hatırlatmaktadır.

Çeviri şartının özellikle çözülmesi zor olan bir koşulu, bunun ancak kurumsal eşğin aşılması durumunda yürürlüğe girebilmesidir. Kurumsal eşğin aynı zamanda dini ve laik alanlar arasında sürekli çeviriyi de gerektiren tamamlayıcı öğrenme sürecinin son noktasını işaretlemesi beklenir. Bu, muhtemelen çeviriyi de içerecek şekilde diyaloga girebilecek kişilere daha fazla özgürlük verir: Yasal engele ulaşana kadar çeviri yapımları gerekmez. Öte yandan bu durum tamamlayıcı öğrenme sürecine ilişkin pek çok soruyu cevapsız bırakır. Bu etik bir yurttaşlık görevi olduğundan doğal olarak çeviriyi de içeren bu karşılıklı öğrenme sürecinin istekli katılımcılar tarafından yürütülmesi gerekmektedir. Dinin belirli içeriklerinin tercüme edilemezliği ve dolayısıyla karşılıklı öğrenme sürecine katılma konusundaki isteksizlik, Wolterstorff'un (1997) benimsediği konum, kurumsal şartı bile anlamsız hale getirebilir.

Habermas'ın, müzakereci diyalog içinde olan yurttaşlara verdiği görevin yanı sıra, çeviri sırasında felsefeye önemli bir görev verdiğini düşünürsek işler daha da karmaşıklaşmaktadır. Chambers'ın işaret ettiği gibi, Habermas'ın, felsefenin çeviri yoluyla kurtarabileceği anlamların kaynağı olarak din görüşü, din üzerine daha sonraki çalışmalarının şekillenmesinden önce oluşmuştur (Chambers, 2007). Hala savunduğu bu konum, çeviri sorununa bir başka cephe daha açmaktadır. Dindar ve dindar olmayan vatandaşlar arasındaki diyalogda ortaya çıkan çeviriye ve zorunlu kurumsal eşik çeviriye ek olarak, çevirinin daha genel görevi felsefeye verilmiştir. Dolayısıyla bu örneklerin her birinde çeviri görevine farklı aktörler dahil olmaktadır. Açıkçası, bu farklı çeviri eylemlerinin her birinin, Habermas tarafından nispeten belirsiz bırakılan farklı gereksinimlere ve metodolojilere sahip olması gerekir (Habermas, 2016; McGhee, 2013).

Dini nedenlerin ötesine geçilmesine izin verilmeyen eşği belirlemek için, dini nedenlerin tanımı üzerinde fikir birliğine varılması gerekir. Hukuki ve etik alanlar arasındaki bulanık alana işaret eden bu kritik noktalar, bize, Habermas'ın teorisinin pratik sonuçlarını ele almak için dini nedenlerin zamansal ve mekânsal sınırlarının daha da detaylandırılması gerektiğini hatırlatır.

Siyasi alanın kendi ayakları üzerinde durması sağlıklı bir toplum açısından çok önemlidir. Özellikle herhangi bir dini argümana veya ideolojiye referans vermeyen bir anayasa bu bağlamda önemli bir temel güçtür. Ritüeller iyiliğe ya da kötülüğe neden olan şeylerle karşılaşmaya ve onlara hâkim olmaya dayanan pratiklere işaret edebilir. Bu tanım daha dar bir tanımdır ve pragmatik açıdan yararlı sonuçları olduğu

söylenbilir. Dini argümanların siyasal alanda baskın ve egemen söylemler olması sivil ve siyasal toplumun sonunu imlemektedir. En azından dinsel söylemin siyasi bir görünümüne dönüştürülmesi gerekmektedir. Toplumların belirleyici bir çoğunluğunun değerlendirmesinde anayasaların halen Tanrı'nın sözüne dayandırılıp dayandırılmaması kararların rasyonelliği bakımından önemlidir. Kaldı ki, Habermas'ın rezervinin dini ritüellere değil de yasal ve toplumsal problemlerin dini referansla yanıtlanmasına yönelik olduğu açıktır. Dini ritüeller siyasi bir eylemin içeriğine sızmış olabilir ve burada bir sorun görülmeyebilir. Ancak söz gelimi bir mahkeme ya da daha önemlisi daha üst yetkili bir mahkeme, örneğin Anayasa Mahkemesi belirli bir kararın meşruiyetini dine dayandırırdığında politik ve kamusal yaşam alanını tehdit edebilecek problemler başlayacaktır (Habermas, 2016). Habermas burada sınırın aşılmış olduğundan söz etmektedir. Ona göre herhangi bir yasa vatandaşlar karşısında makul bir şekilde kanıtlanmalı veya muhataplar adil bir şekilde ikna edilmelidir. Bu, mutlak olarak büyük bir çoğunluğun (genel halk kitlesinin) anlayabileceği bir dil üzerinden yapılmalıdır. Eğer ilgili süreç atlanırsa seküler siyasi bir anlayıştan söz etmek mümkün değildir.

4. Sosyal Medya ve Rasyonellik: Kamusal Sorunu

Sosyal medya, toplumların örgütlenme, kamusal alan oluşturma ve bu yönde hareketlerin belirlenme biçimini derinden şekillendiren çevrimiçi bir altyapının ortaya çıkmasına neden olacak şekilde yaygınlaşmıştır. Hatta bugün asıl amacının ötesinde toplumsal sorunlar konusunda çoğu zaman istenmeyen bir şekilde belirleyici bir konuma yerleşmiştir. Böylece hızlı ve nereden geldiği belli olmayan bir bilgi demeti içinde iktidar ağlarının işine yarayacak şekilde bir tartışma yaratmadan ciddi ve kritik konularda karar verme tutumlarına neden olmaktadır. Bu perspektiften küresel altyapı bitmiş veya tamamlanmış olmaktan çok uzak; tam tersine, "platform toplumu" denilen şeyin ana hatlarını tanımlamaya yönelik bir yarışmanın ortasına sürüklenmektedir. Bu doğrultuda ilgili iletişim karşılıklı bağımlılıkların ortak bir mekanizmalar dizisi tarafından yapılandırıldığı, her türden platformdan oluşan küresel bir kümelenme olarak anlaşılabilir. Enformasyon sistemini merkeze almış bu tür toplumları Byung Chul Han enfokrasi kavramı üzerinden anlamaya çalışmaktadır. Çalışmanın bu bölümünde filozofun görüşleri iletişimsel rasyonelliğin sosyal ağlar yoluyla nasıl kesintiye uğradığını anlamak bakımından kullanılmıştır.

Sosyal ağlar, tüm vatandaşların kamusal alanla ilişkilerini değiştirmesine fırsat tanır. Hatta bu tür ilişkileri kökten yapıbozuma uğratar. Artık tüketici ve pasif seyirci olmadıkları, çekinmeden yorumlar yaptıkları bir sürecin aktif belirleyicileri olarak ya da öyle sanarak eylemde bulunmaktadırlar. Bilginin daha da geriye çekildiği bu alanda kamusal problemler anlaşılmadan ve daha kritik olarak derinleştirilmeden hızlıca tüketilmektedir. Aslında bu husus etik bir probleme işaret etmektedir (Benkler, 2006). Çünkü aslında manipüle edilmemiş bir sosyal ağ kamusal alanın yeni bir biçimi olarak değerlendirilebilir. Örneğin Jean Burgess ve Joshua Green (2009: 77), YouTube'un "kültürel bir topluluk" olduğunu ileri sürer. Benzer kanıda olan yorumcuların sayısı küçümsenmeyecek kadar fazladır. Çünkü bu düşünürlere göre ilgili medya alanları

“kültürel farklılıklarla karşılaşmayı ve inanç sistemleri ve kimlikler arasında siyasi dinlemeyi geliştirmeyi mümkün kılacak yetkinliktedir”. Bu tür katkılar, ağ oluşturmayı, muhalifliği, yeniliği ve kültürü ne kadar vurguladıklarına göre farklılık gösterir, ancak ortak noktaları, Habermas’ın kamusal alan kavramının felsefi olarak idealist yorumları veya revizyonları olmalarıdır (Fuchs, 2014).

Habermas, eğer bir şey halka açıksa o şeyin “herkese açık” olduğunu vurgulamaktadır. Kamusal alanın görevi, toplumun “eleştirel kamusal tartışmaya” girebilmesidir (Habermas, 1991: 52). Ortaya çıkan soru, kimi zaman sivil toplum kavramıyla da ilişkilendirilen kamusal alanın, modern toplumların diğer alanlarıyla nasıl ilişkilendirildiğidir. Habermas, birçok eserinde bunun ekonomi, devlet, aile ve mahremiyet alanı arasında aracılık eden bir tür ara yüz ve ara alan olduğunu vurgulamıştır. Bu nedenle kamusal alan, bilgi ve iletişim için medyaya ve tüm vatandaşların erişimine ihtiyaç duyacaktır. Kamusal alanın mantığı ekonomik ve politik güçten bağımsızdır (Habermas, 1991). Habermas böylece kamusal alanın yalnızca kamusal siyasal iletişim alanı olmadığını, aynı zamanda devlet sansüründen ve özel mülkiyetten arınmış bir alan olduğunu vurgular. Fakat yine de birliğin olmadığı çoğulcu kamusal alanın tehlikeleri bulunmaktadır. Örneğin, toplumsal mücadelede bütüne meydan okumadan sadece reformist kimlik politikalarına odaklanacakları ve bu durumun tüm bağımlı grupların yaşamlarını olumsuz yönde etkileyeceğidir (Fuchs, 2014). Katılımcı demokrasi mücadelesi vermek ve bu duruma ulaşıldığında söz konusu koşulun sürdürülebilmesi için çeşitlilik içinde birliğe ihtiyaç vardır. Mücadelelerin parçalanmasını destekleyen birçok küçük ölçekli özel ilgi alanına sahip medya yerine, geniş çapta erişilebilen ve yaygın olarak tüketilen birkaç geniş eleştirel medyaya sahip olmak tercih edilir ve daha etkilidir (Castells, 2012; Garnham, 1992).

Yukarıdaki açıklamalar dikkate alındığında Habermas’ın *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* adlı eserinde yer alan varsayımlarının başarısı, tespit ve tahlillerinin yerindeliğine rağmen metnin köklü bir revizyona ihtiyaç duyduğu ortadadır. Bu değerlendirme aslında modern çağın hızlı gelişimi düşünüldüğünde çok makuldür. Dijital medya çağında, söylemsel kamusal alan, kitle iletişim araçlarının eğlence formatları ve her şeyden önce bilginin viral yayılması ve çoğalması, yani infodemi tarafından tehdit edilmektedir. Dahası, “dijital medyada kamusal alanı parçalayan merkezkaç güçler bir arada bulunmaktadır. Bu nedenle, dikkatimiz artık bir bütün olarak toplumu ilgilendiren konulara yönelik değildir. Rasyonellik de zaman gerektirir. Rasyonel kararlar uzun vadede inşa edilir. Onlardan önce, anın ötesine, geçmişe ve geleceğe uzanan bir yansıma gelir. Bu zamansal genişleme, rasyonaliteyi karakterize eder. Bilgi toplumunda, rasyonel eylem için zamanımız kalmamıştır. Hızlandırılmış iletişimin kısıtlaması bizi rasyonellikten mahrum bırakmaktadır. Bilgi savaşları artık akla gelebilecek her türlü teknik ve psikolojik araçla yürütülmektedir.” (Han, 2022).

Yine Chul Han’ın yorumlarından hareket edersek, dijital iletişim, demokratik süreç üzerinde yıkıcı etkileri olan bilgi akışının tersine çevrilmesine neden olmaktadır. Bilgi, kamusal alandan geçmeden yayılır. Özel mekânlarda üretilir ve özel mekânlara gönderilir. Bu nedenle ağ herhangi bir kamusal alan oluşturmaz. Sosyal medya bu

topluluksuz iletişimi yoğunlaştırır. Etkileyenlerden ve takipçilerden oluşan bir siyasi kamusal alan oluşturamazsınız. Dijital topluluklar, bir tür topluluk metasıdır. Gerçekte, onlar ticari mallardır. Politik eylemde bulunamazlar. Kamusal alandan dijital yapıya geçişin getirdiği sorunların yanında, iletişimsel eylemin krizinden sorumlu toplumsal süreçler de bulunmaktadır. Hannah Arendt'e göre (1958), siyasi düşünce, "ötekinin düşüncesinin her zaman birlikte mevcut olması" anlamında temsilcidir. Fikir oluşumunda ötekinin varlığı olarak temsil, demokrasi için kurucu bir unsurdur. Ötekinin mevcudiyeti aynı zamanda Habermasçı anlamda iletişimsel eylemin kurucu unsurudur. "İletişimsel eylem kavramı bizi hem konuşmacı hem de dinleyici olarak, nesnel, toplumsal ya da öznel dünyada bir şeye atıfta bulunan faileri gözlemlemeye" zorlar. İletişimsel eylemin mevcut krizi, diğerinin ortadan kaybolduğu meta seviyeye bağlanabilir (Habermas, 2019). Ötekinin yok olması söylemin de sonu demektir. Bozulmamış bir yaşam dünyası ancak aynı kültürel değerleri ve gelenekleri paylaşan nispeten homojen bir toplumda mümkündür. Öte yandan, küreselleşme ve toplumun şartlı hiper-kültürelleşmesi toplumların bağlarını ve tutarlılıklarını bozar. İndirgenemez olarak algılanan bütünsel ufuk, radikal bir parçalanma sürecinde başlatılır. Küreselleşmenin yanı sıra dijitalleşme ve bağlantı, yaşam dünyasının parçalanmasını hızlandırmaktadır. Yaşam dünyasının artan bir şekilde olgusalıktan ve bağlamsallıktan uzaklaşması, iletişimsel eylemin bu "bütüncül arka planını" yok eder. Dikkatle dinlemek politik bir eylemdir, çünkü ancak bununla birlikte insanlar bir topluluk oluşturur ve konuşabilir hale gelir. Bir bizi teşvik eder. Demokrasi, dikkatli dinleme topluluğudur. Topluluk olmadan iletişim olarak dijital iletişim, dikkatli dinleme politikasını yok eder. O zaman sadece kendimizin konuştuğunu duyarız. Bu, iletişimsel eylemin sonu olur (Han, 2022).

Felsefi söylem veya kamusal alan makul ve uzlaşılabilir bireylerle birlikte asgari bir bilgi düzeyi beklemektedir. Duygu yönetimi farkındalık, ifade edebilme, belirli bir düşünce altında toparlama ve grup olabilme bu yöndeki beceriler arasında sayılabilir. Bu nedenle genellikle kamusal alan bir tür burjuva alanıdır. Kamusal müzakere, iletişimin pürüzsüzlüğü ve rasyonelliği bu zeminin sağlamlığına ve olabildiğince bir söyleme kavuşturulmuş olmasına bağlıdır. Politik olanın dilsel şartlarını taşıması, bir kök, takip edilebilir bir harita barındırması gerekir fakat bugün çağ post-truth bir dönem olarak anılmaktadır. Başka zihinler konusunda bulanıklaşmanın yaşandığı, şeffaflaşma adı altında her şeyin nüfuz edebildiği bir alanda herhangi bir söylem nasıl temsil edilecektir (Fuchs, 2008).

Peki post-truth bir çağda ve kamusal bir alan olarak sosyal medyanın varlığı düşünüldüğünde müzakere mümkün müdür? Adil bir seçim, eğitim hakkı gibi pek çok kamusal konunun durumu ne olabilir? Habermas'ın söylemi bu konuda bize bir şeyler sunabilir. En azından bir standart sunması bakımından yararlı olabilir. Öncelikle birey, toplum, devlet ve siyasi mekanizmaları bu görüşün dinamikleriyle düşünmek gerekir. Örneğin kamusal yaşam için hayati kavramlar olan yaşam dünyası ve sistem arasındaki makul ilişki sosyal medya ve dinamikleri göz önüne alındığında nasıl irtibatlandırabilir? Çok da ideal olmayan bu girişim en iyimser ifadeyle mümkün olabilecek iyi şartlar altında düzenlenmelidir. Ayrıca bunlar arasındaki üst yapıya bağlı bir iletişimsel

rasyonalite eksikliği (belki sadece arabuluculuk) pragmatik bile olsa meşru bir rasyonel zeminin kaybedilmesine neden olabilir mi? Bu çok mümkün görünmüyor. Fakat halen politik alan için önemli bir işlevi yerine getirebilir. Burjuva alanı ile sıradan kimselerin arasındaki kopukluk, siyasetin gündelik oluşu düşünüldüğünde işlevselliği azalacaktır. Yine de sosyal medya dini argümanların iletişimsel gücü üzerinden kullanılabilceği bir alandır. Bilimsel bilginin uzmanlık gerektirecek yapısı ve derin düşünmeye dayalı tembellik düşünüldüğünde sosyal medyada bireyleri iletişime dahil edebileceğiniz argümanlardan biri de dinsel söylemdir. Toplumsal dayanışmanın sağlanması ve radikal fikirlerden korumak adına sosyal medya mutlak bir kamusal alan olmasa da belirli bir biçimde toplumsal düzen için kullanılmalıdır.

5. Sonuç Yerine: Eleştiriler Perspektifinden Bir Tartışma

Postmodern felsefe radikal ve yıkıcı düşüncelerle birlikte herhangi bir kök, iz bırakmayarak modernitenin tüm kurucu alanları ve ilişkileri üzerinde ciddi bir aşındırmaya neden olmuştur. Çoğu kavramın anlam dünyasından koparıldığı keyfi ve rastlantısal olanın kutsandığı bu dünyada din belki de daha güçlü bir şekilde kendine yer bulmuştur. Bunun oluşmasında mutlak bir hakikat elde edilemese de dayanışmanın gerekli olduğuna dair ortak kanaat etkili olmuş olabilir. Habermas, post-seküler toplum fikri ile dine karşı tutumun değişimini ilk fark eden düşünürlerden birisi olmuştur. 2004 yılında kamuoyuyla paylaştığı bir yazısında bu konuda şöyle yazmaktadır: “Liberal düzenler vatandaşlarının dayanışmasına gereksinim duyarlar. Bu dayanışmanın sağlandığı kaynaklar raydan çıkan sekülerleşmiş toplumun bir sonucu olarak tamamen kuruyabilir.” (Habermas, 2005; akt. Küçük, 2022: 495). Bu görüşlerinden çok da erken olmayan bir dönemde yazmış olduğu *Nachmetaphysisches Denken, Philosophische Aufsätze* (Metafizik Sonrası Düşünce, Felsefi Denemeler) adlı çalışmasında toplumsal yaşam için dinin vazgeçilemez öneminden bahsetmektedir: “Dışarıdan bakıldığında, dünya görüşü işlevlerinden büyük ölçüde yoksun bırakılmış olan din, günlük hayatta olağandışı olanla başa çıkmanın normalleştirici yolu için hala yeri doldurulamaz konumdadır.” (Habermas, 1989; akt. Küçük, 2022: 497). İşte dine yönelik dışlayıcı tutumun iflasını belki de ilan eden bu metin iletişimsel dilde dini nedenlere de yeniden bir yer açmak istemiştir. Habermas’ın bu çabası çağın iletişim biçimi düşünüldüğünde ne kadar başarılı olmuştur tartışılır. Fakat en azından radikal fikirlerin belirli bir bağlamda bizce haklı olarak anlaşılır ve ortak bir iyi noktasında kamusal alana taşınması kendi başına değerlidir (Küçük, 2022).

Habermas bir kamu entelektüeli olarak küresel sorunlarla ve daha özelde yaşam dünyasını kurduğu ülkesine dair problemlerle yakından ilgili bir kimse olmasıyla takdirle karşılanmıştır. Ancak dini argümanlara yönelik görece taraflı yorumu kendisini tartışmalı bir konuma getirmektedir. Tarihsel süreç takip edildiğinde bazı konularda haklı değerlendirmeleri bulunsa da bu görüşleri onu şiddetli eleştirilerden uzaklaştıramamıştır. Tartışmalı bu durumu göstermek adına ılımlı olanlarından başlayarak daha radikal olanlarına kadar bunları sıralamak istemekteyiz.

Bu konuda öncelikle Taylor’ın yorumlarıyla başlamak uygun görünmektedir. Taylor’a göre, Habermas, dini argümanı sekülerleşme sırasında bir çeviri sürecine dâhil

etmesiyle haklı bir gerekçe göstermeden iki söylem arasında rasyonellik ölçütü etrafında bir değerlendirmede bulunmaktadır. Taylor sekülerleşme sürecini tek düze bir ilerleme veya gerileme olarak adlandırmanın hatalı bir tahlil olduğunu düşünmektedir (Taylor, 2014; 2010). Ayrıca, Habermas'ın yeni durumu "post-seküler" ismi altında yorumlamasını da uygun bulmaz. O, insanların birbirleriyle, toplumlarla ve çevreleriyle ilişkilerinde yeniden bir düzenlemeye girdiklerini kabul etmekle birlikte seküler çağın halen sürdüğünü iddia etmektedir. Sonuç olarak seküler olanla dini olanın diyalogunun belirli şartlar halinde bugün de devam ettiğini söyleyen Taylor, bu durumu eski süreçle bir süreklilik perspektifinden anlamak istemektedir. (Taylor, 2010: 321; Küçük, 2022: 501). Klaus Eder de Taylor'la yakın düşüncelere sahiptir. Hatta ona göre, Avrupa toplumlarında seküler düşünce ile bireysel dindarlık arasındaki uçurum radikal düşüncelerin artışı ile daha fazla açılmaktadır (Eder, 2002; Küçük, 2022: 501)

Felsefe dünyasının öne çıkan isimlerinden birisi olan Habermas, iletişimsel eylem kuramı ve müzakereci demokrasi anlayışı ile çağın en fazla referans alan düşünürler arasındadır. Bu yoğun ilgi post-seküler toplum hakkındaki yazılarında görülmez. Bunun nedenleri birkaç başlık altında toplanabilir. İlk post-seküler toplum projesinin dine yönelik bir taviz veya sekülerizm öncesi bir ana geçiş olarak yanlış anlaşılmasının etkili olduğu söylenmelidir. Bununla ilintili olarak kavramın ve ilgili toplum önerisinin muğlak bırakılması hatta gerçekleşmesi çok da mümkün olmayan yanlarıyla ütopyik bulunması ilgisizliğe sebep olmuştur.

Eleştirilerden daha ağır olanlara değinmek gerekirse, bu iddialar daha çok din anlayışındaki dönüşümün argümantatif kurulamadığı iddiası, çeviri sürecinin başarılı olamayacağına dair kanaatle birleştiğinde yoğunlaşmaktadır. Asad, bu noktada şöyle bir yorumda bulunmuştur: "Liberal din, artık liberal öncesi dinle aynı değildir; çünkü yeni duyarlılıklar ve tutumlar geliştirirken seküler devletin ve seküler aklın bazı önermelerini kabul etmiştir" (Asad, 2020: 74; Asad, 2016; Dereli, 2022: 327). Ayrıca Habermas, modernliğe geçişte Yahudi-Hristiyan söylemi istenilen soyutlama şartını ve biçimini yerine getirmiş görürken, bu yöndeki tutumunu İslamiyet söz konusu olduğunda terk etmesi ve bu konuda çekingen davranması nedeniyle eleştirilmiştir (Asad, 2020: 79). Yine bazı yorumculara göre, Habermas dinler arasında yersiz bir ayırım yapmaktadır. Örneğin Mufti (2013: 2), özellikle Müslümanları barbar ve öteki gösteren bir söyleme başvurması nedeniyle Habermas'ı ırkçılıkla suçlamaktadır. Onun üstü örtük ima barındıran bu söylemi, Hristiyan argümanı daha makul bir ahlaki sezgi olarak görmek bir yana çok fazla neden göstermeden tarafsız bir tutumla tartışılır bir sonuca varmasına neden olmuştur (Dösdad, 2016: 893-4; Dereli, 2022).

Habermas'ın benzer bir konu hakkında yakın zamanda yapmış olduğu açıklamaları eleştirileri yeniden gündeme getirmiştir. Filistin'de yaşanan insanlık dramı karşısında Habermas'ın açıklamaları Batı'yı öne çıkaran benzer yazarlarda olduğu gibi belirli bir oryantalist dile sahip olduğu izlenimini derinden hissettirmektedir.¹ Belirli bir demokratik kültürün avantajı bahanesiyle ilgili söylemi meşru ve tarafsız bir dil olarak

¹ Habermas'ın, Nicole Deitelhoff, Rainer Forst ve Klaus Günther'le birlikte yayınlamış oldukları bildiri hakkında daha fazla bilgi için bk. <https://www.normativeorders.net/2023/grundsatzte-der-solidaritat/>.

kamusal alanda söz sahibi kılmak ve dahası biricik dini bir argüman olarak Hıristiyanlığı ayırt etmek ve bu dini nedeni diğer dinlere bakıldığında ayrıcalıklı bir yerde tutmak tartışmalıdır. Bu husus hemen başta bir hiyerarşik ilişkinin varlığına işaret etmektedir. Kamusal alan şu an itibariyle varlığını bu alana taşımaya çalışan argümanlara yer açan, çoğulculuğun gölgelenmediği bir yaşam alanıdır. Ayrıca insan haklarını ihmal etmeyen düşüncelerin temsil edilmesine fırsat verebilmelidir. Ne yazık ki Habermas'ın açıklamaları masum sivillerin, kadın, yaşlı ve bebek ayırt etmeden yaşamların yitirildiği ve halen süren bu orantısız savaş durumunda bir kıyas dili inşa etmektedir. Bu haliyle kendisinin de teorilerinde arzulanmayan davranışlar arasında saydığı, ötekileştiren ve hatta bu söylemleri gerekçe göstermeden kamusal alandan kovalayan bir söylem olduğu iddia edilebilir. Bu nedenlerle Habermas'ın ilgili çıkışı, hakkındaki bu yöndeki olumsuz yorumları yeniden tartışmaya açan en iyimser ifadeyle talihsiz değerlendirmelerdir.

Son olarak sosyal ağlar hakkında konuşmak gerekirse, özellikle sosyal medyanın ortaya çıkışı, modernitenin mutlak ayrımları arasındaki sınırların bir ölçüde akışkan ve bulanık hale gelmesi eğilimine gömülüdür. Sınırların sıvılaştırılması (akışkanlığı) otomatik olarak iyi ya da kötü değildir. Ancak mevcut neo-liberal çerçeve altında özel mülk ve devlet iktidarı mantığı, sınırların bulanıklaşmasını sömürgeleştirir, böylece özel olanın kamusallaşmasına ve özel olanın mahremiyetini yitirmesine neden olur (Bauman, 2000). Kamu, ekonomi (metalaşma) ve devlet (bürokratikleşme) sistemleri tarafından sömürgeleştirilmiştir. Habermas'ın terimleriyle, sosyal medyanın iletişimsel eylemin kamusal alanı ve yaşam dünyası olma potansiyeline sahip olduğunu ancak bu alanın siyasi iktidar ve paranın yönlendirdiği medya tarafından sınırlandırıldığını, dolayısıyla şirketlerin sahip olduğu veya kontrol ettiği bu alanın kamusal problemlerin tartışılması bakımından tehlikelerinin olduğu belirtilmelidir. Kullanıcıların sosyal medyadaki verilerinin dolaşımının standartsızlığı kamusal alan için ayrıca ciddi bir tehdittir. Çağdaş sosyal medya bir bütün olarak kamusal alan oluşturmamaktadır. Ancak sosyal medyanın kamusal gücü düşünüldüğünde etkin bir şekilde kullanılması veya düzenlenmesi gerekli görünmektedir. Özellikle radikal dini argümanların varlığı, rahat ve hızlı bir şekilde dolaşıma dahil edilmesi ve sıklıkla kimlik siyasetine neden olan yapısı göz önüne alındığında örtüşen bir görüş birliği açısından bu mecranın öğrenme ortamı olarak kullanılabilmesi için olanakların yaratılması gerekir. Bununla birlikte post-seküler toplumlara yönelik varsayımlar düşünüldüğünde dini söylemin sosyal medyadaki varlığı, radikal ve ötekileştirilen düşüncelere hem doğası hem de sosyal medyanın açıklığı gereği yatkın oluşunun dezavantajı bu mecradaki ilişkisinin dikkatle düzenlenmesiyle dini neden makul bir zeminde tartışılacak ve diyaloga dahil edilebilecek bir argüman haline getirilebilir.

KAYNAKÇA

Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.

- Asad, T. (2016). *Sekülerliğin Biçimleri: Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*. (F. B. Aydar, Çev.). Metis Yayınları.
- Asad, T. (2020). *Seküler Çeviriler: Ulus-Devlet, Modern Benlik ve Hesapçı Akıl*. (F. B. Aydar, Çev.). Vakıfbank Kültür Yayınları.
- Bader, V. (2012). Post-secularism or liberal-democratic constitutionalism?. *Erasmus Law Review*, 5(1), 5-26.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Beckford, James A. (2012). Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 51, 1-19.
- Benkler, Y. (2006). *The Wealth of Networks*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Boettcher, J. W. & Jonathan H. (2009). Introduction: Religion and the Public Sphere. *Philosophy and Social Criticism*, 35, 5-22.
- Burgess, J. & Green, J. (2010). *YouTube: Online Video and Participatory Culture*. Polity.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Casanova, J. (2009). The Secular and Secularisms. *Social Research*. 76, 1049-1066.
- Castells, M. (2012). *Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age*. Cambridge: Polity Press.
- Chambers, S. (2007). How Religion speaks to the Agnostic: Habermas on the Persistent Value of Religion. *Constellations*, 14(2), 210-223.
- Dereli, M. D. (2022). Kurgu ile Ütopya Arasında: Habermas'ın Dine Yaklaşımında Değişim ve Post-Seküler Toplum Projesi. *Bilimname*, 47, 303-342.
- Dosdad, A. I. (2016). From the Secular to the Habermasian Post-Secular and the Forgotten Dimension of Time in Rethinking Religion and Politics. *Contexto Internacional*, 38(3), 887-908.
- Eder, K. (2002). Europäische Säkularisierung-ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft? In: *Berliner Journal für Soziologie*, 3, 331-343.
- Ferrara, A. (2009). The Separation of Religion and Politics in a Post-Secular Society. *Philosophy and Social Criticism*, 35, 77-91.
- Fuchs, C. (2008). *Internet and Society. Social Theory in the Information Age*. New York: Routledge.
- Fuchs, C. (2014). Social Media and the Public Sphere. *tripleC*, 12(1), 57-101.
- Garnham, N. (1992). The Media and the Public Sphere. In *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun, 359-376, Cambridge, MA: MIT Press.

- Habermas, J. (1989). *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. A Reader, ed. Stephen E. Bronner and Douglas Kellner, 136-142, New York: Routledge.
- Habermas, J. (1991). The Structural Transformation of the Public Sphere. *An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, J. (1992b). Discourse Ethics, Law, and Sittlichkeit. In *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*. Ed. P. Dews, 245-273, London: Verso.
- Habermas, J. (1992c). Further Reflections on the Public Sphere. In *Habermas and the Public Sphere*. Ed. C. Calhoun, 421-462, Baskerville.
- Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, J. (1998). *On the Pragmatics of Communication*. Cambridge: The MIT Press.
- Habermas, J. (2001). *The Postnational Constellation: Political Essays*. Cambridge: The MIT Press.
- Habermas, J. (2002b). Religiousness in a Secular Context. *Scientific and Cultural Monthly Magazine*, 26, 17-19.
- Habermas, J. (2003a). *İnsan Doğasının Geleceği*. (K. H. Ökten, Çev.). Everest Yayınları.
- Habermas, J. (2003b). *Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü*. (T. Bora & M. Sancar, Çev.). İletişim Yayınları.
- Habermas, J. (2005). Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?. In *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Mit einem Vorwort herausgegeben von Florian Schuller, Freiburg, Basel, Wien, 15-37.
- Habermas, J. (2006a). Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy*, 14, 1-25.
- Habermas J. (2006b). Pre-Political Foundations of the Democratic Constitutional State? In *Joseph Cardinal Ratzinger and Jürgen Habermas: Dialectics of Secularization – on Reason and Religion*. Ed. F. Schuller, 19-52, San Francisco: Ignatius Press.
- Habermas, J. (2008a). Between Naturalism and Religion: *Philosophical Essays*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (2008b). Notes on Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly*, 25, 17-29.
- Habermas, J. (2011). Zur Verfassung Europas. Ein Essay. In *Frankfurt am Main: Suhrkamp Habermas*. ed. Peter Dews. 245-271, London and New York: Verso.
- Habermas, J. (2012a). *Doğalcılık ve Din Arasında-Felsefi Denemeler*. (A. Nalbant, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.

- Habermas, J. (2012b). "Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak. (İ. Aka, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Habermas, J. (2016). Kamusal Alanda Din. (M. A. Kirman, Çev.). *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(14), 183-206.
- Habermas, J. (2019). *İletişimsel Eylem Kuramı*, (M. Tüzel, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınevi.
- Han, Byung C. (2022). *Enfokrasi: Dijitalleşme ve Demokrasinin Krizi*. Ketebe Yayınları.
- Kaltsas, S. (2019). Habermas, Taylor and Connolly on Secularism, Pluralism and the Post Secular Public Sphere. *Religions*, 10, 460.
- Kohrsen, J. (2012). How Religious is the Public Sphere? A Critical Stance on the Debate About Public Religion and Post-secularity. *Acta Sociologica*, 55(3), 273–288.
- Küçük, A. (2022). Habermas'ın Din ve Post Seküler Toplum Anlayışının Eleştirel Bir Okuması. *Bilimname*, 47, 485-518.
- Lafount, C. (2009). Religion and the public sphere: What are the deliberative obligations of democratic citizenship?. *Philosophy Social Criticism*, 35(1-2), 127-150.
- McGhee, D. (2013). Responding to the post-9/11 challenges facing 'post secular societies': Critical reflections on Habermas's dialogic solutions. *Ethnicities*, 13(1), 68-85.
- Mufti, A. R. (2013). Why I Am Not a Postsecularist. *Boundary 2*, 40(1), 7-19.
- Taylor, C. (2010). Für einen neuen Säkularismus. In: *Transit* 39, 5-28.
- Taylor, C. (2014). *Seküler Çağ*. (D. Körpe, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Wolterstorff, N. (1997). The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues. In, *Religion in the Public Square*. Robert Audi and Nicholas Wolterstorff eds. London: Rowman&Littlefield.
- <https://www.normativeorders.net/2023/grundsatzte-der-solidaritat/>. Erişim tarihi: 27.11.2023

TRUTH TO POWER: THE INFLUENCE OF BERTRAND RUSSELL ON NOAM CHOMSKY'S ACTIVISM

Yurdagül KILINÇ*

Abstract: There are different ways of approaching contemporary governments. One approach is nihilism, which results from suffering and pain caused by political violence and injustice. The other approach is optimism, which suggests seizing available opportunities and affirming the process despite its shortcomings, rather than giving up and waiting for the worst-case scenario to happen. This perspective assumes that despite political disasters, there are ways to improve life. The pursuit of a better life can be achieved through orthodox or oppositional and radical means. This article examines the contemporary philosopher Noam Chomsky, who identifies as an optimist while maintaining a radical and oppositional stance against the violence of power. It also delves into the activism of Bertrand Russell (1872-1970) and his influence on Chomsky.

Keywords: Bertrand Russell, Noam Chomsky, activism, anarcho-syndicalism, optimism

İKTİDARA RAĞMEN HAKİKAT: NOAM CHOMSKY AKTİVİZMİNDE BERTRAND RUSSELL ETKİSİ¹

Öz: Çağdaş yönetimlerle hesaplaşmanın iki farklı yolu vardır: biri nihilizm, diğeri optimizmdir. Nihilizm, politik şiddet ve adaletsizlikle gelen ıstırap ve acının sonucudur. Optimizm ise pes etmek ve en kötü senaryonun gerçekleşmesini beklemek yerine mevcut fırsatları değerlendirmeyi ve süreci eksikliklerine rağmen olumlu olmayı bir seçenek olarak önerir. Bu bakış açısı, dünyanın başına gelen tüm politik felaketlere rağmen hayatı daha yaşanır hale getirmenin yolları olduğunu varsayar. Daha iyi yaşam arayışı, ortodoks yollardan olabileceği gibi daha radikal ve muhalif bir biçime de bürünebilir. Bu yazıda kendini optimist ve bununla birlikte

* Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.
Selçuk Üniversitesi, Türkiye
yurdagulkilinc@gmail.com
ORCID: 0000-0002-1597-062X

¹ Bu makale, 12-13 Ekim 2023 tarihleri arasında Ankara'da "Eleştirel Teoriyle Toplum ve Siyaset Felsefesi: Güncel Sorunlar, Tartışmalar, Perspektifler" başlığıyla gerçekleştirilen 9. Ulusal Çağdaş Siyaset Felsefesi Sempozyumu'nda sunulan "Noam Chomsky Aktivizminde Bertrand Russell Etkisi" tebliğinin genişletilmiş halidir.

iktidar şiddetine karşı radikal ve muhalif olarak konumlandırılan çağdaş filozoflardan Noam Chomsky ve politik görüşleriyle Chomsky üzerinde etkisi olduğunu düşündüğümüz Bertrand Russell'ın (1872-1970) politik aktivizmine yer vereceğiz.

Anahtar Sözcükler: Bertrand Russell, Noam Chomsky, aktivizm, anarko-sendikalizm, optimizm

1. Giriş

Eylem ve kararların olası sonuçlarını hesaplamayan her politika, trajiktir. Böyle bir politika, taraflardan birinin kazancının, diğerinin kaybına eşit olduğu sıfır toplamlı bir oyun değildir. Tüm taraflar farklı oranda kayıptadır. Bu yüzden trajik sonuç, karar vericinin ve hakkında karar verilenin, politik zarara uğradığını gösterir. Politik zararın boyutları, bir kimsenin hareket alanını kısıtlamak suretiyle bireysel olabileceği gibi güç mücadeleleri, siyasi çatışmalar, hükümet krizleri ve savaşlar nedeniyle kitlesel de olabilir. Ekonomik, kültürel ve yapısal sonuçları bir yana olmakla birlikte trajik sonucun üzerinde henüz fazlaca tartışılmayan yanı belki de Terry Eagleton'un metaforuyla "anlam tutulması"dır (Eagleton, 2012, 81). Eagleton, anlam tutulmasından ne kastettiğini açıkça izah etmez; ancak modernizm bağlamında bu metaforun, "anlamlandırmanın uçup gittiğine işaret eden merkezi bir yokluğun, gizemli bir yarığın ya da sessizliğin", diğer bir deyimle anlamda kapanmanın yol açtığı "ıstırap, skandal ya da kabul edilemez bir yoksunluk" hissine karşılık geldiğini ifade eder (Eagleton, 2012, 81).

Politik adaletsizlik, şiddet ve yoksunluğun olduğu yerde ahlaki ve metafizik bir kriz deneyimlenir ve böyle bir durumda anlam arzusuna tatmin edici bir cevap vermek güçleşir. Olağan durum, dünyayı deneyimlerken bu deneyimi kavramsal olarak ifade edebilmektedir. Kriz ise travmatik deneyimlerin kavramsal karşılığının bulunmadığı ya da böyle bir deneyim ile kavram arasında bir karşıtlığın meydana geldiği durumdur (Pearson, 1998, 57). Bu yüzden hatalı politik eylem ve kararın trajik görünümünden biri anlam tutulmasıdır. Ancak bu, anlamın yitirilmesi olarak tanımlayabileceğimiz politik nihilizm için yeterli bir gerekçe gibi görünmüyor. Öyleyse, anlam tutulmasının hissettirdiği ıstırap ve yoksunluğu, anlamdan tümüyle vazgeçmek şeklinde kabul etmek zorunlu değildir. Kaldı ki politik nihilizmin ıstırap ve yoksunluğu ortadan kaldırmak gibi bir vaadi de bulunmamaktadır: "Nihilizm tüm değerleri aşındırdığı için, nihilizmin zirve noktasında, artık her şey anlamsız hale gelecek"tir (Aksoy, 2016, 49).

Nihilizm karşısında konumlandırabileceğimiz alternatifler, daha optimist bir perspektif sunar. Optimizm, pes etmek ve en kötü senaryonun gerçekleşmesini beklemek yerine mevcut fırsatları değerlendirmeyi ve süreci eksikliklerine rağmen olumlu olmayı bir seçenek olarak önerir. Bu bakış açısı, dünyanın başına gelen tüm politik felaketlere rağmen hayatı daha yaşanır hale getirmenin yolları olduğunu varsayar. Arayış, ortodoks yollardan olabileceği gibi daha radikal ve muhalif bir biçime de bürünebilir. Optimist vizyonun getirisini; iktidara rağmen doğruyu söylemek,

adalete bağıllık, insan haklarını güçlendirme ve halkın kendini savunabilmesi için entelektüel bir eğitim sağlamaktır. Böyle bir vizyon, doğru bilgiyi edinme ve bu bilgi ile günün meselelerine müdahale etmek için sosyal, siyasal, epistemik ve etik sorumluluklar yükler. Sorumluluk; araştırma, gerekçelendirme ve belgeleme yoluyla hakikate erişilmesi ve bu hakikatin ne olursa olsun dile getirilebilmesidir. Sorumluluk, aynı zamanda iktidar ve medya tarafından manipülasyon amacıyla “üretilen bilgi”nin farkında olma ve buna karşı entelektüel erdemleri geliştirebilmektir. Bununla birlikte biliyoruz ki iktidarlar, akademisyen ve entelektüellerin propaganda ve manipülasyona karşı uyarıda bulunmak üzere inisiyatif olarak akademi dışında röportaj vermelerinden ya da basın açıklamasında bulunmalarından bazen açıkça ve bazen de üstü kapalı bir şekilde rahatsızdır. Bu yazıda kendini optimist ve bununla birlikte iktidar şiddetine ve propagandasına karşı radikal ve muhalif olarak konumlandırın, görüşlerini akademi dışında farklı platformlarda dile getirmekten çekinmeyen çağdaş filozoflardan Noam Chomsky ve politik görüşleriyle Chomsky üzerinde etkisi olduğunu düşündüğümüz Bertrand Russell’in (1872-1970) aktivizmine yer vereceğiz.

Russell’in hayatındaki pek çok dönüm noktası, Chomsky açısından ilham vericidir. Her iki filozof da dil, mantık ve felsefe hakkındaki düşünceleri ile alanlarının kurucu filozofu olmuş, her ikisi de halkın haksızlıklardan ve adaletsizliklerden kurtuluşunu bir dava olarak benimsemiş, ezilen alt sınıflar ve azınlıkların sesi olmaktan çekinmemişlerdir. Daha önemlisi, özgürlüklerini kısıtlamak anlamına gelse bile görüşlerini savunmaktan vazgeçmemiş olmalarıdır (Barsky, 1997, 32). Bu yüzden Chomsky’nin Russell’a dair seminerleri ve yazılarında onun özgürlük mücadelesini ve özgünlüğünü şu sözlerle ön plana çıkarması tesadüf değildir: “Bu yüzyılda bireysel yaratıcılıkta ve özgürlük uğruna mücadelede insan yaşamının ulaşabileceği ihtişamı gösteren az sayıdaki kişi arasında başköşelerden biri Bertrand Russell’a aittir.” (Chomsky, 2013, 9) Chomsky’nin Russell için söylediği bu sözler aslında kendisi için de pekâlâ ifade edilebilir. Çünkü felsefe tarihinde az sayıda düşünür, eser verdiği alanların tümünde devrimci, aydın ya da yol gösterici kabul edilir ve Chomsky bu isimlerden biridir. Halen güncel konuşmalarında politik şiddetin neden olduğu anlam tutulmasına karşı sesini yükseltebilen etkili bir düşünürdür. Kendi ifadesiyle neden bu yolu tercih ettiğini şöyle anlatır: “Çocukluğumdan beri radikal ve muhalif siyasetle entelektüel olarak derinden ilgilenmişim. O noktada, her zamanki dilekçe imzalama ve benzeri şeylerden o kadar rahatsızlık duyuyordum ki daha fazla dayanamadım ve bu işe girmeye karar verdim” (Akt. Barsky, 1997, 34). Her ne kadar Chomsky’nin görüşlerinde Russell’dan etkilenmeler görülse de elbette bu, onun özgünlüğünü zedeleyen bir husus değildir. Tam aksine Chomsky, Russell’ın çok da ön plana çıkmayan politik görüşlerini daha geniş çevrelere tanıtmayı ve güncel çağdaş olayların yorumlanmasında bu görüşlerin hala etkili olabileceğini göstermeyi başarmıştır (Chomsky, 2013a, 122-125). Bu çalışma, her iki filozofun birbirine yakın düşüncelerine yer vermekte, birbirinden farklarını başka bir çalışmada değerlendirilmek üzere kapsam dışında bırakmaktadır.

2. İktidara Rağmen Hakikat

Siyaset felsefesinde bir hakikat düşüncesini savunmanın, anlaşmazlıkları derinleştirdiği ve bu yüzden böyle bir iddiadan feragat etmenin çok daha rasyonel olduğu düşüncesi hakimdi. Hakikat kavramının siyasette yeri olmadığı ve siyasi iddiaların doğruluk değeri konusunda agnostik kalmamız gerektiği iddia edilmekteydi. Gerçekten de bu iddia haklı ön-varsayımlara dayanabilir. Geçen yüzyılın totaliter rejimleri, hakikate sahip oldukları bahanesiyle şiddeti meşrulaştırmış, kitlesel ölümlere ve derin ayrışmalara neden olmuştu. Şiddet ve ayrışmanın yoğunluğu her geçen gün artmaktadır. Liderlerin ve halkın yalan söylemlere karşı duyarsızlığı, propaganda ve manipülasyonun etkisiyle kitlesel ölümlere, yıkımlara ve umutsuzluklara neden olmaktadır. Duyarsızlık, kendini iki şekilde gösterir. İlki, bilgisizlikten kaynaklıdır. Söylemin kanıtlarla desteklenip desteklenmediğine bakılmaksızın gerçek kabul edilmesi siyasal körlüğe neden olur. Diğer bir duyarsızlık hali, yanlış söylemin farkında olduğu halde buna açıkça karşı durmamayı tercih etmektir. Siyasal cehaletin sınırlarına kadar zorlanması ve “dünya patlayıp kendini yok edene kadar” bu cehaletin ve tek boyutluluğunun sürdürülmesine katkıda bulunmaktır (Medina, 2013, 198). Dolayısıyla yanlış ve çarpıtmanın bir tarafında şiddeti benimseyen rejimler varsa diğer tarafında bu rejimleri ayakta tutan çoğunluk vardır. Sonsuz ve sınırsız arzulara sahip olan insanlar, başkalarını körü körüne takip eder ve çoğu kez sağduyularına aykırı davranırlar. Gerçeklere gözünü kapatma hali, bireylerin gerçeklik algılarını çarpıtır, kutuplaşmayı ve farklı görüşlere sahip olanlara karşı düşmanlığı besleyerek kamusal söylem ve süreçlerin kalitesini zayıflatır. Bu gidişat karşısında akademisyenlerin ve entelektüellerin doğru bilgiye erişmelerini teşvik etme konusunda ne gibi ahlaki ve epistemik sorumlulukları vardır? Çağdaş felsefede bu soruyu kendisine soran ve cevabını bir yaşam tarzına dönüştüren iki çağdaş filozof Bertrand Russell ve Noam Chomsky’dır.

Noam Chomsky’nin MIT Üniversitesi’ndeki odası, Bertrand Russell’ın büyük bir posterine ve bu posterin altında Russell’ın otobiyografisinin girişinde ifade ettiği şu sözlerine ev sahipliği yapar: “Hayatımı basit ama son derece güçlü üç tutku yönetti: aşk özlemi, bilgi arayışı ve insanlığın çektiği acılara duyduğum dayanılmaz üzüntü” (Russell, 2010, 3). Russell’a göre aşk, yalnızlığı gideren ve coşku veren yönüyle vazgeçilmezdir. İkinci sırada bilgi arayışı gelir. Bilme arzusunun ise aşka benzer bir coşku şeklinde açıklar. Russell’ın bu tutkusu, matematiğin mantıksal temellerini araştırdığı ve Whitehead ile birlikte yazdıkları *Principia Mathematica* adlı eserinde, dil ve semantik konularını analiz ettiği *An Inquiry into Meaning and Truth* kitabında, matematik felsefesinden söz ettiği *Introduction to Mathematical Philosophy* eserinde ve kendisine 1950 yılında Nobel Ödülü kazandıran Batı Felsefesi Tarihi başlıklı çalışmasındaki heyecanı ve özgünlüğünden fark edilir. Russell, geniş bir konu yelpazesinde çalışmış bir filozof, matematikçi, mantıkçı ve politik eleştirmendir. Felsefede analitik geleneği önemli ölçüde etkileyen dil ve mantık analizine odaklanmış, mantıksal atomizm geleneği içerisinde semantik, dil ve düşüncenin temel yapı taşlarını anlamaya çalışmıştır. Aşk ve bilgi arayışı Russell’ın dediği gibi insanı, “göklere yükseltir.” Ancak bu coşku hali baki değildir. Çünkü “kıtlık içindeki çocuklar, zalimler

tarafından işkence gören kurbanlar, çocukları tarafından nefret edilen bir yüke dönüşen çaresiz yaşlı insanlar ve tüm yalnızlık, yoksulluk ve acı dünyası" onu göklerden aşağıya çeker. İşte bu acıma ve üzüntü hali, Russell'ın politik aktivizminin temel motivasyonudur: "kötülüğü hafifletmek için can atıyorum ama yapamıyorum ve ben de acı çekiyorum." (Russell, 2010, 3)

Gerçekten de Russell'ın toplumsal ve politik sorunlara karşı duyarlılığı dikkat çekicidir. Her ne kadar felsefede ününü, matematik, dil ve mantık üzerine yayınladığı çalışmalarından elde etmiş olsa da özgürlük, eşitlik ve savaş karşıtlığı gibi güncel politik konularda dönemin otoritelerine açıkça meydan okuyabilen pek çok eser vermiştir. Politik düşüncelerini aralarında *Özgürlük Yolu*, *Siyasal İdealler*, *İktidar ve Dünya Görüşüm* başlıklı kitapları olmak üzere köşe yazısı, mektuplar ve kamusal platformlarda cesurca ifade etmiştir. Chomsky, Russell'ın tüm düşünce ve eylemlerinde dünyayı sadece anlamaya değil değiştirmeye de çalıştığını yazar (Chomsky, 2013a, 12). Ancak daha iyi bir dünyayı arzulayan bu değişim talebinin Chomsky'nin anlatımıyla bedeli Russell için ağır olur:

Adil ve gerekli olduğunu kabul etmediği bir savaşa karşı gösterdiği kararlı muhalefet nedeniyle karalama kampanyası ve hapis cezasıyla karşı karşıya kalmıştı. Fakat yaratıcı başarılarla dolu bir yarım yüzyıl daha vardı önünde. Russell, bu yarım yüzyılda sadece düşünce ve araştırma alanında büyük başarılar göstermekle kalmadı; dünyayı daha mutlu ve bu ölçüde zalim olmayan bir yer haline getirmek için bitmek tükenmek bilmeyen, boyun eğmez bir çabanın da içerisinde oldu [...]. Russell'ın mücadelesi sırasında maruz kaldığı tacizleri, alay ve istismarları, utanç verici baskıları ve çarpıtmaları, devletin suç içeren şiddetini mazur göstermeye çalışanların savurduğu hakaretleri burada tekrar ele almaya sanırım gerek yok. (Chomsky, 2013a, 10)

Russell, İngiltere ve ABD'nin başını çektiği nükleer silahlanma ve savaş tehlikesine karşı duruşu nedeniyle vatana ihanetle suçlanmış; aynı gerekçeyle 1916 yılında akademik kadrosunda bulunduğu Trinity College'da görevine son verilmiş; biri Nobel Ödülünü kazanmasından sonra olmak üzere 1918 ve 1961 yıllarında iki kez hapis cezasına çarptırılmıştır (Irvine, 2022). Dönemin karamsar atmosferine rağmen Russell, kendi deyimiyile "kötülüğü hafifletmek" için teorik üretimle sınırlı kalmamış, sahada ve kalabalıkların arasında görünmeye devam etmiştir. Bunlardan en dikkat çeken Albert Einstein ile birlikte 1955 yılında kitle imha silahlarının tehlikelerini değerlendirmek üzere bilim adamlarına ve kamuoyuna açıkladığı manifestoydu. Manifesto, kitle imha silahlarına yönelik farkındalık çağrısını sade ve herkes tarafından anlaşılır biçimde dile getirmekteydi. Russell, otobiyografisinde bu fikrin nasıl ortaya çıktığını, manifestoya diğer bilim adamlarından destek bulmak için uğraşlarını, manifestonun imzalanması ve bir basın açıklaması ile duyurulması süreçlerini detaylı olarak anlatır. Nükleer bir savaşın er ya da geç gerçekleşeceği endişesini gerçekten hissediyor ve bunu her fırsatta dile getiriyordu: "40'lı yıllar boyunca ve 50'li yılların başında zihnim nükleer sorunla ilgili karışık bir telaş içindeydi. Nükleer bir savaşın

uygarlığın sonunu getireceği benim için çok açıktı” (Russell, 2010, 488). Siyasetçiden bilim adamına, medyadan sıradan halka herkesin bu tehlikenin giderilmesi için seferber olması gerektiğine inanıyordu. Ancak çoğunluğun böyle bir tehlikeyi ciddiye almamaları ve savaş ihtimaline karşı “insanlar asla bu kadar aptal olamaz” diye sırt çevirmeleri, onun dünyanın gidişatına dair kaygılarını artırmıştı (Russell, 2010, 489). Bilim adamları ve askeri otoriteler tarafından daha önce buna benzer uyarılar yapılmış olsa da sonuçların insanlık için ne kadar kötü olacağı belki de ilk kez kesin bir şekilde Russell-Einstein manifestosunu imzalayan prestijli bir ekip tarafından dünyaya duyuruluyordu. İmzacıları arasında Nobel ödüllü akademisyenler bulunduğu halde manifesto, hükümetler nezdinde arzu edilen sonuçları vermedi. Nükleer silahlanma politikalarına karşı bir uyarı niteliğinde yayınlanan bu çağrı, belli yıldönümlerinde hatırlansa da politikacılar tarafından hala göz ardı edilmektedir (Bartosch, Neuneck, & Wunderle, 2016).

Manifesto, gücünü Chomsky'nin de işaret ettiği çarpıcı şu soruyla bizi karşı karşıya bırakmasından alır: “İşte size sunduğumuz sorun, keskin, korkunç ve kaçınılmaz: İnsan ırkına bir son mu vereceğiz yoksa insanlık savaştan vazgeçecek mi?” (Russell & Einstein, 1955). Chomsky, bu soruyu alıntılar ve buna cevabın her insan tarafından soğukkanlılıkla düşünülmesi gerektiğini 2006 yılında yayınladığı *Failed States* isimli kitabında dile getirir (Chomsky, 2006, 3). Ona göre Einstein ve Russell'ın tarif ettiği ve sorguladığı “keskin, korkunç ve kaçınılmaz” duruma bir tepki vermek zorundayız. Chomsky, bu tepkinin özellikle silahlanma hususunda askeri hakimiyetini genişleterek dünya çapında yıkıma giden yarış hızlandıran Amerika Birleşik Devletleri'ne yönelik olması noktasında ısrarcıdır (Chomsky, 2006, 14). Güçlü devletlerin yarış halinde silahlanmaları dünyanın sonunu getirebilir. Çünkü, hâkimiyet kurmak ve bu hakimiyetlerini genişletmek için tüm insanlığı ortadan kaldırma riskini göze almaktadırlar. Nitekim “Russell'ın nükleer savaş tehdidinde ilişkin kaygısı, akli başında bir insanın kaygısıdır” (Chomsky, 2013a, 125). Şu halde silahlanma ve nükleer savaş karşıtlığı, muhalif olma ya da iktidarları protesto etmenin çok ötesine geçmeli, insanlığın yok olmasından duyulan bir endişeye dönüşmelidir.

Russell son yıllarını, özelde Vietnam savaşına, savaşlara destek için devletler tarafından üretilen resmi ve manipülatif propagandaya ve bu savaşlarda yaşanan trajedilere karşı durmaya ayırmıştı ve bunu yapmakta Chomsky'e göre oldukça haklıydı (Chomsky, 2013a, 125-126). 1960'lı yıllardan yaşamının son günlerine kadar Russell İsrail'in Filistin'i işgal etmesini de gündemine aldı ve bu işgale yönelik itirazlarını farklı platformlarda dile getirmeye başladı. Tel Aviv'de yayınlanan New Outlook gazetesinin editörüne Mart 1963'te bir mektup yazdı ve Arap-İsrail savaşı sonrasında İsrail'in fiili olarak topraklarını genişletmesinin bölgede rahatsızlığa neden olacağı uyarısında bulundu. Hatta İsrail'e Arapların geri dönmesini kabul etmek ve geri dönmek istemeyen tüm mültecilerin yeniden yerleştirilmesini finanse etmek şeklinde olabilecek “alıcınap bir jest” önerisinde bulundu (Russell, 1963). Bu öneri doğrultusunda aynı yıl Russell, Filistinli Arap mültecilerin durumunu incelemek üzere İsrail'e bir temsilci gönderdi. Böylece İsrail ve Araplar arasındaki meselelerin çözüme kavuşturulmasına yardımcı olabilecek önerilerde bulundu. Otobiyografisinde ifade

ettiği kadarıyla benzer konularda temsilciler karşılıklı olarak gidip gelmekteydi (Russell, 2010, 632). Filistin’de bir Yahudi devleti kurmanın hata olduğu düşüncesini bu görüşmelerde sıklıkla açıklamıştır: “Adalet, bir çözüme doğru atılacak ilk adımın İsrail’in Haziran 1967’de işgal ettiği tüm topraklardan çekilmesini gerektirmektedir.” (Russell, 2001, 412). Buna benzer sözler, ölümünden (2 Şubat 1970) sadece birkaç gün önce Filistin’deki çatışmalara dair yazdığı son mesajında da yer almaktadır:

Orta Doğu’daki krizin gelişimi hem tehlikeli hem de öğreticidir. İsrail yirmi yılı aşkın bir süredir silah zoruyla genişlemektedir. Bu genişlemenin her aşamasından sonra İsrail ‘akla’ başvurmuş ve ‘müzakereleri’ önermiştir. Bu emperyalist gücün geleneksel rolüdür, çünkü zaten şiddet yoluyla ele geçirmiş olduğu toprakları en az zorlukla sağlamlaştırmak ister. Her yeni fetih, bir önceki saldırganlığın adaletsizliğini görmezden gelen gücün müzakere önerisinin yeni temeli haline gelir. İsrail tarafından gerçekleştirilen saldırganlık kınanmalıdır; çünkü sadece hiçbir devletin yabancı toprakları ilhak etme hakkı yoktur, aynı zamanda her genişleme dünyanın daha ne kadar saldırganlığa tahammül edeceğini keşfetmek için yapılan bir deneydir (Russell, 2001, 411).

Chomsky uzun süredir Filistin’deki tahribat ve tehdidin ABD desteğiyle İsrail devleti tarafından devam ettirildiğini Russell’a benzer bir şekilde dile getirmektedir (Chomsky, 1997, 78). Yahudi bir aileden gelen Chomsky’nin İsrail’i eleştiren bu söylemleri, İsraililer ve Amerikalı Yahudilerin büyük bir kesimi tarafından anti-Siyonist olarak damgalanmasına neden oldu. Hatta bir kısım Yahudiler daha ileri giderek onu “kendinden nefret eden Yahudi” olarak sınıfladılar. Dolayısıyla bir Yahudi, İsrail devletini eleştiriyorsa nevrotik bir durum söz konusudur ve böyle bir durumda psikiyatrik tedavi gerekmektedir (Chomsky, 2014). Bu suçlamanın nedeni, İsrail’in bir Yahudi devleti olması gerektiği fikrini desteklememesidir. Karşıt söylemleri nedeniyle maruz kaldığı muameleyi Chomsky şöyle aktarıyor: “güvercin sol olarak kabul edilen kesimden çok sert eleştiriler de dahil olmak üzere büyük bir öfkeye yol açtım, hatta beni bu kötü yoldan (yani Filistinlilerin insan olabileceğini öne sürmek ve Siyonizmin gerçek tarihini hatırlatmak) vazgeçirmek için evime gelen heyetler bile oldu” (Barsky, 1997, 167). Chomsky, İsrail aleyhine yaptığı üniversite konuşmaları şiddetli tepkilere yol açmaya başlayınca üniversite yönetimlerinin sivil polis ile önlem almak zorunda kaldığını da aktarır (Barsky, 1997, 167). Kısacası, politik görüşleri nedeniyle hayatının pek çok döneminde dramatik sonuçlar doğuracak bir ikileme karşı karşıyaydı. Bir yandan özgür ve iyi toplum idealine olan bağlılığı öte yandan bir akademisyen olarak bağlı olduğu kurumlara karşı sorumluluğu. Chomsky açısından bu ikileme ağır basan entelektüellerin sorumluluğu olarak ilan ettiği “hakikati anlatmaktır.” (Chomsky, 2000, 98). Bu konuda başarılı olmadığına dair de iddialar vardır (Windschuttle, 2004, 127). Ancak bu yazının konusu, Chomsky aleyhine dile getirilen bu iddiaların analizi değildir. Daha ziyade Chomsky’nin rölativizm ve nihilizmi aşarak hakikat arayışına yönelmesinde etkili faktörleri incelemektir. Onun söylemlerinde bariz olan mesaj şudur: iktidara ve güce rağmen hakikati aramak ve bu

hakikati, hedef kitleye aktarabilmenin entelektüeller için ahlaki bir yükümlülük olduğunu ilan etmek. Yığınlar tarafından sorgulanmayan söylemler üzerine eleştirel bir şekilde düşünme çağrısı anlamına gelen bu söylem aynı zamanda propaganda ile desteklenmiş meta-anlatılara rasyonel bir meydan okumadır.

3. Optimist Bir Politika Olarak Anarko-Sendikalizm

Russell ve Chomsky'nin ABD, İngiltere ve İsrail eleştirisi, temelde şiddet karşıtlığıdır. Çünkü her iki filozof da özgürlüğün ve barışın olduğu bir dünyanın hayal edilebilir olduğuna inanmıştır. İnsan özgürlüğünü savunma, iktidara, otoriteye, sömürüye, sosyal rollere ve kapitalizme derin bir şüpheyle yaklaşmak yine iki filozofun ortak noktalarındandır. Bu bağlamda Russell'ın ifade ettiği şu sözleri Chomsky de tekrar eder: eğitimin hedefi "hakimiyetin dışında nesnelerin değeri duygusunu vermek, özgür bir toplumun akıllı yurttaşını yaratmaya yardım etmek, içinde serbestliğin ve bireysel yaratıcılığın serpileceği ve emekçilerin bir üretim aracı değil kaderlerinin efendisi olacağı koşulları yaratmaktır" (Chomsky, 2013b, 231). Çünkü sermaye sahiplerine hizmet edenler, zorunlu olarak "başkalarıyla dayanışma içinde, kendi denetimi altında üretici, yaratıcı ve tatmin edici iş görmek" haklarını devretmek zorunda kalırlar (Chomsky, 2013b, 169). Oysa Russell ve Chomsky, "toplumun yaklaşması gereken nihai ideal durumun" yaratma dürtüsünü özgürleştirilmesi ve toplumun bu amaca dönük olarak yeniden inşa edilmesiyle ilgili bir mesele olduğunu düşünür (Russell, 2005, 36). Bu aynı zamanda, haklı bir gerekçelendirmesi olmadıkça tüm hakimiyet ve hiyerarşi yapılarının gayri meşru olduğunu iddia etmek anlamına gelmektedir.

Ancak hiyerarşiye karşı çıkış ve yeniden inşa düşüncesi, zorunlu olarak devrimci değildir. Tam aksine her iki filozof da devrim sürecinin beraberinde getireceği yeni iktidar ve otorite oluşumlarının yaratacağı sorunların farkındadır. Bu yüzden politik alanı, insanların karakter olarak dürüstlük ve karşılıklı yardımda bulunma kabiliyetini geliştirebilecekleri, kendi kendini organize edebilen bir toplum fikrine yani liberter sosyalizm, anarşizm ya da anarko-sendikalizm olarak adlandırılacak bir sisteme dayandırırılar. Her ne kadar gündelik dilde anarşizm, apolitik düzensizlik, karşı devrimcilik ya da şiddete yönelim ile karşılaşırsa da Russell'ın *Özgürlük Yolu* ve Chomsky'nin *Anarşizm Üzerine* başlıklı kitapları her iki filozofun doğal, özgürlükçü ve harmonik bir toplumsal yapıyı savunan politik görüşlerine dairdir. Bu eserlerde Russell ve Chomsky'nin "kendi yaratıcı potansiyellerinin peşinde koşan insanlardan oluşan" bağımsız bir toplumu benimsedikleri açıktır (Chomsky, 2013b, 268). Ancak bunu hangi sistem altında gerçekleştirecekleri bazen netliğini kaybeder. Çünkü insan doğasına ilişkin iyimser bakış açısına sahip olsalar da politik alandaki gidişattan zaman zaman hayal kırıklıklarına uğradıkları kolayca fark edilir. Bu hayal kırıklıkları, ideal sistemin hangisi olacağı konusunda tamamen olmasa bile fikirlerinin ve takip ettikleri modellerin değişmesine neden olur. Russell'ın *Özgürlük Yolu*'ndaki şu satırları bu iddiamızı örneklemektedir:

Yazdıklarımız bizi sosyalizmin ve anarşist komünizmin karakteristik öğretisini oluşturan sermaye ve toprağın ortak mülkiyeti öğretisinin,

dünyamızın şu anda muzdarip olduğu sorunların çözümü ve her vicdanlı insanın görmek isteyeceği gibi bir toplum oluşturma sürecinde gerekli bir adım olduğu inancına götürüyor. Fakat, her ne kadar gerekli bir adım olsa da, sosyalizm tek başına yeterli değil. Sosyalizmin pek çok biçimi vardır; devletin işveren olduğu ve çalışan herkesin ücre tını ondan aldığı bir sistem, şu andaki rejimin içerdiğinden bile daha çok müdahale ve zulüm tehlikesi içerir. Diğer yandan, devlet sosyalizminin tehlikelerinden sakınan anarşizmin de kendi içinde tehlikeleri ve güçlükleri vardır. Bu yüzden, uygulansa bile çok uzun süre devam edeceği şüphelidir. Yine de mümkün olduğunca ulaşmak istediğimiz ve uzak bir gelecekte tamamen ulaşmayı umduğumuz bir ideali temsil etmektedir (Russell, 2005, 204-205).

Russell, sosyalizm ve anarşizmde uzun vadeli istikrarı yakalamanın mümkün olmadığını, merkezi bir yönetim talebinin kısa sürede geleceğinin farkındadır. Aynı tespit Chomsky için de geçerlidir. Russell'ın politik önerilerine katılsa da Chomsky, "fakat trajediyle dolu yarım yüzyıldan sonra onun bu yaklaşımın gerçekleşme ihtimali her zaman olduğu kadar uzak görünüyor" sözleriyle benzer bir umutsuzluğu ifade eder (Russell, 2013a, 83). Yine de her iki filozof, bugünün geçmişten daha iyi olduğu ve geleceğin de bugünden daha iyi olacağı tezine inanmaktadır. O halde insancıl bir toplumsallığın gerçekleşmesini tam olarak engelleyen nedir? Siyaset teorileri neden başarısız olmaya devam etmektedir?

Russell'ın ümitvar bir şekilde sonlandırdığı Nobel konuşması, siyaset felsefecilerinin gözden kaçırdığı bazı hususlara ve bunların neden olduğu problemlere değinmesi bakımından dikkat çekicidir. Kısa sayılabilecek bu konuşma metninde Russell, siyaset teorileri ile pratik arasında kurulması gereken bağlantıya vurgu yapar. Ona göre siyaset teorilerinin insan psikolojisine yeterince yer vermemiş olmaları, arzuların siyaseti nasıl şekillendirdiğini görmelerini engellemektedir. Bu yönüyle Russell'ın konuşması klasik ahlak ve politik teorilerle hesaplaşmanın iyi bir örneğidir. Çünkü politik alanda "insanların ne yapacağını bilmek istiyorsanız, sadece maddi koşullarını değil arzularının tüm sistemini, karşı geldiği güçleriyle birlikte bilmeniz gerekir" (Russell, 1950). Arzuları birincil ve ikincil olarak sınıflayan Russell, ilkinin temel ve ikincisinin sonsuz olduğunu düşünür. Siyaset alanında karar ve eylemlere sonsuz olan ikincil arzular yön verir. Açgözlülük, hırs, kibir ve güç aşkını sonsuz temel arzu olarak tanımlar. Arzuların sıralaması, onların gücü ve etkileriyle orantılıdır. Örneğin, kapitalist sistemin temelini oluşturduğunu düşündüğü açgözlülük, hırsa göre daha zayıf bir güdüdür. Ancak vergilerin artmasının başlıca nedeni, hırs duygusudur. Güç aşkı ise tüm politik arzuların en güçlüsüdür. Güç aşkı, diğer duygulardan yoğunluğu itibarıyla farklıdır: "Ancak ele aldığımız güdülerin etkisi ne kadar büyük olursa olsun, bir tanesi hepsinden daha ağır basmaktadır. Güç sevgisini kastediyorum. Güç sevgisi kibirle yakından ilişkilidir ama hiçbir şekilde aynı şey değildir." Çünkü güç, kibir gibi doyumsuzdur. Bu yüzden "herhangi bir otokratik rejimde, iktidar sahipleri, iktidarın sağlayabileceği hazları deneyimledikçe giderek daha zalim hale gelirler." (Russell, 1950).

Şu halde Russell'a göre içinde bulunduğumuz krizleri anlamanın ve çözümlemenin yolu hırs, rekabet, kibir ve güç sevgisi gibi arzuların siyasete yön verdiğini analiz etmektir. Başkalarına karşı nefret ve korkuya kapılmanın ve siyasi yanlısıların esiri olmanın tek bir nedeni vardır: birbirini tanımamak ve ortak arzulardan haberdar olmamak. Şayet arzular konusunda bilinçli ve dürüst olsaydık; "insanlar kendi mutluluklarını komşularının sefaletini arzuladıkları kadar hararetle arzulasalardı" savaş yerine barışın hakim olduğu bir dünyadan söz edebilirdik (Russell, 1950). Ancak La Bruyere'in *Karakterler* kitabında anlattığı gibi insanların savaş arzusu bu yüzyıla mahsus değildir: "İnsanlar, bir karış fazla ya da eksik toprak için her çağda birbirlerini soymaya, yakıp yıkmaya, öldürmeye, boğazlamaya sanki aralarında ahdetmişler" dir (1998, 199-200). İnsanların güce ve şiddete eğilimlerine rağmen Russell, dünyanın geleceği için ümitvar olabilmeyi başarmış ve kendi tecrübeleri başta olmak üzere optimist bir pencereden bakabilmiştir: "Bu benim hayatım oldu. Yaşamaya değer buldum ve bana bir şans daha verilse seve seve tekrar yaşardım" (Russell, 2010, 3). Russell, yaşama olan bu tutkusunu, otobiyografisinin son sayfalarında daha vurgulu biçimde dile getirir:

Teorik gerçeği yanlış algılamış olabilirim, ama böyle bir şeyin var olduğunu ve bizim bağıllığımızı hak ettiğini düşünmekle yanılmadım. Özgür ve mutlu insanlardan oluşan bir dünyaya giden yolun görüldüğünden daha kısa olduğunu düşünmüş olabilirim ama böyle bir dünyanın mümkün olduğunu ve bu dünyaya yaklaşmak için yaşamaya değer olduğunu düşünürken yanılmadım. (Russell, 2010, 702)

Russell'ın hayatı bu şekilde olumlamasının nedenlerinden biri, mutlu olmak için gerekli olan zekanın var olduğuna ve bunun eğitilebilir olduğuna inanmasıdır. Bu inancını, 1950 yılında yaptığı Nobel konuşmasının son satırlarında da dile getirir: "Sonuç olarak şunu söyleyebilirim ki, eğer söylediklerim doğruysa, dünyayı mutlu kılmak için gereken en önemli şey zekâdır. Sonuçta bu iyimser bir sonuçtur, çünkü zekâ bilinen eğitim yöntemleriyle geliştirilebilecek bir şeydir" (Russell, 1950). İnsanların dünya ile temasları kısa, kişisel ve sınırlı olmasına rağmen nasıl oluyor da bildikleri kadarını bilebiliyorlar şeklindeki epistemolojik sorgulama, insanın zekası ile birlikte yaratıcılığına işaret etmektedir. Chomsky de dile dair çalışmalarında yaratıcılık konusuna yer vermiştir. Michel Foucault ile 1971'de gerçekleştirdikleri ünlü tartışmada sıklıkla sözünü ettiği gibi dile ilişkin tarihsel ve sınırlı tecrübemiz, zihnimizde sınırsız sayıda anlamlı ifadeler oluşturabilir ve dili sürekli olarak yeni durumlara uygun hale getirebilir. Gündelik hayatta çocukların dilde kendilerine öğretilenden çok daha fazlasını yapma kabiliyetine sahip olmaları da bu iddiayı desteklemektedir. Chomsky'e göre doğamızın bu yaratıcı ve özgür karakteri, "spekülatif ama saçma olmayan bir şekilde" üretimde bulunmaya devam etmektedir. Bu da dil özelinde insanın benzersiz bir bilişsel kapasiteye, zekâyâ ve yaratıcılığa doğuştan sahip olduğunu göstermektedir (Chomsky & Foucault, 2005, 8) Böylece, dildeki yaratıcılık ile siyaset alanı arasında paralellik kurulabilir. Ona göre insan doğasının temel unsurlarından biri, kurumların keyfi ve zorlayıcı sınırlandırmaları olmaksızın yaratıcı çalışma ve araştırmalar yapmaktır. Eğer bu iddia doğruysa ideal bir toplum, insanın bu temel özelliklerinin

gerçekleştirilmesi imkânlarını çoğaltmalıdır (Chomsky & Foucault, 2005, 41). Halbuki, modern eğitim kurumları özgürlük ve bağımsızlık hedefinden uzak bir şekilde tasarlanmıştır. Russell'ın ifadesiyle mevcut eğitim anlayışı, "ölü olguların pasif bir şekilde" transferine neden olmaktadır. Oysa özgür insanlar tarafından desteklenen ve barışa yönelik bir sistem ancak liberter sosyalist ya da anarko-sendikalist bir toplumda eğitim yoluyla baskı ve zorlama gibi unsurları aşarak olur. Çünkü eğitim sürecinden beklenen, yeni otoriteler inşa etmek değildir; aksine entelektüel olarak kendini savunabilen, özgünlüğünü ve yaratıcılığını geliştirebilmiş insanları ortaya çıkarabilemektir (Chomsky, 2013a, 75-76).

4. Sonuç

Russell ve Chomsky'nin iktidarlara rağmen hakikati dile getirmedeki azimleri, entelektüel sorumluluk sahibi bir kimse için gerekli olan üç değeri taşıdıklarını gösterir. İlki, her ikisi de kendi milli tarihine olduğu kadar dünya tarihine duyarlıdır ve bu konuda geniş ve derin bir bilgiye sahiptir. İkincisi, her iki filozof da haksızlıkları entelektüel cesaret, dürüstlük ve titizlik gibi erdemlerle değerlendirir ve hangi ırktan veya dinden olursa olsun haksızlığa ve sömürüye uğrayanların yanında olmaktan çekinmez. Üçüncüsü, baskı ve şiddet görme riskine rağmen her ikisi de manipülatif iktidarlara karşı doğruları dile getirmelerini mümkün kılan ahlak duygusuna derinden bağlıdır.

Russell ve Chomsky'nin yaşam tarzına dönüştürdükleri çağrılar, çalışmaları ve entelektüel üretimleri, onların insanlığın gidişatına dair sahip oldukları samimi endişelerini yansıtmaktadır. Söylemlerinin ortak noktası, dünyada çatışmaları sona erdirerek çeşitli halk ve kültürlerin farklılıklarıyla bir araya geldiği yeni bir toplumsal sistemi inşa edebileceklerine yönelik iyimser inançtır. Bu inançları zaman zaman hayal kırıklığına uğrasa veya tonu değişse de her iki filozofun kariyeri boyunca verdiği mücadelede onlara rehberlik etmiştir. Radikal olduğu kadar optimist bu politik tavrı; grup polarizasyonunun, epistemik yankı odalarının ve yerelliğin ötesine geçebilmenin entelektüeller açısından mümkün olduğunu göstermektedir. Russell ve Chomsky, kendi grup ve haklarının söylemlerine rağmen sömürgeleştirilmiş ya da işgal edilmiş halkların yanında kararlılıkla yer alabilmiş ve kamuoyunu da bu yönde harekete geçirmeyi hedeflemiştir. Bu anlamda filozofların katliamlar, sömürü ve insan haklarının bastırılması konularında bir aktivist olarak kamuoyunda güçlerinin ve etkilerinin olabileceğini göstermişlerdir. Ancak her nedense siyaset teorisine yaptıkları katkılar hakkında nispeten az yayın mevcuttur. Belki bunun sebeplerinden biri, ana akım siyasal teorilere kıyasla liberter sosyalizm ve anarko-sendikalizm gibi daha radikal sayılabilecek çözümler ileri sürmeleri olabilir.

Siyasal bir meseleyi etkili bir şekilde ele alabilmek için geçmişi ve bugünü göz önünde bulundurabilmek, gelecekteki olasılıkları ve çözümleri değerlendirebilmek gerekir. Çözüm önerilerinin gerçekleşmemiş olması, onları önemsizleştirmez tam aksine entelektüel çoğulculuğa ve dünyayı farklı perspektiflerden anlamaya katkıda bulunur. Birden fazla perspektifle karşı karşıya olmak ve onları belli bağlamlarda bütünleştirmek empati kurma ve hayal etme kapasitesini geliştirecektir. Çünkü bu

yetiler, farklı düşünme ve yaşama biçimleri arasında bağlantılar kurulmasını mümkün kılar. Russell ve Chomsky'yi özgün kılan, ünlü çalışmalarını mantık, dil ve zihin gibi alanlarda vermiş olsalar da empati ve hayal gücü yetileri sayesinde kendi dünyalarının dışına çıkabilmeleri, siyasal olayları kanıtlar temelinde değerlendirebilmeleri ve meşruiyet kriterini sağlayamayan her türlü iktidarı karşılıklarına alabilmeleridir. Amaç ise iyi, sağlam ve hümanist bir insan doğası kavramı üzerinde temellenecek bir toplumsal vizyon ileri sürmektir. Böyle bir vizyon, Eagleton'ın dile getirdiği anlam tutulmasını, en azından politik alanda bir nebze olsun hafifletmeyi hedeflemektedir.

KAYNAKÇA

Aksoy, M. U. (2016). Giorgio Agamben: mesihçi bir siyaset felsefesinde kutsal insan ve istisna. *Kaygı*. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi (27), 43-58.

Barsky, R. F. (1997). *Noam Chomsky: A life of dissent*. The MIT Press.

Bartosch, U., Neuneck, G. & Wunderle, U. (2016). The Russell-Einstein Manifesto 60 years on: Remember your humanity and forget the rest. *Challenges facing nuclear disarmament*. VDW.

Chomsky, N (2022). An interview with Noam Chomsky. *Syndemic Magazine*.
<https://syndemic.ca/2022/03/08/an-interview-with-noam-chomsky/> Erişim tarihi: 17.11.2023.

Chomsky, N. (2000). *Yeni dünya düzeninde yalanlar ve gerçekler*. Çev. Selen Göbelez. Mavi Ada.

Chomsky, N. (2006). *Failed states: the abuse of power and the assault on democracy*. Metropolitan Books.

Chomsky, N. (2013a). *Bilgi ve özgürlük sorunları: Russell konferansları*. Çev. Taylan Doğan. Bgst Yayınları.

Chomsky, N. (2013b). *Anarşizm üzerine*. Çev. Tamer Tosun. Agora Kitaplığı.

Chomsky, N. (2014). *Noam Chomsky at United Nations: It would be nice if the United States lived up to international law*. *Democracy Now!*
https://www.democracynow.org/2014/11/27/noam_chomsky_at_united_nations_it

Chomsky, N. & Foucault, M. (2005). *İnsan doğası: iktidara karşı adalet-Foucault ve Chomsky tartışıyor*. Çev. Tuncay Birkan. Bgst Yayınları.

Eagleton, T. (2012). *Hayatın anlamı*. Çev. Kutlu Tunca. Ayrıntı Yayınları.

Irvine, A. D., "Bertrand Russell", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/russell>.

La Bruyer, J. De (1998). *Karakterler*. Çev. Bedia Kösemihal. Sosyal Yayınları.

- Medina, J. (2013). *The epistemology of resistance*. Oxford University Press.
- Pearson, K. A. (1998). *Kusursuz nihilist*. Çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları.
- Russell, B. & Einstein, A. (1955). *Russell-Einstein manifesto*.
<https://ahf.nuclearmuseum.org/ahf/key-documents/russell-einstein-manifesto/>
- Russell, B. (1950). Nobel prize speech,
<https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1950/russell/lecture/>
- Russell, B. (1963). Letter to the editor of the Tel Aviv New Outlook.
https://www.lehman.edu/faculty/rcarey/BRSQ/03nov.russell.htm#note*
- Russell, B. (2001). *Yours faithfully, Bertrand Russell: A lifelong fight for peace, justice, and truth in letters to the editor*. (Ed. Ray Perkins Jr.). Open Court.
- Russell, B. (2005). *Özgürlük yolu*. Çev. Şebnem Duran. İlya Yayınevi.
- Russell, B. (2010). *Autobiography*. Routledge.
- Windschuttle, K. (2006). Noam Chomsky'nin maskesini düşürmek. *Liberal Düşünce Dergisi* (33), 127-141.

THE FADING OF HABERMAS'S UNDERSTANDING OF COMMUNICATIVE
ACTION IN AN INFORMATIZED WORLD: THE PROBLEM OF THE
DISSOLUTION OF THE OTHER

Muammer AKTAY*

Abstract: Habermas argues that Enlightenment thought, which considers reason as strategic, instrumental and technical, colonizes the world of life. He claims that these forms of reason negatively affect the subject's self-construction and the possibilities of consensus. Against these understandings, he tries to reveal the subject's search for communicative action through common sense, freedom and diversity. In this way, he wants to dethrone the narrow-minded populism that has taken over the world of life by revealing the potential for influence in the public sphere. His main aim here is to position the world of life outside the "system" through communication. In this way, the relationship between self and other can be designed in the form of a common consensus, outside of manipulation and force. The fact that Habermas lived in a period when the means of communication were limited enabled him to defend the possibility of consensus on a common ground of agreement through the intrinsic rationality of the other. However, the problem at this point is, is it possible to establish the communicative act with the other in our post-industrial age, where the digital network is decisive and at the forefront?

In our age, in echo chambers and filter bubbles, it is getting harder to listen to the other, to hear the voice of the other, and the need to reach the other is disappearing. However, in the digitalization period, it is very difficult to have a certain inherent rationalization chance and find a common ground for discussion. The basis of this loss of ground is the problem of producing more information than the communicative action can capture. According to Hart and Negri, sovereignty has been created through communication with the informatization created by the post-industrial economy, according to Stiegler, the colonizing effect of communicative action has occurred through the proletarianization of life knowledge, and finally, according to Chul Han, the meaning of the concept of communication has disappeared with the blurring of the other in this information bombardment. In other words, if identity, character and communicative action have disappeared or distorted without the other, the society of spectacle with spectators becomes meaningful.

Our goal in this article is primarily to focus on explaining how the relentless needles of routine and the passivity of the vast information network destroy communicative action in the absence

* Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Türkiye
maktay@cumhuriyet.edu.tr
ORCID: 0000-0001-6103-5598

of the other. Then, it is to discuss the consequences of subjects consuming themselves to death as others are blurred in the information epidemic. Finally, it is to consider whether the search for a common world will disappear as technical, psychological information tools replace discursive rationality and construct subjects that are far from factuality.

Keywords: Information, communicative action, other, life world

ENFORMATİKLEŞEN DÜNYADA HABERMAS'IN İLETİŞİMSEL EYLEM ANLAYIŞININ SİLİKLEŞMESİ: ÖTEKİNİN BUHARLAŞMASI PROBLEMİ¹

Öz: Habermas, akli stratejik, araç ve teknik açıdan ele alan Aydınlanma düşüncesinin, yaşam dünyasını kolonize ettiğini belirtmektedir. Aklın bu türlerinin öznenin kendisini inşa etmesini ve uzlaşma olanaklarını olumsuz etkilediği iddia etmektedir. Bu anlayışlara karşı olarak öznenin ortak akıl, özgürlük, çeşitlilik aracılığı ile iletişimsel eylem arayışını ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Böylelikle kamusal alandaki, etkilenim potansiyelini açığa çıkararak, yaşam dünyasını ele geçiren dar görüşlü popülizmi tahtından indirmek istemektedir. Buradaki temel amaç, iletişim üzerinden yaşam dünyasını "sistemin" dışında konumlandırma çabasıdır. Böylelikle, ben ve öteki ilişkisi manipüle ve zorlamaların dışında, ortak uzlaşma biçiminde dizayn edilebilecektir. Habermas'ın, iletişim araçlarının sınırlı olduğu bir dönemde yaşaması, ötekinin içsel rasyonalite üzerinden ortak bir anlaşma zemininde uzlaşma şansını savunmasını sağlamıştır. Ancak bu noktadaki problem, iletişimsel eylemin öteki ile kurulması, post-endüstriyel, dijital ağın belirleyici ve de ön plana çıktığı çağımızda olanaklı olabilir mi?

Çağımızda yankı odaları, filtre balonları içerisinde, ötekini dinlemek, ötekinin sesini duymak zorlaşırken ötekiye ulaşma ihtiyacı da ortadan kalkmaktadır... Bununla birlikte dijitalleşme döneminde, içkin belirli bir rasyonelleşme şansı yakalamak, ortak bir tartışma zemini bulmak çok zordur. Bu zeminin kaybolmasının temelinde iletişimsel eylemin yakalayabileceğinden daha fazla enformasyon üretilmesi problemi vardır. Hart ve Negri'ye göre, post-endüstriyel ekonominin yarattığı enformatikleşmeyle iletişim üzerinden egemenlik yaratılmış, Stiegler'e göre yaşam bilgisinin proleterleşmesi üzerinden iletişimsel eylemin kolonileştirici etkisi oluşmuş, nihayetinde Chul Han'a göre de bu enformasyon bombardımanı içerisinde ötekinin silikleşmesiyle iletişim kavramının anlamı da ortadan kalkmıştır. İletişimin olmadığı aynılık toplumunda, Habermas'ın daha önce ele aldığı dramaturjik eylem kavramı ortaya çıkabilir. Yani ötekinin olmadığı kimlik, karakter ve iletişimsel eylem ortadan kalktıysa ya da çarpıtıldıysa, izleyicilerin olduğu gösteri toplumu anlamlı hale gelmektedir.

Bu çalışmadaki amacımız, öncelikle geniş enformasyon ağının acımasız rutin ve edilginlik içnelerinin ötekinin yokluğunda nasıl iletişimsel eylemi yok ettiğini açıklamaya odaklanmaktır. Daha sonra enformasyon salgını içerisinde ötekiler silikleşirken, öznelere kendilerini ölümüne tüketmelerinin sonuçlarını tartışmaya çalışmaktır. Nihayetinde, söylemsel rasyonalitenin yerine teknik, psikolojik enformasyon araçları olgusalılıktan uzak olan öznelere inşa ederlerken, ortak dünya arayışının ortadan kalkıp kalkmayacağını ele almaktır.

Anahtar Sözcükler: Enformasyon, iletişimsel eylem, öteki, yaşam dünyası

¹ Bu çalışma Ankara'da 12-13 Ekim 2023 tarihinde düzenlenen 9. Ulusal Çağdaş Siyaset Felsefesi Sempozyumu'nda özet bildiri olarak sunulmuştur.

1. Giriş

Çağımızın içerisinde bulunduğu hızlı değişimleri ve de değişimin niteliklerini felsefi açıdan belirlemek çok zor görünmektedir. Ancak toplumsal, bireysel, kimliksel, iletişimsel, varoluşsal gibi değişimleri kavramak belirli tartışmaları, eleştirileri ve de temel problemleri analiz etmekle mümkün olabilir. Bu açıdan son yüzyılda birçok alanda derin etkileri olan hatta anlam açısından “zemin kayması” ya da kopuş ortaya çıkaran enformasyon problemini anlamaya çalışmak, toplum, teknolojik, ekonomik, etik, politik gibi alanlarla ilgili farklı yaklaşım çerçeveleri sunabilir. Enformasyon teriminin, etimolojik köken açısından informare, informantem (Lat.) “kavram, fikir, form”, enformer, enformacion (Fr.) “bilgilendirme eylemi, tavsiye” olarak farklı kullanımları vardır (Barnhart, 2000: 527). Bilginin dönüşüm geçirdiği sanayi sonrası toplumlarda, bu terim, bilişim, teknik, teknolojik, dijitalizm gibi alanlarda etkin olarak yeni anlam ağı içerisinde ön plana çıkmaktadır. Bunlarla birlikte enformasyon toplumu (information society) ya da ağ toplumu (network society) ifadeleri, bilginin önemli bir rol oynadığı sanayi sonrası toplumu ifade etmek ve de toplumsal değişimler için teknolojiye birincil rolü atfetmek için önerilmiştir. Bu enformasyon toplumu ifadesi; Etzioni modernlik sonrası çağ (postmodern era), Lichtheim burjuva sonrası çağ (post-bourgeois society), Bell post-endüstriyel toplum (post-industrial society), Dahrendorf hizmet sınıflı toplum (the service class society), Castells ağ toplumu (network society) gibi birçok farklı tarzda kullanılmıştır (Bozkurt, 2005: 20). Örneğin Bell, post-endüstriyel toplumu şöyle tanımlıyor: “Post-endüstriyel toplum kavramı öncelikle sosyal yapıdaki değişikliklerle, ekonominin dönüştürülme şekliyle ve mesleki sistemin yeniden işlenmesiyle ve teori ile ampirizm özellikle de bilim ve teknoloji arasındaki yeni ilişkilerle ilgilidir” (Bell, 1973: 13). Yani post-endüstriyel toplumun farkını ifade eden özelliğine baktığımızda, bilginin karakterindeki değişimin temel etken olduğunu görülmektedir. Bilgi toplumu ifadesinin çok anlamlı keşif ifade eden anlamıyla ilgili ne zaman bilgi toplumu olduğu ne zaman nasıl değiştiği ya da kopuş ifade ettiği tartışılrsa da, dönüşüm bir gerçektir. Buradaki çok anlamlı bilginin ne olduğunu iyice anlamamız önemlilik arz etmektedir. Bu noktada en önemli ayrıntılardan biri feodalizm daha sonra belirli ölçüde sanayi döneminde iletişim belirli ölçüde tek yönlü olarak ele alınırken, post-endüstriyel dönemde çok yönlüdür. Geray’a göre, internetin yaygınlaşması, kişisel bilgisayarların herkesi kapsayıcı bir duruma gelmesi, toplumun yapısal dönüşümünde bilimsel bilgiyi değil de çoklu anlamları ifade eden enformasyon gösterge anlamları ortaya çıkarmaktadır (Geray, 2003: 124-125). Bu bilgi tarzının, dönüşümünün temelinde küresel kapitalizm ve enformasyon devriminin özgül ilişki ağı değerlidir. Bunu Lyotard “bilginin statü değişikliği” olarak belirtmektedir. (Lyotard, 2019: 11). Bu durumda teknoloji açısından aşırı bir bilgi artışı, kültürel açıdan anlamın içinin boşalması, mekânsal açıdan ağ toplumunun ortaya çıkışı, sosyal açıdan geniş bilgi alanı ve fikir birliğinin imkânsızlığı, ekonomik açıdan performans öznesinin kendini tüketmesi gibi problemler ön plana çıkmaktadır (Nath, 2017: 24-26). Bu dönüşüm, yalnızca zihni açıdan değil, kurum, tarih, benlik, etik tavırlar üzerinde de derin etkilere sahiptir. Bu etkiler enformasyon üzerinden yapılırken aynı zamanda teknolojik değişimlerin ölçeğini geliştiren yeni kaynak çeşitliliklerde de patlamalar yaşanmıştır. XX. Yüzyılın sonlarında enformasyon teknolojisindeki yeni mantık ve yeni çıkarların kendini göstermesiyle post-

endüstriyel kapitalizm de kendi etki alanını geliştirmeye başlamaktadır. Bunu Castells şöyle ifade etmektedir: “Enformasyonelizm kapitalizmin genişlemesiyle, yenilenmesiyle bağlantılıdır; tıpkı sanayileşmeciliğin, bir üretim biçimi olarak kapitalizmin oluşmasıyla bağlantılı olduğu gibi” (Castells, 2008: 23).

Enformasyon teknoloji devrimi, bir anlamda, kapitalizmin kendini yenilemesi, hegemonyasını farklı araçlarla tesis etmesini sağlamıştır. Bu durumdaki en önemli problemlerden biri, enformasyon teknoloji devrimi, hız, yalıtılmışlık, esneklik, pürüzsüzlük, şeffaflık ifade ederken, birey konformizm içinde olanağını, eylemini unutmaktadır. Yani itaat, özgürlük ayartmasına dönüşürken, insan açısından asli anlamlar ifade eden kimlik, varoluş gibi kavramlar iletişim, beğeni, ifşa toplumlari içerisinde yok edilmektedir. Bu durumda, sanal iletişime duyulan ihtiyaç, farkı, ayrımı, ötekiyi anlamlamsızlaştırırken, cehalet arzusu ise ötekiden uzaklara bakışı simgelemektedir. Bu açıdan artık öteki ile karşılaşma olasılığı nasıl bir anlam ifade eder? Bireyin kendi pürüzsüzlüğünü artırması için ötekini yok etmesi mi gerekir? Enformasyon kesintisiz hızını devam ettirmesi için ötekilik, yabancılık ifade eden kavramlar neden anlamlarını kaybetmek zorundadır? Bu gibi sorulara birçok düşünür veya filozoflar farklı cevaplar verirken, çalışmam açısından odaklanacağımız filozof olan Habermas ise çözüm olarak öteki ve öznelarası iletişim olasılıklarını, iletişimsel eylem üzerinden içkin bir rasyonallığe yönelerek yapmaya çalışmıştır. Ancak dijitalizmin bu hiper durumunda, bunun olasılığı imkânsızdır. Belki de Habermas'ın iletişim araçlarının sınırlı olduğu bir dönemde yaşaması, kendisini bu çözüm olasılığını devam ettirme şansının olabileceğine inandırmasına sebep olmuştur.

2. Habermas'ın İletişimsel Eylem Anlayışının Sonu

Frankfurt okulunun önemli temsilcilerinden biri olan Habermas, rasyonalleşme, kapitalizm, modernizm, pozitivism gibi anlayışlara ve onlarla ilgili önemli problemlere çözüm getirmeye çalışmaktadır. O pozitivismi reddetmeye yönelik bir bakış açısı geliştirse de, modernizmi, kapitalizmi kısmen olumlu bir anlamda ele almaktadır. Ona göre modernizmi yanlış anlama problemi üzerinden, anlam, değer ve fizikalizm arasında kesin çizgiler çizilerek, bilim üzerinden modernizm doğru bir şekilde anlaşılmamıştır. Öncelikle Habermas, ötelenen modernizmi şöyle ortaya koymaktadır: “Modern kelimesi, Latince ‘modernus’ biçimiyle ilk defa V. Yüzyılda resmen Hristiyan olan o dönemi, Romalı ve Pagan geçmişten ayırmak için kullanıldı” (Habermas, 1994: 31). Habermas'a göre, modernlik terimini eskiden yeniye geçişin sonucu olarak görmek, belirli bakış açısını yansıtsa da, bunu tam olarak kabul etmek anlamsızdır. Çünkü örneğin Antik Çağ Yunan felsefesi, Rönesans gibi birçok dönemi etkilenmiştir. Bir dönemi eski kabul edip, onu ötelemek felsefi bakış açısı ile uyuşmamaktadır. Ona göre bu duruma benzer olarak, Daniel Bell'in modernist kültürü, hazcılık (hedonism), öznelcilik, sınırsız kendini ortaya koyma (self-realization) gibi anlamlara sıkıştırarak, o kültüre karşı dışlayıcı bir anlam arayışını ortaya çıkarıp çıkarmadığı tartışılabilir. Çünkü bu hatalı tanımlanan kültür, “ekonomik ve idari zorunlulukların baskısı altında rasyonelleştirilen” yaşamın erdemlerine karşı belirli bir nefret ağı oluşturulabilir (Habermas, 1994: 34). Bu eleştirilerle birlikte Habermas modernizmi şöyle

açıklamaktadır: “Modern çağ her şeyden önce öznel özgürlüğün damgasını taşıdı. Bu özgürlük, kişinin çıkarlarını akılcı olarak kollayabilmesini sağlayan medeni kanunla toplumda; siyasal iradenin oluşturulmasına katılımında eşit hak ilkesiyle devlette; ahlaksal özerklik ve kendini gerçekleştirme olanağıyla özel alanda ve nihayet, bu özel alanla ilişkili olarak, kişilerin kendilerini ifade edilebilir hale geldikleri bir kültür birikiminin oluşturduğu geliştirici süreçle de kamusal alanda gerçekleştirildi” (Habermas, 1995: 55). Bu açıdan stratejik yorumlamalar, modernizmi geçmişe yönelik dogma ve zincirlerden kurtarıırken, daha sonra kendi içerisinde geçmiş olarak görülen ya da eski temellere karşı yapılan hatalı yorumlamalar, onu dolaylı olarak bazı yabancılaşma problemlerine itmiştir. Bu yabancılaşma problemlerinin temelinde, aklın farklı kullanımları söz konusudur. Aklın stratejik, araç ve teknik açıdan kullanımları ahlaki eylemlerin belirli bir sömürü ya da yaşam dünyasının kolonize etkisini ortaya çıkarmaktadır. Sömürü, “zemin kayması”, kolonize etkisi gibi terimler, Habermas’ın yaşam dünyası ifadesinin ele geçirilmesi olarak değerlendirilebilir. Yaşam dünyası (lebenswelt) ifadesi Husserl, Marx, Adorno, Horkheimer gibi filozof ve sosyologlar tarafından teorik ve pratik arasındaki uyumluluk, öznelerarası birliktelik, duygu, karakter ve de bilinç arasındaki ilişki, kapitalizm dışındaki eylem olanakları olarak ele alınmaktadır. Bu noktada, bu filozoflarla birlikte Habermas yaşam dünyası ifadesinin teknik ilerleme üzerinden krize girdiğini ele almaktadır. Husserl, yaşam dünyası krizini doğa bilimleri, fizikalizm üzerinden “Avrupalı ulusların hasta, Avrupa’nın kendisinin bir krizde olduğu” söyleniyor. Doğayla tedavi gibi bir şey burada hiç de eksik değil” (Husserl, 1994: 28) derken, Habermas da benzer olarak, “‘İdeoloji’ Olarak Teknik ve Bilim” adlı eserinde, teknik ilerleme ile sosyal yaşama evreni arasındaki zıtlığa dikkat çekmektedir (Habermas, 1993: 74-75). Aslında Habermas, bunun temelini toplumun oluşturduğu, iki katmanlı sistem ve yaşam dünyası ikilemi olarak ele almaktadır. Bu açıdan tekniğin, ekonomi ve yönetimle çiftlendiği sistem, daha sonra ahlak ve kamusal iletişim bağlamında ise yaşam dünyası ön plana çıkarılmaktadır. Teknik olanakların sistem üzerinde pratik uygulamaları ortaya çıkarken, yaşam dünyasının kolonize edilmesi ya da sömürülmesi kaçınılmazdır.

Habermas akılcı bir toplum için, araçsal ve teknik temelli aklın yerine, rasyonelleştirilen sistem ve yaşam dünyası anlayışını önermektedir. Böylelikle sistem mantığının, yaşam dünyası mantığı üzerindeki etkisini azaltmak istemektedir. Bu noktada, rasyonellik, iletişim ve eylem ilişkisi önem kazanmaktadır. Ancak Habermas’a göre, teleolojik, normatif ve dramaturjik eylem modellerinde, dil tek taraflı açılardan ele alınmaktadır (Habermas, 2019: 148). Ancak iletişimsel eylem modelinde, öznelerarası ilişkiler, birçok farklı eylem düzeyi ve anlam arayışlarıyla söz konusudur. Ona göre iletişimsel eylem, örtüşen değil onlarla koordineli bir biçimde etkileşimleri konu edinir (Habermas, 2019: 157). Bundan dolayı iletişimsel rasyonellik, dilsel belirli örüntülerle etkileşim yaparak anlaşma, çözümleme, geçerlilik iddialarını ortaya çıkarmaktadır. Her yeni durum tanımlarının görüşülmesi, nesnel, sosyal veya öznel dünyalar evreninin çeşitli unsurlarını belirli yaşam evrenine katmaktadır. Burada belirli bir yorum tekeli yoktur, yorumlamanın temel ödevi, “ben”nin veya “öteki”nin tanımlarının, farklılıklarının örtüşebileceği biçimler örüntüsü oluşturmaktır. Dil anlaşmak için belirli iletişim ortamları yaratırken, eylemler ise belirli anlama olanakları içinde hedefler izlemektedir.

Habermas'a göre, tarihsel ve sosyal varlıklar olarak ben ve öteki, yapılandırılmış ve belirli ölçüde dilsel yaşama dünyasının içerisine bulunmaktadır. Yani öteki ile birlikte "ortak gayret" ile kişilerarası paylaşım birliği ne mutlak ne de kesin olarak verilmiştir (Habermas, 2020: 27). Bundan dolayı, iletişimsel eylem yaratım olarak "bizim yaşamımız" ifadesini, ortak belirli bütünlüklerle anlamlı kılmaya olanak teşkil etmektedir.

Post-endüstriyel dönemden sonra, sistemlerin (devlet, ekonomi), yaşam dünyası ile sınırlı ilişkisi genişlerken, özgürleşme, bireyselleşme, tanınma, koordinasyon, öznelarası kavramlar üzerinde çok derin değişim ve dönüşümler ortaya çıkmaktadır. Teknik bilgideki belirli sınırlılıklar ortadan kalkarak açık ve çıplak bir sömürü gerçekleşmektedir. Habermas açık ve çıplak sömürünün, öznelarası erdemleri, fedakârlıkları, ortaklaşa anlamları, demokrasiyi anlamsızlaştıracağını farkındadır. O, ortak dilin anlamını ele alırken, "kaygan zemin" ifadesini fark etse de, dijitalizmin etkisi ile birlikte otonom varlık olarak insanın anlamının ortadan kalktığını fark edememiştir. Yani normatif açıdan belirlenemeyen ayartma (seductive) özgürlüğünün, ortak sınırları ya da birlikte ihtiyaç duyulan paylaşım ağını ortadan kaldırması tehlikesinin üzerinde durmamaktadır. Bunu tehlike olarak gören söylemleri "Nietzscheci fantezi"ler, yapay zeka ile ilgili fütürist bakış açıları olarak "ergence spekülasyon"lar, daha sonra adaletin terk edilmiş söylemlerini ise "elitist tavır"lar olarak görmektedir. Bu türden söylemlerle yaşam dünyasının geleneksizleşmesini, bilim ve teknoloji ile birlikte toplumsal değerlerin azalmasını fark ederken, bunların insanların kendi yaşam öykülerinden sorumlu, çoğulculuk temelinde çözümleneceğini ön plana almaktadır (Habermas, 2020: 56-57). Bu durumda öğrenci hareketlerinin, protestoların ve de direniş temelli eylemlerin kırılğan olan bu teknik ve teknolojik sömürüye karşı bir çözüm olacağını savunmaktadır (Habermas, 1993: 67-68). Sivil itaatsizlik ifadesi olan bu protestolar ve eylemler, bitmemiş projeler olan hukuk ve politika ile ilgili geciken düzeltme ve yenilikleri tamamlayabilirler (Habermas, 125-126). Yani Habermas, değişim ve dönüşümü öznelarası etkilenimlerle gerçekleşeceğini düşünmektedir. Ancak Habermas'ın kapitalizmin kırılğanlığından dolayı eylemlerin etkili olacağı düşüncesi, biyopolitika, biyoiktidar anlayışlarının psikopolitikaya dönüşeceğini ön görememesinden kaynaklanmış olabilir. Çünkü artık sistemler, psikopolitikalarla, dijitalizmin gelişmesiyle birlikte, enformasyon denetim toplumu üzerinden zorla itaat edici bir rol yerine ayartma özgürlüğü anlayışına yönelmişlerdir. Habermas'ın yaşadığı dönemde, enformasyon, dijitallik, sanallık, yapay zekâ gibi kavramların tam olarak ortaya çıkmadığı düşünülse de, yine de bu durumda geleceğe yönelik okuma eksikliğinin de söz konusu olduğu belirtilebilir. Çünkü psikopolitikalarla birlikte, yalıtılmış oto-erotik öznenin kamusal alanda öteki ile ilişki oluşturması ya da kurmasının imkânının yok olmaya başlaması XX. Yüzyılın ikinci yarısından sonra ortaya çıkmaktadır. Hart ve Negri'nin belirttiği gibi, Habermas, artık enformasyon açısından iletişimsel eylemin sistem üzerinden sömürgeci bir konumda olduğunun farkında değildir (Hardt-Negri, 2003: 59).

3. Enformatikleşen Dünyada Ötekinin Yok Oluşu

Öteki felsefesinin temelinde, başka, öteki ile karşılaşmanın, çatışma mı yoksa sorumluluk mu sunduğu asli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Levinas'a göre, tarihsel açıdan filozoflar başka ile karşılaşmanın temelini conatus essendi anlayışına dayandırmışlardır. Levinas, conatus essendinin, başka ve ötekiye yönelmeden varlıkta kalma çabasının çatışma üzerinden ele alındığını tartışmaktadır. Ona göre, insanın var olmasının ya da "başka türlü var olmasının", conatus essendi olarak değil de, sorumluluk ve merhamet üzerinden ele alınması gerekmektedir (Levinas, Cheron, 2015: 64-65). Yani değerli olan var olmak için arzulama değil, arzulanabilir olan şeydir. Levinas, ötekine yönelik "hakikat sevgisi"nin merhamet, sorumluluk açısından birlikte varoluş (coexistence) ve de bağlılık kavramlarını önemsemektedir (Levinas, Cheron, 2015: 38-42, 49). Ancak bu ifadelerle baktığımızda, Levinas, insanın varolma çabası olarak conatus essendi anlayışını eleştirirken, insanın azizliğini sunmaktadır. Ancak bu enformatikleşen dünyada, açık ve çıplak sömürü, öznenin sorumluluk veya çatışma üzerinden öteki ile kurduğu ilişki ağının da ortadan kaldırmaya başlamaktadır. Çağımızda, post-endüstriyel dönemde, ön plana çıkan psikopolitikalar ile birlikte, çatışma, yasaklama yerine ayartma özgürlüğü, sorumluluk yerine ise beğendim kapitalizmi aracılığıyla sınırsız istekler egemen olmaya başlamaktadır (Han, 2020: 24-25). Artık ne özgürlük üzerinden varolma çabasının ne de ötekine yönelik sorumluluk üzerinden azizliğin bir anlamı vardır. Çünkü ötekinin yaratılması problemi değil, "ötekinin tüketilmesi" problemi söz konusudur. Han'a göre "ötekinin tüketilmesi" ifadesi, neoliberalizmin araçlarıyla ötekinin kıyaslanabilir, karşılaştırılabilir, belirli anlamlara hapsedilebilir ya da sınırlanabilir özelliklerinin yaratılması demektir (Han, 2023: 28). Bir anlamda öteki ifadesinin "atopos" yani yersiz-yurtsuzluk ifade etmesi, ötekiyi öteki yapmaktadır. Ancak post-endüstriyel toplum ötekine belirli bir kimlik vererek, onu inşa ederken, öteki bu "atopos" anlamını kaybetmektedir. Bu noktada, bir anlamda sahtelik üzerinden üretilen ötekiler ve tüketilen ötekiler çözümlenmektedir. Sahtelik üzerinden üretilen öteki, farklı, otantik olarak resmediliyorsa onun ressamı, eğer bir bahçe ise onun bahçıvanı neoliberalizmdir. Nihayetinde bireyin kendisine veya ötekine yöneleceği sahici tavrı ortadan kalkmaktadır. Çünkü Bauman'ın belirttiği gibi müphemlik her yerdedir, müphemliğin yersiz-yurtsuzluğu, sahiciliği, özerkliğini yerinden etmektedir. Modernizm müphemliğe karşı belirli maskeler, dirençler oluştursa da, artık dijitalizm, postmodern alanda maske yerine maskesizlik geçektir. Bu açıdan postmodern alan, modernizmin müphemliği indirgenmesine karşı çıkarak, müphemliği özgürleştirmektedir. Bauman'a göre, postmodern alanda, yeni değerler; "özgürlük, farklılık ve hoşgörü"dür (Bauman, 2003: 349). Bauman, postmodernizmin bu yeni değerleri olan özgürlüğün tüketici ve oyuncu özneleri talep ettiğini, farklılığın özelleşerek ötekiye ihtiyaç duymadığını, hoşgörünün meydan okuyucu özneleri yerinden ettiğini belirtmektedir. Bu yeni değerlerin güvenli yaşam alanı ise dijitalizm olarak karşımıza çıkmaktadır.

Post-endüstriyel dönemde yok olan sahicilik üzerine dijital güvenlik duvarları inşa edilmeye devam ederken, bir yünden de, güvenlik artık tehdit altında değil ayartma altında anlam kazanmaktadır. Tüm riski üstlenen bireyler yerine, pürüzsüzlük

içerisinde, “iyi bir sigorta” altında zevklerin dinginliği anlamlı olmaktadır. Düşmansızlık içerisinde, kendinin gardıyanı olan özneler için rastlantı, olasılık, sadakat, sorumluluk, iletişim ortadan kalkmaktadır. Rahatlık bir anlamda serüven içerisindeki öznelerarası alanı yok etmiştir. Kendi konformist bakış açıları inşa edilirken, yenilikler ve öteki ile kurulacak deneyimler göz ardı edilmektedir. Örneğin aşk tutkusu yaşayacak olan öznelerin, gerilimi üstlenecek öteki arayışı yoktur. Aşk, sevgi gibi duygular belirli serüvenler yerine ayartılma ve ifşa olma adı altında, coşkusuzluğa teslim olmaktadır. Bu coşkusuzluk veya arzusuzluğun temelinde, Stiegler’a göre, hiperendüstriyel kapitalizmin ve dijitalizmin getirdiği dalga olarak pratik ve yaşam bilgisinin kaybolması durumu vardır. Ona göre, birey için yaşamın anlamı, süreçlere ihtiyaç duyulması, pratik eylem arayışı ve de bireyselleştirici olması demektir (Stiegler, 2018: 44-47). Bireyin yaşamının bilgisinin kaybolması, onun düzleşmesi ya da süreçlerden, inişli çıkışlı yollardan mahrum kalmasıdır. Bu gibi süreçsel deneyimler anlamını kaybettiği için birey yaşantı “farkını” oluşturacak bir çeşitlilikten mahrumdur. Eagleton’a göre liberal kapitalist birey, üretken benlik ve tüketim öznesi arasında özgürlüğü her an çökme tehlikesi ile yüz yüzedir (Eagleton, 2015: 122). Aslında bir anlamda, kendi kendisini performans öznesi tavrı altında tüketmektedir. Bunu, hümanist etiketi üzerinden özgür ve de şeffaf bir şekilde yapabilir. Ancak temelde, kendi kendini belirleme özgürlüğü kendi kendini sergileme özgürlüğüne teslim olmaktadır. Bu özneler için mutluluğa duyulan özlem, kendisinin elde edemeyeceği tatminler toplamından ibaret olabilir. Bununla birlikte mutluluk arttıkça, eleştiri, acı, sorgulama yerini ayartıcı özgürlüğe bırakmaktadır. Boddice’ye göre, belirli konformist ilaçlar ya da iğnelerin etkisi altındayken, para, aşk, araba gibi kavramlar, mutluluğu arttırdıkça, teminat altına alınan özgürlük vardır (Boddice, 2023: 237-239). Bu noktada artık, öteki, acı, olumsuzluk anlamına kaybederek, mutluluğa karşı bir rol üstlenir. Yani artık serüven içeren öteki ile yolculuk yok edilerek, kendi içerisinde narsist düşsel bir anlam durumu söz konusudur. Çünkü oto-erotik ve kendi içerisinde yalıtılmış birey, ne ötekine maruz kalır ne de herhangi bir sınır telakki eden otorite ile karşılaşır. Ancak bu konformizm durumu, bir özgürlük değil olumluluğa boyun eğmekten ibarettir. Nihayetinde artık oto-erotik özne için ötekine karşı sorumluluk, sadakat ortadan kalkarak, öteki yalnızca dijitalizm üzerinden kendini teşhir etme, kendini sergileme isteğine dönüşür. Byung-Chul Han’a göre, bu durum postkartezyen, posthermenötik, postmodern dönemi simgelemektedir. Ona göre kartezyen öznenin öteki üzerindeki olumsuzluk, şiddet, eleştiri durumu sona ermiş, hermenötik öznenin gizemli yorumları yerini “mesajı olmayan öteki” imgesine terk edilmiş, modern öznenin belirli karakter ifade eden öteki tavrı yerini şekilsiz öteki anlayışına bırakmıştır (Han, 2021a: 110-112). Bu durumda, pornografik tarz ifade eden soyunmuş özne için onu tüketen öteki figürü ön plana çıkmaktadır. Erişilmezliğin anlamını kaybettiği hiper-iletişimin kendini teşhir ettiği bu gösterge evreninde, ben ve ötekinin kendini sergilemeye indirgendiği pornografik bir toplum ortaya çıkar. Baudrillard’a göre, bu simgesel, hiper-iletişim, görüntü durumunda, baştan çıkarıcı bir oyun içerisindeyken, irade ve arzu bize ait görünse de, kararlar ve düşünceler farklı bir alana aittir (Baudrillard, 2018: 86-87). Ona göre, bu baştan çıkarıcı özgürlükten nasıl yararlanacağını bilmeden, olayların, duygusal-etkilerin, tutkuların kişilsiz ya da yabancı tasviri altındayızdır. Bu toplum, sınırsız özgürlüğünü yaşarken, sergileme teriminin özneyi ve ötekiyi tamamen sırdan, gizemden, derinlikten kopardığı

unutulmaktadır. Artık karanlıkta değil sonsuz bir aydınlıkta tamamen yok olan varoluşsal kavramlar söz konusudur.

Han'a göre öznenin alanını, dijital pürüzsüzlük ve kesintisiz iletişim evrenini anlamlandıran kısmen etik ve politik gerekçeler olsa da asli açıdan ekonomik gerekçeler belirlemektedir. Han'a göre şeffaflaşarak öznenin kimliğinden soyunması, kişinin her yönüyle iletişime açık olması gizli ekonomik araçların denetimine teslim olması demektir (Han, 2021a: 108). Aslında Han'ın burada vurgulamak istediği nokta, kesintisiz iletişimin kesintisiz gözetlenmeyi ortaya çıkarmasıdır. Enformasyonun algoritmalar ve yapay zekâ sistemleri aracılığıyla etki alanını artırdıkça, sürekli sömürülen artık bedenler değil duygu ve tutkularımız olmaktadır. Enformasyon araçları öznenin daha çok iletişim yapmasını isteyerek onun yapay belirli bir kimliksel algoritmasını çıkarmaktadır. Yani kesintisiz iletişimi artırarak kendini görünmez kılan iktidar, gözetleme konusunda daha aktif olmaktadır. Bu noktada enformasyon iletişimi, Hard ve Negri'nin vurguladığı gibi hegemonyanın sömürü için kullandığı bir araç haline gelmektedir. Virilio'ya göre, enformasyonun hızı, sömürüden daha da ağır olarak, özneyi dijitalizmin, akıllı cihazların içine hapsederek "hakikatin hızlanmasının yarattığı baş dönmesinin öznesi" haline getirir (Virilio, 2003: 9-13). Ancak bu hakikat, özgürlük ve iletişimin gerçekliği ve değerini tamamen ortadan kaldıran enformasyonun tahakkümünü ifade eder. Bu enformasyonun tahakkümü, bütün sahicilik deneyimlerini, can sıkıntısını ve de farklılığın farkını görebilecek kapıları ve eşikleri yok etmektedir. Han'a göre bu durumda, özneler küresel ağın geçiş noktaları olmaya devam ederlerken, hiper-iletişim ise her türlü boşluğu doldurarak, aşırı derecede aydınlık çölünü genişletir. Bu aydınlıkta, aynılık, şeffaflık, "ötekinin tüketilmesi" hiper bir duruma ulaşmaktadır. Han'a göre, "ötekinin tüketilmemesi" için onun neoliberalizmin enformasyon bataklığını ifade eden aynılık ve farklılık anlamlarının dışına çıkması gerekir. Bir anlamda farklılığında, farkını öteki ortaya koymalıdır. Ötekinin bu durumda "henüz girilmemiş bir alan" olması, "uçumu sevmesi", gizemi ve olumsuzluğu temsil etmesi gerekir (Han, 2023: 36-39). Bu noktada, neoliberalizm dünyasında ötekinin sahip olabileceği farklılığın farkı, derin can sıkıntısını ifade eden kaygı hali, aynının sersemliğini aşabilir mi? Bu imkansızdır, çünkü, neoliberalizmin enformasyon bataklığı özgürlük yanılımasını var eden gerçek tahakküm biçimidir. Yani ötekinin yöneleceği herhangi bir direniş biçimi, onun yarattığı değil ona sunulan özgürlük alanıdır. Han'a göre bunun sebebi, yani ötekinin direniş ya da devrimi ortaya çıkarmaması, olumluluk ya da hiper-enformatik dünyada anlam araması ile ilgilidir. Han'a göre "ötekinin tüketilmesi" fayda teleolojisi ve ekonomik hesaplamalar üzerinden devam ederken, ötekinin dili hiper-iletişim gürültüsünde yok olurken, o, oto-erotik ve narsist öz-çöküş ile karşı karşıya kalmaktadır (Han, 2023: 79-80). Yani "ötekinin tüketildiği" aynılık dünyasında özneler, kimlikten ve kişilikten arındırılmış iletişim bombardımanı altında kalmaktadırlar.

Özneler için enformasyonun kesintisiz, hızlı ve pürüzsüz iletişimi, baskılanma, itaat yerine sınırsız seçim ve tüketim sunar. Bu durumda, sınırsız bir özgürlük olsa da, ötekinin direnişi, şiddeti ve de baskısı olmadığı için eylem söz konusu değildir. Çünkü bu ayartma altındaki özneler, direniş ve devrim gerçekleştirecek farkındalıktan

mahrumdurlar. Buradaki paradoksu Han şöyle ifade eder: “Kendimizi ölümüne gerçekleştirirken, aynı zamanda kendimizi ölümüne tüketiriz” (Han, 2022: 13). İletişimin, özgürlüğün tüketimi, nihayetinde dijital sürülerin ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Kesintiye uğramayan iletişim, performans öznesini yüceltmekte, dataizmin egemenliği, hesaplanabilir kişiliği ortaya çıkarmakta, sonsuz pürüzsüz seçimler ise aşırılığın tahakkümünü sunmaktadır. Bu ışıksız ışınım ya da sanallık altında iletişimin viral genişlemesi ve yalıtılmış özne anlayışı ile ötekinin yok oluşu demokrasinin yok olma tehlikesini ortaya çıkarır mı?

4. Enfokrazi: Demokrasinin Sonu mu?

Habermas, iletişimsel eylem üzerinden tesis edilecek ve demokratik temelleri olan kamuoyunun oluşturduğu zemine kamusal alan demektir. Yaşam dünyası, sistem arasında nasıl ayrışma varsa, tarihsel açıdan da kamusal alan (Res publica), halk (populus), özel olan (privati) arasında da önemli ayrımlar vardır (Habermas, 2003: 62-63). Örneğin Antik Yunan’daki kamusal mekan olarak agoralar ve Roma’daki forumlarda farklı şekillerde, kamu ve özel alan tartışmaları söz konusudur. Daha sonra Rönesans itibarıyla başlayan toplumsal, dinsel, siyasal, bireysel alan düzenlemelerindeki devletin rolü problemi kamu ve özel alan tartışmaları açısından farklı açılardan değerlendirmeleri başlatsa da, Sanayi Devrimi üzerinden modernizm ve kapitalizm eleştirilerinin ön plana çıkmasıyla birlikte, bu tartışmalar yerini özel ve kamusal alan arasındaki ekonomik, sosyal ve psikolojik çatışma ve rekabete bırakmaktadır. Habermas’a göre kamusal alan, birçok tarihsel dönemde farklı tartışmalarla ön plana çıkarılsa da, kapitalizmin gelişmesi paralelinde kamusal alanın dönüşümü zorla, ele geçirerek olmuştur. Oligopolistik piyasa temelinde, kamusal alan ve demokrasi ilişkisi tehlikeye girerken, iletişim ve yaşam dünyası açısından birçok indirgenen anlam için metalaşma tehlikesi ortaya çıkmaktadır. Örneğin tüketici kamusal alan araçları, özel alana müdahale ederek, belirli kişisellikler yükleyerek onu tanınmaz hale getirip, sinizmin etkisi altında bırakmaktadır. Bunlarla birlikte, “kamusal güç karşısında eleştirel akıl yürütme yeteneğini, nesnel açıdan mümkün olduğu bu noktada bile, öznel olarak kısıtlıyor” (Habermas, 2003: 296). Bu açıdan demokratik açıdan ilişki, paylaşım, bağ gibi kavramlar anlamını kaybederken, bunun kökeninde, kitle iletişim araçlarının giderek daha çok ekonominin alanı içerisine girmesi ön plana çıkmaktadır. Basının ticarileşmesi, kurumların bağımsızlığını siyasal düzenin belirlemesi, haber basınının kanaat basınına, gazeteciliğin kamusal tacire ve gazete işletmelerinin anonim şirket çıkar gruplarına dönüşmesi, nihayetinde, bunlarla kamusal alanda algıya yatırım yapıldığı sonucu çıkmaktadır (Habermas, 2003: 309-310, 322). Bunlar, kamu ve özel ekonomik çıkarların iç içe geçtiğini göstermektedir. Çünkü kitle iletişim araçları, belirli kişilerin ve grupların “imtiyazlı bir temsil olanağı bulan özel çıkarların akını altında değişime uğruyor” (Habermas, 2003: 319). Kamusal alanın ve basının yapısal dönüşümü, gazete holdingleri, tekel biçiminde örgütlenmeler söz konusudur. Habermas, aslında kitle iletişim araçlarının günümüzdeki hiper etkisini fark etmiştir. Bu sömürü içerisinde, algı ve manipülasyonun, toplumu açık ve çıplak şekilde sömürerek, ekonomik, sosyolojik ve psikolojik gibi etkileri ön plana almıştır. Ancak Habermas, sömürünün aynılık toplumu içerisinde demokratik olanı yozlaştırmasını tam olarak

kabul etmeyip, eleştirel teorinin normatif temelleri üzerinde iletişimsel eylem teorisinin yerleşik tarzda rasyonellik potansiyelini açığa çıkarmayı önermiştir (Habermas, 2003: 39). Ona göre ahlak ve adalet temelli kamusal alanın oluşturduğu demokrasi ortamında, iktidarın zorlaması olmadan eleştiri ve tartışmanın mümkünlüğü aranmalıdır. Bu bir anlamda yeni bir kamusal alan telakkisi olarak düşünülebilir. Yani iletişimsel eylemin içkin olan rasyonelliği üzerinden kamu ve özel alanlar açısından yeni bir inşa düşüncesi ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Ancak çağımızda kamusal alanın tam olarak dijitalizmin kısılcığı altında, özel alan ise post-private (mahremiyet sonrası) problemi ile karşı karşıya kalmaktadır. Sennet, *The Fall of Public Man* adlı eserinde, sekülerleşme ve endüstriyel kapitalizm üzerinden insanların özel beklenti ve psikolojik tasarımlarını kamusal ve özel alan ayrımı yaparak yaşayamamaları yüzünden “kamusal insan”ın düşüşünün gerçekleşip gerçekleşmediğini, artık şehrin bütünüyle yabancıların bulunduğu yer anlamına gelip gelmediğini tartışmaktadır (Sennett, 1978). Özel alan ve kamusal alan iç içe geçerek, mahremiyet alanının ya da özel alanın kamusal alan ile ilişkisi kaybolmaktadır.

Özel alandaki post-private problemi, enformasyon hızının ve bilginin üretkenliğinin artışı sağlar. Çünkü postmodern öznenin iletişimi için “private” aslında içerisinde, gizlilik, yabancılaşma ortaya çıkaracağı için anlamın şeffaf olmasını engellemektedir. Artık alanlar arasındaki ayrımsal ve farklı görüşe sahip olmak anlamsız ve gereksiz bir pürüzlü durum yaratmaktadır. Bundan dolayı Han’a göre şeffaf egemen sistem enformasyonun temelinde yer alır. Çünkü “şeffaf iletişimin, her şeyi düzleştirici, hizaya getiren bir etkisi vardır” (Han, 2021b: 12). Bu açıdan enformasyon toplumunda sınırsız özgürlük, sonsuz enformasyon ve de hiper-şeffaflık durumu söz konusudur. Bu sınırsız özgürlüğü ve enformasyonun tahakkümünü tesis eden dijital medyadır. Dijital medyanın enformasyon etkisini belirleyen ise aynılıktır. Öteki, olumsuzluk, yıkıcılık, gizlilik, derinliğin dışlandığı hiper-iletişim sarhoşluğu içerisinde, enformasyon bütün yaşam alanlarını ele geçirmektedir. Bu durumda Han, *Enfokrazi* adlı eserinde, artık enformasyonun demokrasi, çeşitlilik, çoğulculuk gibi süreçler üzerindeki olumsuzluk etkisinden dolayı, demokrasinin dönüşüm geçirerek enfokraziye evrildiğini belirtmektedir (Han, 2002: 17). Han’a göre enformasyon rejiminde enfokrazi ya da demokrasi krizini anlamak için enformasyon fenomenolojini anlamak gerekmektedir. Ona göre bu kriz bilişsel düzeyde, yani bilgi, deneyim ve kavrama gibi derinlik gerektiren kavramlar yerine kısa süreli zamansallığa yöneliktir. Bu durumda hem gerçek hem de zaman açısından “güncellik krizi” problemi vardır. Han’a göre iletişimde süreklilik olmadan, sürekli güncellik vurgusu ön plana çıkarsa, kamusal alandaki iletişim tamamen anlamsızlık ifade eder. Çünkü güncel iletişim vurgusu, sürekli anı yakalama çabası, parçalanmış iletişim içerisinde, zamansallığı da parçalanmaktadır (Han, 2002: 22). Bu durumda Habermas’ın kamusal alan içerisindeki iletişimsel eyleme içkin olan rasyonellik yerine duygusallık, algı, manipülasyon, psikolojik araçlar ön plana çıkmaktadır. Artık “demokrasi aşılamaz bir enformasyon ormanında kaybolur” (Han, 2002: 27). Zamansallık, süreklilik isteyen demokratik süreçler yerine, sahte haberler, algıya yönelik komple teorileri egemen olmaktadır. Yani bireyler rasyonelliği geri plana aldıkları için farkında olmadıkları bilgi bombardırmanı içerisinde kalmaktadırlar. Nihayetinde algının ele geçirdiği algoritma sistemlerinde iletişimin

özgür ve demokratik olduğu söylenemez. Bu durumda demokrasi medyakrasiye dönüşebilir.

Demokrasi, dinleyen, eleştiren, tartışan topluluklarla var olur. Arendt'e göre de, eleştiri, tarafsızlık ifadesi olan özgür bir yargıda bulunmak ya da tartışmak "siyasi yaşamın tam da özünü oluşturur" (Arendt, 2012: 290). Habermas buna benzer olarak, kamusal alanda ideal konuşma durumu sağlanınca, özgür bireylere dayalı bir toplum olunabileceğini vurgular. Ancak Giddens'a göre Habermas özgür seçimlerin nasıl yapılacağı ile ilgili çok az gösterge sunmaktadır (Giddens, 2010: 266-267). Bu açıdan, özgür ve iletişimsel söylemde, öteki ve ben arasında ilişki nasıl bir anlam ifade etmelidir problemi önemlidir. Bu noktada özgür eylemin, öteki üzerinde belirli bir tartışma ve sorgulama hissi uyandırmalıdır mıdır? Habermas'ın da üzerinden durduğu ancak tam olarak açıklamadığı soru; iletişim araçlarının varlığı ile birlikte öteki ve ben arasında nasıl bir söylem problemi ortaya çıkmaktadır? Yani ötekinin söylemden kovulması, söylemin sonu değil midir? İletişim araçları ile birlikte başlayan bu problem içerisinde mesafe, dinlememe, atomizasyon gibi tartışmaları içermektedir. Han'a göre, demokrasi kriziyle birlikte, bireyin kendi filtre balonu içerisinde, "ben döngüsüne" hapsolmesi söz konusu olmaktadır (Han, 2022: 33). Daha sonra, enformasyon yalıtılmış özneler üzerinden artık eleştirilemez, tartışılmaz, gerekçelendirilemez bir bütünlük ortaya çıkarmaktadır. Bu çarpık söylem durumunda, "hiçbir şey gerçekleşmemekte, her şey geçmektedir (Virilio, 2003: 21). Bu akıcı iletişimsel noktada, ortak bir alan bulmak imkânsızdır. Çünkü ortak bir zemin bulmak, bu akışkan algoritmik "yankı odaları"nda çok zordur. Dijitalleşme, insanın fark edebileceğinden ya da yakalayabileceğinden çok daha fazla enformasyon yaratmaktadır. Bu durumda, dijital temelli post-demokrasi özelliği gösteren enfokrasiye mi geçilecektir? Ancak bu durumda, dijital rasyonalite, iletişimsel rasyonaliteden farklı olarak, öteki ile birlikte iletişimi de kovmaktadır. İletişim öznelerarası birlik kaybolursa, yalnızca algoritma ve örüntü temelinde bir ideal konuşma durumu imkânsızdır. Söylem ve iletişimin anlamsız olduğu, dijital davranışçılığın hüküm sürdüğü bir alanda özne, öteki olmadan nasıl bir yapı inşa edilecektir? Bu insanın demokrasinin mümkünliğini ortaya koyması çok zor değil midir? Çünkü dijital durumda, yalan ve doğru arasındaki ikilem kaybolmaktadır. Söylemin yerini öznel keyfiliğe, heyecana bıraktığı manipüle edilmenin normal karşılandığı bu alanda, eleştiri yoluyla ilişki kurmak anlamsızdır. Bu noktada iletişimde parrhesia ve isegoa ayrımı kaybolmaktadır. Foucault'a göre, parrhesia, bireyin eleştiri, hakikat ve dürüstlük için kendisini tehlikeye atarak öteki ile özgül ilişki kurduğu bir sözel etkinliktir (Foucault 2014: 17). Yani "parrhesia'da konuşmacı özgürlüğünü kullanır, kandırma yerine dürüstlüğü, sahtelik ya da sessizlik yerine hakikati, hayat ve emniyet yerine ölümü, yaltaklanma yerine eleştiriye, kendi çıkarını koruma ve ahlaki kayıtsızlık yerine ahlaki ödevi tercih eder" (Foucault, 2014: 17-18). İsegoria (eşit konuşma hakkı) ise herkese fikirlerini söylemek için belirli verilen yasal hak iken, parrhesiastes'i söylediklerinden dolayı koruyacak belirli bir yasa yoktur (Foucault, 2014: 62). Bu durumda, neyi söylediğinden daha çok nasıl söylediğin yani tiyatokrasi ön plana çıkmaktadır. Enfokrasi, medyakrasi nihayetinde post-truth ya da hakikatin bükülmesi ile karşı karşıya kalmaktayız. Post-truth bir zeminde aslında zeminsizlikte, özgürlük, sorumluluk, demokrasi, öteki tam anlamıyla buharlaşmaktadır.

Post-endüstriyel dönemde, “enformasyon ormanı”nda, özgürlük ve sorumluluk, bireysellik ve kolektiflik, öteki ve ben gibi ilişkiler anlamını kaybetmektedir. Foucault’unda belirttiği, isegoria, ahlaki kayıtsızlık, özgürlük ayartması ifadeleri ilişkilere egemen olmaktadır. Kamusal ve öznel alan için özgürlük ve sorumluluk arasındaki bağ ortadan kalkarsa, özgürleşmeci bir politik alandan söz etmek çok zor olacaktır. Bu durum ile ilişkili olarak sorumluluğun temeli olan öteki ortadan kalkınca, eylem özerkliği, tartışma, iletişim ve sadakat arasında bir bağ kurmak da imkânsız olacaktır. Bunlarla birlikte ideal düzenin, ideal konuşma durumunun ortadan kalktığı nihayetinde demokrasi krizinin artık görünür olduğu kabul edilmelidir. Giddens’in belirttiği gibi, “ideal bir duruma ulaşmak” yerine artık “bir şeyden kurtulmak” temel olgu haline gelmektedir (Giddens, 2010: 265). Nihayetinde enfokrasi, medyakrasi ya da psikopolitika sömürülerinin içerisinde kurtulmaya çalışmak, yola dönmek değil yoldan çıkmaya yönelik bir çağrıyı içerisinde barındırmalıdır.

5. Sonuç

Sonuç olarak, Habermas, değerlerden kopmuş rasyonalizmi, sistemin yaşam dünyası üzerindeki kolonize etkisini eleştirerek, iletişimsel eyleme içkin rasyonalizm yoluyla ortak diyalog ve ideal konuşma durumlarını ön plana çıkarmaktadır. Habermas’ın temeldeki amacı kamusal ve özel, sistem ve yaşam dünyası gibi ilişkileri düzenleyecek, iletişimsel eylem kuramını ortaya çıkarmaktır. Böylelikle, öteki ve ben arasındaki tartışma ve eleştiriler üzerinden ortak bir zemin denemesini yapmaktadır. Habermas, öznel kamusal alanda, ideal konuşma durumuna yaklaştığı ölçüde, eşitlik, demokrasi ve de özgürlük olanaklarının artacağını düşünmektedir. Ancak, enformasyon toplumunda, dijital temelli dataist dünya görüşünün ön plana aldığı yalıtılmış iletişimle özgün diyalog imkânsızdır. Çünkü yapay zekâ araçları, bilinçli olarak gerekçelendirme yerine algı, heyecan gibi kavramlar üzerinden belirli hesaplamalarla ilgilenir. Bundan dolayı iletişimsel eylem rasyonalitesi evrim geçirerek, yaratıcılık veya yenilik yerine taklit temelli dijital rasyonalizme dönüşmektedir. Bu yeni rasyonalite anlayışında, belirli süreçler yerine sürekli sonsuz bir enformasyon bombardımanı vardır. Süreçler olmadan bu yeni öğrenme biçiminde, algoritma temelli bütüncül bir veri hâkimiyeti söz konusudur. Bu enformasyon sürecinde, verili algoritmalarla donatılmış insanın iletişim kurması ya da sahici söylemler dile getirmesi anlamsızdır.

Sonsuz öngörülebilir bir sistem içerisinde, özne, rastlantısal, olasılık içeren ve de riske yönelik eylem gerçekleştirilmemektedir. Bu açıdan dijital rasyonalizmde, iletişimsel eylem kuramında zorunlu olarak mevcut olan ötekine ihtiyaç bulunmamaktadır. Bu durumda artık öteki problemi temelindeki ne conatus essendi üzerinden mücadele ne de Levinas tarzı sorumluluk anlayışı anlamlıdır. Bu aynılık toplumunda, post-demokrasi açısından enformasyon ve demokrasi ilişkisini yansıtan enfokrasi ön plana çıkmaktadır. Artık politik tartışmalar, eleştiriler veya farklı söylemler yerine veriye dayalı yönetim tarzları var olacaktır. Bu durumda merkezi sistemde iletişim, yanlış veya doğrunun ayrımı olmadan, algoritma veya yapay zekâ temelli söylem ağı geçerlidir. Az veya çok iletişim vardır, yanlış veya doğru iletişimden söz edilememektedir. Nasıl

panteizm sisteminde iyi ve kötü değil etkin ve edilgin kavramlardan söz edilen doğaya içkin bir güç hâkimse çağımızda da doğru veya yanlışlığından söz edilemeyen içkin küresel dijital iletişim hâkimdir.

İletişimsel eylem teorisinde, öznelerarası söylemin gerçekliği önemliken yapay zekâ algoritmalarında ise gerçeklik, hakikat yerine davranışçı enformasyon argümanı ön plana çıkmaktadır. Bu durumda iletişimde öteki, birey değil işlevsel veriler ya da onların örüntü ağı değerlidir. Bu noktada insanın çaresiz veri seti olma ya da veriye tercih edilme anlayışı büyük bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Bireylerin anlamları ortadan kalkarken demokrasi, politik özgürleşme, direnme potansiyelleri de kaybolma tehlikesiyle yüz yüzedir. Dijitalizmin özgürlük ayartması altında, “uyumlu özneler” çoğalırken, devrim gerçekleştirecek uyumsuzluk, sıradışı özneler buharlaşmaktadır. Hoşgörü, uyum veya anestezi etkisindeki özneler yerine tekrar ötekilik, yabancılik üzerinden farklılıkları yeşertmek zorundayız. Mutluluğa değil mutsuzluğa yönelmenin, dataizm içerisindeki sonsuz özgürlüğün kölelik olduğunu kavramanın, pürüzlü iletişim için aykırılıkları yok etmemenin, cehalet arzusu yerine parrhesia üzerinden cesareti hatırlamanın değerli olduğu geleceği inşa etmemiz gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- Arendt, H. (2012). *Geçmişle Gelecek Arasında*, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Barnhart, R. K. (Ed.) (2000). *Dictionary of Etymology*, Edinburg, New York: Chambers Publication.
- Baudrillard, J. (2018). *İmkansız Takas*, Çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Bauman, Z. (2003). *Modernlik ve Müphemlik*, Çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntılı Yayınları.
- Bell, D. (1973). *The Coming of Post-Industrial Society*. New. York: Basic Books, Inc., Publishers.
- Boddice, R (2023). *Duygular Tarihi*, Çev. Asena Pala, Ankara: Fol Yayıncılık.
- Bozkurt, V. (2005). *Endüstriyel & Post-Endüstriyel Dönüşüm*. Bursa: Aktüel Yayınları.
- Castells, M. (2008). *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür*. Çev. Ebru Kılıç, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Cilt I: Ağ Toplumunun Yükselişi.
- Eagleton, T. (2015). *Postmodernizmin Yanılsamaları*, Çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2014). *Doğruyu Söylemek*, Çev. Kerem Eksen. Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014.
- Geray, Haluk (2003). *İletişim ve Teknoloji*. Ankara: Ütopya Yayınları.

- Giddens, A. (2010). *Modernite ve Bireysel-Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, Çev. Ümit Tatlıcan, Say Yayınları, İstanbul, 2010.
- Habermas, J. (1993). *'İdeoloji' Olarak Teknik ve Bilim*, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Habermas, J. (1994). "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", Çev. Gülen Gül Naliş, *Postmodernizm: Jameson, Lyotard, Habermas*. İstanbul: Kıyı Yayınları, ss. 31-44.
- Habermas, J. (1995). "Postmodernliğe Giriş: Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzsche", *Post-Modernist Burjuva Liberalizmi*. Çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Sarmal Yayınevi, ss.55-70.
- Habermas, "Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletin Denek Taşı. Almanya'da Otoriter Legalizm Karşıtlığı", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*, Çev. Yakup Çoşar, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, ss. 116-136.
- Habermas, J. (2003). *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*. Çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Habermas, J. (2019). *İletişimsel Eylem Kuramı*. Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul : Alfa Yayıncılık.
- Habermas, J. (2020). *Söylem Etiği*, Çev. Seyit Çoşkun, Ankara: Fol Yayıncılık.
- Han, Byung-C. (2020). *Psikopolitika: Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, Çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Han, B.-C. (2021a). *Şiddetin Topolojisi*. Çev. Dilek Zaptçioğlu, İstanbul: Metis Yayınları.
- Han, B.-C. (2021b). *Şeffaflık Toplumu*, Çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Han, B.-C. (2022). *Enfokrasi: Dijitalleşme ve Demokrasi Krizi*. Çev. Mustafa Özdemir, İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Han, B.-C. (2023). *Ötekini Kovmak: Günümüzde Toplum, Algı ve İletişim*, Çev. Mustafa Özdemir, İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Hardt, M., & Negri, A. (2003). *İmparatorluk*. Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Husserl (1994), *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*, Çev. Ayça Sabuncuoğlu-Önay Sözer, İstanbul: Afa Yayıncılık.
- Levinas, E.-Cheron M. (2015). *Levinas İle Söyleşi: Yüz Fenomenolojisinden Kopuş Felsefesine 1983-1994*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Lyotard, J.-F. (2019). *Postmodern Durum*, Çev. İsmet Birkan, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Nath, H. (2017). "The Information Society", *A Journal of Space and Culture, India*. Vol. 4, No. 3, pp. 19-28.
- Sennett, R. (1978). *The Fall of Public Man*, New York: Vintage Books.
- Stiegler, B. (2018). *The Neganthropocene*, Çev. Daniel Ross, London: Open Humanities Press.
- Virilio, P (2003). *Enformasyon Bombası*, Çev. Kaya Şahin, İstanbul: Metis Yayınları.

THE WARPEDNESS OF UNCHARITABLE JUSTICE IN LEVINAS'S THOUGHT

Cevriye DEMİR GÜNEŞ*

Abstract: Levinas asserts that the violence, evil and injustice prevalent in the Western philosophical tradition are substantiated by the resources of ontological thinking that accord no right to live to the Other through its postulates of identity and totality characterised as instruments of dominance. In Levinas's thought, the argument that ontology and ethics necessarily contravene, and that ethics is the first philosophy lies at the heart of all discussions regarding ontology, ethics, and politics. Along the same line, the discussion of justice arises from this dichotomy between ontology and ethics. The demand of justice comes in sight first in the ethical implications of the face in the relationship between the self and the Other, and then in the symmetrical demand of right of the third persons in the social life which suspends the face to face ethical relationship. Commonly considered alongside the concept of justice, freedom is cast out of the Levinasian asymmetrical ethical relationship due to the destructive power of the postulate of identity over the Other and never features as a condition of ethical relationship. The ethical self, who adopts the principles of face-to-face interaction, indifference to its own ontological expedience and being-for-the-Other, is confronted by the third person who disrupts the face-to-face relationship and the asymmetry characterising the ethical relationship and demands symmetry in social relationships. From that moment on, justice determined by love, charity, and forgiveness begins diverging from its sense in ethics of sainthood, becoming warped and acquiring a political outlook. The political justice in the mode of an analogous relationship in Levinas's understanding restricts the infinite responsibility of the ethical self towards the Other and prioritises the norms of ontology in political life in the name of protecting the right and freedom of the third person. Formed around the concept of the Other and the Holocaust as an event, Levinas's theories of politics and justice manifest themselves in terms of the assertions that norms of the political field cannot be left to their own devices, that these norms should be informed by such ethical concepts as infinite love, compassion, charity, and sacrifice, and thus that ethical justice should reconstruct interpersonal norms. In view of Levinas's statement that "charity is impossible without justice, and [...] justice is warped without charity", this article first elucidates the twofold outlook of justice in the fields of ethics and politics and then discusses whether Levinas's call for ethical justice embodied by ethics and politics is functional in analysing social and political problems and creating solutions to them.

Keywords: Levinas, ethics, the other, justice, politics

* Doç. Dr. | Assoc. Prof.
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
cevriye.demir@hbv.edu.tr
ORCID: 0000-0002-6539-0527

LEVİNAS'TA MERHAMETSİZ ADALETİN BİÇİMSİZLİĞİ¹

Öz: Levinas, Batı felsefe geleneğine egemen olan şiddet, kötülük ve adaletsizliğin, ontolojik düşünüşün ana hattını oluşturan ve birer tahakküm aracı olarak nitelendirilen Aynılık ve Bütünlük fikrinin Başka'ya ve Başkası'na yaşam hakkı tanımayan kaynakları aracılığıyla gerçekleştirildiğini ileri sürer. Levinas'ta ontoloji ile etik arasındaki ilişkinin çatıştığı ve etiğin ilk felsefe olduğu savunusu, ontolojik, etik ve politik tüm tartışmaların merkezinde yer alır. Bu düzlemde açığa çıkan adalet tartışması da kökenini, ontolojik ve etik karşıtlığın tartışmalı zemininde bulur. Adalet talebi önce, *Ben* ile *Başkası* ilişkisindeki *yüz*'ün etik görünümüne, sonra da yüz yüze etik ilişkiyi kesintiye uğratan *Üçüncülerin* toplumsal yaşamdaki *simetrik* hak talebine yerleşir. Adalet kavramıyla birlikte düşünmeye alıştığımız özgürlük fikriyse *Aynılık* fikrinin Başka ve Başkası'nı yok etme gücü nedeniyle Levinasçı *asimetrik* etik ilişkiden dışlanır ve hiçbir zaman etik ilişkinin koşulu olarak beliremez. Etik ilişkide *yüz yüze* olmayı, varlıktaki çıkarına karşı ilgisiz kalmayı ve Başkası için olma'yı ilke edinen etik ben'in karşısına, tekil ilişkideki *yüz yüzeliği*, *asimetriyi* bozan ve toplumsal ilişkide *simetriyi* talep eden *Üçüncü taraf* çıkar. İşte o andan itibaren sevgi, merhamet ve bağışlamak olarak düşünülen adalet, kutsi etik anlamından uzaklaşmaya, biçimsizleşmeye ve politik bir forma bürünmeye başlar. Levinas'ta karşılaştırılabilir ilişki kipindeki politik adalet, etik ben'in *Başkası* karşısındaki sonsuz sorumluluğuna sınır getirmekte ve *Üçüncülerin* hak ve özgürlüklerini korumak adına politik yaşamda ontolojik düzlemin kurallarına öncelik vermektedir. Levinas'ın *Başkası* ve *Holocaust* fikri etrafında şekillenen siyaset ve adalet kuramı, politik alana ait normların başına buyruk bırakılamayacağı ve bu alanın etik düzleme ait sonsuz aşk, sevgi, merhamet ve fedakârlıkla şekillenmesi gerektiği, böylelikle etik adaletin insanlar arası normları yeniden inşa etmeyi sağlayacağı çağrısıyla görünür hale gelir. Makalede, Levinas'ın *adalet olmaksızın merhamet olanaksızdır ve merhamet olmaksızın da adalet biçimsizleşir* sözünden hareketle, önce adaletin etik ve politik alandaki ikili görünümü örneklerle izah edilecek, sonra da etik ve politika birlikteliğiyle şekillendirdiği etik adalet çağrısının, toplumsal ve politik meseleleri irdelemede ve çözüm üretmede işlevsel olup olmadığı tartışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Levinas, etik, başkası, adalet, politika

1. Giriş

Genel itibarıyla Levinas felsefesinin, Batı metafiziği olarak adlandırılan, *Aynılık* ve *Bütünlük* fikrine işaret eden *varlık odaklı hakikat* anlayışının eleştirisiyle şekillendiğini söyleyebiliriz. Felsefenin *özdeşlik*, *değişmezlik* ve *Bütünlük* fikriyle kuşatılmışlığının terkedilmesi gerekliliği, Levinasçı tabirle *varlık odaklı* felsefenin *Başka alerjisine* bir son verme zorunluluğu felsefi kuramına damgasını vurur. Varlığın felsefeye kendisini savaş² biçiminde ifşa ettiğini ileri süren Levinas, *Bütünlük ve Sonsuz* kitabında, varlığın savaştaki yüzü olarak, tahakkümle eşdeğer gördüğü *Bütünlük* kavramına odaklanır.

¹ Bu çalışma 9. Ulusal Çağdaş Siyaset Felsefesi Sempozyumu'nda sözlü bildiri olarak sunulmuş "Levinas'ta Merhametsiz Adaletin Biçimsizliği" bildirisinin genişletilmiş halidir.

² "Savaş, iki tözün veya iki kastın/yönelimin çarpışması değil de bir tarafın, baskınla veya pusuyla, diğer tarafı hâkimiyet altına alma girişimidir. Savaş pusudur. Başkası'nın varlığını (substance), onda güçlü ve mutlak olan şeyi, onda zayıf olan şey aracılığıyla ele geçirmektir. Achilleus'un topuklarını [en zayıf noktasını] gözlemektir, tıpkı düşman güruhuna zarar üzere gereken çabanın hesabını kitabını yapan mühendis gibi, başkasını, hasmı, lojistik hesaplarla kafada evirip çevirmektir" (Levinas, 2012b: 287).

Bütünlük kavramı, savaşla, şiddetle, etik olmayanla özdeş kılınmışken, karşısında yer alan *Sonsuz* kavramı ise barışın, sevginin, kardeşliğin ve etik olanın temsiliyle eşdeğer görülür (Levinas, 2003a: 91). İlk felsefe olarak tabir edilen ontolojiyi yerinden etme çabası ve ontolojinin etik dışı olduğu iddiası Levinas etiğinin temel zeminini oluşturur.

Başlangıç metinlerinden son dönem metinlerine kadar, kararlı bir şekilde, etiğin ilk felsefe olduğunu hatta etiğin bir kutsiyet/azizlik (*saintété*) ilişkisi olduğunu savunan Levinas, adaleti ontoloji ve etik karşıtlığı içerisinde ele alır. Adaletin mahiyeti hakkında bir tartışma yürütmektense, onun ontolojik düzlem ile etik düzlemdeki anlamına/görünümüne odaklanmayı seçer. *Bütünlük ve Sonsuz* kitabında adaleti hakikat ile ilişkisinde inceler ve daha en başından adaleti Başkası'yla/Öteki'yle³ ilişki olarak tanımlar (Levinas, 2012a: 169). Bu çalışmada Levinas, ontolojik düşünüşün yöneldiği şeyi temalaştıran, aynılaştıran ve ben ile Başkası arasındaki ilişkiyi bilme ilişkisine indirgeyen, Başkası'nı bir nesne gibi gören tavrına karşı çıkar. Ona göre, ben ve Başkası arasındaki ilişki yalnızca bilgi veya bilinç ilişkisine indirgenerek izah edilemeyeceği gibi benzer şekilde, bilinç ve nesnesi arasında kurulan çakışmayla da izah edilemez. Eğer ilişkide ben, Başkası'nı tanımlayabileceği veya tahakküm kurabileceği bir nesne gibi görmeye başladıysa orada artık etikten değil ontolojik ve politik olandan konuşulmaya başlanmış demektir. İnsanlararası etik ilişkiyi kökensel olarak tekil etik ilişkiden türeten Levinas, bu etik tekilliğe insanlararasılığı çoğullaştırmak için bir son verir ve etik kuramını ontolojik düşünüşle eşdeğer gördüğü politik olana açar. Etikten politikaya doğru olan bu kaçınılmaz yönelim, hem Levinas etiğinden bir politikanın türetilip türetilmeyeceğini hem de adaletin politik alandaki görünümünde etikle ilişkiyi sürdürüp sürdüremeyeceğini incelemeyi gerektirir. İşte bu makalenin amacı da, Levinasçı kutsiyet etiğinin ontolojik adalet tartışmasında hâlâ bir yerinin ve değerinin olup olmadığını sorgulamaktır. Tekil etik ilişkiyle çoğul adalet ilişkisinin birlikteliğini düşünmek anlamına gelen bu sorgulama, aynı zamanda ontolojik adaletin etik adalet tarafından sorgulanması anlamını taşıdığı için, makalede önce Levinas'ın yaptığı etik ve ontolojik adalet ayrımı izah edilecek, ardından özgürlüğün ontolojik adaletle ilişkisine ve özgürlüğün etikte bir değerinin olup olmadığına değinilecek, sonunda ise *Üçüncülerin* tartışıldığı politik alanda açığa çıkan *merhametsiz adaletin biçimsizliğini* vurgulayan örneklerden hareketle, politik alana yön verip biçim kazandırmaya çalışan etik adaletin işlevine yönelik sorgulamaya yer verilecektir.

2. Etik Karşılaşma ve Etik Adalet

Adaleti, köken olarak Başkası'yla kurulan etik ilişkiden türeten Levinas, karşımıza etik adalet ve üçüncü tarafın devreye girdiği ontolojik adalet fikriyle çıkar. Etik adalet, adaleti bizzat etiğin kendisi olarak görür. Bu ilişkide adalet kendisini etik ben'e *var olmaya hakkım var mı?* Sorusunu sordurtan özgürlük sorgulaması olarak gösterir. Başkası'yla karşılaştığında özgürlüğünün farkına varan ve aynı anda da özgürlüğünü sorgulanmış hissedenden ben, kendindeki adaletsizliği fark eder ve bunu Başkası karşısında kendi varlığını haklı kılamama utancı olarak deneyimler (Levinas, 2012a: 172). İşte tam

³ Levinas'ın metinlerinde sıklıkla geçen *Autrui* sözcüğünün Türkçe'deki karşılığı Öteki veya Başkası'dır, bu çalışmada ise sözcüğün her iki kullanımına da yer verilmiştir.

da bu noktada özgürlük, özerklik üzerinden değil yaderklik yani Başkası'na karşı duyulan sorumluluk ilişkisi üzerinden temellendirilmeye başlar. Böylece özgürlük değerini, ben'in Başkası'yla kurduğu karşılıksız, asimetrik ve sonsuz sorumluluk ilişkisinden almış olur. Öyleyse denilebilir ki, Levinasçı etik yaklaşımın ürettiği adalet, koşulunu Başkası'yla etik karşılaşmada bulur.

Peki, nedir etik karşılaşma ve diğer karşılaşmalardan farkı nedir? Öncelikle etik karşılaşmanın Başkası'nın yüzü'yle bir karşılaşma olduğu bilinmelidir. Öyle ki bu karşılaşma, ben'in Başkası'nı egemenliği altına aldığı, ona sınırlar çizdiği veya öldürmeye çalıştığı bir çatışma veya mücadele anı değil, aksine onu kendinden daha öncelikli ve üstün bulduğu, *yüz'*üne kayıtsız kalamadığı kırılmalı bir karşılaşmadır. Daha da önemlisi, Başkası'yla karşılaşma, Başkası'nın yoksul, yardıma muhtaç ve zulme uğramış bir kurban olarak görüldüğü, yakınımlık veya komşuluk ilişkisiyle karşılaşmadır. Başkası'yla etik karşılaşmada, Başkası'nın *yüzü'*ne ve bakışlarına maruz kalındığı andan itibaren, artık Başkası'na boş ellerle gidilemeyeceği, hiçbir koşulda ona sırtın dönülemeyeceği ve bu karşılaşmanın etik ben'i sonsuz bir sorumluluğa ve suçluluğa çağırdığı duyumsanır. Başkası'na karşı hissedilen karşılıksız ve çıkar gözetmez etik duyarlık, sorumluluğu etik ben'den başka kimseye devredilemeyecek kutsi bir ilişkidir. Levinasçı etiğin iki kişiden ibaret olan sosyallik anlayışında etik ben, Başkası için ölmeyi ve onun için kendi haklarından tümüyle feragat etmeyi göze alacak kadar ileri giden biricik bir öznedir. En yalın haliyle dile getirecek olursak ben ve Başkası arasındaki karşılaşma daha en başından etik bir karşılaşmadır. Etik adalet ise, Başkası'nın diğerlerinden/başkalarından değil yalnızca ben'den bir talepte bulunmasıdır. Başkası, eğer yalnızca ben'den değil de tüm diğerlerinden hak talep ediyorsa veya ben ve Başkası arasındaki tekel etik durumda olduğu türden bir ilişki talep etmeye başlamışsa orada artık etik bir adalet talebinden değil ontolojik bir adalet talebinden söz ediliyor demektir (Bernasconi, 2011a: 26).

3. Özgürlük ve Ontolojik Adalet

Levinas, ontolojik bakışın adalet anlayışını hakikat odaklı adalet veya özgürlük olarak ifade eder. Hakikat odaklı anlayış veya özgürlükte, ben'in kendisini sorgulamadığı tam aksine kendi varoluşunu doğrulamanın derdinde olduğu gözlenir. Kendisini tartışma konusu etmeyen ve daha çok kendi varoluşundaki kesinliği doğrulama kaygısının taşıdığı ontolojik ilişkide, Başkası'yla etik karşılaşma asla gerçekleşmemekte ve hiçbir zaman gerçek bir adalet ilişkisi açığa çıkamamaktadır (Levinas, 2012a: 169). O halde etik söz konusu edildiğinde ben'in özgürlüğü ancak bir Başkası'yla karşılaştığında bir içeriğe ve bir değere sahip olmaktadır. Bu durumda adaleti konuşabilmek için veya adaletin bir anlam taşıması için öncelikle ben'in özgürlüğünün Başkası tarafından sorgulanıp sorgulanmadığına bakılmalıdır. Bunun için Levinas Başkası'yla karşılaşmayı aynı zamanda bir utanç deneyimi olarak ifade eder ve bu deneyimin arzu kavramıyla bir bağlantısı olduğunu düşünür:

Başkası ilksel olarak olgu değildir, engel değildir, ölümle tehdit etmez beni. Utancımda arzulanır. Gücün ve özgürlüğün haklılaştırılmamış olgusallığını keşfetmek için ne bu olgusalılığı nesne olarak telakki etmek

ne de Başkası'nı nesne olarak telakki etmek gerekir; kendini sonsuza göre ölçmek yani onu arzu etmek gerekir. Kendi kusurluluğunu tanımak için, Descartes'in diyeceği gibi, sonsuz fikrine, mükemmellik fikrine sahip olmak gerekir. Mükemmellik fikri bir fikir değil, bir arzudur (Levinas, 2012a: 172).

Levinas'ın sözlerinden de anlaşıldığı gibi, ben'in kendi kusurluluğunu tanıyıp bilmesi ve ahlaki bilince sahip bir etik ben haline gelmesi için Descartes'in mükemmellik dediği Sonsuz fikrine sahip olması, yani Başkası'yla karşılaşması, onu kabul/buyur etmesi ve onu kendi utancı içinde arzulaması gerekir. Dolayısıyla Levinas, özgürlüğü tek başına ben ile alakalı bir durum olarak değil, Başkası'nın Aynı olan tarafından belirlenmesi ve Aynı olana indirgenmeye çalışılması olarak görür (Levinas, 2012: 172-174). Bunun yanı sıra ben'in Başkası'ndaki yüzü/anlamı göremeyişi onu bir kuvvet ve bir vahşet olarak görmesi sonucunu doğurur. Oysa Başkası'nın yüzündeki karşı çıkış onun kendi ontolojik tarzına aittir ve etik ben Başkası'nın yüzündeki direnç aracılığıyla kendi özgürlüğüne doğru harekete geçirilmiş olur (Levinas, 2012b: 288). Levinas tam da Başkası'nın yüzündeki anlam koşullarına göre düşünülmüş bir özgürlüğü değerli bulur.

Etik kuramıyla kıyaslandığında büyük bir siyaset anlayışına sahip olmadığı görülen Levinas, ontolojik düzleme ait olduğunu düşündüğü politik alandaki adalet anlayışına yönelttiği eleştirilerde de özgürlüğü öne çıkarır. Ona göre siyaset kuramı adaleti, kendiliğin tartışılmadığı, Başkası'nın dikkate alınmadığı, Başkası'yla karşılaşmanın gerçekleşmediği bir zeminde görür. Üstelik bununla da kalmayıp benin özgürlüğünü, Başkaları'nın özgürlüğü ile uyumlu hale getirir ve özgürlüğü sorgulanır olmaktan çıkarır. Oysa ben'in gerçek özgürlüğü, ancak Başkası tarafından sorgulandığında açığa çıkar, eğer ben'in özgürlüğü sorgulanmıyorsa orada gerçek bir özgürlükten bahsedilmiyor demektir (Levinas, 2012a: 172-175). Özgürlüğün imkânını Başkası'yla karşılaşmada veya onun tarafından sorgulanmada bulan Levinas, Platon'un *Devlet*'i 331c'de Cephalus/Kephalus'un da özgür olmanın olanağını kendinde değil, kendi dışında bulduğuna vurgu yapar (Levinas, 2012b: 285). Levinas'a göre ben'in özgürlüğü Başkası tarafından sorgulanmıyorsa, orada vicdanın (*bonne conscience*) veya ahlaki bilincin açığa çıkması güçleşiyor demektir. Etik ilişkide ben'in özgürlüğü zorunlu bir koşul olmasa da, adalet tartışmasında özgürlüğün sadece etik özne açısından konu edildiğini ve Başkası'nın özgürlüğü meselesinin tartışılmadığını görürüz. Levinasçı etik ilişkide, Başkası'nın özgürlüğü gibi bir meselenin hiç gündeme gelmeyişinin temelinde, Başkası'nın aşkın olması ve varoluşunun kendiliğinden haklılandırılmış bir hakikat olarak kabul edilmesi bulunur. Burada sorgulama hakkı yalnızca Başkası'na tanınmış olur. Buna karşılık etik ben de daima Başkası tarafından sorgulanan, hesaba çekilen ve Başkası'na duyduğu sonsuz sorumluluk nedeniyle travmatize olmuş bir figür olarak görünür.

Ben'in özgürlüğünü, Başkası'na karşı ilginin gerçekleşmediği, hatta ben'in Başkası'nı yok sayarak yalnızca kendi varlığını haklı kılma çabası olarak gören Levinas, özgürlüğün Başkası'nın canına kast eden ontolojik bir şiddete dönüşebileceğini iddia

eder ve haklılığını göstermek için çeşitli örnekler verir. Levinas'ın verdiği örneklerin en çarpıcı olanlarından ilki, Tevrat'ta geçen *Hâbil-Kâbil*, diğeriye Platon'un *Devlet*'inde geçen mitolojik karakter *Gyges* hikâyesidir. Tanrı'nın *Kardeşin Hâbil nerede?* Sorusuna *Kâbil*'in verdiği *Kardeşimin bekçisi miyim?* Yanıtının, Tanrı'ya saygısızlık eden veya "o ben değilim, Başkası" diyen küçük bir çocuğun verdiği yanıt gibi algılanma ihtimali bulunsa da *Kâbil*'in yanıtında kendi özgürlüğünü ve *conatus essendi*'sini (varlıkta kalma çabası) önceleyen, Başkası'nın/kardeşinin sorumluluğunu reddeden ve Başkası'na kayıtsız kalan ontolojik bakıştaki sorumsuzluk ve kötülük bulunur. Levinas *Kâbil*'in Tanrı'ya verdiği yanıtın içtenliğinin farkındadır, ancak ona göre bu yanıtta etik eksiktir ve sadece ontoloji vardır, *Kâbil* orada kardeşinden ontolojik olarak ayrı olduğunu vurgulamaktadır (Levinas, 2003b: 248). Öyle ki, bu hikâyede *Kâbil* özgürlüğünü hiç sorgulamadan, hesabını vermeden ve haklaştırmadan kullanan birisi gibi durmaktadır (Şimşon, 2017: 120). Böylece *Kâbil*, kardeşinin sorumluluğunu üstlenmek gibi bir mecburiyeti olmadığını ve kardeşinin sorumluluğunu reddetmekte özgür olduğunu dile getirmiş olur. İlk kardeş katli hikâyesine biyolojik kardeşlik veya yakınlık (proximité) ilişkisi açısından bakıldığında *Kâbil*'in kardeşi karşısındaki tavrı, sorumluluğu özgürlükten veya bir yasadan hareketle düşünmüş olduğu gerçeğini ortaya çıkarır. Levinas'ın tabiriyle "*Kâbil*'in temkinli soğukluğuyla düşünülen o beşeri biyolojik kardeşlik, ayrı bir varlıktan sorumlu olmam için yeterli gerekçeyi sağlamaz: *Kâbil*vari temkinli soğukluk, sorumluluğu özgürlükten itibaren veya bir sözleşmeye göre düşündürür" (Levinas, 2003c: 182). O halde etik bakışla düşünüldüğünde kan bağının, ben'in Başkası karşısındaki asimetric sorumluluk ilişkisini sağlamada ve etik sorumluluğu inşa etmede, insanlar arası ilişkiyi evrensel bir kardeşlik ilişkisi olarak görme konusunda da yeterli olamayacağı açıktır.

Özgürlükle iç içe geçmiş ontolojik adalet düşüncesini izah eden bir diğer örnek ise, Platon'un *Devlet* 359d'de geçen mitolojik karakter *Gyges*'i, parmağına taktığı *görünmezlik yüzüğü*nün kerametiyle özgürlüğün sefasını süren, Öteki'nin varlığını ve haklarını tehdit eden ontolojik bir karakter olarak görür. *Gyges*'in parmağındaki görünmezlik yüzüğüyle, görünmezliğini kullanarak dünyada kendinden başka kimse yokmuş gibi hareket etmesi yine etikten yoksun bir ontolojik özgürlüğün tehlikelerine işaretir. *Gyges*'in yüzükle elde ettiği özgürlük, sorgulanmamış ontolojik özgürlüğe karşılık gelir, çünkü *Gyges* dünyada bir başınaymış ve başka hiç kimse yokmuş gibi davranır. Başkası veya Başkaları tarafından görülmediği için herkesi aldatır ve görünür haldeyken asla sahip olamayacağı bir güç ve ayrıcalık elde eder. Efsaneye göre *Gyges* parmağına taktığı yüzüğün gücünü fark edince kralın karısını baştan çıkarır ve onun da yardımıyla kralı öldürüp tahtına geçer (Platon, 1992: 360b). Levinas'a göre *Gyges*'in özgürlüğü hem haksız hem de cezasız kalmış bir özgürlüktür. Çünkü *Gyges* kendisini haklılandırma kaygısı duymayan, varoluşunu Başkası'ndan değil kendinden yola çıkarak elde eden bir özgürlüğe sahiptir. O, kendisine bakanları gören ama onlar tarafından görülmediğini bilen biridir. Dolayısıyla *Gyges* için dünya sadece bir gösteriden ibarettir. Levinas etiği açısından *Gyges* örneği cezasız bırakılmışlığa ve tartışma konusu edilmemiş, cezasız kalmış bir özgürlüğün koşuluna işaretir. Buradan hareketle Levinas, *Gyges*'in gösterisi karşısında çaresiz kalan dünyanın, özgürlüğün berisinde bir etik adalet arayışında olması gerektiğinin aciliyetine dikkat çeker (Levinas,

2012a: 179). Özetle, her iki anıştırma da ontolojik özgürlüğün yol açacağı sorumsuzluğu, tehlikeleri, şiddeti ve açmazları göstermesi bakımından önemlidir. Etik anlayışında özgürlüğü zorunlu bir koşul olarak görmeyen Levinas, onu yüz yüze ilişkinin ilkselliğine nazaran o kadar ikincil görür ki, "özgürlüğü sorumsuzların bir kaçamağı veya idealist filozofların bir kuruntusu"na hapseder (Levinas, 2012c: 268).

4. Üçüncü Taraf ve Adalet

Tek başına özgürlük fikriyle birlikte düşünülemeyen etik adalet, tekil etik ilişkiye eklenen *Üçüncü veya Üçüncü taraf* ile tartışılmaya başlanır. Yüz yüze etik ilişkiye içkin olan *Üçüncü taraf*, Başkası'nın bakışlarına yoksul, muhtaç ve kırılğan olduğunu hatırlatan talepleriyle yerleşir. Böylece *Üçüncü taraf*, iki kişilik etik ilişkinin akışını değiştiren bir başka Başkası, bir başka yakınım ve yakınımın komşusu olarak belirmiş olur. Etik ilişkiye *Üçüncü'nün* katılımı, tekil etik ilişkinin çoğullaşmasına, asimetrinin yerini simetrinin almasına ve ilişkiye hukuki, toplumsal-politik düzene ait normların girmesine yol açar. Bernasconi'ye göre Levinas etik ilişkiye *Üçüncü'yü*, etik ilişkinin ikili bir yalnızlık, ikili bir egoizm, bir çift toplumu ve kendinden memnun, Ötekilere kayıtsız bir insanlığın doğmasına engel olmak için sokmuştur (Bernasconi, 2011: 31, 32). Levinas, kuramının son evresinde, etik ben'in Başkası'na karşı gösterdiği sınırsız sorumluluğun sınırlanarak düşünülebileceğini ve herkese karşı sınırsız sorumlulukla harekete eden ben'in kendisi için de kaygılanmaya davet edilebileceğini söyler:

Kuşkusuz, benim herkese karşı olan sorumluluğum, kendini sınırlamak suretiyle de tezahür edebilir ve tezahür etmelidir (ama bu başka bir tema). Bu sınırsız sorumluluk adına, ben kendisi için de kaygı duymaya çağrılabilir. Yakınım olan Başkası'nın, o da bir yakın olan bir Başkası'na nazaran, aynı zamanda üçüncü olması olgusu, düşüncenin, bilincin, adaletin ve felsefenin doğuşunu izah eder. Kendine dair, adalet ve felsefe kaygısını gerekçelendiren/haklı kılan başlangıçtaki sınırsız sorumluluk, unutulabilir. Bu unutuş içinde bilinç, saf egoizmdir, ne ilkseldir ne de nihai. (Levinas, 2012c: 278, 279)

Adalet, etik bir ben'in Başkası'ndan sorumlu olmasının değil, bireylerin birbirlerinden karşılıklı olarak sorumlu olmalarının düzenidir. Levinas adaletin düzeninin ortaya çıkışının doğru anlaşılması gerektiğinde ısrar eder. Ona göre adaletin ortaya çıkma nedeni, ben ve Başkası arasındaki asimetric ilişkinin karşılıklılığını kurmak değil, bizzat *Üçüncü'nün* kendisidir. *Üçüncü*, "benim için bir başkası olan kimsenin yanında benim için hâlâ bir başkası olan"dır (Levinas, 2012d: 67, 68). Hem Başkası'ndan ve hem de *Üçüncü'den* sorumlu olan ben, kendisini onların etkileşimlerinin dışında tutamaz ve birisine gösterdiği etik ilgiyi diğerine karşı göstermezlik edemez. Bu ilişkide ben, adeta her ikisinin de dâhil olduğu bir *adalet anı* yakalamaya çalışır. Levinas'ın *Batı dünyasının anı* olarak adlandırdığı *adalet anı*, birbiriyle karşılaştırılmayanlar arasındaki karşılaştırmaya, devletlere, evrensel yasalara ve yasa önünde eşit kılınan yurttaşlara karşılık gelmektedir. Ben'in sonsuz etik sorumluluğuna diğer Ötekiler uğruna getirdiği sınırlama ile *Üçüncü'nün* karşılıklılık talebinin içkin olduğu adalet düzleminde ilişki, etik görümündekinden bir hayli farklılaşmış olsa da, tüm adalet söylemi Başkası için

duyulan sorumluluk adına ve Başkası'nın yüzündeki etik çağrı uğruna gerçekleştirildiği (Levinas, 2012d: 68) için adaletin etikle olan bağı hiçbir zaman kesintiye uğratılmayacaktır. Bunun yanı sıra, adaletin ortaya çıkışı hiçbir şekilde etik sorumlulukta bir derece kaybına neden olmayacaktır. Etik, adaletin koşulu ve ufku olmaya devam edecek ve adaleti siyasetten, Öteki için duyulan kaygıdan ayırt etmek mümkün olmayacaktır (Türk, 2016: 344).

1982'de yapılan bir radyo söyleşisinde Levinas'a, "Siz Öteki'nin filozofusunuz. Başkası'yla karşılaşmanın esas yeri tarih değil midir, siyaset değil midir? Her şeyin ötesinde İsraililer için Filistinliler Öteki değil midir? Sorusu yöneltilir. Levinas'ın bu soruya verdiği yanıt, onun etik ile siyaset ilişkisine dair düşüncelerinin gerçekliğe yansımaları görmek açısından önemlidir. Levinas'ın yanıtı, Öteki tanımının tamamen farklı olduğu, Öteki'nin akraba olmak zorunda olmayan ancak akraba olabilecek komşu da olabileceği, Öteki için olmanın komşum için olmak anlamı taşıdığı" şeklindedir. Levinas konuşmasını, "komşunuz başka komşunuza saldırıyor veya haksızca davranıyorsa ne yapabilirsiniz?" Sorusunu sorarak sürdürür ve bu olayda başkılığın farklı bir karaktere büründüğünü, başkılığın bir düşmanlık bulunabileceğini ya da hiç değilse kim doğru kim yanlış, kim haklı kim haksız sorularının cevabını bulma sorunuyla yüzleşeceğimizi ve orada yanlış yapan insanlar olduğunu ekleyerek yanıtını tamamlar (Levinas, 2003d: 290, 291). Levinas, tartışmayı tekil etik ilişki düzleminden çıkarıp Üçüncülerin yani birbirine hem dost hem de düşman olabilecek kimselerin olduğu, başkılığın karakterinin salt etik düzlemin dışına, siyasetin, adaletin, hukukun düzlemine taşıyarak sonlandırır. Biz de Levinas'ın verdiği yanıtın hareketle, etik ilişkinin/duyarlığın toplumsal ve politik alanda nasıl bir işleve sahip olabileceğine dair sorgulama yapma imkânı buluruz. Levinas, İsrail hükümetinin izniyle İsrail kamplarında Hristiyan askerler tarafından katledilen Filistinliler meselesini (Sabra ve Şatila katliamı) salt etik tutumla çözülmesi gereken bir konu olarak değil de hukuk veya siyasetle çözülmesi gereken Üçüncülerin -birbirine düşmanlık yapabilen Ötekilerin- meselesi gibi görür. Buna karşılık yine de etik ile siyasetin sınırlarının nerede aranabileceği sorununu önemser ve ahlak ile siyaset arasındaki çelişkinin tek başına siyasetle çözülemediğini kabul eder. Örnekten hareket ettiğimizde Levinasçı etiğin politik düzlemde etik adalet rolünü yerine getirmesinin pek de kolay olmadığını söyleyebiliriz. Elbette, Levinas'ın etiği çürümüş siyasetin vicdanı olarak görmek istemediği açıktır, ancak aynı etik gerekliliğin Üçüncülerle ilgili her şeyi yalnızca siyasetin kollarına bırakmayı zorunlu kılmadığını, Levinasçı kutsi etik yaklaşımın bu tarz bir bakış açısının karşısında yer aldığını biliyoruz. Oysa İsrail-Filistin meselesinde kutsi etik öznenin beklendiği gibi davranamayan Levinas, bize, Üçüncünün ortaya çıkışı Başkılığın yani tekil Başkası'nın başkılığında, onun dokunulmazlığında bir değişikliğe neden olmaz diye öğretmekteydi. Etik öznenin hiçbir zaman rahata kavuşmayacağını, tek başına tekil Başkası'nın sorumluluğunu üstlenmekle kalmayıp, Başkası ile Üçüncünün etkileşimine de kayıtsız kalamayacağını söylemişti. Öyle ki yukarıda da belirtildiği gibi, etik ben, Başkası için gösterdiği sevgi ve hayırseverliği Üçüncülere de gösterdiği için bir *adalet anı* doğmaktaydı. *Adalet anı*, evrensel yasa önündeki eşit yurttaşlar anydı, bir başka deyimle *adalet anı*, ben'in tekil Başkası ve Üçüncünün olduğu bir dünyada tüm Ötekiler adına sorumluluğa ve hayırseverliğe devam etme anydı.

Dolayısıyla makul adalet ilhamını yine, yakına, komşuya ve kardeşe duyulan sevgiden almaktaydı (Levinas, 2012d: 68-70). Her şeye rağmen Levinas, sevgiyi etiğin temeli olarak görse de, dünyevi ahlakı adaletle ilişkili görür (Bernasconi, 2011b: 37) ve etik ile adaleti birbirinden ayrı görmez.

5. Merhametsiz Adaletin Biçimsizliği

Makale başlığında yer alan, *merhametsiz adaletin biçimsizliği* ifadesi kökenini Levinas'ın, "adalet olmaksızın merhamet olanaksızdır ve merhamet olmaksızın da adalet biçimsizleşir" (Levinas, 2003b: 259) sözlerinden alır. Levinas'ın adalet olarak adlandırdığı ilk karşılaşma, ben'in Başkası'na karşı duyduğu sorumlulukla başlar. Yakına/Başkası'na karşı duyulan bu sorumluluk, komşu sevgisi, eros'suz aşk, merhamet, sevgi ve şehvetsiz sevgi anlamlarını taşır (Levinas, 2003b: 241, 242). Adalet ve merhameti birbirinden ayrı görmeyen Levinas, adaletin merhametten kendiliğinden doğduğunu hatta eşzamanlı olarak ortaya çıktıklarını ileri sürer (Levinas, 2003b: 245). Burada öne çıkan düşünce, tekil etik ilişkinin doğasını eksiksiz ifade ediyor gibi görünse de insanlığın söz konusu olduğu *Üçüncülerin* olduğu bir dünyada adalet ve merhametin eşzamanlı birlikteliğini sağlamanın güçlüğü de ortadadır. Tekil etik ilişkinin kutsi görünümünde etik ben daima herkesten daha sorumludur. Bunun Levinasçı etik kuramındaki anlamı adaletin aşk'tan⁴ doğduğudur. Adalet aşk'tan doğar ancak bunun anlamı adaletin keskinliğinin hiçbir zaman aşk'ın aleyhine dönmeyeceğini söylemek değildir. Siyaset kendi başına bırakıldığında kendine has gerekliliklerden hareket edebilir, oysa aşk'ın daima adaleti gözetmesi gerekir. Levinas'a göre adalet ile merhametin birbirini gerektirmesi Ötekiler'in var olduğu bir dünyada, etik adalet talebini canlı tutacak, politik adaletin Ötekiler üzerindeki yetkilerinin etik Öteki'nin insaniliği sınırında kalmasını sağlayacak ve uyandırdığı etik duyarlık aracılığıyla adalete biçim vermede onu insani kılmada önemli bir rol oynayacaktır. Aksi takdirde rasyonel düzenin adalet anlayışı merhametten yoksun olacağı için biçimsizleşmeye ve insani sınırların dışına çıkmaya mahkûm olacaktır.

Etik ve adalet arasındaki salınımlı ilişkide yüz yüze etik ilişkiye, politik toplumun kurumlarını ve yasalarını düzeltici bir rol tayin eden Levinas, politikanın kendi tiranlığıyla baş başa bırakılamayacağını söyler: "Yüz yüze politik toplumun kurumlarını ve yasalarını düzeltici bir işlev görür: Fakat kendi haline bırakılan politika kendi içinde bir tiranlığı taşır, onu doğuran ben'i ve başkasını biçimsizleştirir, zira onları evrensel kurallara göre, yani sanki orada yoklarmışçasına yargılar" (Levinas'tan akt. Bernasconi, 2011b: 38). Başkası'na saygı'yı etik kuramının temeline yerleştiren Levinas'ın etik ve politika ilişkisini inşa sürecini, bağışlama ve adalet tartışmasında öne çıkardığı merhamet, sevgi ve fedakârlık kavramlarıyla birlikte düşünerek anlamaya koyulmak yerinde olur. Politik adaletin sorgulandığı bir örnekten yola çıkarak merhametsiz adaletin biçimsizliğini kavramak mümkündür. Örneğin *Başkasına Karşı*⁵ metninde

⁴ Levinas, Platon'un Şölen diyalogunda Diotima'nın aşk'ı yarı Tanrı olarak anlatmasını onu ayrılık ve Öteki'ne duyulan arzu olarak görmesine bağlar (Levinas, 2003b: 251).

⁵ *Başkasına Karşı* metni, Levinas'ın Alman suçluluğunu sorguladığı, Yahudi soykırımından sonra bağışlamayı nasıl anlamak gerektiği ve bağışlamanın Yahudi dini düşünce geleneğinde adaletle nasıl

Levinas, Tevrat'da Saul ile Givon⁶ kavmi arasında geçen kan davasından hareketle (Levinas, 2011: 43-49) kısas adaletini, bu adaletin bağışlamayla ilişkisini ve kısas adaletinin gerçekleşme şeklini sorgular. Levinas bu metninde, atalarının yaptığı hatanın bedeli olarak katledilen ve cesetleri kurda kuşa yem edilmek üzere açıkta bırakılan çocuk prenslerin maruz kaldığı adaleti, merhametsiz, biçimi bozulmuş, insani olanı aşındırmış ve etik olandan uzaklaşmış bir adalet talebi olarak görüp göremeyeceğimizi tartışır. Atalarının işlediği suçun bedelini çocuklara ödeterek politik adalet talebine göre hareket eden Givonlular, adalet ve eşitlik uğruna merhamet ve bağışlamayı terk edebildikleri, Başkası'nın etik anlamını biçimsizleştirdikleri/bozdukları, etikten uzaklaşarak insanın değerini, onurunu yok sayabildikleri ve bu yolla merhametsiz adaletin ne derece biçimsizleşebileceğini gösterdikleri için, politik adaletin temsili olarak görülürler. Oysa Levinas'a göre göre asıl olan, insanlık durumuyla ilgili rasyonel düzene içkin zalimliğin çalkantısında, ölümsüz ilkeler ve Tanrı adına dökülmüş onca kan ve gözyaşından ve adaletin diyalektik sıçrayışları arasında akıllarda kalacak yegâne isim, kendisine dosdoğru yolu bulan bireysel fedakârlığın yani kısas adaleti gereğince katledilip kayalıklara çivilenerek açıkta bırakılan cesetlerin üstünü örten, başlarından altı ay boyunca ayrılmayarak yas tutan Rispa'nın tuttuğu fedakârlık yoludur (Levinas, 2011: 49). *Üçüncülere* de tekil Başkası'yımsı gibi davranmayı ilke edinen, kan talebinin ve yasanın anlamını bir kez daha düşünmeye sevk eden Rispa Bath Aya'nın yolu bireysel fedakârlık ve kendinden feragat yoludur. O halde dünyaya adlarını kan talebiyle duyuran Givonlular'ı politik adaletin merhametsiz yüzü olarak, Rispa'yı ise merhametten, sorumluluktan ve feragatten bir an olsun uzaklaşmayan, Başkası'na ve aynı zamanda Başkası'nın ölümüne kayıtsız kalamayan etik adaletin yüzü olarak adlandırabiliriz. Rispa örneğinden hareketle Levinas, etik adaletin politik adaletin dışında bırakılmaması gerektiğinin üstünde durmuş ve kutsi etik ilişkinin politik alana, etik adalet yüzüyle yani merhamet, bağışlama ve sevginin bilgeliği formuyla sokulabileceğini göstermiştir. Böylece politik adalette etiğin işlevi yine, *Üçüncülerin* ilişkisine kayıtsız kalamayan, onlar için sorumluluğu ve feragati her şeyin üstünde gören etik ben üzerinden sağlanmaya çalışılmıştır.

Levinasçı etik kuram güçlü bir siyaset düşüncesi ortaya koymasa da, etiği ontolojinin/siyasetin alanına dâhil etme çabasıyla, siyasete ilişkin etik eleştirileriyle dikkate alınması gereken bir kuramdır. Adaletin biçimsizleşmesine ve merhametten uzaklaşmasına engel olmanın yoluysa adaleti ben ve Başkası ilişkisindeki Başkası'na kayıtsız kalamayışın duyarlılığına açık hale getirmekle olasıdır. Öyle ki adalet değişmez anlamını yalnızca Başkası'na karşı çıkar-gözetmezliğinde bulmaktadır. Bu bağlamda Levinas, "devlet, toplum ve hukuk insan insanın kurdu olduğu için mi yoksa ötekilere duyduğum sorumluluk nedeniyle mi vardır?" Sorusunu sorar. Bununla birlikte siyasal

ilişkilendirildiğinin ele alındığı, bununla birlikte etik ve politik adalet anlayışının Talmud'daki hikâyelerle örtüştürülmeye çalışıldığı bir metindir (Levinas, 2011: 25-49).

⁶ Kutsal Kitap'ta, Kral Davut zamanında üç yıl süren kıtlıktan bahsedilir. Davut, ülkesindeki kuraklığın nedeninin Givonlular'ın Saul kavmi tarafından haksızlığa uğratılması olduğunu öğrenir. Bunun üzerine Givonlular mağduriyetlerinin giderilmesi için Saul'un soyundan yedi çocuk prensin kendilerine verilmesini isterler ve onları kayalıklara asarak katlederler. Çocuklardan ikisinin annesi olan Rispa Bath Aya'da altı ay boyunca çocukların başında nöbet/yas tutar ve cesetlerini korur (Kutsal Kitap, 2006: Samuel 21).

düzenin insanın sorumluluğunu mu tanımladığı yoksa sadece onun hayvansı yönlerini mi kısıtladığını bilmenin önemine değinir (Çırakman, 2012: 424, 425). Levinas'ın devletin veya siyasal düzenin bireyin sorumluluğunu nasıl tanımladığı ya da sorumluluğun kaynağının nerede olduğuna ilişkin sorgulaması, etik ile politika arasındaki çatışmalı ilişkinin sorgulanmasını ve düzenlenmesini sağlamada etkili olacaktır. Nihayetinde Levinas düşüncesinde adalet, erişilmesi gereken bir erekten ziyade etik kaynağı, etik boyutu anımsanması gereken bir talep olarak belirir ve işte bu talep nedeniyledir ki adalet kaygısı, asimetrik ilişkideki sınırsız sorumluluğun varsayılmasını gerekli kılar. Açıkça görüldüğü üzere, etik adalet arayışı ancak etik ben'in sorumluluğuyla yürütülebilmektedir. Öyle ki etik adalet tüm Ötekiler'i, etik sorumluluk gereği kardeş olarak görmektedir. Levinas, adaletin eşitleyici gücünü, ben'in ödev ve sorumluluklarının, haklarına nazaran daha fazla olmasına bağlar. Adalet mevcut siyasal yapının ve düzenin koruyucusu ve aracısı olamadığından, mevcut adalet içinde hep daha iyi bir adalet arayışı sürmeye devam eder. Bu da adaletin yeteri kadar adil olmadığı ama hep bir aciliyet taşıdığı anlamına gelir. Ona göre hâlâ insan haklarının konuşuluyor olması da adaletin henüz olmadığına bir kanıttır (Çırakman, 2012: 425).

6. Sonuç

Levinas, ben'in kendisini unutmasının adaleti canlandıracağını ileri sürer (Levinas, 1978: 248). Bu düşünce etiğin ilk halinden yani etik adaletin başladığı ilk yüz yüze karşılaşmadan sonraki *Üçüncü*nün görünür olduğu düzleme işaret eder. *Üçüncü*nün ben ve Başkası arasındaki asimetrik ilişkiden etkilenerek kendisi için de hak talep etmesi etik ilişkinin yolunu değiştirmesine, çoğul Ötekilerin olduğu bir dünyada etik ilişkinin yeniden düşünülmesine sebep olur. Karşılıklılığın esas olduğu politik ilişkideki adalet, etik duyarlılığından sıyrılmış, yalnızca rasyonelliği ilke edinen görünümüyle tekinsiz bir hale bürünür. Adaletin tekinsizliği ise merhametsizliği doğurur. Dolayısıyla Başkası'nı değil de kendisini önceleyen birbirine benzer Ötekiler/*Üçüncü*lerin olduğu bir toplumda adaletin canlanması, ancak Levinasçı etiğin ilk görünümü olan yüz yüze'liği yaşatmakla ve adaletin biçimsizliğine bir çekidüzen vermekle olasıdır. *Üçüncü*lerin gündeme gelmesi Başkası'ndan hareketle veya Başkası'yla birlikte düşünüldüğünden etik ve politika arasındaki gerilimli ilişki mutlak bir yakınlığa dönüşmese de, Levinas açısından adaletin canlanması ve etik hale gelmesi, bireyin kendi için adalet talebini öne çıkarmasıyla değil, Başkası'nı öne çıkarmayı ve onun ölümü karşısında duyulan suçluluk ve sorumluluğa kulak vermesiyle mümkündür.

KAYNAKÇA

Bernasconi, R. (2011a). "Şüphe Etiği." *Levinas Okumaları* içinde, (Ed.) Zeynep Direk, 9-32. İstanbul: Pinhan Yayınları.

Bernasconi, R. (2011b). "Üçüncü Taraf: Etik ve Politik Olanın Kesişimi." *Levinas Okumaları* içinde, (Ed.) Zeynep Direk, 33-51. İstanbul: Pinhan Yayınları.

- Çırakman, E. (20129). "Levinas'ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not." 407-433. *Levinas* içinde (Ed.) Özkan Gözel. İstanbul: Say yayınları.
- Kutsal Kitap. (2006). İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları.
- Levinas, E. (1978). *Autrement qu'etre ou au-dela de l'essence*. Paris: Kluwer Academic.
- Levinas, E. (2003a). "Bütünlük ve Sonsuz'a Önsöz." Çeviren: Zeynep Direk, 91-100. *Sonsuza Tanıklık* içinde, İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2003b). "Felsefe, Adalet ve Aşk." Çeviren: Medar Atıcı, 241-259. *Sonsuza Tanıklık* içinde İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2003c). "Tanrı ve Felsefe." Çeviren: Özkan Gözel-Zeynep Direk. 163-190. *Sonsuza Tanıklık* içinde, İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2003d). "Etik ve Siyaset." Çeviren: Cemalettin Haşimi-Özkan Gözel 284-294. *Sonsuza Tanıklık* içinde. İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2012a). "Hakikat ve Adalet." Çeviren: Özkan Gözel, 169-193. *Levinas* kitabı içinde, (Ed.) Özkan Gözel, İstanbul: Say Yayınları.
- Levinas, E. (2012b). "Özgürlük ve Buyruk." Çeviren: Hamdi Özyel, 281-294. *Levinas* içinde. İstanbul: Say Yayınları.
- Levinas, E. (2012c). "Başkasının Yerinde Olma." *Levinas* içinde. Çeviren: Özkan Gözel, 227-280. İstanbul: Say Yayınları.
- Levinas, E. (2012d). "Öteki, Ütopya ve Adalet." Çeviren: Ayşen Arıöz, *Levinas* içinde, 61-73. (Ed.) Özkan Gözel. İstanbul: Say Yayınları.
- Levinas, E. (2011). *Dört Talmud Okuması*. Çeviren: Burak Şaman. İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Şimşon, E. (2017). "Kabil'in İlgisizliği: Levinas'ın Düşüncesinde Kötülük Sorunu." *Cogito*, 86 (Bahar), 109-123.
- Türk, D. (2010). "Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik." *Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi* içinde, 337-348, (Ekim), Bursa: Asa Yayınları.

THE DIALECTICS OF ART FROM 'SPIRIT' TO FREEDOM

Ekin KAYA*

Abstract: In the Frankfurt School and its member Adorno, art along with philosophy, is seen as a field of activity that allows freedom in the current historical-social conditions. In this sense, art in Frankfurt School, is defined as an area of resistance to current capitalist system. What makes art a field of resistance is the 'spirit' moment that work of art has and is inherent in the work of art. Spirit in a work of art is the element that emerges in spiritualization process of art. Although the spiritualization of art is a process of rationalization as the exclusion of natural beauty from art, it is a process that creates also an opposite spiritualization. The spirit that emerges in the dialectical process of the spiritualization of art, which is the repetition of the dialectics of the Enlightenment in art, is a momentary liberation and subject's experience of freedom from conceptual oppression and therefore from the domination of the holistic society. Because, contrary to the rationalization, subjectivation and freedom process of human being which has resulted in reification, art finds its origin in a natural impulse, behavior, that is mimesis.

Keywords: Art, spirit, dialectics, freedom, mimesis

'TİN'DEN ÖZGÜRLÜĞE SANATIN DİYALEKTİĞİ'¹

Öz: Frankfurt Okulu ve onun üyesi olan Adorno'da felsefeyle birlikte sanat, mevcut tarihsel-toplumsal koşullarda özgürleşmeye imkan veren bir etkinlik olarak görülmektedir. Bu anlamda Frankfurt Okulu'nda sanat, mevcut kapitalist sisteme direniş alanı olarak tanımlanır. Sanatı direniş alanı yapan şey ise, sanat yapıtının sahip olduğu, sanat yapıtına içkin olan 'tin' uğrağıdır. Sanat yapıtında tin, sanatın tinselleşme sürecinde açığa çıkan öğedir. Sanatın tinselleşmesi, doğal güzelliğın sanattan dışlanması olarak bir rasyonelleşme süreci olmakla birlikte, karşıt bir tinselleşmeyi de yaratan süreçtir. Aydınlanma'nın diyalektiğinin sanattaki tekrarı olan sanatın tinselleşmesinin diyalektik sürecinde açığa çıkan tin, öznenin kavramsal baskıdan ve dolayısıyla da bütüncül toplumun tahakkümünden anlık bir kurtuluş, özgürlük deneyimidir. Çünkü

* Dr. | Ph.D.

ekinky@gmail.com

ORCID: 0000-0003-1126-4370

¹ Bu çalışma yazarın, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sistematiik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı'nda hazırladığı "Hegel ve Adorno'da Sanatın Tinselliğii" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. Ayrıca 12-13 Ekim 2023 tarihinde gerçekleşen 9. Çağdaş Siyaset Felsefesi Sempozyumu'nda sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

şeyleşmeyle sonuçlanmış olan insanın rasyonelleşme, öznelleşme, özgürleşme sürecine karşı biçimde sanat, kökenini, doğal bir dürtüde, davranışta, yani mimesis'te bulmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Sanat, tin, diyalektik, özgürlük, mimesis

1. Giriş

Frankfurt Okulu ve Adorno'ya göre, mevcut tarihsel-toplumsal gerçeklik, yani kapitalist toplumsal sistem, 'yanlış'tır. Frankfurt Okulu ve Adorno, mevcut toplumsal-tarihsel dönemin yanlışlığının aşılma olanağını aramakta ve bunun için tarihi, bir 'süreç' olarak görerek anlamaya ve açıklamaya çalışmaktadır. Frankfurt Okulu, 'Auschwitz' olgusunu mümkün kılan tarihin 'nasıl' meydana geldiğini açıklamak istemektedir. Başka deyişle, Frankfurt Okulu, Auschwitz olgusunu, insanlık tarihinde bu olgunun gerçekleşmesini mümkün kılan dinamikleri bir bütünlük içinde ele alarak açıklamaya çalışır. Çünkü Frankfurt Okulu'nun amacı, temel olarak, geçmişi anlayarak bu 'nasıl'ı kavrayabilmek, böylece geleceği öngörebilmek ve Auschwitz'in bir daha asla yaşanmaması için 'şimdi'de varolan değişim olanaklarını açığa çıkarmaktır.

Frankfurt Okulu, mevcut tarihsel-toplumsal dönemin yanlışlığından hareketle tarihin 'nasıl' gerçekleştiğini, bu toplumsal duruma 'nasıl' gelindiği sorusunu, 'eleştirel' bir bakış açısından sormaktadır. Frankfurt Okulu'nda toplum bilimi olguları değerden bağımsız şekilde betimleyen pozitivizm anlayış yerine eleştirel bir teori olarak ortaya çıkar. Olguları sadece betimlemek, onlara göre, mevcut durumun onaylanması anlamına gelir. Çünkü bu bakış açısı, olguları sadece betimleyerek toplumsal olguların 'doğal' bir gerçeklik olarak görünmesine neden olur. Oysa Frankfurt Okulu, mevcut tarihsel-toplumsal durumun, yani bütüncül toplumun 'yanlış' olduğunu insan üzerinde yarattığı sonuçlarıyla göstermeye çalışmakta ve dolayısıyla toplumsal gerçekliğe eleştirel yaklaşmaktadır. Fakat "Bütün, yanlıştır" kabulüyle birlikte toplumsal bütünün aynı zamanda çelişkili olduğunu, dolayısıyla yanlış bütünün kendi içinde aşılabilecek olanaklarını barındırdığını da göstermeyi amaçlar (Adorno, 2017, s. 54). Frankfurt Okulu bunun için, toplumsal gerçekliğin doğal olmadığını, dolayısıyla değiştirilebilir olduğunu farkındalığını yaratmak istemektedir. Başka deyişle, insanların kendi tarihlerini, kendi dünyalarını kendilerinin yarattıkları ve dolayısıyla yanlış toplumu değiştirebilecekleri gerçeğini hatırlatmayı amaç edinir. Sanat da, bu noktada farkındalığı yaratan, özgürlüğün olmadığı bir toplumda özgürlüğün deneyimini sunan alan olarak konumlanır.

2. Özgürleşme ve Şeyleşme Diyalektiği

Frankfurt Okulu ve Adorno'ya göre mevcut kapitalist sistemin yanlışlığı, kapitalist sistemin başlangıcı ya da oluşumu insanın doğayla girdiği ilk ilişkilere dek izi sürülebilecek rasyonelite biçiminin gelişiminin geldiği son nokta olmasıdır. İnsan aklı, yine insanın doğayla girdiği ilişkisi dolayısıyla 'gelişmiştir'. Frankfurt Okulu'nda insan, doğadan korkan ve kendisini koruma dürtüsüne sahip varlık olarak görülür. İnsan, kendini koruma dürtüsüyle doğadan duyduğu korkuyu ona hakim olarak

yeneceğini düşünmüştür. İnsan aklının gelişimi ise, onun tam da doğaya hakim olma 'aracı' olarak gelişimidir. Doğadan korkusuyla insan, doğaya hakim olmak ve doğadan kurtulmak, ondan kopmak istemektedir. Böylece tarih, insanın akıyla doğaya hakim olarak doğadan özgürleşme, yani rasyonelleşme sürecine dönüşmüştür. Fakat bu özgürleşme, rasyonelleşme, yani öznelleşme süreci, sadece dışsal doğaya değil aynı zamanda içsel doğaya da hakimiyetle mümkündür. Horkheimer'ın ifadesiyle:

Doğa üzerindeki egemenlik insan üzerindeki egemenliği getirir. Her özne sadece dışsal doğanın (gerek insanın fiziksel varlığının gerekse insanın dışındaki doğanın) köleleştirilmesine katılmakla kalmaz, bunu yapabilmek için kendi içindeki doğayı da boyunduruk altına alır (Horkheimer, 2013, s.120).

Böylece insan, sadece dışsal doğaya hakim olmaz, giderek kendi doğasından kaynaklanan çelişkilere hakim olabilmek, onları bastırmak ve kendisini bir birlik ve bütünlük, yani tutarlı bir varlık olarak kurmak için 'Ego'yu yaratır. Dolayısıyla insan, doğa olarak "kendisine de öteki olduğu için" onun doğa üzerinde kurduğu egemenlik, kontrol veya tahakküm kendi üzerine olan tahakküme döner (Benhabib, 2005, s.215). Dışsal doğanın denetiminin, içsel doğanın (insanın) denetimine dönüşümü, insanın kendisini 'köleleştirme' durumudur (Reijen, 1999).

Tüm bu tarihsel süreçte mantık ve kavramın kendisi giderek hem dışsal hem de içsel doğayı bastırmanın ve ona hakim olmanın aracı haline gelmiştir (Wellmer, 2007, s. 13) Bu nedenle, bu süreçte akıl, içerikten yoksun, biçimsel, yani araçsal rasyonalite olarak gelişmiştir. Belli amaçlar için uygun araçların bulunması olarak araçsal akıl, kapitalizme gelindiğinde, kapitalizmin 'kâr' ve 'yarar' kategorileriyle birleşerek sadece doğaya hakim olma aracı değil, ondan yararlanma halini almıştır. Araçsal akıl ve kapitalist sistemin kâr ve yarar kategorisiyle birlikte yer alan 'değişim' ilkesi de tüm var olan nesnelerin aynılaştırıcı ögesidir. Nesnelerin aynılaşması ise, nesneler arasındaki ilişkilerin belirlediği insan ilişkilerini de aynılaştırmaktadır. Dolayısıyla kapitalizmde araçsal akıl, tüm insan ilişkilerine ve kültüre yayılan, onların biçimini de belirleyen akıl olarak görülmektedir. Başka deyişle, böyle bir toplumda insan ilişkileri de araçsallaşmıştır.

Horkheimer ve Adorno (2002) için araçsal rasyonaliteyle belirlenmiş ve dolayısıyla nesnelerin ve bireylerin otantikliğini kaybettiği bu yanlış, bütüncül toplumda Aydınlanma'nın karşıtına dönüştüğü görülür Adorno ve Horkheimer, mevcut çağdaş toplumdaki özgürlük anlayışının Aydınlanma ile ortaya çıktığını düşünürler. Aydınlanma, insanları mitten, dinin buyruğundan kurtarmayı ve onların toplumsal sistemleri de 'doğal' düzenler olarak görmelerini engelleme amacıyla ortaya çıkmıştır. Aydınlanma, insanların 'doğal' düzenler olarak kabul ettikleri toplumsal sistemleri kendilerinin belirlediği ve belirleyebileceği düşüncesini getirmeyi, dolayısıyla insanlara özgür olduklarını göstermeyi amaçlayan düşünce olarak tanımlanmıştır. Çünkü Aydınlanma, Kant'ın tanımıyla "insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır" (Kant, 1983). Bu nedenle, Kant'ın "aklı kullanma cesaretini kullan" cümlesiyle özdeşleşen aydınlanma fikri, özgürlüğü akla

uyamak olarak tanımlamıştır (Kant, 1983). Bu düşünceye göre, insanlar ancak 'akıl'a dayanarak eylediklerinde özgür bireyler olmaktadır. Burada, her bireyin aklını kullanabileceği, akla göre eyleyebileceği kabulü vardır; çünkü 'Akıl' evrenseldir. Akıl tarafsız, insanın isteklerden bağımsız olarak işleyen nesnel bir yeti olarak kabul edilmektedir (Gülenç, 2015, s.242). Fakat Aydınlanma düşünürleri, bilimin kendisine dayanacağı akıl için yöntem geliştirme amacıyla olmuşlardır. Aklın yöntem olarak geliştirilmesi ise, Frankfurt Okulu'na göre, aklın biçimselleştirilmesi anlamına gelmektedir. Frankfurt Okulu'na göre aklın biçimselleştirilmesi ise, eleştirel olma özelliğiyle tanımlanmakta olan aklın, nesnelliğini ve eleştireliliğini giderek yitirmesine neden olmuştur.

Aydınlanma'nın insanların akla uygun eylediklerinde özgür olacakları kabulü, insanların uyacağı aklın kendisinin tam da bu biçimlendirilen aklın kendisi olması sonucunu doğurur. Bu nedenle, Aydınlanmacı akıl, doğayı kullanma, ona egemen olma amacına sahip bilim anlayışıyla birleşmiş ve teknolojik akıl olarak giderek tüm modern toplumsal yapı ve ilişkilere yayılmış, böylece toplumların 'rasyonalizasyon'una sebep olmuştur. Daha önce ifade edildiği gibi, kapitalizmde bu biçimlendirilmiş akıl, 'kâr' ve 'yarar' kategorisiyle birleştirilmiş, böylece kapitalizm araçsal aklın gelmiş olduğu son aşama olmuştur. Araçsal, teknolojik akıl, bu nedenle, doğadan kurtulmak için ona hakim olma aracıyken, güç ve egemenlik adına doğaya ve insanlara hükmetmenin aracı haline gelmiştir. Dolayısıyla araçsallaşan da sadece akıl olmamış, toplumsal ilişkiler de araçsallaşmıştır. Çünkü araçsal akıl, kapitalist toplumların temel özelliğidir. Kapitalizmde nesnelere 'değişim değeri'yle soyut eşdeğerliğe indirgenerek kendilerine özgü niteliklerini kaybetmiş ve metaya dönüştürülmüşlerdir. Böylece kapitalizmin yarar kategorisi ve değişim ilkesiyle birleşen araçsal akıl, gerçekliğin soyut ve araçsal ilişkiler bütünlüğü haline gelmesine neden olur.

Horkheimer ve Adorno'ya (2002) göre, tüm gerçekliğin rasyonel düzlemde hareketle kavranılır oluşu ve dolayısıyla nesneliliğin, öznellikte kuşatılmış, onunla özdeşleştirilmiş oluşu, mitten kurtuluş olarak Aydınlanmacı aklın, karşıtına, yani mitin kendisine dönmüş olduğunu gösterir. Bu durumda, gerçeklik kavram altına getirilerek budanmış bir gerçeklik olarak yaşanmaktadır. Fakat öznellik ve nesneliliğin özdeşliği, yani tüm gerçekliğin araçsal aklın belirlemiş olduğu bir gerçeklik haline alışı, kuşatıcı bir 'şeyleşme' durumunu yaratmıştır. Bu nedenle Frankfurt Okulu'na göre, insanın doğadan kopma, yani rasyonelleşme, öznelleşme, özgürleşme süreci denilen süreç, karşıtına geçerek şeyleşmeye dönüşmüş, nesnelere gibi insanların da otantikliği, yani özgürlüğü ortadan kalkmıştır. Özgürlüğün kendisi üzerinde temellendiği akıl, bireyi, bireyin otantikliğini, yani gerçek özgürlüğü yok eden, kendisine hakim olan bir güç haline almıştır. Bu ise, "Aydınlanma'nın öz-yıkımı"dır (Adorno ve Horkheimer, 2002). Başka deyişle, Aydınlanma, tüm otoriteleri sorgulayan ve insanı özgürleştiren aklın kendisinin bu biçimiyle doğallaşarak, bir otorite haline gelmesine sebep olmuştur. Değindiği gibi, bu durum, Aydınlanma'nın karşıtına, yani mite dönüşüyor oluşuna, yani Aydınlanma'nın diyalektiğine neden olmuştur.

Frankfurt Okulu'na göre, teknolojik, araçsal akıl, kapitalizmdeki eşdeğerlik ilkesi ve meta formu gibi özellikler, bütünleşmiş modern toplumların karakteristiğidir. Bu bütünleşmiş toplum, tahakkümcü toplumsallık biçimidir. Bütüncül, tahakkümcü bir toplumda ise, farklılıklar, tikellikler ve özgün birey yok olmuştur. Bütüncül toplum, ifade edildiği üzere, aynılaştırıcı toplumdur. Çünkü bütüncül ve tahakkümcü toplumun kendisi insanların boyun eğmeyi öğrendiği toplumsallık biçimidir. Buradan hareketle, Aydınlanmacı aklın amacı olan özgürleşme, aynı zamanda karşıtı, baskıyı, tahakkümü, özgürlüğün ortadan kalkmasını, yani şeyleşmeyi getirmiştir. Tarih bu nedenle rasyonelleşme, özgürleşme tarihi olmakla birlikte aynı zamanda şeyleşmenin ve tahakkümün tarihidir.

Bu nedenle, "insanın doğayı boyunduruk altına almak çabalarının tarihi, insanın insanı boyunduruk altına almasının da tarihidir" (Horkheimer, 2013, s.128). Doğanın bastırılmasında temel bulan uygarlık, bu nedenle yeni bir barbarlığa dönüşerek Holocaust'a kadar varmıştır. Uygarlığı doğanın bastırılışı olarak gören Horkheimer ve Adorno (2002) Holocaust'u, faşizmi doğanın intikamı olarak, Freud'un kavramıyla bastırılmışın geri tepmesi olarak tanımlarlar. Dışsal ve içsel doğanın boyunduruk altına alınması Aydınlanmacı aklın iddia ettiği şekilde doğanın aşılması anlamına değil ama sonucunda geri tepmeye yol açacak olan doğanın bastırılması anlamına gelmektedir.

Özne ve nesnenin özdeş olduğu kabulü bu sürece eşlik eden temel varsayımdır. Özne ve nesnenin özdeşliği varsayımı, gerçekliğin kavramsal sistemlerle bilinebileceğinin kabulü anlamına gelir. Frankfurt Okulu'na göre, kavramsal sistemlerin gerçekliğe özdeş olduğu kabulü ise, tüm gerçekliğin mantık ve kavramsal sistemler dolayısıyla bilinebildiğinin kabul edilmesine ve böylece de tüm gerçekliğin kavramsal sistemlere, kavrama indirgenmesine neden olmuştur. Bu durumda doğa, kavram altına getirilmekte, amaçlarına uygun bir araç olarak belli kavramla tanımlanan nesnelere de sundukları deneyim bakımından sınırlandırılmaktadırlar. Nesnelere kavram altına getirilmesi ve deneyimin sınırlandırılması bütüncül bir şeyleşme durumunu ortaya çıkarır (O'connor, 2022).

Böylece araçsal aklın hakimiyeti, nesnelere kavram altına getirilerek sadece manipüle edilebilir nesnelere olarak görülmesine ve yine insanların ve insanlar arasındaki ilişkilerin de yönlendirilebilir, kontrol edilebilir bir düzleme yerleşmesine neden olmuştur. Bu nedenle, bir 'bütün' olarak 'rasyonel' toplum yaratılmıştır. Fakat Frankfurt Okulu ve Adorno'ya göre, tutarlı bir bütün olarak bu rasyonel denilen toplum, aslında bütünlenemeyen, çelişkili yapılardan oluşmuştur. Dolayısıyla bu toplum, uyumlu, organik bütünsel bir toplum değil, kendi içinde tutarlı olan bir rasyonelitenin güdümünde, kavramın baskısıyla bir arada tutulan irrasyonel bir toplumdur.

3. Toplum ve Sanat

Frankfurt Okulu ve Adorno'ya göre, toplumun bütünlenemeyen parçalardan oluşan, çelişik bir yapıda olması, toplumda aynı zamanda şeyleşmeyi kıran, şeyleşmeye direnç gösteren alanların da varolduğu anlamına gelir. Bu nedenle, Frankfurt Okulu'nun ortaya koyduğu toplum bilim, toplumun çelişkilerden oluşmasından ötürü, gerçeğe

diyalektik paradigma içinden yaklaşılması nedeniyle diyalektik bir toplum bilim olarak görülmektedir. Bütüncül toplum, çelişkilerden meydana gelir, fakat Adorno'ya göre, bütün'ün parçaları bütün'ü kendi içlerinde taşırlar. Toplum, kendine özgü yapısının tüm tikel uğraklarında varlığını sürdürdüğü bir 'bütün' dür. Bu noktada, toplum, bir bütünlük içinde ele alınmalı ve bunun için diyalektiğin 'dolayım' kavramı aracılığıyla toplumu tek tek olgulardan hareketle değil, etkileşimli bir bütün olarak analiz etmek, yorumlamak ve anlamak gerekmektedir. Çünkü bütünün kendisini her tikel uğrakta barındırıyor olması, bütünü oluşturan tüm tikellerin bütünle dolayımlandığı anlamına gelir. Tikeller, parçalar kendilerine özgü olmakla birlikte bütünü de kendilerinde taşıyan yapılardır. Bütünle dolayımlanan tikel uğraklar birbirleriyle etkileşimli bir bağıntısallık sergiler. Her toplumsal olgu, bütünle dolayım lanmakta ve bütün ise, kendisini, dolayım ladığı olgularla var etmektedir. Dolayısıyla her olgu bütünlüğün yarattığı bir olgu olarak ortaya çıkar. Bu ise, toplumsal olguların anlamlarını bizzat toplumun kendisinden, yani bütünlükten aldığı anlamına gelir. Toplum, yani bütün ise tarihseldir; her toplumsal olgu anlamını ancak ait olduğu tarihsel toplumsal bütün içerisinde edinmektedir.

Buradan hareketle, Frankfurt Okulu'nda şeyleşmeye karşı bir direnç, bir özgürleşme alanı olarak gördükleri sanat, toplumsal bütünle dolayım lanan, yani kendisine özgü nitelikleri olmakla birlikte bütünü barındıran bir yapı olarak ele alındığı görülür. Dolayısıyla sanat, bütünün kendisi gibi, çelişkilerle yüklü toplumsal bir uğraktır. Çünkü sanatın bütünü yapısında barındırması, araçsal aklın izlerini taşıyor olduğu anlamına gelir. Löwenthal, Frankfurt Okulu için sanatın önemini şu şekilde özetliyor: “[Sanatı], eleştirel analiz aracılığıyla deşifre edilmesi gereken, toplum içerisinde meydana gelen süreçlerin bir tür kod dili olarak yorumluyoruz” (Löwenthal, akt. Jay, 2014, s.283). Buna göre, sanatın, sanat yapıtının araçsal aklın izlerini taşıması, onun araçsal aklın kendisinden kaynaklanan çelişkileri de taşıdığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla sanat da çelişlerle yüklü bir yapı sergilemektedir. Buradan hareketle Frankfurt Okulu ve Adorno sanatı, gerçekliğin temsili olarak tanımlanmaktadır. Araçsal akıldan kaynaklanan toplumsal çelişkileri taşıyan ve bu nedenle toplumun kod dilinin çözülebildiği nesnelere alanı olarak sanat, bununla birlikte hakikatin deneyimlendiği bir direniş alanı olma niteliğine de sahiptir. Çünkü sanat, Frankfurt Okulu'na ve Adorno'ya göre, kökenini *mimetik* dürtüde bulur. Sanatın, araçsal rasyonaliteyi, kavramsal baskıyı barındırmakla birlikte kökenini tam da rasyonalitenin karşıtı, doğal bir dürtüde bulması, onun diyalektik bir yapı olmasına neden olur.

4. Mimesis ve Sanatın Diyalektiği

Sanat, insanın tarihte yaşadığı öznelleşme, özgürleşme, rasyonelleşme, yani tinselleşme sürecini kendi içinde tekrar eden bir etkinlik alanıdır. Adorno'ya (2002) göre, sanatın kendi içinde yaşadığı tinselleşme süreci, doğa güzelliğinin giderek sanattan dışlanarak sanatın doğanın taklidi değil, tinin alanı olarak tanımlanmasına varan bir süreci gösterir. Sanat, tıpkı insanın doğadan koparak özgürleşmesi gibi, tam da doğanın, doğal güzelliğın kendisinden dışlanmasıyla kendine özgü, otonom bir alan haline gelmiştir. Dolayısıyla sanat, araçsal aklın gelişimi ve Aydınlanma sürecini de kendi içinde

yaşayan, tekrar eden alandır. Sanat, bu nedenle, daha önce belirtildiği gibi, kendisiyle otonomisini kazandığı araçsal aklın izlerini taşımaktadır. Araçsal aklın izlerini taşıyor oluşu ise, sanatı aynı zamanda şeyleşmeye katılan, şeyleşmeyi yaşayan bir alan haline getirmiştir. Fakat sanatın rasyonelleşme, tinselleşme süreci, kendi içinde bu bir ve aynı sürecin kendisinde gerçekleşen karşıt bir tinselleşmeyi meydana getirir. Adorno için sanatın hem şeyleşmeye katılan bir alan hem de aynı zamanda kavramsal baskı ve şeyleşmeye direnç alanı oluşunun nedeni, şeyleşmeyi yaratan rasyonelleşme sürecine karşıt olan ve tam da bu bir ve aynı süreç içinde yaşanan tinselleşme sürecidir. Sanatın özgürleşme alanı oluşu, bu karşıt tinselleşme sürecinden kaynaklanır. Sanatın tinselleşmesini sağlayan şey ise, sanatın kökensel olarak kavramsal olanın karşıtına, yani doğaya, doğal dürtüye dayanıyor oluşundan ileri gelir. Bu doğal dürtü ise, 'mimesis'tir.

Tinselleşmeyle birlikte otonom hale gelen ama tam da bu tinselleşmeyle şeyleşen sanat, kendi içinde diyalektik bir hareketle ona otantikliğini veren tinselleşmeye dönüşür. Çünkü doğayı, doğal güzelliği dışlayan sanatın kökeni, doğal bir dürtü olan mimesistir ve hatta modern kapitalist toplumda mimesisin sığınağı sanattır. Adorno'nun ifadesiyle, "sanat, mimetik davranış için bir sığınaktır" (Adorno, 2002, s.53).

Adorno (2016) için, gerçekliğin kavramsallaştırılması ya da kavram altına getirilişi, öznenin özdeşlik düşüncesine dayanır. Bu nedenle şeyleşmenin temeli özdeşlik düşüncesidir. Özdeşlik düşüncesiyle kavramsallaşan bir gerçeklik içerisinde meydana gelen şeyleşme durumu, öznenin nesneyi deneyimleyişinin aynılaşmasından kaynaklanır. Fakat öznenin özdeşlik düşüncesine dayanan kavramsallaştırma edimi dolayısıyla meydana geldiği bir gerçeklik içerisinde sanat, öznenin nesneyi deneyimleyiş tarzını değiştirmektedir. Bu deneyimleme tarzı bilinçte değişim ve dönüşüm meydana getirir ve bu değişim ve dönüşüm ise, bilincin gerçeklikle kurduğu ilişkide değişime ve dönüşüme sebep olur. Sanatın bilincin değişim ve dönüşümünü sağlama gücü ise, Adorno'ya göre, onun, kendisiyle özne nesne ilişkisinin farklı bir düzlemde kurulduğu, dolayısıyla mevcut deneyim biçimlerinden farklı bir deneyim sunan mimesis davranışına dayanmasından ileri gelir. Adorno'ya (2002) göre, tam da bu deneyimi dönüştürebildiğinde, farklı bir deneyim imkanı sunduğundan, mevcut tarihsel toplumsal koşullarda sadece sanatta varlığını sürdüren insanın mimesis kapasitesi, sanatın özgürleştirici karaktere sahip olmasını sağlar.

Adorno ve Horkheimer (2002), *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde mimesis kavramını evrimsel ve toplumsal-tarihsel perspektiflerden yola çıkarak tanımlamış, onu insanın arkaik bir davranışı olarak görmüşlerdir. Adorno ve Horkheimer (2002) büyü ve ritüalistik pratiklerle ilişkilendirdikleri insanın arkaik kapasitesi olan mimetik kapasitesini insanların çevrelerine uyum sağlama kapasitesi olarak görmektedirler. Mimetik kapasite, Adorno tarafından, Noppen'a (2017) göre, kendiliğinden ve pre-reflektif olarak işleyen bir özellik olarak görüldüğü için aynı zamanda 'mimetik dürtü' diye de adlandırılmaktadır.

Kavramsal dolayımın varolmadığı tarihsel koşullarda varolan mimetik dürtü, Adorno tarafından başka olan ile "kavramsal olmayan yakınlık"a gönderim yapan insani arzudur (Adorno, 2002, s. 54). Mimesis, benzerlikleri algılama ve oluşturma

kapasitesidir. Buna göre, arkaik insanlar benzerlik üreterek doğayla uyumlu biçimde yaşamaktaydı. Arkaik dönem, nesnenin kavram altına getirilerek özneyle özdeşleştirildiği rasyonalite biçiminin gelişmemiş olduğu dönemdir ve dolayısıyla, arkaik dönemde, öznenin, ürettiği zihinsel sistemleri doğaya uydurduğu, yani öznenin nesneyi kendine benzetme durumu söz konusu değildir. Bir rasyonalite biçimi olarak mimetik rasyonalitede, yani insanın çevreye uyum sağlama kapasitesinde ise, öznenin kendisini nesneye ya da başka olana uydurması, benzetmesi davranışı vardır. Adorno'ya göre, mimesis kavramı, benzeşme, özümseme anlamına gelen bir davranışı belirtmektedir ve dolayısıyla basit bir taklit edimi olarak anlaşılmalıdır. Başka bir şeyle benzeşme, onu özümseme kapasitesi, davranışı olarak mimesis, insanın kendisini doğaya uyarlama kapasitesidir. Dolayısıyla mimesis'te öznenin nesneyle, doğayla, başka olanla kurduğu ilişki biçimi, özdeşlik düşüncesinden, araçsal rasyonaliteden kaynaklanan bir tahakküm ilişkisinden farklı olarak nesnenin, yani başka olanın önceliğine dayanan bir ilişki biçimidir. Dolayısıyla mimetik davranış, başka olanla araçsal olmayan bir ilişki biçimidir. Bununla birlikte, araçsal rasyonalitenin giderek gelişmesi, mimetik dürtünün bastırılmasına ve mimesis davranışının kaybolmasına neden olmuştur. Fakat Adorno'ya göre, mevcut tarihsel-toplumsal gerçeklikte, özne ve nesne ilişkisinin araçsal rasyonalite düzlemini terk ederek bir benzeşme, mimetik ilişki halinde varolduğu tek yer, sanattır. Sanat mimesis davranışıyla insan davranışının 'rasyonel-olmayan' boyutunu deneyimlememizi sağlar.

Adorno, sanat yapıtında, hem onun üretiminde ve hem de alımlanmasında söz konusu olan etkinliğin mimesis olduğunu düşünür. Dolayısıyla sanat eserinin hem yaratımı hem de alımlanması insanın benzerlik kurma, benzeşme dürtüsünün açığa çıkışıyla gerçekleşir. Çünkü aslında Adorno'ya (2002) göre, Aydınlanma süreciyle elenen mitlerin, büyü'nün, ritüellerin mirasçısı, sanattır. Sanatsal deneyimde, mevcut rasyonalitenin ve kavram altına koyarak özdeşleştiren özdeşlik mantığı durur. Çünkü Adorno'ya göre, Ross'un (2017) belirttiği gibi, diskursif bilgiden farklı olarak, sanat yapıtıyla girilen ilişkide önceden düşünülmüş bir standarda göre yargıda bulunma veya kavramlarla düşünme değil, dönüştürücü bir etkinin olduğu bir dalıp gitme, kaybolma hali söz konusudur. Sanat yapıtının dönüştürücü etkisi ise, bilinçte gerçekleşen bir etkidir. Fakat mimesis etkinliğinde gerçekleşen şey, bir şeyin bilinçte temsil edilmesi durumu değildir. Çünkü temsil, bir özne ve bir nesne arasındaki ilişkiyi gösterirken, mimesis bir özneyle başka bir özne arasındaki ilişkiyi ifade eder. Mimesis etkinliğinde özne bir şeyi taklit ederken aslında taklit ettiği şeyin dünyayı 'görme biçimi' olduğunu, bir hareket ve 'ilişki tarzı' olduğunu kabul eder (Ross, 2017). Sanat yapıtının taklit ettiği ve sanat yapıtının deneyiminde taklit edilen şey tam da bu biçimdir. Biçimden kast edilen şey ise, bir bilinç formudur. Bilincin dönüşümü ise, tam da bu bilinç formunun taklidinde gerçekleşir. Basit bir taklit edimi olmayan mimesis'te o bilinç formuna dair farkındalığa sahip olunarak aynı zamanda ona mesafe alınır, ondan uzaklaşılır. Bu nedenle de, bir bilinç formunun taklidinde alınan mesafe ise, taklit edilen şeye karşı 'eleştirel' bir bilinç oluşur. Bu anlamda, Adorno'ya göre, sanatta ortaya çıkan mimesis davranışı, eleştireldir. Mimesis'in eleştirel olması ise, 'belirlenimli olumsuzlama'yı gerçekleştirmesinden ileri gelir.

Sanatın bir bilinç formunun taklidi oluşu, aslında sanatın toplumsal rasyonalite formunu taklit etmesi anlamına gelir. Ross'un (2017), belirttiği gibi, sanat toplumsal, tarihsel koşullarda rasyonalitenin aldığı biçimi taklit eder. Bu nedenle, sanat, toplumsal gerçekliğin taklidi olmaktadır. Fakat değinildiği gibi, sanattaki taklit, basit bir taklit olmadığından sanatın toplumsal gerçekliği taklit edişi de, bu gerçekliği 'olduğu gibi' alması anlamında düşünülmemelidir. Sanatın deneyimlenmesini sağladığı şey, mimesis dolayısıyla bir bilinç formunun ve bu nedenle, mevcut tarihsel-toplumsal koşullarda ortaya çıkan bütüncül toplumun irrasyonelitesinin deneyimidir ve sanat, tam bu irrasyonelliği fark etmemizi sağlar. Sanatta mimesis, bütüncül toplumun tahakkümcü yapısı ve dolayısıyla irrasyonelitesini belirtmez, onun deneyimlenmesini sağlayarak 'yanlıklık' duygusu yaratır. Dolayısıyla aslında toplumun insanın gündelik yaşamın içinde fark edemediği irrasyonelitesini fark ettirir. Mimesis dolayısıyla "toplumsal sürecin bizi yöneten ve alışıla gelmiş yaşam içerisinde gizlenmiş olarak kalan irrasyonel normları görünür hale gelir. Daha da önemlisi, onlar belirtilmez: onlar deneyimlenir" (O'Conner, 2019, s.195). Mimesis'i dolayısıyla yanlış, tahakkümcü toplumsal gerçekliğin yanlılığı deneyimlenir ve bu yanlılığa karşı bilinç, eleştirel konum alır. Tam da bu nedenle mimesis ve dolayısıyla sanat, Frankfurt Okulu'nun ve Adorno'nun (2002) Hegel'den miras aldığı kavramla ifade edilir: Sanat, 'belirlenimli olumsuzlamadır'.

Estetik deneyim, yanlış toplumda ortaya çıkan bireyin şeyleşmesini kıran ve yine bireydeki araçsal aklın baskısından anlık bir kurtuluş sağlayan bir 'dalıp gitme' deneyimdir. Bu dalıp gitme haliyle bireyin benliğinde varolan tahakkümcü yapı ortadan kalkar. Fakat bu deneyimde, benliğin yok oluşu değil, tam tersine nesneyle girilen araçsal-olmayan ilişkinin sonucunda, bireyin şeyleşmiş deneyimlerinin zenginleşmesi söz konusudur ve böylece de benliğin zenginleşmesi gerçekleşir. Dolayısıyla şeyleşmiş birey, tam da bu deneyimle şeyleşmeden kurtulur ve kendini koruma güdüsüyle davranma halinden de sıyrılmış olur. Bunun gerçekleşmesi ise, Adorno'ya göre (2002), şeyleşmiş deneyimden mimetik deneyime geçişi sağlayan yapıtların estetik alımlamasının bir 'şok (*Erschütterung*)' uğrağı olmasından ileri gelir. Bu şok uğrağı, bireyin, davranışının kendini koruma güdüsüyle belirlendiği ve araçsal rasyonalitenin işlediği mevcut gerçeklikten kopuşudur.

Gerçeklikten kopuşu sağlayan 'şok' ise, tam da sanat yapıtının bu gerçekliğin mimesis'yle ortaya çıkan 'form'dur. Bilincin dönüşümü ise, sanat yapıtının formunun taklidinden, ona benzeme ediminden ileri gelir. Bilincin dönüşümü, aynı zamanda bilincin dünyayla ilişkisini dönüştürür. Bireyi, gerçekliğin pratik amaçlarından koparan sanat, sanat yapıtının formu, yani "biçim yasası" olan ve sanat yapıtının içeriğine yakınlığa "aura"dır (Adorno, 2002). Sanat yapıtında varolan ve deneyimlendiğinde bilinci dönüştüren aura, bu nedenle eleştirel, olumsuzlayıcıdır (Ross, 2015).

Adorno'ya göre, sanatın tinselleşmesi ise, rasyonalite ve mimesisin bir diyalektiği olarak Frankfurt Okulu'nun Freud'dan aldığı kavramlarla 'bastırılma' ve geri tepme' salınımında gerçekleşen süreç olarak tanımlanmaktadır. Sanatta kavramsal baskılama geri teper. Sanat, kavram ve doğal dürtünün ve dolayısıyla kavram ve sezginin bir

diyalektikidir ve tam da bu diyalektikle, tinselleşme sürecinin kendi içinden sanata özgü olan öge, yani 'tin' açığa çıkar. Sanattaki çelişki, yani değişkenlik tam da sanatın bu ötekiyle, yabancıyla uzlaşmamış ilişkisinden kaynaklanır ve tinselleşme, sanat yapıtına içkin olan bu rasyonellik ve mimesisin diyalektiğini imler (Singh, 2017).

Sezgisellik gerekliliği, sanatın mimetik ögesini, bu ögenin ancak antitezle varlığını sürdürdüğü gerçeğine, yapıtların kendileri için heterojen olan herşeyin üzerindeki rasyonel kontrolüne kör kalırken korumak ister. Antitezden yoksun bir sezgisellik bir fetiş olurdu. Estetik alanda mimetik dürtü, varolmayan dolayımı, kavramı bile etkiler. Sanatta kavram, empirik nesnelere paylaşılan özelliklerin toplamından niteliksel olarak farklı olmasına rağmen, kavramlar kaçınılmaz olarak dilin içine girdiği gibi sanatın içine de girer. Kavramların karışımı sanatın kavramsallığını ileri sürmekle aynı şey değildir; sanat saf sezgi olmadığı gibi kavram da değildir, tam da bu nedenle sanat, onların ayırımına karşı çıkar. Sanatta sezgisel öge duyuşsal algıdan farklıdır, çünkü sanatta sezgisel öge her zaman onun tinine gönderim yapar. Sanat sezgisel olmayanın sezgisidir; o, kavramsız kavramsala benzer. Bununla birlikte sanat, mimetik, kavramsal olmayan katmanını kavramlar aracılığıyla serbest bırakır (Adorno, 2002, s. 96).

Sanat yapıtının tin uğrağı, yine sanat yapıtının bu çelişkili, diyalektik içsel süreciyle açığa çıkar. Tin, sanat yapıtlarını diğer nesnelere farklı olarak bir 'görünüş'e dönüştürerek ve onunla da özdeşleşmeyen biçimde, kendisinin ötesine işaret eden şeydir. Sanat yapıtında açığa çıkan tin, sanat yapıtını diğer nesnelere ayıran ögedir.

Kendisi aracılığıyla sanat yapıtlarının görünüşe dönüşerek, olduklarından fazla olmaları: Bu, onların tinidir. Sanat yapıtlarının tin tarafından belirlenimi, kör görünüş olarak değil ama görünen şey olarak, fenomen olarak belirlenmelerine benzer. Sanat yapıtlarında görünen şey, ne görünüşlerinden ayrılan ne de görünüşle özdeş olandır – gerçekliklerinde gerçek olmayan- onların tinidir. O sanat yapıtlarını şeyler arasındaki şeylerden başka bir şey yapar (Adorno, 2002, s.86).

Sanatsal deneyimi, özgürleştirici bir deneyim kılan şey, sanat yapıtının tin uğrağıdır. Çünkü sanat yapıtında tin, bilincin özgürlüğüne gönderim yapar. Bilincin özgürlüğü ise, bilincin kavramsal baskıdan kurtuluşunu imler. Bu nedenle tin, kavramın baskısının var olmadığı alana ait bir ögedir. Bu alan ise, Adorno'ya göre, doğadır. Dolayısıyla, Adorno'ya göre, tin, rasyoneliteye rasyonelleşme sürecine değil, kavramın, rasyonelitenin baskısının var olmadığı 'kendinde doğa' aittir; "auratik ögenin modeli, doğada vardır" (Adorno, 2002, s.274).

Tin doğaya ait bir model, bir formdur. Çünkü o, belirlenemez, tanımlanamaz, dolayısıyla kavram altına getirilemez ögedir. Tin, bir belirsizliktir ve tinin belirsizlik oluşu, sanat yapıtına bir bilmece, gizem karakteri verir.

Buradan hareketle, sanat aslında insana bastırıldığı doğayı, doğasını hatırlatan alandır. Sanatta doğanın hatırlanması olarak tinin deneyimini Adorno (2002) bir 'ürperti' (*shudder*) olarak tanımlar. İnsanlık, özdeş olmayanın, doğanın bastırılışının ızdırabını yaşamaktadır. Fakat sanatın sunduğu ürperiti deneyimiyle de özdeş olmayanın, yani doğanın kendisine geri dönmekte, onu hatırlamakta ve deneyimlemektedir. Bu nedenle, Bernstein'in ifadesiyle, "sanat aracılığıyla insanlık, rasyonalitenin gelişiminin hafızadan sildiği şeyin farkına varır" (Bernstein, 1992, s. 219). Sanatın özgürlüğün deneyimi oluşu, tam da kendinde doğanın bu hatırlanması, deneyimlenmesidir.

5. Sonuç

Bu makalede, Frankfurt Okulu'nun sanat üzerine genel düşünceleri açıklanmakla birlikte Adorno'nun *Estetik Teori*'sindeki 'tin', 'rasyonalite ve mimesis diyalektiği', 'tinselleşme' kavramlarına odaklanılmıştır. Bununla birlikte, Adorno'nun estetik teorisi, Frankfurt Okulu'nun toplum eleştirilerinden bağımsız okunamayacağı için Okul'un genel olarak mevcut tarihsel-toplumsal döneme dair belirlenimleri ve eleştirileri vurgulanmıştır. Özellikle Adorno'nun 'bütün'e dair eleştirisinin dayanağı olan akıl eleştirisi açıklanmaya çalışılmıştır. Horkheimer ve Adorno tarafından insanın doğayla girdiği ilk ilişkilere dek izi sürülebilecek olan akla dair bu eleştiri, Frankfurt Okulu için sanatın direniş alanı görülmesinin ve dolayısıyla Okul'un sanat anlayışının temelinde yatar. Bu akıl eleştirisi, aklın biçimsel, araçsal akıl haline gelişine dair bir eleştiridir. Akıl, insanın tarihsel süreçte kendisini doğadan kurtarmasının, doğadan özgürleşmesinin aracı olarak gelişmiş, fakat Aydınlanma'yla ve araçsal aklın en son aşaması olarak kapitalizmle birlikte insanın doğadan korkusunu alt eden yeti olmak yerine baskılanmanın aracı haline gelerek özgürleşmeye değil, ızdıraba yol açmıştır. Bu, Aydınlanma'nın karşıtına dönüşü, yani Aydınlanma'nın diyalektiğidir.

Araçsal aklın ve Aydınlanma'nın izleri, doğal güzelliğin sanattan dışlanması olarak sanatın rasyonelleşme, yani tinselleşme süreci olarak varolmaktadır. Fakat Aydınlanma'nın diyalektiği, sanatın tinselleşme sürecinde tekrar edilmektedir. Sanatın rasyonelleşme süreci olan tinselleşme süreci, kendi içinde karşıtına dönüşerek rasyonelleşmeden, kavramsal baskıdan kurtuluş olan bir tinselleşme sürecini oluşturur. Çünkü doğal güzelliğin dışlanması olarak rasyonelleşme sürecini yaşamayla birlikte sanat, kökenini doğal bir dürtüde bulmaktadır. Sanat, insanın benzerlik kurma, benzerlik yaratma, özümseme davranışı olarak, yine insanın arkaik dürtüsü olan mimetik dürtüye dayanır. Dolayısıyla sanat, bir karşıtılık olan rasyonelleşme ve mimesis'in bir birlikteliğinde, diyalektiğinde ortaya çıkar. Bu diyalektik, Adorno'nun Freud'dan aldığı bastırılma ve geri tepme ilişkisi olarak tanımlanır. Sanatta bastırılan geri tepme ve bastırılmanın geri tepme salınımında açığa çıkan ve sanat yapıtına otantikliğini veren öge, bilincin özgürleşme deneyimine gönderim yapan 'tin'dir. Sanatta, bilinci, araçsal aklın, kavramın baskısından ve dolayısıyla bütüncül toplumun tahakkümünden kurtaran tin, tanımlanamaz, belirlenemez, yani kavram altına getirilemez öge olarak, 'kendinde doğa'ya ait bir form, doğada varolan bir modeldir. Dolayısıyla, sanat yapıtında tinin deneyimi, kendinde doğanın bir deneyimi olarak özgürleşme

deneyimdir. Bu nedenle, Adorno'da sanat, doğaya dönüş, kendinde doğanın hatırlanışıdır.

KAYNAKÇA

- Adorno, T. W. (2016). *Negatif Diyalektik*. (Ş. Öztürk, Çev.). Metis Yayınları.
- Adorno, T. W. (2002). *Aesthetic theory*. G. Adorno & R. Tiedemann, (Ed.), Robert Hullot-Kentor (newly Ed. and trans.). Continuum.
- Adorno, T. W. (2017). *Minima moralia: Sakatlanmış yaşamdan yansımalar*. (O. Koçak ve A. Doğukan, Çev.). Metis Yayınları.
- Benhabib, S. (2005). *Eleştiri, norm ve ütopya: Eleştirel Teori'nin temellerine dair bir inceleme*. (İ. Tekerek, Çev.). İletişim Yayınları.
- Bernstein, J. M. (1992). *Fate of art: Aesthetic alienation from Kant to Derrida and Adorno*. Padstow: T J Press.
- Gülenç, K. (2015). *Frankfurt Okulu: Eleştiri, toplum ve bilim*. Ayrıntı Yayınları.
- Horkheimer, M., & Adorno, T.W. (2002). *Dialectic of Enlightenment: Philosophical fragments* (Edmund Jephcott, Trans.). Stanford University Press.
- Horkheimer, M. (2013). *Akıl tutulması*. (O. Koçak, Çev.). Metis Yayınları.
- Jay, M. (2014). *Diyalektik imgelem: Frankfurt Okulu'nun tarihi ve çalışmaları[1923-1950]* (S. Doğan, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Kant, I. (1784). Aydınlanma nedir?. (Nejat Bozkurt, Çev.). *Felsefe yazıları* (1983).
- Noppen, P-F. (2017). Adorno on mimetic rationality: Three puzzles. *Adorno Studies*, 1(1), 80-100.
- O'Conner, B. (2022). *Adorno* (S. Soysal, Çev.). Alfa.
- Reijen, W. (1999). *Adorno: Bir giriş*. (M. Cemal, Çev.). Belge Uluslararası Yayıncılık.
- Ross, N. (2015). "The polarity informing mimesis": The social import of mimesis in Benjamin and Adorno. In N. Ross (Ed.), *The Aesthetic Ground of Critical Theory: New Readings of Benjamin and Adorno* (pp. 67-79). Rowman & Littlefield.
- Ross, N. (2017). *The Philosophy and politics of aesthetic experience: German Romanticism and Critical Theory*. Springer Nature.
- Sherratt, Y. (2007). Adorno's aesthetic concept of Aura. *Philosophy & Social Criticism* 33(2), 155-177.
- Singh, S. (2017). The spiritualization of art in Adorno's aesthetic theory. *Adorno Studies*, 1(1), 32-42.
- Wellmer, A. (2007). Truth, semblance and reconciliation: Adorno's aesthetic redemption of modernity. In A. Wellmer (Ed.), *The Persistence of Modernity: Essays on Aesthetics, Ethics and Postmodernism* (D. Midgley, trans.). Polity Press.

THE RULE OF LAW AND CIVIL DISOBEDIENCE

Mehmet Cafer ŞAKAR*

Abstract: In his 1962 speech on disobedience at Marin College in California, Erich Fromm asserted that the beginning of human history was an act of disobedience. In support of this assertion, he offered two facts from the Torah tradition and Greek mythology. Even if the act of disobedience originated in the beginning of human history, it is still relevant today. More precisely, civil disobedience, also known as the right to resistance, has been attempted to be justified politically, morally, and even constitutionally in recent years. This idea has become essential to political theory with the rise of democratic constitutionalism and modern state philosophy. The right to resistance or civil disobedience is defined in most of modern constitutions as a right or even a duty for those who are members of the political community. In order to better understand the relationship between civil disobedience and the rule of law, this study will first examine the relationship between obedience and political.

Keywords: Civil disobedience, rule of law, legal positivism, advanced industrial society

HUKUK DEVLETİ VE SİVİL İTAATSİZLİK

Öz: Erich Fromm 1962 yılında Kaliforniya Marin Kolejinde itaatsizlik üzerine vermiş olduğu derse insanlık tarihinin bir itaatsizlik eylemiyle başladığı iddiası ile başlıyor. Antik Yunan Mitolojisinden ve Tevrat geleneğinden vermiş olduğu iki örnekle bu iddiasını destekliyor. Politik, ahlaki ve hatta son dönemde anayasal olarak meşrulaştırılmaya çalışılan itaatsizlik eylemi, daha özelde sivil itaatsizlik ya da direniş hakkı, her ne kadar izleri insanlık tarihinin başlangıcına kadar sürülebilse de hala güncelliğini korumaktadır. Modern devlet düşüncesinin ortaya çıkışıyla ve demokratik hukuk devletiyle söz konusu kavram siyasal teoride merkezi bir role sahip olmuştur. Günümüz anayasalarının çoğunda sivil itaatsizlik veya direniş hakkı politik bütüne dahil olan bireyler için bir hak hatta ödev olarak tanımlanmaktadır. Bu çalışmada ilk olarak itaatin politik olanla ilişkisi ele alınacak ve sonrasında sivil itaatsizliğin hukuk devletiyle ilişkisi incelenecektir.

Anahtar Sözcükler: Sivil itaatsizlik, hukuk devleti, pozitif hukuk, ileri endüstri toplumu

* Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Türkiye
mcsakar@yyu.edu.tr
ORCID: 0000-0001-9381-9047

1. Giriş

Erich Fromm 1962 yılında Kaliforniya Marin Kolejinde itaatsizlik üzerine vermiş olduğu derse insanlık tarihinin bir itaatsizlik eylemiyle başladığı iddiası ile başlıyor. Antik Yunan Mitolojisinden ve Tevrat geleneğinden vermiş olduğu iki örnekle bu iddiasını destekliyor. Politik, ahlaki ve hatta son dönemde anayasal olarak meşrulaştırılmaya çalışılan itaatsizlik eylemi, daha özelde sivil itaatsizlik ya da direniş hakkı, her ne kadar izleri insanlık tarihinin başlangıcına kadar sürülebilse de hala güncelliğini korumaktadır. Modern devlet düşüncesinin ortaya çıkışıyla ve demokratik hukuk devletiyle söz konusu kavram siyasal teoride merkezi bir role sahip olmuştur. Günümüz anayasalarının çoğunda sivil itaatsizlik veya direniş hakkı politik bütüne dahil olan bireyler için bir hak hatta ödev olarak tanımlanmaktadır. Öte taraftan, kökenlerini doğal hukuktan alan ve pozitif hukuk yoluyla meşru sınırları çizilmeye çalışılan itaatsizlik eylemi kolektif bilincin örtük tarafında kötücül, gayri ahlaki ve tasvip edilmeyen bir eylem olarak kabul edilir. Bireyin toplumsallaşma sürecinin ilk basamağı olan ailede ve sonrasında eğitim kurumlarında makbul olan itaatsizlikten ziyade itaattir. İtaat etme, geleneksel ifadeyle yumuşak başlı ya da uysal olma iyi bir davranışa veya karaktere örnek gösterilir. Erich Fromm'un ifadesiyle "bir çok toplumsal yapıda itaat en yüce erdem, itaatsizlik ise en büyük günah olarak kabul edilir. [İ]nsanların sahip olduğu temel suçluluk hissi aslında itaatsizce davranmanın yaratmış olduğu korku hissidir. Aslında düşündükleri gibi ahlaki bir sorundan değil, bir emre itaatsizlik ettikleri gerçeğinden rahatsızdırlar. Bu şaşırtıcı değildir; ne de olsa Hristiyan öğretisi Adem'in itaatsizliğini, onu ve soyunu baştan aşağı yozlaştıran bir eylem olarak yorumlamıştır ve insanı bu yozlaşmadan ancak Tanrı'nın lütfu kurtarabilir. İtaatsizliğin günahkarlığını öğreten bu fikir yöneticilerin iktidarını destekleyen Kilise'nin toplumsal işleviyle de uyumludur" (Fromm 2010, 27).

Fromm'un Hristiyan Teolojisi özelinde yapmış olduğu tespit dikkatli bir inceleme sonucunda bizi bu tespitin aslında neredeyse tarihin tüm zamanlarında ve farklı coğrafyalarında yaşayan kültürlerle uyarlayabileceğimiz sonucuna götürebilir. 20. Yüzyıl tarihçilerinden Howard Zinn "Voices of a People's History of the United States" başlıklı metinde "[İ]taatsizliğin değil; asıl sorunun sivil itaat olduğunu ifade ediyor. Sorunumuz, dünyanın dört bir yanında hükümet liderlerinin emirlerine itaat ederek insanların savaşa katılmaları ve bu itaat yüzünden milyonlarca insanın yaşamını yitirmesidir. Sorunumuz, dünyanın her yerinde insanların yoksulluk, açlık, aptallık, savaş ve zulüm karşısında itaatkâr olmalarıdır. Sorunumuz, hapisaneler küçük hırsızlarla doluyken ve büyük hırsızlar ülkeyi yönetirken insanların itaatkâr olmasıdır. Bunu Nazi Almanyası örneğinde gördük. Biliyoruz ki oradaki sorun itaatsizlik değildi; tam tersine itaatti" (Zinn 2009, 1000-1001).

Kör ya da bilinçsizce itaate dair örnekler arttırılabilir. Çalışmanın sınırlılığından dolayı itaatin psikolojik, sosyolojik, ahlaki ve politik boyutlarını detaylıca ele almak mümkün görünmüyor. Bu nedenle çalışmanın doğasına uygun düşen yönüne yani yalnızca itaatin politik olanla ilişkisine değinilecektir. Çalışmada öncelikle itaatin politik olanla ilişkisi incelenecek; sonrasında sivil itaatsizliğin hukuk devletindeki rolüne ve pozitif

hukuk metinlerinde sivil itaatsizliğe dair örneklere yer verilecektir. Hukuki pozitivizmin neden olduğu sakıncaları ele alan çalışma itaatini ileri endüstri toplumundaki dönüşümüne yer verecek ve sivil itaatsizliğin demokratik hukuk devletindeki denetleyici rolüne değinerek sonuçlandırılacaktır.

2. İtaatin Politik Olanla İlişkisi

İtaatin politik olanla ilişkisi ya da daha doğrudan ifade edilecek olursa bireyin politik iktidara karşı itaat yükümlülüğü iki yönlü bir soruşturmayı gerekli kılar. İlki itaat eden bireyden yola çıkarak, her ne kadar bugün için sakıncalı bir ifade olsa da, bireyin doğası veya bireye içkin olan özellikleri temele alan bir açıklamayı içerir. İkincisi ise ilkiyle ilişkili olarak politik iktidarın meşru kökenlerini açıklamaya yöneliktir. İlkine ilişkin radikal iki bakıştan söz etmek mümkündür. İlk olarak insanı tehlikeli ya da önlem alınmadığı takdirde kötülüğe meyiletme ihtimali olan ve dolayısıyla denetlenmesi ve disipline edilmesi gerektiğini iddia eden radikal görüşe değinilecek olursa, bu görüşü temele alan politik yapı baskı ve kontrol araçlarıyla politik bütünü oluşturan bireyleri güvenli bir yaşam alanı yaratma vaadiyle gözetim altında tutmayı amaçlar. Bu tanımlama modernite sonrası devlet geleneğinde Thomas Hobbes'un teorisiyle özdeşlik taşır. Hobbescu geleneğe yakınlığıyla bilinen ve politik olanı dost/düşman karşıtlığı ekseninde inşa eden Carl Schmitt itaat ve himaye arasındaki ilişki üzerinden bu iddiayı destekliyor. Schmitt'in ifadesiyle: "İtaat ve koruma ilkesi sadece, en açık bir biçimde feodal düzende derebeyi ve vasalın, lider ve maiyetinin, patron ve müşteri ilişkilerinin temelini oluşturmakla kalmaz, aksine koruma - itaat ilişkisi olmaksızın bir hakimiyet ya da tabiyet, mantıklı bir meşruiyet ya da yasallık durumu da mümkün değildir. *Protego ergo obligo* (koruyorum, o halde kendime bağlıyorum) cümlesi, devletin cogito ergo sum (düşünüyorum, o halde varım) ilkesidir ve bu cümlenin bilincine sistematik açıdan vakıf olamayan bir devlet teorisi yetersiz bir fragman olmaktan öteye geçemez" (Schmitt 2012, 82). Her birinin ötekini bir tehdit unsuru olarak gördüğü bireylerin oluşturmuş olduğu politik bütünü öteki politik birliklerden koruma amacını ve içeride de tehdit edici bireysel unsurları kontrol amacı güden bu bakış açısı bireyin itaatini kontrolsüz şiddeti engellemek gayesiyle temellendirir. Güvenlik ve özgürlük arasındaki tartışmalı ilişkide güvenlik adına özgürlükler kısıtlanır. İtaatin ahlaki dayanak noktası ikincil bir önem taşır. Koşulsuz itaat her türlü kötülüğü engellemek için bir yükümlülüğe dönüşür. Schmitt'in Thomas Paine'ye atıfta bulunarak ifade ettiği gibi: "Toplum (*society*) mantıklı biçimde düzenlenmiş ihtiyaçlarımızın, hükümet (*government*) ise kötü alışkanlıklarımızın sonucudur" (Schmitt 2012, 91).

Güvenlik adına itaate zorlayan, gözetleyen ve disipline eden bakış açısı ekseninde kurulan politik düzeni tutsak edici bir düzen olarak gören bir başka bakış açısından söz etmek mümkündür. "İnsan zindanda da sessizlik içinde yaşar ama, bu kadarı orayı özenir bir yer yapmaya yeter mi? Kyklop'ların mağaralarına kapatılmış olan Yunanlılar da hayvanlara parçalatılmadan önce sıra beklerken, sessiz sessiz yaşıyorlardı orada" (Rousseau 2010, 8). Bu bakış açısı himaye ve itaat ilişkisi üzerine kurulu olan politik düzenin bizatihi kendisinin her türlü kötülüğü ve güvensizliği yarattığını iddia ediyor. İnsanın sessizlik fakat öte taraftan varoluşuna yabancılaşmış bir biçimde yaşamını

sürdürmesi varoluşunun özsel niteliğinden uzaklaşması anlamına gelir. Bu da en büyük kötülüktür. Ayrıca “insan boyun eğmeye zorlanıyorsa, boyun eğmek zorunda değil demektir. Özgürlüğünden vazgeçmek, insan olma niteliğinden, insanlık haklarından, hatta ödevlerinden vazgeçmek demektir” (Rousseau 2010, 7-9). Özgürce eyleme yetisine sahip olmak ancak bireyin kendi istencini takip etmesiyle mümkündür. Bu, kendi dışındaki istençlerin baskısı altında olmamak ve yaşamı boyunca, her durumda bireyin kendi efendisi olması, her şeyden önce maddi olarak kendi kaderini tayin etme, kendi kendini yönetme, özerklik anlamına gelir (Kersting 2002, 82).

Kültürlenme sürecini bir çeşit yozlaşma olarak tanımlayan ve özgürlüğü insanın varoluşuna içkin bir nitelik olarak gören Jean - Jacques Rousseau’dan yaklaşık iki Yüzyıl önce Etienne de la Boetie benzer görüşleri savunmuştu. İsmi gölgede kalan hukukçu ölümünden on dört yıl sonra Gönüllü Kulluk başlığıyla yayınlanan eserinde himaye karşılığında sağlanan korumanın bir çeşit kötülük olduğunu savunuyor. “[M]allarınıza, ailelerinize ve yaşamlarınıza yarım yamalak bile sahip olmak, size büyük bir mutluluk gibi gözüküyor. Tüm bu zarar, bu kötülük, bu yıkım size düşmanlardan gelmiyor; hiç kuşkusuz tek bir düşmandan, yani öylesine yücelttiğiniz, uğrunda cesa-retle savaşa gidip kendinizi ölüme atmaktan çekinmediğiniz o kişiden geliyor. Kendi kendini kulluklaştıran, kendi boğazını kesen halk, özgürlük ve kulluk seçeneği karşısında bağımsızlığını terk edip boyunduruğu kabul etmiş, ve bu kötü duruma razı olmak şöyle dursun, onu arzulamıştır. Bu ne denli kötü yazgıdır ki, yalnızca bağımsızca yaşamak için doğan bir yaratık olan insanı öylesine yozlaştırıp, ona ilk varlığının anısını ve buna yeniden kavuşma arzusunu unutturabilmiştir. Üstelik halk, çok içten ve istekli bir biçimde kulluk (hizmet) ediyor. Bu durumu gören, onun özgürlüğünü değil de köleliğini kaybettiğini sanır (Boétie 2011, 23-32). Erich Fromm eleştirel bir şekilde öznenin itaate yönelik bu gönüllü eğilimini şu şekilde ifade diyor: “İnsan neden itaat etmeye bu kadar yatkındır ve itaatsizlik etmesi neden bu kadar zordur? Devletin, Kilisenin ya da kamuoyunun gücüne itaat ettiğim sürece kendimi güvende ve korunmuş hissederim. Aslında itaat ettiğim gücün ne tür bir güç olduğu pek önemli değildir. Bu güç her zaman şu ya da bu şekilde güç kullanan ve hileyle her şeyi bildiğini ve her şeye gücü yettiğini iddia eden bir kurum ya da insanlardır. İtaatim beni taptığım gücün bir parçası yapar ve bu nedenle kendimi güçlü hissederim. Hata yapamam, çünkü benim adıma karar verir; yalnız kalamam, çünkü beni gözetir; günah işleyemem, çünkü buna izin vermez ve günah işlesem bile, ceza yalnızca yüce güce geri dönmenin bir yoludur (Fromm 2010, 13).

Yukarıda itaatin politik olanla ilişkisinin iki yönlü bir soruşturmayı gerektiği iddia edilmişti. İtaat eden veya itaate zorlanan bireyden yola çıkan bakış açısının da Hobbes ve Rousseau özelinde iki boyutu ele alındı. Özneyi kendi iradesini takip etme noktasında aciz, iradesi doğrultusunda eylese de kör arzuya ve rekabete yönelen ve nihayetinde tehdit unsuru olarak gören bakış açısı öznenin mutlak itaatini öznenin kendi menfaati için bir yükümlülük olarak görüyor. Kısacası öznenin itaati kendisine olan güvensizliğine dayanır. Bu bakışın karşı kutbunda baskı ve disiplin araçları vasıtasıyla iradesi bükülmeye çalışılan öznenin kötülük olarak tanımlanan tutsak edici yaşamından söz edildi. Öznenin kendisinin de bir süre sonra ikna olduğu bu yaşam, Fromm’un

ifadeleri düşünülecek olursa, aslında sorumluluktan ve daha özeldede özgürlükten kaçmak anlamına geliyor. Boetie, Rousseau ve Fromm'un ifadeleri düşünülecek olursa özü itibariyle insan kendinden ve varoluşunun özsel niteliği olan özgürlükten kaçamaz. Kendi istencini takip etmek anlamına gelen özgürlük insana eklenilen bir sıfat olmaktan ziyade varoluşunun içkin niteliğini ifade eder. Peki bu durumda varlığın tözsel koşulu olan bu nitelik sivil toplum durumunda veya politik bir düzende kendisini ne şekilde varoluşa getirebilir? Rousseau'nun, Immanuel Kant'ın ve Erich Fromm'un bu güçlüğe karşı vermiş oldukları yanıtlar neredeyse özdeştir. Rousseau bireysel otonomiye genel istenç ve genel istencin yansıması olan yasa üzerinde çözüme kavuşturur. "Kendini topluma bağlayan kişi, hiç kimseye bağlanmamış olur; [k]endimiz için koyduğumuz yasalara boyun eğmekse özgürlüktür" (Rousseau 2010, 14-19). Bir kişiye, kuruma ya da güce itaat (heteronom itaat) boyun eğmektir; özerkliğimden vazgeçmemi ve kendi iradem yerine yabancı bir iradeyi ya da hükmü kabul etmemi gerektirir. Kendi aklıma veya kanaatime itaat (otonom itaat) bir boyun eğme değil, bir onaylama eylemidir. Kanaatim ve yargım, eğer gerçek anlamda bana aitse, benim bir parçamdır. Başkalarının hükmü yerine onları takip edersem, kendim olurum (Fromm 2010, 9).

İtaatin politik olanla ilişkisi yukarıda ifade edilen iki görüş bağlamında değerlendirildiğinde ilk görüş mutlak egemenliği, devlet sırrını (*arcana imperii*) ve devlet aklını/çıkarını (*raison d'etat*) bireysel çıkarın, daha genel anlamda her şeyin üzerinde tutan egemenlik anlayışını savunur. İkinci görüş ise mutlak egemenlik karşısında himaye altına alınması gereken bir *yığından* ziyade rasyonel ilkeye dayanan sivil toplumun devletleşme şekline atıfta bulunur. Sivil toplumun gelişiminde önemli bir rolü olan siyasal kamunun tarih sahnesinde belirmesi toplumun rasyonelleşmesi sürecini hızlandırmıştır. "Nasıl ki *arcana* (sır) *voluntas* (irade) temelinde kurulmuş bir egemenliği ayakta tutmaya hizmet ettiyse, aleniyet de *ratio* (akıl) temelinde kurulmuş bir yasamanın hayata geçirilmesine hizmet eder. Locke, kamusal olarak ilan edilen yasayı bir *common consent*'e (ortak rıza) bağlar; Montesquieu onu adeta *raison humanie*'e (insani akıl) geri götürür. Burjuva kamusunda, mutlakiyetçi egemenliğe karşı genel ve soyut yasalar kavramını ve talebini formüle eden ve nihayet kendinin, yani kamu oyunun bu yasaların tek meşru kaynağı olduğunu savunmayı öğrenen bir siyasal bilinç gelişir. 18. Yüzyılın akışı içinde kamu oyu, polemiksel-rasyonel kavrayışı bizzat kendisine borçlu olan normlar için yasama selâhiyeti isteyecektir. Siyasal işlevli kamu, *voluntas*'ı bir *ratio*'ya tahvil eder; bu *ratio*, özel savlar arasındaki kamusal rekabet içinde, kamu yararı için fiilen zorunlu olan şey üzerindeki mutabakat (konsensüs) olarak ortaya çıkar (Habermas 2003, 130-171). Kamusal alanda yaşanan bu dönüşüm mutlak egemenliğin çözümlüşüne ve modernite sonrası yeni bir devletleşme şekline olanak tanır. Rasyonel bir ilkeye dayanan bu devletleşme şekli herhangi bir egemenin keyfi istencine bağlı değildir. Rasyonel ilke bu devlet seklinin öznel arası kabul görmüş bir düzene dayandığı anlamına gelir. Devletin rasyonel işleyişi veya rasyonel bir temele dayanması, bu işleyişin herhangi bir bireyin veya bir grubun keyfi iradesine bağlı olmadığı fakat daha çok devlet egemenliğinin meşruluğunu olanaklı kılan toplum tarafından kabul görmüş genel bir düzen anlamına gelir. Modern devlet rasyonel meşruluk aracılığıyla öznel ötesi bir karakter kazanır" (Lakitsch 2013, 31). *Voluntas*'tan *ratio*'ya doğru yaşanan bu dönüşüm toplumsal yaşam alanının normatif bir karakter kazanmasına olanak

tanımıştır. Egemenliğin karakteri politik birliğe dahil olan bireylerin istençlerinden tamamen ayrılmış, dışsal ve yabancı bir nitelikten, kısacası heteronom bir yapıdan, politik birliği oluşturan bireylerin istençlerinin görünümünü ifade eden otonom bir niteliğe dönüşür. Siyasal alanın bu yeniden organizasyonu modern devlet yapılanmasının kökenlerini oluşturur. “Modern devlet hukuksal normların ve yasaların kontrolünde bireysel öznelerin keyfi iradelerine bağlı olmaksızın sahip olduğu modern kurumlar vasıtasıyla işleyen bir yapıdır. En temelde şu iki ilke üzerine kurulu olduğu iddia edilebilir: Ahde vefa ilkesi (*pacta sunt servanda*) ve hukukun üstünlüğü ilkesi (*Rule of Law, Rechtsstaatsprinzip*). İlki devletin kuruluş şeklini ikincisi ise yaşam idealini belirler” (Şakar 2022, 31).

3. Hukuk Devleti¹ veya Anayasal Devlet

Anayasal devlet kavramı, on sekizinci Yüzyılın sonları ve on dokuzuncu Yüzyıldaki (sivil) anayasal hareketle, ihtilafli bir şekilde ve siyasi bir kavram olarak Mutlakiyetçiliğe karşı ortaya çıkmıştır. Amacı yalnızca devlet iktidarının örgütlenmesini ve kullanılmasını bir tür iç kurala bağlamak değil aynı zamanda devlet gücünün yetkilerini sınırlayan, yükümlülük yaratan ve özgürlüğü güvence altına alan zorunlu bir yasaya bağlanmasını sağlamaktır. Şekli anlamda anayasal devlet, yasal bir anayasanın var olduğu ve yürürlükte olduğu devleti ifade eder. Bu anayasanın spesifik içeriği önemli değildir. Burada anayasal devletin yasal açıdan önemli özelliği, egemen devlet iktidarının kullanılmasının, bu iktidarın sahibinin kim olduğuna bakılmaksızın, sabit biçim ve usullere bağlı olması ve böylece yasal bir düzen içinde yer alması ve kamusal hesap verebilirliğe tabi olmasıdır. Bu anlamda anayasal devlete geçiş Avrupa kıtasında ilk kez 1791 Fransız Anayasası ile gerçekleşmiştir. Almanya’da ise bu geçiş on dokuzuncu yüzyıl boyunca tek tek Alman devletlerinde monarşik iktidarın anayasal olarak sınırlandırılması ve 1867’de Kuzey Almanya Konfederasyonu’nun ve 1871’de Alman İmparatorluğu’nun anayasası ile gerçekleşmiştir. Bu şekilde hayata geçirilen ‘anayasallık’ 1918/19’da demokrasiye geçiş sırasında da korunmuştur. Anayasal monarşiyi mutlak bir demokrasi değil, Weimar Anayasası’nda şekillenen anayasal bir

¹ Bu çalışmada hukuk devleti, hukukun üstünlüğü ve anayasal devlet, Almanca alanyazında kullanılan *Rechtsstaat* ve İngilizce *Rule of law* kavramları arasında varolan temel ayrımlar ve benzerlikler çalışmanın sınırlılığından dolayı kapsam dışı bırakılmıştır. Fakat meseleye dair kısa bir açıklama yapmak gerekirse N. W. Barber “Weimar: A Jurisprudence of Crisis by A. Jacobson and B. Schlink” adlı çalışmaya yönelik hazırlanmış olduğu “The Rechtsstaat and the Rule of Law” başlıklı derlemesinde konuya dair şu tespitte bulunuyor: “Rechtsstaat kavramının rule of law kavramına benzemesi şaşırtıcı değildir. Çünkü her iki kavram da benzer sorulara benzer yanıtlar vermektedir. Her kişinin de çıkış noktası iktidarın buyruklarına tabi olmak yerine bir kişinin hukuk kuralları ile yönetilmesinin ne anlama geldiğinin araştırılmasıdır. Her iki kavram da söz konusu soruyu yanıtlamaya çalıştığından *Rechtsstaat* etrafındaki tartışmaların *rule of law*/hukukun üstünlüğü ya da hukuk devleti etrafındaki tartışmaları takip etmesi doğaldır. Bkz: Bkz: N. W. Barber, *The Rechtsstaat and the Rule of Law*, The University of Toronto Law Journal, Autumn, 2003, Vol. 53, No. 4, 444. Edinburgh Üniversitesi hukuk Profesörü D. Neil MacCormick benzer bir iddiayı şu şekilde dile getiriyor: “Benim tezim, *Rechtsstaatsbegriff* kavramı ile İngiliz-Amerikan *Rule of law* kavramı arasında temel bir fark olmadığıdır. [E]lbette Almanca ve İngilizce terimler arasında açık bir dilsel fark olduğunu kabul etmeliyim. Her halükarda, rule of law terimi devlete açık bir atıfta bulunmazken, *Rechtsstaatsbegriff* terimi devlet hakkında belirli bir ifadede bulunmaktadır.” Bkz: D. Neil MacCormick, *Der Rechtsstaat und die rule of law*, *JuristenZeitung*, 20. Januar 1984, 39. Jahrg., Nr. 2, 65.

demokrasi izlemiştir. Maddi anlamda anayasal devlet ise sadece devlet iktidarını şekillendiren ve kısıtlayan bir unsur değildir; daha ziyade, devlet iktidarının kullanılmasının ön koşulunu oluşturur. Anayasa, devleti ve devletin her türlü egemenlik ve karar alma yetkisini ilk etapta oluşturan 'en yüksek yasa' olarak kabul edilir (Böckenförde 2017, 141–143).

Alman Hukukçu Ralf Dreier "Rechtsstaat" kavramının köken olarak 19. Yüzyılın ilk yarısına dayandığını ve bu kavramın, Almanca dışındaki dillerde tam karşılığı bulunmayan, özellikle Almancaya özgü bir terim olduğunu vurguluyor. "*Rechtsstaat*" kavramın Hukuk (Recht) ve Devlet (Staat) terimlerinin biraradalığını içermesi² Almanya'da, devletin öncelikle hukuki bir olgu olarak değil, bir iktidar yapılanması olarak anlaşılması ve bu nedenle hukukun devlete eklenmesi, devlet iktidarını bağlayan ve sınırlayan bir unsur olarak yorumlanmasına neden olmuştur. Rechtsstaats'ın beş özelliği şunlardır: Birincisi, temel haklar; ikincisi, kuvvetler ayrılığı; üçüncüsü, idarenin kanuniliği; dördüncüsü, bağımsız mahkemeler tarafından sağlanması gereken hukuki koruma; ve beşincisi, devlet iktidarı kullanımının tahmin edilebilir veya hesaplanabilir olması" (Dreier 1985, 40).

Türkiye'de hukuk devletinin gelişim sürecini bakıldığında 3 Kasım 1839 tarihinde ilan edilen Tanzimat Fermanı, Türkiye'de hukuk devleti tarihinin ilk tohumlarını atmıştır. Başka bir ifadeyle Türkiyede hukuk devletinin gelişiminde, Tanzimat Fermanı başlangıç alınarak, 1876 yılındaki Kanuni Esasi'nin, 1924 Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nun ve 1961 Anayasasının baslıca dönüm noktaları olduğu öne sürülebilir. Tanzimat Fermanı, yaptırım gücü bulunmasa da, yetersiz de olsa, geriye dönüşlere tanık olursa da getirdiği kavram ve kurumlarla, anlayışlarda yaptığı değişikliklerle modern devlet ve kurumlarının temellerini atmış, hukuk devletine giden dönemi açmıştır. Hukuk devleti açısından; normlar hiyerarşisinin belirginleştiği, erkler ayrılığı ilkesinin benimsendiği ve yargı denetiminin öngörüldüğü bir sistem olması nedeniyle, 1909 Kanuni Esasi değişiklikleri hukuk devletinin gelişiminde olumlu yönde değişiklikler olarak görülmelidir. Hukuki içeriği bakımından, yeni hak ve özgürlüklerin tanınması, basın üzerinde sansürün kaldırılması, siyasal sistemde modernleşme ve demokratikleşme, hukuk devletinin gelişimi yönünden belirtilemeye değerdir. 1924 Anayasasında anayasal uygulama hukuk devletinin gereğini ortaya koymuştur. Türkiye'de 1950'li yılların sonuna doğru öğretilen formüle edilen hukuk devleti kavramına göre, yasa-ların anayasallık denetimi ile hukukun genel ilkeleri ve demokrasi arasın-da sıkı, ayrılmaz bir ilişki kurulmaktadır. Buna öteki iki kavram da eklen-mektedir: Temel haklar güvencesi ile yasama ve yürütme erklerinin ayrılığı ilkesi. Genel olarak Anayasa hükümlerini Hukuk Devleti ilkeleri açısından değerlendirecek olursak; normlar hiyerarşisi bakımından ilk kez açık olarak Anayasasının üstünlüğü ilkesi konarak hukuk düzeninde bir kurallar basamaklanması oluşturduğu söylenebilir. 1924 Anayasası, T.C.'nin niteliklerini sayan 2'nci maddesinin ne ilk biçiminde, ne de 1928 ve 1937 değişikliklerinde «Hukuk Devleti» ifadesine yer vermektedir. Anayasanın öteki maddelerinde de bu ifadeye rastlanmamaktadır. Terminolojik olarak, «kanun» dışında

² İlgili ekleme benden.

sadece hukuk kavramına yer verilmektedir. Anayasa Hukuku tarihimizde "Hukuk Devleti" ifadesi ilk kez 1961 Anayasasında kullanılıyor. Başlangıç kısmında "demokratik hukuk devletini, "insan hak ve hürriyetlerini, milli dayanışmayı, sosyal adaleti, ferdi ve toplumun huzur ve refahını gerçekleştirme" ve güvence koşulu olarak bütün hukuki ve sosyal temelleriyle kurma amacını öngörür. Anayasanın ikinci maddesinde, "Türkiye Cumhuriyeti, insan haklarına ve başlangıçta belirtilen temel ilkelere dayanan, milli, demokratik, laik ve sosyal bir hukuk devletidir" hükmü yer almaktadır. 1982 Anayasasının başlangıç kısmında, "hukuk devleti" yerini, "hukuk düzeni"ne, insan haklarına 'dayalı' hukuk devleti ifadesi yerini, insan haklarına 'saygılı' hukuk devleti ifadesine bırakmaktadır. Demokrasi ilkesini öngören hükümler 1961 Anayasasına göre daha az sayıda olup, "insan haysiyeti" vb. ifadelerin ise 1982 Anayasasında daha az kullanıldığı dikkat çekmektedir. Yine yürürlükteki Anayasa'da, "hukukun üstünlüğü" ifadesi, yalnızca 103'üncü maddede, Cumhurbaşkanının andiçmesine ilişkin metinde yer almaktadır (Kaboğlu, 148-161).

Kamusal alanda yaşanan dönüşümlere dair ifadeler ve yukarıda anayasal devlet düşüncesine dair açıklamalar düşünüldüğünde Türkiye ve Kıta Avrupası özelinde siyasal iktidar alanında yaşanan dönüşümün temel amacının ilk kerte de keyfi istence dayalı mutlak egemenliğin sınırlarını çizmeye yönelik bir girişim olduğu kanaatine varılabilir. Bu girişimler sonucunda politik iktidarın kökeni gelenek veya teolojinin belirlediği biyolojik bir öznenin istencinden ziyade sivil toplum alanında özneler arası rasyonel bir ilkeye dayanmaktadır. Habermas'ın ifadesiyle "kendi içinde farklılaşmış toplumlarda kolektif bilinç devlette cisimleşmiştir. Modern devletlerin gelişmesinin karakteristik yönü, bu devletlerin meşruluğun kutsal temellerinden, politik kamusalılık içinde iletişimsel olarak kurulmuş, tartışımsal olarak açıklanmış ortak istencin temeline geçmiş olmalarıdır" (Habermas, 2006, 510). Baska bir ifadeyle, kolektif bilincin devletli örgütlenme biçimine dönüştüğü toplumlarda devletin şiddet tekeli ele geçirdiğinden ve meşru egemenliğini bütünsel yapının ortak iradesine dayandırdığından söz edilebilir.

4. Hukuk Devletinde Sivil İtaatsizlik³ ve Direniş Hakkı

Hukuk devletinin siyasi görevi farklı çıkarlara sahip olan insanlara eşit ve özgürce bir yaşam sunmaktır. Bu siyasi görev, hukuk düzeninin garanti altına alınmasıyla olanaklı hale gelir. Hukuk devleti bu amacı gerçekleştirebilmek için bir çeşit hijyen mantığıyla insanlar ve gruplar arasındaki çıplak ya da kontrolsüz şiddeti engelleyerek şiddet

³ Alanyazında sivil itaatsizliğin tanımına yönelik bir uzlaşma olduğu görülmektedir. Konuya dair temel tartışmalar tanımıda yer alan özellikle şiddet ve vicdan kavramlarının farklı şekillerde tanımlanmasında yatmaktadır. Bu çalışmada bu tartışmalara değinilmeyecektir. En genel tanımı John Rawls'un H.A. Bedaus'a atıfta bulunarak yapmış olduğu tanımıda görmekteyiz: Sivil itaatsizliği, genellikle yasalarda veya hükümet politikalarında bir değişiklik meydana getirmeyi amaçlayan, kamuya açık, şiddet içermeyen, vicdan tarafından yönlendirilen, ancak siyasi açıdan yasadışı bir eylem olarak tanımlıyorum. Bu tür eylemlerle kişi, toplumun çoğunluğunun adalet duygusuna hitap eder ve kendi düşüncesine göre, özgür ve eşit insanlar arasındaki sosyal dayanışmanın ilkelerine uyulmadığını ilan eder. bkz: John Rawls. 1971. Eine Theorie der Gerechtigkeit. in: Ziviler Ungehorsam: Texte von Thoreau bis Occupy. Hrsg. Andreas Braune. Stuttgart: Reclam. 2017, 109.

tekeline sahip olması gerektiğini iddia eder. Başka bir ifadeyle hukukun ve meşru eylemin sınırlarını belirleyen günümüz devlet yapılanması bu sınırların dışına çıkan her türlü eylemi birer suç eylemi olarak tanımlamaktadır. Ancak hukuk devleti kendi yasalarına uymaz, kendi yasalarını görmezden gelirse ve siyasi karar alıcılar hukuk devletinin temel ilkelerini ihlal edecek bir tavır içerisine girerse, vatandaşlar yine de bu yasalara uymak zorunda mıdır? Yurttaşların adil olmayan yasalara ve yasal uygulamalara karşı tavrı nasıl olmalıdır? Bu hakkı kullanan bireylere karşı yargıçların ve diğer kamu görevlilerinin tavrı nasıl olmalıdır?

“Hukuk düzenimizde yasa tekliflerinin üç kez görüşülmesinden, çıkarılan yasalara karşı yargı yolunun açıklığına dek uzanan çok sayıdaki içsel düzeltme mekanizmasının varlığı, daha farklı düzeltme mekanizmalarının dışlanması değil, hukuk devletinin ciddi bir düzeltme gereksinimi duyduğunun ifadesidir” (Habermas 1997, 126). Hukuk devletinin kurumlarında yanlılabılır akla ve insanın yozlaşma ihtimali olan özellikteki doğasına karşı güvensizlik vardır. Ne yasal hak arama yollarına uyum ne de bilimsel içtihatların otoritesi, biçimsel olarak sağlam gözükken hukuk düzeninin ve hukuk biliminin ahlaki olarak yozlaşmasına engel teşkil ediyor. Kendisine sadık kalmak isteyen hukuk devleti paradoksal bir görevle karşı karşıya bulunuyor. Kurumsal bir biçim veremese bile devletin, legal biçimlerde ortaya çıkabilecek hukuk dışı bir düzen ihtimalini sürekli olarak koruması ve canlı tutması gerekmektedir. Kendine karşı bu kurumsallaştırılmayan güvensizlik düşüncesiyle, hukuk devleti kendi pozitif hukuk düzeninin sınırlarının dışına taşmaktadır. Paradoksun çözümü, yurttaşlarını geçiş dönemleri ve olağanüstü durumlarda, yasallığın yasal biçimde ihlalini fark edecek ve gerektiğinde ahlaki öngörülerle yasal olmayan davranışlara girecek, duyarlılık, karar verme yeteneği ve risk alma sorumluluğuyla donatacak bir politik kültürde yatmaktadır (Habermas 1997, 124-125). Bu politik kültür günümüz hukuk ve politik alanyazınında sivil itaatsizlik veya direniş hakkıyla kurumsallaştırılmaktadır. Hukukun üstünlüğü ilkesini benimseyen anayasal demokratik devletleşme biçimi teorik düzeyde her ne kadar ideal bir düzen vaat ediyor olsa da yukarıda Habermas’a atıfta bulunularak ifade edildiği gibi belirli risklerle karşı karşıyadır. Dahası sivil toplumda yaşanan hızlı dönüşümler stabil ve mutlak anlamda belirlenmiş bir hukuk düzeninin sınırlarını esnetme çabası içerisindedir. Küresel anlamda yaşanan göç krizinin ve ekolojik risklerin neden olduğu sosyo-politik durumlar sancılı bir geçmişin mirası olan günümüz politik düzenlerini radikal kararlar alma noktasında zorlamaktadır. Yaşanan krizler karşısında hükümetlerin aldığı tavırlar sayısızca adaletsizliği de beraberinde getirmektedir.

Hukukun üstünlüğünü ilke edinen demokratik anayasal devlette kendine alan açmaya çalışan bu iki protesto biçiminin (sivil itaatsizlik ve direniş hakkı) önemine değinmeden önce söz konusu protesto biçimlerinin anayasal veya hukuksal olarak temellendirilebilme olanağından söz etmek istiyorum. İlk olarak sivil itaatsizliğe ve direniş hakkına yer veren bazı politik ve hukuksal metinlere örnekler verilecek olursa 21 Ağustos 1911 tarihli Portekiz Anayasası’nın otuz yedinci maddesi ferde tanınan garantileri ve bu garantiler yürürlükle olduğu sürece bunları ihlâl eden emirlere karşı ferdin direnme hakkının varlığını kabul etmiştir. 5 Şubat 1917 tarihli Meksika Birleşik Devletleri Anayasası’nın otuz dokuzuncu maddesi de, halkın yönetim biçimini her

zaman değiştirme hakkının bulunduğunu söyler, halk bu hakkını başkasına devir ve temlik de edemez. 1 Aralık 1946 tarihli Hessen Eyaleti Anayasası' nın yüz kırk yedinci maddesi anayasaya aykırı olarak kullanılan iktidar karşısında fertlere direnme hakkını tanımış, ve daha da ileri giderek bu durumda direnmeyi bir görev saymıştır. 1776 Virginia İnsan Hakları Bildirgesi 3. madde: "(...) Herhangi bir yönetim bu göreve layık olmadığını gösterir ya da bu görevi hiçe sayarsa, toplumun çoğunluğunun, kamu yararına en uygun gördükleri bir biçimde, bu yönetimde ışlaha gitmek, yapısını değiştirmek ya da ilga etmek hakkı doğar; bu hak vazgeçilemez, devredilemez ve iptal edilemez bir haktr". 1948 Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi Başlangıç Kısımı: "İnsanın zulüm ve baskıya karşı son are olarak ayaklanmaya zorunlu kalmaması için, insan haklarının, hukukun üstünlüğü yoluyla korunmasının zorunluluk olduğuna" ifadesine yer verir (Göze 2011, 39). Federal Almanya Cumhuriyeti Anayasası 20.madde/4. fıkrası: "Bu düzeni bertaraf etmeye kalkışan herkese karşı tüm Almanlar başka bir are bulunmadığı takdirde, direnme hakkına sahiptir." Şeklinde düzenlenmiştir. 100 yıllık Türkiye Cumhuriyeti tarihine baktığımızda 1961 Anayasasında belirgin bir Şekilde ve 1982 Anayasasında yorumlayıcı bir Şekilde direniş, hakkının yer aldığını görürüz. 1982 Anayasası direnme hakkına yer vermediği halde, başlangıç kısmında TÜRK MİLLETİ TARAFINDAN, demokrasiye açık Türk evlatlarının vatan ve millet sevgisine emanet ve tevdi olunur ifadesi direniş, hakkı olarak yorumlanmaktadır.

Daha önce de ifade edildiği gibi günümüzde hukukun üstünlüğü ya da hukuk devleti ilkesi politik düzenin en önemli niteliği olarak kabul ediliyor. Başka bir ifadeyle hukuk devleti ilkesi anayasal demokratik devletin en temel karakteristiği olarak görülür. Keyfi iktidarın karşısında sınırları yasalarla belirlenmiş bir iktidar modelinden söz ediyoruz; yani biyolojik öznelerin keyfi iradesine karşı politik bütün içerisinde yaşayan hukuki öznelerin iradesini yansıtın normlardan oluşan bir düzen. Bu politik düzeni, 20. Yüzyılın çokça atıfta bulunulan hukuki pozitivistlerinden Hans Kelsen, normlardan oluşan bir düzen olarak tanımlar. Kelsen açısından devlet ve hukuk özdeşlik taşır (Kley ve Tophinke 2001, 177). Kelsen'le sıkı bir mücadele içerisine giren, zaman zaman Nazi ideolojisinin teorisyeni olarak tanımlanan Carl Schmitt normun işlevsel olabilmesi için minimum bir ortamı, güvenlik anlamında, zorunlu koşul olarak görüyor. Ona göre herhangi bir kaos durumunda bir normun uygulanmasının olanadı yoktur. Her genel norm, üzerinde uygulama alanı bulabileceği ve normatif düzenlemesine tabi duyacağı hayat Őartlarının geliştirilmesini talep eder (Schmitt 2010, 20).

Hukuki pozitivistizmin temsilcilerinin aksine politik bütüne dahil olan yaşam biçimlerinin oluşturduğu sosyal yaşam ya da daha genel anlamda eğer Habermas'ı takip edersek yaşam dünyası stabil ve somut olmaya karşı bir direnç içerisinde dir. Yaşam dünyasının dinamik yapısı veya olgusal gerçeklik stabil ve nesnel olan normlar dünyasını tehdit edici bir Şekilde varlığını sürdürmektedir. Tamamen biçimsel olarak düzenlenmiş, normlara dayanan ve yaşam dünyasına yabancı olan hukuksal bir düzen yaşam dünyasını tahakkümü altına alan ve bünyesindeki hukuksal özneleri hukukun nesnelere dönüştüren bir düzen olma potansiyelini kendinde taşır. Şimdi pozitivist hukuk gelenegi'nin devlet ve hukuk anlayışıyla olgusal olanı önceleyen dönüşümlere

açık, yeni ve alternatif yaşam biçimlerine olanak tanıyan bir başka geleneğin karşı karşıya geldiğini görüyoruz. Başka bir ifadeyle katı normativizmle olgusal olan arasındaki çatışkı ile karşı karşıyayız. Bir tarafta yaşam dünyasını güvenlik ve düzen iddiasıyla sınırlama çabası içerisinde olan bir düzenle bu sınırları zorlayan ve dönüştürme çabası içerisinde olan karşıt düzenin mücadelesinden söz ediyoruz. Bir çeşit hijyen mantığıyla öteki aktörleri şiddet veya güç kullanmaktan men eden; güvenlik ve düzen vaadiyle kaotik şiddeti yasaklayan; şiddet tekeli ele geçiren bir düzenden söz ediyoruz. Bu durum her türlü itaatsizlik veya direniş eyleminin birer suç eylemi olarak tanımlanmasına neden olmaktadır. Hukukçu Ralf Dreier' in ifadesiyle "Modern devletin yapısı ve içsel doğası direniş hakkını yasaklamaktadır. Direniş hakkı hukuksal mantık açısından imkansızdır ve kurumsal olarak gereksiz hale gelmiştir. Bugün direniş devrimdir. Ancak devrim hukuka karşıdır, hukukla birlikte gerçekleştirilemez. Ralf Dreier Hukuk Devletinde Sivil İtaatsizlik ve Direniş Hakkı başlıklı makalesinde devletin eylem ve ihmallerine karşı direnişin, hukukun üstünlüğü ile yönetilen bir devlette farklı şekillerde gerçekleştirilebileceğini iddia ediyor. Dreier'a göre her şeyden önce, yasal ve yasadışı direniş arasında bir ayırım yapılmalıdır. Yasal direniş pozitif hukukun sınırları içinde kalmasıyla, yasadışı direniş ise pozitif hukuku ihlal etmesiyle tanımlanır. Aynı şekilde, klasik direniş hakkı ile yasal direniş hakkını birbirinden ayırır. Klasik direniş hakkı yasadışı direniş hakkıdır. Şiddet içeren direniş, ultima ratio olarak insanların öldürülmesini de içerir. Direnişin yasa dışı bir eylem olarak tanımlanması bu gelenekten gelmektedir. Sıklıkla kullanılan bir formüle göre direniş, "meşruiyet adına yasallığı çiğnemektir". Direnme gücü böylece pozitif hukukun dışında kalan bir normlar düzeninden alınır. Bunun geleneksel adı "doğal hukuk"tur. O halde "meşruiyet adına yasallığın ihlali" formülü "doğal hukuk adına pozitif hukukun ihlali" ile eş anlamlıdır. Fakat öte taraftan demokratik hukuk devletinde yasallık meşruluğun ön koşuludur. Bu durumda yasayı çiğneme hakkını pozitif hukuka dahil etmek terimsel bir çelişki taşır; böyle bir hak ancak pozitif hukuku aşan bir hak olarak düşünülebilir (Dreier, 1983, 54-55).

Şimdi bu noktada kapalı bir sistem olan ve bir istisna haliyle gerektiğinde kendisini askıya alan bir sistemden, başka bir ifadeyle bünyesinde taşıdığı öznelerin selameti için kuruluş ilkelerine ihanet eden bir sistemin kendisini ilga ettiği bir durumdan söz ediyoruz. Kodifiye edilmiş ya da anayasal olarak garanti altına alınmış bir direniş hakkı pozitif hukukun doğasına uygun düşmüyor. Bunun bir diğer örneği, anayasanın kendisini askıya alması anlamında, olağan üstü ya da istisna halidir. Tuhaf bir şekilde yaşam dünyasının savunma refleksiyle sistem dünyasının savunma refleksi birbirine karşıt ve güvensiz bir şekilde aynı metin içerisinde yer alıyor. Başka bir ifadeyle hukuk düzeninin yozlaşma ihtimalini hesaba katan halkın savunma aracıyla (direniş hakkı), hukuk düzeninin beka sorununu hesaba katan iktidarın savunma aracı (olağan üstü hal) örtük karşılıklı güvensizlik temelinde aynı metin içerisinde kendisine yer buluyor. Söz konusu iki tür savunma refleksine karşılık gelen iki farklı ifadeye değinmek istiyorum. İlki: Derrida'nın "Yasanın Gücü, Otoritenin Mistik Temeli" başlıklı metninde "avrupa hukukun bireysel şiddeti yasaklamaya, ve bu şiddeti yasayı tehdit etmekten değil, hukuk düzeninin kendisini tehdit etmekten mahkum etmeye eğilimli olduğu, hukukun şiddet tekeli ele geçirmekteki menfaatinin, adil ve yasal bir amacı korumaya yönelik

değil, hukukun kendisini korumaya yönelik olduğu iddiası” (Derrida 2010, 90) ve ikincisi: Marcuse’nin “Repressive Toleranz” başlıklı metnindeki şu ifadesi: “Sindirilmiş ve baskı altına alınmış, azınlıklar için, yasal araçların yetersiz kaldığı bir durumda doğal hukuka dayanan bir direniş hakkının olduğuna inanıyorum. Yasa ve düzen her yerde ve her zaman kurulu hiyerarsiyi koruyanların yasa ve düzenidir. Bu yasa ve düzenin mutlak otoritesi altında acı çeken, kişisel kazanç ve intikam nedeniyle değil, yalnızca insan olmak istedikleri için ona karşı mücadele edenlerden bu otoriteden hak talebinde bulunmalarını istemek anlamsızdır. Eğitimciler ve entelektüeller başta olmak üzere hiçbir üçüncü şahıs, bu kişilere imtinalı olmaları için vaaz verme hakkına sahip değildir” (Marcuse 1968, 91-127).

Peki güçlük nerededir ve nasıl aşılır?

Bu güçlüğü Habermas’a atıfta bulunarak ifade etmek istiyorum. Habermas, “Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denek Taşı. Almanya’da Otoriter Legalizm” başlıklı konuşmasında bu güçlüğü şu şekilde ifade ediyor: “Bu noktada hukuk devletinin vatandaşlarından, hukuk düzenini, cezalandırılmak korkusundan dolayı değil gönüllü olarak tanımalarını talep eden son derece yüksek mesruiyet iddiasından hareketle, yasaya bağlılık, her hukuk düzeninin kendi ile ilgili ortaya attığı normatif adalet iddiasının, makullüğü nedeniyle gönüllü biçimde benimsenmesinin sonucu olmalıdır. Bu benimseme, normalde, bir yasanın anayasal organlarda görüşülüp, tartışıldığı ve meclislerce kararlaştırıldığı varsayımına dayanır. Bu yolla yasa, pozitif bir geçerlilik kazanır ve geçerli olduğu alanda neyin legal davranış olduğunu belirler. Bunu süreç içinde mesruiyet kazanma olarak adlandırıyoruz. Ancak bu, mesruiyet kazandıran sürecin kendisinin, anayasal organların yasalara uygun olarak işleyişlerinin ve nihayet hukuk düzeninin bütününe mesruiyeti sorusuna yanıt vermez. Pozitif olarak geçerli kuralların legal biçimde oluşturulmasına yapılan vurgunun burada bize fazla bir yararı dokunmaz. Anayasanın, geçerlilikleri pozitif hukuka uygunluklarına bağımlı olmayan prensiplerle olumlanabilmesi gerekir. Bu nedenle modern devlet yurttaşlarından, sadece benimsenebilecek değerlerde prensipler üzerine kurulmuş olması koşuluyla ve de o ölçüde, yasalara itaat bekleyebilir. Ve ancak bu prensipler ışığında yasal olan, mesru olarak haklı gösterilebilir ya da gayri mesru olarak reddedilebilir” (Habermas 1997, 123).

Sivil itaatsizliğin yasal sınırlar içerisinde tanımlanması hem olanaksız hem de özel rolünü kaybetme tehlikesi taşır. Direnmeyi bir hak olarak kabul eden metinler, bu hakkın ne zaman, nasıl, hangi şartlarda kullanılabileceğini açıklamamışlardır. Bunu da çok normal karşılamak gerekir. Çünkü, keyfi yönetimin ve baskının genel ve objektif bir tanımlanmasını yapmak imkansız denecek kadar zordur. Bu nedenle genellikle pozitif hukuk metinlerinde bu hakkın varlığı kabul edilmiş, fakat kullanılış şartları ve şekilleri düzenlenmemiştir ve düzenlenmesi de beklenemezdi (Göze 2011, 43). Bu hakkın gösteri ve toplantı haklarının radikal yorumu yoluyla yasal çerçevenin içine alınması her tür kişisel riskin ortadan kalkması anlamına gelir ve kuralların çiğnendiği protesto eyleminin ahlaki temeli sorunlu hale gelir; böyle bir durumda eylemin mesaj etkisi de azalır. Bu nedenle sivil itaatsizlik yasallıkla mesruluk arasındaki sınırda kalmalıdır. Sivil itaatsizlik ancak böyle bir durumda, demokratik devletin mesrulaştırıcı anayasal ilkeleri

ile kendi pozitif hukuki oluşumunun bütün formasyonlarının ötesinde bir anlamının var olduğu gerçekliğini ifade eder (Habermas 1997, 128).

Devlet yasallığını, temsili anayasasının başarısızlığa uğrayabileceği olağanüstü durumlarda, onun meşruiyetini savunabilecek bireylere karşı geçici olarak rafa kaldırıyor. Böyle bir durumun ne zaman ortaya çıkabileceği anayasal organın belirlemelerine bağımlı kılınmaz. Sivil itaatsizliğin bu pozitif anlamına itina göstermeyip, kuralları bu nedenlerle çiğneyen bireyleri adi suçlu gibi takip eden ve sıradan suçlular gibi cezalandıran hakim ve savcılar, otoriter legalizme düşmektedirler. Sivil itaatsizlik "hakkı", haklı gerekçelerle, meşruiyetle yasallık arasında bir noktada durmaktadır. Ancak sivil itaatsizliği adi bir suçmuş, gibi takibe kalkan devlet, otoriter legalizmin sath-ı mailine düşer. Hukukçuların çıkardığı, gazetecilerin yaygınlaştırdıkları ve politikacıların benimsedikleri, yasa yasadır, tehdit tehdittir parolaları, tam da bir zamanlar hukuk olanın hukuk olarak kalması gerektiğini söyleyen NS- Deniz hakiminin mantığına uymaktadır. Çünkü, hukuk devletindeki sivil itaatsizliğin diktatörlüklerdeki karşılığının başkaldırı olmasına benzer biçimde, hukuk devletindeki otoriter legalizmin karşılığı diktatörlüğün sözde - legal baskıcı yönetimidir (Habermas 1997, 129-135).

5. Sonuç

İlk olarak, politik bütün stabil, belirlenmiş ve öznenin eklemlendiği bir yapı değildir. Aksine stabil olmayan, öznenin aktif bir şekilde dahil olduğu, kendi özerkliği ile kamusal özerkliği inşa ettiği, edilgen ve maruz kaldığı bir yapıdan ziyade etkin ve maruz bıraktığı bir bütünden oluşur. Öznenin politik bütüne katılımının bu biçimi özneye sorumluluk yüklediği gibi aynı zamanda onu özgürleştirir. Genel iradenin bir yansıması olan ve hukukun üstünlüğü ilkesini benimseyen demokratik anayasal devlette öznel uyruk oldukları kadar aynı zamanda yurttaşdırlar. Rousseau'nun ifadesiyle "kent evlerden, site ise yurttaşlardan oluşur" (Rousseau 2010, 15). Bu da özneye politik sorumluluk yüklemektedir. Bu sorumluluk gerektiğinde haksız güce hayır diyebilme ve itaatsizce davranabilme anlamına gelir. "Çünkü itaatten söz ettiğinizde, siyasetin kreşte yapılmadığını ve yetişkinlerin siyasi alanında itaat kelimesinin sadece onay ve destek için kullanılan başka bir kelime olduğunu hatırlamak gerekir" (Arendt 2007, 404).

İkinci olarak, hukuk sistem dünyasının temel bileşenlerinden olan iktidarın meşruluk aracı olmaktan ziyade yaşam dünyasının asli unsuru olan hukuki öznelerin iletişimsel gücünü yönetsel güce dönüştüren bir araçtır. "Hukuksal normların siyasal yasa koyucunun emirlerine indirgenmesi, hukukun politikanın içerisinde adeta çözülmesi anlamına gelir. Fakat bu suretle siyasal kavramı da kendisini tahrir etmiş olur. Bu koşullar altında siyasal iktidar hiçbir şekilde hukuksal anlamda meşruluk kazanmış bir güç olarak algılanamaz. Çünkü politikanın emirine amade hale gelmiş, olan bir hukuk meşruluk yetisini yitirmiş olur. Meşruluğun, siyasal iktidarın kendisine hizmet ettiği ifade edildiği anda, bizler hukuk ve politika kavramlarımızdan vazgeçeriz. Yasa koyucunun kararlarının hukuki geçerliliği sonucu adalet duygusu zedelendiği anda hukuk kendi gerçekliğini kaybeder. Bu doğrultuda meşruluk bakış açıları da sona ermiş,

olur. Benzer durum pozitif hukukun kendi özerkliğini kendi gücü üzerine yani yasalara itaat etmenin dogmatik temellere bağlanması yolu ile politika ve ahlak karşısında kendini konumlandırması durumunda da geçerlidir (Habermas 1987, 3-5). Ayrıca eğer idari kurumlar muğlak kanuni yetkileri uygularken yürütme, kanun yapma ve yargı işlevlerini birbirine karıştırabiliyorsa; eğer mahkemeler yetkili hukuki metinlerin başlangıçta anlaşılan veya amaçlanan anlamı ile bağlı değilse; ve eğer kurallar sonuçları belirlemiyorsa, o zaman hukukun üstünlüğünden geriye ne kalır ki? Hukukun üstünlüğü düzenleyici bir idealdir, yapılanların aynası değildir (Fallon 1997, 4).

Üçüncü olarak, hukukun üstünlüğü ilkesinin ya da hukuk devletinin biçimsel yasa yapma süreçlerine uygun bir şekilde hazırlanmış yasalarla özdeşlik taşıması ve nihayetinde iktidarın kötüye kullanılması. G. Radbruch' un verdiği örnek oldukça çarpıcı: "Nasyonal Sosyalizm, bir yanda askerler diğer yanda hukukçular olmak üzere takipçilerini iki ilke aracılığıyla bağlamayı biliyordu: "emir emirdir" ve "kanun kanundur". "[K]anun kanundur" ilkesi hiçbir sınırlama tanımıyordu. Bu ilke, Alman hukukçulara on yıllar boyunca neredeyse hiç tartışmasız hakim olan pozitivist hukuk düşüncesinin bir ifadesiydi. Dolayısıyla yasal adaletsizlik/hukuksuzluk, tıpkı yasalar üstü hukuk gibi, terimsel bir çelişkiyi barındırıyordu (Radbruch 1946, 105).

Dördüncü olarak, hukukun üstünlüğü ilkesini temele alan anayasal demokratik yapıda bireylerin itaati basit bir şekilde yalnızca yasalara yönelik bir itaaten ziyade hukuksal düzeni oluşturan ilksel ilkelere yöneliktir. Bu düzenin kuruluş ilkelerinden uzaklaştığı bir durumda öznelerin itaatsizce davranma hakkı her türlü yasayı ve hukuksal sitemin kendisini aşan bir hak olarak görülmelidir. Bu hak pozitif hukukun sınırları içerisine alınmasa da meşru kökenini bu sınırın ötesinde bulacaktır. Habermas'ın ifadesiyle demokratik hukuk devleti son kertede meşruiyetin koruyucularına muhtaçtır.

Çalışmanın giriş bölümünde Erich Fromm'a atıfta bulunularak insanlık tarihinin bir itaatsizlik eylemi ile başladığı ifadesine yer verilmişti. Bu ifade doğrultusunda, hayır diyemediğimiz bir gücün heteronom bir iktidar olduğunu ve özneye içkin olan özgürlük olanağını sonlandırdığını söyleyebiliriz. Hukuk devletinin en temel gayesinin özgürlükleri garanti altına almak olduğu koşulu kabul edilirse bu durumda hukukun öznesi olan otonom öznenin HAYIR diyebilme kapasitesinin elinden alınması devletin kuruluş ilkesine ters düşmektedir. Bu noktadan metin içerisinde oldukça söz edildi. Burada Habermas'ın sistem dünyasının temel bileşenleri olarak tanımladığı iktidar ve medya araçlarının kullanımıyla manipüle edilen ve bunun sonucu olarak sömürülen bir yapıdan söz etmek istiyorum. İleri endüstrinin ve son dönem kapitalizminin etkisi altında yapılaşan toplum modelinden. Marcuse'nin kapalı toplum olarak tanımladığı, alternatiflere açık olmaması bakımından, bu kapalı toplumda tüm karşıtlıklar eşitlenmiş ve zıtlıklar bütünleştirilmiştir. Bireyin dürtü yapısı (Triebstruktur des Individuums) manipüle edilmiş ve dönüştürülmüştür. Bu kapalı toplumda, artık hayır diyemeyen ya da hayır demek istemeyen, hayır' ının kendisi hala olumsuzlayıcı olan bir insan tipi vardır. Ancak aynı zamanda bu kapalı toplum şimdiye kadar var olmuş en açık toplumdur, çünkü bireyin ne içeride ne de dışarıda hiçbir mahremiyeti yoktur, çünkü artık insanların kendileriyle birlikte olabilecekleri hiçbir alan kalmamıştır. İnsanın bilinçdışı

bile yönetim altına alınmakta ve manipüle edilmektedir (Marcuse 1970, 15-35). Birey sadece üretim alanında değil, aynı zamanda bireyin özgür seçimini ifade ettiği iddia edilen tüketim alanında da yönetilmekte ve manipüle edilmektedir. Yiyecek, giyecek, içki, sigara, film ya da televizyon programı tüketimi olsun, güçlü bir telkin aygıtının iki amacı vardır: Birincisi, bireyin yeni metalara olan iştahını sürekli olarak artırmak ve ikincisi, bu iştahı sanayi için en karlı kanallara yönlendirmek. İştahları sürekli kabartılmalı, zevkleri manipüle edilmeli, yönetilmeli ve öngörülebilir hale getirilmelidir. İnsan, tek arzusu daha fazla ve "daha iyi" şeyler tüketmek olan "tüketici" ye, ebedi emiciye dönüştürülmüştür. Bu yüzyıl, hükümet, iş dünyası ve işçi sendikalarında hiyerarşik olarak örgütlenmiş bürokrasilerin yüzyılıdır. Bu bürokrasiler nesnelere ve insanları bir bütün olarak yönetmektedir; belirli ilkeleri, özellikle de bilanço, nicelleştirme, azami verimlilik ve kâr gibi ekonomik ilkeleri izlemekte ve esasen bu ilkelerle programlanmış bir elektronik bilgisayar gibi çalışmaktadırlar. Birey bir sayı haline gelmiş ve kendini bir nesneye dönüştürmüştür. Ancak aleni bir otorite olmadığı için, itaat etmeye "zorlanmadığı" için, birey gönüllü olarak hareket ettiği, sadece "rasyonel" otoriteyi takip ettiği yanılsaması altındadır. "Makul" olana kim itaatsizlik edebilir? Bilgisayar - bürokrasisine kim itaatsizlik edebilir? İtaat ettiğinin farkında bile değilken kim itaatsizlik edebilir? (Fromm 2010, 29-59).

KAYNAKÇA

- Arendt, Hannah. 2007. *Eichmann in Jerusalem: Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, Übers. Brigitte Granzow, München: Piper Verlag.
- Barber, N. W.. 2003. *The Rechtsstaat and the Rule of Law*, The University of Toronto Law Journal, Autumn, Vol. 53, No. 4. 443-454.
- Boétie, Etienne de La. 2011. *Gönüllü Kulluk*, Çev. Mehmet Ali Agaogulları, Ankara: İmge yayınları.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang. 2017. *Constitutional and Political Theory*, Ed. Mirjam Künkler, Tine Stein, New York: Oxford University Press.
- Derrida, Jacques 2010. 'Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli', çev. Zeynep Direk, içinde 'Siddetin Elestirisi Üzerine', Haz. Aykut Çelebi, İstanbul: Metis.
- Dreier, Ralf. 1985. "Der Rechtsstaat im Spannungsverhältnis zwischen Gesetz und Recht", *JuristenZeitung*, 19. April, 40. Jahrg., Nr. 8. 353-359.
- Dreier, Ralf. 1983. *Widerstand und ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat*, içinde: Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat Hrsg. Peter Glotz, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Fallon, Richard H. 1997. "The Rule of Law" as a Concept in Constitutional Discourse, *Columbia Law Review*, Jan., Vol. 97, No. 1-56.
- Fromm, Erich. 2010. *On Disobedience*, Australia: HarperCollins e-Books Publishers.
- Göze, Ayferi. 2011. "Baskıya Karşı Direnme Hakkının Kabul Edildiği Pozitif Hukuk Metinleri ve Anayasalar", *Journal of Istanbul University Law Faculty* 36, sy. 1-4. 28-43

- Habermas, Jürgen. 2006. *İletisimsel Eylem Kuramı*, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İletisim.
- Habermas, Jürgen. 1987. "Wie ist die Legitimität durch Legalität möglich? Kritische Justiz, Vol. 20, No.1. 1-16.
- Habermas, Jürgen. 2003. *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, Çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İstanbul: İletişim yayınları.
- Habermas, Jürgen. 1997. *Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletin Denek Taşı. Almanya'da Otoriter Legalizm karşıtlığı, içinde: Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*, Yakup Coşar, İstanbul: Ayrıntı.
- Kaboğlu, İbrahim Ö. *Türkiye'de Hukuk Devletin Gelişimi*.
- Kersting, Wolfgang. 20002. Die politische Philosophie des Contrat Social, içinde: *Die Republik der Tugend: Jean – Jacques Rousseaus Staatsverständnis*, Wolfgang Kersting (Hrsg.), Baden-Baden: Nomos Verlag.
- Kley, Andreas, Topfink, Esther. 2001. *Hans Kelsen und die Reine Rechtslehre*, Juristische Arbeitsblätter, Heft 2. 169-174.
- Lakitsch, Maximilian. 2013. *Unbehagen im modernen Staat*, Bielefeld: Transcript Verlag.
- MacCormick, D. Neil. 1984. "Der Rechtsstaat und die rule of law", *JuristenZeitung*, 20. Januar, 39. Jahrg., Nr. 2. 65-70.
- Marcuse, Herbert. 'Repressive Toleranz', übers. Alfred Schmidt, in: Robert Wolf et al., "Kritik der reinen Toleranz", Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1968, 91-127.
- Marcuse, Herbert. Der Humanismus in der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, in: *Die erschreckende Zivilisation*, Salzburger Humanismusgespräche, Oskar Schatz (Hg.), Europa Verlag, 1970, S. 15-35.
- Radbruch, Gustav. *Gesetzliches Unrecht und Übergesetzliches Recht*, *Süddeutsche Juristen-Zeitung*, 1946, Nr.5.
- Rawls John. 1971. Eine Theorie der Gerechtigkeit. in: Andreas Braune. 2017. *Ziviler Ungehorsam: Texte von Thoreau bis Occupy*. Hrsg. Stuttgart: Reclam.
- Rousseau, Jean Jacques. *Toplum Sözleşmesi*, Çev. Vedat Günyol, XI. Baskı, İstanbul: İsbankası, 2010.
- Schmitt, Carl. 'Siyasal İlahiyat' Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost, 2010.
- Schmitt, Carl. 'Siyasal Kavramı', Çev. Ece Göztepe, 2. Baskı, İstanbul: Metis, 2012.
- Şakar, Mehmet Cafer. 2022. *Ontolojik Düşman ve Devletin Şiddet Tekeli*, içinde: *Başkası ve Şiddet*, Ed. Işıl Bayar Bravo, Hamdi Bravo, Ankara: Fol Yayınları.
- Zinn, Howard. 2009. *The Problem Is Civil Obedience*, içinde: *Voices of A people's history of the United States*, Howard Zinn, Anthony Arnove, New York: Seven Stories Press.

HABERMAS'S CONCEPT OF POST-SECULAR SOCIETY AND CURRENT PROBLEMS: DEBATE ON THE PUBLICITY OF SOCIAL MEDIA

Ferdi SELİM*

Abstract: The main purpose of this article is to focus on the change of religion in the public sphere within the framework of Jürgen Habermas's views and to discuss whether the relevant discourse can still be an important basis for dialogue. In addition, it is desired to investigate and understand the relations between pluralism and the public sphere after secularism within the framework of post-secular thoughts, which point to new dimensions of the appearance of religious discourse in the public sphere. Habermas, especially in his writings of recent years that interest us more, develops a comprehensive critique of secularism that implies a radical break from the dogmatic idea of removing religion from the public sphere. This critique concerns a normative understanding of the post-secular situation and is to show that the boundaries of the public sphere need to be rethought in connection with a relative stalemate centred on pluralism. At this point, criticisms of the institutional translation condition, a controversial assumption of Habermas, are mentioned and evaluations are made around various opposing philosophical arguments such as agonistic views. Finally, this study investigated whether intersubjective public communication can be built around social media and new communication technologies.

Keywords: Habermas, post-secularism, religion, rational connection, social media

HABERMAS'IN POST-SEKÜLER TOPLUM ANLAYIŞI VE GÜNCEL SORUNLAR: SOSYAL MEDYANIN KAMUSALLIĞI TARTIŞMASI

Öz: Bu makalenin temel amacı Jürgen Habermas'ın görüşleri çerçevesinde dinin kamusal alanda değişimine odaklanmak ve ilgili söylemin halen önemli bir diyalog zemini olup olmayacağını tartışmaktır. Bunun yanı sıra dini söylemin kamusal alanda görünümünün yeni boyutlarına işaret eden post-seküler düşünceler çerçevesinde çoğulculuk ve sekülerizm sonrası kamusal alan arasındaki ilişkiler araştırılmak ve anlamak istenmektedir. Habermas özellikle bizi daha fazla ilgilendiren son yıllardaki yazılarında dini kamusal alandan uzaklaştırma yönündeki dogmatik

* Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Türkiye
ferdiselim@gmail.com
ORCID: 0000-0003-2576-4499

fikirden radikal bir kopuşu ima eden kapsamlı bir sekülerizm eleştirisi geliştirmektedir. Bu eleştiri, sekülerlik sonrası duruma ilişkin normatif bir anlayışla ilgilidir ve çoğulculuk üzerinde toplanan görece bir çıkmazla bağlantılı olarak kamusal alanın sınırlarının yeniden düşünülmesi gerektiğini göstermektedir. Bu noktada Habermas'ın tartışmalı olan bir varsayımı kurumsal çeviri şartına yönelik eleştirilere değinilmiş ve agonistik görüşler gibi çeşitli muhalif felsefi argümanlar etrafında değerlendirmelerde bulunulmuştur. Son olarak bu çalışmada sosyal medya ve yeni iletişim teknolojileri etrafında öznelarası kamusal iletişimin inşa edilip edilemeyeceği soruşturulmuştur.

Anahtar Sözcükler: Habermas, post-sekülerizm, din, iletişimsel rasyonellik, sosyal medya

1. Giriş

İnsan, bilmenin ötesinde anlam sorunuyla ilgilenen bir varlıktır. Açıkçası bilme edimi onun arayışı için bir nihayet değil daha nitelikli bir çabanın önemli bir zeminidir. Bu yöndeki arzusu herhangi bir konuda özellikle şüpheden uzaklaşmak yoluyla bir gerekçe etrafında inanma duygusu üzerinde düğümlenir. Bu husus, Platon'la birlikte anılan üç şartı yerine getirmesi beklenen doğru bir yargının kritik ögesidir. Fakat bilme çabası her zaman pürüzsüz işlemez ve inanmak ve inanmamak dengesini aleyhte bozacak bir yönelime neden olacak şekilde sonuçlanabilir yani ilgili konuda bir çekingenlik ve inkâr olarak kendini gösterebilir. Basit deneyimleri ve olgu önermelerine ait bir düzlemi aşan metafizik istek karşısında dini argümanın yeri halen önemli ve tartışmalıdır. Hatta bu konuda önemli bir ikna yeteneğini korumaktadır. Kaldı ki güçlü bir ilerleme edimine rağmen dinsel bilgiye dair ilgisizliğin giderek azaldığı görülmektedir. Hatta kimi yorumcuya göre dini argümanlara yönelik ilgisizliğe dair bu yorumlar baştan beri abartılı ve yanlı değerlendirmelerdir. Buradaki isteğin özellikle ilgili tecrübenin bir ahlaki sezgi olarak özel alanda kalmasını sağlamaya yönelik politik bir düzenlemeye işaret etmiş olduğu açıktır. Çünkü bu tecrübenin özel alanda kalamayıp kamusal alana açılması artık sorunun büyük bir oranda politikleşmesine de neden olacaktır. Hatırlanırsa eğer bilimsel bilgiye yönelik Aydınlanma döneminden itibaren yoğun bir şekilde artan ilgi, kesinlik ve mutlaklık bakımından atfedilen biriciklik dinsel bilginin gerilemesine neden olacağı tahminine neden olmuştur. Aydınlanma düşünürlerinde görülen bu tutum sekülerleşme kavramının klasik tanımını ortaya çıkarmıştır. Bu ideoloji, devletin laik ve tarafsız kalmasına ve akıl ilkelerine bağlı olmasına işaret etmekle birlikte bundan daha çok dinsel bilginin zaten kendi başına belirli bir dar alana sıkışacağına dair güçlü bir kanaattir. Yani bilimsel bilgiye olan güven dini açıklamaları toplumsal ilişkilerden başlayarak devlet kurumlarının işleyişinin tartışıldığı kamusal alana varana kadar pek çok sahadan kovacaktır. Fakat ilgili seküler anlayış özellikle son elli yıl içerisinde yerini aksi düşüncelere bırakmıştır. Habermas bu doğrultuda 2001 yılında Amerika'da ikiz kulelere yapılan saldırının da etkisiyle düşüncelerinde tadilata giden düşünürlerdendir. Fakat bu konuda bütünüyle bir vazgeçiş ve dini, devlet işlerinde yetkili kılmaya çalışmak gibi anlaşılmalıdır. Örneğin Alman filozof, *İnsan Doğasının Geleceği* gibi güncel bilimsel gelişmeleri basit ve anlaşılır bir biçimde tartışmış olduğu metninde bilimsel bilginin önemine işaret etmekle birlikte dini görüşlerin bu konularda çekincelerine değinmiştir. Gen mühendisliği ve ilgili soruları Tanrı'nın

yetkisi, gücü ve müsaadesi etrafında soruşturan düşünür uyumsuzluğun katı standartlarını göstermiştir (Habermas, 2003a). Fakat yine de dindarların söylem-eylem ikileminden hareketle dışlayıcı tutumun daha radikal geri dönüşünün farkında olduğunu belirten yazılarla bu konudaki fikirlerini geliştirmiştir. Bu ima sonraki yazılarında daha egemendir. Dinin marjinalleşmesi ve kamusal alanda daha görünür hale gelmesi bu konuda dışlayıcı tutumun eksiklerini göstermiştir. Gerçekten de kamusal alan içerisinde ister bir uzlaşma zemini sağlamak adına radikal düşüncelerin meşru şekilde temsil edilmesine fırsat veren demokrasi anlayışı olsun isterse de belirli bir karşıtlığı sürdürme isteği üzerinden açıklanan agonistik görüş olsun her türden düşüncenin belirli ve takip edilebilecek meşru bir zeminde varlık bulması gerekmektedir.

Müzakere için rasyonel bir zeminin ne olacağını veya böyle bir iletişimsel rasyonellik içerisinde hangi söylemlerin yer alacağı tartışması bugün radikal düşüncelerin tehdidi altındadır. Farklı bir ifadeyle anormal söylem olarak atfedilen düşüncelerin kamusal alandan kaybolmadığı ve önemli bir kesimin görüş ve davranışlarını belirleme noktasında etkisini sürdürdüğü izlenmektedir. Çoğu yorumcudaki olduğu gibi Habermas için de din böyle bir mevkide durmaktadır. Çağın etkili isimlerinden olan filozof bunu erken fark edenlerdendir. Değişimi rasyonel bir zeminde yeniden sürdürmenin imkânını sağlayabilmek adına yapıcı bir biçimde değerlendirmek isteğini 2002 yılında Tahran Üniversitesi'nde yapmış olduğu bir konuşma sırasında dinleyicilerle paylaşmıştır (Habermas, 2002b: 18). Kaldı ki Habermas için dinler etkileyici birer dünya görüşü ve kapsamlı bir argüman olarak güçlü bir işlevselliğe sahiptir (2012a: 109). Bu nedenle aynı fikirde olan düşünürlerin kanaatleri doğrultusunda dinin daha radikal biçimleriyle karşılaşılacak bu çağda onun bir yaşam dünyası olarak nasıl düzenleneceğinin yeniden kurgulanması gerekmektedir. Ayrıca dini nedenlerin farklı bir biçimde ve sosyal ağların iletişim formlarının güçlü etkisi altında nasıl makul bir uzlaşma zemini sağlayabileceği tartışılmalıdır.

2. Post-seküler Toplum İdealinin Ana Hatları

Habermas, *Notes on Post-Secular Society* (Post-Seküler Toplum Üzerine Notlar) adlı eserinde çağdaş Batı toplumlarını post-seküler olarak tanımlamış ve çağdaş seküler toplumların analizinde dinin artık marjinalleştirilemeyeceği argümanını geliştirmiştir (Habermas, 2008b). Habermas, post-seküler toplumu "devam eden sekülerleşme bağlamında dini cemaatlerin varlığını sürdürdüğü gerçeğine uyum sağlayan" bir toplum olarak anlamıştır (Habermas, 2003b: 104). Post-seküler kavramı anlam alanı olarak sosyal bilimlerdeki çeşitli problem ve tartışma konuları ile ilişkilidir (Beckford, 2012). Bu düşünce aracılığıyla, modern çoğulcu toplumlarda dinin etkisine ve rolüne yönelik artan ilgi ifade edilmektedir. Güncel tartışmaların en önemlilerinden biri din ve kamusal alan arasındaki ilişkiye yöneliktir (Ferrara, 2009; Boettcher ve Harmon, 2009). Aslına bakılırsa post-seküler toplum kavramı, ana akım sekülerleşmeyi sorgulayarak kamusal alanın sınırlarını, dinin devam eden varlığı ve sosyal ve kültürel değerinin tanınmasıyla ilişkisi üzerinden yeniden düşünme girişimi olarak görülebilir (Lafount, 2009). Dinin gerilemesini ve özel alana çekilmesini modernleşmenin gerekli ve

kaçınılmaz sonucu olarak ele alan tez bu yanıyla güçlü bir gerilemeye işaret etmektedir (Casanova, 1994). Bu husus seküler toplumlarda izlenen dışlayıcı tutuma ve bireysel dindarlaşılmaya yönelik teşvik edici kamusal programlara dair eleştiriyi ima etmektedir. Laiklik veya sekülerlik söylemi ile siyasi ve dini alanlar arasında bir tür ayırım gerektiren siyasi bir prensip anlaşılmalıdır. Örneğin Habermas, devletin tarafsızlığının modern anayasal devletin olumsal bir özelliğini temsil etmediğini ancak demokratik siyasetin temel ve ortadan kaldırılamaz bir koşulu olarak özgürlük ve çoğulculuk arasındaki içsel bağlantıyı ortaya çıkarmayı amaçladığını ileri sürer (Habermas, 2008a: 254, 257). Bununla birlikte, devletin laik/tarafsızlığı, ötekileştirmeden uzak karakteri sıklıkla, zorunlu olarak dinin kamusal alandan elimine edilmesini öngörecektir şekilde yanlış yorumlanmaktadır. Din sosyologu Jose Casanova'yı (1994; 2009) yakından takip eden Habermas, *Post-Seküler Toplum Üzerine Notlar*'da sekülerleşmenin temel ilkelerini (devletin tarafsızlığı veya toplumsal farklılaşma ile toplumun işlev kaybı arasındaki nedensel bağlantı) tanıyan ve koruyan eleştirel bir sekülerizm açıklaması geliştirir. Dini, karmaşık ve son derece sekülerleşmiş çoğulcu toplumlarda devam eden "kamu etkisi ve ilgisi" ile uyumlu hale getirme yönünde güçlü bir çaba harcar (Habermas, 2008b: 19-20; 2012b). Böylelikle Habermas, dinin canlılığını ve kamusal alanda devam eden varlığını ciddiye aldığını açıkça belirtir ve hem seküler hem de dini argümanların değerlendirilmesi için karmaşık bir siyasi çerçeve oluşturmayı arzular. Post-seküler bir toplum hakkında kamuoyunun farkındalığını bu yöne çekmek ve söylemi tartışmanın dışına itmek yerine pragmatik bir bakış açısından yorumlamak istemektedir. İnanmayan vatandaşların inanan vatandaşlarla olan siyasi ilişkilerinde sonuçları olan normatif bir anlayışı yansıtır. Post-seküler toplumda, "kamu bilincinin modernizasyonunun" belirli aşamalarının hem dini hem de seküler zihniyetlerin asimilasyonunu ve reflektif dönüşümünü içerdiği konusunda artan bir fikir birliği vardır. Her iki taraf da toplumun sekülerleşmesini tamamlayıcı bir öğrenme süreci olarak anlamayı kabul ederse, o zaman kamusal alandaki tartışmalı konulara birbirlerinin katkılarına ciddiye almak için bilişsel nedenlere de sahip olacaklardır (Habermas, 2006b: 47; Lafount, 2009).

Post-metafizik devlet anlayışına uymak için dindar vatandaşların "siyasi arenada seküler nedenlerin sahip olduğu önceliğe yönelik epistemik bir duruş geliştirmeleri gerekir" (Habermas, 2006a: 14) ve dini kanıtların potansiyel rasyonel içeriğinin "genel olarak erişilebilir bir dil" çerçevesinde ifade edilmesi ve değerlendirilmesi gerektiğini kabul etmeleri beklenir (Habermas, 2011: 25-26). Bu dil, dini argümanların kendilerini seküler bir dilde değerlendiren argümanlara yeniden formüle edilmesini mümkün kılan bir "kurumsal çeviri şartı" veya prosedürel bir çeviri süreci aracılığıyla sağlanabilir (Lafount, 2009). Çeviri süreci yasal bir zorunluluk değil, seküler ve dinsel söyleme sahip vatandaşlar tarafından, karşılıklı yorumlama ve sekülerizm sonrası siyasi bir arada yaşamayı düzenleyen bazı temel siyasi ilkelerin tanınması yönünde özdüşünsel ve işbirlikçi bir çaba yoluyla gerçekleştirilen ortak siyasi bir görev olarak değerlendirilmelidir (Habermas, 2017:102, 146).

Habermas, varoluşsal soruların yalnızca pratik öz-anlayışımız için özel bir öneme sahip olduğuna inanmakla kalmamıştır (Habermas, 1992b: 249). Düşünür, aynı zamanda bu soruların bir bütün olarak belirli toplulukların ve hatta toplumların etik-politik öz-

anlayışıyla özel bir ilişki sürdürdüğünü de iddia etmektedir. Bu, Habermas'ı siyasi müzakerelerin "katılımcıların değer yönelimlerini, ihtiyaç ve isteklerin yorumlarını, siyaset öncesi kendi anlayışları ve dünya görüşleri dâhil olmak üzere tartışmalarına ve daha sonra bunları anlayışlı bir şekilde değiştirmelerine izin vermesi gerektiği" sonucuna varmasına yol açmaktadır (Habermas, 1996: 274). Habermas, *Faith and Knowledge* (İnanç ve Bilgi) adlı eserinde, özgür ve sorumlu kişiler olarak pratik öz-anlayışımızı, bu öz-anlamayı "çok sesli bir kamudan" kaynaklanan bir şey olarak tanımlayan demokratik sağduyu olarak adlandırdığı şeyle ilişkilendirir. Demokratik öz-anlayışımız, çoğulculuğu aşmayan, ancak siyasi meşruluğun bizimkinden farklı bakış açıları ve konularla fiili etkileşim yoluyla mümkün olabileceğine dair refleksif farkındalık yoluyla ortaya çıkan iş birliğine dayalı bir süreçtir (Habermas, 2003: 109-110).

Özetle, Habermas yalnızca kamusal alanda din ile ilgilenmektedir. Onun temel amacı genel olarak din için bir proje değildir ve özel olarak dini topluluk içindeki bir çeviriye (ve muhtemelen anlam değişikliğiyle ilişkili) doğrudan uygulanmaz. Elbette, belirli bir dinin kamusal alanda işleyiş ilkelerini benimsemesinin, o dinin içsel öz-anlayışını etkileyip etkilemeyeceğini merak etmek için iyi nedenler bulunmaktadır. Ancak bu konu Habermas'ı doğrudan ilgilendiren bir konu değildir. İkinci olarak, çeviri zorunluluğu yalnızca dini cemaat içinde (ve dolayısıyla özel alanda liberal kriterleri takip ederek) geçerli değildir, aynı zamanda devletin kamu kurumları düzeyinde de geçerlidir (Habermas, 2019). İlk durumda çeviri gerekli olmasa da, çünkü dini cemaat üyeleri çeviri olmadan "birbirlerini anlarlar", ikinci durumda çevirinin kurumsallaşma öncesi kamusal alanda zaten yapılmış olduğu varsayılır. Bu işlem devlet kurumlarının özel alanı ile kamusal alanı arasında aracıdır. Bununla birlikte dindar bir vatandaş belirli bir durumda din mantığının seküler dile çevrilmesi gerekliliğini kendi kimliğine aykırı olarak görürse, bu zorunluluktan muafır. Bu durumda, dindar olmayan vatandaşların da dâhil olduğu, tercüme edilmemiş ve evrenselleştirilmemiş dini içerikleri tartışmaya dahil edilebilir. Böylece açıklığa kavuşturulursa, Habermas'ın kavramı bazı ciddi zorluklara yol açıyor gibi görünür. Öncelikle, bu kadar dar bir post-seküler programın seküler düşünceye göre gerçek bir değişimi temsil edip etmediği ve aynı zamanda onu post-seküler olarak adlandırmanın haklı olup olmadığı açık değildir. Veit Bader (2012), dini argümanların gayri resmi kamusal tartışmaya açılmasına izin vermek için tarafsızlık ve dolayısıyla evrensellik ilkesine saygı duyma varsayımının, anayasal liberalizmin tamamen seküler düzenine hiçbir şekilde aykırı olmadığını savunmaktadır. Üstelik devlet kurumlarının tarafsızlığı, modern sekülerliğin en önemli başarısı gibi görünür (Lafount, 2009).

3. Kamusal Alanda Çeviri Argümanı ve Değerlendirmeler

Habermas'ın kurumsal çeviri şartını içeren din ve siyaset üzerine çalışması yeterince kapsamlı değildir. Frankfurt Okulu'nun son temsilcilerinden olan düşünürün şu anki konumu daha önceki siyaset teorisinin devamı olarak kabul edilirse, cevaplanmamış soruların çoğu onun daha önceki çalışmalarına atıfta bulunularak çözülebilir. Yine de kurumsal ve resmi olmayan alanların sınırlarının belirlenmesi veya dini nedenlerin kamusal alanda kullanıma sunulması için zaman çerçevesinin dikkate alınması söz

konusu olduğunda çeviri şartı belirsizliğini korur. Kurumsal eşğin tam olarak geçildiği noktayı belirlemek zor olabilir çünkü mevzuat çok katmanlı ve karmaşık bir süreçtir. Kanunun dine atıfta bulunmaması gerektiği açıktır ancak kanun hem resmi hem de gayri resmi unsurları birleştiren söz konusu sürecin yalnızca nihai ürünüdür. Herhangi bir müzakere aşamasında dini argümanı veya dini nedenleri neyin oluşturduğunu belirlemek de zor olabilir. Dini nedenlerin ötesine geçilmesine izin verilmeyen eşği belirlemek için, dini nedenlerin tanımı üzerinde fikir birliğine varılması gerekir. Hukuki ve etik alanlar arasındaki bulanık alana işaret eden bu kritik noktalar, bize, Habermas'ın teorisinin pratik sonuçlarını ele almak için dini nedenlerin zamansal ve mekânsal sınırlarının daha fazla detaylandırılması gerektiğini hatırlatmaktadır.

Çeviri şartının özellikle çözülmesi zor olan bir koşulu, bunun ancak kurumsal eşğin aşılması durumunda yürürlüğe girebilmesidir. Kurumsal eşğin aynı zamanda dini ve laik alanlar arasında sürekli çeviriyi de gerektiren tamamlayıcı öğrenme sürecinin son noktasını işaretlemesi beklenir. Bu, muhtemelen çeviriyi de içerecek şekilde diyaloga girebilecek kişilere daha fazla özgürlük verir: Yasal engelle ulaşana kadar çeviri yapımları gerekmez. Öte yandan bu durum tamamlayıcı öğrenme sürecine ilişkin pek çok soruyu cevapsız bırakır. Bu etik bir yurttaşlık görevi olduğundan doğal olarak çeviriyi de içeren bu karşılıklı öğrenme sürecinin istekli katılımcılar tarafından yürütülmesi gerekmektedir. Dinin belirli içeriklerinin tercüme edilemezliği ve dolayısıyla karşılıklı öğrenme sürecine katılma konusundaki isteksizlik, Wolterstorff'un (1997) benimsediği konum, kurumsal şartı bile anlamsız hale getirebilir.

Habermas'ın, müzakereci diyalog içinde olan yurttaşlara verdiği görevin yanı sıra, çeviri sırasında felsefeye önemli bir görev verdiğini düşünürsek işler daha da karmaşıklaşmaktadır. Chambers'ın işaret ettiği gibi, Habermas'ın, felsefenin çeviri yoluyla kurtarabileceği anlamların kaynağı olarak din görüşü, din üzerine daha sonraki çalışmalarının şekillenmesinden önce oluşmuştur (Chambers, 2007). Hala savunduğu bu konum, çeviri sorununa bir başka cephe daha açmaktadır. Dindar ve dindar olmayan vatandaşlar arasındaki diyalogda ortaya çıkan çeviriye ve zorunlu kurumsal eşik çeviriye ek olarak, çevirinin daha genel görevi felsefeye verilmiştir. Dolayısıyla bu örneklerin her birinde çeviri görevine farklı aktörler dahil olmaktadır. Açıkçası, bu farklı çeviri eylemlerinin her birinin, Habermas tarafından nispeten belirsiz bırakılan farklı gereksinimlere ve metodolojilere sahip olması gerekir (Habermas, 2016; McGhee, 2013).

Dini nedenlerin ötesine geçilmesine izin verilmeyen eşği belirlemek için, dini nedenlerin tanımı üzerinde fikir birliğine varılması gerekir. Hukuki ve etik alanlar arasındaki bulanık alana işaret eden bu kritik noktalar, bize, Habermas'ın teorisinin pratik sonuçlarını ele almak için dini nedenlerin zamansal ve mekânsal sınırlarının daha da detaylandırılması gerektiğini hatırlatır.

Siyasi alanın kendi ayakları üzerinde durması sağlıklı bir toplum açısından çok önemlidir. Özellikle herhangi bir dini argümana veya ideolojiye referans vermeyen bir anayasa bu bağlamda önemli bir temel güçtür. Ritüeller iyiliğe ya da kötülüğe neden olan şeylerle karşılaşmaya ve onlara hâkim olmaya dayanan pratiklere işaret edebilir. Bu tanım daha dar bir tanımdır ve pragmatik açıdan yararlı sonuçları olduğu

söylenbilir. Dini argümanların siyasal alanda baskın ve egemen söylemler olması sivil ve siyasal toplumun sonunu imlemektedir. En azından dinsel söylemin siyasi bir görünümüne dönüştürülmesi gerekmektedir. Toplumların belirleyici bir çoğunluğunun değerlendirmesinde anayasaların halen Tanrı'nın sözüne dayandırılıp dayandırılmaması kararların rasyonelliği bakımından önemlidir. Kaldı ki, Habermas'ın rezervinin dini ritüellere değil de yasal ve toplumsal problemlerin dini referansla yanıtlanmasına yönelik olduğu açıktır. Dini ritüeller siyasi bir eylemin içeriğine sızmış olabilir ve burada bir sorun görülmeyebilir. Ancak söz gelimi bir mahkeme ya da daha önemlisi daha üst yetkili bir mahkeme, örneğin Anayasa Mahkemesi belirli bir kararın meşruiyetini dine dayandırırdığında politik ve kamusal yaşam alanını tehdit edebilecek problemler başlayacaktır (Habermas, 2016). Habermas burada sınırın aşılmış olduğundan söz etmektedir. Ona göre herhangi bir yasa vatandaşlar karşısında makul bir şekilde kanıtlanmalı veya muhataplar adil bir şekilde ikna edilmelidir. Bu, mutlak olarak büyük bir çoğunluğun (genel halk kitlesinin) anlayabileceği bir dil üzerinden yapılmalıdır. Eğer ilgili süreç atlanırsa seküler siyasi bir anlayıştan söz etmek mümkün değildir.

4. Sosyal Medya ve Rasyonellik: Kamusal Sorunu

Sosyal medya, toplumların örgütlenme, kamusal alan oluşturma ve bu yönde hareketlerin belirlenme biçimini derinden şekillendiren çevrimiçi bir altyapının ortaya çıkmasına neden olacak şekilde yaygınlaşmıştır. Hatta bugün asıl amacının ötesinde toplumsal sorunlar konusunda çoğu zaman istenmeyen bir şekilde belirleyici bir konuma yerleşmiştir. Böylece hızlı ve nereden geldiği belli olmayan bir bilgi demeti içinde iktidar ağlarının işine yarayacak şekilde bir tartışma yaratmadan ciddi ve kritik konularda karar verme tutumlarına neden olmaktadır. Bu perspektiften küresel altyapı bitmiş veya tamamlanmış olmaktan çok uzak; tam tersine, "platform toplumu" denilen şeyin ana hatlarını tanımlamaya yönelik bir yarışmanın ortasına sürüklenmektedir. Bu doğrultuda ilgili iletişim karşılıklı bağımlılıkların ortak bir mekanizmalar dizisi tarafından yapılandırıldığı, her türden platformdan oluşan küresel bir kümelenme olarak anlaşılabilir. Enformasyon sistemini merkeze almış bu tür toplumları Byung Chul Han enfokrasi kavramı üzerinden anlamaya çalışmaktadır. Çalışmanın bu bölümünde filozofun görüşleri iletişimsel rasyonelliğin sosyal ağlar yoluyla nasıl kesintiye uğradığını anlamak bakımından kullanılmıştır.

Sosyal ağlar, tüm vatandaşların kamusal alanla ilişkilerini değiştirmesine fırsat tanır. Hatta bu tür ilişkileri kökten yapıbozuma uğratar. Artık tüketici ve pasif seyirci olmadıkları, çekinmeden yorumlar yaptıkları bir sürecin aktif belirleyicileri olarak ya da öyle sanarak eylemde bulunmaktadırlar. Bilginin daha da geriye çekildiği bu alanda kamusal problemler anlaşılardan ve daha kritik olarak derinleştirilmeden hızlıca tüketilmektedir. Aslında bu husus etik bir probleme işaret etmektedir (Benkler, 2006). Çünkü aslında manipüle edilmemiş bir sosyal ağ kamusal alanın yeni bir biçimi olarak değerlendirilebilir. Örneğin Jean Burgess ve Joshua Green (2009: 77), YouTube'un "kültürel bir topluluk" olduğunu ileri sürer. Benzer kanıda olan yorumcuların sayısı küçümsenmeyecek kadar fazladır. Çünkü bu düşünürlere göre ilgili medya alanları

“kültürel farklılıklarla karşılaşmayı ve inanç sistemleri ve kimlikler arasında siyasi dinlemeyi geliştirmeyi mümkün kılacak yetkinliktedir”. Bu tür katkılar, ağ oluşturmayı, muhalifliği, yeniliği ve kültürü ne kadar vurguladıklarına göre farklılık gösterir, ancak ortak noktaları, Habermas’ın kamusal alan kavramının felsefi olarak idealist yorumları veya revizyonları olmalarıdır (Fuchs, 2014).

Habermas, eğer bir şey halka açıksa o şeyin “herkese açık” olduğunu vurgulamaktadır. Kamusal alanın görevi, toplumun “eleştirel kamusal tartışmaya” girebilmesidir (Habermas, 1991: 52). Ortaya çıkan soru, kimi zaman sivil toplum kavramıyla da ilişkilendirilen kamusal alanın, modern toplumların diğer alanlarıyla nasıl ilişkilendirildiğidir. Habermas, birçok eserinde bunun ekonomi, devlet, aile ve mahremiyet alanı arasında aracılık eden bir tür ara yüz ve ara alan olduğunu vurgulamıştır. Bu nedenle kamusal alan, bilgi ve iletişim için medyaya ve tüm vatandaşların erişimine ihtiyaç duyacaktır. Kamusal alanın mantığı ekonomik ve politik güçten bağımsızdır (Habermas, 1991). Habermas böylece kamusal alanın yalnızca kamusal siyasal iletişim alanı olmadığını, aynı zamanda devlet sansüründen ve özel mülkiyetten arınmış bir alan olduğunu vurgular. Fakat yine de birliğin olmadığı çoğulcu kamusal alanın tehlikeleri bulunmaktadır. Örneğin, toplumsal mücadelede bütüne meydan okumadan sadece reformist kimlik politikalarına odaklanacakları ve bu durumun tüm bağımlı grupların yaşamlarını olumsuz yönde etkileyeceğidir (Fuchs, 2014). Katılımcı demokrasi mücadelesi vermek ve bu duruma ulaşıldığında söz konusu koşulun sürdürülebilmesi için çeşitlilik içinde birliğe ihtiyaç vardır. Mücadelelerin parçalanmasını destekleyen birçok küçük ölçekli özel ilgi alanına sahip medya yerine, geniş çapta erişilebilen ve yaygın olarak tüketilen birkaç geniş eleştirel medyaya sahip olmak tercih edilir ve daha etkilidir (Castells, 2012; Garnham, 1992).

Yukarıdaki açıklamalar dikkate alındığında Habermas’ın *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* adlı eserinde yer alan varsayımlarının başarısı, tespit ve tahlillerinin yerindeliğine rağmen metnin köklü bir revizyona ihtiyaç duyduğu ortadadır. Bu değerlendirme aslında modern çağın hızlı gelişimi düşünüldüğünde çok makuldür. Dijital medya çağında, söylemsel kamusal alan, kitle iletişim araçlarının eğlence formatları ve her şeyden önce bilginin viral yayılması ve çoğalması, yani infodemi tarafından tehdit edilmektedir. Dahası, “dijital medyada kamusal alanı parçalayan merkezkaç güçler bir arada bulunmaktadır. Bu nedenle, dikkatimiz artık bir bütün olarak toplumu ilgilendiren konulara yönelik değildir. Rasyonellik de zaman gerektirir. Rasyonel kararlar uzun vadede inşa edilir. Onlardan önce, anın ötesine, geçmişe ve geleceğe uzanan bir yansıma gelir. Bu zamansal genişleme, rasyonaliteyi karakterize eder. Bilgi toplumunda, rasyonel eylem için zamanımız kalmamıştır. Hızlandırılmış iletişimin kısıtlaması bizi rasyonellikten mahrum bırakmaktadır. Bilgi savaşları artık akla gelebilecek her türlü teknik ve psikolojik araçla yürütülmektedir.” (Han, 2022).

Yine Chul Han’ın yorumlarından hareket edersek, dijital iletişim, demokratik süreç üzerinde yıkıcı etkileri olan bilgi akışının tersine çevrilmesine neden olmaktadır. Bilgi, kamusal alandan geçmeden yayılır. Özel mekânlarda üretilir ve özel mekânlara gönderilir. Bu nedenle ağ herhangi bir kamusal alan oluşturmaz. Sosyal medya bu

topluluksuz iletişimi yoğunlaştırır. Etkileyenlerden ve takipçilerden oluşan bir siyasi kamusal alan oluşturamazsınız. Dijital topluluklar, bir tür topluluk metasıdır. Gerçekte, onlar ticari mallardır. Politik eylemde bulunamazlar. Kamusal alandan dijital yapıya geçişin getirdiği sorunların yanında, iletişimsel eylemin krizinden sorumlu toplumsal süreçler de bulunmaktadır. Hannah Arendt'e göre (1958), siyasi düşünce, "ötekinin düşüncesinin her zaman birlikte mevcut olması" anlamında temsilcidir. Fikir oluşumunda ötekinin varlığı olarak temsil, demokrasi için kurucu bir unsurdur. Ötekinin mevcudiyeti aynı zamanda Habermasçı anlamda iletişimsel eylemin kurucu unsurudur. "İletişimsel eylem kavramı bizi hem konuşmacı hem de dinleyici olarak, nesnel, toplumsal ya da öznel dünyada bir şeye atıfta bulunan faileri gözlemlemeye" zorlar. İletişimsel eylemin mevcut krizi, diğerinin ortadan kaybolduğu meta seviyeye bağlanabilir (Habermas, 2019). Ötekinin yok olması söylemin de sonu demektir. Bozulmamış bir yaşam dünyası ancak aynı kültürel değerleri ve gelenekleri paylaşan nispeten homojen bir toplumda mümkündür. Öte yandan, küreselleşme ve toplumun şartlı hiper-kültürelleşmesi toplumların bağlarını ve tutarlılıklarını bozar. İndirgenemez olarak algılanan bütünsel ufuk, radikal bir parçalanma sürecinde başlatılır. Küreselleşmenin yanı sıra dijitalleşme ve bağlantı, yaşam dünyasının parçalanmasını hızlandırmaktadır. Yaşam dünyasının artan bir şekilde olgusalıktan ve bağlamsallıktan uzaklaşması, iletişimsel eylemin bu "bütüncül arka planını" yok eder. Dikkatle dinlemek politik bir eylemdir, çünkü ancak bununla birlikte insanlar bir topluluk oluşturur ve konuşabilir hale gelir. Bir bizi teşvik eder. Demokrasi, dikkatli dinleme topluluğudur. Topluluk olmadan iletişim olarak dijital iletişim, dikkatli dinleme politikasını yok eder. O zaman sadece kendimizin konuştuğunu duyarız. Bu, iletişimsel eylemin sonu olur (Han, 2022).

Felsefi söylem veya kamusal alan makul ve uzlaşılabilir bireylerle birlikte asgari bir bilgi düzeyi beklemektedir. Duygu yönetimi farkındalık, ifade edebilme, belirli bir düşünce altında toparlama ve grup olabilme bu yöndeki beceriler arasında sayılabilir. Bu nedenle genellikle kamusal alan bir tür burjuva alanıdır. Kamusal müzakere, iletişimin pürüzsüzlüğü ve rasyonelliği bu zeminin sağlamlığına ve olabildiğince bir söyleme kavuşturulmuş olmasına bağlıdır. Politik olanın dilsel şartlarını taşıması, bir kök, takip edilebilir bir harita barındırması gerekir fakat bugün çağ post-truth bir dönem olarak anılmaktadır. Başka zihinler konusunda bulanıklaşmanın yaşandığı, şeffaflaşma adı altında her şeyin nüfuz edebildiği bir alanda herhangi bir söylem nasıl temsil edilecektir (Fuchs, 2008).

Peki post-truth bir çağda ve kamusal bir alan olarak sosyal medyanın varlığı düşünüldüğünde müzakere mümkün müdür? Adil bir seçim, eğitim hakkı gibi pek çok kamusal konunun durumu ne olabilir? Habermas'ın söylemi bu konuda bize bir şeyler sunabilir. En azından bir standart sunması bakımından yararlı olabilir. Öncelikle birey, toplum, devlet ve siyasi mekanizmaları bu görüşün dinamikleriyle düşünmek gerekir. Örneğin kamusal yaşam için hayati kavramlar olan yaşam dünyası ve sistem arasındaki makul ilişki sosyal medya ve dinamikleri göz önüne alındığında nasıl irtibatlandırabilir? Çok da ideal olmayan bu girişim en iyimser ifadeyle mümkün olabilecek iyi şartlar altında düzenlenmelidir. Ayrıca bunlar arasındaki üst yapıya bağlı bir iletişimsel

rasyonalite eksikliği (belki sadece arabuluculuk) pragmatik bile olsa meşru bir rasyonel zeminin kaybedilmesine neden olabilir mi? Bu çok mümkün görünmüyor. Fakat halen politik alan için önemli bir işlevi yerine getirebilir. Burjuva alanı ile sıradan kimselerin arasındaki kopukluk, siyasetin gündelik oluşu düşünüldüğünde işlevselliği azalacaktır. Yine de sosyal medya dini argümanların iletişimsel gücü üzerinden kullanılabilceği bir alandır. Bilimsel bilginin uzmanlık gerektirecek yapısı ve derin düşünmeye dayalı tembellik düşünüldüğünde sosyal medyada bireyleri iletişime dahil edebileceğiniz argümanlardan biri de dinsel söylemdir. Toplumsal dayanışmanın sağlanması ve radikal fikirlerden korumak adına sosyal medya mutlak bir kamusal alan olmasa da belirli bir biçimde toplumsal düzen için kullanılmalıdır.

5. Sonuç Yerine: Eleştiriler Perspektifinden Bir Tartışma

Postmodern felsefe radikal ve yıkıcı düşüncelerle birlikte herhangi bir kök, iz bırakmayarak modernitenin tüm kurucu alanları ve ilişkileri üzerinde ciddi bir aşındırmaya neden olmuştur. Çoğu kavramın anlam dünyasından koparıldığı keyfi ve rastlantısal olanın kutsandığı bu dünyada din belki de daha güçlü bir şekilde kendine yer bulmuştur. Bunun oluşmasında mutlak bir hakikat elde edilemese de dayanışmanın gerekli olduğuna dair ortak kanaat etkili olmuş olabilir. Habermas, post-seküler toplum fikri ile dine karşı tutumun değişimini ilk fark eden düşünürlerden birisi olmuştur. 2004 yılında kamuoyuyla paylaştığı bir yazısında bu konuda şöyle yazmaktadır: “Liberal düzenler vatandaşlarının dayanışmasına gereksinim duyarlar. Bu dayanışmanın sağlandığı kaynaklar raydan çıkan sekülerleşmiş toplumun bir sonucu olarak tamamen kuruyabilir.” (Habermas, 2005; akt. Küçük, 2022: 495). Bu görüşlerinden çok da erken olmayan bir dönemde yazmış olduğu *Nachmetaphysisches Denken, Philosophische Aufsätze* (Metafizik Sonrası Düşünce, Felsefi Denemeler) adlı çalışmasında toplumsal yaşam için dinin vazgeçilemez öneminden bahsetmektedir: “Dışarıdan bakıldığında, dünya görüşü işlevlerinden büyük ölçüde yoksun bırakılmış olan din, günlük hayatta olağandışı olanla başa çıkmanın normalleştirici yolu için hala yeri doldurulamaz konumdadır.” (Habermas, 1989; akt. Küçük, 2022: 497). İşte dine yönelik dışlayıcı tutumun iflasını belki de ilan eden bu metin iletişimsel dilde dini nedenlere de yeniden bir yer açmak istemiştir. Habermas’ın bu çabası çağın iletişim biçimi düşünüldüğünde ne kadar başarılı olmuştur tartışılır. Fakat en azından radikal fikirlerin belirli bir bağlamda bizce haklı olarak anlaşılır ve ortak bir iyi noktasında kamusal alana taşınması kendi başına değerlidir (Küçük, 2022).

Habermas bir kamu entelektüeli olarak küresel sorunlarla ve daha özelde yaşam dünyasını kurduğu ülkesine dair problemlerle yakından ilgili bir kimse olmasıyla takdirle karşılanmıştır. Ancak dini argümanlara yönelik görece taraflı yorumu kendisini tartışmalı bir konuma getirmektedir. Tarihsel süreç takip edildiğinde bazı konularda haklı değerlendirmeleri bulunsa da bu görüşleri onu şiddetli eleştirilerden uzaklaştıramamıştır. Tartışmalı bu durumu göstermek adına ılımlı olanlarından başlayarak daha radikal olanlarına kadar bunları sıralamak istemekteyiz.

Bu konuda öncelikle Taylor’ın yorumlarıyla başlamak uygun görünmektedir. Taylor’a göre, Habermas, dini argümanı sekülerleşme sırasında bir çeviri sürecine dâhil

etmesiyle haklı bir gerekçe göstermeden iki söylem arasında rasyonellik ölçütü etrafında bir değerlendirmede bulunmaktadır. Taylor sekülerleşme sürecini tek düze bir ilerleme veya gerileme olarak adlandırmanın hatalı bir tahlil olduğunu düşünmektedir (Taylor, 2014; 2010). Ayrıca, Habermas'ın yeni durumu "post-seküler" ismi altında yorumlamasını da uygun bulmaz. O, insanların birbirleriyle, toplumlarla ve çevreleriyle ilişkilerinde yeniden bir düzenlemeye girdiklerini kabul etmekle birlikte seküler çağın halen sürdüğünü iddia etmektedir. Sonuç olarak seküler olanla dini olanın diyalogunun belirli şartlar halinde bugün de devam ettiğini söyleyen Taylor, bu durumu eski süreçle bir süreklilik perspektifinden anlamak istemektedir. (Taylor, 2010: 321; Küçük, 2022: 501). Klaus Eder de Taylor'la yakın düşüncelere sahiptir. Hatta ona göre, Avrupa toplumlarında seküler düşünce ile bireysel dindarlık arasındaki uçurum radikal düşüncelerin artışı ile daha fazla açılmaktadır (Eder, 2002; Küçük, 2022: 501)

Felsefe dünyasının öne çıkan isimlerinden birisi olan Habermas, iletişimsel eylem kuramı ve müzakereci demokrasi anlayışı ile çağın en fazla referans alan düşünürler arasındadır. Bu yoğun ilgi post-seküler toplum hakkındaki yazılarında görülmez. Bunun nedenleri birkaç başlık altında toplanabilir. İlk post-seküler toplum projesinin dine yönelik bir taviz veya sekülerizm öncesi bir ana geçiş olarak yanlış anlaşılmasının etkili olduğu söylenmelidir. Bununla ilintili olarak kavramın ve ilgili toplum önerisinin muğlak bırakılması hatta gerçekleşmesi çok da mümkün olmayan yanlarıyla ütopyik bulunması ilgisizliğe sebep olmuştur.

Eleştirilerden daha ağır olanlara değinmek gerekirse, bu iddialar daha çok din anlayışındaki dönüşümün argümantatif kurulamadığı iddiası, çeviri sürecinin başarılı olamayacağına dair kanaatle birleştiğinde yoğunlaşmaktadır. Asad, bu noktada şöyle bir yorumda bulunmuştur: "Liberal din, artık liberal öncesi dinle aynı değildir; çünkü yeni duyarlılıklar ve tutumlar geliştirirken seküler devletin ve seküler aklın bazı önermelerini kabul etmiştir" (Asad, 2020: 74; Asad, 2016; Dereli, 2022: 327). Ayrıca Habermas, modernliğe geçişte Yahudi-Hristiyan söylemi istenilen soyutlama şartını ve biçimini yerine getirmiş görürken, bu yöndeki tutumunu İslamiyet söz konusu olduğunda terk etmesi ve bu konuda çekingen davranması nedeniyle eleştirilmiştir (Asad, 2020: 79). Yine bazı yorumculara göre, Habermas dinler arasında yersiz bir ayırım yapmaktadır. Örneğin Mufti (2013: 2), özellikle Müslümanları barbar ve öteki gösteren bir söyleme başvurması nedeniyle Habermas'ı ırkçılıkla suçlamaktadır. Onun üstü örtük ima barındıran bu söylemi, Hristiyan argümanı daha makul bir ahlaki sezgi olarak görmek bir yana çok fazla neden göstermeden tarafsız bir tutumla tartışılır bir sonuca varmasına neden olmuştur (Dösdad, 2016: 893-4; Dereli, 2022).

Habermas'ın benzer bir konu hakkında yakın zamanda yapmış olduğu açıklamaları eleştirileri yeniden gündeme getirmiştir. Filistin'de yaşanan insanlık dramı karşısında Habermas'ın açıklamaları Batı'yı öne çıkaran benzer yazarlarda olduğu gibi belirli bir oryantalist dile sahip olduğu izlenimini derinden hissettirmektedir.¹ Belirli bir demokratik kültürün avantajı bahanesiyle ilgili söylemi meşru ve tarafsız bir dil olarak

¹ Habermas'ın, Nicole Deitelhoff, Rainer Forst ve Klaus Günther'le birlikte yayınlamış oldukları bildiri hakkında daha fazla bilgi için bk. <https://www.normativeorders.net/2023/grundsatzte-der-solidaritat/>.

kamusal alanda söz sahibi kılmak ve dahası biricik dini bir argüman olarak Hıristiyanlığı ayırt etmek ve bu dini nedeni diğer dinlere bakıldığında ayrıcalıklı bir yerde tutmak tartışmalıdır. Bu husus hemen başta bir hiyerarşik ilişkinin varlığına işaret etmektedir. Kamusal alan şu an itibarıyla varlığını bu alana taşımaya çalışan argümanlara yer açan, çoğulculuğun gölgelenmediği bir yaşam alanıdır. Ayrıca insan haklarını ihmal etmeyen düşüncelerin temsil edilmesine fırsat verebilmelidir. Ne yazık ki Habermas'ın açıklamaları masum sivillerin, kadın, yaşlı ve bebek ayırt etmeden yaşamların yitirildiği ve halen süren bu orantısız savaş durumunda bir kıyas dili inşa etmektedir. Bu haliyle kendisinin de teorilerinde arzulanmayan davranışlar arasında saydığı, ötekileştiren ve hatta bu söylemleri gerekçe göstermeden kamusal alandan kovalayan bir söylem olduğu iddia edilebilir. Bu nedenlerle Habermas'ın ilgili çıkışı, hakkındaki bu yöndeki olumsuz yorumları yeniden tartışmaya açan en iyimser ifadeyle talihsiz değerlendirmelerdir.

Son olarak sosyal ağlar hakkında konuşmak gerekirse, özellikle sosyal medyanın ortaya çıkışı, modernitenin mutlak ayrımları arasındaki sınırların bir ölçüde akışkan ve bulanık hale gelmesi eğilimine gömülüdür. Sınırların sıvılaştırılması (akışkanlığı) otomatik olarak iyi ya da kötü değildir. Ancak mevcut neo-liberal çerçeve altında özel mülk ve devlet iktidarı mantığı, sınırların bulanıklaşmasını sömürgeleştirir, böylece özel olanın kamusallaşmasına ve özel olanın mahremiyetini yitirmesine neden olur (Bauman, 2000). Kamu, ekonomi (metalaşma) ve devlet (bürokratikleşme) sistemleri tarafından sömürgeleştirilmiştir. Habermas'ın terimleriyle, sosyal medyanın iletişimsel eylemin kamusal alanı ve yaşam dünyası olma potansiyeline sahip olduğunu ancak bu alanın siyasi iktidar ve paranın yönlendirdiği medya tarafından sınırlandırıldığını, dolayısıyla şirketlerin sahip olduğu veya kontrol ettiği bu alanın kamusal problemlerin tartışılması bakımından tehlikelerinin olduğu belirtilmelidir. Kullanıcıların sosyal medyadaki verilerinin dolaşımının standartsızlığı kamusal alan için ayrıca ciddi bir tehdittir. Çağdaş sosyal medya bir bütün olarak kamusal alan oluşturmamaktadır. Ancak sosyal medyanın kamusal gücü düşünüldüğünde etkin bir şekilde kullanılması veya düzenlenmesi gerekli görünmektedir. Özellikle radikal dini argümanların varlığı, rahat ve hızlı bir şekilde dolaşıma dahil edilmesi ve sıklıkla kimlik siyasetine neden olan yapısı göz önüne alındığında örtüşen bir görüş birliği açısından bu mecranın öğrenme ortamı olarak kullanılabilmesi için olanakların yaratılması gerekir. Bununla birlikte post-seküler toplumlara yönelik varsayımlar düşünüldüğünde dini söylemin sosyal medyadaki varlığı, radikal ve ötekileştirilen düşüncelere hem doğası hem de sosyal medyanın açıklığı gereği yatkın oluşunun dezavantajı bu mecradaki ilişkisinin dikkatle düzenlenmesiyle dini neden makul bir zeminde tartışılacak ve diyaloga dahil edilebilecek bir argüman haline getirilebilir.

KAYNAKÇA

Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.

- Asad, T. (2016). *Sekülerliğin Biçimleri: Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*. (F. B. Aydar, Çev.). Metis Yayınları.
- Asad, T. (2020). *Seküler Çeviriler: Ulus-Devlet, Modern Benlik ve Hesapçı Akıl*. (F. B. Aydar, Çev.). Vakıfbank Kültür Yayınları.
- Bader, V. (2012). Post-secularism or liberal-democratic constitutionalism?. *Erasmus Law Review*, 5(1), 5-26.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Beckford, James A. (2012). Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 51, 1-19.
- Benkler, Y. (2006). *The Wealth of Networks*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Boettcher, J. W. & Jonathan H. (2009). Introduction: Religion and the Public Sphere. *Philosophy and Social Criticism*, 35, 5-22.
- Burgess, J. & Green, J. (2010). *YouTube: Online Video and Participatory Culture*. Polity.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Casanova, J. (2009). The Secular and Secularisms. *Social Research*. 76, 1049-1066.
- Castells, M. (2012). *Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age*. Cambridge: Polity Press.
- Chambers, S. (2007). How Religion speaks to the Agnostic: Habermas on the Persistent Value of Religion. *Constellations*, 14(2), 210-223.
- Dereli, M. D. (2022). Kurgu ile Ütopya Arasında: Habermas'ın Dine Yaklaşımında Değişim ve Post-Seküler Toplum Projesi. *Bilimname*, 47, 303-342.
- Dosdad, A. I. (2016). From the Secular to the Habermasian Post-Secular and the Forgotten Dimension of Time in Rethinking Religion and Politics. *Contexto Internacional*, 38(3), 887-908.
- Eder, K. (2002). Europäische Säkularisierung-ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft? In: *Berliner Journal für Soziologie*, 3, 331-343.
- Ferrara, A. (2009). The Separation of Religion and Politics in a Post-Secular Society. *Philosophy and Social Criticism*, 35, 77-91.
- Fuchs, C. (2008). *Internet and Society. Social Theory in the Information Age*. New York: Routledge.
- Fuchs, C. (2014). Social Media and the Public Sphere. *tripleC*, 12(1), 57-101.
- Garnham, N. (1992). The Media and the Public Sphere. In *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun, 359-376, Cambridge, MA: MIT Press.

- Habermas, J. (1989). *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. A Reader, ed. Stephen E. Bronner and Douglas Kellner, 136-142, New York: Routledge.
- Habermas, J. (1991). The Structural Transformation of the Public Sphere. *An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, J. (1992b). Discourse Ethics, Law, and Sittlichkeit. In *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*. Ed. P. Dews, 245-273, London: Verso.
- Habermas, J. (1992c). Further Reflections on the Public Sphere. In *Habermas and the Public Sphere*. Ed. C. Calhoun, 421-462, Baskerville.
- Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, J. (1998). *On the Pragmatics of Communication*. Cambridge: The MIT Press.
- Habermas, J. (2001). *The Postnational Constellation: Political Essays*. Cambridge: The MIT Press.
- Habermas, J. (2002b). Religiousness in a Secular Context. *Scientific and Cultural Monthly Magazine*, 26, 17-19.
- Habermas, J. (2003a). *İnsan Doğasının Geleceği*. (K. H. Ökten, Çev.). Everest Yayınları.
- Habermas, J. (2003b). *Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü*. (T. Bora & M. Sancar, Çev.). İletişim Yayınları.
- Habermas, J. (2005). Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?. In *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Mit einem Vorwort herausgegeben von Florian Schuller, Freiburg, Basel, Wien, 15-37.
- Habermas, J. (2006a). Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy*, 14, 1-25.
- Habermas, J. (2006b). Pre-Political Foundations of the Democratic Constitutional State? In *Joseph Cardinal Ratzinger and Jürgen Habermas: Dialectics of Secularization – on Reason and Religion*. Ed. F. Schuller, 19-52, San Francisco: Ignatius Press.
- Habermas, J. (2008a). Between Naturalism and Religion: *Philosophical Essays*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (2008b). Notes on Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly*, 25, 17-29.
- Habermas, J. (2011). Zur Verfassung Europas. Ein Essay. In *Frankfurt am Main: Suhrkamp Habermas*. ed. Peter Dews. 245-271, London and New York: Verso.
- Habermas, J. (2012a). *Doğalcılık ve Din Arasında-Felsefi Denemeler*. (A. Nalbant, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.

- Habermas, J. (2012b). "Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak. (İ. Aka, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Habermas, J. (2016). Kamusal Alanda Din. (M. A. Kirman, Çev.). *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(14), 183-206.
- Habermas, J. (2019). *İletişimsel Eylem Kuramı*, (M. Tüzel, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınevi.
- Han, Byung C. (2022). *Enfokrasi: Dijitalleşme ve Demokrasinin Krizi*. Ketebe Yayınları.
- Kaltsas, S. (2019). Habermas, Taylor and Connolly on Secularism, Pluralism and the Post Secular Public Sphere. *Religions*, 10, 460.
- Kohrsen, J. (2012). How Religious is the Public Sphere? A Critical Stance on the Debate About Public Religion and Post-secularity. *Acta Sociologica*, 55(3), 273–288.
- Küçük, A. (2022). Habermas'ın Din ve Post Seküler Toplum Anlayışının Eleştirel Bir Okuması. *Bilimname*, 47, 485-518.
- Lafount, C. (2009). Religion and the public sphere: What are the deliberative obligations of democratic citizenship?. *Philosophy Social Criticism*, 35(1-2), 127-150.
- McGhee, D. (2013). Responding to the post-9/11 challenges facing 'post secular societies': Critical reflections on Habermas's dialogic solutions. *Ethnicities*, 13(1), 68-85.
- Mufti, A. R. (2013). Why I Am Not a Postsecularist. *Boundary 2*, 40(1), 7-19.
- Taylor, C. (2010). Für einen neuen Säkularismus. In: *Transit* 39, 5-28.
- Taylor, C. (2014). *Seküler Çağ*. (D. Körpe, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Wolterstorff, N. (1997). The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues. In, *Religion in the Public Square*. Robert Audi and Nicholas Wolterstorff eds. London: Rowman&Littlefield.

<https://www.normativeorders.net/2023/grundsatzte-der-solidaritat/>. Erişim tarihi: 27.11.2023

TRUTH TO POWER: THE INFLUENCE OF BERTRAND RUSSELL ON NOAM CHOMSKY'S ACTIVISM

Yurdagül KILINÇ*

Abstract: There are different ways of approaching contemporary governments. One approach is nihilism, which results from suffering and pain caused by political violence and injustice. The other approach is optimism, which suggests seizing available opportunities and affirming the process despite its shortcomings, rather than giving up and waiting for the worst-case scenario to happen. This perspective assumes that despite political disasters, there are ways to improve life. The pursuit of a better life can be achieved through orthodox or oppositional and radical means. This article examines the contemporary philosopher Noam Chomsky, who identifies as an optimist while maintaining a radical and oppositional stance against the violence of power. It also delves into the activism of Bertrand Russell (1872-1970) and his influence on Chomsky.

Keywords: Bertrand Russell, Noam Chomsky, activism, anarcho-syndicalism, optimism

İKTİDARA RAĞMEN HAKİKAT: NOAM CHOMSKY AKTİVİZMİNDE BERTRAND RUSSELL ETKİSİ¹

Öz: Çağdaş yönetimlerle hesaplaşmanın iki farklı yolu vardır: biri nihilizm, diğeri optimizmdir. Nihilizm, politik şiddet ve adaletsizlikle gelen ıstırap ve acının sonucudur. Optimizm ise pes etmek ve en kötü senaryonun gerçekleşmesini beklemek yerine mevcut fırsatları değerlendirmeyi ve süreci eksikliklerine rağmen olumlu olmayı bir seçenek olarak önerir. Bu bakış açısı, dünyanın başına gelen tüm politik felaketlere rağmen hayatı daha yaşanır hale getirmenin yolları olduğunu varsayar. Daha iyi yaşam arayışı, ortodoks yollardan olabileceği gibi daha radikal ve muhalif bir biçime de bürünebilir. Bu yazıda kendini optimist ve bununla birlikte

* Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.
Selçuk Üniversitesi, Türkiye
yurdagulkilinc@gmail.com
ORCID: 0000-0002-1597-062X

¹ Bu makale, 12-13 Ekim 2023 tarihleri arasında Ankara'da "Eleştirel Teoriyle Toplum ve Siyaset Felsefesi: Güncel Sorunlar, Tartışmalar, Perspektifler" başlığıyla gerçekleştirilen 9. Ulusal Çağdaş Siyaset Felsefesi Sempozyumu'nda sunulan "Noam Chomsky Aktivizminde Bertrand Russell Etkisi" tebliğinin genişletilmiş halidir.

iktidar şiddetine karşı radikal ve muhalif olarak konumlandırılan çağdaş filozoflardan Noam Chomsky ve politik görüşleriyle Chomsky üzerinde etkisi olduğunu düşündüğümüz Bertrand Russell'ın (1872-1970) politik aktivizmine yer vereceğiz.

Anahtar Sözcükler: Bertrand Russell, Noam Chomsky, aktivizm, anarko-sendikalizm, optimizm

1. Giriş

Eylem ve kararların olası sonuçlarını hesaplamayan her politika, trajiktir. Böyle bir politika, taraflardan birinin kazancının, diğerinin kaybına eşit olduğu sıfır toplamlı bir oyun değildir. Tüm taraflar farklı oranda kayıptadır. Bu yüzden trajik sonuç, karar vericinin ve hakkında karar verilenin, politik zarara uğradığını gösterir. Politik zararın boyutları, bir kimsenin hareket alanını kısıtlamak suretiyle bireysel olabileceği gibi güç mücadeleleri, siyasi çatışmalar, hükümet krizleri ve savaşlar nedeniyle kitlesel de olabilir. Ekonomik, kültürel ve yapısal sonuçları bir yana olmakla birlikte trajik sonucun üzerinde henüz fazlaca tartışılmayan yanı belki de Terry Eagleton'un metaforuyla "anlam tutulması"dır (Eagleton, 2012, 81). Eagleton, anlam tutulmasından ne kastettiğini açıkça izah etmez; ancak modernizm bağlamında bu metaforun, "anlamlandırmanın uçup gittiğine işaret eden merkezi bir yokluğun, gizemli bir yarığın ya da sessizliğin", diğer bir deyimle anlamda kapanmanın yol açtığı "ıstırap, skandal ya da kabul edilemez bir yoksunluk" hissine karşılık geldiğini ifade eder (Eagleton, 2012, 81).

Politik adaletsizlik, şiddet ve yoksunluğun olduğu yerde ahlaki ve metafizik bir kriz deneyimlenir ve böyle bir durumda anlam arzusuna tatmin edici bir cevap vermek güçleşir. Olağan durum, dünyayı deneyimlerken bu deneyimi kavramsal olarak ifade edebilmektedir. Kriz ise travmatik deneyimlerin kavramsal karşılığının bulunmadığı ya da böyle bir deneyim ile kavram arasında bir karşıtlığın meydana geldiği durumdur (Pearson, 1998, 57). Bu yüzden hatalı politik eylem ve kararın trajik görünümünden biri anlam tutulmasıdır. Ancak bu, anlamın yitirilmesi olarak tanımlayabileceğimiz politik nihilizm için yeterli bir gerekçe gibi görünmüyor. Öyleyse, anlam tutulmasının hissettirdiği ıstırap ve yoksunluğu, anlamdan tümüyle vazgeçmek şeklinde kabul etmek zorunlu değildir. Kaldı ki politik nihilizmin ıstırap ve yoksunluğu ortadan kaldırmak gibi bir vaadi de bulunmamaktadır: "Nihilizm tüm değerleri aşındırdığı için, nihilizmin zirve noktasında, artık her şey anlamsız hale gelecek"tir (Aksoy, 2016, 49).

Nihilizm karşısında konumlandırabileceğimiz alternatifler, daha optimist bir perspektif sunar. Optimizm, pes etmek ve en kötü senaryonun gerçekleşmesini beklemek yerine mevcut fırsatları değerlendirmeyi ve süreci eksikliklerine rağmen olumlamayı bir seçenek olarak önerir. Bu bakış açısı, dünyanın başına gelen tüm politik felaketlere rağmen hayatı daha yaşanır hale getirmenin yolları olduğunu varsayar. Arayış, ortodoks yollardan olabileceği gibi daha radikal ve muhalif bir biçime de bürünebilir. Optimist vizyonun getirisi; iktidara rağmen doğruyu söylemek,

adalete bağıllık, insan haklarını güçlendirme ve halkın kendini savunabilmesi için entelektüel bir eğitim sağlamaktır. Böyle bir vizyon, doğru bilgiyi edinme ve bu bilgi ile günün meselelerine müdahale etmek için sosyal, siyasal, epistemik ve etik sorumluluklar yükler. Sorumluluk; araştırma, gerekçelendirme ve belgeleme yoluyla hakikate erişilmesi ve bu hakikatin ne olursa olsun dile getirilebilmesidir. Sorumluluk, aynı zamanda iktidar ve medya tarafından manipülasyon amacıyla “üretilen bilgi”nin farkında olma ve buna karşı entelektüel erdemleri geliştirebilmektir. Bununla birlikte biliyoruz ki iktidarlar, akademisyen ve entelektüellerin propaganda ve manipülasyona karşı uyarıda bulunmak üzere inisiyatif olarak akademi dışında röportaj vermelerinden ya da basın açıklamasında bulunmalarından bazen açıkça ve bazen de üstü kapalı bir şekilde rahatsızdır. Bu yazıda kendini optimist ve bununla birlikte iktidar şiddetine ve propagandasına karşı radikal ve muhalif olarak konumlandırın, görüşlerini akademi dışında farklı platformlarda dile getirmekten çekinmeyen çağdaş filozoflardan Noam Chomsky ve politik görüşleriyle Chomsky üzerinde etkisi olduğunu düşündüğümüz Bertrand Russell’in (1872-1970) aktivizmine yer vereceğiz.

Russell’in hayatındaki pek çok dönüm noktası, Chomsky açısından ilham vericidir. Her iki filozof da dil, mantık ve felsefe hakkındaki düşünceleri ile alanlarının kurucu filozofu olmuş, her ikisi de halkın haksızlıklardan ve adaletsizliklerden kurtuluşunu bir dava olarak benimsemiş, ezilen alt sınıflar ve azınlıkların sesi olmaktan çekinmemişlerdir. Daha önemlisi, özgürlüklerini kısıtlamak anlamına gelse bile görüşlerini savunmaktan vazgeçmemiş olmalarıdır (Barsky, 1997, 32). Bu yüzden Chomsky’nin Russell’a dair seminerleri ve yazılarında onun özgürlük mücadelesini ve özgünlüğünü şu sözlerle ön plana çıkarması tesadüf değildir: “Bu yüzyılda bireysel yaratıcılıkta ve özgürlük uğruna mücadelede insan yaşamının ulaşabileceği ihtişamı gösteren az sayıdaki kişi arasında başköşelerden biri Bertrand Russell’a aittir.” (Chomsky, 2013, 9) Chomsky’nin Russell için söylediği bu sözler aslında kendisi için de pekâlâ ifade edilebilir. Çünkü felsefe tarihinde az sayıda düşünür, eser verdiği alanların tümünde devrimci, aydın ya da yol gösterici kabul edilir ve Chomsky bu isimlerden biridir. Halen güncel konuşmalarında politik şiddetin neden olduğu anlam tutulmasına karşı sesini yükseltebilen etkili bir düşünürdür. Kendi ifadesiyle neden bu yolu tercih ettiğini şöyle anlatır: “Çocukluğumdan beri radikal ve muhalif siyasetle entelektüel olarak derinden ilgilenmişim. O noktada, her zamanki dilekçe imzalama ve benzeri şeylerden o kadar rahatsızlık duyuyordum ki daha fazla dayanamadım ve bu işe girmeye karar verdim” (Akt. Barsky, 1997, 34). Her ne kadar Chomsky’nin görüşlerinde Russell’dan etkilenmeler görülse de elbette bu, onun özgünlüğünü zedeleyen bir husus değildir. Tam aksine Chomsky, Russell’ın çok da ön plana çıkmayan politik görüşlerini daha geniş çevrelere tanıtmayı ve güncel çağdaş olayların yorumlanmasında bu görüşlerin hala etkili olabileceğini göstermeyi başarmıştır (Chomsky, 2013a, 122-125). Bu çalışma, her iki filozofun birbirine yakın düşüncelerine yer vermekte, birbirinden farklarını başka bir çalışmada değerlendirilmek üzere kapsam dışında bırakmaktadır.

2. İktidara Rağmen Hakikat

Siyaset felsefesinde bir hakikat düşüncesini savunmanın, anlaşmazlıkları derinleştirdiği ve bu yüzden böyle bir iddiadan feragat etmenin çok daha rasyonel olduğu düşüncesi hakimdi. Hakikat kavramının siyasette yeri olmadığı ve siyasi iddiaların doğruluk değeri konusunda agnostik kalmamız gerektiği iddia edilmekteydi. Gerçekten de bu iddia haklı ön-varsayımlara dayanabilir. Geçen yüzyılın totaliter rejimleri, hakikate sahip oldukları bahanesiyle şiddeti meşrulaştırmış, kitlesel ölümlere ve derin ayrışmalara neden olmuştu. Şiddet ve ayrışmanın yoğunluğu her geçen gün artmaktadır. Liderlerin ve halkın yalan söylemlere karşı duyarsızlığı, propaganda ve manipülasyonun etkisiyle kitlesel ölümlere, yıkımlara ve umutsuzluklara neden olmaktadır. Duyarsızlık, kendini iki şekilde gösterir. İlki, bilgisizlikten kaynaklıdır. Söylemin kanıtlarla desteklenip desteklenmediğine bakılmaksızın gerçek kabul edilmesi siyasal körlüğe neden olur. Diğer bir duyarsızlık hali, yanlış söylemin farkında olduğu halde buna açıkça karşı durmamayı tercih etmektir. Siyasal cehaletin sınırlarına kadar zorlanması ve “dünya patlayıp kendini yok edene kadar” bu cehaletin ve tek boyutluluğunun sürdürülmesine katkıda bulunmaktır (Medina, 2013, 198). Dolayısıyla yanlış ve çarpıtmanın bir tarafında şiddeti benimseyen rejimler varsa diğer tarafında bu rejimleri ayakta tutan çoğunluk vardır. Sonsuz ve sınırsız arzulara sahip olan insanlar, başkalarını körü körüne takip eder ve çoğu kez sağduyularına aykırı davranırlar. Gerçeklere gözünü kapatma hali, bireylerin gerçeklik algılarını çarpıtır, kutuplaşmayı ve farklı görüşlere sahip olanlara karşı düşmanlığı besleyerek kamusal söylem ve süreçlerin kalitesini zayıflatır. Bu gidişat karşısında akademisyenlerin ve entelektüellerin doğru bilgiye erişmelerini teşvik etme konusunda ne gibi ahlaki ve epistemik sorumlulukları vardır? Çağdaş felsefede bu soruyu kendisine soran ve cevabını bir yaşam tarzına dönüştüren iki çağdaş filozof Bertrand Russell ve Noam Chomsky’dır.

Noam Chomsky’nin MIT Üniversitesi’ndeki odası, Bertrand Russell’ın büyük bir posterine ve bu posterin altında Russell’ın otobiyografisinin girişinde ifade ettiği şu sözlerine ev sahipliği yapar: “Hayatımı basit ama son derece güçlü üç tutku yönetti: aşk özlemi, bilgi arayışı ve insanlığın çektiği acılara duyduğum dayanılmaz üzüntü” (Russell, 2010, 3). Russell’a göre aşk, yalnızlığı gideren ve coşku veren yönüyle vazgeçilmezdir. İkinci sırada bilgi arayışı gelir. Bilme arzusunun ise aşka benzer bir coşku şeklinde açıklar. Russell’ın bu tutkusu, matematiğin mantıksal temellerini araştırdığı ve Whitehead ile birlikte yazdıkları *Principia Mathematica* adlı eserinde, dil ve semantik konularını analiz ettiği *An Inquiry into Meaning and Truth* kitabında, matematik felsefesinden söz ettiği *Introduction to Mathematical Philosophy* eserinde ve kendisine 1950 yılında Nobel Ödülü kazandıran Batı Felsefesi Tarihi başlıklı çalışmasındaki heyecanı ve özgünlüğünden fark edilir. Russell, geniş bir konu yelpazesinde çalışmış bir filozof, matematikçi, mantıkçı ve politik eleştirmendir. Felsefede analitik geleneği önemli ölçüde etkileyen dil ve mantık analizine odaklanmış, mantıksal atomizm geleneği içerisinde semantik, dil ve düşüncenin temel yapı taşlarını anlamaya çalışmıştır. Aşk ve bilgi arayışı Russell’ın dediği gibi insanı, “göklere yükseltir.” Ancak bu coşku hali baki değildir. Çünkü “kıtlık içindeki çocuklar, zalimler

tarafından işkence gören kurbanlar, çocukları tarafından nefret edilen bir yüke dönüşen çaresiz yaşlı insanlar ve tüm yalnızlık, yoksulluk ve acı dünyası” onu göklerden aşağıya çeker. İşte bu acıma ve üzüntü hali, Russell’ın politik aktivizminin temel motivasyonudur: “kötülüğü hafifletmek için can atıyorum ama yapamıyorum ve ben de acı çekiyorum.” (Russell, 2010, 3)

Gerçekten de Russell’ın toplumsal ve politik sorunlara karşı duyarlılığı dikkat çekicidir. Her ne kadar felsefede ününü, matematik, dil ve mantık üzerine yayınladığı çalışmalarından elde etmiş olsa da özgürlük, eşitlik ve savaş karşıtlığı gibi güncel politik konularda dönemin otoritelerine açıkça meydan okuyabilen pek çok eser vermiştir. Politik düşüncelerini aralarında *Özgürlük Yolu*, *Siyasal İdealler*, *İktidar ve Dünya Görüşüm* başlıklı kitapları olmak üzere köşe yazısı, mektuplar ve kamusal platformlarda cesurca ifade etmiştir. Chomsky, Russell’ın tüm düşünce ve eylemlerinde dünyayı sadece anlamaya değil değiştirmeye de çalıştığını yazar (Chomsky, 2013a, 12). Ancak daha iyi bir dünyayı arzulayan bu değişim talebinin Chomsky’nin anlatımıyla bedeli Russell için ağır olur:

Adil ve gerekli olduğunu kabul etmediği bir savaşa karşı gösterdiği kararlı muhalefet nedeniyle karalama kampanyası ve hapis cezasıyla karşı karşıya kalmıştı. Fakat yaratıcı başarılarla dolu bir yarım yüzyıl daha vardı önünde. Russell, bu yarım yüzyılda sadece düşünce ve araştırma alanında büyük başarılar göstermekle kalmadı; dünyayı daha mutlu ve bu ölçüde zalim olmayan bir yer haline getirmek için bitmek tükenmek bilmeyen, boyun eğmez bir çabanın da içerisinde oldu [...]. Russell’ın mücadelesi sırasında maruz kaldığı tacizleri, alay ve istismarları, utanç verici baskıları ve çarpıtmaları, devletin suç içeren şiddetini mazur göstermeye çalışanların savurduğu hakaretleri burada tekrar ele almaya sanırım gerek yok. (Chomsky, 2013a, 10)

Russell, İngiltere ve ABD’nin başını çektiği nükleer silahlanma ve savaş tehlikesine karşı duruşu nedeniyle vatana ihanetle suçlanmış; aynı gerekçeyle 1916 yılında akademik kadrosunda bulunduğu Trinity College’da görevine son verilmiş; biri Nobel Ödülünü kazanmasından sonra olmak üzere 1918 ve 1961 yıllarında iki kez hapis cezasına çarptırılmıştır (Irvine, 2022). Dönemin karamsar atmosferine rağmen Russell, kendi deyimiyile “kötülüğü hafifletmek” için teorik üretimle sınırlı kalmamış, sahada ve kalabalıkların arasında görünmeye devam etmiştir. Bunlardan en dikkat çeken Albert Einstein ile birlikte 1955 yılında kitle imha silahlarının tehlikelerini değerlendirmek üzere bilim adamlarına ve kamuoyuna açıkladığı manifestoydu. Manifesto, kitle imha silahlarına yönelik farkındalık çağrısını sade ve herkes tarafından anlaşılır biçimde dile getirmekteydi. Russell, otobiyografisinde bu fikrin nasıl ortaya çıktığını, manifestoya diğer bilim adamlarından destek bulmak için uğraşlarını, manifestonun imzalanması ve bir basın açıklaması ile duyurulması süreçlerini detaylı olarak anlatır. Nükleer bir savaşın er ya da geç gerçekleşeceği endişesini gerçekten hissediyor ve bunu her fırsatta dile getiriyordu: “40’lı yıllar boyunca ve 50’li yılların başında zihnim nükleer sorunla ilgili karışık bir telaş içindeydi. Nükleer bir savaşın

uygarlığın sonunu getireceği benim için çok açıktı” (Russell, 2010, 488). Siyasetçiden bilim adamına, medyadan sıradan halka herkesin bu tehlikenin giderilmesi için seferber olması gerektiğine inanıyordu. Ancak çoğunluğun böyle bir tehlikeyi ciddiye almamaları ve savaş ihtimaline karşı “insanlar asla bu kadar aptal olamaz” diye sırt çevirmeleri, onun dünyanın gidişatına dair kaygılarını artırmıştı (Russell, 2010, 489). Bilim adamları ve askeri otoriteler tarafından daha önce buna benzer uyarılar yapılmış olsa da sonuçların insanlık için ne kadar kötü olacağı belki de ilk kez kesin bir şekilde Russell-Einstein manifestosunu imzalayan prestijli bir ekip tarafından dünyaya duyuruluyordu. İmzacıları arasında Nobel ödüllü akademisyenler bulunduğu halde manifesto, hükümetler nezdinde arzu edilen sonuçları vermedi. Nükleer silahlanma politikalarına karşı bir uyarı niteliğinde yayınlanan bu çağrı, belli yıldönümlerinde hatırlansa da politikacılar tarafından hala göz ardı edilmektedir (Bartosch, Neuneck, & Wunderle, 2016).

Manifesto, gücünü Chomsky'nin de işaret ettiği çarpıcı şu soruyla bizi karşı karşıya bırakmasından alır: “İşte size sunduğumuz sorun, keskin, korkunç ve kaçınılmaz: İnsan ırkına bir son mu vereceğiz yoksa insanlık savaştan vazgeçecek mi?” (Russell & Einstein, 1955). Chomsky, bu soruyu alıntılar ve buna cevabın her insan tarafından soğukkanlılıkla düşünülmesi gerektiğini 2006 yılında yayınladığı *Failed States* isimli kitabında dile getirir (Chomsky, 2006, 3). Ona göre Einstein ve Russell'ın tarif ettiği ve sorguladığı “keskin, korkunç ve kaçınılmaz” duruma bir tepki vermek zorundayız. Chomsky, bu tepkinin özellikle silahlanma hususunda askeri hakimiyetini genişleterek dünya çapında yıkıma giden yarış hızlandıran Amerika Birleşik Devletleri'ne yönelik olması noktasında ısrarcıdır (Chomsky, 2006, 14). Güçlü devletlerin yarış halinde silahlanmaları dünyanın sonunu getirebilir. Çünkü, hâkimiyet kurmak ve bu hakimiyetlerini genişletmek için tüm insanlığı ortadan kaldırma riskini göze almaktadırlar. Nitekim “Russell'ın nükleer savaş tehdidinde ilişkin kaygısı, akli başında bir insanın kaygısıdır” (Chomsky, 2013a, 125). Şu halde silahlanma ve nükleer savaş karşıtlığı, muhalif olma ya da iktidarları protesto etmenin çok ötesine geçmeli, insanlığın yok olmasından duyulan bir endişeye dönüşmelidir.

Russell son yıllarını, özelde Vietnam savaşına, savaşlara destek için devletler tarafından üretilen resmi ve manipülatif propagandaya ve bu savaşlarda yaşanan trajedilere karşı durmaya ayırmıştı ve bunu yapmakta Chomsky'e göre oldukça haklıydı (Chomsky, 2013a, 125-126). 1960'lı yıllardan yaşamının son günlerine kadar Russell İsrail'in Filistin'i işgal etmesini de gündemine aldı ve bu işgale yönelik itirazlarını farklı platformlarda dile getirmeye başladı. Tel Aviv'de yayınlanan New Outlook gazetesinin editörüne Mart 1963'te bir mektup yazdı ve Arap-İsrail savaşı sonrasında İsrail'in fiili olarak topraklarını genişletmesinin bölgede rahatsızlığa neden olacağı uyarısında bulundu. Hatta İsrail'e Arapların geri dönmesini kabul etmek ve geri dönmek istemeyen tüm mültecilerin yeniden yerleştirilmesini finanse etmek şeklinde olabilecek “alıcınap bir jest” önerisinde bulundu (Russell, 1963). Bu öneri doğrultusunda aynı yıl Russell, Filistinli Arap mültecilerin durumunu incelemek üzere İsrail'e bir temsilci gönderdi. Böylece İsrail ve Araplar arasındaki meselelerin çözüme kavuşturulmasına yardımcı olabilecek önerilerde bulundu. Otobiyografisinde ifade

ettiği kadarıyla benzer konularda temsilciler karşılıklı olarak gidip gelmekteydi (Russell, 2010, 632). Filistin’de bir Yahudi devleti kurmanın hata olduğu düşüncesini bu görüşmelerde sıklıkla açıklamıştır: “Adalet, bir çözüme doğru atılacak ilk adımın İsrail’in Haziran 1967’de işgal ettiği tüm topraklardan çekilmesini gerektirmektedir.” (Russell, 2001, 412). Buna benzer sözler, ölümünden (2 Şubat 1970) sadece birkaç gün önce Filistin’deki çatışmalara dair yazdığı son mesajında da yer almaktadır:

Orta Doğu’daki krizin gelişimi hem tehlikeli hem de öğreticidir. İsrail yirmi yılı aşkın bir süredir silah zoruyla genişlemektedir. Bu genişlemenin her aşamasından sonra İsrail ‘akla’ başvurmuş ve ‘müzakereleri’ önermiştir. Bu emperyalist gücün geleneksel rolüdür, çünkü zaten şiddet yoluyla ele geçirmiş olduğu toprakları en az zorlukla sağlamlaştırmak ister. Her yeni fetih, bir önceki saldırganlığın adaletsizliğini görmezden gelen gücün müzakere önerisinin yeni temeli haline gelir. İsrail tarafından gerçekleştirilen saldırganlık kınanmalıdır; çünkü sadece hiçbir devletin yabancı toprakları ilhak etme hakkı yoktur, aynı zamanda her genişleme dünyanın daha ne kadar saldırganlığa tahammül edeceğini keşfetmek için yapılan bir deneydir (Russell, 2001, 411).

Chomsky uzun süredir Filistin’deki tahribat ve tehdidin ABD desteğiyle İsrail devleti tarafından devam ettirildiğini Russell’a benzer bir şekilde dile getirmektedir (Chomsky, 1997, 78). Yahudi bir aileden gelen Chomsky’nin İsrail’i eleştiren bu söylemleri, İsraililer ve Amerikalı Yahudilerin büyük bir kesimi tarafından anti-Siyonist olarak damgalanmasına neden oldu. Hatta bir kısım Yahudiler daha ileri giderek onu “kendinden nefret eden Yahudi” olarak sınıfladılar. Dolayısıyla bir Yahudi, İsrail devletini eleştiriyorsa nevrotik bir durum söz konusudur ve böyle bir durumda psikiyatrik tedavi gerekmektedir (Chomsky, 2014). Bu suçlamanın nedeni, İsrail’in bir Yahudi devleti olması gerektiği fikrini desteklememesidir. Karşıt söylemleri nedeniyle maruz kaldığı muameleyi Chomsky şöyle aktarıyor: “güvercin sol olarak kabul edilen kesimden çok sert eleştiriler de dahil olmak üzere büyük bir öfkeye yol açtım, hatta beni bu kötü yoldan (yani Filistinlilerin insan olabileceğini öne sürmek ve Siyonizmin gerçek tarihini hatırlatmak) vazgeçirmek için evime gelen heyetler bile oldu” (Barsky, 1997, 167). Chomsky, İsrail aleyhine yaptığı üniversite konuşmaları şiddetli tepkilere yol açmaya başlayınca üniversite yönetimlerinin sivil polis ile önlem almak zorunda kaldığını da aktarır (Barsky, 1997, 167). Kısacası, politik görüşleri nedeniyle hayatının pek çok döneminde dramatik sonuçlar doğuracak bir ikileme karşı karşıyaydı. Bir yandan özgür ve iyi toplum idealine olan bağlılığı öte yandan bir akademisyen olarak bağlı olduğu kurumlara karşı sorumluluğu. Chomsky açısından bu ikileme ağır basan entelektüellerin sorumluluğu olarak ilan ettiği “hakikati anlatmaktır.” (Chomsky, 2000, 98). Bu konuda başarılı olmadığına dair de iddialar vardır (Windschuttle, 2004, 127). Ancak bu yazının konusu, Chomsky aleyhine dile getirilen bu iddiaların analizi değildir. Daha ziyade Chomsky’nin rölativizm ve nihilizmi aşarak hakikat arayışına yönelmesinde etkili faktörleri incelemektir. Onun söylemlerinde bariz olan mesaj şudur: iktidara ve güce rağmen hakikati aramak ve bu

hakikati, hedef kitleye aktarabilmenin entelektüeller için ahlaki bir yükümlülük olduğunu ilan etmek. Yığınlar tarafından sorgulanmayan söylemler üzerine eleştirel bir şekilde düşünme çağrısı anlamına gelen bu söylem aynı zamanda propaganda ile desteklenmiş meta-anlatılara rasyonel bir meydan okumadır.

3. Optimist Bir Politika Olarak Anarko-Sendikalizm

Russell ve Chomsky'nin ABD, İngiltere ve İsrail eleştirisi, temelde şiddet karşıtlığıdır. Çünkü her iki filozof da özgürlüğün ve barışın olduğu bir dünyanın hayal edilebilir olduğuna inanmıştır. İnsan özgürlüğünü savunma, iktidara, otoriteye, sömürüye, sosyal rollere ve kapitalizme derin bir şüpheyle yaklaşmak yine iki filozofun ortak noktalarındandır. Bu bağlamda Russell'ın ifade ettiği şu sözleri Chomsky de tekrar eder: eğitimin hedefi "hakimiyetin dışında nesnelerin değeri duygusunu vermek, özgür bir toplumun akıllı yurttaşını yaratmaya yardım etmek, içinde serbestliğin ve bireysel yaratıcılığın serpileceği ve emekçilerin bir üretim aracı değil kaderlerinin efendisi olacağı koşulları yaratmaktır" (Chomsky, 2013b, 231). Çünkü sermaye sahiplerine hizmet edenler, zorunlu olarak "başkalarıyla dayanışma içinde, kendi denetimi altında üretici, yaratıcı ve tatmin edici iş görmek" haklarını devretmek zorunda kalırlar (Chomsky, 2013b, 169). Oysa Russell ve Chomsky, "toplumun yaklaşması gereken nihai ideal durumun" yaratma dürtüsünü özgürleştirilmesi ve toplumun bu amaca dönük olarak yeniden inşa edilmesiyle ilgili bir mesele olduğunu düşünür (Russell, 2005, 36). Bu aynı zamanda, haklı bir gerekçelendirilmesi olmadıkça tüm hakimiyet ve hiyerarşi yapılarının gayri meşru olduğunu iddia etmek anlamına gelmektedir.

Ancak hiyerarşiye karşı çıkış ve yeniden inşa düşüncesi, zorunlu olarak devrimci değildir. Tam aksine her iki filozof da devrim sürecinin beraberinde getireceği yeni iktidar ve otorite oluşumlarının yaratacağı sorunların farkındadır. Bu yüzden politik alanı, insanların karakter olarak dürüstlük ve karşılıklı yardımda bulunma kabiliyetini geliştirebilecekleri, kendi kendini organize edebilen bir toplum fikrine yani liberter sosyalizm, anarşizm ya da anarko-sendikalizm olarak adlandırılacak bir sisteme dayandırırılar. Her ne kadar gündelik dilde anarşizm, apolitik düzensizlik, karşı devrimcilik ya da şiddete yönelim ile karşılaşırsa da Russell'ın *Özgürlük Yolu* ve Chomsky'nin *Anarşizm Üzerine* başlıklı kitapları her iki filozofun doğal, özgürlükçü ve harmonik bir toplumsal yapıyı savunan politik görüşlerine dairdir. Bu eserlerde Russell ve Chomsky'nin "kendi yaratıcı potansiyellerinin peşinde koşan insanlardan oluşan" bağımsız bir toplumu benimsedikleri açıktır (Chomsky, 2013b, 268). Ancak bunu hangi sistem altında gerçekleştirecekleri bazen netliğini kaybeder. Çünkü insan doğasına ilişkin iyimser bakış açısına sahip olsalar da politik alandaki gidişattan zaman zaman hayal kırıklıklarına uğradıkları kolayca fark edilir. Bu hayal kırıklıkları, ideal sistemin hangisi olacağı konusunda tamamen olmasa bile fikirlerinin ve takip ettikleri modellerin değişmesine neden olur. Russell'ın *Özgürlük Yolu*'ndaki şu satırları bu iddiamızı örneklemektedir:

Yazdıklarımız bizi sosyalizmin ve anarşist komünizmin karakteristik öğretisini oluşturan sermaye ve toprağın ortak mülkiyeti öğretisinin,

dünyamızın şu anda muzdarip olduğu sorunların çözümü ve her vicdanlı insanın görmek isteyeceği gibi bir toplum oluşturma sürecinde gerekli bir adım olduğu inancına götürüyor. Fakat, her ne kadar gerekli bir adım olsa da, sosyalizm tek başına yeterli değil. Sosyalizmin pek çok biçimi vardır; devletin işveren olduğu ve çalışan herkesin ücre tını ondan aldığı bir sistem, şu andaki rejimin içerdiğinden bile daha çok müdahale ve zulüm tehlikesi içerir. Diğer yandan, devlet sosyalizminin tehlikelerinden sakınan anarşizmin de kendi içinde tehlikeleri ve güçlükleri vardır. Bu yüzden, uygulansa bile çok uzun süre devam edeceği şüphelidir. Yine de mümkün olduğunca ulaşmak istediğimiz ve uzak bir gelecekte tamamen ulaşmayı umduğumuz bir ideali temsil etmektedir (Russell, 2005, 204-205).

Russell, sosyalizm ve anarşizmde uzun vadeli istikrarı yakalamanın mümkün olmadığını, merkezi bir yönetim talebinin kısa sürede geleceğinin farkındadır. Aynı tespit Chomsky için de geçerlidir. Russell'ın politik önerilerine katılsa da Chomsky, "fakat trajediyle dolu yarım yüzyıldan sonra onun bu yaklaşımın gerçekleşme ihtimali her zaman olduğu kadar uzak görünüyor" sözleriyle benzer bir umutsuzluğu ifade eder (Russell, 2013a, 83). Yine de her iki filozof, bugünün geçmişten daha iyi olduğu ve geleceğin de bugünden daha iyi olacağı tezine inanmaktadır. O halde insancıl bir toplumsallığın gerçekleşmesini tam olarak engelleyen nedir? Siyaset teorileri neden başarısız olmaya devam etmektedir?

Russell'ın ümitvar bir şekilde sonlandırdığı Nobel konuşması, siyaset felsefecilerinin gözden kaçırdığı bazı hususlara ve bunların neden olduğu problemlere değinmesi bakımından dikkat çekicidir. Kısa sayılabilecek bu konuşma metninde Russell, siyaset teorileri ile pratik arasında kurulması gereken bağlantıya vurgu yapar. Ona göre siyaset teorilerinin insan psikolojisine yeterince yer vermemiş olmaları, arzuların siyaseti nasıl şekillendirdiğini görmelerini engellemektedir. Bu yönüyle Russell'ın konuşması klasik ahlak ve politik teorilerle hesaplaşmanın iyi bir örneğidir. Çünkü politik alanda "insanların ne yapacağını bilmek istiyorsanız, sadece maddi koşullarını değil arzularının tüm sistemini, karşı geldiği güçleriyle birlikte bilmeniz gerekir" (Russell, 1950). Arzuları birincil ve ikincil olarak sınıflayan Russell, ilkinin temel ve ikincisinin sonsuz olduğunu düşünür. Siyaset alanında karar ve eylemlere sonsuz olan ikincil arzular yön verir. Açgözlülük, hırs, kibir ve güç aşkını sonsuz temel arzu olarak tanımlar. Arzuların sıralaması, onların gücü ve etkileriyle orantılıdır. Örneğin, kapitalist sistemin temelini oluşturduğunu düşündüğü açgözlülük, hırsa göre daha zayıf bir güdüdür. Ancak vergilerin artmasının başlıca nedeni, hırs duygusudur. Güç aşkı ise tüm politik arzuların en güçlüsüdür. Güç aşkı, diğer duygulardan yoğunluğu itibarıyla farklıdır: "Ancak ele aldığımız güdülerin etkisi ne kadar büyük olursa olsun, bir tanesi hepsinden daha ağır basmaktadır. Güç sevgisini kastediyorum. Güç sevgisi kibirle yakından ilişkilidir ama hiçbir şekilde aynı şey değildir." Çünkü güç, kibir gibi doyumsuzdur. Bu yüzden "herhangi bir otokratik rejimde, iktidar sahipleri, iktidarın sağlayabileceği hazları deneyimledikçe giderek daha zalim hale gelirler." (Russell, 1950).

Şu halde Russell'a göre içinde bulunduğumuz krizleri anlamanın ve çözümlemenin yolu hırs, rekabet, kibir ve güç sevgisi gibi arzuların siyasete yön verdiğini analiz etmektir. Başkalarına karşı nefret ve korkuya kapılmanın ve siyasi yanlısıların esiri olmanın tek bir nedeni vardır: birbirini tanımamak ve ortak arzulardan haberdar olmamak. Şayet arzular konusunda bilinçli ve dürüst olsaydık; "insanlar kendi mutluluklarını komşularının sefaletini arzuladıkları kadar hararetle arzulasalardı" savaş yerine barışın hakim olduğu bir dünyadan söz edebilirdik (Russell, 1950). Ancak La Bruyere'in *Karakterler* kitabında anlattığı gibi insanların savaş arzusu bu yüzyıla mahsus değildir: "İnsanlar, bir karış fazla ya da eksik toprak için her çağda birbirlerini soymaya, yakıp yıkmaya, öldürmeye, boğazlamaya sanki aralarında ahdetmişler" dir (1998, 199-200). İnsanların güce ve şiddete eğilimlerine rağmen Russell, dünyanın geleceği için ümitvar olabilmeyi başarmış ve kendi tecrübeleri başta olmak üzere optimist bir pencereden bakabilmiştir: "Bu benim hayatım oldu. Yaşamaya değer buldum ve bana bir şans daha verilse seve seve tekrar yaşardım" (Russell, 2010, 3). Russell, yaşama olan bu tutkusunu, otobiyografisinin son sayfalarında daha vurgulu biçimde dile getirir:

Teorik gerçeği yanlış algılamış olabilirim, ama böyle bir şeyin var olduğunu ve bizim bağıllığımızı hak ettiğini düşünmekle yanılmadım. Özgür ve mutlu insanlardan oluşan bir dünyaya giden yolun görüldüğünden daha kısa olduğunu düşünmüş olabilirim ama böyle bir dünyanın mümkün olduğunu ve bu dünyaya yaklaşmak için yaşamaya değer olduğunu düşünürken yanılmadım. (Russell, 2010, 702)

Russell'ın hayatı bu şekilde olumlamasının nedenlerinden biri, mutlu olmak için gerekli olan zekanın var olduğuna ve bunun eğitilebilir olduğuna inanmasıdır. Bu inancını, 1950 yılında yaptığı Nobel konuşmasının son satırlarında da dile getirir: "Sonuç olarak şunu söyleyebilirim ki, eğer söylediklerim doğruysa, dünyayı mutlu kılmak için gereken en önemli şey zekâdır. Sonuçta bu iyimser bir sonuçtur, çünkü zekâ bilinen eğitim yöntemleriyle geliştirilebilecek bir şeydir" (Russell, 1950). İnsanların dünya ile temasları kısa, kişisel ve sınırlı olmasına rağmen nasıl oluyor da bildikleri kadarını bilebiliyorlar şeklindeki epistemolojik sorgulama, insanın zekası ile birlikte yaratıcılığına işaret etmektedir. Chomsky de dile dair çalışmalarında yaratıcılık konusuna yer vermiştir. Michel Foucault ile 1971'de gerçekleştirdikleri ünlü tartışmada sıklıkla sözünü ettiği gibi dile ilişkin tarihsel ve sınırlı tecrübemiz, zihnimizde sınırsız sayıda anlamlı ifadeler oluşturabilir ve dili sürekli olarak yeni durumlara uygun hale getirebilir. Gündelik hayatta çocukların dilde kendilerine öğretilenden çok daha fazlasını yapma kabiliyetine sahip olmaları da bu iddiayı desteklemektedir. Chomsky'e göre doğamızın bu yaratıcı ve özgür karakteri, "spekülatif ama saçma olmayan bir şekilde" üretimde bulunmaya devam etmektedir. Bu da dil özelinde insanın benzersiz bir bilişsel kapasiteye, zekâyı ve yaratıcılığa doğuştan sahip olduğunu göstermektedir (Chomsky & Foucault, 2005, 8) Böylece, dildeki yaratıcılık ile siyaset alanı arasında paralellik kurulabilir. Ona göre insan doğasının temel unsurlarından biri, kurumların keyfi ve zorlayıcı sınırlandırmaları olmaksızın yaratıcı çalışma ve araştırmalar yapmaktır. Eğer bu iddia doğruysa ideal bir toplum, insanın bu temel özelliklerinin

gerçekleştirilmesi imkânlarını çoğaltmalıdır (Chomsky & Foucault, 2005, 41). Halbuki, modern eğitim kurumları özgürlük ve bağımsızlık hedefinden uzak bir şekilde tasarlanmıştır. Russell'ın ifadesiyle mevcut eğitim anlayışı, "ölü olguların pasif bir şekilde" transferine neden olmaktadır. Oysa özgür insanlar tarafından desteklenen ve barışa yönelik bir sistem ancak liberter sosyalist ya da anarko-sendikalist bir toplumda eğitim yoluyla baskı ve zorlama gibi unsurları aşarak olur. Çünkü eğitim sürecinden beklenen, yeni otoriteler inşa etmek değildir; aksine entelektüel olarak kendini savunabilen, özgünlüğünü ve yaratıcılığını geliştirebilmiş insanları ortaya çıkarabilemektir (Chomsky, 2013a, 75-76).

4. Sonuç

Russell ve Chomsky'nin iktidarlara rağmen hakikati dile getirmedeki azimleri, entelektüel sorumluluk sahibi bir kimse için gerekli olan üç değeri taşıdıklarını gösterir. İlki, her ikisi de kendi milli tarihine olduğu kadar dünya tarihine duyarlıdır ve bu konuda geniş ve derin bir bilgiye sahiptir. İkincisi, her iki filozof da haksızlıkları entelektüel cesaret, dürüstlük ve titizlik gibi erdemlerle değerlendirir ve hangi ırktan veya dinden olursa olsun haksızlığa ve sömürüye uğrayanların yanında olmaktan çekinmez. Üçüncüsü, baskı ve şiddet görme riskine rağmen her ikisi de manipülatif iktidarlara karşı doğruları dile getirmelerini mümkün kılan ahlak duygusuna derinden bağlıdır.

Russell ve Chomsky'nin yaşam tarzına dönüştürdükleri çağrılar, çalışmaları ve entelektüel üretimleri, onların insanlığın gidişatına dair sahip oldukları samimi endişelerini yansıtmaktadır. Söylemlerinin ortak noktası, dünyada çatışmaları sona erdirerek çeşitli halk ve kültürlerin farklılıklarıyla bir araya geldiği yeni bir toplumsal sistemi inşa edebileceklerine yönelik iyimser inançtır. Bu inançları zaman zaman hayal kırıklığına uğrasa veya tonu değişse de her iki filozofun kariyeri boyunca verdiği mücadelede onlara rehberlik etmiştir. Radikal olduğu kadar optimist bu politik tavrı; grup polarizasyonunun, epistemik yankı odalarının ve yerelliğin ötesine geçebilmenin entelektüeller açısından mümkün olduğunu göstermektedir. Russell ve Chomsky, kendi grup ve haklarının söylemlerine rağmen sömürgeleştirilmiş ya da işgal edilmiş halkların yanında kararlılıkla yer alabilmiş ve kamuoyunu da bu yönde harekete geçirmeyi hedeflemiştir. Bu anlamda filozofların katliamlar, sömürü ve insan haklarının bastırılması konularında bir aktivist olarak kamuoyunda güçlerinin ve etkilerinin olabileceğini göstermişlerdir. Ancak her nedense siyaset teorisine yaptıkları katkılar hakkında nispeten az yayın mevcuttur. Belki bunun sebeplerinden biri, ana akım siyasal teorilere kıyasla liberter sosyalizm ve anarko-sendikalizm gibi daha radikal sayılabilecek çözümler ileri sürmeleri olabilir.

Siyasal bir meseleyi etkili bir şekilde ele alabilmek için geçmişi ve bugünü göz önünde bulundurabilmek, gelecekteki olasılıkları ve çözümleri değerlendirebilmek gerekir. Çözüm önerilerinin gerçekleşmemiş olması, onları önemsizleştirmez tam aksine entelektüel çoğulculuğa ve dünyayı farklı perspektiflerden anlamaya katkıda bulunur. Birden fazla perspektifle karşı karşıya olmak ve onları belli bağlamlarda bütünleştirmek empati kurma ve hayal etme kapasitesini geliştirecektir. Çünkü bu

yetiler, farklı düşünme ve yaşama biçimleri arasında bağlantılar kurulmasını mümkün kılar. Russell ve Chomsky'yi özgün kılan, ünlü çalışmalarını mantık, dil ve zihin gibi alanlarda vermiş olsalar da empati ve hayal gücü yetileri sayesinde kendi dünyalarının dışına çıkabilmeleri, siyasal olayları kanıtlar temelinde değerlendirebilmeleri ve meşruiyet kriterini sağlayamayan her türlü iktidarı karşılıklarına alabilmeleridir. Amaç ise iyi, sağlam ve hümanist bir insan doğası kavramı üzerinde temellenecek bir toplumsal vizyon ileri sürmektir. Böyle bir vizyon, Eagleton'ın dile getirdiği anlam tutulmasını, en azından politik alanda bir nebze olsun hafifletmeyi hedeflemektedir.

KAYNAKÇA

Aksoy, M. U. (2016). Giorgio Agamben: mesihçi bir siyaset felsefesinde kutsal insan ve istisna. *Kaygı*. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi (27), 43-58.

Barsky, R. F. (1997). *Noam Chomsky: A life of dissent*. The MIT Press.

Bartosch, U., Neuneck, G. & Wunderle, U. (2016). The Russell-Einstein Manifesto 60 years on: Remember your humanity and forget the rest. *Challenges facing nuclear disarmament*. VDW.

Chomsky, N (2022). An interview with Noam Chomsky. *Syndemic Magazine*.
<https://syndemic.ca/2022/03/08/an-interview-with-noam-chomsky/> Erişim tarihi: 17.11.2023.

Chomsky, N. (2000). *Yeni dünya düzeninde yalanlar ve gerçekler*. Çev. Selen Göbelez. Mavi Ada.

Chomsky, N. (2006). *Failed states: the abuse of power and the assault on democracy*. Metropolitan Books.

Chomsky, N. (2013a). *Bilgi ve özgürlük sorunları: Russell konferansları*. Çev. Taylan Doğan. Bgst Yayınları.

Chomsky, N. (2013b). *Anarşizm üzerine*. Çev. Tamer Tosun. Agora Kitaplığı.

Chomsky, N. (2014). *Noam Chomsky at United Nations: It would be nice if the United States lived up to international law*. *Democracy Now!*
https://www.democracynow.org/2014/11/27/noam_chomsky_at_united_nations_it

Chomsky, N. & Foucault, M. (2005). *İnsan doğası: iktidara karşı adalet-Foucault ve Chomsky tartışıyor*. Çev. Tuncay Birkan. Bgst Yayınları.

Eagleton, T. (2012). *Hayatın anlamı*. Çev. Kutlu Tunca. Ayrıntı Yayınları.

Irvine, A. D., "Bertrand Russell", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/russell>.

La Bruyer, J. De (1998). *Karakterler*. Çev. Bedia Kösemihal. Sosyal Yayınları.

- Medina, J. (2013). *The epistemology of resistance*. Oxford University Press.
- Pearson, K. A. (1998). *Kusursuz nihilist*. Çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları.
- Russell, B. & Einstein, A. (1955). *Russell-Einstein manifesto*.
<https://ahf.nuclearmuseum.org/ahf/key-documents/russell-einstein-manifesto/>
- Russell, B. (1950). Nobel prize speech,
<https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1950/russell/lecture/>
- Russell, B. (1963). Letter to the editor of the Tel Aviv New Outlook.
https://www.lehman.edu/faculty/rcarey/BRSQ/03nov.russell.htm#note*
- Russell, B. (2001). *Yours faithfully, Bertrand Russell: A lifelong fight for peace, justice, and truth in letters to the editor*. (Ed. Ray Perkins Jr.). Open Court.
- Russell, B. (2005). *Özgürlük yolu*. Çev. Şebnem Duran. İlya Yayınevi.
- Russell, B. (2010). *Autobiography*. Routledge.
- Windschuttle, K. (2006). Noam Chomsky'nin maskesini düşürmek. *Liberal Düşünce Dergisi* (33), 127-141.