

**T.C.
EGE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
RADYO, TELEVİZYON VE SİNEMA ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS PROGRAMI**

**POST-MODERN ELEŞTİRİ VE ZEKİ DEMİRKUBUZ FİLMLERİNDE MİNÖR
POLİTİKA
POST-MODERN CRITICISM AND MINOR POLITICS AT ZEKİ
DEMİRKUBUZ'S MOVIES**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ALİ GÜRBÜZ - 92060002688

DANIŞMAN: Prof. Dr. Huriye KURUOĞLU

İZMİR, 2015

Danışman: Prof. Dr. Huriye Kuruoğlu

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Nilgün Toker

Jüri Üyesi: Yrd. Doç. Dr. Devrim Özkan



T.C.EGE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS

TEZ SAVUNMA TUTANAĞI

ÖĞRENCİNİN

Adı Soyadı : Ali Gürbüz

Numarası : 92060002688

Anabilim Dalı : Radyo-TV ve Sinema

Tez Başlığı (Türkçe) : POST-MODERN ELEŞTİRİ VE ZEKİ DEMİRKUBUZ FİLMLERİNDE MİNÖR
POLİTİKA

Tez Başlığı (İngilizce) : POST-MODERN CRITIC AND MINOR POLITICS IN ZEKİ DEMİRKUBUZ'S
MOVIES

Tez Savunma Tarihi : 22.07.2015

Tez Başlığı Değişikliği Varsa Yeni Başlık : POST-MODERN CRITICISM AND MINOR POLITICS AT
ZEKİ DEMİRKUBUZ'S MOVIES

JÜRİ ÜYELERİ

Jüri Başkanı

Unvan, Adı, Soyadı : Prof.Dr.Huriye KURUOĞLU

Karar : ☒ Başarılı ☐ Başarısız ☐ Düzeltme

İmza :

Jüri Üyesi

Unvan, Adı, Soyadı : Prof.Dr.Nilgün TOKER

Karar : ☒ Başarılı ☐ Başarısız ☐ Düzeltme

İmza :

Jüri Üyesi

Unvan, Adı, Soyadı : Yrd.Doç.Dr.Devrim ÖZKAN

Karar : ☒ Başarılı ☐ Başarısız ☐ Düzeltme

İmza :

TEZ HAKKINDA JÜRİNİN GENEL GÖRÜŞÜ

(Jüri Başkanı Tarafından Doldurulacaktır)

Tez savunması sonucunda öğrenci tarafından hazırlanan çalışma;

Oybirliğiyle ☒

Oy çokluğuyla ☐

Başarılıdır

Düzeltilmelidir

Başarısızdır

☒☐☐

Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne sunduğm "Post-modern Eleştiri ve Zeki Demirkubuz Filmlerinde Minör Politika" adlı yüksek lisans tezinin tarafımdan bilimsel ahlak ve normlara uygun bir şekilde hazırlandığını, tezimde yararlandığım kaynakları bibliyografyada ve dipnotlarda gösterdiğimi onurumla doğrularım.

ALİ GÜRBÜZ



İÇİNDEKİLER	iv
GİRİŞ	1
1) POST-MODERN FELSEFENİN MODERN KAYNAKLARI OLARAK	
SPİNOZA VE NIETZSCHE	2
1.1. Post-modern Felsefe Hakkında Bir Giriş Denemesi	2
1.2. Modern Politika Felsefesinde Spinoza	15
1.3. Uygarlığın Eleştirisinde Nietzsche	27
2) POST-MODERN FELSEFE AÇISINDAN SPİNOZA, MARX VE MİNÖR	
POLİTİKA.....	50
2.1. Post-modern Felsefede Spinoza	50
2.2. Gelenekten Geleceğe Marx ve Uygarlığımız.....	60
2.3. Minör Politika ve Demirkubuz Sineması.....	77
3) DEMİRKUBUZ FİMLERİNİN POST-MODERN FELSEFE	
BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ	84
3.1. Yeraltı Filminin Post-modern Felsefe Bağlamında Analizi	84
3.2. Kıskanmak Filminin Post-modern Felsefe Bağlamında Analizi.....	99
3.3. Üçüncü Sayfa Filminin Minör Politikası	116
Sonuç	126
Kaynakça	128
Özgeçmiş	133
Özet.....	134
Abstract.....	135

GİRİŞ

Post-modern felsefenin sunduğu kavramlar ile Zeki Demirkubuz'un filmlerindeki minör politikaları araştırmakta olan tezimiz, Spinoza'nın, Nietzsche'nin ve Marx'ın modern ve post-modern okumalardaki yerini de ortaya koymaktadır.

Spinoza felsefesinin modern felsefede arz ettiği önemi Deleuze'un ortaya koyduğu kavramlar üzerinden okumaya çalışan tezimiz, Spinoza'nın post-modern eleştiriye verdiği dayanakları değerlendirmektedir. Felsefe tarihinde Spinoza ve Nietzsche yakınlığını önemseyerek, onların felsefelerinde bulunan ortak kavramları gün yüzüne çıkaran Deleuze'un felsefi mirası, bu araştırmada yol gösterici olacaktır. Marx söz konusu olduğunda ise onun felsefesinin siyasi düşünce geleneğimizde kuram/eylem ayrımının son bulduğu filozof olduğunu Arendt'in tezlerinden yola çıkarak tartışmaktayız. Marx'ın kuramının günümüzün biyo-politik dönüşümlerini değerlendirirken hala önemini korumakta olduğunu Negri felsefesi yoluyla vurgulamaktayız.

Post-yapısalcı düşüncenin modern kaynakları olarak Spinoza'nın ve Nietzsche'nin felsefi mirasını ilk bölümde tartışmaya çalışacağız. Zeki Demirkubuz'un filmlerinde minör politikaların araştırılmasında, Spinozacı ve Nietzscheci felsefi kavramların yol göstericiliğinde bir okuma yapmaktayız.

Tezin ikinci bölümünde, Spinoza felsefesinin post-yapısalcı düşünürler tarafından nasıl değerlendirildiğini, modern demokratik düşünceler tarafından metafizik olduğu gerekçesiyle reddedilmiş Spinoza'nın günümüz için değerini açıklamaya çalışmaktayız. Aynı bölümün alt başlığında Marx ve Spinoza ortaklığı üzerinden günümüzün biyo-politik dönüşümlerini Negri felsefesi üzerinden değerlendirmekteyiz. Böylece Spinoza ve Nietzsche ortaklığından bahseden Deleuze'un, Spinoza ve Marx ortaklığından bahseden Negri'nin felsefeleri aracılığıyla, tezimizin asıl konusu olan Zeki Demirkubuz'un filmlerindeki minör politikaları okumak için gerekli felsefi düşünce geleneğini ortaya koymayı amaçlamaktayız.

Tezin ikinci bölümünün alt başlıklarından üçüncüsünde, Deleuze'un minör edebiyat kavramından yola çıkarak minör politika kavramının ne anlam ifade ettiğini ve

Spinoza'nın, Nietzsche'nin, Marx'ın kavramlarının Demirkubuz filmlerine nasıl yansıdığını göstermeye çalışacağız.

Tezin üçüncü bölümü ise Deleuze'ün minör edebiyat tartışmasında Spinozacılığın romanının yansımaları gördüğü Kafka, Melville, Proust gibi yazarlara atfen yaptığı okumayı genişleterek, tartıştığımız felsefelerin Demirkubuz'un filmlerini okumakta nasıl bir ilişkisi olduğunu göstermektir.

1) POST-MODERN FELSEFENİN MODERN KAYNAKLARI OLARAK SPİNOZA VE NIETZSCHE

Klasik felsefe geleneği ile bir hesaplaşma içerisinden felsefelerini kurmuş üç önemli modern filozof vardır. Bu kişiler, Spinoza, Nietzsche ve Marks'tır. Tezimizin ilk bölümü, tüm otoritelerin hükmünü kaybettiği bir çağda kendinden önceki felsefe ile ilgili, hiçbir otoritenin yönlendiriciliğine ihtiyaç duymaksızın eleştirisini kuran Spinoza'nın ve Nietzsche'nin modern felsefe için arz ettiği önemi ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Post-yapısalcı felsefenin en önemli modern kaynaklarından olan Spinoza'nın ve Nietzsche'nin ortaya koydukları siyaset anlayışı, birinci bölümün alt başlıklarında ayrıntılı bir şekilde incelemeye tabi tutulacaktır. Spinoza'nın ve Nietzsche'nin birbirine yakınlığı, insan tabiatı hakkında ortak mefhumlar üzerinden düşünmelerinden ileri gelmektedir. Post-yapısalcı düşüncenin söz konusu modern filozofları değerlendirmesinde ortaya çıkan bu mefhumlar, güç/kudret algılayışında, etkin ve edilgin olma hallerinde, iyi ve kötü karşılaşmaların kavranışında ve tutkuların algılanış biçimlerinde görünür olmaktadır. Spinoza'nın ve Nietzsche'nin kendinden önceki felsefeyi değerlendiriş biçiminin post-modern felsefeye kazandırdığı bu mefhumların üzerinden giderek söz konusu modern filozoflar konusunda bir kavrayışa ulaşmaya çalışılacaktır.

1.1. Post-modern Felsefe Hakkında Bir Giriş Denemesi

Post-yapısalcılığın, yapısalcılığın yöntemibiliminden farkını ortaya koyabilmek için post-yapısalcılığın eleştirisine odaklandığı düşünce sisteminin, nelere dayandığını ortaya koymaya çalışacağız. Çünkü; "bilimler tarihinin bir bölümünü oluşturan

yapısalcılığın çok uzun bir tarihi vardır¹.” Yapısalcılığın en önemli filozofları olan Marx’ın ve Freud’un ortaya koyduğu düşünce sistemlerinin bir eleştirisine odaklanmış post-yapısalcılığın, söz konusu filozoflardan bir düşünsel kopuş arayışında olduğunu vurgulamaktayız. Ancak yine de yapısalcılığın felsefe tarihindeki yerinin anlaşılması için kısa bir tartışma girişi yazmaya gereksinim duymaktayız.

“Yapısalcılık bir yöntemdir; bir öğreti değildir, ancak öğretisel sonuçları çok olmuştur. Bir yöntem olduğundan uygulanabilirliği kısıtlıdır ve verimliliğinden dolayı başka yöntemlerle birleştirilmiştir ve bu yöntemlerin geçerliliğini savunmuştur. Genetik veya işlevsel çalışmaları dışlamadığı gibi onlara güçlü çözümlemeci bulgular vererek destek olmuştur, özellikle bağlantıların yapılması gereken sınır alanlarda yararlı olmuştur. Öte yandan yöntemsel niteliği belirli bir açıklık getirmiştir².”

Yapısalcılığın en önemli düşünürleri olan Marx’ın ve Freud’un, uygarlığın anlaşılmasına yönelik kullandığı yöntemlerin öğretisel sonuçları olduğuna vurgu yapan bu alıntı, sosyal bilimlerde Marx’ın diyalektik materyalist, Freud’un psikanalitik yönteminin çözümlemeci bulgular ortaya koymada verimliliğine odaklanmıştır. Bilimsel bir araştırmanın diğer bilimlerle sınır alanlarında, Freud’un ve Marx’ın kuramlarıyla açıklayıcı olduğuna da değinmektedir. Uygarlığın tarihsel gelişiminde izahatı yapılamayacak hiçbir şeyin boşlukta bırakılmadığı söz konusu yapısalcı kuramlar, yapısalcı yöntemin bir gelenek halinde işleyişinin temellerini oluşturmuşlardır. “Diyalektik düşüncenin temel bileşenleri yapısalcılık ve tarihselciliktir³” diye yazan Piaget, yapısalcılığın yöntembiliminin karakteristik özelliklerini vurgulamıştır.

Şimdi bu noktada yapısalcılığın yöntembiliminden farklı bir araştırma yöntemi benimsemiş Foucault’nun yapısalcılığı nasıl algıladığına değinelim. Foucault, kendisi ile yapılan bir söyleşide yapısalcılıktan şöyle söz açar:

“Yapısalcılığın fenomenoloji ile yer değiştirip Marksizm’in partneri olduğunu gördük. Bu hareket fenomenolojiden Marksizm’e doğru bir hareketti ve temelde dil problemiyle ilgiliydi. Sanırım şu oldukça çarpıcı bir nokta: Merleau Ponty’nin dil ile karşılaşması. Ve bildiğiniz gibi onun sonraki çalışmaları bu soruna yönelmiştir. Merleau Ponty’nin ölümünün üzerinden elli yıl geçmesine rağmen Fransız linguistikçileri ve filologlarınca tanınsa da kültürlü kesim tarafından pek tanınmayan, Saussure’un konuşmalarıyla başladığı birkaç konferansı açıkça hatırlıyorum. Böylece dil problemi ortaya çıktı ve fenomenolojinin, öznenin (fenomenolojik anlamda), anlamın tartışılmasını engellemeyen linguistik tipin yapısı tarafından üretilebilecek anlamın

¹ Piaget, Jean; Yapısalcılık, Çev.:Ayşe Şirin Okyayuz Yener, Doruk Yay.,2007, İst., syf.: 111

² Piaget, Jean; y.a.g.e., syf.: 116

³ Piaget, Jean; y.a.g.e., syf.: 99

sonuçları için açıklayıcı olan yapısal çözümleme ile boy ölçüşemeyeceği açığa çıktı ve doğal olarak Marksizmin fenomenolojik partneri dile hitap etmedeki yeteneksizliğinden dolayı kendi kendini dışlanmış buldu ve yapısalcılık yeni gelin oldu. Ben yapısalcılığa böyle bakıyorum⁴.”

Uygarlığın ekonomi-politik boyutuna ağırlık veren Marx’ın diyalektik tarihsel yöntemi, tarihi sınıflar arası bir mücadele olarak değerlendirmiştir. Marx, özne ve iktidar arasındaki ilişkide de bu sınıfsal koşulların belirleyici olduğunu, insanın tarihi ancak kendine verili koşullarda yapabileceğini ifade etmiştir. Sınıfların genel değerlendirilişi, sınıfsal mücadele pratikleri içindeki insanın da değerlendirilişini belirlemiştir. Tarihin bilmececi dediği bu koşulların komünizm yoluyla çözüleceğini yazan Marx, insanın toplum halinde yaşayışa geçiş yapmasıyla yani uygar insan olmasıyla ortaya çıkan dönüşümü, bütün dünya tarihinde bulunan insan emeğinin gelişimi olarak değerlendirir. İlkel insan ile uygar insanı değerlendirmede ortaya çıkan bu düşünce yapısını çözümleyebilmek için Marx’ın insanileşmiş doğa ile ilişkimizde ortaya çıkan insani duyuların anlaşılmasına yönelik yazdıklarına bakmakta fayda var. Marx’ın insanın doğa durumundan uygar insana doğru gelişime ne anlam yüklediğini gösteren ifade şudur:

“Toplumsal insanın duyuları, toplumsal olmayan insanın duyularından farklıdır. Ancak nesnel olarak açılmış insanın özsel varlığının zenginliğiyle öznel insani duyarlılığın zenginliği (müzikal bir kulak, biçimin güzelliği için bir göz – kısaca, insani doyumlara yeterli duyular, kendilerini insanın özsel güçleri olarak doğrulayan duyular) ya geliştirilir ya da var edilir. Zira sadece beş duyu değil, zihinsel denilen duyular da – pratik duyular (istem, sevgi vb.)- sözün kısası insani duyu –duyuların insaniliği- nesnesi sayesinde, insanileşmiş doğa sayesinde ortaya çıkar. Beş duyunun oluşması, bugüne kadarki bütün dünya tarihinin emeğidir⁵.”

Bütün dünya tarihinin okunması esnasında, insanın toplumsal olmadığı bir durumdan uygar bir toplumsallığa geçiş yapmasıyla insani duyuların yetkinleştiğini bunun ardında da doğanın insani hale getirilmesinde emeğin rolünün olduğunu yazan Marx’ın, uygarlığı kavrayışındaki bütünsellik dikkate değerdir. Ancak Marx’ın toplumsal olmayan diyerek tariflediği doğa durumunda, insani etkinliklerin gelişimine yön veren emek etkinlikleri henüz gelişmediğinden, insani duyuların gelişmemiş olduğu

⁴ Foucault, Michel; Yapısalcılık ve Post-yapısalcılık –Söyleşi-, Çev.: Ali Utku, Ümit Umacı, Birey Yay.,2001, İst., syf.:16

⁵ Marx, Karl; Felsefe Yazıları, Çev.: Ahmet Fethi, Hil Yay., 2004, İst., syf.:49

hatta bu insanın tarihin dışındaki yaşantısının bir sonucu olarak insani zevklerden yoksun olduğu konusundaki tarihsel bakış, Spinozacı açıdan yergici felsefenin kurgularından biridir. İnsan tabiatı hakkında olumsuz bu görüş, Spinoza'nın kendinden önceki felsefeden bahsederken belirttiği yergici bakışın etkisi altındadır. Spinoza'nın, insanları oldukları gibi değil kendi kafalarında nasıl tasarlıyorlarsa öyle değerlendirdiğini söylediği bu felsefi düşünce, insani duyuların körlüğünün uygarlıkla birlikte insanı insan yapan bir gelişim gösterdiğini iddia etmektedir. Rousseau'nun Toplum Sözleşmesi'nde de bu bakışın etkisi görülür. Bu konuyla ilgili Lafargue'ın Avrupalı İşçiler adlı kitaptan yaptığı, ilkel toplumların uygar toplumlara üstün yanlarını vurguladığı, Tembellik Hakkı adlı kitabındaki şu alıntı dikkate değerdir:

“Başkırtların tembelliğe olan eğilimi (Başkırtlar Ural Dağları'nın Asya yamaçlarındaki yarı göçebe çobanlardır); göçer hayatın boş zamanları; bunların en yetenekli kişilerde ortaya çıkardığı meditasyon alışkanlıkları; bütün bunlar genellikle bu kişilere, daha gelişmiş bir uygarlığın aynı toplumsal düzeyinde ender olarak rastlanan seçkin bir davranış özelliği, zeka ve yargı keskinliği verir⁶.”

İnsanın emeği yoluyla doğayı insani nesnesi kılmasının insani duyuları geliştirdiğini, insanlık tarihinin bu duyuların gelişiminin bir tarihi olarak değerlendirilmesi gerektiğini söyleyen Marx'ın uygar insana yüklediği vasıflara, yarı göçebe topluluklarda daha yetkin bir şekilde rastlanması önemlidir. Uygarlığın gelişimi addedilen süreçlere bir zeka eksikliğinden dolayı değil bilinçle uzak duran bazı toplumsallıkların bulunuyor oluşu, yapısalcılığın diyalektik tarihsel süreçlerle açıkladığı gelişime her yerde aynı emek döngüsünde katılmamış yaşantıların da bulunduğunu gösterir. Marx'ın, doğanın, insani duyuların gelişimine kaynaklık eder bir şekilde “insani doğa”ya dönüştürülmesine ve toplumsal olmayan insanların yabanıl doğalarının dönüşümüne emek yoluyla, bilinçle, şevkle katıldığı, tartışılması gereken bir tezdır. İnsanın kendisini en iyi yabanıl doğasında dinleyebileceğini yazan Nietzsche'nin de gösterdiği gibi emek etkinlikleri yoluyla verimli, çalışan kılınmış insan, yüksek bir insan tipi değildir. Hem Marx'ta hem Freud'da uygar insan yüksek/gelişmiş bir insan tipidir. Uygarlık tarihinin topyekûn bir ilerleme, gelişme olarak değerlendirildiği bu yapısalcı düşünce, aslında insan mutluluğunun ayrılmaz bir parçası olan yabanıl

⁶ F. Le Play'den aktaran Lafargue, Paul; Tembellik Hakkı, Çev.: Işık Ergüden, Kırmızı Kedi Yay., 2014, İst., syf.:14

doğanın aşılmasını bir zorunluluk olarak değerlendirmektedir. Hâlbuki insanlığın gelişiminin bir parçası olarak değerlendirilen insani duyuların, uygar toplumlara nazaran ilkel toplumlarda yetkin bir şekilde görülebilmesi, yapısalcı antropolojinin insan tabiatı hakkındaki kurgularına yönelik bir eleştirinin dayanağı olarak değerlendirilmelidir. Nietzsche'nin ve Spinoza'nın insan tabiatının ayrılmaz parçaları olan tutkulara verdiği önem, insan aklının gelişiminin övüldüğü uygar toplumsallıklarla ilgili bir eleştirinin felsefi kaynaklarından. Bu nedenle, Freud'un ve Marx'ın düşüncelerinin izinde, insan aklının gelişimini gösterdikleri için yabancı doğanın alt edildiği uygar toplumsallıkların insanlık için bir gelişme olarak değerlendirildiği yapısalcı düşüncenin eleştirisi, post-yapısalcılığın en önemli iki modern filozofu olan Spinoza ve Nietzsche açısından yapılabilir.

Freud'un ve Marx'ın uygarlığı değerlendirdiği yapısalcı yöntemin ortak yönleri, modern düşünsel yöntemleri derinden etkilemiştir. Post-yapısalcılığın en önemli filozoflarından olan Foucault, psikanalitik ve diyalektik materyalizm yöntemlerinin birlikteliğini şu sözlerle izah eder:

“Psikanaliz –büyük bir bölümü Lacan'ın etkisinde olan-, gerçi çok farklı ama ayrıca benzer olmayan bir problem doğurmuş olsa da. Zira, bilinçaltı, fenomenolojik türün hiçbir tartışmasında öne çıkmadı. Bunun en kesin kanıtı, en azından Fransızların onu öyle gördükleri gibi, Sartre ve Merleau Ponty'nin –diğerlerinden bahsetmiyorum– öznenin oluşumunu doğrulamak amacıyla pozitivizm, mekanizm veya şeycilik (somutçuluk, chosism) olarak gördükleri şeyi daima parçalamaya çalıştıkları gerçeğidir. Ve dil sorunlarının ileri sürüldüğü zamanlarda Lacan “ne yaparsanız yapın bilinçaltı aslında fenomenolojik öznenin hassas olduğu anlamın tartışmaya açık sonuçlarına asla indirgenemez” dediğinde linguistikçilere tamamiyle karşıt olan bir sorun ortaya atıyordu. Böylece fenomenolojik özne, linguist kuramda olduğu gibi, bir kez daha dışlanıyordu. Ve Lacan'ın, bilinçaltının bir dilin yapısı gibi yapılandığını söylemesi oldukça anlaşılabilir. Birisi ya da hepsi için problem aynı türdendi. Böylece bir Freudyen-Yapısalcı-Marksizm'e sahip olduk⁷.”

Foucault'nun işaret ettiği düşünsel Freudyen-Yapısalcı-Marksizm ilişkileri uzunca yıllar entelektüel düşüncelere yön vermiştir. Avrupa düşünce tarihinde uzunca yıllar bir gelenek olarak varlık göstermiş bu ilişki, yapısalcılığın üzerine inşa edildiği değerleri belirlemiştir. Freud'un ve Marx'ın uygar toplumsal yapı üzerine yorumları, uygarlığın gelişiminin olumlanmasını da içinde barındıran bir bakış ortaya çıkarmıştır.

⁷ Foucault, Michel; Yapısalcılık ve Post-yapısalcılık –Söyleşi-, Çev.: Ali Utku, Ümit Umacı, Birey Yay.,2001, İst., syf.:16-17

Freud'un uygarlığı tanımlarken, yabanıl içgüdülerin kontrol altında tutulmasının bir zorunluluk olarak algılatması, uygar toplumun yeniden üretiminde belirleyicilerden olmuştur. Eros ve Uygarlık adlı kitabında Marcuse, Freudçuluk ile Marksizm arasında kurulmak istenen ortaklığın üzerinden giderek uygar toplumun kurmaya çalıştığı düzen ile alt edilen yabanıl doğanın anlaşılması hususunda bir açıklamada bulunur. Bu kanaatini şöyle açıklar:

“Sigmund Freud'un 'uygarlık insan içgüdülerinin sürekli boyun eğdirilişi üzerine kuruludur' önermesi sorgusuzca alınmıştır. Onun bireylere bu nedenle çektirilen acının ekinin yararlarına değip değmediği sorusu ise fazla önemsenmemiştir- üstelik Freud'un kendisi de süreci kaçınılmaz olarak düşündüğü için daha da önemsiz görünmektedir. İnsanın içgüdüsel gereksinimlerinin özgür doyumunu uygar toplum ile bağdaşmaz⁸.”

Uygar olmayan toplumlarda var olan, Nietzsche'nin kaynağını tarih dışılıkta bulduğu yabanıllık, uygar toplumlarda üzerinde denetim kurulması amaçlanan düşüncelerin kaynağı olarak değerlendirilmiştir. Uygar toplumların varlığının yeniden üretimi için gerekli görülen içgüdülerin bastırılması olgusu, politika felsefesi tarihinde birçok filozof tarafından toplum halinde yaşayışın olmazsa olmazlarından olarak görülmüştür. Uygar toplumda, insanın doğa durumunda olduğu gibi içgüdülerinin belirleniminde yaşaması mümkün değildir. Bu duygular ve tutkular, insan doğasının aşılması gereken kötülüklerinden olarak görülmüştür. Rousseau, Toplum Sözleşmesi'yle doğa durumundan çıkan insanın, uygar bir toplumsallığa bağlanmasının, insanları hayvani doğasına egemen olarak insanca yaşamaya geçişi sağladığını belirtir. Bu geçişi şöyle izah eder:

“Doğal yaşama halinden toplum düzenine geçiş, insanda çok önemli bir değişiklik yapar: Davranışındaki içgüdü'nün yerine adaleti koyar, daha önce yoksun olduğu değer ölçüsünü verir ona. Ancak, ödevin sesi içtepilerin, hak da isteklerin yerini alınca, o güne kadar yalnız kendini düşünen insan başka ilkelere göre davranmak, eğilimlerini dinlemezden önce aklına başvurmak zorunda kalır. İnsan bu durumda doğadan sağladığı birçok üstünlüğü yitirirse de, öylesine büyük yararlar elde eder, yetileri öylesine işleyip gelişir, düşünceleri açılır, duyguları soylulaşır, baştan başa ruhu öylesine yükselir ki, yeni durumun yarattığı kötülükler onu çoğu kez toplum öncesi durumundan da aşağıya derekeye düşürmeseydi, kendini bu durumdan bütün bütün çekip kurtaran anı durmadan kutlaması gerekirdi: O anı ki, kendini akılsız ve

⁸ Marcuse, Herbert; Eros ve Uygarlık-Freud Üzerine Felsefi Bir İnceleme, Çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yay., 1985, İst., syf.: 29

gelişmemiş bir hayvan durumundan çıkarıp akıllı bir varlık, bir insan haline sokmuştur⁹.”

Freud’un ve Marx’ın, Rousseau’nun doğa durumundan daha üstün bir yaşayışa geçiş olması gerekçesiyle övdüğü uygarlığı olumlamaları, yapısalcı düşüncenin temel görüşlerindendir. Uygarlık, yabanıl duyguları denetim altında tutarak ve yabanıl insanı ahlaki bir bireye dönüştürerek, toplumsallığın üstün bir durumunu ortaya çıkarmıştır. Uygar toplumsallığın bir zorunluluktan kaynaklı olsa da üzerinde denetim kurduğu yabanıl duygular, uygarlık için artık tartışılması imkânsız bir lanetli dönemin duyguları haline getirilmiştir. Freudyen-Yapısalcı-Marksizm, uygarlığın yabanıl duygular üzerindeki hâkimiyetinde birleşmişlerdir. Artık uygar toplumsallığın çizdiği sınırlar içerisinde düşünen ve davranan uygar insan ölçü haline getirilmiştir. Uygarlığın bu ölçütlerini kabul etmemek, uygarlığın yabanıl duyguları ve tutkuları kontrol altında tutan aklını benimsememek, mümkün değildir. Rousseau, “sivil düzende, doğal duyguların önceliğini korumak isteyen kişi ne istediğini bilmiyordur¹⁰” diye yazdığında, uygarlığın tartışılması imkânsız bir boyutunu siyasetin arka odasına kilitlemektedir. Freudyen-Yapısalcı-Marksizmin üzerinde uzlaştığı hakikat ilkeleri, doğal duyguları konuşmaya imkân vermemektedir. Ancak post-yapısalcılığın temel filozofları olan Spinoza’nın ve Nietzsche’nin, felsefelerinin oluşturduğu, yabanıl duyguların kavranması hususundaki istisnaları, yapısalcılığın eleştirisinde hangi teorik kaynaklara eğilmemiz gerektiği konusunda tezimizde yol gösterici olacaktır.

Foucault’nun tarih bilimi ile ilişkisi, Marksizmin ortaya çıkardığı kavramların kullanılmasını içermekle birlikte, Marx’ın tarih teorisine bir eleştiriye de içinde barındırmaktadır. Foucault’nun Marksizmle ilişkisi üzerine bir araştırma yapan Poster, şöyle bir yorumda bulunur: “Foucault’nun son dönem çalışmaları, Batı Marxist geleneğinden türeyip onu aşmış olmakla birlikte klasik Marxist tarih teorisine sıkı bir meydan okuyuştur¹¹.” Foucault, tarih kavrayışında, Marx’ın kavramlarını kullanmadan tarih yazmanın imkânsız olduğunu şöyle ifade eder:

“Günümüzde, Marx’ın düşünceleriyle dolaylı veya dolaysız olarak ilgili bir dizi kavramı kullanmadan ve kendini Marx tarafından tanımlanan ve tasvir edilen düşünce

⁹ Rousseau, J.J.;Toplum Sözleşmesi, Çev.:Vedat Günyol, İş Bankası Yay., 2013, İst., syf.: 18

¹⁰ Rousseau,J.J.; Emile, Çev.: Yaşar Avunç, Türkiye İş Bankası Yay., 2013, İst., syf:9

¹¹ Poster, Mark; Foucault, Marksizm ve Tarih, Çev.: Feride Güder, Otonom Yay., 2008, İst., syf.: 55

ufku içinde konumlandırmadan tarih yazmak imkânsızdır. Hatta tarihçi olmak ile Marxist olmak arasında nasıl bir fark olduğu bile sorulabilir¹².”

Foucault’nun her ne kadar Marx’ın tarihsel yöntemini benimsemediğini belirtsek de, Marx’ın ortaya koyduğu kuramın tarihçilikte önemli kavramsal araçlar sunduğunu da göz ardı edemeyiz. Yapısalcılığın yöntembiliminden kopuş arayışında olan Foucault, bu düşüncelerini şöyle açıklar: “Hiçbir zaman bir Freudyen olmadım, hiçbir zaman bir Marxist olmadım ve hiçbir zaman bir yapısalcı olmadım.¹³” Foucault’nun düşünce dünyasında Nietzsche’nin yoğun bir belirleyiciliğinin olduğunu, Nietzsche’nin keşfinden sonra meseleleri değerlendirmede yeni bir perspektif kazandığını söyleyebiliriz. Nietzsche’nin felsefesi ile karşılaşmasının kendisi için bir dönüm noktası olduğunu söyleyen Foucault, Fransız düşüncesinin ve hatta yirminci yüzyıl düşüncesinin Nietzsche ile ilişki kurmasının zorluğuna da değinmektedir. Bataille ve Blanchot gibi yazarların açtığı yolda, Nietzsche felsefesini yeni bir göz ile okuduğunu ifade eder. Deleuze’nin de adını andığı 20. Yüzyılın son yarısındaki okumalarda, Nietzsche’ye başvuran kişilerin fenomenolojiden çıkışın yolunu aradıklarını belirtir. Aynı dönemde Frankfurt Okulu’nun üniversite çevrelerinde bir varlığının olmadığını ve yıllar sonra Frankfurt Okulu’nun değerinin keşfinin kendisi için önemli olduğunu izah eder. Bu konudaki düşüncelerini şöyle açıklar:

“Şimdi açıkçası, o zamanlar eğer ben Frankfurt Okulu ile tanışıyor olsaydım, eğer o zamanlar bu okulun farkında olsaydım, söyledğim birçok aptalca şeyi söylemezdim ve bu arada Frankfurt Okulu tarafından bulvarlar açıldığı bir zamanda, ben âcizane patikamı izlemeye çalışırken yaptığım geçici yolların birçoğundan kaçınırdım¹⁴.”

Frankfurt Okulu’nun yapısalcılıktan post-yapısalcılığa geçişteki önemini de göz önüne koyan bu itiraf, Frankfurt Okulu’nun açtığı düşünsel bulvarların Foucault’nun entelektüel serüvenindeki patikalarda geçirdiği zamanı sorgulamasını da beraberinde ortaya koymaktadır. Nietzsche ile ilişkisi, aklın ve bilginin tarihine yönelik araştırmalarına yön vermiş olan Foucault’nun, Nietzscheciligi sabit bir okumaya

¹² Foucault’dan aktaran Poster, Mark; Foucault, Marksizm ve Tarih, Çev.: Feride Güder, Otonom Yay., 2008, İst., syf.: 113

¹³ Foucault, Michel; Yapısalcılık ve Post-yapısalcılık –Söyleşi-, Çev.: Ali Utku, Ümit Umaç, Birey Yay.,2001, İst., syf.:18

¹⁴ Foucault, Michel; a.g.e., syf.:24

indirgemediğini belirtmek gerekir. Bu konuda Foucault, şöyle bir izahatta bulunur: “Tekil bir Nietzscheciliğin var olduğuna inanmıyorum ya da bizimkinin diğerlerinininkinden daha doğru olduğuna inanabileceğimiz herhangi bir Nietzscheci doğru zemin yoktur¹⁵.” Filozofun hakikati arayışına önem vermekle birlikte, hakikati bildirmek gibi bir ödevinin olmadığını söyleyen Nietzsche için, yaşamın hakikatine varmak mümkün değildir. Çünkü insan yaşamında değişmez hakikatler yoktur. Yaşam sürekli bir oluş halindedir. Bu yüzden doğrular da o anda bakılan konunun açısına bağlı olarak filozofa hakikat hakkında bazı olasılıklar olarak görünür. Foucault’nun bu düşüncelerinin Nietzsche’nin felsefesi ile olan bağıntısını hakkında Sarup şöyle bir yorumda bulunur:

“Nietzsche için yorumlarımızın ötesinde hiçbir fiziksel, tek bir gerçeklik yoktur. Yalnızca bakış açıları vardır. Nietzsche’nin felsefesini baştan sona kaplayan örtük duruş hiçbir nihai sonuca varılmayacağı anlamına gelir. Metin asla durağanlaştırılmaz, dolayısıyla şifresi de hiçbir biçimde çözülemez¹⁶.”

Modern uygarlığı analiz edebilmek için yapısalcı yöntemlerin salık verdiği ekonomist şemalardan kurtulmaya çalıştığını söyleyen Foucault, iktidarın işleyişinde Nietzscheci bir varsayıma ulaşır. Reich’in varsayımıyla ile Nietzsche’nin varsayımını buluşturan bu düşüncesini şöyle belirtir:

“İktidarı çözümlmek için ekonomist şemalardan sıyrılmaya çalıştığımız andan itibaren, anında iki büyük varsayımla karşılaşırız: bir yanda, iktidarın mekanizması bastırmadır –dilerseniz ben buna kolayca Reich’in varsayımı diyeceğim- ikinci olarak da: iktidar ilişkisinin temelini güçlerin savaşı çatışması oluşturur –ki bu varsayıma da yine kolayca Nietzsche’nin varsayımı diyeceğim. Bu iki varsayım uzlaşmaz değildir. Tersine; hatta birbirine benzerlik göstererek birbirine bağlanıyor gibidir: ne olursa olsun, nasıl ki baskı klasik siyasal hukuk kuramında, hukuki düzendeki hükümlerliliğin kötüye kullanılması idiyse, biraz benzer biçimde bastırma da, savaşın siyasal sonucu değil midir?¹⁷”

Modern uygarlığın egemenliğinin işleyişinde ekonomist şemalardan uzaklaşıldığında görünür olan bastırma ve savaş ile varsayımlar, gündelik olanın işleyişinde yeni perspektifler sunmaktadır. Artık uygarlığın insanı, bastırdığı yabancı

¹⁵ Foucault, Michel; a.g.e., syf.:33

¹⁶ Sarup, Madan; Post-yapısalcılık ve Postmodernizm, Çev.: Abdülbaki Güçlü, Bilim ve Sanat Yay., 2004, İst., syf.:70-71

¹⁷ Foucault, Michel; Toplumu Savunmak Gerekir, Çev.: Şehsuvar Aktaş, Yapı Kredi Yay., 2003, İst., syf.: 32

duygular ile savaşmak durumunda olduğundan bir muharebenin içinde değerlendirilir. Modern uygarlığın insanının içine sokulduğu muharebe ilişkileri, gündelik hayatın ardında işleyen bir mantık olarak yaşantılara yön vermektedir. İnsanın değerlendirilmesinde bu yeni Nietzscheci tarihsel perspektif, post-yapısalcı düşüncenin üzerinde uğraştığı modern uygarlığın bilinci konusundaki çalışmalara esin vermiştir. Habermas, post-modern düşüncede bir dönüm noktası olarak addettiği Nietzscheci tarihsel perspektifin anlaşılmasına yönelik şu ifadelerde bulunur:

“Modası geçmiş bir tarih yazıcılığının kaynaklarından beslenen bu ağdaş kültüre karşı Nietzsche, Genç Hegelciler’in bir zamanlar Hegelci tarih felsefesinin nesnelciliğine karşı yaptıklarına benzer bir biçimde, modern zaman bilincini tartışmaya soktu. Nietzsche, Zamana Aykırı Düşünceler’in ikincisinde “Tarihin Hayat İçin Yararları ve Zararları zerine”de, eylemden kopmuş bir kültür geleneğinin kısırlılığını ve kendi iç alanına itilmişliğini çözümler: “İhtiyaca ters düştüğü halde gereğinden fazla yüklenilen bilgi, artık eyleme yönelten dönüştürücü öğe olarak işlev görmez ve karmaşık bir i dünyada gizlenir...ve bu nedenle bütün bir modern kültür özü bakımından ite olanla ilgilidir, iselliktir...Dış Barbarlar için bir İçsel Kültür Elkitabıdır¹⁸.”

Modern uygarlığın ihtiyacı olan bilginin üretildiği kurumlar içerisinde kültürlenen birey, eylemin gözden düşüşü sonucunda emek ve iş etkinliklerinin parçası bir tarihselliğe hapsolmuştur. Eyleme yönelten dönüştürücü öğe olarak bilginin gözden düşüşü ile birlikte yabanıl doğası ile olan son bağları da kopan birey, içsel kültürün içinde buhrana ve can sıkıntısına sevk olunmaktadır. Habermas, Nietzsche’nin tarih felsefesini, modern uygarlığın bilinç ilişkilerini çözümler için kullanmaktadır. Nietzsche’nin post-yapısalcı tarih felsefesini, bir ilgi olarak içsel kültürün ve bu yolla nihilist uygarlığın çözümlenmesinde kullanır.

Foucault kendi felsefi düşüncesinin yöntemlerine yakın bir araştırmacı olarak Deleuze’un adını anar. Deleuze’un felsefi mirası ile ilişkisini şöyle ifadelendirir:

“Deleuze, Nietzsche hakkında muhteşem bir kitap yazdığı halde ve onun diğer eserlerinde de Nietzsche’nin varlığı açıkça görülmesine rağmen, herhangi bir durumda Nietzsche’yi haykıran bir referans, politik ya da retorik sonlar için Nietzscheci bayrağı dalgalandıracak herhangi bir girişim yoktur. Nietzsche’yi gerçekten ciddi olarak ele alan Deleuze gibi biri dikkat ekicidir¹⁹.”

¹⁸ Habermas, Jurgen; Post-modernliğe Giriş: Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzsche –Postmodernist Burjuva Liberalizmi İçinde-, ev.: Yavuz Alagon, Doruk Yay., 2002, İst., syf.: 57

¹⁹ Foucault, Michel; Yapısalcılık ve Post-yapısalcılık –Söyleşi-, ev.: Ali Utku, mit Uma, Birey Yay., 2001, İst., syf.: 33

Post-yapısalcılığın en önemli filozoflarından olan Foucault'nun, yine post-yapısalcılığın değerli bir filozofu olan Deleuze'ün yöntem bilimine duyduğu yakınlık, söz konusu iki filozofun da teorik dayanaklarında Nietzsche'nin bulunuşuyla açıklanabilir. Deleuze, Foucault'nun düşünce dünyası ile yakınlığını ortaya koyarken, onun başka türlü bir düşünme biçimine sahip olduğunu vurgular. Deleuze, tarihsel oluşumların arkeolojisini yapan, egemenliğin stratejilerini çözümleyen, söylemlerin ardındaki soy kütüğü açıklamaya çalışan Foucault'nun yöntemlerine duyduğu ilgiyi şöyle ifade eder:

“ ‘Başka türlü düşünmek’ Foucault'nun düşüncesinde, birbirinin ardı sıra keşfedilen üç aksı izleyerek onun yapıtını canlandırıyor: tarihsel oluşumlar olarak katmanlar (arkeoloji), öte olarak dışarı (strateji), öz olarak içerisi (soykütük). Foucault sıklıkla yapıtındaki kopuşları ve dönüm noktalarını işaret etmekten keyif alırdı. Fakat bu üç aksın inşasındaki yön değiştirmeler tamamıyla yapıtın mekânına, kopuşlar yöneme aitler: yeni koordinatların yaratımı²⁰. ”

Post-yapısalcılığın en önemli iki filozofu olan Deleuze'ün ve Foucault'nun, onlardaki Nietzscheci tarih felsefesi bakışının bir sonucu olarak, bilginin üretildiği süreçlere, stratejilere eğildiğini görmekteyiz. Foucault'nun bilgi ile iktidarı aynı kavramlar olarak algılamadığını belirtmesiyle aynı dönemde, Deleuze'ün de, bilginin, çağın ilişkileri içerisinde, iktidar ile bağıntılarını çözümlemeye başladığını görüyoruz. Deleuze iktidar ile bilgi arasındaki güç ilişkilerini bir noktadan yayılan değil her noktadan bütün ilişkilerde üretildiği konusundaki kanaatini şöyle izah eder:

“Artık bilgiyi değil iktidarı konu alan bir aks üzerinde bulunuyoruz. Ve bu aks üzerinde önceki belirlenimleri bulacağız: bilgi ve iktidar arasında karşılıklı ön varsayım, doğa farkı ve iktidarın muayyen ikiliği. Fakat şimdi söz konusu olan, bilgideki gibi iki form arasındaki ilişki değil, güç ilişkileridir. Aslına bakılırsa gücün diğer güçlerle ilişkide olması temeldir: diğer formları etkilemek ve onlardan etkilenmek forma aittir. Öyle ki, ‘iktidar’ baskın bir sınıfı ifade etmiyor, bir Devlet aygıtına da bağlı değil, fakat kendini, baskın olanlar kadar baskın olunanlardan da geçerek, -hatta öylesine ki sınıflar bunlara bağlı ve tersi geçerli değil, aynı zamanda Devlet ya da kanun sadece bütünleşmeyi sağlıyor-, ‘her noktada ya da daha çok bir noktadan diğerine tüm ilişkilerde üretiyor’. Sınıflar ve Devlet güçler değil, fakat katmanlarda ve katmanlar üzerinde sıraya sokan, ilişkileri gerçekleştiren ve güçleri küresel olarak bütünleştiren öznelerdir. Bunlar güç ilişkilerini her şeyden önce özne nesne olarak varsayan

²⁰ Deleuze, Gilles; İki Delilik Rejimi Metinler ve Söyleşiler 1975-1995, Yayına Hazırlayan David Lapoujade, Çev.: Mahir Ender Keskin, Bağlam Yay., 2009, İst., syf.: 253

katmanlaşma etkenleridir. İşte bu nedenle iktidar baskın olmadan önce işliyor: stratejiye ilişkin, kör ve ‘neredeyse sessiz anonim stratejilerden’ müteşekkil bir meseledir söz konusu olan²¹.”

Modern uygarlığın kendisini yeniden üretebilmesinin sadece baskı aygıtlarına ve rıza mekanizmalarına dayandırıldığı bakışın eleştirisini de içinde taşıyan Deleuze’ün iktidar kavrayışı, bu konu hakkında yapılacak analizlere yeni bir tarihsel perspektif sunmaktadır. İktidarın bir merkezden üretilen ve yayılan stratejiler üzerinden değil birçok noktadan bireylerin bedenleri ve akıllarıyla katıldıkları güç ilişkileri içerisinde oluştuğunu ön plana alan bu okuma, iktidarın işleyişinde sessizce işleyen anonim stratejilere ağırlık vermektedir. Şimdi bu noktada, Deleuze’ün Marx ile ilişkisine odaklanmış ancak Deleuze’ün düşüncesinde Nietzscheci ve Spinozacı kavrayışların önemine de işaret etmiş Thoburn’un yazdıklarına eğilelim. Thoburn, Deleuze’ün politikası hakkında şöyle bir izahatta bulunur:

“Deleuze’ün politikası, aslında kendisinin ve Guattari’nin bütün kavramları ve kategorileri gibi, kendi Spinozacı ve Nietzscheci materyalizmiyle, her zaman varlık tarzlarını kuran, aynı zamanda onları yıkan, daima değişen ve karmaşık ilişkili bir korkunç güçler ve düzenlemeler derlemesi olarak dünya kavrayışıyla yakından bağlantılıdır²².”

Post-yapısalcı filozofların kavramlar dünyasının ardında bulunan Spinozacı ve Nietzscheci kavrayışın söz konusu filozoflarda nasıl bir karşılık bulduğunu anlamaya çalışıyoruz. Hardt’ın Deleuze’ün felsefi mirasını yakından incelediği çalışması, Deleuze’ün felsefesinde Nietzsche’nin yerini kavramak hususunda bize şunları söylemektedir:

“Deleuze’ün araştırması Bergsoncu bir varlık mantığından, Nietzscheci bir istenç mantığına hareket eder. Öyleyse Deleuze’ün seçiminin kendi projesinin kapsamıyla nasıl uyumlu olduğu açıktır. ‘Kişisel olmayan’ yorumlayıcı strateji aynı zamanda politik bir seçim olarak da görülebilir. Aslında Deleuze’ün okumasının Nietzsche çalışmaları üzerinde bu denli derin bir etki yapmış olmasının nedeni kısmen, Nietzsche’nin bireyselciliği ve reaksiyoner politikası hakkındaki, neredeyse tümü ‘kişiselci’ bir yorum ve seçim etrafında yoğunlaşan argümanların gücünden kaçınmanın

²¹ Deleuze, Gilles; y.a.g.e., syf.:260

²² Thoburn, Nicholas; Deleuze, Marx ve Politika, Çev.: Ali Utku-Mukadder Erkan, Otonom Yay., 2009, İst., syf.: 21

ve onları etkin bir şekilde dağıtmanın yanı sıra, Nietzsche düşüncesinin çoğunu anlamlandırmayı da başarmış olmasıdır²³.”

Deleuze’ün Nietzsche’nin düşüncelerinin karmaşık yapısını kendine özgü yorumlama stratejileriyle anlamlandırmayı başarmış olmasının önemine değinen Hardt, Deleuze’ün politika felsefesine yaptığı katkıyı aşikâr kılmaktadır. Post-yapısalcı düşüncenin kaynaklarından olan Nietzsche’nin Deleuze’ün felsefesinde ne gibi bir ağırlığının olduğunu ortaya koyabilmek, post-yapısalcı düşüncenin anlaşılmasına katkıda bulunmaktadır. Deleuze, Nietzsche felsefesini nasıl değerlendirdiği hususunda şu açıklamalarda bulunur:

“Nietzsche’de ve eserinde bu kadar çok saklı şeyin bulunmasının en genel sebebi yöntemseldir. Bir şeyin hiçbir zaman tek bir anlamı olmaz. Her bir şeyin, onda etkide bulunan kuvvetleri ve kuvvetlerin oluşunu ifade eden birçok anlamı vardır. Daha da fazlası: ‘şey’ yoktur, sadece yorumlar ve anlamların çoğulluğu vardır. Birbirini örten maskeler, birbirlerini içeren diller gibi, başka yorumlarda saklanan yorumlar vardır²⁴.”

Nietzsche’nin felsefesinin yöntemsel yapısının, onda bulunan anlamların ortaya çıkarılmasını güçleştiren bir yanı olduğunu vurgulayan Deleuze, Nietzsche felsefesindeki saklı anlamların ancak ondaki tarihsel felsefi yöntemin anlaşılması ile kavranabileceğini vurgulamaktadır. Deleuze, Nietzsche felsefesinin anlaşılması hususunda Foucault’nun yol gösterici olduğunu da belirtir. Foucault’nun bu konudaki rolünü şöyle izah eder: “Foucault bize Nietzsche’nin yeni yorumlama yöntemleri ve yeni yorumlama kavrayışı icat ettiğini gösterdi²⁵.” Felsefi düşünceye yorumlamayı ve aforizmayı dahil eden Nietzsche’nin karmaşık felsefi değerlendirmelerinin anlaşılması için Deleuze’ün ve Foucault’nun yazdıkları, post-yapısalcı düşüncenin kaynaklarını yoğun olarak belirlemektedir. Hakikati göstermek gibi bir ödevden kaçınan Nietzsche’nin hakikat üzerine yorumlar yoluyla ortaya koyduğu çoğul anlamlar hala araştırılmayı beklemektedir. Nietzsche’nin felsefesinin ortaya koyduğu, hakikatin olasılıklarına dair yorumların kavranılmasında yine post-yapısalcılığın düşünürlerinden olan Derrida’nın yorumu aksetmeye değerdir. Derrida’ya göre;

²³ Hardt, Michael; Gilles Deleuze-Felsefede Bir Çıracılık, Çev.: İsmail Öğretir-Ali Utku, Otonom Yay., 2012, İst., syf.:79

²⁴ Deleuze, Gilles; İssız Ada ve Diğer Metinler-Metinler ve Söyleşiler 1953-1974- Yayıma Hazırlayan David Lapoujade, Çev.:Ferhat Taylan-Hakan Yücefer, Otonom Yay., 2009, İst., syf.: 187

²⁵ Deleuze, Gilles; y.a.g.e. syf.: 187

“ne Nietzsche’nin hakikati gibi bir şey ne de Nietzsche’nin metninin hakikati gibi bir şey vardır. Aslında İyinin ve Kötünün Ötesinde’de, kadınlar üzerinde bir paragrafta şunlar okunur: ‘bunlar, yalnızca benim hakikatlerim’ (meine Wahrheiten sind). ‘Benim hakikatlerim’in vurgulanmış olması olgusu, bunların çoğul, çeşit çeşit, hatta çelişik olması olgusu, yalnızca bunların hakikatler olmadığını ima edebilir. Aslında kendinde hakikat gibi bir şey yoktur, yalnızca onun aşırılığı vardır. Benim için, benim hakkında olsa bile, hakikat çoğuldur²⁶.”

Post-modern düşüncenin mimarlarından Deleuze’ün, Foucault’nun ve Derrida’nın yapısalcılığın yöntembiliminden uzaklaşarak geliştirdiği yeni tarihsel perspektif, uygarlığın anlaşılmasında yeni bir boyut ortaya çıkarmıştır. Post-yapısalcı düşüncenin ardında var olan kaynaklardan olan Nietzsche’nin ve Spinoza’nın felsefesi, uygarlığın okunmasında eleştirel bir perspektif sunmaktadır. Yapısalcı düşüncenin uygarlık kavrayışından farklı bu kavrayış, yapısalcı düşüncenin kötülükler olarak addettiği tutkulara ve tarih dışı yabanılığa da yeni bir açıdan yaklaşmaktadır. Uygar insan hakkındaki sorgusuz sualsiz benimsenmiş bazı kabuller, yapısalcılığın temellerinde bulunan doğa kavrayışından mütevellittir. Yapısalcı tarihsel yöntemin uygarlığın gelişmesi olarak adlandırdığı süreçler, post-yapısalcı düşünce tarafından eleştiri konusu edilmektedir. Yapısalcı düşüncelerin eleştirel mesafeden yaklaşmadığı uygarlığın akılsallığı, günümüz uygarlığının eleştirisinde temel çıkış noktalarındandır. Foucault’nun, Deleuze’ün, Derrida’nın post-yapısalcı düşünceye kazandırdığı bakış açısı, bu yeni perspektiflerin ardındaki Spinoza ve Nietzsche kavrayışı olmadan eksik yorumlanacaktır.

1.2. Modern Felsefe Açısından Spinoza

Spinoza’nın modern felsefe içerisinde arz ettiği önemi ortaya koymayı amaçlayan tezimizin bu bölümü, Spinoza’nın insan tabiatı kavrayışında hangi düşüncelerin belirleyici olduğunu ve onun siyaset teorisinde farklılıkların neler olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Spinoza’nın modern felsefedeki farklılığının ortaya koyulması, onun felsefesinin post-modern felsefenin ardındaki değerlerdeki yerini kavramak konusunda bize yardımcı olacaktır.

²⁶ Derrida, Jacques; Nietzsche’nin Şöleni, Çev.: Ali Utku, Mukadder Erkan, Otonom Yay., 2011, İst., syf.:168

Spinoza, Tractatus Politicus adlı kitabına, filozofların nasıl bir “insan tabiatı” anlayışına dayanarak söz konusu insanları değerlendirdiklerinin, onlara nasıl duygular içerisinden baktıklarının ve bu yolla gerçekte hiçbir yerde var olmayan insan doğasını eleştirerek bilgeliğin doruğunda nasıl dolaştıklarının eleştirisini yaparak başlar. Bu düşüncelerini şöyle ifade eder:

“Filozoflar, içimizde çarpışan duyguları (affection), insanların kendi hatalarıyla içine düştükleri kötülükler olarak düşünürler, işte, bu yüzdendir ki, onları alaya almayı, onlarla ilgili hayıflanmayı, onları kınamayı ya da daha ahlaki görünmek istediklerinde onlardan nefret etmeyi alışkanlık haline getirmişlerdir”²⁷.

İnsanların yaşantılarının her anındaki karşılaşmaların yarattığı duygulanışları insanların kendi hatalarından dolayı içine düştükleri kötülükler olarak gören Spinoza öncesi felsefi anlayış, bu mutluluktan yoksun yaşantıları alaya alan, onları kınayan, onlar hakkında hayıflanılan bir filozof olarak tezahür etmektedir. Spinoza, felsefenin, insan tabiatı addettiği bu yanların eleştirisi sonucunda, daha ahlaki görünmek istediğindeyse insan davranışlarından ‘nefret’ eden bir üsluba büründüğünü bize söyler. Gerçekte var olan insan tabiatına dayanarak değil de hiçbir yerde var olmayan insan tabiatı anlayışına dayanarak kendini gösteren bu felsefi kavrayış, kötülemeyi uygun gördüğü insan tabiatının karşısına övgüler düzduğu ancak gerçekte var olmayan bir tabiat anlayışına dayanarak, kendini bilgelik olarak sunmuştur.

“Böylece, tanrısal biçimde hareket ettiklerini ve hiçbir yerde var olmayan bir insan doğasına her türden övgüler düzerek ve söylemleriyle gerçekte var olanı kötüleyerek bilgeliğin doruğuna çıktıklarını sanırlar. Onlar insanları aslında oldukları gibi değil, ama kendileri nasıl olmalarını istiyorlarsa öyle tasarlarlar: bunun neticesi olarak, çoğu, bir Etik yerine bir Yergi yazmışlardır”²⁸.

Tanrısal biçimde hareket ettiklerini “sanmakta” olan filozofların ortaya koyduğu tabiat anlayışı, Spinoza’nın “yergi” addettiği felsefeyi ortaya çıkarmıştır. Gerçekte var olan insan tabiatını kınayan, alaya alan, hatta bu tabiatı nefret eden filozofun övgüler düzduğu tabiat, filozofun kendisini tanrılara özgü bir yaradılışla değerlendirmesine de sebep olmuştur. Spinoza, övgüler düzülen tabiat anlayışının ayrıcalıklı kıldığı tanrısal niteliklere sahip filozofun kendisi hakkındaki kanaatinin, aslında filozofun bilgeliğin

²⁷ Spinoza, B. Benedictus; Tractatus Politicus, Çev.: Murat Erşen, Dost Yay., 2007, Ankara, syf:11

²⁸ Spinoza, B. Benedictus; y.a.g.e., syf:11

doruğunda olduğu düşüncesinin, bir sanı olduğunu vurgular. Platon'un Devlet adlı kitabında, "tabiatın kimi insanları filozof ve devlet adamı olarak, kimini de düşünmeden söyleneni yapacak insanlar olarak yarattığını"²⁹ yazmıştır. Tabiatın, bazı insanların felsefe yapmak doğmuş oldukları, diğerlerinin ise felsefe yapmak için doğmamış oldukları kanaatine dayanak haline getirilmesi, klasik felsefenin üzerine temellendiği geleneğin nasıl başladığını bize gösterir. Platon tarafından ortaya konulan bu tabiat algılayışı otoritesini, Aristoteles tarafından da benimsenmesi ile pekiştirir. Aristoteles, devlet işleriyle uğraşan insan için bilgeliğin öneminden söz ettikten sonra,

"birinin buyruk vermesi, bir başkasının da söz dinlemesi olgusuna ilkece karşı konamaz; bu hem zorunlu hem faydalıdır. Gerçekten, bazı şeyler daha doğdukları anda böyle ayrılmışlardır: Bazıları yönetecekler, bazıları da yönetileceklerdir"³⁰.

Her insanın özgür düşünceleriyle kendi kendisinin efendisi olmasının önemine inanan Spinoza için klasik felsefenin tabiat algılayışı eleştiri konusu edilecektir. Klasik politika felsefesinin Platon ve Aristoteles tarafından ortaya koyulmuş söz konusu ölçütleri, düşünme faaliyetinin sadece tabiatın bu iş için doğmuş olanlar tarafından yapılacak bir etkinlik olarak değerlendirilmesine sebep olmuştur. Klasik politika felsefesinin ortaya çıkardığı bu ölçütlerin otoritesinin modern filozoflar tarafından da benimsenmiş olması, Spinoza'nın yaptığı eleştirinin önemini açıkça ortaya koyar. Felsefe yapmak için doğmuş olanların, sözünü dinletmeye çalıştığı yurttaşların itaatkârlığından umduğu yarar, her yurttaşın filozofun ölçütleriyle kurulan toplumsallığın belirlediği yaşantılara itaat etmesiyle ortaya çıkacaktır. İtaatkârlığa duyulan ihtiyaç, söz konusu toplumsallığa her yurttaşın bağlılığı sayesinde, her insanın mutluluktan payını alacağı vaadiyle de yeniden üretilir. Klasik felsefe, tabiatın farklılıkların bulunduğu iddiasına kendini dayandırmaktadır. Felsefe yapmak için doğmuş olanların felsefe yapma yeteneğinden yoksun olanlar için hazırladığı siyasal tasarımın, her yurttaşın mutluluğunun garantisi haline geldiğini görüyoruz. Ranciere, "felsefi liyakatin bedeli sağlam olduğu kadar saçma olan şu mantıktır" diye yazar. Bu mantığı şöyle izah eder:

²⁹ Platon; Devlet, Çev.: Sabahattin Eyüboğlu – M. Ali Cimcoz, İş Bankası Yay., 2003, İstanbul, syf:149

³⁰ Aristoteles; Politika, Çev.: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, 1990, İst. syf:13

“Felsefe yapmak için doğmamış insanlar vardır; çünkü doğuştan gelen ve onları işçi emeğine mahkûm eden bu kusur, bedenlerini ve ruhlarını en iyi kanıtı layık olmadıkları şeyi istemeleri olan bir zafiyetle damgalamıştır³¹.”

Felsefe yapmak için doğmuş olanların bu haklılığına dayanak için başvurdukları tabiat anlayışı, felsefe yapmak için doğmamış olanların düşünmek gibi önemli bir etkinliği yapmalarını engelleyen bir kusurla donatıldıkları kanıtlamaya meşruiyet kazandırmıştır. Artık tabiattan felsefe yapmak için doğmamış olanlardan, tabiattan bu ayrıcalıkla doğmuş olanların yaptığı felsefeyi korumak görevi ortaya çıkmıştır. Klasik politika felsefesi gerçekten felsefeyle ilgilenmeyenlerin kötülüklerini önlemek hususunda da fikirler ortaya çıkarmıştır. Gerçek filozof ile gerçekte filozof olmayacak kadar kusurlu yaradılışlı olanların, felsefe yapmak konusundaki gerilimli alandaki atışmaları modernliğin en önemli filozoflarından olan Rousseau’ya kadar bir gelenek olarak otoriter varlığını devam ettirmiştir. “İnsanlara yasalar vermek için tanrılar gerek” diyen Rousseau, insanların özgürlüğünden bahsederken insanların eşit yaradılışlı doğmadıkları kanaatini birlikte sunmayı becermiştir.

Spinoza, düşünme faaliyetinin bir ayrıcalık haline getirildiği klasik felsefeyi eleştirisinin merkezine yerleştirmiştir. Spinoza bir yönüyle filozofun buyruk vermeye uygun bir tabiattan geldiği anlayışıyla ilgili bir eleştiriyi politik düşüncesine böylece yerleştirmiş olur. Spinoza’ya göre, bilgeliğin doruğundaki tanrısal niteliklere sahip filozofun kendisi dışındaki her şeyi içine alan yergisi, insan yaşantısını düzenleyecek kurumları ortaya çıkarabilecek bir siyaset anlayışı ortaya çıkarmamaktadır. Spinoza, kuramın övgüler düzduğu tabiatlara sahip filozofun, gerçekte var olmayan bir insan doğasına dayanan görüşlere sahip olması sebebiyle, kuram ve eylemin ayrı düştüğü bir felsefenin mimarı olarak kaldığını düşünür. Bu kanaatini şöyle izah eder:

“uygulaması olan bilimler arasında, kuramın eylemden en çok farklılık gösterdiği bilim siyasettir ve Devleti yönetmeye kuramcılardan, yani filozoflardan daha uygunsuz kimsenin olmadığına hükmedilir.”³²

İnsanların farklı tabiatlara sahip olarak doğduklarını, bazılarının söz dinlemeye uygun yaradılışlı olduklarını ifade eden yergiden beslenen felsefe, insan eylemlerini açıklayacak bir kuram anlayışına sahip olduğunu iddia eden tanrısal nitelikli filozofun

³¹ Ranciere, Jacques; Filozof ve Yoksulları, Çev.: Aziz Ufuk Kılıç, Metis Yay., 2013, İst. syf: 56

³² Spinoza, B. Benedictus; Tractatus Politicus, Çev.: Murat Erşen, Dost Yay., 2007, Ankara syf.:11-12

nefretinin her yanına sirayet ettiği bir anlayıştan beslenmektedir. Ancak Spinoza, Ethica'nın yazılması yoluyla insan eylemlerini açıklamaya çalışacak bir kurama ulaşmaya amaçlayacaktır. O'nun kuramı, insanları oldukları gibi değil onları nasıl olmalarını istiyorlarsa öyle tasarlayan filozofun tasarılarıyla ilgili bir eleştiri taşıamaktadır. Kuramın, eylemden en çok farklılık gösterdiği bilim olan siyaseti analiz ettiği Tractatus Politicus kitabı, yergiden müteşekkil felsefelerin kuramcısı filozofun yönetmeye en uygun olmayan olduğunun ilanıdır.

İnsanların kalplerinde çarpışan duyguları onların kendi hatalarıyla içine düştükleri ktlkler olarak gören yergiden müteşekkil felsefenin mimarı olan filozof, insan doğasının değerlendirilişinde yer yer nefrete kadar varan düşüncelerin etkisi altındadır. Spinoza, insanın düşünce kudretlerinin kederli duygular yoluyla azaldığını ve insanların kötü bir toplumsallığın ihtiyaı olan itaatkârlığa bu kederli duygular vasıtasıyla yaklaştığını vurgular. İnsanları oldukları gibi değerlendirmeyi değil kendi hayali tasarımında onları nasıl görmek istiyorsa öyle değerlendiren filozoflar, insan tabiatı söz konusu olduğunda kederli kavrayışlardan beslenmektedir. İnsan tabiatının bir parçası olan duyguları insanların kötülükleri olarak değerlendiren yergici felsefede, ruhun devimleri olan bu duyguların etkisinde düşünmeyen filozofların kuramları yoluyla iyi bir toplumsallığın kurulacağına dair bir anlayış vardır. Kuramın eylemden ayrılık gösterdiği siyaset teorileri, insan doğası kavrayışında insanların duygularını ktlkler olarak görmeye eğilimlidir. Spinoza insan ruhunun devimleri olan duygular hakkında kanaatini şöyle izah eder:

“Sevgi, nefret, öfke, kızgınlık, kıskançlık, kibirlilik, acıma (misericordia) ve ruhun diğer devimleri gibi insani duyguları ktlkler olarak değil ama insan doğasının özellikleri olarak gözönüne aldım: bunlar sıcağın, soğuğun, fırtınanın, yıldırımın ve tüm hava durumlarının havanın doğasına ait olması gibi insanın doğasına ait var olma tarzlarıdır³³.”

Yergiden müteşekkil felsefenin insan doğasının kötülükleri olarak kavradığı insani duygular, Spinoza'nın felsefesinde insan doğasının özellikleri olarak kavranır. İnsanları oldukları gibi değerlendirmeyi amaçlayan bu felsefi kavrayışta, gerçekte hiçbir yerde var olmayan insan doğasına övgüler düzerek kendini bilgeliliğin doruğunda sanan

³³ Spinoza, B. Benedictus; y.a.g.e., syf:13

filozofun anlaşılmasına yönelik bir arayış vardır. Spinoza'nın bu kavrayışı, Platon'un "tek başına gezinirken kendi hayalleriyle geçinen avare kişiler³⁴" diye söz ettiği filozof imgesinin, kötülüklere eğilimli insan tabiatından kendini farklılaştırmasının anlamını araştırmaya koyulur. Spinoza'nın yergiden ibaret addettiği felsefe, kendine yetmekte mahir, başkalarına ihtiyaç duymayan, mutluluğu bir toplumsallığa bağlı olmayan filozofun, tabiatın üstün niteliklere sahip olduğunun açıklanmasının ve bu yüzden filozofun kötülüğe eğilimli olanların ortaya çıkaracağı yönetimlerin tehlikesini ortadan kaldırabilmek için, toplumun genelinin iyiliği maksadıyla yönetmeye talip olmasının bir tarihidir. Avare dolaşırken hayalleriyle geçinen filozofun yalnızlığında sahip olduğu mutluluk, kötülüğe eğilimli insanların ortaya çıkaracağı kötü yönetimlerden gelebilecek yönelimlerin tehdidi altındadır. Mutluluğu yurttaşların mutluluğundan bağımsız da olabilen filozofun, bir zorunluluktan dolayı yönetmeyi kendine iş edinmesi, filozofun kuramının ortaya çıktığı andır. Yaşayışı insanların nasıl yaşaması gerektiğine örnek olması gereken filozofun kuram yazmaya başladığı bu an, devletin/toplumsallığın, kuramın dayandığı ilkelerin verdiği tabiat kavrayışına göre düzenlenmesidir aynı zamanda. İşte tam da bu noktada Spinoza, kendinden önceki kuramların dayandığı insan tabiatı kavrayışının içinde taşıdığı yergici anlayış sebebiyle insani duyguları kötülükler olarak değerlendirdiğini bize gösterir. "İnsanların zorunlu olarak duygulara tabi" olduğunu ifade eden Spinoza, "herkes ötekilerin kendi mizacına uygun olarak yaşamasını, kendisi ne hissediyorsa onu hissetmesini ve onun reddettiklerini arzu eder³⁵" diye yazmaktadır. Mizacın insan yaşantılarına yön verdiğini yazan Spinoza, "ortak bir yasa olmaksızın" yaşaması mümkün olmayan insanların hayatını düzenleyebilmek için aklın öğrettiği o güç yolun ilkelerine bağlı kalınmasının mümkün olduğuna inananların, "kurgudan" hoşlandıklarını vurgular. Devletin/toplumsallığın insan doğasının kötülükleri olduğu iddia edilen insani duyguların etkisinde olmayan aklın yasalarına göre düzenlenmesi gerektiğini söyleyen yergici felsefe, mizacın etkisinde olmadığı iddia edilen yasaların oluşturulmasını amaçlamıştır. Filozofun sadece kendisinin erişebildiği tutkulardan arınmış aklının ona gösterdiği yolun ilkeleri olan kuramının, insani duyguların ortaya çıkaracağı kötülükleri önleyerek insanları iyi bir

³⁴ Platon; Devlet, Çev.: Sabahattin Eyuboğlu, M.Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Yay., 2003, İstanbul, syf:133

³⁵ Spinoza, B. Benedictus; Tractatus Politicus, Çev.: Murat Erşen, Dost Yay., 2007, Ankara, syf.:13

toplumsallığa ulaştıracağı hakkındaki otoritesi, varlığını modern felsefede de kabul ettirmiştir. Rousseau'nun Toplum Sözleşmesi'nden şu satırlar söz konusu otorite sahibi geleneğin anlamını ortaya koymaktadır:

“Uluslara uygun gelecek en iyi toplum kurallarını bulup çıkarmak için, insanların bütün tutkularından geçtiği halde hiçbirine kapılmayan, insan doğasını adam akıllı bildiği halde, onunla hiçbir ilişkisi olmayan üstün bir zekâ gerekir. Öyle bir zekâ ki, mutluluğu bizimkine bağlı olmamakla birlikte, mutluluğumuz için çalışmayı istesin ve zamanın akışı içinde, uzak bir onur payıyla yetinsin, bir yüzyılda çalışıp, başka bir yüzyılda keyfedebilsin. İnsanlara yasalar vermek için tanrılar gerek.³⁶”

İnsanların ortak bir yasa altında yaşayışlarını düzenleyebilmek için yergiden müteşekkil felsefenin bulduğu yol, insan doğasının bir parçası olan insani duyguların etkisi altında olmayan, insan doğasının özelliklerini dahi aşarak aklıyla onlara egemen olan üstün zekâlı filozof imgesine dayanmaktadır. Bir insanın diğer bir insan ile tabiattan farkının zekâ farkına dayandığı bu felsefi kavrayış, tanrılara has bir yaşantının içinden gelen filozofun toplumsallığın mutluluğuna kendini vermesi ile düzenlenir. Bir yüzyılda çalışıp, başka bir yüzyılda keyfedebilecek kadar insan tabiatının zamansal döngüsünü aşmış tanrısal niteliklere sahip filozof, avare yaşantısından feragat ederek toplumsallığın mutluluğu için çalışmayı istemiştir. Rousseau'nun “genel istem” adını verdiği herkesin mutluluğu ile ilgili yasalar, yergici felsefe tarafından üstün zekâlı filozofun kuramı vasıtasıyla topluma hediye edilmektedir. Aklın kılavuzluğunda yaşamanın çok güç yolunda yürüyen filozofun, insan tabiatı hakkındaki kavrayışının ortak yaşantıları düzenlemek hususunda ne kadar belirleyici olduğunu görüyoruz. Spinoza tam da bu noktada esenliği birkaç kişinin iyiliğine bağlanan toplumsallığın istikrarının olmayacağını ifade etmesi önemlidir. Spinoza, insanların kötülüğe eğilimli tabiatının eleştirisi üzerinde yükselen üstün zekâyâ dayanan siyasal tasarımların, tanrılara has niteliklere sahip olan filozofun yokluğunda esenliğini ve istikrarını kaybedeceği görür. Aklın kılavuzluğunda duygulara egemen olarak sağlanan toplumsallığın sadece filozofun yüce gönlünün devreye girmesine bağlı olduğu bu felsefi kavrayışın eleştirisini Spinoza şöyle izah eder:

“Varlığını sürdürebilmesi için, kamu işlerini (res publicae) öyle düzenlemek gerekir ki Devleti yönetenler, ister kılavuzları akıl olsun ister bir duygu tarafından

³⁶ Rousseau, J.J.; Toplum Sözleşmesi, Çev.: Vedat Günyol, İş Bankası Yay., 2013, İst., syf:37

hareket ettirilsinler, dürüst olmayan bir biçimde ya da genel çıkarın aksine davranmaya itilemesinler.³⁷”

Spinoza, tanrılara has özelliklere sahip filozofun kuramının gösterdiği akılsal yasalara uygun düzenlenen siyasal tasarıların, hem filozof hem de yurttaşlar söz konusu olduğunda hayali insan tabiatı kavrayışına sahip olması sebebiyle, kurgudan ibaret hale geldiğini işaret etmektedir. Devleti yönetmeye kuramcıdan daha uygunsuz kimsenin olmadığına hükmeden Spinoza, “pratikte en iyi uyum gösteren şeyi ortaya koymayı³⁸” amaçladığı siyasal düşüncelerini, yukarıda bahsettiğim yergici felsefenin ortaya koyduğu insan tabiat anlayışının eleştirisi üzerine kurar.

Şimdi bu noktada Spinoza’nın insan tabiatını nasıl değerlendirdiğini ve bu tabiat anlayışına dayanarak insanların ortak mutluluğunu sağlayacak sivil hali hangi değerler üzerine kurduğuna eğilmek gerekir. Spinoza, “doğadaki her varlık, hem var olmak hem de eylemde bulunmak için sahip olduğu gücün hakkını doğadan alır³⁹” diye yazmaktadır. İnsana hem var olma hem de eylemde bulunma gücünü veren doğal hakkın, insanın gücünün yettiği yere kadar uzandığını da belirten Spinoza, insan yaşamının döngüsünde bu duyguların akıldan ziyade tutkularla da ilgili iştahların belirleniminde olduğunu yazar. Spinoza’nın hak ve güç kavramları üzerindeki tartışmasının Nietzsche üzerinde de belirleyici olduğunu burada belirtmek gerekir. Hak ve güç kavramları hakkında Nietzsche, Spinoza göndermesini şu ifadelerle yapar:

“Hak başlangıçta, birinin diğerine değerli, önemli, vazgeçilmez, yenilmez ve bunun gibi görüldüğü kadardır. Bu açıdan daha zayıf olanın da hakları vardır, ama daha azdır bunlar. Bu yüzden söylenmiştir ünlü unusquisque tantum juris habet, quantum potentia valet (her bir kişinin hakkı, gücünün değeri kadardır), ya da daha doğrusu: quantum potentia valere creditur –gücünün değerine inandığı kadardır- sözü.⁴⁰”

Spinoza’nın felsefi kavrayışında önemli bir noktada bulunan insanın hakkının, insanın gücü ile belirlendiği anlayışı Nietzsche tarafından da kabul görmüştür. Spinoza, insanın doğasının ona kazandırdığı hakların, insanın yetkinliğinin de bir parçası olan gücünün uzandığı yere kadar uzandığını ifade eder. Bunu şöyle ifade eder:

³⁷ Spinoza, B. Benedictus; Tractatus Politicus, Çev.: Murat Erşen, Dost Yay., 2007, Ankara, syf.:14

³⁸ Spinoza, B. Benedictus; y.a.g.e., syf.:12

³⁹ Spinoza, B. Benedictus; y.a.g.e., syf.:16

⁴⁰ Nietzsche, F.W.; İnsanca Pek İnsanca 1, Çev.: Mustafa Tüzel, İthaki Yay., İst., syf.:90

“Var olan her şeyin, başka bir şeyle ilişkili olarak değil, kendinde ele alındığında, her bir şeyde özünün gittiği yere kadar yayılan bir yetkinlik içerdiğini biliyoruz: Zaten öz, bu yetkinlikten başka bir şey değildir.⁴¹”

İnsanın özünün, özünün gittiği yere kadar yayılan bir yetkinlikten ibaret olduğunu belirten Spinoza, insanların fikirlerin, şeylerin, duygulanışların işleyişini çözümledikçe yetkinleşeceğini, daha mutlu olacağını da açıklar.

Spinoza, insanların doğal güçlerini kullanma tarzlarında egemen olan tutkuları alaya almak, kınamak ya da nefret etmek yerine insan varlığının ayrılmaz parçaları olarak değerlendirdiğini belirtir. İnsanların bu tutkularını şöyle ifade eder:

“İnsanlar akıldan ziyade kör arzuyla davranırlar ve sonuç olarak insanların doğal gücü, yani insanların doğal hakkı akılla değil ama onları eylemde bulunmaya mecbur eden ve sayesinde kendilerini korumaya çabaladıkları tüm iştahlarla tanımlanmalıdır. Hakikatte, köklerini akıldan almayan bu arzuların insan eylemleri değil de tutkuları olduklarını itiraf ederim.⁴²”

İnsanların yaşamlarını idame ettirebilmeleri için doğa tarafından onlara sunulmuş olan gücün aynı zamanda doğal hakkın nerelere uzandığının da gösterildiği Spinoza’nın felsefi kavrayışında insanların, bu doğal hakkı ve gücü, köklerini akıldan alan eylemlerin gerçekleştirilmesi için değil tutkuların yön verdiği iştahların doyurulması için kullandıklarını görürüz.

Spinoza’nın felsefesi, yaşam hakkındaki hakikatlere ulaşmanın sadece filozofun ayrıcalığı olduğu düşüncesine eleştirel bakmaktadır. İnsan varoluşunun ayrılmaz bir parçası olan var olma ve eyleme tarzları hakkında upuygun fikirlerin bilinmesiyle mutluluğa ulaşılabileceğini vurgular. Bu mutluluğun filozofun ayrıcalığı haline gelmesinin, filozof olmayanların bu mutluluktan payına düşeni almasının önünde bir engel olduğunu ifade eder. Her insan özgür bir şekilde düşünmelidir, toplum bu mutluluğa insanların ulaşması için insanların ruhlarını hür bırakmalıdır. Düşünce kudretlerinin azalışının yarattığı kör arzuların dünyasından uzaklaşmanın ancak özgür bir şekilde hayatın en ince ayrıntısında karşımıza çıkan duygulanışların açıklanmasıyla mümkün olabileceğini gösterir. Toplumun mutluluğu için insanın var olma ve eyleme tarzlarını etki altında bırakan karşılaşmaların, insan bilinci için ne ifade ettiğini izah

⁴¹ Spinoza, B. Benedictus; Spinoza – Blyenbergh Kötülük Mektupları, Çev.: Alber Nahum, Norgunk Yay., 1st., syf: 53

⁴² Spinoza, B. Benedictus; Tractatus Politicus, Çev.: Murat Erşen, Dost Yay., 2007, Ankara, syf.:16

etmeye girişir. Ethica kitabında, düşüncelerin düzeni hakkında ayrıntılı bir inceleme yapmaktadır. İnsan nasıl düşünmektedir sorusu, insan tabiatının işleyişinin bilinmesine yönelik bir araştırmadır. Kendinden önceki felsefenin insan tabiatı hakkındaki görüşlerinin nefretin de içinde bulunduğu kederli duyguların ifadesinden ibaret olduğunu yazar. İnsanın düşünce kudretlerini belirleyen karşılaşmaların doğasını açıklamaya yönelik tavrı, insanların düşüncelerinin işleyiş düzenini bulmaya yönelik bir arayıştan kaynaklanır. Yaşam hakkında bulanık, upuygun olmayan fikirlerden, şeyler hakkındaki fikirlerimizin işleyişinin izah edildiği upuygun fikirlere doğru bir araştırmaya koyulur. İnsan yaşamını belirleyen düşüncelerimizin neşeli ve kederli duyguların yönlendirdiği kudretlerimizin etkisi altında olduğunu belirtir. En iyi toplumsallığın insanın düşünce kudretlerinin itaatkârlıktan kurtarılması ile kurulabileceğine yönelik düşüncesi, düşünme faaliyetinin başkasına devredilemeyecek kadar insanın asli etkinliği olduğunu bize gösterir. Doğanın insanlara sunduğu bir hak olan düşünme konusundaki yetkinliğin geliştirilmesinin demokratik toplumsallıkların varlık sebebi olduğunu ve tüm insanların doğal durumdaki eşitliklerini sağladığını belirtir. Bu konudaki düşüncesini şöyle açıklar: demokrasinin

“tüm yönetim şekillerinden en doğal ve bireysel özgürlükle en uyumlusu olduğuna inanıyorum. Demokraside hiç kimse doğal hakkını, devlet işlerinde daha fazla söz hakkı olmayacak kadar tümüyle aktarmaz, hakkını sadece kendisinin de bir parçası olduğu bir toplumun çoğunluğunun eline verir. Böylece tüm insanlar doğal durumda oldukları gibi eşit kalırlar.⁴³”

Spinoza, doğal hakkımız olan düşünme faaliyetinin ruh hürriyetinin garanti altına alındığı demokratik toplumsallıklarla gelişeceğini ve bu yolla doğal durumda olduğu gibi eşitliğin devamının sağlanacağını vurgulamaktadır. Şimdi bu noktada, Spinoza’nın doğal duyguların önemine ağırlık verdiği siyasal incelemesine bir eleştiri taşıdığını düşündüğüm Rousseau’ya değinmekte yarar var. Doğa durumunda var olan içtepi ve isteklerin toplumsallığa bağlanılmasıyla yerini alan hak ve ödevlerin insanları, insan haline getirdiğini vurgulayan Rousseau, “sivil düzende, doğal duyguların önceliğini korumak isteyen kişi ne istediğini bilmiyordur⁴⁴” diye yazmaktadır.

⁴³ Spinoza, B. Benedictus, Tractatus Theologico-Politicus, Çev.: Betül Ertuğrul, Biblos Yay., Bursa, syf:301-302

⁴⁴ Rousseau, J.J., Emile, Çev.: Yaşar Avunç, İş Bankası Yay., 2013, İst., syf:9

Rousseau'nun felsefesinin ardında var olan insan tabiatı kavrayışı, Spinoza felsefesinin öncelik verdiği doğal duygular ile bir karşıtlık taşımaktadır.

Spinoza, *Ethica* adlı kitabında ruhun hür olmasının insanı üstün mutluluğa ulaştırmadaki önemine değinir. Bilge insanın, ruhun duygulanışları üzerindeki bilgisinin, bilgisiz insanın mutsuzluktan ibaret hayatından üstün bir yaşantıya kaynaklık ettiğini vurgular. “Hiçbir ruh, ne kadar zayıf olursa olsun, iyi bir yöneltme ile edilgiler üzerinde mutlak bir güç kazanmaya yetkisiz değildir⁴⁵” diye yazar. İnsanın tabiatının ayrılmaz bir parçası olan duygulanışlarının insanı sürüklediği ruh hallerinin onu edilgin olmaya götürdüğünü ancak söz konusu duygulanışlar hakkında upuygun fikirlerin oluşturulmasıyla bu edilginlikten kurtulabileceğini belirtir. İnsanın düşünme biçimlerini etkileyen bu duygulanışlar üzerindeki mutlak hâkimiyetten doğan bilginin, insanı yetkinleştirdiğini izah eder. Hiçbir ruhun, ruhun duygulanışları üzerindeki bu bilgiye ulaşmada mutlak olarak yetkisiz olduğuna inanmadığını, bu düşüncenin kendinden önceki felsefenin insan tabiatındaki yargılardan kaynaklı olduğunu vurgular. Spinoza kendinden önceki felsefenin açık ve seçik olarak kavradığı bilgilerin filozof olmayanlarca bilinemeyeceği hakkındaki kanaate eleştirisini şu satırlarla ifade eder:

“Hakikatte bir filozofun, her şeyi ancak kendiliklerinden bilinen ilkelerden sonuçlamaya metin olarak karar verdikten sonra, karanlık şeyleri gaybi niteliklerle açıklamak istedikleri için Skolastikleri sık sık tenkit ettikten sonra, her türlü gaybi görüşten daha çok gaybi olan bir hipotez kabul etmesine şaşmadan kendimi alamıyorum.⁴⁶”

Spinoza, kendinden önceki yergici felsefenin kendiliklerinden bilinen ilkelere ulaşması sonucunda gaybi ya da akıl dışı yargılamalara dayanarak yurttaşların tabiatına üstün filozof imgesine ulaşmasının onu şaşırttığını vurgular. Spinoza, bilgi sahibi olmanın mutluluğunun tabiatıdan sadece felsefe yapmak için doğmuş olanlara verileceğine inanmanın akıl dışılığına duyduğu eleştiriyi belirtir. Ruhun hürriyetinin insanı ulaştıracağı yetkinliğin getireceği mutluluğun tabiatıdan yönetmek için doğmuş olan filozofun ayrıcalığı haline gelişinin, toplumun genelinin mutsuzluğuna sebep olacak düşünsel bir ortam inşa etmiş olduğunu ifade eder. Her insanın ruhunun hürriyetiyle insan tabiatının işleyiş yasalarını, düşünmenin işleyişini, şeylerin ve

⁴⁵ Spinoza, B. Benedictus, *Ethica*, Çev.: Hilmi Ziya Ülken, Dost Yay., 2009, Ankara, syf:265

⁴⁶ Spinoza, B. Benedictus, y.a.g.e., syf:265

fikirlerin düzenini bilmeye muktedir olduğunu gösterir. İnsanın düşüncelerinin belirlediği yaşantısında asli rolü bulunan şeylerin düzen ve bağlantısının, fikirlerin düzen ve bağlantısı ile olan ilişkisini aydınlık bir şekilde ortaya koyar. Bu ilişkiyi ortaya koyduğu önermesi şöyledir:

“Şeylerin düşünceleri ve fikirleri ruhta düzenlenmiş ve zincirlenmişlerdir. Bedenin duygulanışları yani şeylerin hayalleri bununla bağlantılı (correlatif) bedende düzenlenmiş ve zincirlenmiş, birbirine bağlanmıştır.⁴⁷”

İnsan düşüncelerinin işleyiş yasalarını ortaya koymaya çalışan Spinoza, şeylerin düşünceleri ve şeylerin anımsattığı fikirlerin insan ruhunda duygulanışları nasıl etkilediğini, “fikirlerin düzen ve bağlantısı(nın) şeylerin düzen ve bağlantısı (ile) aynı” olduğunu ortaya koyar. Fikirlerin, şeylerin düzen ve bağlantılarını ortaya koyarak bedendeki duygulanışların işleyişine ulaşmaya çalışır. İnsan ruhunun hürriyet eksikliğinden kaynaklı düşüncelerinde var olan bulanıklık yani upuygun olmayan fikirlerin, insanın düşüncelerinin işleyişini nasıl belirlediğini ifade eder. Her an yaşadığımız karşılaşmaların yarattığı duygulanışların anlaşılabilmesinin ve bu yolla yetkin de olan bir mutluluğa erişilebilmesinin, insan tabiatının var olma ve eyleme tarzların işleyişinin bilinmesine bağlı olduğunu vurgular. Yaşamın en temel duygulanışlarından olan sevinç ve kederin işleyişi hakkında şu ifadeleri yazar: “Sevgi ve Kinin şeklini meydana getiren şey, bir dış nedenin fikri ile birlikte bulunan Sevinç veya Kederdir.⁴⁸” Ruhun sevinç ya da keder yoluyla duygulanması sonucunda yetkinliğimiz ya azalır ya da çoğalır. İnsanın ruhun duygulanışları hakkındaki açık, seçik bilgisi, ruhun o duygulanış karşısındaki edilgisini, pasif halini ortadan kaldırır. “Edilgi olan bir duygulanış bulanık bir fikirdir.⁴⁹” Şeylerin zihindeki yansımaları, fikirlerin işleyiş düzeni, bedendeki duygulanışlar birbirine zincirlenmiş bu işleyiş düzeni, yetkinlik ve edilginlik açısından değerlendirilmelidir. “Nitekim fikirler doğanın zihindeki anlatılarından ya da hikâyelerinden başka bir şey değildir.⁵⁰” Bulanık fikirlerden yani açık ve seçik kavranamamış fikirlerden doğan duygulanışlar,

⁴⁷ Spinoza, B. Benedictus, y.a.g.e., syf:266

⁴⁸ Spinoza, B. Benedictus, y.a.g.e., syf:267

⁴⁹ Spinoza, B. Benedictus, y.a.g.e., syf:267

⁵⁰ Spinoza, B. Benedictus, Spinoza – Blyenbergh Kötülük Mektupları, Çev.: Alber Nahum, Norgunk Yay., 2008, İst. syf:120

yetkinliğimizi etkilemektedir. Bulanık fikirlerden, şeylerin, fikirlerin, duygulanışların açık ve seçik kavrandığı düşünsel yetkinliğe geçiş yapıldıkça, tabiatın verdiği mutluluktan payımızı gücümüz ve hakkımızca almış oluruz. Her insanda bilme gücünün az ya da çok bulunduğunu belirten Spinoza, idrak yeteneğimizin düşünce kudretlerinin azalışından etkilendiğini ifade eder. Ancak *Tractatus Politicus*'ta da belirttiği gibi insanın iştahlarının belirleniminde olmaya daha yatkın olduğunu da belirtir. *Ethica*'da bu görüşünü şöyle yazar:

“İnsana aynı zamanda hem aktif hem pasif, hem etkin hem edilgin denilmesine sebep olan aynı iştaktır. Biz örneğini gösterdik ki, insan tabiatının yatkınlığı (disposition) dolayısıyla herkes başkalarının kendi yaradılışına göre yaşamalarını arzu eder.⁵¹”

Aklın öğrettiği yolun en güç olması sebebiyle, insanların büyük bir kısmının kolay olanı tercih etmesi sebebiyle tutkuların, iştahların ve kör arzusunun etkisinde kalarak var olma ve eyleme tazında bulunduğunu yazar. Ancak Spinoza'nın insan tabiatı hakkındaki bu kavrayışı, yergici bir bakışın değil insanları oldukları gibi değerlendiren bir bakışın etkisi altındadır. *Tractatus Politicus*'da toplumsallığın işleyişi hakkında söylediği gibi, birkaç kişinin bilgeliğine bırakılamayacak kadar önemli olan toplumsallığın işleyişi sadece aklını en iyi kullananların davranışlarına dayandırılmaz. Toplumsallık öyle bir şekilde kurulmalıdır ki, yönetenler ister akla ister tutkulara göre hareket etsin toplumun işleyişi bozulmasın.

1.3. Uygarlığın Eleştirisinde Nietzsche Felsefesi

Doğal durumdaki ilkel topluluktan uygar toplumsallığa geçiş hakkındaki teorik açıklama, felsefe tarihi hakkında yapılacak analizlerde önemli bir başlangıç teşkil eder. Her siyasi düşüncenin merkezi sorularından olan toplumsallığa bağlanmanın gerekçesi nedir sorusunun cevabı, aşılması amaçlanan bir doğa ile ulaşılması arzulanan iyi bir toplumsallık hakkında fikir verir. Nietzsche'nin bu konu hakkında görüşü şöyledir:

⁵¹ Spinoza, B. Benedictus, *Ethica*, Çev.: Hilmi Ziya Ülken, Dost Yay., 2009, Ankara, syf:268

“İnsan aynı zamanda zorunluluk ve can sıkıntısı yüzünden toplum ve sürü halinde yaşamak istediğinden, bir barış kararına ihtiyaç duyar ve en azından en kaba ‘bellem omnium contra omnes’in (herkesin herkese savaşı) yok olmasına bakar. Oysa bu barış kararı adeta o esrarengiz hakikat aşkına ulaşmanın ilk adımı gibi görünen şeyi beraberinde getirir. Yani şimdi, bu andan itibaren ‘hakikat’ olacak bir şey belirlenir, yani varlıkların eşit derecede geçerli ve bağlayıcı bir nitelemesi icat edilir⁵².”

Nietzsche’nin, insanların toplum halinde yaşayışa geçiş yapmasının zorunluluk ve can sıkıntısından kaynaklandığı hakkındaki kanaati, her felsefi düşüncenin doğa durumundan toplum halinde yaşayışa geçişin haklı gerekçesinin ne olduğu konusundaki cevabını ortaya koyar. Doğa durumundaki yaşantının meşakkatli olması, insanın var olma ve eyleme çabasının tek başına ayakta kalmaya yetecek dayanıklılıkta olmaması sebebiyle dayanışma yoluyla sorunların çözülebilmesi için bir zorunluluktan toplum halinde yaşayışa geçiş yapılmaktadır. Bu kavrayışın ardında, kendi kendine yetmekle birlikte, doğada doğal bağımsızlığı içerisinde yalnız başına dolanırken can sıkıntısı duymayan, başkalarını en az gerekseyen insanın/filozofun ise toplum halinde yaşamaya geçişe bir hayli mesafeli de olabileceği düşüncesi de saklıdır. Platon’un tek başına gezinirken hayalleriyle geçinen avare filozofu, Aristoteles’in doğanın akışına bırakılmış şehrinde her daim kralı, Rousseau’nun yalnız gezer tanrısal filozofu, Nietzsche’nin yüksek dağda, buzullar arasında yaşayan özgür tinli filozofu, toplum halinde yaşayışa geçiş yapmakta, doğum ve yetenekçe eşit olanların bağlandığı yasalara bağlanmakta isteksizdir. Aristoteles’in dediği gibi, kendi kendine yetmekte olan filozofun devletin parçası sayılmaması gerekir. Bunu şöyle izah eder: Filozoflar,

“erdem ve siyasal yetenekçe o kadar üstündürler ki, onları geri kalanlarla yalnızca eşit olmaya layık görmek adaletsizlik olur. Böyle birinin insanlar arasında tanrı sayılması akla yakındır... Çünkü yasalar doğum ve yetenekçe eşit olanları bağlar; bu olağanüstü kişileri yönetebilecek yasa yoktur. Onlar kendileri yasadır ve onları bağlamak için yasa yapmaya kalkışacak bir kimsenin çabaları boşa gider⁵³.”

Erdem ve yetenekçe üstün bir insanın site/toplum/devlet içinde yerinin ne olduğu hususunda Aristoteles şu karara varır: “tek çıkar yol doğayı akışına bırakmaktır; o egemen olacaktır, biz de sevine sevine ona boyun eğeceğiz. İşte bu gibi insanlar

⁵² Nietzsche, F.W., Yazılmamış Beş Kitap İçin Beş Önsöz, Çev.: Gürsel Aytaç, Say Yay., İst., 2005, syf.:107

⁵³ Aristoteles, Politika, Çev.: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, 1990, İst., syf:94

şehirlerinde kraldır, sürekli olarak kraldır⁵⁴”. İnsanlar arasında dolanırken, doğum ve yetenekçe eşit olanların bağlandığı yasaların hüküm sürdüğü kamusalılıkta, zamandan azade filozofun devlete hiçbir gereksinmesinin olmadığını belirtir. “Yetkinlikle kendi kendine yeten ve devlete hiçbir gereksinmesi olamayan bir varlık (örneğin bir tanrı) bunlar, devletin bir parçası değildir⁵⁵” diye yazar. Kendi kendine yetmekte mahir, tek başına gezinirken kendi hayalleriyle geçinen bu filozofun tabiatından kaynaklı olarak bir toplumsallığa bağlanmasına ihtiyacı yoktur. Antik felsefede, gereksinimlerini giderebilmek için toplumsallığa bağlanmaya ihtiyacı olan yurttaş ile böyle bir bağlılığa ihtiyacı olmayan filozof ayrı tabiatlara sahiptir. Platon’un Devlet adlı kitabında vurguladığı gibi kendi kendine yetebilen, başkalarını en az gerekseyen filozof, filozofun yönetimine dayanmayan yönetimlerin ortaya çıkaracağı kötü yönetimleri önlemek için bir zorunluluktan yönetme işine girer.

Gelelim kendine yetemediği için can sıkıntısına düşmüş, gereksinimlerin doyurulması esnasında yetersiz olduğu için bir zorunluluktan toplum halinde yaşamaya istekli olan yurttaşlara. Toplum halinde yaşamanın doğal durumda var olan herkesin herkesle savaşının son bulmasına yani bir barış kararına ihtiyaç duyduğunu belirten Nietzsche, bu barış kararının toplumsallığın kurulabilmesi için temel nitelikte olduğu fikrini önemsemektedir. Hem Rousseau’nun hem Hobbes’un doğa durumunu içtepi ve isteklerin muharebe alanı olarak değerlendirdiği, modern felsefeye sirayet etmiş, varlığı sorgulanamaz hakikatlerden biri haline getirilmiştir. Bu konuda Rousseau şunları ifade etmektedir:

“Toplum sözleşmesinde bireyler bakımından birtakım haklardan vazgeçme diye bir şey yoktur; bu sözleşme ile durumları önceki durumlarına kıyasla gerçekten daha iyi olmuştur ve onlar herhangi bir vazgeçme yerine, yararlı bir değiş tokuş yapmışlardır: Kararsız ve iğreti bir durum yerine, daha iyi ve güvenli bir durum; doğal bağımsızlık yerine özgürlük; başkasına zarar verme gücü yerine, kendi güvenliklerini; başkalarının alt edebileceği güçleri yerine, toplumsal birliğin yenilmezleştirdiği bir hakkı seçmişlerdir. Devlete adadıkları yaşamları bile bu sayede sürekli olarak korunmaktadır ve devleti savunmak için yaşamlarını tehlikeye attıkları zaman, ondan aldıklarını yine ona vermekten başka bir şey mi yapıyorlar? Bu yaptıklarını doğal yaşama döneminde, yaşamlarını korumaya yarayan şeyi savunma uğrunda canlarını tehlikeye sokarak

⁵⁴ Aristoteles, y.a.g.e., syf:96

⁵⁵ Aristoteles, y.a.g.e., syf:10

kaçınılmaz savaflara giriştikleri doğal yaşam döneminde daha sık, hem de daha tehlikeli bir biçimde yapıyor değiller miydi?⁵⁶”

Nietzsche’nin doğal yaşama halinden toplum halinde yaşamaya geçişte en azından sağlanmış olmasını şart koştuğu barış kararı, Rousseau’da Toplum Sözleşmesinin kuruluşu esnasında sağlanmış bir karar olarak görünmektedir. Sözleşme ile doğal yaşama durumunda var olan kararsız ve iğreti durumdan kurtularak insanca yaşama koşullarına geçiş yapılmaktadır. Toplumsal Sözleşme; doğa durumunda var olan doğal bağımsızlığın karşı karşıya bulunduğu tehlikeli durumdan özgürlüğün garanti altına alındığı bir haklar düzenine geçişi sağlamıştır. Rousseau’nun ve Nietzsche’nin, herkesin herkesle savaşının olduğu bir doğa durumu kavrayışında buluşmaları önemlidir. Ancak Rousseau’nun toplum sözleşmesinin temelinde bulunan, tutkuların üzerindeki denetimin akıldan yana geliştirilmesine yüklediği anlam, Nietzsche’de bulunmaz. Nietzsche, tutkuların insan var oluşunun kötülüğü olarak değerlendirildiği Rousseau’cu kavrayışın yerine tutkuların insan varoluşunun bir parçası olarak iyi yönde geliştirilmesini salık verir. Rousseau’nun insanlara yasalar verebilecek değerde gördüğü filozofu ise tüm tutkuların içinden geçtiği halde tutkuların etkisi altında değildir. Rousseau’nun yasa kavrayışında tutkular yerini sağlam bir akıla bırakmıştır. İşte tam bu noktada barış kararının beraberinde getirdiği hakikatin belirlenmesi sorunu ortaya çıkmaktadır. Üzerinde uzlaşmış hakikat, aynı zamanda ortak insan yaşantılarını düzenleyecek herkes için geçerli, bağlayıcı değerlerin ortaya koyulmasını beraberinde getirmiştir. Toplum halinin devamı için, toplumsallığın üzerinde inşa edildiği hakikat belirlenecektir. “Toplumu yapan, insanın tek başına, kendi kendine yetmemesi, başkalarını gerekmesidir”⁵⁷ diye yazan Platon, toplumun gereksinimlere bağlı olarak doğduğunu bu yüzden de gereksinimlere bağlı oluşturulmuş bir meslekler düzeni ile bu gereksinimlerin düzeninin oluşturulmasını şart koşturmuştur. “İyi yönetilen bir toplumda, her adamın bir işi vardır, bu işi de görmek zorundadır”⁵⁸ diye yazdığı Devlet adlı kitabında, siyasal tasarımların üzerine inşa edileceği çalışmanın tam zamanında yapılması gerektiğini de belirtir. Her yurttaşın tam zamanında yapmasının zorunlu

⁵⁶ Rousseau, J.J., Toplum Sözleşmesi, Çev.:Vedat Günyol, İş Bankası Yay., 2013, İst., syf:31

⁵⁷ Platon, Devlet, Çev.: Sabahattin Eyüboğlu – M. Ali Cimcoz, İş Bankası Yay., 2003, İstanbul, syf:56

⁵⁸ Platon, y.a.g.e., syf:89

olduğu mesleğini, -toplumsallıkta kendisine verilen işlevini-, yerine getirmesi gerektiği, barış kararının ardından gelen hakikatlerden biridir. Bu noktada Nietzsche, “bir meslek yaşamın omurgasıdır⁵⁹” diye yazacaktır. Gereksinimlere bağlı olarak doğan, gereksinimlere bağlı meslekler üzerine kurulan, her yurttaşın tabiattan getirdiği yatkınlıklarına göre işlev sahibi kılındığı siyasal tasarımlar, toplum halini bu meslek anlayışı üzerine kurgulamıştır. Batı siyasal düşüncesinin üzerine inşa edildiği temel aksiyomlardan biri olan çalışma, devlet olgusunun ayrılmaz parçalarından biridir. Clastres çalışma ve devlet olgusunun ayrılmaz oluşunun siyasal tasarımların kuruluşundan beri devam edegelen bir gelenek olduğu hakkında şunları ifade eder:

“başlangıcından beri, Batı uygarlığının gelişimini iki aksiyomun yönlendirdiği anlaşılıyor: Birinci aksiyom, gerçek toplumun devletin koruyucu gölgesi altında geliştiğini; kesin bir buyruk biçiminde ifade edilen ikincisiyse, çalışmanın zorunlu olduğunu söyler⁶⁰.”

İlkel addedilen doğa durumundan uygar addedilen toplum halinde yaşayışa bir sözleşme dolayımıyla geçiş yapılmasından sonra, herkes için geçerli ve bağlayıcı hakikat ilkelerinden biri olan çalışmanın düzenlenmesi gerekmiştir. Devletin/toplumsallığın ayrılmaz bir parçası olarak çalışmanın toplumsallığa faydasının ölçülebilmesi için gerekli zamansal düzenleme, siyasal tasarımların en önemli ilkelerinden biridir. Canetti, toplumsal düzenin işleyişinde temel uygulamalardan birinin zamanla ilgili olduğunu, insan ortak yaşantılarının düzenlenebilmesinin zaman olmadan mümkün olmayacağını belirtir. Kitle ve İktidar kitabında bu kanaatini şöyle ifade eder:

“Hiçbir boyuttaki hiçbir siyasi yapı düzenden vazgeçemez ve düzenin temel uygulamalarından biri zamanla ilgilidir; çünkü zaman olmadan hiçbir ortak insan faaliyeti gerçekleşemez. Gerçekten de, her tür yönetimin birincil niteliğinin zamanın düzenlenmesi olduğu söylenebilir⁶¹.”

Doğa durumundaki yaşantılarda topluma yararlı olmanın ölçülmesini gerektirecek bir yaşayış bulunmamaktadır. Çalışmanın zorlamasının bulunmadığı ilkel toplumlarda, çalışmanın zamana bağlı düzenlenmesi de bulunmamaktadır. Bu konuda

⁵⁹ Nietzsche, F.W., İnsanca Pek İnsanca 1, Çev.: Mustafa Tüzel, İthaki Yay., 2003, İst., syf:340

⁶⁰ Clastres, Pierre, Devlete Karşı Toplum, Çev.: Mehmet Sert – Nedim Demirtaş, Ayrıntı Yay., 2011, İst., syf:155

⁶¹ Canetti, Elias, Kitle ve İktidar, Çev.: Gülşat Aygen, Ayrıntı Yay.,1998, İst., syf:394

Hobbes'un Leviathan'da vurguladığı, doğa durumunda çalışmanın hesabını yapacak bir düzenlemenin yokluğu konusundaki açıklamalar, Leviathan'ın akılcılaştırılmasının ardında nasıl bir doğa durumu kavrayışı bulunduğunu izah eder. Hobbes bu konuda şöyle yargılarda bulunur: Herkesin herkesle savaşının olduğu doğa durumunda;

“çalışmaya yer yoktur; çünkü çalışmanın karşılığı belirsizdir: ve dolayısıyla toprağın işlenmesine de yer yoktur;...ne zaman hesabı; ne sanat; ne yazı; ne de toplum vardır. Hepsinden de kötüsü, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır ve insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer⁶².”

İnsan hayatının yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa olduğu bir doğa durumu tarifleyen Hobbes da Rousseau gibi doğa durumundan bir sözleşme ile çıkışı işaret eder. Leviathan'ı ortaya çıkaran bir sözleşme dolayımıyla insanlar doğa durumunun kötülüklerine kıyasla daha üstün bir yaşayışa geçiş yapar. Hobbes, devletin/toplumsallığın herkesin herkesle savaşına son vererek barış halinde yaşamayı sağladığını ve devletin ortaya çıkardığı zamansal düzenlemenin felsefeyi doğuran boş zamanı ortaya çıkardığını vurgular. “Boş zaman, felsefenin anasıdır, devlet de barışın ve boş zamanın⁶³” diye belirtir.

Nietzsche'nin felsefesinde, toplum halinin gerçekleşebilmesi için herkesin herkesle savaşının son bulması ve böylece toplumsallığın bağlandığı hakikat ilkelerinin belirlenmesi gerektiğini söylediğini belirtmiştik. Toplumsallığın bağlandığı bu ilkeler içerisinde çalışmanın zamansal düzenlemesinin bulunduğunu da belirtmiştik. Şimdi bu noktada gereksinimlere bağlı zamansal olarak düzenlenmiş çalışmanın, Nietzsche'nin felsefesinde insanın değerlendirilmesinde ne gibi bir önemi olduğunu ortaya koymaya çalışacağız. Nietzsche, insanın kendi zamanına kendinin tasarruf etmesinin insanı özgür kılacağını, kendi zamanına kendi tasarruf edemeyenin de tüm zamanlarda olduğu gibi köle kalacağını ifade eder. Bu düşüncesini şöyle açıklar:

“tüm insanlar, tüm zamanlarda olduğu gibi, şimdi de hala köleler ve özgürler diye ayrılırlar; çünkü gününün en az üçte ikisine kendisi için sahip olmayan, devlet adamı, tüccar, memur, bilgin, ne olursa olsun bir köledir.”⁶⁴

⁶² Hobbes, Thomas, Leviathan, Çev.: Semih Lim, Yapı Kredi Yay, 2013, İst.,syf:101

⁶³ Hobbes, Thomas, y.a.g.e., syf:488

⁶⁴ Nietzsche,İnsanca Pek İnsanca 1, Çev.: Mustafa Tüzel, İthaki Yay., 2003, İst., syf:234

Nietzsche, klasik siyasal tasarımların ayrılmaz bir parçası olan çalışmanın bağlandığı zamansal düzenlemenin, insanı köle ya da özgür olarak değerlendirmeye müsait bir tarafının olduğunu vurgulamaktadır. Hatta insanın tüm zamanlarda hüküm süren bu ilişkiye göre özgür ya da köle olarak değerlendirilebileceğini ifade etmiştir. Nietzsche'nin siyasal tasarımların ayrılmaz bir parçası olan zamansal düzenlemenin eleştirisini ortaya koyarken bu tartışmanın köklerini klasik felsefeden aldığını belirtmeliyiz. Antik felsefede, yaşamın yüksek hakikatlerine erişebilmenin ancak tabiattan bu yatkınlıkla doğmuş olanların ayrıcalığı olduğunu da belirtmeliyiz. Ancak Arendt, klasik felsefenin “hareketlerini ve etkinliklerini özgürce düzenleme olanağını iradi veya gayri iradi olarak bütün yaşamında ya da geçici olarak yitirmiş herkesi dışla”⁶⁵makta olduğu bir tasavvura dayandığını da izah eder. İnsanın kendi kendinin efendisi olmasının en önemli tarafında bulunan kendi zamanına tasarruf etme halinin, insan özgürlüğünün vazgeçilmezlerinden olduğu Aristoteles'te, Nietzsche'de ve Arendt'te ortak bir bakış açısıyla vurgulanır.

Klasik siyasal tasarımların, filozof söz konusu olduğunda salık verdiği aylıklığın, avareliğin, yurttaşlar söz konusunda olduğunda, tam zamanında yapılması gereken meslekler nedeniyle imkânsız olduğunu gösterdik. Kendi zamanına kendi tasarruf etme özgürlüğünün filozofun tabiatına uygun olduğunu söyleyen klasik felsefenin, yurttaşlar söz konusu olduğunda filozofun sahip olduklarına sahip olamayacak kadar tabiattan kusurla donatıldıklarını vaz ettiğini görüyoruz. Ranciere, “felsefi liyakatin bedeli sağlam olduğu kadar saçma olan şu mantıktır” diye yazar. Bu mantığı şöyle izah eder:

“Felsefe yapmak için doğmamış insanlar vardır; çünkü doğuştan gelen ve onları işçi emeğine mahkûm eden bu kusur, bedenlerini ve ruhlarını en iyi kanıtı layık olmadıkları şeyi istemeleri olan bir zafiyetle damgalamıştır⁶⁶.”

Felsefe yapmak için tabiattan üstün niteliklerle doğmuş olanların, doğum ve yetenekçe eşit olanların bağlandığı yasalara bağlanmasının mümkün olamayacağını ifade eden klasik felsefe, felsefe yapmak için doğmamış olanlar ile felsefe yapmaya yetenekle doğmuş olanlar ayrımını üretmiştir. Ranciere'in “felsefe yapmak için

⁶⁵ Arendt, Hannah, İnsanlık Durumu, Çev.: Bahadır Sina Şener, İletişim Yay.,2006, İst., syf:43

⁶⁶ Ranciere, Jacques, Filozof ve Yoksulları, Çev.: Aziz Ufuk Kılıç, Metis Yay., 2013, İst., syf: 56

doğmamış insanlar vardır⁶⁷” kanaatine dayandırılarak oluşturulduğunu söylediği bu düzenin ardında, köleliğin gerekli olduğu iş bölümünü vaz eden ancak kendi rolü tasarımlarda belli olmayan filozofun mutluluğu fikriyatının olduğunu yazar. Bunu şöyle izah eder:

“Köleliğin gerekli olması, bu işbölümünü ilan eden ve kendi yeri bu işbölümünün hiçbir yerinde ortaya çıkmayan filozofun itibarını korumak içindir. Boş zamanın düzeni ile köle emeği arasındaki radikal kopuş, şehir için değil filozof için koyutlanmalıdır.”⁶⁸

Filozofun sahip olduğu boş zamana kaynaklık eden köle emeğinin varlığının gerekliliği hakkındaki kanaat, insanlar arası eşitsizliği doğal hale getiren ve tabiata dayandıran antik felsefi düşüncelerden almaktadır gücünü. Nietzsche’nin felsefesi filozofun yalnızlığına vurgu yapmakla birlikte filozofun mutluluğu ardında huzursuzların oluşturulduğu bir mutluluk fikrine de olumlu bakmamaktadır. Nietzsche, uygarlığın değer yargılarının ardındaki huzursuzluğu ortaya çıkarmaya çalışan bir geçiş dönemi filozofudur. O’nun felsefesinde, modernliğin bireyinin, çalışkan, yararlı, kullanılabilir bu insan tipinin bir yozlaşma olduğu, bu sebeple bu insan tipinin aşılması gerektiği vurgulanır.

Nietzsche, gereksinimlerin doğurduğu zorunluluklardan ve doğa durumundaki can sıkıntısından doğduğunu söylediği toplumsallığın, her insan için geçerli hakikat ilkeleri belirlediğini vurgulamıştı. Zamansal düzenlemeye bağlı çalışma, bu ilkelerden biri olarak siyasal tasarımlarda sorgulanamaz bir yere sahipti. Şimdi bu noktada siyasal tasarımların bağlandığı zaman anlayışının ardındaki can sıkıntısına eğilmekte fayda var. Can sıkıntısına mahkûm edilen modern birey ile can sıkıntısı üzerine kurulu uygarlığın karşılıklı ilişkisi izahata muhtaçtır. Nietzsche, gereksinimler, zamansal düzenleme ve can sıkıntısı arasındaki ilişkiyi şöyle vurgular:

“Gereksinim bizi işe zorlar, işin geliriyle gereksinim doyurulur, gereksinimlerin hep yeniden doğması bizi işe alıştıtırır. Gereksinim doyduğu ve adeta uykuya yattığı aralarda can sıkıntısı çöker üstümüze. Nedir bu? İşe alışmaktır bu... Kişi çalışmaya ne

⁶⁷ Ranciere, Jacques, y.a.g.e., syf:56

⁶⁸ Ranciere, Jacques, y.a.g.e., syf:54

denli çok alıştıysa, hatta belki gereksinimlerden ne denli çok acı çektiyse, can sıkıntısı o denli güçlü olacaktır.^{69,}

Gereksinimin doğurduğu toplumsallığın ayrılmaz parçası olan çalışmanın her gün doğan gereksinimlerden dolayı yinelenmesi gerekir. Her gün yeniden doğan gereksinimler, her gün yapılan çalışma etkinliğine alışkanlığı da beraberinde getirmiştir. Çalışmaya alışan insanın çalışmadan arta kalan zamanda, çalışmaya bağlı çekilen ezalardan kaynaklı içine sürüklendiği can sıkıntısı, uygarlığın nasıl bir huzursuzluğa bağlı olduğunu görmemize yarayabilir. Can sıkıntısını doğuran zamansal düzenleme, sadece çalışma anını değil çalışmadan arta kalan zamanı da belirlemektedir. Çalışmadan arta kalan zamanda düşünme etkinliğine eğilebilecek kadar huzurlu bir tabiattan uzaklaşan insanın üzerine uyku çökmektedir. Sadece bedenin değil aklın da uykuya yattığı bu ilişkiler içerisindeki çalışanlar, hakikate ayıracak zamanları ellerinden alındığı için ilk buldukları gölgede uyuklamaktadırlar. Ranciere bu konuda Sokrates’in Phaidros ile diyalogundan bir alıntı yapar:

“Eğer biz ikimizin de, çokları gibi, öğle vakti söyleşmek yerine başımızın öne düştüğünü ve düşünce tembelliği yüzünden onların büyülerine teslim olduğumuzu görselerdi, uyuyacak bir sığınak arayan kölelerin çeşme kenarında öğle uykusu çeken inekler gibi yanlarına gelmiş olduğunu sanır ve bize haklı olarak gülerlerdi.”^{70,}

Doğanın büyüüne kapılarak huşu içinde tabiata yaklaşacak kadar esrik olmaması gereken filozofun, öğle vakti hakikat üzerine söyleşebilecek kadar yorgun olmadığını görüyoruz. Düşünce tembelliği çekmesinin ve çalışmadan kalan ilk fırsatta uykuya dalmasının sebebini çalışmada bulduğumuz insanların ise herkesin mutluktan payını alacağına inandırılmış olduğunu da görüyoruz. Yurttaşların tabiattan felsefe yapmak için doğmamış olmaları zafiyetinin sonucu olarak zorunluluktan ve can sıkıntısından bağlandıkları toplumsallık, zamansal ilişkilerinden dolayı can sıkıntısının varlık bulduğu yeni bir yaşantı ortaya çıkarmıştır. Aristoteles’in insanların kamusal alanın ortaya çıkardığı güzellik ve özgürlükle ilgili hakikatlere ayıracak boş zamanları olması gerektiğini vurguladığı klasik felsefenin düsturu, yurttaşların aylaklık yapacak huzuru kaybetmesine sebep olan toplumsallıklarda önemini yitirmiştir. Her gün yeniden doğan gereksinimin doyurulmasıyla işe alışan insan, zorunlu ve yararlı olanın

⁶⁹ Nietzsche, F.W., İnsanca Pek İnsanca 1, Çev.: Mustafa Tüzel, İthaki Yay., 2003, İst., syf:352

⁷⁰ Ranciere, Jacques, Filozof ve Yoksulları, Çev.: Aziz Ufuk Kılıç, Metis Yay., 2013, İst., syf:71

sağlanması için sarf ettiği emek ve iş etkinliklerinin sonucunda can sıkıntısından ibaret bir hayata sahip oldu. Nietzsche'nin bizim açımızdan yorumlarıyla ortaya koyduğu, çalışmaya alışan insanın çalışmadan arta kalan zamanda dahi Aristoteles'in vurguladığı güzellik ve özgürlük ile ilgili özgürce seçilmiş yaşamların sağlayacağı huzurdan yoksun olarak kaldığıdır. Düzenli çalışmaya alışan insanlar, zorunlu ve yararlı olanın üstesinden geldiği özel alandaki uğraşların yarattığı acılardan dolayı can sıkıntısına sürüklenmiştir. Huzurun, "boş zamanın ve aylaklığın soylu bir unsuru"⁷¹ olduğunu yazan Nietzsche, "huzur eksikliğinden dolayı, uygarlığımız yeni bir barbarlığa doğru gidiyor. Hiçbir çağda çalışanlar, yani huzursuzlar daha fazla revaçta değildi"⁷² diye yazmaktadır. Çalışmanın bağlandığı zamansal ilişkiler ile uygarlığın yeniden üretilebilmesi sağlanmaktadır. Filozofun dahi yönetme ilişkilerinin doğasından kaynaklı zamansal ilişkiler içerisinde bulunduğu söz konusu siyasal tasarımlar, kuramcı filozofu bile çalışkan hale getirmeye çalışmıştır. Nietzsche'nin kamusal profesöre dönüşmesi sebebiyle hor gördüğü filozof imgesi, modernlikle birlikte kendi zamanına tasarruf etmekteki hürriyetini kaybetmeye başlamıştır. Uygarlığın filozof ya da yurttaş gözetmeden her üyesini dâhil ettiği zamansal ilişkiler, siyasal öznelerini tüm zamanlarda köle olarak değerlendireceğimiz bir siyasal anlayış ortaya çıkarmıştır. Boş zamanın ve aylaklığın soylu unsuru olan huzurdan yoksun yaşantılara kaynaklık eden bu zaman kavrayışı, huzursuzların revaçta olduğu bir barbarlık çağının kapısını aralamıştır. Nietzsche'nin bağlı tinlinin egemenliğinde kurulmuş bu uygarlık hakkındaki eleştirileri, özgür tinli bireyin toplumsallıkla olan ilişkisini değerlendirmemize yarayabilir. Nietzsche'nin zayıfların hâkimiyetinde kurulduğunu söylediği uygarlığımız özgür tinlinin ortaya çıkışını engelleyecek tepkisel kudretlerin gelişimini hazırlamaktadır. "Özgür tinli"; "kendisinden, kökeni, çevresi, zümresi ve makamı temelinde ya da zamanın egemen görüşleri temelinde beklenilenden farklı düşünen kişiye"⁷³ denir. Zamanın ortaya çıkardığı egemen görüşler ile ilgili bir hesaplama içerisinde olmak yani Nietzsche'nin deyişiyle değerlerin yeni değerler ortaya koymak için değerlendirilmesi ancak özgür tinli bir bireyin çağın yüklerinden kurtulmasıyla mümkün olabilir. Doğruları ortaya koymak değil geleneksel olandan kopmayı

⁷¹ Nietzsche, F.W., İnsanca Pek İnsanca 1, Çev.: Mustafa Tüzel, İthaki Yay., 2003, İst., syf:234

⁷² Nietzsche, F.W., y.a.g.e., syf:235

⁷³ Nietzsche, F. W., y.a.g.e., S.: 191

amaçlayan özgür tinlinin bu çabasında, “hakikati araştırmanın ruhu özgür tinlinin yanında olacaktır: o nedenleri ister, diğerleri ise inancı.”⁷⁴ Modernliğin ortaya çıkardığı hakikat biçimleri içerisine sızmış olan “inanç”, bağlı tinlinin bir özelliğidir. “Düşünsel ilkelere gerekçesiz alışmaya” inanç diyor Nietzsche. Yaşamı ortaya çıkaran nedenlerin bilgisine sahip olmak arzusuna sahip özgür tinliye karşıt geleneğin ortaya çıkardığı düşünsel ilkelere gerekçesiz alışkanlık gösteren bağlı tinli, uygarlığın yeniden üretilmesinin hizmetinde bir yaşamı sürdürmektedir.

“Tüm devletler ve toplum düzenleri: zümreler, evlilik, eğitim, hukuk, hepsi de yalnızca bağlı tinlilerin onlara duyduğu inançtan alırlar güçlerini ve kalıcılıklarını- yani nedenlerin yokluğundan, en azından nedenleri sormaya karşı koymaktan”⁷⁵

diye yazmaktadır Nietzsche. Bağlı tinlilerin egemenliğindeki uygarlığımızın geleceğinin ne olacağı, özgür tinlilerin hüküm sürmekte olan uygarlık içerisinde kendilerini gerçekleştirmelerine bağlıdır. Yazdıklarının “en azların” olduğunu söyleyen Nietzsche, özgür tinliler için bir yol göstericidir. Uygarlığın “insanları birbirine benzetip ortalama bir varlık durumuna getiren –yararlı, çalışkan, çok yönlü kullanılabilir, yetenekli sürü insanı durumuna”⁷⁶ getirdiğini ifade eden Nietzsche, çağın insanının üretilmesi için gerekli kurumlardan olan öğretim kurumlarının geleceği üzerine öngörülerde bulunur. Özgür tinli bireyin yeteneklerinin hor görüldüğü yetişimin ilkeleri, çağın ihtiyacı insanın üretilmesini amaçlamaktadır. Nietzsche, uygarlığın kültürünün değerlendirilmesini şu ifadelerle yapar:

“Kültür demek, bu yönde tanımlanırsa, “insanın kendini çağının zirvesinde tutma becerisi” demektir, yani en kolay para kazanılacak, insanlar ve toplumlar arasındaki ilişkinin sağlanacağı her türlü araca egemen olunacak bütün yolları bilmeye yarayan beceri. Buna göre öğrenimin asıl ödevi, elden geldiğince ‘geçerli’ insan yetiştirmektir, aynı, parada geçerli sayılan şey tarzında.”⁷⁷

Modern uygarlığın ortaya çıkardığı çalışma ilişkilerinin ardındaki huzursuzluk, kültür kurumlarının da bu ihtiyaca yönelik düzenlenmesiyle yeniden üretilir. Çağın ihtiyacı olan insanın, aynı parada geçerli olan şey tarzında geçerli becerilerin kazanılmasıyla oluşturulduğu bir kültürel ortam inşa edilmektedir. Artık nitelikli bir

⁷⁴ Nietzsche, F. W., y.a.g.e., S.: 192

⁷⁵ Nietzsche, F. W., y.a.g.e., S.: 193

⁷⁶ Nietzsche, F. W., İyinin Ve Kötünün Ötesinde, Çev.: Ahmet İnam, Say Yay., İst., 2003, syf: 168

⁷⁷ Nietzsche, F.W., Öğretim Kurumlarının Geleceği Üzerine, Çev.: Gürsel Aytaç, Say Yay., İst., 2003, syf:27

insan olarak değerlendirilmek, çağın ihtiyacı olan insan olmak ile aynı anlama gelmektedir. Nietzsche'nin modernliğin bireyi ile özgür tinli kişiyi ayrı değerlendirmesi konumuz açısından önemlidir. Şimdi bu noktada modernliğin birey ile ilişkisi hususunda, bireyin bir imalat olması açısından Nietzsche ile yakın perspektiflere sahip Foucault'nun açıklaması incelenmeye değerdir. Foucault açısından modern

“birey hiç kuşkusuz, toplumun “ideolojik” temsilinin kurmaca atomudur; ama aynı zamanda, iktidarın “disiplin” denilen bu özgün teknolojisi tarafından imal edilmiş olan bir gerçekliktir. İktidarın etkilerini her zaman olumsuz terimlerle tasvir etmekten vazgeçmek gerekmektedir: iktidar “dışlamakta”, “bastırmakta”, “püskürtmekte”, “maskeleyemekte”, “soyutlamakta”, “sansür etmekte”, “saklamakta”dır. İktidar fiili durumda üretmektedir; hakikiyi üretmektedir; gerçeğin nesnelerinin ve ayınlarının alanlarını üretmektedir. Birey ve ona ilişkin elde edilebilecek bilgi bu üretime aittir.”⁷⁸

Modernliğin egemenlik ilişkilerinin disiplinli, itaatkâr ve idmanlı bedenlere ihtiyaç duyduğunu da yazan Foucault, biyo-iktidar olarak adlandırdığı bu dönemin, bedenin takatini artırmaya aynı zamanda aklın kudretlerini ise elinden almaya yönelik, bir disiplin teknolojisi kullandığını ifade eder. Modern birey, disiplin denilen bu teknoloji tarafından imal edilmektedir. Bu imalat süreci, iktidarın hakikati üretmeye yönelik bir çabası olarak değerlendirilmektedir. Modern birey hakkındaki kavrayışımız, disiplin tarafından yönlendirilen egemenliğin çağın insanına yüklediği anlam tarafından çerçevelenmiştir. Bu yüzden, bireyi anlamak için, modernliğin bütün kurumlarında ortak işleyen disiplinsel süreçlere, çağın ihtiyacı olan insanın imalat süreçlerine eğilmek gerekir. Judith Revel, Foucault'nun kavramsallaştırmalarının izinde şu yargıya varır:

“Birey kavramının kendisi, tıpkı nüfus kavramı gibi, siyasal bir yaratıdır. Birey kavramı, kişi kavramıyla özdeş değildir: 17. yüzyıldan itibaren varlık kazanır, modern anlamda yurttaş kavramının da belirlediği anda, yani sözleşmeyi (toplum sözleşmesini) temel alan bir bağlam içinde. Birey fikri, siyasal olarak, modern ulus devletin oluşumuyla belirginlik kazanan yurttaş figürünün laik kuruluşuna bağlıdır. Birey, seçiklikten uzak bütün yığın görünümüne –kitle, halk, sınıf, parti- karşı koyacak bir tekilliğin ifadesi değildir; aksine, dünyaya ilişkin aynı mantıksal yapının ürettiği, aynı siyasal gramerin parçası olan bir şeydir: Modern iktidar biçimlenmesine aittir.”⁷⁹

⁷⁸ Foucault, Michel, Hapishanenin Doğuşu, Çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ank., 2000, syf: 286-287

⁷⁹ Revel, Judith, Michel Foucault-Güncelliğin Bir Ontolojisi, Çev.: Kemal Atakay, Otonom Yay., İst., 2006, syf.: 119

Revel, birey kavramının bir siyasal yaratı, Nietzscheci anlamda “kişi” kavramından farklı olduğunu, modern yurttaş kavramının oluşmaya başladığı bir zamanda toplum sözleşmesi teorilerinin yazıldığı bir dönemde ulus devletin oluşumuyla birlikte anlaşılması gerektiğini belirtir. Modern iktidarın biçimlendirdiği bir kavram olarak bireyin, tarihsel bir inşa süreci olduğunu izah eder. Birey hakkındaki bu kavrayış, egemenlik ilişkileri içerisinde disiplinli ve itaatkâr bir bağlanma içerisinde bulunan bireyi Nietzscheci anlamda kişiden ayırır. Nietzscheci anlamda kişinin kendi olma serüveni, içinde bulunduğu çağın yargılarının dışında düşünmesiyle gerçekleşir. Modern birey, modern egemenliğin yurttaşı, egemenliğe çalışkan, yararlı ve kullanılabılır olması ölçüsünde katılır. Modern birey, çağı ile uyumlu olmak zorunda olan bir imalat olduğundan, çağa aykırı düşünceler içinden düşünemez. Modern birey, çağın kültürünün içinden düşünen insanı işaret eder. Özel yeteneklerin gelişiminin engellendiği öğretim kurumlarında çağın kültürü ile ilişkilenen insan, düşünce kudretlerinin körelmesi sonucunda Platon’dan beri devam edegelen felsefi gelenekte olduğu gibi “söz dinleyen” yaradılışın doğasına uygun olarak itaatkârlığa bağlanır.

“Kültür her şeyden önce bir halkın tüm yaşam anlatımlarındaki sanatsal üslup birliğidir. Çok şeyi bilmek ve öğrenmiş olmak ise ne zorunlu bir kültür yöntemidir ne de kültürün bir işaretidir ve gerektiğinde kültürün karşıtıyla, barbarlıkla çok iyi bağdaşabilir, yani: üslupsuzlukla ya da bütün üslupların kaotik bir hercümerciyle.”⁸⁰

Bu alıntıda bize, kültür olgusunun farklı bir değerlendirmesini sunan Nietzsche, her yurttaşın tabiatından getirdiği yatkınlıklara göre toplumsallıkta bir işlevi/bir mesleği yerine getirdiği uygarlığımızın barbarlıkla nasıl iç içe olabileceğini vurgular. Çok şeyi bilmenin bir kültür göstergesi olamayacağını, kendi üslubuna sahip olmayanın, üslupların bir hercümerciyle düşünmenin, barbarlık anlamına gelebileceğini vurgulamaktadır. Çağın değerlerinin, çağ hakkındaki yaşam anlatımlarının, kültür adı altında birleştirilmesiyle çağın bireyi icat edilir. Üslup sahibi kişinin değil bütün üslupların kaotik hercümerciyle oluşturulan bireyin ortaya çıkması ile kültürsüzlüğün en önemli boyutu varlık bulur. Özgür tinli kişinin gelişiminin engellendiği yetişimin

⁸⁰ Nietzsche, F.W., David Strauss, İtirafçı ve Yazar- Zamana Aykırı Bakışlar 1, Çev.: Mustafa Tüzel, İthaki Yay. İst., 2006, syf: 11

ilkelerinin oluşturulmasıyla özgür tinli kişi, kültürün hiyerarşik basamaklarının dışına itilir.

Bu noktada Nietzsche'nin uygarlığın değer yargılarıyla hesaplaşırken, tüm değerlerin sorgulanması sonucunda, tüm değer addedilenlerin gözden yitişi karşısında nihilizme vardığı yanılgısıyla ilgili bir eleştiriyi içinde barındıran Arendt'in yazdıklarına bakmakta fayda görüyorum. Arendt, tanrı dâhil tüm otoritelerin hükmünü kaybettiği bir çağda kendinden önceki gelenekle hesaplaşabilmeye cüret etmiş filozof olarak gördüğü Nietzsche hakkındaki yorumunu şöyle yapar:

“Nietzsche'nin de Platonculuğu tersine çevirmesi; Platon'dan beridir verili olanı ölçtüğü, yargıladığı ve ona anlam kazandırdığı varsayılan duyular üstü ve aşkın fikirlere karşı, yaşamı ve duyulur, maddi olanı öne çıkartması, nihilizm olarak anılan bir gelişmeye yol açtı. Ancak Nietzsche'nin kendisi bir nihilist değildi, aksine düşünürlerin görüşlerinde değil modern yaşamın gerçekliğinde içkin olarak bulunan nihilizmi alt etmeye çalışan ilk kişiydi. Değerleri “yeniden değerlendirirken”, bu kategorik çerçevede duyulur olanın, kendi duyular üstü ve aşkın arka planından yoksun bırakıldığında tam da varlık nedenini yitirdiğini gördü.”⁸¹

Nietzsche'nin Platonculuğu tersine çevirmesinin nihilizm adlı gelişmeye yol açtığını ancak Nietzsche'nin modern yaşamın gerçekliğinde bulunan nihilizmi alt etmeye çalışan ilk kişi olduğunu vurgulayan Arendt, değerlerin yeniden değerlendirilmesinin, kendini çağa uyumlu hale getirmiş modern birey açısından varlığın sorgulanmasını beraberinde getirdiğini de belirtir. Arendt'in modernliğin ortaya çıkardığı kültürün Nietzsche felsefesi açısından ne arz ettiğini ortaya koyması, felsefe tarihinin yok saydığı bir filozofun, şimdi ve gelecek için ne ifade ettiğini bulmak konusunda yol gösterici olacaktır. Şimdi bu noktada Nietzsche'nin yaptığı eleştirinin gelecekteki anlamını bulmaya çalışırken Deleuze'ün analizleri yol gösterici olabilir. Deleuze, felsefe tarihinde Nietzsche'nin felsefesinin ne anlam ifade ettiğini şöyle vurgular:

“Felsefe “eleştiri”den ayrılamaz. Yalnız, iki eleştirme biçimi vardır. Ya “sahte uygulamalar” eleştirilir: sahte ahlak, sahte bilgiler, sahte dinler vb. Örneğin Kant, meşhur “eleştiri”sini böyle tasarlamıştır: bilgi ideali, gerçek ahlak, inanç hiçbir yara almadan çıkarlar bu işten. Bir de bir başka filozof ailesi vardır ki gerçek ahlakı, gerçek inancı, ideal bilgiyi başka bir şeyin, düşüncenin yeni imgesinin yararına yerden yere

⁸¹ Arendt, Hannah, Geçmişle Gelecek Arasında, Çev.: Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., 1996, syf.: 47-48

vurarak eleştirir. “Yanlış”ı eleştirmekle yetindiğimizde, bundan kimseye bir zarar gelmez (gerçek eleştiri, sahte içeriklerin değil gerçek biçimlerin eleştirisidir. Kapitalizmi veya emperyalizmi onların “hatalarını” ifşa ederek eleştiremeyiz.) Bu öteki filozof ailesi, Lucretius, Spinoza ve Nietzsche’dir: felsefede muhteşem bir gelenek, tamamen volkanik, patlayıcı, kırık bir hat.”⁸²

Arendt’in de değerini ortaya koyduğu Nietzsche’nin aynı zamanda Deleuze için de ayrı bir önemi bulunmaktadır. Felsefe tarihinin en önemli geleneği ile hesaplaşmaya cüret ederken, modernliğin ortasında hiçbir yol göstericisi olmadan hareket eden Nietzsche, Deleuze açısından da felsefi açıdan farklıdır. Ancak Nietzsche’nin, felsefe tarihi ile hesaplaşmaları farklı türden de olsa, insan tutkularına verdikleri önem ve insanın hakkı ve gücü ile tartışmalardaki ortaklık açısından öteki filozof ailesine dâhil edilmesi gereken Spinoza ile bir yakınlığı bulunmaktadır. Bu, felsefede bir gelenek olarak birbiriyle ilişkilendirilmesi gereken Spinoza ve Nietzsche ortaklığıdır.

Spinoza, insanların tutkularının onların var olma ve eyleme tarzlarının yani doğalarının ayrılmaz bir parçası olduğunu yazar. Ve insanların akıldan ziyade tutkuların belirleniminde varlıklar olduğu konusunda izahatlarda bulunur. İnsanlar, onları yönlendiren akılla olduğu kadar onlara yön veren iştahlarla tanımlanmalıdır, diye de belirtir. Spinoza ile Nietzsche’nin ilk ortaklıklarından biri tutkuların anlaşılması konusundadır. Nietzsche,

“tüm tutkuların, sadece felaket getirdikleri, kurbanlarını aptallığın ağırlığıyla aşağıya çektikleri bir dönemleri vardır –bir de, tinle evlendikleri, “tinselleştikleri”, ileri, çok ileri dönemleri. Eskiden, tutkudaki aptallık yüzünden, tutkunun kendisine savaş açılmıştı: onu yok etmeye yemin edilmişti –tüm eski ahlak-canavarları “il faut tuer les passions” (tutkuları öldürmeli) diye ağız birliği etmişlerdi...Tutkuları ve hırsları, salt onların aptallıklarını ve aptallıklarının nahoş sonuçlarını önlemek için yok etmek, bugün bizim günümüzde bizzat aptallığın iflah olmaz biçimidir...Tutkuların köküne vurmak, yaşamın köküne vurmaktır.”⁸³

Spinoza’nın, insan var olma ve eyleme tarzlarının bir ifadesi olan duygulanışları insanların kendi hatalarıyla içine düştükleri kötülükler olarak gören yergici felsefe hakkındaki eleştirisi, Nietzsche tarafından da benimsenir. Tutkuların insanları aklın öğrettiği güç yoldan uzaklaştırması sebebiyle hor görülmesi Nietzsche tarafından kabul

⁸² Deleuze, Gilles, İssız Ada ve Diğer Metinler, Çev.: Ferhat Taylan, Hakan Yücefer, Bağlam Yay., 2009, syf: 217

⁸³ Nietzsche, F.W., Putların Alacakaranlığı, Çev.: Mustafa Tüzel, İş Bankası Yay., 2012, syf: 27-28

edilemez. Çünkü tutkular, yaşamın ayrılmaz parçalarıdır. Bu konudaki kanaatleri, Spinoza felsefesiyle örtüşmektedir. Tutkuların ortadan kaldırılmasına yönelik düşünceler, yaşamın kendisine karşı bu tutuma sebep olmaktadır. Tutkuların disiplin altına alınması yaşamın disiplin altına alınmasıdır. Tutkuların insanların yetkinliğinin önündeki engeller olarak değerlendirilmesi, tutkuların insan yetkinliğine yönelik değerlendirilmesini engellemektedir. Yabanıl doğasındaki insanın tutkuların esiri olduğu bu yüzden akla dayalı toplumsallıklarda tutkuların disiplin altına alınmaya çalışılması bir siyaset tasarımı olarak yaşamın kendisine aykırıdır. İnsanların tutkularını insan doğasının ayrılmaz parçaları olarak gören Spinoza'nın tutkular konusundaki öğretileri, yaşamın savunulması adına Nietzsche tarafından da benimsenmiştir.

“Yaygın ahlak da gücü, gücün dışavurumundan ayırır –sanki güçlünün ardında gücü dışa vurup vurmama konusunda özgür olan kayıtsız bir alt katman varmış gibi. Yok ama böyle bir alt katman; eylemin, etkimenin, oluşmanın ardında bir “varlık” yok; “eylemci”, eyleme sonradan eklenmiş bir uydurmadır yalnızca, -eylem her şeydir⁸⁴.”

İnsanın gücünün kendisine görüldüğü kadar olduğunu ve bu gücün insanın muktedir olduğu düşünme kudretlerinin sınırına kadar uzandığını da ifade eden Nietzsche, Spinoza'nın açtığı yolda insanın kudretinin kendi potansiyellerinden koparılmasının tehlikesini görür. İnsanın düşünme faaliyetinin egemenliğin işleyişinde bulunan itaatkârlığa sevk edilmesiyle potansiyelinden koptuğunu görür. Hiç kimsenin aklının işleyişini bir zorlama olmaksızın bir egemenliğe devredemeyeceği görüşü vardır bu düşüncenin ardında. İnsan eylemlerinin kendini gösterebilmesinin ardında özgür özneye duyulan inanç bulunmaktadır. Yeryüzünde uzunca yıllar düşüncelerimizi belirleyen ‘zayıflığın kendisini özgürlük’ olarak tanımamıza sebep olan görüşteki insanı ve düşünceleri Nietzsche şöyle açıklar:

“Bu tür insan, hayatta kalma ve kendini evetleme içgüdüsünden, bu her tür yalanı kutsayan içgüdüden hareketle, kayıtsız ve seçme özgürlüğüne sahip “özne”ye inanma gereksinimi duyar. Özne (ya da daha yaygın bir ifadeyle ruh) belki de, her tür ölümlü, zayıf, ezilmiş insan kalabalığına o incemiş kendini aldatma olanağını, zayıflığın kendisini özgürlük, böyle ya da şöyleliğini de yararlılık olarak yorumlama

⁸⁴ Nietzsche, F.W., Ahlakın Soykütüğü Bir Polemik, Çev.: Zeynep Alangoya, Kabalcı Yay., 2011, syf: 38

olanağını sağlamış olduğu için şimdiye kadar yeryüzünde bir inancı belirleyen en sarsılmaz ifade olagelmıştır⁸⁵.”

Her insanın kendi hayatının zamanına kendisinin tasarruf etmesinin önündeki en önemli engel, bazılarının tabiattan buyruk vermeye bazılarının da söz dinlemeye uygun yaradılışlı doğdukları kanaatidir. Kendi zamanına kendi tasarrufunda karar veremeyecek kadar özne olmayanlar, tabiattan özne olamayacak kadar kusurlu yaradılışlı doğanlar, özne filozofun sözünü dinlemelidir. Filozofun uyulmasını şart koştuğu bu zorunluluklar, yaşamın işleyişi için şart hale getirilmiştir. Artık eyleyen tek özne filozoftur. Filozofun hayat dediğinde kendinin dışında özne yoktur. Her yurttaşın aklın yasalarına göre hareket etmesi gerektiği bir buyruk olduğunda, aklın kullanılmasına da gerek yoktur. Filozofun her yurttaşın tam zamanında yapılmasını şart koştuğu işlevleri yerine getirebilmek için düşünen, seçen özneye gereksinim yoktur. İnsanın potansiyellerinden olan eylemin gözden düşüşü sanılanın aksine modernlikle beraber değil klasik felsefede başlamıştır.

“Felsefe, bugüne dek anladığım, yaşadığım gibisi, yüksek dağda, buz içinde gönüllü yaşamaktır, -varlıkta yabancı, sorunsal olanı, şimdiye dek töre’nin yargıladığı her şeyi arayıştır. Yasaklar içinde böylesine uzun bir gezginlikten edindiğim görgümle, bugüne dek yapılan töreleştirmenin, ülküleştirmenin nedenlerini, istediğinden başka türlü görmeyi öğrendim. Feylesofların gizli öyküsü, taktıkları büyük adların psikolojisi aydınlığa çıktı benim için. Bir kafa ne denli doğruya dayanabilir, ne denli doğruyu göze alabilir? Benim için gitgide asıl değer ölçüsü bu oldu. Yanılgı (ülküye inanç) körlük değildir, yanılgı korkaklıktır... Bilgide her kazanç, ileriye atılan her adım yüreklilikten gelir, kendi kendine karşı sertlikten, dürüstlükten gelir... Ülküleri çürütmüyorum ben, onların önünde eldiven giyiyorum yalnız. Nitimur in vetitum. (Yasaklanmış olana erişmektir amacımız). Felsefem bu parolayla üstün gelecek bir gün; çünkü şimdiye dek, kural olarak, yalnız doğruları yasakladılar.”⁸⁶

Nietzsche’nin felsefesi, felsefenin gerçek bir eleştiriye erişebilmesi için, içinde doğduğu toplumsallıktan uzakta kudretinin açığa çıkması gerektiğini vurgular. Onun felsefesi, özgür tinli kişinin, bağlı tinlinin ortaya çıkardığı kültürel bağlarından özgürleşmesini şart koşar. Uygarlığın yargıladığı her şeyi aramak süreci olan bu felsefi arayış, yergici felsefenin istediğinden farklı düşünmeyi gerektirmektedir. Uygarlığın ortaya çıkardığı törelerin, ülküleştirmelerin nedenleri üzerine bir sorgulama sonucunda,

⁸⁵ Nietzsche, F.W., y.a.g.e., syf: 39

⁸⁶ Nietzsche, F.W., Ecco Homo- Kişi Nasıl Kendi Olur?, Çev.: Can Alkor, Yapı Kredi Yay., 2002, syf:8

uygarlığın düzenlendiği bilginin bir oluşum ürünü olduğunu görür. Oluşum ürünü olan her şeyin, varlık nedenini yitirdiğini ifade eder.

“Birinci sınıf olan ne varsa kendi kendinin nedeni olmalıdır. Kökeninin başka bir şeyde olması bir itirazdır, değerden-duyulan kuşkudur. Tüm üstün değerler birinci derecedendirler, tüm yüksek kavramlar, var olan, mutlak olan, iyi, hakiki, yetkin –tüm bunlar oluşum ürünü olamazlar, dolayısıyla kendi kendisinin nedeni olmalıdırlar.⁸⁷”

Nietzsche, oluşum halinde olan varlıkların, şeylerin, fikirlerin yetkin olamayacağını, kendi kendisinin nedeni olarak kavranamayacağını, gerçek nedenler olarak algılanamayacağını ifade eder.

Dünyayı düzeltmek gibi bir amacı olmadığını da ifade eden Nietzsche, ülkelerin yerine başka ülkeler koymak gibi bir gayeyle hareket etmez. Uygarlığın oluşum ürünü olmayan hakikatinin değerlendirilmesinde yeni bir bakış açısı sunar. Şimdiye kadar yalnızca doğruların yasaklandığını söyleyerek, uygarlığın üzerine inşa edildiği değerlerin yasak addettiğine ulaşmaya çalışır. Ve böylece; “bilinen ve bilinebilir tüm şeylerin üzerine, bir görünüş oldukları kuşkusunu düşürmek⁸⁸” yoluyla eleştirisini kurar. Oluşum halindeki yaşam hakkında her yerde geçerli hakikatin bulunmasına yönelik çabanın nafile olduğunu, yaşam hakkındaki anlatıların yaşamın tümünde var olanın resmini ve düşüncesini veremediğini, resmi yapanın yaşamından yansıyan düşünceler olduğunu vurgular.

“Yaşamın resmini yapma görevi, şairler ve filozoflar tarafından çok sık ortaya koyulduğu halde yine de anlamsızdır: en büyük ressam-düşünürlerin ellerinden de her zaman sadece bir yaşamdan, yani onların yaşamından resimler ve resimcikler çıkmıştır-başka türlü de mümkün değildir. Oluşumda, oluşum halindeki bir şey kendini sabit ve kalıcı olarak, bir “şey” olarak yansıtamaz⁸⁹”

diye yazar. Yaşamın resmini yapma çabası, yaşamın resmini yapanın oluşum halindeki yaşam hakkındaki bir parçanın resminin yapılmasını zorunlu kılar. Yaşamın her yerde geçerli olan yasasını bulmaya, hakiki bilgiye erişmeye çalışan felsefi düşünceler, yaşamın hakikatini değil o hakikate dair bazı olasılıkları bize sunar.

⁸⁷ Nietzsche, F.W., Putların Alacakaranlığı, Çev.: Mustafa Tüzel, İş Bankası Yay., 2012, syf: 21

⁸⁸ Nietzsche, F.W., Karışık Kanılar ve Özdeyişler- İnsanca Pek İnsanca 2, Çev.: Mustafa Tüzel, İş Bankası Yay., 2013, syf:14

⁸⁹ Nietzsche, F.W., y.a.g.e., syf:17

Nietzsche, bu noktada filozofun hakikati bildirmek durumunda olup olmadığını tartışmaya açar. Hakikatin kendisini değil yaşamda her daim oluşmakta olanı çoğu zaman kendinden çıkarak tarif eden filozofun, hangi zorlayıcı sebeplerin etkisi altında kalarak kendini bu ödevle verdiğini eleştirir. Filozofun hakikatle bu ilişkisi hakkında şunları yazar:

“Ödev, iyi dediğimiz ve tartışılmaz olduklarını kabul ettiğimiz, zorlayıcı, eyleme iten bir duygudur (-onun kökeni, sınırları ve yetkisi hakkında konuşmak ve konuşmuş olmak istemeyiz). Ancak, düşünür her şeyi bir oluşum ürünü olarak, oluşum ürünü olan her şeyi de tartışılabilir olarak kabul eder, yani ödevleri olmayan bir adamdır, -yalnızca bir düşünür olduğu durumlarda. Böyle birisi olarak, hakikati görme ve söyleme ödevini de kabul etmeyecek ve bu duyguyu hissetmeyecektir.⁹⁰”

Nietzsche tarafından yaşamın her yanında hüküm süren hakikat, oluşum ürünü olarak değerlendirilir. O’nun için, oluşum ürünü olan evrende, oluşun sürekli yinelenen çevriminde, oluşun sürüklediği çürümeden, yok olmadan etkilenmeyen bazı hakikatlerin arayışı nafile bir uğraştır. Oluşum halinde bir evrende hiçbir şey kendini sabit, kalıcı bir şey olarak sunamaz. Oluşum halinde olanın da ressamı olan düşünürlerin, bazı yargıları sabit ve kalıcı bir şey, yani yasa olarak sunması tartışılmalıdır. Nietzsche’nin felsefesinde, ödev duygusu ile bağlantılı bu yasanın, insan yaşantısının her döneminde işlemesi gerektiği, çünkü yasanın insan tabiatının değişmez yanlarına dayanarak oluşturulduğu kanaatinin bir eleştirisi vardır. Yaşamın işleyişini, tabiatın işleyişini çözümlediğini iddia eden filozofun, yaşamın oluşumunun içinde oluşuma tabi olmayan yasalara ulaştığını iddia etmesi, Spinoza’nın da iddia ettiği gibi filozofun kurgusudur. Kurgudan hoşlanan filozofların, insan tabiatının değişmez hakikatine vakıf olduğunu düşünmesinden sonra insanların uymak durumunda olduğu yasaları salık vermesi, Nietzscheci filozofun imgesine uymayan bir hakikati bildirme ödevinden kaynaklanmaktadır. İnsan tabiatından çıkarıldığı söylenen yasaların işleyişinde yurttaşların uymak zorunda olduğu ödevler, siyasal tasarımların dayandığı sorgulanması imkânsız değerler haline getirilmiştir. Bir filozofun yalnızca düşünür olduğu durumlarda, oluşum ürünü olan her şeyi yani ödevleri dahi tartışan bir niteliği bulunduğunu vurgular. Filozofun bildiğini iddia ettiği hakikatin bir parçası olan

⁹⁰ Nietzsche, F.W., Gezin ve Gölgesi- İnsanca Pek İnsanca 2, Çev.: Mustafa Tüzel, İş Bankası Yay., 2014, syf:37

zorlayıcı, eyleme iten ödevleri tartışmaya açan Nietzsche, bu ödevlerin eleştirisinin dahi filozofun ödevi haline getirilmemesi gerektiğini ifade eder. Filozofun kendini gerçekleştirebilmesinin “bilgi ediminde kendini gerçekten yükümsüz hissettiğinde”⁹¹ mümkün olabileceğini ortaya koyar.

“Aylaklık her psikolojinin başıdır” diye yazan Nietzsche, kültür tarihinin içinde aylaklığın tüm günahların sebebi olarak algılandığını Alman atasözüne başvurarak gösterir: “Aylaklık tüm günahların başıdır.”⁹² Nietzsche, aylak insanın çalışkan insandan daha değerli olduğunu ifade eder. Çağın ihtiyacı olan insanın çalışkan, yararlı, kullanılabilir hale getirilmesinin eleştirisini yapar. Kitlelerin özgür tinli bireyin gelişimini engelleyecek bir şekilde üretildiğini, özgür tinlinin kudretinin bağlı tinlinin kurduğu dünyada tepkisel kudretlerin etkisinde kaldığını vurgular. “Macar o kadar tembeldir ki, canı bile sıkılmaz” atasözünün düşündürücü bir yanı var. Ancak en zeki ve en çalışkan hayvanların canları sıkılabilir.⁹³ Çalışmanın bağlandığı zamansal düzenlemenin ortaya çıkardığı can sıkıntısı, toplumsal huzursuzluğun temelinde yer alır. Can sıkıntısı duymayacak kadar huzurlu bir insanın kendi zamanına nasıl tasarruf ettiği ilgi konusu olmalıdır. Gereksinimlerin giderilmesinin hayatın zorunluluklarından olması, gereksinimlere bağlı kurulan toplumsallıklarda çalışmayı zorunlu hale getirmiştir. Her yurttaşın tam zamanında yapılması zorunlu bir mesleğe tabi olması bu siyasal tasarımların temel ilkelerinden biri haline getirilmiştir. Çalışkan kılınmış bu şekilde en değerli insan olduğu söylenegelmiş insan tipi, çalışmadan arta kalan zamanda dahi çalışmanın insana kazandırdığı ritim duygusundan kaynaklı huzursuz kılınmıştır. Çünkü, insanların ortak faaliyetlerini düzenleyen çalışmanın ritmi, gereksinimlerin hızla sağlanmasına hizmet ederken, çalışmadan arta kalan zamanda insanın an’ın eşiğine yerleşmesine izin vermez. An’ın eşiğine yerleşemeyen insan ise anın ritmini yakalayamadığından yani çalışmanın ritmine alıştırıldığından, mutsuzdur. “Kişi kendi yabancı doğası içinde dinler kafasını en iyi.”⁹⁴ Açlık ve susuzluktan ibaret insan

⁹¹ Nietzsche, F.W., y.a.g.e., syf:37

⁹² Nietzsche, F.W., Putların Alacakaranlığı, Çev.: Mustafa Tüzel, İş Bankası Yay., 2012, syf: 3

⁹³ Nietzsche, F.W., Gezgin ve Gölgesi- İnsanca Pek İnsanca 2, Çev.: Mustafa Tüzel, İş Bankası Yay., 2014, syf:41

⁹⁴ Nietzsche, F.W., Putların Alacakaranlığı, Çev.: Mustafa Tüzel, İş Bankası Yay., 2012, syf: 4

hayatının ancak kısa anlarda tadına varılabilen neşesi, insanın tarihle bağıntılı olan anımsamanın ağırlığından kurtulduğu tarih dışı anlarda kendini daha yetkin bir şekilde gösterir. Tarih dışı duyumsayabilmek yeteneğidir, mutluluğu getiren. İnsan ruhunun çalışmanın zamansal düzenlemesi sonucunda sürüklendiği can sıkıntısı, çalışmadan arta kalan zamanlarda çalışmanın ruha verdiği ezalarının anımsanmasıyla daha da artar. Çalışmanın tarihinin anımsattığı acılardan ve can sıkıntısından kurtulabilmek için insanın, aynı zamanda tarih dışı duyumsayabilme yeteneğiyle içine daldığı yabancı doğasına ihtiyacı vardır. Tarih duygusunun fazlalığı ya da tarih dışı olanın azlığı beraberinde huzursuzluğu getirmektedir. Anın eşiğine tarih duygusundan kurtularak yerleşemeyen insan, mutluluğun ne olduğunu bilemeyecektir. Uygarlığın üzerinde kurulduğu ve çoğu zaman yadsınan, kurtulmaya çalışılan yabancı doğa ile ilişkimiz, onu değerlendirme tarzımız, uygarlığın genel işleyişinde önem arz etmektedir. Yabancı doğanın işaret ettiği doğal duyguların, insan doğasının kötülükleri olarak algılanması, huzursuzluğu her geçen gün katmerlenen uygarlığımızın temel çelişkilerindendir. Vahşi addedilen, bir toplum olarak dahi kabul görmeyen ilkel toplumların, yabancı doğa ile ilişkisini hor gören uygarlığımız, mutluluğun yabancı doğa ile bağlantısını da yok saymaktadır. Uygar toplumlarımızın üzerine inşa edildiği zamansal çalışma ilişkileri, yabancı doğadaki insanların özellikle uzak durduğu bu ilişkiler, ruhunu dinlendiremeyen bir insan tipi ortaya çıkarmıştır. Uygar topluma geçişle birlikte kendisi için en akıllıca şeyi yapmış insan, aklın dinlendirilemediği, aklın tarihselliğin ağırlığı altında telaşa sürüklendiği bir huzursuz bir topluma geçiş yapmıştır. Ancak kısa anlarda kendini gösteren neşe anlarının eşiğine tüm tarihsellikten uzak bir şekilde yerleşemeyen uygar insan, yabancı doğasının ona verdiği kafa dinleme şansını da elinden yitirmektedir.

“Neşelilik, vicdan rahatlığı, şen eylem, gelecek olana güven –tüm bunlar, bireylerde de, halkta da, apaçık ortada, aydınlık olanı, aydınlatılamaz ve karanlık olandan ayıran bir çizginin bulunmasına, doğru zamanda anımsamayı bilmek kadar doğru zamanda unutmayı da bilmeye, ne zaman tarihsel ne zaman tarih dışı duyumsamak gerektiğini güçlü bir içgüdüyle hissedebilmeye bağlıdır. Okurları incelemeye davet ettiğimiz cümle budur işte: bir bireyin, bir halkın ve bir kültürün sağlığı için tarihsel olmayan da, tarihsel olan da eşit ölçüde gereklidir⁹⁵.”

⁹⁵ Nietzsche, F.W. Tarihî Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası- Zamana Aykırı Bakışlar 2, İthaki Yay., İst.,2006, syf:15

Şeylerin hayallerinin bedendeki duygulanışlarla zincirlenmiş olduğu yaşantımızda kudretlerimizi artıran neşelilik halleri, şen eylemlerin gerçekleştirilmesini etkilemektedir. Bulanık fikirlerin yarattığı edilmelerden kurtulmamızı sağlayan karşılaşmalar, tarihsel olmayan duyumsamaların varlığı ile ilişkilendirilebilir. “Mutluluk..tarih dışı duyumsayabilmek yeteneğidir⁹⁶” diye yazan Nietzsche, insan hayatının en önemli gereksinimlerinden biri olan neşenin tarihsel olandan kurtulmaya bağlı olduğunu ifade eder. “Tüm geçmişleri unutarak anın eşğine yerleşmeyen,..mutluluğun ne olduğunu asla öğrenemeyecektir⁹⁷” diye de belirtir. “Yaşanan an, espri, dikkatsizlik, anlık ruh hali Helenliğin en büyük tanrılarıdır.⁹⁸” Akı ve bedensel kudretleri, çağın ihtiyacı olan çalışkan, yararlı ve kullanılabilir olmaya sevk edilmiş insanlık yani Nietzscheci açıdan zayıfların hâkimiyetindeki bu uygarlık, huzursuzluğa sürüklenmektedir. Yaşanan anın eşğine yerleşerek, tarih dışı duyumsayabilmek yeteneğiyle mutluluğa yaklaşabilmek tasavvurunu dahi yitirmeye başlıyoruz. Uygarlığımızın üzerine inşa edildiği değerlerin geleceğinin ne olacağı konusunda yine Nietzsche’ye başvurmakta fayda var. Nietzsche’ye göre;

“hiç kimse bir yasa karşısında, o yasanın ortaya koyduğu şiddete o an boyun eğmekten başka bir yükümlülük hissetmez: ama derhal, bu yasanın altını yeni bir şiddet yoluyla, yeni oluşmakta olan bir çoğunlukla oyma yoluna gidilir. Sonunda –güvenle söylenebilir ki- yöneten her şeye karşı güvensizliğin, bu kısa soluklu savaşımın yararsız ve yıpratıcı yönünü kavrayışın, insanları tamamen yeni kararlar almaya: devlet kavramını ortadan kaldırmaya, “özel ve kamusal” karşıtlığını yok etmeye zorlaması gerekir. Özel şirketler devlet işlerini adım adım içlerine alırlar: eski yönetme işinden geriye kalan en önemli artık bile (örneğin özel kişilerin özel kişilere karşı güvenliğini sağlaması gereken etkinlik) en sonunda özel girişimciler tarafından yürütülecektir. Devletin hor görülmesi, çöküşü ve ölümü, özel kişinin (birey demekten kendimi sakınıyorum) zincirlerinden kurtulması, demokratik devlet kavramının mantıksal sonucudur; bu kavramın misyonu budur⁹⁹.”

Nietzsche, yasanın ortaya koyduğu şiddetin insanları boyun eğdirmeye götürdüğünü ancak bu boyun eğme yükümlülüğünün ise yeni oluşmakta olan yasa mantığı tarafından altının oyulduğunu bize gösterir. Foucault’yu “siyasal iktidarın ardında, homurdanan ve işleyen şeyin her şeyden önce, esas olarak bir savaş ilişkisi

⁹⁶ Nietzsche, F.W. y.a.g.e., syf:13

⁹⁷ Nietzsche, F.W. y.a.g.e., syf:13

⁹⁸ Nietzsche, F.W., Tragedyanın Doğuşu, Çev.: Mustafa Tüzel, İş Bankası Yay., 2011, syf.:70

⁹⁹ Nietzsche,F.W., İnsanca Pek İnsanca 1, Çev.: Mustafa Tüzel, İthaki Yay., 2003, İst., syf.: 310

olduğu varsayımına”¹⁰⁰ götüren bu kısa soluklu savaşimler, yöneten her şeye karşı güvensizliğin doğmasına sebep olacaktır. Devlet kavramının ardında bulunan özel ve kamusal karşıtlıklarını dahi ortadan kaldırmaya götürecek bu yöneten her şeye karşı güvensizlik, eski yönetme işinden geriye kalan en önemli artık olan özel kişilerin özel kişilere karşı güvenliğini bile devletin elinden alarak özel kişilere devredecektir. Nietzsche, *Tractatus Politicus*’ta Spinoza’nın devletin erdemlerinden saydığı güvenliğin dahi devletin sağladığı bir özellik olmaktan çıkışının ön görüşünde bulunmaktadır. Devletin üzerine inşa edildiği değerlerin ortadan kalkışı anlamına gelen bu dönüşümler, devletin hor görülmesiyle birlikte devletin çöküşüne ve yavaş yavaş ölümüne doğru gidecektir. Nietzsche, demokratik devlet kavramının mantıksal misyonunun kendisini tamamlayarak, eski yönetme işinden geriye kalan en önemli nitelik olan güvenliği de özel şirketlere devretmesiyle, son bulmaya doğru gideceğinin öngörüsünü yapmaktadır.

¹⁰⁰ Foucault, Michel, *Toplumu Savunmak Gerekir*, Çev.: Şehsuvar Aktaş, YKY, İst., 2003, syf: 33

2) POST-MODERN FELSEFE AÇISINDAN SPİNOZA VE MARX VE MİNÖR POLİTİKA

Tezimizin ilk bölümünde Spinoza'nın ve Nietzsche'nin modern felsefe içerisinde arz ettiği önemi ortaya koymaya çalıştık. İkinci bölümde ise, Spinoza'nın ve Marx'ın post-modern felsefe açısından nasıl değerlendirildiğini ortaya koymaya çalışacağız. Spinoza felsefesinin Deleuze, Negri, Hardt gibi filozofların yardımıyla nasıl okunduğunu ve post-modern felsefenin Spinoza'dan miras aldığı tartışmaları açıklayacağız.

Marx'ın ise post-modern düşünce içerisinde Negri tarafından yapılmış yorumlarına ağırlık vererek günümüzün siyaset teorisindeki Marx'ın kuramının açıkladığı kavramların hala devam edegelen varlığını belirtmeye çalışacağız.

İkinci bölümün alt başlıklarından üçüncüsünde ise, Deleuze'ün minör edebiyat kavramından yola çıkarak minör politika kavramına yüklenmiş anlamı açıklayacağız.

2.1. Post-modern Felsefe Açısından Spinoza

Tezimizin bu bölümü, post-modern düşüncenin modern teorik kaynaklarından olan Spinoza'nın, günümüzün siyaset teorilerindeki varlığına değinmektedir. Spinoza felsefesi sadece çağının siyaset teorisine değil geleceğin siyaset teorisine de yeni perspektifler sunmaktadır. “Onun zamanı, gelecek zamandır!¹⁰¹” Spinoza'nın felsefesinin gelecekteki anlamını ortaya koymaya çalışırken Deleuze, Negri, Balibar, Lordon, Hardt gibi filozofların yorumlarından faydalanacağız.

“Modern politik teorinin bu eleştirel geleneğinin en önemli üç örneği Machiavelli, Spinoza ve Marx'tır. Onların düşünceleri, her zaman modern egemenliğin kuruluşunun gerçek süreçlerine dayanmıştır ve bu egemenliğin çelişkilerinin patlamasını, böylelikle alternatif bir topluma alan açılmasını sağlamaya çalışmıştır¹⁰².”

Modern egemenliğin üzerine temellendiği siyaset teorisinin eleştirel bir okumasını yapmaya çalışırken Spinoza'nın çağının diğer filozoflarıyla ilişkisine vurgu

¹⁰¹ Negri, A., Yaban Kuraldışılık- Spinoza Metafizikinin ve Siyasetinin Gücü, Çev.: Eylem Canaslan, Otonom Yay., İst., 2005, syf.: 75

¹⁰² Negri, A., Hardt, M., İmparatorluk, Çev.: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İst., 2008, syf.: 200

yapan Negri, söz konusu filozoflar üzerinden modern egemenliğin alternatif bir okumasına ulaşmaya çalışmaktadır. Spinoza'nın modern siyaset teorileri tarafından burjuva toplumunun egemenliğinin kurucu düşüncelerine dâhil edildiğini vurgulayan Negri, Spinoza'nın modern siyasal egemenliğin kuruluşuna yönelik okunmasının bir eleştirisini yapar. Negri, Spinoza'nın demokratik bir toplumsallığın kuruluşundaki öneminin anlaşılmasının çok yönlü bir okumaya ihtiyaç duyduğunu belirtir. Bu konudaki düşüncesini şöyle ortaya koyar:

“Spinoza, modern ve çağdaş politik düşünce tarihinde, liberal ve sosyalist düşüncenin değil (ara sıra burada da olsa bile), asıl olarak burjuva ideolojisinin kuruluşunda adı geçen ya da daha doğrusu, zaman zaman buraya dahil edilen bir figürdür. Burjuva ideolojisi dediğim zaman, birçok noktada ideolojiyi örgütleyen politik biçimlerin yanı sıra, Pazar tasavvurunun dayanağı ve yapısını, üretimin toplumsal örgütlenişinin etkili bir biçimde mistikleştirilmesini kastediyorum. Bu perspektiften bakıldığında, Spinoza geleneği, hiç şüphe duymadan ve geciktirmeden, kapitalist ideolojinin kurucu bir bileşeni olarak sayılabilir. Yine de biraz ihtiyatlı olmada yarar var; çünkü gerçek kapitalist öğelerin, Spinoza düşüncesinin ideolojik dönüşümüne dahil olduğu inkar edilemez olsa bile, bu ideolojinin işlevinin, kapitalist ideolojiden daha ince ve daha eklemli olduğu da bir o kadar inkar edilemez bir gerçektir¹⁰³.”

İnsanların ortak yasalar olmadan yaşayamayacaklarını vurgulayan Spinoza, demokratik bir devletin ortak yasalarının sadece tabiattan buyruk vermek için doğmuş filozofların aklına dayandırılarak kurulamayacağını belirtir. İnsanın içinde yaşadığı toplumsallıktaki bağımsızlığının, ruh hürriyetine bağlı olduğunu yazar. Demokratik bir toplumsallıktaki insanın yerini itaatkârlıktan doğan ilişkiler içerisinde değerlendirmez.

“Spinoza felsefesi, özellikle de hümanist ve devrimci bir felsefe olduğu oranda, Hobbes felsefesi gibi, bir temellük felsefesidir...Hobbes'ta temellük kriz olarak sunulur ve dolayısıyla da, bir kez daha, iktidar (potestas), boyun eğdirme ile meşrulaştırılır. Değer yaratımının ufku, pazar üzerinde uygulanan komutadır. Spinoza'da ise kriz, tam tersine, sistemin Yeni Platoncu kökenlerini olumsuzlar; Spinoza önceden kurulmuş olan her türlü metafizik denkliği yıkar ve şeklini bozar. Ve artık özgürlük için iktidar sorununu değil, özgürlüğün kuruluşunu sorunsallaştırır¹⁰⁴.”

Modern demokratik toplumsallığın yurttaşlarına sağlayacağı ruh hürriyetinin, modern devletin varlığının devamı için önemini vurgulayan Spinoza, demokratik devletin insan tutkularının etkisinde olmayan bir şekilde yapılandırılmasının,

¹⁰³ Negri, A., Yaban Kuraldışılık- Spinoza Metafiziğinin ve Siyasetinin Gücü, Çev.: Eylem Canaslan, Otonom Yay., İst., 2005, syf.: 145

¹⁰⁴ Negri, A., y.a.g.e., syf.: 74

filozofların kurgusu olduğunu düşünür. Yönetenlerin, yönetilenlerin ruhlarına saldığı korkunun, hüznün insanların ruh hürriyetini ortadan kaldırdığını ifade eder.

“ Spinoza’da modern egemenlik eleştirisi tarihsel sürecin içinden çıkıp gelir. Sadece sınırlı biçimlerde varlığını sürdürebilen monarşi ve aristokrasinin düzenlemelerine karşı Spinoza demokrasiyi mutlak yönetim biçimi olarak tanımlar; çünkü demokraside toplumun tamamı, bütün çokluk yönetir; aslında, demokrasi mutlağın gerçekleştirilebileceği tek yönetim biçimidir¹⁰⁵. ”

Spinoza’nın, insanların doğa durumundaki var olan haklarının korunmaya devam ettiği demokratik toplumsallık kavrayışı, diğerk modern siyaset teorilerinin üstesinden gelmeye çalıştığı doğa hakkında farklı bir tutumdan kaynaklanır. Spinoza, insanların tabiatıtan “buyruk veren ve söz dinleyen” yaratılışlara sahip doğdukları kanaatine katılmaz. Demokratik bir toplumsallığın kuruluşunu gerektiren ilkeleri topluma hediye eden filozof kavrayışının, toplumsallığa aşkın bir noktayı var ettiğini gösterir. Yurttaşların kendi akıllarına üstün bir yerden yönetilmesi anlayışı, Spinoza’nın kurmayı arzu ettiği demokratik toplumsallığının sağlamaya çalıştığı eşitlik anlayışına aykırıdır.

“Spinoza’ya geldiğimizde aslında içkinliğin ufkuyla demokratik politik düzenin ufku tamamen örtüşmüştür. İçkinlik düzlemi, tekilliğin güçlerinin gerçeklik kazandığı ve yeni insanlık hakikatının tarihsel, teknik ve politik olarak belirlendiği bir düzlemdir¹⁰⁶. ”

Böylece, demokratik toplumsallığın bütün yurttaşların kendi akıllarına başvurarak, kudretleri, yetkinlikleri çerçevesinde ortak yaşayışın düzenlenmesine katılmasının önü açılmış olur. Artık modern devleti düzenleyebilmek için gerekli ilkeler, topluma aşkın bir noktadan hareketle açıklanamaz. Spinoza felsefesinin ortaya koyduğu bu içkinlik felsefesi, çokluk kavramı çerçevesinde izahatı yapılan, toplumun her bireyinin kendi yetkinliğinde demokrasiye katılmasını sağlamıştır.

“Spinoza’nın içkinlik felsefesi. Bu felsefe, insanlığı ve doğayı Tanrı mertebesine koyarak, dünyayı bir pratik alana dönüştürerek ve çokluğun demokrasisini politikanın mutlak biçimi olarak olumlayarak, devrimci hümanizmin harikalarını yenileyen bir felsefedir¹⁰⁷. ”

¹⁰⁵ Negri, A., Hardt, M., İmparatorluk, Çev.: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İst., 2008, syf.: 201

¹⁰⁶ Negri, A., Hardt, M., y.a.g.e., syf.: 97

¹⁰⁷ Negri, A., Hardt, y.a.g.e., syf.: 101

Spinoza'nın modern egemenliğin üzerine inşa edildiği yönetsel ilişkilerin tabiatını tartışmaya açtığı bu felsefi kavrayış, yeni bir demokrasi mefhumu ortaya çıkarmıştır.

Spinoza'nın siyaset teorisi, filozofun varlığında kurulan siyaset teorilerinin bir eleştirisidir. Filozofun tabiatın buyruk vermeye uygun yaradılışlı olduğu gerekçesiyle, siyaseti düzenleyecek ilkelerin sadece filozofta bulunabileceği hakkındaki görüş ile hesaplaşır. Her insanın bilmeye muktedir olduğunu, demokratik bir toplumsallığın insanın bilmek yoluyla yetkinleşeceği koşulları sağlaması gerektiğini belirtir. Yurttaşların kendi özgürlüklerine kendileri dışında bir dolayım vasıtasıyla ulaşmaları hakkındaki düşünce, Spinoza felsefesinde anlamını yitirir. Negri, Spinoza'nın kendinden önceki felsefeden özgün yanlarını şöyle vurgular:

“Spinoza’da başlangıç yoktur; yani, kozmoloji peşindeki bütün felsefeleri kuran mitsel düşünce artığı Spinoza’da yoktur. Fakat aynı şekilde hiçbir dolayım izi de yoktur. Spinoza felsefesi, her zaman için, varlığın daha tözsel düzeylerinde artan bir yoğunlukla kendini yeniden üreten saf bir olumlamadır. Bu felsefe,..., bir kendiliğindenlik felsefesidir¹⁰⁸.”

Spinoza'nın felsefesi, insanın var olma ve eyleme tarzlarının ayrılmaz bir parçası olan tutkuları, insan tabiatının kötülükleri olarak değil tabiatın doğal işleyişinin bir yansıması olarak değerlendirir. İnsanları oldukları gibi değerlendirerek, içinde gerçek insanların yaşadığı bir siyaset tasavvuruna ulaşır.

“Spinoza demokrasiyi mutlak diye nitelerken, aslında demokrasinin her toplumun temeli olduğunu varsayar. Siyasal, ekonomik, duygulanımsal, dilsel ve üretici etkileşimlerimizin ezici çoğunluğu her zaman demokratik ilişkilere dayanır. Toplumsal yaşamdaki bu pratikleri bazen kendiliğinden sıfatıyla niteleriz, bazen bunların geleneklerce belirlendiğini düşünürüz; oysa gerçekte bunlar her gün geliştirip dönüştürdüğümüz demokratik etkileşim, iletişim ve işbirliğinden menkul süreçlerdir. Eğer ortak yaşamımızın temelinde bu tür demokratik etkileşimler yer almasaydı, toplumun kendisi mümkün olamazdı. Bu yüzden ki, Spinoza'nın gözünde diğer hükümet biçimleri insan toplumunun çarpıtılması ya da sınırlandırılmasıyla, demokrasi insan toplumunun doğal gerçekleşmesidir¹⁰⁹.”

¹⁰⁸ Negri, A., Yaban Kuraldışılık- Spinoza Metafizikinin ve Siyasetinin Gücü, Çev.: Eylem Canaslan, Otonom Yay., İst., 2005, syf.: 116

¹⁰⁹ Negri, A., Hardt, M., Çokluk – İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi, Çev.: Barış Yıldırım, Ayrıntı Yay., İst., 2004, syf.: 326

İnsanların toplum halinde yaşaması bir gereklilik olduğundan, insanlar ortak yasalar olmaksızın yaşayamazlar. Ancak ortak yasaların da insan tabiatından çıkarılması gerekir. İnsan tabiatı ile ilgili konuşurken çoğu zaman kendi tabiatının etkisinde düşünen filozofların tasarımları, yurttaşların çoğunluğunun itaatkârlığına ihtiyaç duymaktadır. Düşünce kudretleri itaatkârlığa alıştırılmış olanların ise iyi bir toplumsallığa yetkinlikleri ile katılımı engellenmiştir. Bu nedenle, demokratik bir toplumsallık, insanların kendi bağımsız akıllarınca yaşamalarına imkân vermelidir. Spinoza'nın demokrasi mefhumu, insanın kudretlerinin açığa çıkacağı demokratik etkileşimleri inceleme konusu etmektedir. Balibar, Spinoza'nın siyaset teorisinin toplumun tutkularının tarihsel bir kuramı olduğunu şöyle açıklar: “Spinoza'nın çözümlemelerinin başlıca konusunun, Alexandre Matheron'un da söylediği gibi,

“toplumun tutkuları”nın tarihsel bir kuramı olduğunu söyleyebiliriz. Böylece politik sorunsalın şu ana kadar örtülü olan yeni bir boyutu şimdi bütün gücüyle karşımıza çıkar: Devletin kaderinde belirleyici bir faktör olarak kitlelerin hareketi¹¹⁰.”

Spinoza, toplumu oluşturan bireylerin siyasi tasarımlar yoluyla yönlendirilmiş tutkularının tarihsel kuramı yoluyla, uygulaması olan bilimler arasında kuramın, eylemden ayrılık gösterdiği siyasi tasarımlarla hesaplaşır. Spinoza'nın insanın tüm zamanlarda yaşantılarına yön veren tutkularını okuyuş biçimi, insanları oldukları gibi değerlendirmek yerine kafalarındaki tasarıma uygunsuzluk açısından yergici bir şekilde değerlendiren felsefi anlayışlardan bir kopuş ortaya çıkarır. “Spinoza'nın mutlak diye nitelediği demokrasi, geleneksel anlamda bir yönetim biçimi olarak kabul edilemez, çünkü herkesin çoğulluğunu bir üniter hükümdar figürüne indirgemez¹¹¹.” Devletin yönetilmesinin tutkuların etkisinden kurtulmuş tanrısal filozof imgesinden beslenen sağlam akla dayandırılarak kurulamayacağını belirtir. Toplumsallığın kuruluşu öyle bir şekilde kurulmalıdır ki, yöneticiler ister akıldan ister tutkulardan yola çıksınlar, yönetimin işleyişi bozulmasın diyerek toplumsallığın kuruluşuna yeni bir bakış açısı getirir.

¹¹⁰ Balibar, Etienne, Spinoza ve Siyaset, Çev.: Sanem Soyarslan, Otonom Yay., İst., 2004, syf.: 44

¹¹¹ Negri, A., Hardt, M., Çokluk – İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi, Çev.: Barış Yıldırım, Ayrıntı Yay., İst., 2004, syf.: 345

Şimdi bu noktada günümüzün siyaset teorisinde Spinoza'nın teorisinin ışığında ne gibi yeni okumalar yapıldığına yakından bakalım. Spinoza'nın çokluk kavramı, Negri'nin günümüzün egemenlik dönüşümlerinde yeni bir bakış açısıyla ele alınır. Negri, çokluğun olanakları doğru değerlendirilebilirse çağımızın demokratik dönüşümlerinde belirleyici olacağını ifade eder. Negri, çokluk kavramını şöyle değerlendirir:

“Çokluk, postmodern kapitalist sistemin araçlarıyla, gerçek boyunduruğun toplumsal ilişkileri içinde yönetilir. Çokluk ancak içsel hatlar boyunca, üretimde, mübadelede, kültürde, başka bir ifadeyle kendi varoluşunun biyo-politik bağlamında yönetilebilir. Ne var ki, yersiz-yurtsuzlaşmış bu otonom çokluğun biyo-politik varoluşu otonom bir zeka sahibi kitleye, Spinoza'nın söyleyebileceği gibi mutlak bir demokratik iktidara dönüşme potansiyeline sahiptir¹¹².”

Çokluğun modern egemenlik koşullarında biçimsel bir boyunduruk altında olduğunu Marx'tan yola çıkarak tartışan Negri, çokluğun mücadeleleri yoluyla biyo-iktidar düzeninden biyo-politik bir düzene geçiş yapıldığını belirtir. Gerçek boyunduruk koşulları olarak tariflenen biyo-politik koşullarda, çokluğun potansiyellerinin açığa çıkacağı olanakların bulunduğunu vurgular.

Lordon, “Kapitalizm, Arzu ve Kölelik” kitabının alt başlığında “Marx ve Spinoza'nın İşbirliği”nden yola çıkmaktadır. İçinde yaşadığımız uygarlığı anlamada Marx'ın ve Spinoza'nın ortaklığına ihtiyacımızı şöyle vurgulamaktadır:

“Bu iki düşünür –araya giren yorumcular sayesinde- birbirini tanıyor elbette. Aralarındaki benzerlikler saymakla bitmez ama her konuda hemfikir oldukları da söylenemez. Her halükarda aralarında o kadar güçlü bir ilişki var ki, bu iki düşünürü bir araya getirme girişimi entelektüel açıdan afakî sayılabilecek laflar etme riski taşıyor. Şöyle bir zamansal paradoks var: Marx, Spinoza'dan sonra yaşamış olabilir ama bugün Spinoza, Marx'ı tamamlamamızı sağlayacaktır. Zira (kapitalizmde ücretli emekçilerin seferberliğine özgü) yapıyı sökmek, bu yapıların neye göre “işlediği” konusunda bize bir şey söylemiyor. Yani bunların etkililiğini somut olarak neyin sağladığı konusunda, hayaletin değil de makineyi döndüren motorun ne olduğu konusunda hiçbir şey söylemiyor. Buna verilecek Spinozacı cevapsa şu: duygular¹¹³.”

Modernliğin işleyişinde hangi süreçlerin belirleyici olduğunu, işleyişin nasıl işlediğini bilebilmek için, Marx'ın ve Spinoza'nın felsefesinin ortaya koyduğu

¹¹² Negri, A., Hardt, M., İmparatorluk, Çev.: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İst., 2008, syf.: 353

¹¹³ Lordon, Frederic, Kapitalizm, Arzu ve Kölelik –Marx ve Spinoza'nın İşbirliği, Çev.: Akın Terzi, Metis Yay., İst., 2012, syf.: 12

olanaklardan faydalanmalıyız. Modern uygarlığın kendini yeniden üretebilmesinde duyguların nasıl bir işlevi olduğunu Spinozacı açıdan çözümleyebilmek, Marx'ın çözümlemeye çalıştığı yapının işleyişini anlamamıza yardımcı olabilir. Bu yüzden Lordon, Marx ve Spinoza arasındaki yakınlaşmadan, uygarlığın eleştirisi ve anlaşılması açısından değerli bir kavrayış çıkarmaktadır. Yönetenlerin yönetilenleri içine soktuğu ilişkilerin doğru değerlendirilmesi, uygarlığın işleyişinin bağlı olduğu itaatkârlığın rolünü anlamamıza yaramaktadır. En iyi toplumsallığın insanın düşünce kudretlerini itaatkârlıktan kurtaran toplum olduğu düşüncesi, Spinoza felsefesi açısından, günümüzün siyaset teorilerine bir yaklaşım sunmaktadır.

Deleuze'ün felsefesini Bergson, Nietzsche ve Spinoza ilişkisi üzerinden tarif eden Hardt, günümüzün post-yapısalcı felsefi düşüncelerinde söz konusu felsefi ilişkinin belirleyici olduğunu şöyle izah eder:

“Nietzscheci etik, değer alanına taşınmış Bergsoncu ontolojidir. Spinozacı politika ise, pratik alanına taşınmış Bergsoncu ontoloji ve Nietzscheci etiktir. Sırasıyla ontoloji etiğe, etik de politikaya bağlıdır. Zengin bir güç çözümlemesi ve pratiğin kavramsal işleniş sayesinde, varlığa hayat veren ilkelerle, politik örgütlenmenin bir etiği ve pratik kuruluşuna hayat veren ilkeler tamamen aynı olduğu için Spinoza'nın politikası ontolojik bir politikadır¹¹⁴.”

Hardt'a göre; post-yapısalcı felsefede güç mefhumunun zengin kavranışının ardındaki Spinoza'nın ve Nietzsche'nin varlığına, Bergson da eklenmelidir. Nietzscheci etiğin ardındaki Bergsoncu ontoloji, Spinozacı politikanın ontolojiden etiğe oradan da politikaya bağlanmasına imkân vermektedir. Spinozacı düşüncenin uygarlığın eleştirisindeki önemi, “varlığa hayat veren ilkelerle, politik örgütlenmenin bir etiği ve pratik kuruluşuna hayat veren ilkeler(in) tamamen aynı” olmasından ileri gelmektedir.

Spinoza felsefesinin Marx ile ilişkisine eğilen Negri ve Lordon'dan söz ettik. Şimdi bu noktada Spinoza felsefesinin post-yapısalcılığın en önemli filozoflarından olan Nietzsche ile yakınlığına değinmek istiyoruz.

“Spinoza gibi yazarlar, bu Nietzsche için de geçerli olacak, kudretten bahsettiklerinde...Spinoza kudretin artması ve azalmasından, Nietzsche kudret isteminden bahsettiğinde –ki bu da ilerler, genişler... Nietzsche'nin Affekt dediği şey, Spinoza'nın affectus dediği şeyle tam tamına aynıdır. İşte bu bakımdan Nietzsche, bir Spinozacıdır, yani kudretin azalması ve artması bakımından. Aslında her hangi bir

¹¹⁴ Hardt, Michael, Gilles Deleuze-Felsefede Bir Çıraklık, Çev: İsmail Öğretir-Ali Utku, Otonom Yay., İst., 2012, syf.: 117

gücün ele geçirilmesiyle hiçbir alakası olmayan bir şey yapmışlardır. Kuşkusuz, nihai olarak tek gücün kudret olduğunu söyleyeceklerdir¹¹⁵.”

Kudret/güç kavramı, felsefi anlamda açıklık kazandırılması gereken, üzerinde muğlâklıkların bulunduğu bir kavramdır. Dünya üzerinde var olan egemenlik ilişkilerini zayıflıktan doğan iktidar/potestas ilişkileri olarak kavrayan Nietzsche’ye göre bu durum, kudret sahibi olanların zayıflar tarafından etki altına alınmasıyla ortaya çıkmıştır. Nietzsche’nin kudret mefhumu, iktidar ile ilişkili olarak okunamaz. Hatta iktidarın insanların güçsüzlüğünden beslendiğini vurgular. Spinoza felsefesinin kudret kavramına yüklediği anlam Nietzsche tarafından da kabul görmüştür. Hem Spinoza hem de Nietzsche, kudretten bahsettiğinde, kişinin akli yoluyla eriştiği, kendi yetkinliğini vurgulamaktadır. Yaşamın sürekli varyasyonlar halindeki oluşumunda, karşılaşmaların sonucunda kudretimizin artması ve azalması mümkün olmaktadır. Kudretimizin artmasına neden olan iyi karşılaşmalar, insanın yetkinliğinin artmasına neden olmaktadır. Kederli karşılaşmalar ise, kudretimizin azalmasına neden olarak, yetkinliğimizi azaltmaktadır. Spinoza, modern toplumsallıkların insanları hüznölendirerek, kederli karşılaşmaları örgütleyerek, insanları yönetilebilir hale getirdiğini belirtir.

“Spinoza, duyguyla oluşan bu melodik sürekli varyasyon çizgisi üzerinde iki kutup tayin edecektir: Sevinç – Üzüntü. Bunlar onun için temel tutkular olacaktır: Eyleme kudretimin azalışını içeren her tutku, her ne olursa olsun üzüntü, eyleme kudretimdeki artışı kuşatan her tutkuysa sevinç adını alacaktır¹¹⁶.”

Spinoza felsefesinin insanın tutkularının tarihinin bir kuramına bizi ulaştırdığını belirtmiştik. Bu tutkuların anlaşılması konusunda Spinoza’daki kavrayışın Nietzsche tarafından da benimsenme şeklini şöyle ifade edeceğiz. Nietzsche, Deccal adlı kitabında Spinozacı bu kavrayışı şöyle ifade eder:

“İyi nedir? –İnsanda güç duygusunu, güç istemini, gücün kendisini yükselten her şey. Kötü nedir? Zayıflıktan doğan her şey. Mutluluk nedir? Gücün büyüdüğü duygusu – bir engelin aşıldığı duygusu¹¹⁷.”

¹¹⁵ Deleuze, Gilles, Spinoza Üzerine Onbir Ders, Çev.: Ulus Baker, Kabalcı Yay., İst., 2008, syf.: 71

¹¹⁶ Deleuze, Gilles, Spinoza Üzerine Onbir Ders, Çev.: Ulus Baker, Kabalcı Yay., İst., 2008, syf.: 21

¹¹⁷ Nietzsche, F. W., Deccal, Çev.: Oruç Aruoba, İthaki Yay., İst., 2003, syf.: 10

Nietzsche’de, insanın kudretini artıran her şey iyi olarak kavranmaktadır. İnsanın kudretini azaltan her şey ise ortaya çıkardığı zayıflık sebebiyle kötü olarak açıklanmaktadır. İnsanların ortak iyiliğini amaçlayan toplumsallıkların, yurttaşlarının kudretinin artmasına yönelik değil kudretinin azalmasına yönelik bir anlayıştan beslendiğini görüyoruz. Egemenliğin işleyişi, insanların bedensel takatlerini artırmakta, aklın kudretlerini azaltmaktadır. Toplumsallığın en temel amacı olan mutluluğun, insanların aklının kudretlerini körleştirmesi sebebiyle toplumsallıklarca engellendiğini görmekteyiz.

“Kötülük her zaman kötü bir karşılaşmadır, kötülük her zaman bir ilişkinin çözülüp dağılmasıdır. Bu çözülüp dağılmalar bizim bedenimize etki eden zehir tarzındadır. Spinoza’ya göre, bir insanın maruz kaldığı kötülük her zaman hazımsızlık, intoksikasyon, zehirlenme tarzındadır. Bir şey tarafından insana yapılan ya da insanın bir başka insana yaptığı kötülük de her zaman bir zehir, toksik veya sindirilemez bir öge olarak etki eder¹¹⁸.”

Güç duygusunu yükselten, güce katılan iyi ile zayıflıktan, güçsüzlükten doğan kötü, farklı karşılaşmalardır. Gücün büyümesini sağlayan iyi bir karşılaşma, insanın düşünce kudretlerini artırarak eylemde bulunma gücüne de etki eder. Kötü karşılaşma ise içinden doğduğu güçsüzlük, zayıflık sebebiyle gücü azaltır. İyi bir karşılaşma, düşünmenin önündeki engelleri ortadan kaldırmasıyla mutluluğa katkıda bulunur. Kötü karşılaşma, mutluluk duygusunu azalttığı gibi, azalan düşünce kudretlerinin bedene yansması olarak bir zehirlenme tarzındadır.

Spinozacı anlamda tutkuların güçsüzlüğün işareti olduğunu belirten Deleuze, tutkular konusundaki Spinozacı bu kavrayışı şöyle izah eder:

“Tutkular özümüz ya da gücümüzle değil, dışsal bir şeyin gücüyle açıklanır; bu yüzden de bizim güçsüzlüğümüzü kuşatırlar. Her türlü tutku bizi eyleme gücümüzden koparır; etkilenme kudretimiz tutkularla dolu oldukça muktedir olduğumuz şeylerden koparılmışızdır. Bu nedenle Spinoza şöyle der: Sevinç-tutku “insanın kavradığı noktaya dek artmaması” ölçüsünde bir tutkudur. Bu demektir ki: Eyleme gücümüz henüz etkin olacağımız bir noktaya dek artmamıştır. Hala güçsüz, hala eyleme gücümüzden koparılmış haldeyizdir¹¹⁹.”

¹¹⁸ Deleuze, Gilles, Spinoza ve İfade Problemi, Çev.: Alber Nahum, Norgunk Yay., İst., 2013, syf.: 246

¹¹⁹ Deleuze, Gilles, y.a.g.e., syf.: 238

İnsan tabiatının ayrılmaz bir parçası olan tutkuların insanların kudretlerini kuşatan bir yanı olduğunu vurgulayan Deleuze, tutkuların insanları eyleme gücünden kopardığını belirtir. Köklerini akıldan almayan bu tutkuların bizi etkisinde tuttuğu karşılaşmalar, insanı muktedir olduğu yetkinliklerde aşağı seviyeye çekmiştir. İnsan yetkinliğinin kudretinin uzandığı yere kadar uzandığını söyleyen Spinoza, tutkuların etkisinde olduğumuz zaman kavrayışımızın bulanık olduğunu ifade eder. Spinoza'nın kuramının en iyi yorumcularından olan Deleuze, Spinoza felsefesinin gelecekteki anlamını ortaya koymakta önemli perspektifler sunmaktadır.

Spinoza, her insanın kendi aklının kılavuzluğunda yaşayarak başkalarının etkisinde yaşamaktan kurtulduğunu bu sebeple ruh hürriyeti içerisinde kendi bağımsızlığına ulaştığını vurgular. Kendi kendimizin efendisi olmak ile kötü toplumsallıkların ihtiyacı olan itaatkârlıktan uzaklaşmış oluruz. İnsan zihninin işleyiş düzenini ortaya koyarak, her insan bilmeye muktedir bir yaradılışa sahip olduğunu ifade eden Spinoza, demokratik bir toplumsallığın düşünce kudretlerini itaatkarlığa bağlamaması gerektiğini vurgular.

Şimdi bu noktada Spinoza felsefesi ile yakından ilgilemiş Baker'in bu konudaki derin kavrayışına değinelim. Baker'in Spinoza felsefesinin uygarlığımızın anlaşılmasındaki yerini şöyle vurgular:

“Spinoza'nın insan zihnine dair derin bir kavrayışı vardır, öyle ki anlığımızın sadece “kayıtsız” fikirler vasıtasıyla çalıştığına inanmaz: bedenlerimiz ve zihinlerimiz bize ne olduğuna karşı ilgisiz veya kayıtsız kalamayacak şekilde işlev görür ve hatta dost mu düşman mı olduğunu anlayabildiğimiz birini görmek, basbayağı onu sokakta görmek zaten bir fikirdir. Bir his veya duyguyu deneyimlemeksizin bu fikri deneyimleyemeyiz. Bizler gerçekten de, beden ve zihni ayrı tutmasına rağmen, aynen Dercartes'in gibi “otomatlar” (automata) ama “ruhsal otomatlar”ız (automaton spiritualis). Bir şiir okurken, güzel bir manzara karşısında veya sadece sokakta volta atıp insanları seyrederken fikirlerim vardır. Ve bu fikirler bende her zaman bu ya da şu yolla etkilendiğim bir zihin haline neden olurlar. Bu Deleuze'ün biçimsel olarak dile getirdiği bir “sürekli varyasyon” mantığıdır¹²⁰.”

Sürekli varyasyonlar halinde artan ya da azalan kudretlerimizle, evren hakkındaki fikir sahibi oluruz. Bu fikirlerin yarattığı kudretler ile yetkinliğimizce varlığımızı sürdürürüz. Her insan kendi varlığını devam ettirme çabası ölçüsünce

¹²⁰ Baker, Ulus, Kanaatlerden İmajlara Duygular Sosyolojisine Doğru, Birikim Yay., İst., 2010, syf.: 171-172

yetkindir. Bu yetkinlik ise dünya hakkında açık ve seçik bilgiler sahibi olmamız ölçüsünde ortaya çıkar. Bir insanın kuvvetini bedeninin gücüyle değil aklıyla ölçeriz diye ifade eden Spinoza, her insanın aklın kılavuzluğunda yaşasın ya da yaşamasin içinde bulunduğu toplumsallığa demokratik olarak katkıda bulunduğunu belirtir. İnsanın başka insanların tesiri altında yaşamak yerine kendi aklının kılavuzluğunda tam bir ruh hürriyeti içinde davranmasının demokratik bir toplumsallığın temeli olduğunu belirtir. Spinoza'nın felsefesinin gelecekteki anlamını ortaya koymuş filozofların düşünceleri, Spinoza felsefesinin insanlara verdiği kudretten bağımsız değerlendirilememelidir.

2.2. Gelenekten Geleceğe Marx ve Uygarlığımız

Politika felsefesi tarihimizin antik köklerinden modernliğe uzanan serüveninde, Marx'ın Feuerbach üzerine yazdıklarında vurguladığı gibi, hayatın yorumlanmasından hayatın değiştirilmesine uzanan bir “geçiş”in var olduğu görülür. Politika felsefesi tarihimizin başlangıcında bulunan temelleri atmış Antik filozofların hakikati tefekkür eyleyebilmeyi sadece filozofun etkinliği haline getiren bakışının, teori ile pratik etkinliğin birbirinden ayrılmadan gerçekleştirilmesi gerektiğini söyleyen Marx ile büyük bir dönüşüme uğradığını söylemek gerekir. Arendt, bu hususta, “siyasi düşünce geleneğimiz tam olarak Platon ve Aristo'nun öğretileri ile başlar; sonunu ise Karl Marx'ın teorisinde bulduğuna en az aynı kesinlikle inanmaktayım”¹²¹ diye yazmaktadır. Marx'ın politika felsefesi tarihimiz içerisindeki yerini anlayabilmek için onun nasıl bir eleştiri yarattığını, modernliğin ortaya çıkardığı siyasi biçimleri nasıl eleştirdiğini iyi kavrayabilmek gerekir. Marx, insanlık tarihini diyalektik materyalist bir yöntemle analiz etmiş, içinde bulunduğu çağın gerçekliğinin üzerini örten ideolojik örüntülerden bağımsız kendine özgü tarih felsefesi açısından dönemi sorgulamıştır. Arendt, modernliğin en önemli filozoflarından olan Kierkagaard, Nietzsche ve Marx'ın, geleneğin otoritesini kaybettiği bir çağda, başvurulacak tüm otoritelerin –tanrı dahil- hükmünü kaybettiği bir dönemde, “hiçbir otoritenin yönlendiriciliğine başvurmadan düşünmeye cüret etmiş ilk kişiler” olduğunu yazar. Ancak sözünün devamında “yine de

¹²¹ Arendt, Hannah, Geçmişle Gelecek Arasında, Çev.: Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., İst., 1996, syf: 31

üzerlerinde hala bu büyük geleneğin kategorik çerçevesinin izlerini taşırlar”¹²² diye yazmaktadır. Hiçbir otoritenin yönlendiriciliğine başvurmadan düşünmeye cüret etmiş Marx’ın, bu düşünsel eleştirilerini yaparken kendinden önceki siyasi geleneği başlatmış olanların “kategorik çerçevesinin izlerini” taşıdığını söylemek bir paradoks değil, modernliğin ortaya çıkardığı düşünsel zeminin yeniliğini olduğu kadar geçmişin şimdi üzerindeki tesirini de göz önünde bulunduran bir okumanın ifadesidir.

Arendt, Marx’ın felsefesinde çok bilinen Hegel’in etkisinin yanında Aristo’nun da etkili olduğunu yazar. Modern üretim koşullarının ortaya çıkardığı mücadelenin neden olduğu insanın insana, kendisine ve doğasına yabancılaşmasının eleştirisini yapan genç Marx’ın yazdıklarına yakından bakan Arendt, Marx’ın şeylerin kullanım değerinin yerini alan değişim değerine yaptığı eleştiride Aristo’nun varlığının etkisinden söz eder. Aristo’nun Marx üzerindeki etkisi, modern düşüncede “hiçbir otoritenin yönlendiriciliğine başvurmadan düşünmeye cüret etmiş” ve “yine de üzerlerinde hala bu büyük geleneğin kategorik çerçevesinin izlerini taşıyan” Marx’ın düşünce dünyasını anlayabilmek için incelenmeye değerdir. Geleneğin modern üzerindeki bu etkisini anlayabilmek için Arendt’in şu yazdıklarına bakmakta fayda var:

“Genç Marx’ın yazılarında, kapitalist ekonominin, dünyaya yabancılaştırıcı içerimlerinden bir miktar haberdar olduğunu gösteren birkaç işaret vardır. Örneğin 1842 tarihinde yazdığı “Debatten über das Holzdiebstahlagengesetz” adlı yazıda hırsızlığa karşı bir yasayı, sadece mal sahibi ile hırsız arasındaki biçimsel zıtlığın “insan ihtiyaçları”nı – odundan yararlanacak olan hırsızın oduna duyduğu gereksinimin, onu satacak olan odun sahibinden daha yakıcı olması- hiç kaale almayışıyla, dolayısıyla odunu kullanan ile odunun sahibi olarak odun satıcısını eşitlemek suretiyle insanları gayri insanileştirmekle değil, aynı zamanda bizzat odunu da kendi doğasından koparmakla eleştirir. İnsanları salt mal sahibi olarak kabul eden bir yasa, şeyleri de kullanım nesneleri olarak değil, sadece mülk ve değişim konusu olan mallar olarak görür. Marx, değişim amacıyla kullanıldıklarında şeylerin kendi doğalarından (da) koptukları fikrini muhtemelen Aristo’dan almıştır. Şöyle diyordu Aristo: Her ne kadar bir ayakkabıya ihtiyaç duyulmasının nedeni ya kullanmak ya da mübadele etmek olsa da, mübadele edilmek bir ayakkabının doğasına aykırı bir durumdur; “zira bir ayakkabı değiştirilmek için amacıyla üretilmez” (Politics; 125708). (Yeri gelmişken belirtelim ki, Aristo’nun

¹²² Arendt, Hannah, y.a.g.e., syf.: 45

Marx'ın düşünme tarzı üzerindeki etkisi, Hegel'in felsefesinin etkisi kadar karakteristik ve belirgindir).”¹²³

Modernliğin en önemli eleştirilerinden birini gerçekleştirmeye cüret etmiş bir filozof olarak Marx'ın, kendinden önceki geleneğin kategorik çerçevelerinin etkisinde olduğunu görmek, modernliğin gelenekten bir kopuş olduğu iddiasının aksine geleneğin şimdi üzerinde, yaşayanlar nazarında bir bağlayıcılığının da olduğunu görmemizi sağlayacaktır. Marx'ın tarihteki yerinin anlaşılması hususunda birbirinden farklı görüşler bulunmakla birlikte onu modernliğin şafağında post-modernliğin filozofu olarak gören Alain Touraine'in söyledikleri ilginçtir. Touraine şöyle yazar; “Marx ilk büyük post-modern entelektüeldir, çünkü anti-hümanisttir ve ilerlemeyi, bir insan kavramının gerçekleşmesi olarak değil doğanın özgürleşmesi olarak tanımlar.”¹²⁴ Marx üzerine bu farklı yorum, onu kapitalist gelişmenin olumlayıcısı olarak öven fikirlere nazaran doğanın özgürleşmesine vurgu yapan bir yan taşıması sebebiyle dikkate değerdir. Marx, her ne kadar üretici güçlerin gelişmesine övgü düzerek kapitalist gelişmenin insanlık için hayırlı bir yan taşıdığını iddia etse de, Arendt'in vurguladığı gibi Marx, çalışmanın bittiği yerde özgürlük ülkesinin başlayacağını vurgulamış biri olarak modern uygarlığın radikal bir eleştiricisidir. Modernliğin eleştirisi, onun ortaya çıkardığı siyasal biçim olarak ulus devletin eleştirisini de içinde taşımaktadır. Ulusal pazarlar üzerindeki hâkimiyetini ulus devlet aracılığıyla sağlamaya çalışan sermayenin, modernliğin ortaya çıkardığı ekonomik ve politik düzeni aşma çabası, meta üretimine ait dünyanın evrensel niteliğinin bir sonucudur. Ulus devletten küreselleşmeye geçişi analiz edebilmek için sermayeyi bu yeni koşullara uymaya zorlayan kendi içindeki dinamikleri kavramak gerekir. Ulusal modernleşme hareketlerinin ilk elden kurmaya çalıştığı ulusal pazarların küresel bir pazara doğru gelişim göstereceğini Marx 19. yüzyılda öngörmüştü. Modernlikten post-modernliğe geçişi kavramsallaştırabilmenin ekonomik boyutuna bakıldığında, bunun ulusal pazarlardan dünya pazarına doğru geçişle anlaşılır olabileceği açıktır. Ulus devletlerin ortaya çıkışıyla inşa süreci gelişen

¹²³ Arendt, Hannah, İnsanlık Durumu, Çev.: Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., İst., 2006, syf: 364-365

¹²⁴ Touraine, Alain, Modernliğin Eleştirisi, Çev.: Hülya Tufan, YKY, İst., 1995, syf: 124

ulusal pazarların üzerindeki hâkimiyetin dünya pazarına doğru gelişmesi gerektiği, daha o zamandan Marx tarafından vurgulanmıştı.

“Dünya pazarının, her biri ayrı bir ulus tarafından sömürülen ayrı ayrı parçalara bölünmesi, uluslar arasında rekabetin kaldırılması, bizzat üretimdeki beceriksizlik ve gelişiminin ilk evresini ancak aşabilmiş olan mali sistem, dolaşımı pek çok engelliyorlardı.”¹²⁵

Modernliğe özgü üretim biçimlerinin yaygınlaşması ve mübadelenin uluslar arası bir nitelik kazanması, ulus devleti bir araç olarak gören ulusal sermayeye içkin bir gelişme isteğinden kaynaklanmaktadır. Ulusal pazarlar aracılığıyla kendini geliştirmiş sermayenin dünya pazarlarında alacağı rol, sermayenin ulus ötesi mantığının bir sonucudur. Sermayenin ortaya çıkardığı metaların dolaşımının dünya pazarına doğru gelişim göstereceğini Marx Kapital’de şu sözlerle dile getirir: “Pazarın, sanayi sermayesinin dolaşım sürecini diğerlerinden ayırt edecek biçimde, dünya pazarı olarak var olması, işte bunun için, metaların kökeninin evrensel niteliğidir.”¹²⁶ Ulusal pazarlardan küresel pazarlara doğru bir yayılım gerçekleştiren sermaye, modern devletin ulusal uzamda gerçekleştirdiği temellük biçimlerini küresel düzleme yaymıştır. Sermayenin kendi çıkarları açısından modern devletin taşıdığı rol, küreselleşmeyle birlikte işlevini kaybetmiş, ortaya çıkan yeni egemenlik ilişkilerine uygun olarak yeniden düzenlenmek zorunda kalmıştır. Negri modern devletin küresel düzlem karşısında geçirdiği dönüşümü şu sözlerle izah eder:

“Modern devlet, kapitalist sömürünün ulus uzamında büründüğü spesifik siyasal biçimdir. Bu devlet belirlenimi, değerlendirilmenin ve sömürünün hali hazırdaki biçimiyle ilgili başkaldırı karşısında geçerliliğini yitirmiştir.”¹²⁷

Marx tarihsel analizlerini, ulusal modernleşmenin ortaya çıkardığı üretim ilişkileri düzleminden yola çıkılarak yapmıştır. Ulusal pazarların ortaya çıkardığı üretim ilişkileri emeği, modern devletin temellük biçimleri altında kontrol altında tutmaya yaramaktadır. Negri, modern devletin kendine özgü tahakküm ilişkileri boyutunun emeği “biçimsel boyunduruğa” hazırladığını, bu sürecin kendinde bulunan dinamiklerle

¹²⁵ Marx, Karl, Engels, Friedrich, Alman İdeolojisi (Feuerbach), Çev.: Sevim Belli, Sol Yay., Ank., 1987, syf: 85

¹²⁶ Marx, Karl, Kapital (İkinci Cilt), Çev.: Alaattin Bilgi, Sol Yay., Ank., 1992, syf: 103

¹²⁷ Negri, Antonio, İmparatorluktaki Hareketler, Çev.: Kemal Atakay, Otonom Yay., İst., 2006, syf: 100

küresel pazara evrileceğini, bu koşulların da emeği, “gerçek boyunduruğa” hazırlayacağını Marx’ın yazdıklarından yola çıkarak tartışır.

“Marx, gerek Grudrisse gerekse Kapital’in yayınlanmamış altıncı bölümünde, emeğin sermaye altındaki “biçimsel” ve “gerçek boyunduruğu” arasında ayrım yapar. “Biçimsel boyunduruk” ile Marx, bir yığın farklı üretim tarzının kapitalist üretim ilişkilerine tabi kılındığı bir durumu kasteder. Bu tabi kılma, bu üretim tarzları içindeki emek süreçlerinin kapitalist bir çizgi doğrultusunda örgütlenmesiyle değil, kapitalist üretim ilişkilerinin toplum üzerindeki etkili bir hegemonya uygulamasıyla gerçekleşir. Eski üretim, mülkiyet ve piyasa biçimleri, böylece kapitalist hegemonyayla düzenli bir şekilde birlikte var olabilir. Ancak bundan sonra sermaye bütün topluma nüfuz etmeye ve onu zapt etmeye başlar ve eski üretim, mülkiyet ve dolaşım biçimlerinin parçalandığı bir uğrağa gelinir. Bu durumda, kapitalist üretim tarzı hegemonik olmakla kalmaz, emek sürecinin kapitalist biçimi var olan tek biçim haline gelir. Bütün toplum devasa bir fabrikaya dönüşür ya da daha doğrusu, fabrika bütün topluma yayılır. Bu durumda, üretim toplumsaldır ve faaliyetler üretkendir. Ancak eski üretim biçimleri aşıldığı için, bütünlüğün dış hatları belirsizleşir ve özgül üretim alanları toplumun her tarafına çözülerek dağılmış gibi görünür. Bu durum, kendisini toplumsallaştırmış olan sermayeye toplum üzerindeki hegemonyasını ve sömürüdeki çıkarını gizleme ve böylece kendi fethini genel çıkarın parçasıymış gibi geçiştirme olanağı sağlar.”¹²⁸

Sermayenin yeni ortaya çıkan üretim ilişkileri içerisinde “kendi fethini genel çıkarın parçasıymış gibi geçiştirme olanağı” veren şey; düşünsel üretim araçları üzerindeki hakimiyetinin bir sonucudur. Üretim araçları üzerindeki hâkimiyetini düşünsel üretim araçları üzerindeki hâkimiyetiyle pekiştiren sermaye, döneme uygun bilinç ilişkilerinin üretilmesini de sağlayarak kendi egemenliğinin yeniden üretilmesini sağlar. Bu noktada Marx’ın egemen sınıf ve egemen bilinç üzerine yazdıkları, sermaye toplumunda var olan bilinç ilişkilerinin nasıl oluşturulduğunun bir açıklaması gibidir.

“Egemen sınıfın düşünceleri, bütün çağlarda, egemen düşüncelerdir, başka bir deyişle, toplumun egemen maddi gücü olan sınıf, aynı zamanda egemen zihinsel güçtür. Maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf, aynı zamanda, zihinsel üretimin araçlarını da emrinde bulundurur, bunlar o kadar birbirinin içine girmiş durumdadırlar ki, kendilerine zihinsel üretim araçları verilmeyenlerin düşünceleri de aynı zamanda bu egemen sınıfa bağımlıdır. Egemen düşünceler, egemen maddi ilişkilerin fikrîsel ifadesinden başka bir şey değildir, egemen düşünceler, fikirler biçiminde kavranan maddi, egemen ilişkileridir, şu halde bir sınıfı egemen sınıf yapan ilişkilerin ifadesidirler; başka bir deyişle, bu düşünceler, onun egemenliğinin fikirleridirler. Egemen sınıfı meydana getiren bireyler, başka şeyler yanında, bir bilince de sahiptirler ve sonuç olarak düşünürler; bu bireyler, bir sınıf olarak egemen oldukça ve tarihsel çağı

¹²⁸ Negri, Antonio, Yıkıcı Politika- 21.Yüzyıl İçin Bir Manifesto, Çev.: Akın Sarı, Otonom Yay., İst., 2006, syf: 241-242

bütün genişliğince belirledikçe, elbette ki, bu bireyler sınıflarının bütün genişliğince egemendirler ve öteki şeyler bakımından olduğu kadar, düşünürler, fikir üreticileri olarak da egemendirler ve kendi çağlarının düşüncelerinin üretimi ve dağıtımını düzenlerler; o halde onların düşünceleri, çağlarının egemen düşünceleridir¹²⁹,”

Modern devletin ortaya çıkardığı egemenlik ilişkilerinin yeniden üretilebilmesi sadece ekonomik düzlemde gerçekleşmez, yine üretim ilişkilerine bağlı olarak gelişen üst yapı kurumlarının da yeniden üretime bağlanmasıyla bu yeniden üretim sağlanır. Althusser’in devletin ideolojik aygıtları dediği, Foucault’nun ise “disiplin” kavramı vasıtasıyla modernliğin bütün kurumlarında ortak bulunan bir öge olarak yeniden üretimi incelediği modern uygarlığımız, yeniden üretimini fabrika düzlemi dışında okul, üniversite, hapishane, hastane, medya, hukuk kurumları vb. vasıtasıyla gerçekleştirir.

Modernliğin ortaya çıkardığı sosyal kurumların hangi söylemler yoluyla kendini kurduğunu anlayabilmek için Foucault’nun Hapishane’nin Doğuşu’nda açıklayıcı kıldığı “disiplin” kavramına başvurmak gerekir. Modernliği sadece ekonomik düzlemde gerçekleşen bir yeniden üretim olarak değil de başka kurumlarda da var olan ortak bir disiplin mantığının sonucu olarak gelişen bir düzen olarak kavramak gerekir. Foucault’nun modernliğin kurumları olan okul, hapishane, fabrika, üniversite, hastane vb. yoluyla inşa edilen bu disiplin rejiminin işleyişine dair yazdıkları açıklayıcı olabilir:

“Disiplin sabit, bütüncül, kitlesel olan –ama analitik olmayan-, sınırsız ve efendinin tekil iradesi, onun “kaprisi” biçiminde kurulmuş ev hizmetçiliğinden de farklıdır. Yüksek derecede şifrelenmiş, ama uzaktan uzağa bir bağımlılık ilişkisi olan ve bedeni işlemlerden çok emeğin ürünlerine ve tabi olmanın ayinsel işaretlerine yönelik olan vassaliteden de farklıdır. Yararlılığı artırmaktan çok dünyadan el etek çekmeyi sağlama işlevine sahip olan ve başkasına itaat etmeyi gerektirmeseler bile, esas amaçları herkesin kendi bedeni üzerindeki egemenliğini artırmak olan çilekeşlik ve manastır tipi “disiplinler”den de farklıdır. Disiplinlerin tarihsel anı, yalnızca becerilerin gelişmesini veya bağımlılığının ağırlaştırılmasını değil de, aynı zamanda onu aynı mekanizma içinde daha fazla yararlı hale getirdiği ölçüde daha da fazla itaatkâr kılan (ve tersine) bir ilişkiyi oluşturmayı hedefleyen bir insan bedeni sanatının doğduğu andır. Bu andan sonra artık, beden üzerinde bir çalışma, onun unsurlarının, hareketlerinin, davranışlarının hesaplı kitaplı bir manipölasyonu olan bir baskılar siyaseti oluşmaktadır. İnsan bedeni, onun derinlerine inen, eklemlerini bozan ve onu yeniden oluşturan bir iktidar mekanizmasının içine girmektedir. Aynı zamanda bir “iktidar mekaniği” de olan bir “siyasal anatomi” doğmaktadır, bu anatomi başkalarının bedenlerine, yalnızca onların istenilen şeyleri yapmaları için değil, aynı zamanda öyle istenildiği üzere, hız ve

¹²⁹ Marx, K., Engels, F., Alman İdeolojisi (Feuerbach), Çev.: Sevim Belli, Sol Yay.,Ank., 1992, syf: 70

etkinliğe uygun olarak belirlenen tekniklere göre iş görmeleri için nasıl el konulabileceğini tanımlamaktadır. Disiplin böylece bağımlı ve idmanlı bedenler, “itaatkâr” bedenler imal etmektedir. Disiplin bedenin güçlerini artırmakta (faydanın ekonomik terimleriyle) ve aynı güçleri azaltmaktadır (itaatin siyasal terimleriyle). Tek kelimeyle: bedenin iktidarını çözmektedir; onu bir yandan artırmak istediği bir “yatkınlık”, bir “kapasite” haline getirmekte; öte yandan da bunların sonucu olarak ortaya çıkabilecek enerjiyi, gücü tersine döndürmekte ve onu katı bir bağımlılık ilişkisinin içine sokmaktadır. Eğer ekonomik sömürü emek gücü ile emeğin ürününü birbirinden ayırıyorsa, disipline dayalı baskı da bedende, artırılmış bir yatkınlık ile büyüyen bir egemenlik arasındaki zorlayıcı bağı kurmaktadır¹³⁰.”

Modernliğin ortaya çıkardığı “disiplinli, itaatkâr ve idmanlı bedenler”, egemenliğin yeniden üretilmesinin hem ekonomik hem de politik boyutunda işlevlerine uygun bir şekilde yönlendirilirler. Disiplin sonucunda bedenin güçleri artmış ve bu artan güçler üretimin ekonomik boyutuna yönlendirilmiştir. Fakat diğer yandan insanın düşünce kudretleri, ihtiyaç olunan üzerine itaatkârlığa alıştırılmış ve egemenliğin ihtiyacı olan siyasal düzenin oluşturulmasında bu kudretlerin azalışından yararlanılmıştır.

Foucault’nun modernliğin işleyişine yönelik yapmış olduğu analizlerin izinden giden Negri, modernliği “disiplin toplumu”, modernlik sonrası toplumu ise “kontrol toplumu” olarak kavramsallaştırmıştır. Negri, Foucault’nun yazdıklarında bu noktanın çok net olmadığını ancak Deleuze’nün Foucault üzerine olan nadide eserinde bu kavramsallaştırmalara ulaşılabilecek bir okumanın var olduğunu söyler. Bu noktada Negri’nin “disiplin ve kontrol toplumları” yoluyla ne kastettiğini açıklamak gerekir.

“Disiplin toplumu, toplumsal komuta mekanizmasının, adetleri, alışkanlıkları ve üretici pratikleri üreten ve düzenleyen yaygın bir dispozitifler ya da aygıtlar şebekesi yoluyla kurulduğu toplumdur. Bu topluma işlerlik kazandırmak ve onun işleme ve/veya dışlama mekanizmalarına itaati sağlamak, toplumsal alanın yapısını belirleyen ve disiplinin “aklı” için uygun mantıkları sunan disiplin kurumları (hapishane, fabrika, tımarhane, hastane, üniversite, okul vb.) vasıtasıyla başarılıdır. Disiplinci iktidar sonuç olarak düşünce ve pratik sınırlarını ve parametreleri belirleyerek, normal ve/veya sapkın davranışları tarif edip yaptırıma tabi kılarak yönetir...kapitalist birikimin bütün ilk aşaması (Avrupa’da ve başka yerlerde) bu iktidar paradigması koşullarında yaşanmıştır.”¹³¹

¹³⁰ Foucault, Michel, Hapishanenin Doğuşu, Çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ank., 2000, syf: 210-211

¹³¹ Hardt, M., Negri, A., İmparatorluk, Çev.: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İst., 2008, syf: 47

Modernitenin ortaya çıkardığı toplumsal hayatın hangi disiplinsel işleyişlerin ürünü olduğunu anlamamızı sağlayan bu tanım, kapitalist birikimin ilk aşamalarının bu “disiplin” toplumu ile birlikte var olduğunu bize göstermektedir. Kapitalist birikimin ulusal sınırları aşarak Negri’nin “imparatorluk” dediği küreselleşme süreci içerisine girmesi için bir zemin olan disiplin toplumu, kendi ürettiği modern yurttaşın hem bedensel hem akli kudretlerini baskı altına alarak egemenliğin yeniden üretilmesini gerçekleştirmektedir. Söz konusu disiplin toplumundan “kontrol toplumu”na geçişi anlayabilmek için Negri’nin bu konudaki izahatlarına yeniden bakmakta fayda var. Kontrol toplumu,

“komuta mekanizmalarının giderek daha fazla “demokratik”, giderek daha fazla toplumsal alana içkin hale geldiği, yurttaşların beyinleri ve bedenleri üzerinden dağıtıldığı (modern dönemin son döneminde gelişen ve postmodern döneme açılan) bir toplum anlaşılır. Yönetim için uygun toplumsal bütünleşme ve dışlama davranışları böylelikle giderek artan bir biçimde öznelerde içselleşmiştir. İktidar artık doğrudan beyinleri (iletişim sistemleri, enformasyon ağları vb. içinde) ve bedenleri (refah sistemleri, gözetim altındaki etkinlikler vb. içinde) yaşama duyusundan ve yaratma arzusundan otonom bir yabancılaşma durumuna getirerek örgütleyen mekanizmayla çalışır. Kontrol toplumu, demek ki, ortak ve gündelik pratiklerimizi içsel olarak canlandıran normalleştirici disiplin aygıtlarının güçlendirilmesi ve genelleştirilmesi olarak tanımlanabilir; ama disiplinin aksine, bu kontrol mekanizması esnek ve değişken ağlar yoluyla toplumsal kurumların yapılaşmış alanı dışına da pekâlâ uzanabilir.”¹³²

Bu sözlerinde gösterdiği gibi, kontrol toplumu, hayatın en ince ayrıntısına kadar sızmış iktidarın hayatı yeniden üretmesi, kendi nesnesi kılmasıdır. Disiplin toplumunda, egemenliğin üretilmesi bireylerin bedenleri ve akılları üzerinde düzenlenen baskı siyasetiyken, kontrol toplumundaysa insanların düşünce kudretlerini de içine alan denetimin içselleştirilmesi yoluyla iktidarın yeniden üretilmesidir. Disiplin toplumundan kontrol toplumuna geçişte, bireylerin içine yerleştirildiği kurumların siyaseti de değişmektedir. Negri bu değişimi şu sözlerle açıklar;

“iktidar bütünüyle biyo-politik hale geldiğinde, bütün toplumsal bünye iktidar mekanizması tarafından tasarlanır ve onun virtüelliği çerçevesinde gelişir. Bu ilişki açık, nitel ve duygulanımsaldır. Toplumsal yapı ve gelişme süreçlerinin sınır uçlarına kadar erişen bir iktidar altında yaşayan toplum, tek bir bünye gibi tepki verir. İktidar böylelikle insanların bilincinin ve bedenlerinin –aynı zamanda bütün toplumsal

¹³² Hardt, M., Negri, A., y.a.g.e., syf: 47-48

ilişkilerin- derinliklerine kadar işleyen bir kontrol mekanizması olarak kendini gösterir.”¹³³

Kontrol toplumu olarak kavramsallaştırılan biyo-politik bu düzen, disiplin toplumunun nüfuz edemediği noktalara kadar yayılmayı becermiş ve kontrolü bir baskı siyaseti olarak değil “güvenlik ihtiyacı” haline getirebilmiş bir düzeni ifade etmektedir. Post-modern toplumun bireyleri, hayatın en ince ayrıntısına kadar tasarlandığı bu işleyişte, kontrolün yaygınlaştırılmasını talep etmekte, bu yönde gelişen teknolojileri günlük hayatının bir parçası olarak kullanmaktadır. Bu noktada iktidarın hangi iletişim teknolojileri aracılığıyla kendini bir söylem olarak ürettiğini gösteren şu sözler post-modern toplumun nasıl işlediğini görmemize yarayabilir:

“İktidar, ürettiği gibi örgütler de; örgütlediği gibi bir otorite olarak konuşur ve kendini dışa vurur. Dil, iletişim kurduğu gibi metalar üretir ve bununla kalmayıp öznellikler yaratır, onları ilişkiye sokar ve onlara hükmeder. İletişim endüstrileri, yalnızca onları iktidarın hizmetine sokarak değil, fiilen onları kendi işlevlerine tabi kılarak, imgesel ve simgesel biyo-politik doku içinde birleştirir”¹³⁴.

Post-modern toplumun işleyişinde, disiplin dönemine özgü ekonomik üretime odaklanmak yerine, iktidarın yeniden üretilmesinde yeni bir boyut olarak iletişim, imajlar dünyasına eğilmekte fayda var. Negri disiplin toplumunun üretimini “maddi emek” ağırlıklı olarak tariflerken, kontrol toplumunun üretiminde “maddi olmayan emeğin” ön plana geçtiğini vurgular. “Günümüzde enformasyon ve iletişim, üretim süreçlerinde asli bir rol oynamaya başlamıştır.”¹³⁵ Biyo-politik rejimin kendini yeniden üretebilmesi için yeni bir boyut olan bu iletişim ve enformasyon alanı, iktidarın bedenler ve bilinçler üzerinde yaratmak istediği etkinin örgütlenmesinin bir aracıdır. Söz konusu iletişim ve enformasyon alanı için gerekli akılsal ve duygulanımsal emek, modernliğin yeniden üretilmesinde gerekli maddi emeğin dışında “maddi-olmayan emeğin” ürünüdür. Maddi olmayan emeği üçe ayırabiliriz der Negri; “birincisi, enformatikleşmiş ve bizzatı üretim sürecini dönüştürecek bir şekilde iletişim teknolojilerini bünyesine katmış bir endüstriyel üretimle ilgilidir. İmalat bir hizmet sayılır; dayanıklı malların üretimindeki maddi emek maddi-olmayan emekle karışır ve maddi-olmayan emek halini almaya başlar. İkincisi, bir yanda yaratıcı ve zekâ ürünü manipülasyona, diğer yanda da rutin simgesel manipülasyona ayrılmış olan, analitik ve simgesel işlerdeki maddi-olmayan emektir. Son olarak, maddi-olmayan emeğin üçüncü türü duygulanımın üretimi ve manipülasyonu ile ilgilidir ve (aktüel ya da virtüel) insani ilişkiyi, yani bedensel tarzda emeği gerektirir. Küresel ekonominin post-modernleşmesinde başı çeken bu üç tür emektir.”¹³⁶

¹³³ Hardt, M., Negri, A., y.a.g.e., syf: 49

¹³⁴ Hardt, M., Negri, A., y.a.g.e., syf: 58-59

¹³⁵ Hardt, M., Negri, A., y.a.g.e., S.: 304

¹³⁶ Hardt, M., Negri, A., y.a.g.e., S.: 307-308

Maddi emek ağırlıklı modern biyo-iktidar düzeninden maddi-olmayan emek ağırlıklı post-modern biyo-politik düzene geçişi kavramsallaştırmaya çalışan Negri, bu geçişi Marx'ın yazdıklarında bulduğu “biçimsel boyunduruk” ve “gerçek boyunduruk” süreçlerinden yola çıkarak değerlendirmiştir. Modern döneme özgü tahakküm ve egemenlik ilişkilerini “biçimsel boyunduruk” olarak nitelendirmiş, post-modern dönemde ortaya çıkan egemenlik ilişkilerini ise “gerçek boyunduruk” diye tariflemiştir.

“Biçimsel boyunduruktan gerçek boyunduruğa geçiş, bir yandan toplumsal üretim koşullarının bütününe etkili, işlevli ve organik biçimde tahakküm altına almayı içerirken aynı zamanda emeği de birleşik bir güç olarak tahakküm altına almayı kapsar.”¹³⁷

Modern egemenliğin yeniden üretilmesi, “biçimsel” de olsa tahakkümün üretim alanına yayılmasıyla gerçekleşebilir olur. Bu tahakkümün kendini geliştirerek hayatı da kapsayan bir şekilde “gerçek boyunduruğa” dönüşmesi, sermayenin küreselleştiği bir boyutta gerçekleşecektir. Negri, ulusal sermayeden küresel sermayeye bu geçişin önemini şu sözlerle vurgular:

“Bu geçiş, Marx'ın kategorilerini onlara inanılmaz bir dinamizm kazandırarak dönüşüme uğratan, Marx'ın incelemesinin temel taşlarını kuran bir geçiştir. Grundrisse'de toplumsal sermaye aşamasına geçiş, etkili ve anlaşılır bir ifade ile sunulur ve bu geçiş Marx'ın çalışmalarında önemli bir yer tutar; sıra dışı bir öngörü gerektiren bir geçiştir; ve bizim için de sıra dışı bir ilgiyi hak eder.”¹³⁸

Modernlikten post-modernliğe geçişi kavramsallaştırabilmek için Marx'ın “biçimsel boyunduruk” ve “gerçek boyunduruk” kavramlarından yararlanarak, sermayenin içine girdiği yeni egemenlik ilişkilerine odaklandık. Şimdi bu noktada, post-modernlikle ilgili tartışmalarda var olan zihin karışıklığını aşmak için Negri'nin “imparatorluk” kavramsallaştırmasıyla neyi anlatmaya çalıştığını ortaya koymak gerekir. Ulus devletten küresel imparatorluğa, ulusal pazarlardan küresel pazarlara, ulusal hukuktan küresel hukuk kurumlarına, ulusal eğitim müfredatlarından küresel eğitim programlarına ve daha birçok konuda evrensel ya da küresel ölçekli değişimlere gebe kaldığımız bu çağın değişimlerini iyi kavramak gerekir. Küreselleşme bir geçiş rejimi doğurmaktadır ve bu geçişin işaretlerinden yola çıkarak nasıl bir dönüşümün

¹³⁷ Negri, Antonio, Marx Ötesi Marx, Çev.: Münevver Çelik, Otonom Yay., İst., 2006, syf: 191

¹³⁸ Negri, Antonio, y.a.g.e., syf: 193

içinde olduğumuzu anlamaya çalışabiliriz. Negri, “bugün, İmparatorluk yapılarının küresel görünümünün kuruluşunda büyük bir geçiş anını yaşıyoruz”¹³⁹ diye ifade etmektedir bu küresel dönüşümü. Ulus devletten küresel imparatorluğa doğru bir eğilim olarak görünen bu geçişin analiz edilebilmesinde Negri, vurguyu üç noktaya yapar:

“İlki, küreselleşme fenomenolojisini göz önünde bulundurur; ikincisi, ulus devlet kriziyle ilgilidir; üçüncüsü, toplumsal ontolojiye –yani maddi emeğe, üretken elbirliğine ve bunun uzantısı olarak biyo-politik bir ufkun kuruluşuna- ilişkin dönüşümler”¹⁴⁰ dir.

Bu tartışmada vurgulanan küreselleşme olgusu, ulus devletin de bu dönüşümün içinde olması sebebiyle birlikte değerlendirilmelidir. Ulus devlet, sermayenin küresel ihtiyaçlarına cevap veremez hale gelmiş, egemenliğin yeniden üretilebilmesi için bu sürece uyumlu yeni bir devlet formu aranır olmuştur. Ancak, küreselleşmeyi hızlandıran sermayenin uluslararası nitelik kazanması, ona uygun siyasal biçimlerden önce gelişmiştir. Bu durumda göstermektedir ki, dünya hala ekonomik ağırlıklı belirlenimlerin etkisinde dönmektedir. Ekonominin bu belirleyiciliğini ifade etmek, sosyal olguları değerlendirirken ekonomik determinizme düşüleceği anlamına gelmez sadece olgunun değerlendirilmesinde bir boyut olarak göz ardı edilemeyecek önemini vurgulamak içindir. Negri’nin vurguladığı üçüncü nokta, küreselleşmede emeğin aldığı yeni biçim üzerinedir. Modern egemenliğin yeniden üretilebilmesinde gerekli maddi emeğin üretilmesinden küreselleşmenin ihtiyaç duyduğu biyo-politik ufka geçildiğinde, maddi-olmayan emeğin buradaki rolünü izah etmek gerekir. Modern kapitalist uygarlıkta egemenliğin yeniden üretilebilmesinde rol sahibi olan emeğin niteliği, bedensel emeğin bir ürünüydü. Metaların üretiminde vazgeçilmez bir öge olarak maddi emek, küreselleşmeyle beraber dönüşüm geçirmek durumunda kalmış, artık üretimde maddi-olmayan emeğin rolü ön plana geçmiştir. Maddi-olmayan emeğin çağımızın dönüşümleri üzerindeki rolünü anlayabilmek için Negri’nin bu konudaki yazdıklarına baktığımızda, bilgisayar ve otomasyonun gelişmesiyle emeğin soyut niteliklerinin kapitalizm için daha değerli hale geldiğini görüyoruz.

¹³⁹ Negri, Antonio, İmparatorluktaki Hareketler, Çev.: Kemal Atakay, Otonom Yay., İst., 2006, syf: 219

¹⁴⁰ Negri, Antonio, y.a.g.e., syf: 11

“Üretimin enformatikleşmesi ve maddi-olmayan emeğin ortaya çıkışının bir sonucu da emek süreçlerinde gerçek bir homojenleşmenin kendini göstermesidir. Marx açısından, 19. yüzyılda çeşitli emek faaliyetlerinin somut pratikleri radikal olarak heterojendi: Dokumacılık ve biçki dikiş işleri birbiriyle ilgisi olmayan somut eylemler içeriyordu. Farklı emek etkinlikleri ancak somut pratiklerinden soyutlandığında bir araya toplanabilir ve homojen bir biçimde –artık biçki dikiş ve dokuma olarak değil– genelde insanın emek gücünün harcanması, yani soyut emek olarak görülebilirdi. Gelgelelim, bugün üretimin bilgisayarlaşmasıyla birlikte, somut emeğin heterojenliği azalmaya yüz tutmuş ve işçi giderek emeğinin nesnesinden kopmuştur. Bilgisayarlı biçki dikiş işi ve bilgisayarlı dokuma işi tam anlamıyla aynı somut pratiklerle, yani simgelerin ve enformasyonun manipülasyonu ile yürütülebilir. Kuşkusuz, araçlar her zaman için emek gücünü emeğin nesnesinden belli bir orana soyutlar. Ne var ki, daha önceki dönemlerde araçlar genel olarak görece esnek bir biçimde belli işlerle ya da belli grup işlerle ilişkiliydi. Belli araçlar belli faaliyetlere denk düşüyordu: örneğin biçki dikiş araçları, dokuma araçları ya da daha sonra bir dikiş makinesi ve buharlı dokuma tezgâhı. Buna karşılık, bilgisayar kendini bütün faaliyetleri yürütebilecek bir evrensel araç, daha doğrusu merkezi araç olarak sunar. O halde üretimin bilgisayarlaşmasıyla emek soyut emek olmaya doğru yol alır.”¹⁴¹

Bilgisayar ve enformasyonun üretimdeki rolü gelişmeye başlayınca, bu süreçleri uygulayacak insanın da niteliği değişmektedir. Maddi emeğin ağırlıklı olduğu üretim biçimlerinin aksine akılsal, iletişimsel, duygulanımsal emeğin önem kazandığı yeni maddi-olmayan emek biçimleri doğmaktadır. Emek biçimlerinde ortaya çıkan bu değişimler, dünya tarihinin değerlendirilmesinde de yeni bir bakışın ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Marx’ın ulusal modernleşme süreçlerinde ortaya çıkan tahakkümü tariflemek için kullandığı “biçimsel boyunduruk”, küresel pazarların ve buna uygun emek biçimlerinin gelişmesiyle “real subsumption- gerçek boyunduruk”a doğru bir değişim geçirmektedir. Modernliğin biyo-iktidar modelinden post-modernliğin biyo-politik boyutuna geçtiğimiz bu aşama için Negri şunları yazmaktadır:

“Fordizm sonrası ve sanayi sonrası aşamada, maddi olmayan (yani entelektüel, duygulanımsal, ilişkisel, dilsel) emeğin merkezi değeri olarak belirmesi, kapitalist birikimin niteliğini temelden değiştirmiştir. Bütün toplum işe koşulduğunda, toplumsal elbirliği, üretkenliğin temelini oluşturur. Ama toplumun sermayeye gerçek anlamda tabi kılınması (real subsumption), bütün toplumsal yaşamın sermaye ilişkilerine dahil olduğu anlamına gelir: Marksist bakış açısıyla, sermayenin sömürülenler ile sömürülenler arasında bir ilişki olduğu göz önünde bulundurulursa, sömürülenin yaşamın ta kendisi olduğu anlaşılacaktır. Sermaye ve egemen devlet, kendilerini biyo-iktidar olarak sunmaktadırlar; etkide bulundukları bağlam, biyo-politik bağlam olarak

¹⁴¹ Negri, Antonio, Hardt, M., İmparatorluk, Çev.: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2008, syf: 306-307

tanımlanmaktadır; sömürü, yaşam tarzlarını ve özgürleşme arzusunu kuşatmakta, bizzat o, toplumun bütün eklemlenmeleri üzerinde varlık göstermektedir.”¹⁴²

Kapitalist modernitenin ortaya çıkardığı sermaye birikiminin niteliğinde bir dönüşüme sebep olan ve onu yeni egemenlik ilişkilerine uyum sağlamaya zorlayan sınıfsal ilişkilerin doğru analiz edilmesi, küresel olarak geçmekte olduğumuz toplumsal ilişkilerin değerlendirilmesine yarayacaktır. Küresel pazarın, ona egemen olmaya çalışan güçler tarafından düzenlenme çabası, geçiş aşamasında olduğumuz küreselliğe hâkim hale gelen savaşların bu süreçteki rolünü anlamamıza yarayacaktır. Negri,

“imparatorluk, küresel pazar üzerinde bir egemenliğin, yeni bir egemenliğin kurulması sürecidir. Aslında bir düzenleme gerektirmeyen bir pazar yoktur, pazarı kendi kendini düzenleyebilecek güçte görmekten daha kötü bir gizemlileştirme yoktur. Öyleyse, Pazar küresel hale geldiğinde, bu pazarın küresel bir düzenlemeye gereksinmesi vardır”¹⁴³ diye yazmaktadır.

Küresel pazarın, liberal kuramların iddia ettiği gibi kendi kendini düzenleyeceği kanaatinin “kötü bir gizemlileştirme” olduğunu söyleyen Negri, bu pazarın küresel olarak düzenlenmesinin yeni egemenlik ilişkileri doğuracağını ifade etmektedir. Küresel post-modern biyo-politik düzenin egemenlik ilişkilerinin düzenlenmesi esnasında çağdaş siyasette ortaya çıkan savaş ikliminin analiz edilmesi gerekir. Savaş, küresel olarak kurulmakta olan egemenlik ilişkilerine yön vermektedir. Bu süreçte dünyanın “küresel bir iç savaş”a doğru sürüklendiği görmek için çok uzaklara değil Ortadoğu’ya bakmakta yarar var. Bu noktada, çağdaş siyasette egemen bir yönetim paradigmasına dönüşen “istisna hali”ni kavramsallaştırabilmek için Giorgio Agamben’e başvurmak, küresel olarak içine girilen biyo-politik düzenin hukuksal mantığını kavramak açısından gereklidir. Agamben, modern devletin egemenlik ilişkileri içerisine yerleşmiş bulunan istisnaya başvurma halinin post-modern dünyanın düzenlenmesinde bir yönetim pratiğine dönüştüğünü söylemektedir. O’na göre; “istisna hali özel bir hukuk değildir (savaş hukuku gibi), hukuk düzeninin kendisinin askıya alınması olarak, hukukun eşliğini ya da sınır-kavramını belirler.”¹⁴⁴ Egemenlerin egemenlik koşullarının yeniden üretilmesine bir mani olarak gördükleri durumlar karşısında başvurdıkları bir “istisna”

¹⁴² Negri, Antonio, İmparatorluktaki Hareketler, Çev.: Kemal Atakay, Otonom Yay., İst., 2006, syf: 12

¹⁴³ Negri, Antonio, y.a.g.e., syf: 19

¹⁴⁴ Agamben, Giorgio, İstisna Hali, Çev.: Kemal Atakay, Otonom Yay., İst., 2006, syf: 13

olmanın dışında, süreklilik kazanarak bir yönetim pratiğine dönüşen “istisna hali”, içinden geçmekte olduğumuz küresel düzenlenme çağının temel hukuksal kavramlarından biri haline dönüşmektedir. 11 eylül sonrası dünyanın içine girdiği “küresel iç savaş”, dünyanın yeniden düzenlenmesinde hukuksal biçimlerin nasıl dönüşümler geçirdiğini bize göstermektedir. Agamben,

“ ‘küresel iç savaş’ olarak tanımlanan durumun durdurulamaz ilerleyişi karşısında, istisna halinin çağdaş siyasette egemen yönetim paradigmasına dönüşme eğilimi her geçen gün artmaktadır. Geçici ve istisnai bir önlemin böyle zemin değiştirerek bir yönetim tekniğine dönüşmesi, anayasa biçimleri arasındaki geleneksel ayrımın yapısını ve anlamını kökten değiştirecek gibi görünmektedir –zaten gözle görünür biçimde değiştirmiştir de. Gerçekten de, bu bakış açısıyla bakıldığında, istisna hali demokrasi ile mutlakiyet arasında bir belirsizlik eşiğine dönüşmektedir”¹⁴⁵

diye yazmaktadır. Modern demokrasinin totalitarizme kayma ihtimalinin bir istisna mı yoksa temel bir eğilim mi olduğu tartışmasına bizi götürecek Agamben’in bu yazdıkları, modern devletin hangi savaş ilişkileri üzerine kurulduğunu tespit etmeden anlaşılır olamayacaktır. Bu noktada, modernliğin şiddet ile ilişkisi üzerine Foucault’nun tartışmalarına bakmakta fayda var. Modern siyasetin amacı, şiddet araçları üzerindeki kontrolün sağlanması yoluyla kesintiye uğrama ihtimali de olsa barışı sağlamak olmuştur. Ancak, modern devletin tarihi göstermektedir ki, savaş istisna olmanın ötesinde, modern toplumsal yaşamın düzenlenmesinde asli bir öge halini almıştır. Barış zamanlarında dahi savaş, toplumsal yaşamın düzenlenmesinin arkasındaki mantığı belirlemiştir. Foucault, devletin toplumsal yaşamı düzenlenmesinin altındaki mantığı şu sözlerle dile getirir:

“Toplumsal yapı bir sınıflar piramidinden ya da bir hiyerarşiden oluşmuş değildir, tutarlı ve birlikçi bir organizma oluşturmaz, ama yalnızca kesin bir biçimde ayrı olmakla kalmayan birbirine karşıt iki bütünden oluşur. Ve toplumsal yapıyı oluşturan ve devleti işleyen bu iki bütün arasında var olan bu karşıtlık ilişkisi aslında bir savaş ilişkisi, bir sürekli savaş ilişkisidir; devlet, bu savaşın söz konusu iki bütün arasında, görünürde barışçıl olan biçimler altında sürdürülme yolundan başka bir şey değildir.”¹⁴⁶

Modern toplumsal yaşam, egemen olanlar ile egemenliğe tabi olanlar arasındaki sürekli savaşımın sonucunda ortaya çıkan barışçıl görünümünden ibarettir. Modern

¹⁴⁵ Agamben, Giorgio, y.a.g.e., syf: 11

¹⁴⁶ Foucault, Michel, Toplumun Savunmak Gerekir, Çev.: Şehsuvar Aktaş, YKY, İst., 2003, syf: 98

devletin ortaya çıkışı, ortaçağa ait savaş ilişkilerinin değişmesine, onların denetiminde olmayan şiddet ilişkilerinin hukuksal olarak cezalandırıldığı yeni bir dönemin kapısının açılmasına sebep oldu. Foucault, “savaşın devletleştirilmesi” dediği bu süreci şöyle ifade eder:

“Devletlerin yükselişiyle, gelişmesiyle birlikte, bütün ortaçağ boyunca ve modern çağın eşiğinde savaş uygulamalarının ve kurumlarının çok belirgin ve çok aşikar bir evrim geçirdiği görüldü diyebiliriz, bu şöyle belirginleştirilebilir: savaş uygulamaları ve kurumları önce merkezi bir iktidarın elinde toplandı; yavaş yavaş öyle oldu ki, fiilen ve hukuken yalnızca devlet iktidarları savaşı başlatabiliyorlar ve savaş araçlarını kullanabiliyorlardı: sonuç olarak bu savaşın devletleştirilmesi idi. Bunun üzerine, bu devletleştirmeye, toplumsal varlıktan, insandan insana, topluluktan topluluğa olan ilişkiden, gündelik savaş diye adlandırabileceğimiz, nitekim “özel savaş” olarak adlandırılan şey silinmiş oldu. Savaşlar, savaş uygulamaları, savaş kurumları, artık gitgide yalnızca büyük devlet birliklerinin bir anlamda hudutlarında, dış sınırlarında, devletler arasındaki gerçek ve tehdit edici bir ilişki olarak var olmaya yönelmektedir. Ama yavaş yavaş bütün toplum ortaçağ boyunca kendisine bütünüyle nüfuz eden bu savaşçı ilişkilerden temizlenmiş oldu.”¹⁴⁷

Modern devletin, kendinden önceki çağa ait savaşçı ilişkileri ortadan kaldırarak yeniden düzenlediği muharebe düzeni, Foucault’nun belirttiği gibi savaşın devlet kontrolü altına alınmasıyla sonuçlandı. Modern devletin üzerine inşa edildiği demokratik değerlerden uzaklaşarak, yurttaşlarını düşman olarak görmesine sebep olan totaliter deneyimlere doğru yaklaşması, kendi hukukunu askıya alması incelenmeye değer bir husustur. Bu noktada Agamben’in “modern totalitarizm” üzerine yazdıkları, modern devletin kurmaya çalıştığı birliğin nasıl savaşlara olanak verdiğini gösterir.

“Modern totalitarizm, istisna hali aracılığıyla, yalnızca siyasi hasımların değil, şu ya da bu nedenden ötürü siyasi sistemle bütünleştirilemeyecekleri belli olan yurttaş kesimlerinin bedenlen ortadan kaldırılmasına izin veren yasal bir iç savaş olarak tanımlanabilir.”¹⁴⁸

Modernliğin kurmaya çalıştığı siyasal birliğin sağlanması için yurttaşlarına vaat ettiği demokrasiyi askıya alarak istisna hali aracılığıyla yasal bir iç savaşa doğru sürüklenmesi, demokrasi ile totalitarizm arasındaki ince sınırın nasıl aşılabildiğini bize göstermektedir. Bu noktada Alman faşizminden kaçarken, savaşın yarattığı ruh haliyle

¹⁴⁷ Foucault, Michel, y.a.g.e., syf.: 60

¹⁴⁸ Agamben, Giorgio, İstisna Hali, Çev.: Kemal Atakay, Otonom Yay., İst., 2006, syf: 10

intihara sürüklenmiş bir yazar olan Walter Benjamin'in, savaş üzerine yazdıklarına bakarak, modernlikle ilgili farklı bir bakışa ulaşılabilir. Benjamin;

“dil'in ve aklın henüz bize sağlayabildiği tüm olanaklarla, düşünsel bin bir kurgulamayla insana hiçbir yarar sağlayamayan bu mistisizmin önümüze yığıldığı kasvetin kaynağı olan “ilksel deneyim” safsatasının iç yüzünü göstermeliyiz insanlara. Ancak bunu yaparsak, savaş olgusunun iç yüzünü ortaya serebilir; savaşın ne bu yeni Almanların tapındıkları gibi “ebedi” bir savaş olduğunu ve ne de pasifistlerin sandığı gibi “son” olarak kalacağını gösterebiliriz. Gerçekte önümüzde tek bir savaş bulunmaktadır: İnsanların ellerindeki teknoloji aracılığı ile Doğa'yla kurdukları ilişkiye uygun biçimde, kendi aralarındaki ilişkilerdeki yanlışlığı düzeltmekteki yetersizliklerinin giderilmesi için açılması gereken savaş. Bu son bir şans tanıyan, korku verici ve son savaştır. Bu düzeltim çabası başarısızlığa terk edilecek olursa, milyonlarca insan bedeni çelik ve gazlarla paramparça edilecek, ezilip yok olacaktır.”¹⁴⁹

Modern totalitarizmin dünyaya verdiği zararların üzerinden neredeyse yarım asır geçmesine rağmen savaşın izlerinin insanlık üzerindeki etkileri hala devam ediyorken, yeni savaşlara doğru geçiş yapmakta olduğumuz bu çağda Walter Benjamin'in öngörülerini paylaşmak sadece dünyaya karşı romantik bir kimlik bırakmış bir şahsiyeti anmak değildir. Savaşın insanlık için bir sorun çözüme değil onu yıkıma götürecek bir uygarlık hatası olduğunu gösterebilmeyi amaçlamış bir entelektüelin yaşamının bize bıraktığı mirası olan sözlerinin -Arendt'in deyişiyle eylemin süreç olma vasfıyla ilintili olarak düşünüldüğünde- hala yaşadığını anlatabilmek içindir.

Küresel olarak düzenlenen post-modern biyo-politik düzen için savaş anlamı, siyasetin de başarmaya çalıştığı düşünce kudretleri de dahil insanın kudretlerinin egemenliğin yeniden üretilmesinin hizmetine koşularak yaşamın yeniden üretilmesi haline gelmiş uygarlığın içindeki yeri kavranınca anlaşılır olur. Uygarlığımız için savaş, siyasetin başarmaya çalıştığı bu yeniden üretime koşullandırılmayanların savaş alanında ortadan kaldırılmasıdır.

“Toplumsal düzeni oluşturmayı ve sürdürmeyi hedefleyen bir savaşın sonu olamaz. Bu savaş iktidarın ve şiddetin sürekli, kesintisiz bir biçimde uygulanmasını gerektirir. Başka bir ifadeyle, bu tür bir savaş kazanılamaz, daha doğrusu her gün tekrar

¹⁴⁹ Benjamin, Walter, *Estetize Edilmiş Yaşam içinde Alman Faşizminin Kuramları*, Çev.: Ünsal Oskay, Der Yay., İst., 1995, syf: 125

kazanılması gerekir. Dolayısıyla savaş fiilen polis faaliyetinden ayırt edilemez hale gelmiştir.”¹⁵⁰

Toplumsal düzenin oluşturulması için savaş, politik faaliyetten ayırt edilemez bir biçimde kurgulanır. Savaşın da siyasetin de amacı, uygarlığın yeniden üretilebilmesi için gerekli bedensel ve düşünsel kudretlerin yönlendirilmesi, oluşturulması, kurgulanması haline gelmiştir. “Savaş bir biyo-iktidar rejimi, yani sadece nüfusu kontrol etmeyi değil toplumsal yaşamın tüm yönlerini üretme ve yeniden üretmeyi amaçlayan bir idare biçimi haline gelmiştir.”¹⁵¹ Modern uygarlığın ortaya çıkardığı söylemin yeniden ürettiği gerçekliğin yeniden üretilebilmesi için yaşamın en ince ayrıntısını dahi düzenleyen bir idare biçimi haline gelen biyo-politik rejimi doğru kavramak gerekir. Savaş ve siyaset arasındaki sınırın ortadan kalktığı, ikisinin de amacının “demokrasi” olduğu bir idare biçimi doğmakta. Mevcut küresel düzenin sağlanması ve devamının getirilmesinde asli bir öge haline gelen savaşın, bu biyo-politik düzen için rolü vazgeçilmezdir.

“Eğer savaş artık bir istisna değil normal bir durumsa, yani eğer bir sürekli savaş haline girmiş bulunuyorsak, savaşın mevcut iktidar yapısına yönelik bir tehdit, istikrarı bozucu bir etken değil, tam aksine mevcut küresel düzeni sürekli üreten ve pekiştiren aktif bir mekanizma olduğu anlaşılır.”¹⁵²

Yaşamakta olduğumuz çağ için savaşın bir istisna olmaktan çıkması, savaşın sürekli bir hal alması, üstelik çağın idare biçimi için savaşın vazgeçilmez olması, mevcut küresel düzenin dünyayı düzenlemesinde yeni bir hukuksal döneme girildiğinin de işaretidir.

¹⁵⁰ Hardt, M., Negri, A., Çokluk-İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi, Çev.:Barış Yıldırım, Ayrıntı Yay., İst., 2004, syf: 31

¹⁵¹ Hardt, M., Negri, A., y.a.g.e., syf.: 30

¹⁵² Hardt, M., Negri, A., Çokluk-İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi, Çev.:Barış Yıldırım, Ayrıntı Yay., İst., 2004, syf.: 39

2.3. Minör Politika ve Demirkubuz Sineması

Minör politika kavramı, Deleuze'ün Kafka üzerine yaptığı incelemede minör edebiyat ile ilgili kavramsallaştırmasına dayanmaktadır. Minör edebiyatlara yönelik bu felsefi araştırmada, minör edebiyatların içinde minör politikaların da bulunduğunu bize gösteren Deleuze, azınlık edebiyatının politik-kamusal yanını da tartışır. Minör edebiyat ya da bu kavramdan yola çıkılarak minör politika, kavramsal olarak derinleştirilmeyi beklemektedir. Çünkü, “basit bir kavram yoktur. Her kavramın birleştiricileri vardır ve bunlar aracılığıyla tanımlanır. Şu halde her kavramın bir şifresi vardır¹⁵³.” Minör edebiyat ve minör politika ilişkisi çözümlenmeye ihtiyaç duyan kavramlardır.

“Minör edebiyatın üç özelliği; dilin yersizyurtsuzlaşması, bireyselin dolaysız-siyasal olana bağlanması ve sözcelemin kolektif düzenlenişidir. Sanki “minör”, artık bazı edebiyatları değil, büyük (ya da yerleşik) diye adlandırılan edebiyatın bağrındaki her türlü edebiyatın devrimci koşullarını nitelemektedir¹⁵⁴.”

Minör edebiyatlar ile büyük edebiyatlar, dili kullanma biçimi, kamusal olanın ardındaki özel olanı kavrayışı bakımından farklılıklar taşımaktadır. Büyük edebiyatlarda, modernliğin ürettiği bireyin icat edilmesinin bir sonucu olarak kitle toplumuna özgü halk, ulus, sınıf gibi yapıların etkisinde kişiler var olmaktadır. Bu kişiler de içinden doğdukları yapının yerleşmiş-yurtlulaşmış dilini kullanmaktadır. Büyük edebiyatlarda karanlıkta bırakılan kavramsal kişilikler, minör edebiyatın daracık mekânından aydınlığa çıkarak kendi yersizyurtsuzlaşmış dilini ortaya koyarlar. Dilin yersizyurtsuzlaşması ve bireysel olanın dolaysız-siyasal olana bağlanması, sözcelemin kolektif düzenlenişi minör edebiyatın kendini gösterdiği eserleri okumakta tezimize yol gösterici olacaktır. Deleuze, minör edebiyat eserleri üzerine bir yorumunda bu eserlerin aynı zamanda Spinozacı bir düşüncenin de aktarıcısı olduklarını yazar. Bu düşüncesini ifade ettiği satırlar şunlardır:

“İşte Hölderlin, Kleist, Rimbaud, Mallarme, Kafka, Michaux, Pessoa, Artaud ve de Melville'den Lawrence ya da Miller'a kadar nice İngiliz ve Amerikalı romancı;

¹⁵³ Deleuze, G., Guattari, F., Felsefe Nedir?, Çev.: Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yay., 2013, syf.: 23

¹⁵⁴ Deleuze, G.; Guattari, F., Kafka Minör Bir Edebiyat İçin, Çev.: Özgür Uçkan- Işık Ergüden, Yapı Kredi Yay., 2008, syf.: 28

dengelesiz ayakların taşıdığı yapıtları ne kadar da güçlüdür; okur hayranlıklar içinde Spinozacılığın romanını yazmış olduklarını keşfeder onların...¹⁵⁵”

Minör edebiyatların kendini var ettiği dilin ve politikanın Spinozacı düşünce kavrayışı ile ilişkisini vurgulayan Deleuze, Spinoza’nın insan tabiatı kavrayışının bıraktığı izin minör edebiyatlara yansımaları bulduğumuz bu eserlere ayrı bir önem atfeder. Spinozacı düşüncelerin Zeki Demirkubuz sinemadaki yansımalarını bulmaya çalıştığımız tezimiz, minör edebiyatın bu açıklanmaya muhtaç evrenini Deleuze’ün açtığı yolda Spinoza ve Nietzsche felsefelerinden elde edilmiş kavramlar yoluyla okumaya çalışmaktadır.

“Minör edebiyat, minör bir dilin edebiyatı değil, daha ziyade, bir azınlığın majör dilde yaptığı edebiyattır¹⁵⁶.” Bu anlamıyla yersizyurtsuzlaşmış bir dildir. Deleuze tarafından, majör Alman dilinin içinde Prag Almancasıyla yazmak, afro-amerikalıların Amerikan İngilizcesiyle konuşmaları bu yersizyurtsuzlaşmış dilin kullanımı bir örnek olarak verilir.

“Minör edebiyatın ikinci özelliği, bu edebiyatlarda her şeyin siyasal olmasıdır...Minör edebiyat ise tümüyle farklıdır: Daracık mekânı, her bireysel sorunun doğrudan siyasete bağlanmasını sağlar. Yani bireysel sorun, içinde bambaşka bir öykü hareket ettiği oranda zorunlu, vazgeçilmez ve mikroskop altında büyütülmüş hale gelir...Büyük edebiyatlarda olup biten ve bir binanın varlığı için zorunlu sayılamayacak olan bodrum katını oluşturan şey, küçük edebiyatlarda tam bir aydınlık içinde gerçekleşir. Büyük edebiyatlarda ancak bir anlık konuşmaya neden olan şey, küçük edebiyatlarda herkesin ölüm kalımıyla ilgili bir karar niteliği taşır¹⁵⁷.”

Minör edebiyatlarda her şeyin siyasal olması, daracık bir mekânı sığdırılmış anlatımın minör özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Bireysel sorun, minör edebiyatın merceği altında her şeyin siyasal olarak görüldüğü bir anlatıma kavuşur. Bireysel sorunun yaşandığı bodrum katı, büyük edebiyatlar tarafından konu dahi edilmemiştir. Büyük edebiyatlardaki kişilerin bir aydınlık içinde gerçekleşen yaşantıları, majör tarihsel anlatılar tarafından okunmaya müsaittir. Bu yüzden büyük anlatıların içinde kaybolan çizgileri kavramamıza yarayan, minör olana bakmamıza imkân veren,

¹⁵⁵ Deleuze, G., Guattari, F., Felsefe Nedir?, Çev.: Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yay., 2013, syf.: 67

¹⁵⁶ Deleuze, G.; Guattari, F., Kafka Minör Bir Edebiyat İçin, Çev.: Özgür Uçkan- Işık Ergüden, Yapı Kredi Yay., 2008, syf.: 25

¹⁵⁷ Deleuze, G.; Guattari, F., y.a.g.e., syf.: 26

Matheron'un dediği gibi tutkuların öğretisine eğilen Spinozacılık tezimiz için önemlidir. Büyük edebiyatların kişileri, ekonomi politik bir okumayla anlaşılabilir. Ancak minör edebiyatların kişileri, büyük anlatıların gölgesinde her şeyin siyasal olduğu bir daracık bir mekânda varlık bulurlar. Bu daracık mekân, minör edebiyatın kendini kurduğu yerdir. Büyük edebiyatın bu bodrum katı, minör edebiyatın aydınlık içerisinde kendini var ettiği yerdir. Büyük edebiyatlarda, bir anlık konuşmaya neden olan şey, hikâyenin içinde varlığı önemsiz ayrıntılar, minör edebiyatlarda, herkesin hayatını alt üst edecek bir sebep olabilmektedir. Kıskanmak filminde, hayatın ona çizdiği sığıntı rolünü kabullenemeyen Seniha'nın tüm ailenin dağılışına sebep olan olayların ardında aldığı tavır, tüm benliğini saran kıskançlık duyguları tarafından yönlendirilmiştir. Spinoza'nın insan tabiatının ayrılmaz bir parçası addettiği ancak felsefenin insanları anlarken yergici bir şekilde kavradığı tutkular, minör edebiyatın özelliklerini bulduğumuz Kıskanmak filminde tüm hikâyeye yön vermektedir.

Üçüncü Sayfa filmi de minör edebiyat ve minör politika kavramı içerisinde okunabilecek, bir bodrum katında geçmektedir. Hatta karşılıklı iki bodrum katında geçmektedir. Bu daracık mekânlardaki karakterler olan İsa'nın (Ruhi Sarı) ve Meryem'in (Başak Köklükaya), neredeyse bütün yaşadıklarında siyasal anlamlar bulunur. İsa'nın majör edebiyatların içinden çıkma bir karakter olmadığını belirtmeliyiz. Bir metropolde, yalnız yaşadığı bodrum katında, hayatını setlerde bulduğu figüranlık işleri ile sürdürmektedir. Büyük edebiyatların önemli kişisi değildir. Filmde sarf ettiği sözlerden biri, "bu ülkede bir tek garibanlar hırsızdır!" şeklinde olmuştur. Filmin adaletsizlikle ilgili bu sözü, minör edebiyatın siyasal olanla ilişkisini ortaya koymaktadır. Meryem'in büyük bir cesaretle ayrıntılarını tasarladığı cinayetin esin kaynağının televizyon olması, filmin minör siyasetini anlamaya yardımcı olabilir. Cinayetin, apartmanın üst katlarında oturanların gündelik hayatlarını hiç aksatmadan devam ettiği koşullarda suskunlukla karşılanması, yine minör edebiyatın aydınlatmaya çalıştığı daracık mekânların evreninin politikasını yansıtmaktadır. Toplum, bir apartmanın sakinleri üzerinden anlatılmıştır. Büyük edebiyatın, karanlıkta bıraktığı bodrum katı, minör edebiyat yoluyla yeniden bir varoluşa kavuşmuştur.

Minör edebiyatın Deleuze tarafından vurgulanan üçüncü özelliği,

“her şeyin kolektif bir değer taşımasıdır. Gerçekten de, minör edebiyatta yetenekli kişilere bolca rastlanmadığından, koşullar, şu ya da bu “usta”ya ait olan ve kolektif sözcelem’den ayrılabilir, bireyleştirilmiş bir sözcelem’den kaynaklanmaz. Öyle ki, yetenekli kişilere az rastlanması aslında yararlıdır ve ustalar edebiyatından başka bir şeyin kavranmasına izin verir: Yazarın tek başına dile getirdiği şey zaten ortak bir eylemi oluşturur ve söylediği ya da yaptığı şey, başkaları hemfikir olmasa da, zorunlu olarak siyasaldır. Siyasal alan her türlü sözceye bulaşmıştır¹⁵⁸.”

Minör edebiyatın kişilerinin, ustalar edebiyatında olduğundan farklı bir sözcelemi bulunmaktadır. Bireyleştirilmiş bir sözcelem olmayan, ustalar edebiyatından başka bir şeyin kavranmasına imkân veren bu kolektif sözcelem, yazarın tek başına dile getirdiği ortak bir eylemin ifadesidir. Zorunlu olarak siyasal olan ve kolektif sözceleme sirayet etmiş bu düşünceler, yine Deleuze tarafından bir yanıyla Spinozacı düşüncelerin bir yansıması olarak görülmüştür. Spinoza’nın insanı, onları var eden tutkular ve iştahlar ile tanımlamaya çalışması, minör edebiyatın varlığında önemli bir yer teşkil etmektedir.

“Deleuze’ün altını çizdiği gibi, “minör edebiyatı”, “azınlık edebiyatını” belirleyen en önemli şey, orada özel hayattan kamusal hayata geçişlerin olmaması, çünkü özel olan her şeyin, Kafka’da olduğu gibi, dolaysızca politik-kamusal olmasıdır¹⁵⁹.”

Baker’in Deleuze’deki minör edebiyatı kavrayışı, özel alan ile kamusal alan ilişkisi üzerinden yapılmıştır. Büyük edebiyatlardaki kamusal alan, minör edebiyatta arka bir fona dönüşmektedir hatta bazen o da yoktur. Özel alan ise daracık mekânından, bireyselin siyasal olana dolaysızca bağlanmasına imkân vermektedir.

Üçüncü Sayfa filminin karakterlerini kamusal alanda olmayan görünürlükleri üzerinden değil özel hayatlarını sürdürdükleri daracık mekânın politikası üzerinden çözümlemekteyiz. Dönemin siyasetine yön veren kişilikler, Tansu Çiller örneğinde olduğu gibi sadece bir afiş olarak, Demirel örneğinde olduğu gibi sadece bir haberde kendini göstermektedir. Özel alanlarına neredeyse hapsolmuş filmin kişileri, kamusal alanda varlık bulamayan düşünceleri yoluyla yansıtılmaktadır. İsa’dan kayıp elli doların hesabını soran mafyatik görünümlü kişiler, toplumsal işleyişin özel alandaki

¹⁵⁸ Deleuze, G.; Guattari, F., Kafka Minör Bir Edebiyat İçin, Çev.: Özgür Uçkan- Işık Ergüden, Yapı Kredi Yay., 2008, syf.: 27

¹⁵⁹ Baker, Ulus, Aşındırma Denemeleri, Birikim Yay., 2000, syf.: 186

yansımasıdır. “Bu ülkede bir tek garibanlar hırsızdır” diyen İsa, toplumsal adaletsizliğin faturasını ödeyen garibanların sessiz, ürkek eleştirisini dile getirir. İsa’nın yaşadığı özel hayat, kamusal hayat ile ilgili dolaysızca politik bir ifade taşımaktadır. Bodrum katlarında yaşanan bu hayatlar, dolaysızca politik olanı okumaya imkân vermektedir.

Kıskanmak filminde Seniha’nın Cumhuriyet balosu esnasında, sinema gösterimlerinin davetlerinde varlığı neredeyse görünmezdir. Modernleşmenin kendini gösterdiği en önemli anlarda, dış görünüşünün insanlar tarafından hissettirilen ürkütücülüğü, onu özel alanına daha çok itmektedir. Seniha, tüm film boyunca kamusal alanlarda dışlanmış hatta varlık bile bulamamıştır. Kitaplar, Seniha’nın özel alanındaki yalnızlığını aşmasını sağlayan en önemli kamusal varlıklardır. Hayatın Seniha’ya çizdiği sığıntı rolü, kamusal alanda varlık bulmaya, kendini var etmeye çalışan Seniha’ya kabul edilemez gelmektedir. Seniha’nın varlığını devam ettirmek hatta varlığının koşullarını aşmak için gösterdiği akılsal kudret, Seniha’nın bireysel dünyasının dolaysızca siyasal olanla bağlantısının okunmasına yaramaktadır. Seniha’nın ailenin yıkımını hazırlayan süreçlerde sessiz, edilgin tavrı Seniha’ya kendi bağımsızlığını kazandıracak fırsatları sunacaktır. Filmin sonunda, Cumhuriyet modernleşmesinin kıymet verdiği öğretmenlik mesleğine ulaşması, Seniha’nın dışlandığı kamusal hayatta kendine yer bulması, onun özel alanından çıkmasına imkân vermiştir. Seniha’nın özel alandaki hapsolmuşlğundan kurtuluşu, ruhuna yön veren akılsal kudretleri sayesinde sessizce uyguladığı plan sayesinde mümkün olmuştur. Büyük edebiyatların konuşmasına imkân vermediği, kamusal alanda varlık şansı tanımadığı karakterler, minör edebiyatın daracık mekânında tam bir aydınlık içinde kendilerini göstermektedir.

Deleuze’ün minör alana ilgisi sadece edebiyat üzerinden değildir. O, bütün araştırmalarında, minör olanın işleyişini, insanı var eden kaçış çizgilerini bulmaya çabalamıştır.

“Bireyler veya gruplar, hepimiz çizgilerden oluşmuşuzdur ve bu çizgilerin doğası çok çeşitlidir... Bizim “tarihimiz” ile aynı tempoda olmayan mikro-oluşlar, oluşlar, çizgilerin bu çeşidi üzerinde bir çok şeyler meydana gelir... Değişik olarak verdiğimiz adların şizo-analiz, mikro-politika pragmacı, çizgecilik (diagramatik),

köksapçılık, haritacılık- değişik grup ve bireylerde, bu çizgilerin araştırmasından başka bir nesnesi yoktur¹⁶⁰.”

İnsanları var eden uygarlığın ana çizgilerinin dışında, kaçış çizgilerinde var olan kişilerin çeşitli doğasına eğilen bu araştırmalar, uygarlığın tarihinin akışından ayrı bir çizgide varlık bulur. Deleuze’ün mikro-oluşlar dediği oluşların felsefe tarafından anlaşılabilmesi, sanatta bu Spinozacı çizgilerin bulunabilmesi tezimiz açısından önemlidir.

Ali Akay, Minör Politika adlı kitabında, söz konusu kavramı, Kafka’nın eserlerinin minör politikası üzerinde okumaktadır. Bu konudaki kavrayışı şöyledir:

“Deleuze ve Guattari Kafka’nın minör edebiyatı için (azınlık edebiyatı) sosyal ve politik fonksiyon gösteren bireysel ifadelerden çok, toplu sesleri teşvik eden, besleyen kuvvetli bir “yersizyurdsuzlaşma” emsali bir edebiyat olarak betimleyerek genişletiyorlar. Ve Deleuze ve Guattari için Kafka’nın bireysel düşünceyi yansıtmayan ama buna rağmen sosyal tasvirleri manipüle eden, tümüyle politik bir yazar olduğu kesindir¹⁶¹.”

Deleuze’ün yersizyurdsuzlaşmış kavramı çerçevesinde okunan Kafka, bireyselleşmiş sözcelemi değil kolektif sözcelemi barındırması açısından değerlendirilmektedir. Akay, “minör politika önce düşünülen, kurgulandıktan sonra da gerçekleştirilen bir eylem değil, yersizyurdsuzlaşma ve kaçış çizgisi halinde¹⁶²,” bulunmadır diye ifade etmektedir. Deleuzecü bu tartışmayı majör edebiyattan farkları üzerinden tartışan Akay,

“minör politika eğer bir “politika”ysa ve majör olmak talebinde değilse, zaten merkezi partilerden, sivil toplum kuruluşlarından, bunlara dair bir aidiyet taşımaktan yahut tarikat mensubu olmaktan, yahut uluslar arası kurumlar içinde yer almaktan geçmeyen bir tavidir. Minörlüğün politikasından söz ettiğimizde, aslında, yaşamın kendisinin bir politika haline gelmesinden söz ediyoruz¹⁶³,”

diyerek, majör politikanın bir eleştirisi olarak minör politikaya geçişin varlığını işaret etmektedir.

¹⁶⁰ Deleuze, Gilles; Parnet, Claire, Diyaloglar, Çev.: Ali Akay, Bağlam Yay., İstanbul, 1990, syf.:169-170-171

¹⁶¹ Akay, Ali, Minör Politika, Bağlam Yay., 2000, syf.: 175

¹⁶² Akay, Ali, y.a.g.e.,syf.: 185

¹⁶³ Akay, Ali, y.a.g.e., syf.: 211

Göstergeleri yorumlarken aklın ve algının nasıl hareket ettiğini göstermeye çalışan Deleuze, göstergeleri tüketmekten güç alan kişilerin algılarının ve aklının nesnellığe eğilimini ortaya koyar. Ve algının gerçekliği algılamak, aklın da hakikati söylemek gibi bir düşünceyle hareket ettiğini söyler. Bu düşüncesini şöyle açıklar:

“Göstergeyi, onu yayan nesneye mal etmek, göstergenin yararını nesneye atfetmek, algının ya da temsilin en doğal yönelimidir. Bu, göstergeleri değil de şeyleri anımsayan istemli belleğin de yönelimidir. Aynı şekilde şeyleri sahiplenmesinden veya nesneleri tüketmesinden güç alan uygulama etkinliğinin ve hazzın da yönelimidir. Ve başka bir yönden aklın eğilimidir. Algının nesneye düşkün olması gibi akıl da nesnellığe düşkündür. Akıl, kendi kendine keşfedebileceği veya elde edebileceği veya iletilebileceği nesnel içerikleri, apaçık nesnel anlamlamaları düşler. Demek ki akıl algı kadar nesnelcidir. Algı duyumsanabilir nesneyi kavrama görevini yüklenirken aynı anda akıl da nesnel anlamlamaları kavrama görevini yüklenir. Çünkü algı, gerçekliğin görülmesi ve gözlemlenmesi gerektiğine inanır; akıl ise hakikatin söylenmesi ve ifade edilmesi gerektiğine inanır¹⁶⁴.”

Tezimiz Zeki Demirkubuz’un sanat eserlerinin algı dünyamızda yarattığı gerçeklik hissini olduğu kadar, bu göstergelerin içinde barındırdığı hakikati ortaya koymaya çalışmaktadır.

¹⁶⁴ Deleuze, Gilles, Proust ve Göstergeler, Çev.: Ayşe Meral, Kabalcı Yay., İstanbul, 2004, syf.: 37

3) DEMİRKUBUZ FİLMLERİNİN POST-MODERN FELSEFE BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

Zeki Demirkubuz'un filmlerinde var olan minör politikaları ortaya koyabilmek için Spinoza'nın, Nietzsche'nin ve Marx'ın kavramlarına post-modern felsefe tarafından yapılan okumaların izinden giderek bir çözümlemeye ulaşmaya çalışacağız. Demirkubuz'un filmlerinde bulunan felsefi göstergeler, bazen açık bazen ise muğlâk bir şekilde kendini göstermektedir. Yeraltı adlı filmi doğrudan Nietzsche felsefesine bağlanarak okunmaya müsait bir söylem taşımaktadır. Kıskanmak adlı filmi ise insan tabiatının en karanlık yanlarına eğilmesi ve tutkulara verdiği önem açısından, insan tabiatını tüm zamanlarda yergici olmayan bir bakışla kavramaya çalışmış Spinoza felsefesi yoluyla değerlendirilecektir. Üçüncü Sayfa filmi ise, doksanlı yılların biyo-politikasını okumak yoluyla Demirkubuz'un minör politikalarını açıklamaya olanak sağlayacaktır.

3.1. Yeraltı Filminin Post-modern Felsefe Bağlamında Analizi

Zeki Demirkubuz'un "*Yeraltı*" (2012) filmi, akli ve sınırsız gururu yüzünden yaşam ile arasında gizliden bir kavganın başlamış olduğu Muharrem'in (Engin Günaydın) hayatını anlatmaktadır. Modern kentsel yaşamın ortaya çıkardığı 'can sıkıntısı', ruhları kemiren bir huzursuzluk iklimi ortaya çıkarmıştır. Muharrem'in kişiliğinde ortaya çıkan bu ruhsal gerilimler, onu hezeyanlara sürüklemektedir. Kent yaşamının her biri bir amaç etrafında koşuşturan insanları, o'na bir kalabalık oldukları hissinden başka bir duyguyu hatırlatmamaktadır. Her gün doğan gereksinimlerin doyurulması için işini yaptıktan sonra kalabalık sokaklarda başıboş dolaşmaktadır. Muharrem, ruhunu yabanıl doğası içerisinde dinlendiremediğinden, can sıkıntısı içerisindeki benliğiyle huzursuz bir şekilde sokaklarda bir oraya bir buraya dolaşmaktadır. Atari salonlarına, kafelere, karanlık mekânlara ziyaretleri, kendi ifadesiyle ufak çaplı fuhuş âlemleri organize etmesi, kızıl elma yayınevi ziyareti vb. bu davranışların her biri can sıkıntısı içerisindeki Muharrem'in uğrak yerleri olacaktır. Bu gezintiler, Muharrem'in yaklaşmakta olduğu ruhsal gerilimler öncesi can sıkıntısının işaretleri olarak okunmalıdır. Muharrem'in de içinde bulunduğu modern uygarlığın

insanının işe alışmasının sonucunda ruhsal olarak sürüklendiği can sıkıntısı, Nietzsche'nin özdeyişlerine başvurularak anlaşılır olabilir. Can sıkıntısının, Batı siyasal düşüncesinin köklerinde bulunan gereksinimlere bağlı olarak oluşturulan zamansal düzenlemeyle ilişkisinin bulunduğunu görmemizi sağlayan Nietzsche'nin aforizması açıklayıcıdır:

“Gereksinim bizi işe zorlar, işin geliriyle gereksinim doyurulur, gereksinimlerin hep yeniden doğması bizi işe alıştıırır. Gereksinim doyduğu ve adeta uykuya yattığı aralarda can sıkıntısı çöker üstümüze. Nedir bu? İşe alışmaktır bu... Kişi çalışmaya ne denli çok alıştıysa, hatta belki gereksinimlerden ne denli çok acı çektiyse, can sıkıntısı o denli güçlü olacaktır¹⁶⁵.”

Uygarlığımızın oluşturulmasının ardındaki siyaset anlayışının yurttaşları tam zamanında yapmak zorunda oldukları bir mesleğe alıştırması sonucunda can sıkıntısının varlık bulduğunu söyleyebiliriz. Nietzsche'nin “bir meslek yaşamın omurgasıdır¹⁶⁶,” diyerek Batı siyaset anlayışının üzerine inşa edildiği omurgayı işaret etmesi önemlidir. Platon'un “iyi yönetilen bir toplumda, her adamın bir işi vardır ve bu işi de görmek zorundadır¹⁶⁷” ifadesinin de gösterdiği gibi ‘çalışmanın zorlaması’ politika felsefesi tarihinin temel aksiyomlarından biridir. Pierre Clastres, Batı siyasal düşüncesinin üzerine inşa edildiği iki temel aksiyomun çalışmanın zorlaması ve devletin gerekliliği olduğunu “Devlete Karşı Toplum” adlı kitabında belirtir. Clastres, bu durumu şöyle ifade eder:

“başlangıcından beri, Batı uygarlığının gelişimini iki aksiyomun yönlendirdiği anlaşılıyor: Birinci aksiyom, gerçek toplumun devletin koruyucu gölgesi altında geliştiğini; kesin bir buyruk biçiminde ifade edilen ikincisiyse, çalışmanın zorunlu olduğunu söyler¹⁶⁸.”

İnsan hayatı ile ilgili antropolojik yargılara eleştirel yaklaşan Clastres, uygarlığımızın üzerine inşa edildiği değer yargılarına mesafeli bakmamız gerektiğini vurgular. Uygarlığımızın ayrılmaz bir parçası haline getirilmiş çalışmanın, siyaset felsefesinin sorgulanmaksızın üzerinde uzlaştığı hakikatler ile bir ilişkisi bulunmaktadır.

¹⁶⁵ Nietzsche, F. W., İnsanca Pek İnsanca 1, Çev.: Mustafa Tüzel, İthaki Yay., İst., 2003, syf.: 352

¹⁶⁶ Nietzsche, F. W., y.a.g.e., syf.: 340

¹⁶⁷ Platon, Devlet, Çev.: Sabahattin Eyüboğlu – M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Yay., İst., 2003, syf.: 89

¹⁶⁸ Clastres, Pierre, Devlete Karşı Toplum, Çev.: Mehmet Sert – Nedim Demirtaş, Ayrıntı Yay, İst., 2011, syf.: 155

Nietzsche'nin zorunlulukların ve can sıkıntısının giderilmesi için üzerinde uzlaşmış hakikatler ile kurulmuş olduğunu söylediği toplumsallığımız, yeni zorunluluklar ve yeni can sıkıntıları ortaya çıkarmıştır. Toplumsallığın kaynağı üzerine Nietzsche'nin şu ifadesi uygarlığımızın anlaşılmasına katkıda bulunur:

“İnsan aynı zamanda zorunluluk ve can sıkıntısı yüzünden toplum ve sürü halinde yaşamak istediğinden, bir barış kararına ihtiyaç duyar ve en azından en kaba ‘bellem omnium contra omnes’in (herkesin herkese savaşı) yok olmasına bakar. Oysa bu barış kararı adeta o esrarengiz hakikat aşkına ulaşmanın ilk adımı gibi görünen şeyi beraberinde getirir. Yani şimdi, bu andan itibaren ‘hakikat’ olacak bir şey belirlenir, yani varlıkların eşit derecede geçerli ve bağlayıcı bir nitelemesi icat edilir¹⁶⁹.”

Toplumsallığın kuruluşunu gerektiren üzerinde uzlaşmış hakikatlerden biri haline getirilmiş zamansal düzenlemeye bağlı çalışma, can sıkıntısının sebebi olduğu gibi, insan hayatının nasıl tasarruf edileceğini de bize söylemektedir. Bu noktada Arendt'in antik felsefenin hor gördüğü yaşantılar hakkındaki ifadesi şaşırtıcıdır: Arendt, “hareketlerini ve etkinliklerini özgürce düzenleme olanağını iradi veya gayri iradi olarak bütün yaşamında ya da geçici olarak yitirmiş herkesi dışlamakta¹⁷⁰” olduğu bir siyasi anlayışın üzerine klasik felsefenin temellendiğini vurgular. Tam da bu noktada, kendi zamanına tasarruf edebilmenin insanı tüm zamanlarda özgür veya köle yapmaya yettiğini vurgulayan Nietzsche, siyaset felsefemizin üzerine inşa edildiği değerleri yeniden değerlendirir.

“Tüm insanlar, tüm zamanlarda olduğu gibi, şimdi de hala köleler ve özgürler diye ayrılırlar; çünkü gününün en az üçte ikisine kendisi için sahip olmayan devlet adamı, tüccar, memur, bilgin, ne olursa olsun bir köledir¹⁷¹.”

Yazımızın asıl konusu olan devlet memuru Muharrem'in içinde bulunduğu can sıkıntısının, tüm zamanlara yayılmış yaşamın tasarrufu hakkındaki ilişkilerden doğan bir yanı olduğunu vurgulamak istiyorum.

Nietzsche'nin bize konumuz açısından işaret ettiği en önemli ifade, gereksinimlere bağlı çalışmanın doğurduğu can sıkıntısının ortaya çıkardığı

¹⁶⁹ Nietzsche, F. W., Yazılmamış Beş Kitap İçin Beş Önsöz, Çev.: Gürsel Aytaç, Say Yay., İst., 2003, syf.: 107

¹⁷⁰ Arendt, Hannah, İnsanlık Durumu, Çev.: Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., İst., 2006, syf.: 43

¹⁷¹ Nietzsche, F. W., İnsanca Pek İnsanca 1, Çev.: Mustafa Tüzel, İthaki Yay., İst., 2003, syf.: 234

huzursuzluktur. “Hiçbir çağda çalışanlar yani huzursuzlar bu kadar revaçta değildi¹⁷²,” diye yazan Nietzsche, çağımızın üzerine inşa edildiği değerlerin insanları nasıl bir huzursuzluğa sürüklediğini görmemizi sağlar. *Yeraltı* filminin ana karakteri Muharrem’in can sıkıntısına alışamadığını bu yüzden hayat ile arasında gizli bir husumetin geliştiğini vurgulamak istiyorum. Can sıkıntısı içerisinde eve döndüğünde, televizyonun karşısında geçirilen dakikalarda bile hayat ile başlamış olan kavganın işaretleri vardır. Muharrem işten eve geldiğinde modern hayatın yalnızlığını televizyon karşısında geçirerek gidermeye çalışır. Modern yaşamın rutininin kişiliğinde yarattığı buhran, her geçen gün büyümektedir. Muharrem’in hayata karşı eleştirel tutumu öyle ileri bir boyuta gelmiştir ki, izlediği belgesele bir sataşmadan duramaz. Demirkubuz’un filmlerinde televizyon, o anda mizansenin dolduran, sebepsiz bir şekilde orada bulunan bir öge değildir. *Üçüncü Sayfa*’da neredeyse filmin oyuncularından biri, *Yazgı*’da varlığın günlük akışının bir parçası olarak bulunan televizyon, *Yeraltı* filminde, insanın doğası ile ilişkisinin yabancılaşmış bir anının eleştirisine temel olabilecek bir ifadenin taşıyıcısıdır. Modern kent insanının yalnızlığının bir sonuç olduğunu, bu sonucun kökenlerinde doğadan kopmanın bulunduğunu, bize belgeseldeki ahtapotun üzerinden aktarır.

Can sıkıntısının uygarlığın her bireyine sirayet etmiş bir ruh hali olduğunu bize anlatan filmde birçok mizansen bulunmaktadır. Muharrem’in evine günlük işlerini yapmak için gelen Türkan’ın ve çocuğunun yüz ifadelerinde can sıkıntısının ruhlara verdiği ağırlık okunur. Muharrem’in iş esnasında, memuriyet hayatının günlük akışını izlediğimiz sahnelerde de yaşamdan duyulan bıkkınlık temel göstergeler olarak bulunmaktadır. Muharrem’in ruhsal gerilimleri filmin ana konusu olmakla birlikte apartmanın yöneticisi adamın da yalnızlıktan delirmenin eşiğine gelmiş olması (ulumaya başlaması) modernliğin ortaya çıkardığı yaşamların benzer sıkıntılardan müteşekkil olduğunu düşündürmektedir. Muharrem’in film ilerledikçe tuhafıkları bir bir gün yüzüne çıkmaktadır. Muharrem’in uluyan adam imgesi hoşuna gitmiş, serviste işe giderken yalnız başına ulumuştur. İş arkadaşlarının onun bu tuhaf davranışları

¹⁷² Nietzsche, F. W., y.a.g.e., syf.: 235

karşısında korku ile karışık bir alaycılık içinde olduğu sezinlenmektedir. Ancak sınırsız gururunun ortaya çıkardığı kendi saygınlığına karşı acımasız bu tutumu, akıl sahibi bir insanın göze alabileceği türden bir hayat anlayışını da ortaya koymaktadır. Bu durumu şöyle ifade eder: “akıllı bir insan kendine karşı acımasız değilse gururlu da olamaz. Ben ise, sınırsız gururum yüzünden kendime böyle davranıyordum.”

Muharrem yine can sıkıntısından bunaldığı bir gün, kendi iç sesiyle gereksiz bir iş yaptığının bilincinde olarak arkadaşlarının bulunduğu Kızıl Elma yayınevine uğrar. Bu ziyaret arkadaşlıkları üzerine küllenmiş bazı husumetlerin konuşulmasına da vesile olur. Ziyaret, üniversiteden arkadaşların ‘Ankara Sıkıntısı’ romanıyla ‘Faik Akkoyunlu’ ödülünü almış olan Cevat’ın (Serhat Tutumluer) şerefine düzenlemekte olduğu yemeğin hazırlığına denk gelmiştir. Muharrem’in varlığını yok sayarak tasarlanan gecenin ayrıntıları konuşulurken, Muharrem, bu davetin sebebini öğrendikten sonra kendisinin de davette bulunmak istediğini belirtir. Bu esnada üniversite yıllarına dayanan bazı husumetler ortaya dökülür. Muharrem, Cevat’ın ‘umut vaat eden hikâyeci’ ödülünü ortak arkadaşları olan Sinan’ın babasının anılarından kotardığını ve bu yüzden Cevat’ın ‘hırsız, sahtekâr’ olarak değerlendirilmesi gerektiğini bir kez daha ifade eder. Eski defterlerin açılmasından rahatsız olan arkadaşları “meselelerinizi sonra konuşursunuz” diyerek yayınevinden çıkarlar. Yayınevinde kalan Sinan (Murat Cemcir), Muharrem’in Cevat ile husumetlerine rağmen kendisini yemeğe davet ettirmek istemesini yüzsüzce bulur. Kendisine karşı bu tepkiyi gereksiz ve sebepsiz bulan Muharrem, Cevat’ın özgün olmayan yazma tarzının sahtekârca olduğunu ve arkadaşlarının bunu yok sayarak Cevat’ın şerefine yemek düzenlemelerinin de kişiliksizce olduğunu vurgular. Sinan, Muharrem’in arkadaş grubunu hedef alan konuşmalarından dolayı Muharrem’i “hastasın oğlum” diyerek yargılar. Muharrem ise “alayınız böyle oğlum, biraz gururunuz okşandı mı hemen sıraya geçiveriyorsunuz!” diyerek arkadaş grubunun tutumunu eleştirir. Bu gergin diyalogların üzerine etrafa göz atan Muharrem, Che Guevara’nın afişlerine bakarak gururlu bir ifade takınır. Muharrem’in kişiliğinin derin dehlizlerinde yüksek bir gururun var olduğunu görmemize yarar bu sahne.

Muharrem'in hayat ile arasındaki kavganın o'nu adım adım bazı dönüşümlere hazırladığını, kendi durumunun farkında olan Muharrem'in ise bu kavgadan geri atmayacak kadar kendinden emin olduğunu görürüz. Ani bir şekilde gelen histeri nöbetlerini aşabilmek için kendi ifadesiyle ufak çapta fuhuş âlemlerine girer. "Çirkin ve utanç verici olan her şeye söndürülemez bir istek" duyduğunu ifade eder. Keşfedilmemiş olana merakın özgür tinlinin bir özelliği olduğunu söyler Nietzsche. Yaşamın ritminin uygarlık tarafından oluşturulduğu modern kentsel düzenin akışına kendini bıraktığında huzursuzluğu katmerlenen Muharrem, kentsel yaşamın labirentlerinde kendini kendi yapacak olan dönüşümlere yaklaşmaktadır. "Ecco Homo-Kişi nasıl kendisi olur?" kitabında Nietzsche'nin, kendi tinsel varoluşunun dönüşümlerini anlatmaktaki maharetine tanık oluruz. "Eşsiz bir psikolog konuşuyor benim yazılarımda¹⁷³" diye belirttiği kitabı, kendi tını hakkında psikolojik gözlemlerinin yetkinliğini açıkça gözler önüne serer. Konumuz açısından filmde Muharrem'in kendi hakkında yapılacak ruhsal gözlemleri beyhude çıkaracak kadar kendini tanımayı becerdiğini iç konuşmalarından anlamaktayız. Muharrem, kendi tinsel dönüşümleri üzerine düşünen bir karakterdir. Bu noktada Muharrem'in tinsel olarak dönüşümünün analizinde Nietzsche'nin 'özgür tinli' tanımlarına değinmekte fayda var. "Kendisinden, kökeni, çevresi, zümresi ve makamı temelinde ya da zamanın egemen görüşleri temelinde beklenilenden farklı düşünen kişiye özgür tinli denir¹⁷⁴." Muharrem'in tuhafıklarının bir bir ortaya çıktığı filmde, iş ortamında, arkadaşlarıyla ilişkilerinde farklı düşünmesinin ve davranmasının işaretlerini görürüz. Zamanın egemen görüşlerinden farklı düşünmesinin, zamanın egemen anlayışına uyumlu bağlı tinliler tarafından nasıl bir hor görü/saygısızlık ortaya çıkardığını film boyunca değişik vesilelerle görürüz. Özgür tinin bir kavram olarak süreç olduğunu, uygarlığın ırmağından değişik kollardan gelişen bazı düşünme biçimlerinin gelişmesiyle kendini gerçekleştirebildiğini Deleuze'ün Nietzsche okumalarından yola çıkarak değerlendiren Roland Perez'i de burada belirtmek gerekir. Perez'e göre;

¹⁷³ Nietzsche, F. W., Ecco Homo – Kişi Nasıl Kendi Olur?, Çev.: Can Alkor, Yapı Kredi Yay., İst., 2002, syf.: 48

¹⁷⁴ Nietzsche, F. W., İnsanca Pek İnsanca 1, Çev.: Mustafa Tüzel, İthaki Yay., İst., 2003, syf.: 191

“üst insan ya da üst kadın devlete ya da herhangi bir kuruma ihtiyaç duymayandır. O kendi değerlerinin yaratıcısıdır... Kısacası bütün dışsal düzenleri reddeder. Kendi kendinin efendisidir. O, aslında ‘kaosun durgunluk veren eğilimini dengelemek için gerektiği zamanda’ hayatı güvenli kılabilmek için dünyanın ‘karşıtlıklarını’ dışlayıcı hiyer(arşik) bir çerçevede kodlayan, yazan ve sabitleyen geleneksel ahlakı ilk terk edendir. Lakin üst insan yalnızca bir tür olmadığı gibi bir süreç, bir akış, bir kaçış çizgisi, bir rizomdur¹⁷⁵.”

Muharrem’in kendi kendisinin efendisi olma yolunda tinsel dönüşümlerini bize anlatan *Yeraltı* filmi, özgür tinli birey hakkında felsefî bir film aynı zamanda felsefî bir deneme olarak değerlendirilmelidir. Ayrıca Demirkubuz’un doğru görüşler ortaya koymak değil geleneksel olandan kopma düşüncesiyle bu özgür tinli şahsiyete eğildiğini düşünmekteyim. “Özgür tinlinin özü, daha doğru görüşlere sahip olması değil, kendini geleneksel olandan koparmasıdır¹⁷⁶” der, Nietzsche. Muharrem, hayat ile kavgasında tinsel olarak bazı dönüşümlere yaklaşmaktadır. Bu dönüşüm sadece bilinç düzeyinde yaşanan ve algılanan bir değişim olmanın ötesinde, uygarlığın gündelik olanın en ince ayrıntılarına bile egemen olmuş kişisel ilişkilerinde ortaya çıkacak kavgalara doğru gerçekleşmektedir.

Zeki Demirkubuz’un *Yeraltı* filmi, Dostoyevski’nin ‘Yeraltından Notları’nın günümüze uyarlanması olarak sunuldu. 19. yüzyılın sonunda modern devlet bürokrasisinin araçlarından biri olan memur sınıfının ortaya çıktığı koşullarda, başkalarının varlığını gerektiren kamusal bir ortamda bir asker tarafından saygınlığına zarar verilmiş bir memurun kendisine yapılmış nezaketsiz davranışa o anda cevap veremeyişini ve bu edilgin tavrın onun ruhunda yarattığı gerilimleri konu alır. Bu noktada, modern kamusal hayatın insan doğasına dair husumetlere son verdiği ve güvenli/huzurlu bir toplumsal düzeni inşa ettiği iddiasındaki Hobbes’un, insan doğasında var olduğunu söylediği üç husumete değinmekte fayda var. “İnsan doğasında üç temel kavga nedeni buluyoruz. Birincisi, rekabet; ikincisi, güvensizlik; üçüncüsü de şan ve şeref¹⁷⁷.” Hobbes’un insan doğası hakkındaki olumsuz kanaatlerine eleştirel bakmakla birlikte ‘şan ve şeref’ etrafında gelişen husumetleri anlayabilmek için onun

¹⁷⁵ Perez, R., An(arşi) ve Şizoanaliz, Çev.: Şervan Adar Avşar, Versus Yay., İst., 2008, syf.: 20

¹⁷⁶ Nietzsche, F. W., İnsanca Pek İnsanca 1, Çev.: Mustafa Tüzel, İthaki Yay., İst., 2003, syf.: 192

¹⁷⁷ Hobbes, Thomas, Leviathan, Çev.: Semih Lim, Yapı Kredi Yay., İst., 2013, syf.: 101

yazdıklarına değinmekteyim. Dostoyevski'nin Yeraltından Notlar kitabı ile *Yeraltı* filminin, kişisel saygınlığa verilen zarardan doğmuş husumetlere değinmekte olduğunu düşünmekteyim. Bu noktada Dostoyevski'nin Yeraltından Notlar kitabı hakkında yazılmış yorumlara da değinmek istiyorum. Dostoyevski Poetikasının Sorunları'nda Bahtin, 'Yeraltından Notlar'ın kahramanı hakkında,

“kendisinin zaten bilmediği neredeyse hiçbir şey söyleyemeyiz: dönemi ve ait olduğu toplumsal grup açısından tipikliği, iç profilinin ölçülü bir psikolojik, hatta psiko-patolojik tasviri, bilincinin ait olduğu karakter kategorisi, komik olduğu kadar trajik de olan yönleri, kişiliğinin tüm olası ahlaki tanımları, vb.-tüm bunlar Dostoyevski'nin tasarımına uygun olarak kahramanın kendisinin de gayet iyi bildiği şeylerdir ve tüm bu tanımları ısrarla ve acı çekerek içten içe acı çekerek özümsemeye çalışır. Dışarıdan getirilebilecek her bakış açısı peşinen zayıflatılır, nihaileştirici söz ona bırakılmaz... Yeraltı insanı en çok başkalarının onun hakkında düşündükleri veya düşünebilecekleri şeyler hakkında düşünür; diğer her bilincin, onun hakkındaki diğer her düşüncenin, ona yönelik diğer her bakış açısının bir adım önünde olmaya çalışır¹⁷⁸” diye yazmaktadır.

Kendi imgesinin aynadaki, başkalarının bilincindeki, olası tüm yansılarını bilen 'yeraltı insanı' imgesi hem Dostoyevski'de hem Demirkubuz'da ortaktır. Ancak Demirkubuz'un *Yeraltı* filmini sadece bir uyarlama olmasının yanında filmi özgün yapan öğeler bu yazının konusunu oluşturmaktadır. Tam da bu noktada Dostoyevski ile çağdaş olan ve psikolojik gözlem konusunda Dostoyevski'den birçok şey öğrendiğini söyleyen Nietzsche'nin modern insanı anlamadaki izahatlarına yeniden dönelim.

Muharrem, 'tuhaf' kişiliklerden biridir. Sorgulamaları sonucunda sınırsız gururunun ortaya çıktığı kişiliğinin derin dehlizlerinde kaybolmaktadır. İçinde bulunduğu durumu ifade eden filmde şu sözler hayat ile arasındaki kavganın geldiği yeri gösterir: “akıllı bir adam, kendine karşı acımasız değilse gururlu da olamaz. Bense sınırsız gururum yüzünde kendime hiç acıymıyor, nefret edercesine küçümsüyor, herkesin de bana aynı gözle baktığını düşünüyordum.” Kendisine yapılacak psikolojik gözlemleri beyhude çıkaracak kadar kişiliğinin yansımaları üzerine düşünen Muharrem, kendine karşı, saygınlığını ayaklar altına alabilecek kadar acımasızdır. Sabah uyandığında yatağından çıkmak istememesi, yaşama dair duyulan tiksinti ve yaşamdan

¹⁷⁸ Bahtin, M. Mihail, Dostoyevski Poetikasının Sorunları, Çev.: Cem Soydemir, Metis Yay., İst., 2004, syf.: 103-104

duyulan efkâr ile birleşince olağan hale gelmiştir. Filmin açılış sahnesi de olan bu uyanış sahnesi, modern yaşamın üzerine inşa edildiği değerlerin ortaya çıkardığı kasvetli yaşantıya isteksizliği de göstermektedir. Çalışma toplumu haline gelmiş uygarlığımızın ortaya çıkardığı yaşantıya karşı şevksiz, isteksiz olan Muharrem, uygarlığın ortaya çıkardığı bu yaşantıyı hor görmektedir. Bu hor görü, yeri geldiğinde kendine de yönelmektedir. Yaşamakta olduğu apartmanda evine gündelik işlerini görmek için gelen Türkan Hanım, ona sıradan insanın sorunlarını taşıyan bir figürdür. Muharrem, Türkan'ın sayesinde sıradan dünyanın dertleri hakkında konuşma fırsatı bulur. Türkan'ın hayatına yönelik akıl verdiği sahnelerde, ona hayat danışmanlığı yaparken kendini iyi hissetmektedir. Nafile gördüğü uğraşlar içerisinde olmak, hayatın değerleriyle ilgili sorgulama içerisindeki Muharrem için rahatlatıcıdır. Muharrem'in yaşamın üstün değerlerinin yok olması karşısında duyduğu iç sıkıntısı, onu, kendisinin de içinde olduğu hayat ile kavgaya doğru sürükleyecektir. Alışılmış değer vermeler ve değer verilen alışkanlıkların tersyüz edilmesi olarak da değerlendireceğimiz Muharrem'in kişiliğindeki bu dönüşümü anlayabilmek için filmde yer yer Muharrem'in düşünsel kudretlerini artıran anların oluşumunda söz sahibi Nietzsche'nin kitaplarına değinmekte yarar buluyorum. Alışılmış değer vermelerin ve değer verilen alışkanlıkların tersyüz edilmesini çağı açısından kendine bir ödev olarak gören Nietzsche, muhatap olarak kendine gelecekte bir gün ortaya çıkabileceğinden kuşku duymadığı özgür tinli olanı almaktadır. Keşfedilmemiş bir dünyaya duyulan yoğun ve tehlikeli bir merakın alevlendiği özgür tinlinin bağlarından kurtulmasının yüksek ve seçkin türden insanlar için bir ödev olduğunu belirtir. Ancak uygarlığımızın yaşayış biçimine alıştırılmış her tinin göze alamayacağı türden bir dönüşüm vardır bu bağlarından kurtulmada.

“İnsanı mahvedebilecek bir hastalıktır aynı zamanda; kendini belirlemeye, kendi değerlerini koymaya yönelik bu ilk güç ve istenç patlaması, bu özgür istenç istemi: ve bundan sonra özgürleşenin, bağlarından kurtulmanın, şeyler üzerindeki egemenliğini kanıtlamaya çalıştığı yabanıl çabalarda ve tuhafliklarda ne kadar çok hastalık dile gelir!..huzursuz ve hedefsiz dolaşır, tıpkı bir çöldeymiş gibi..”¹⁷⁹

¹⁷⁹ Nietzsche, F. W., İnsanca Pek İnsanca 1, Çev.: Mustafa Tüzel, İthaki Yay., İst., 2003, syf.: 15

Sokaklarda tıpkı bir çöldeymiş gibi hedefsiz ve huzursuz dolanan Muharrem'in içinde bulunduğu dönüşümü anlayabilmek için Böyle Buyurdu Zerdüşt'e konu olan üç dönüşümden söz açmak gerekir: "tinin üç dönüşümünü anlatacağım size: tinin deveye, devenin aslana ve son olarak da aslanın çocuğa dönüşmesini¹⁸⁰." Uygarlığın değer yargıları altında ezilen bir yük hayvanına dönüşmüş çağın insanını simgeleyen deve ile anlatılan dayanıklı tin; tıpkı çölde koşturan yüklü bir deve gibi, koşturur kendi çölünde. Muharrem'in modern insanın, modern düzenlemeye tabi hale getirilmiş zamanını, değersiz şeyler ile uğraşarak geçirmeye çalıştıkları sokaklarda avare dolanırken koşturduğu kendi çölündeki tinidir.

"Aklın özgürlüğüne bir nebze ulaşmış kişi, yeryüzünde bir gezginden başka hiçbir şey olarak hissedemez kendini –nihai bir hedefe doğru giden bir yolcu olarak hissetmese de: çünkü yoktur bu nihai hedef¹⁸¹."

Deleuze'un felsefi metinlerinde burada sözü edilen 'gezgin' halinin anlaşılmasına yönelik ifadeler bulunmaktadır. Bağlarından kurtulmayı göze almış, buzullarla kaplı diyarlara yolculuk yapmayı istemiş özgür tinlinin kendini bu dünyada yersiz-yurtsuz hissetmesi anlaşılmalıdır. "Dışarıya yürüyüşe çıkan şizofren, analistin divanına uzanmış nevrotikten daha iyi bir modeldir... bu gezintiler, şizonun yeryüzünü yeniden-keşfetme tarzıdır¹⁸²," diye yazan Deleuze, Muharrem'in gezintilerinin anlaşılmasına katkıda bulunur. Hayat ile arasında gizli bir kavganın başladığını filmde kendi ağzından duyduğumuz Muharrem, hayatın çölünde hedefsiz ve huzursuz dolanırken, aslında kendi çölünde bir dönüşüme doğru yaklaşmaktadır. Uygarlık tarafından kendi çölünde koşturmaya alıştırılmış olan dayanıklı tinin bundan sonraki dönüşümü kendi çölünde gerçekleşecektir. "aslan kesilir burada tin, özgürlüğü ele geçirmek ister eline ve efendi olmak ister kendi çölünde¹⁸³." Kendini belirlemeye yönelik özgür istenç patlaması yaşayan Muharrem'in deveden aslana doğru dönüşmekte olan tininin gerilimi, uygarlığın bir parçası olan komşuları, iş arkadaşları, dünyanın en

¹⁸⁰ Nietzsche, F. W., Böyle Söyledi Zerdüşt, Çev.: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Yay., 2013, syf.: 19

¹⁸¹ Nietzsche, F. W., İnsanca Pek İnsanca 1, Çev.: Mustafa Tüzel, İthaki Yay., İst., 2003, syf.: 368-369

¹⁸² Deleuze, Gilles, aktaran Holland, E.W., Deleuze ve Guattari'nin Anti-Oedipus'u- Şizo-analize Giriş, Çev.: Ali Utku, Mukadder Erkan, Otonom Yay., İst., 2006, syf.: 7

¹⁸³ Nietzsche, F. W., Böyle Söyledi Zerdüşt, Çev.: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Yay., 2013, syf.: 20

aşğılık düzenini karşısında gördüğü arkadaşları yani bağı tinliler tarafından ona hasta bir insan olduğı şeklinde yansıtılır.

İnsanı mahvedebilecek bir hastalığın eşiğindedir Muharrem. Ancak alışılmış değer vermelerin ve değer verilen alışkanlıkların tersyüz edilmesiyle ortaya çıkan bu gerilimli hali anlaşılır kılmak için kavramları da yeni bir sorgulamaya tabi tutmak gerekir. Kavramlar üzerinde var olan uzlaşıların dışında düşünmeyi bir alışkanlık haline getirmiş olan Nietzsche, modern dünyanın değerlerine olan bağlılıktan kopmayla, bu ilk güç ve istenç patlaması, bu özgür istenç istemi ile ortaya çıkan kendini belirlemeye yönelik istenç özgürlüğünün, çağın yargısı tarafından hastalık olarak değerlendirilebileceğini ancak diğer yandan geleceğin yararı açısından ise yüksek bir sağlık göstergesi olduğunu vurgular. “Sağıktan hastalığa, hastalıktan sağığa bu hareketliliğin kendisi, sadece düşünsel bile olsa, üstün bir sağıktır; bu yer değıştirme, yer değıştirmedeki bu hafiflik ‘büyük sağık’ın göstergesidir¹⁸⁴.” Muharrem, modern insan yaşamının üzerine inşa edildiğı değerlerin yaşamı efkâr ve bıkkınlık dolu bir hale getirmiş olduğunu hissetmektedir. Muharrem’in hayat ile kavgası, çağın ihtiyacı olan insanın üretilmesinin nasıl bir huzursuzluğa bağı olduğunu da görmemizi sağılar.

“Tüm insan yaşamı hakikat dışılığın derinlerine batmıştır; birey kendi geçmişine derinden kederlenmeden, şimdiki güdülerini, onur güdüsü gibi saçma sapan bulmadan ve kendisini geleceğe ve bir mutluluğa doğru sürükleyen tutkularına alayla ve aşğılamayla yaklaşmadan, onu bu kuyudan çıkaramaz¹⁸⁵.”

Muharrem’in kendi hayatına da karşı bu acımasız tutumu, hakikat dışılığın derinlerine batmış olan modern bireyin, kendinin de içinde olduğı tüm insan yaşamının sorgulanmasını beraberinde getirmiştir.

Şimdi bu noktada *Yeraltı* filminin kahramanının, “hayali bir psikoloji”nin ürünü olup olmadığına değinmek istiyorum. Ortega Gasset, “sanatın insansızlaştırılması ve roman üstüne düşünceler” adlı kitabında, “romanın malzemesi her şeyden önce

¹⁸⁴ Deleuze, Gilles, Nietzsche, Çev.: İlke Karadağ, Otonom Yay., İst., 2005, syf.: 11

¹⁸⁵ Nietzsche, F. W., İnsanca Pek İnsanca 1, Çev.: Mustafa Tüzel, İthaki Yay., İst., 2003, syf.: 54

hayali psikolojidir¹⁸⁶” diye yazmaktadır. Muharrem’in gerçektışı bir karakter olduğu iddiasının yetersiz olduğunu göstermek istiyorum. Ruhsal derinlik açısından üzerine düşünölmüş karakterin, psikiyatri koltuğunda analistin elde ettiğı bilgilerden süzülmüş olduğunu düşünmemekteyim.

“Roman kişileri, her zaman, çevremizde rastladığımız kişilerden öylesine değışiktirler ki, aslında sahici varlıklar da olsalar, okur için öyle olamazlar. Romadaki ruhların gerçektekiler gibi olmaları gerekmez; olası olsunlar yeter¹⁸⁷.”

Yeraltı filminin kahramanı Muharrem, ‘olası’ karakterlerden biridir. Modern hayatın ruhlara verdiğı ağırlığın huzursuzlaştırdığı tuhaf kişilerden biridir. “Ben roman türü açısından en parlak geleceğı ‘eylemler’ icat etmekte değıl, ilginç ruhlar yaratmakta görüyorum¹⁸⁸” diye yazan Gasset, konumuz açısından ilginç bir ruh olduğunu düşündüğüm Muharrem’in tininin değıerlendirilmesine katkıda bulunmaktadır. Romanın ya da sinemanın yakın geleceğı üzerine karamsar olmamızın sebeplerinden biri de ilginç ruhlar yaratmaktaki başarısızlığıdır.

“Ben evrensel politika gibi, sanatın da yakın geleceğı üstüne karamsarım –ama bilimlerin ya da felsefenin değıl-, yine de romanın hala seçkin, belki de şimdiye değıl edilmiş ürünlerin tamamından daha ileri düzeyde meyveler verebilecek pek az çalışmadan biri olduğuna inanmamın nedenlerinden biri işte budur. Taş ocağında her türlü gayretli çalışmaya açık olan damarlar tükenmiş durumda. Ama gizli damarlar yerli yerinde duruyor, derinliklerde gözü pek araştırmalar yapılabilir, belki de en nitelikli kristaller orada saklıdır. Ne var ki bu iş ender rastlanan seçkin ruhların harcı bir çabadır¹⁸⁹.”

Eylemler icat etmek değıl ilginç ruhlar yaratmak çabası içerisinde bulunmanın sanatın geleceğı açısından ortaya çıkaracağı dönüşüm, çökmekte olan türlerin yeniden canlanmasına yarayabilir. İşlenmiş konular üzerinde yapılacak denemeler, sanatın geleceğı açısından kısırlığı devam ettirecektir. İnsan ruhunun derinliklerinde işlenmemiş mevzulara eğilmek, sanatın yakın geleceğı hakkındaki karamsarlığımızı azaltabilir. Ender rastlanan seçkin ruhların anlatılmasına yönelik çabalar, Nietzsche’nin ‘yetişimin

¹⁸⁶ Gasset, J. Ortega, Sanatın İnsansızlaştırılması ve Roman Üstüne Düşünceler, Çev.: Neyyire Gül Işık, Yapı Kredi Yay., İst., 2013, syf.: 94

¹⁸⁷ Gasset, J. Ortega, y.a.g.e., syf.: 95

¹⁸⁸ Gasset, J. Ortega, y.a.g.e., syf.: 96

¹⁸⁹ Gasset, J. Ortega, y.a.g.e., syf.: 92-93

demokratizmi' dediği eğitimin genelleştirilmesiyle gelişimi engellenmiş olan özgür tinlinin doğmasına katkıda bulunabilir.

Yeraltı filmine yeniden dönersek, Muharrem'in hayat ile arasındaki kavganın her geçen büyüdüğünü görürüz. Film ilerledikçe, evine günlük işlerini görmek için gelen Türkan, gürültü yapan yan komşuları, para karşılığında birlikte olduğu kadın ile kavgalarına tanık oluruz. Hayat ile arasında başlamış olan kavga, gündelik hayatın her yanında karşımıza çıkmaktadır. Ancak filmin en can alıcı noktalardan biri olan ve yemek sahnesinde ortaya çıkan üzeri küllenmiş husumetler, filmin incelenmeye değer en önemli yetkin diyaloglarını bize sunmaktadır. Muharrem'in sebepsiz ve gereksiz bulduğu halde Kızıl Elma yayınevine yaptığı ziyaret, üzeri küllenmiş husumetleri yeniden gün yüzüne çıkarmıştır. Cevat'ın "Ankara Sıkıntısı" adlı romanıyla ödül almasının şerefine verilen yemek, eski defterlerin açılmasına sebep olur. Cevat'ın arkadaş grubu içerisinde özel bir egemenliğinin olduğunu, diğer arkadaşların da o'nun genel edebiyat çevreleri tarafından onaylanmış zekâsı karşısında 'sürü psikolojisi' içerisinde bulunduğunu filminden çıkarabiliyoruz. Muharrem'in hayat anlayışına aykırı davranışlar içerisinde bulunan arkadaşların bu tutumu, yemek esnasında da kendini belli eder. Cevat'ın, yemek esnasında Muharrem hakkında arkadaş grubunun ortak kanaatleriymişçesine sarfettiği sözler, sakın bir şekilde oturan Muharrem'i huzursuz etmiştir. Muharrem, "niye hepiniz tek bir kişiymişçesine benim hakkımda konuşuyorsunuz?", "bunların da bir fikirleri vardır belki" diyerek arkadaşların ortak bir kanaatte buluşmuş olmalarını eleştirir. Ancak gösterdiği tepkiye nazaran Cevat dışındaki üç arkadaşın sessiz kalması Muharrem'in gözünde kişiliksizliğin açık bir göstergesi olmuştur. Muharrem'in yemek esnasında artık tek muhatabı kalmıştır. O da Cevat'tır. Muharrem'in Kızıl Elma yayınevi ziyareti esnasında vuku bulan, Cevat hakkındaki kanaatlerine yazının başında değinmiştik. Muharrem, yemek esnasında taşıdığı sessizliği adım adım bozmaktadır. Arkadaş grubunun Muharrem'e karşı takındığı saygısız tutumlar geliştikçe Muharrem'in içinde biriktirdiği düşünceler bir bir ortaya dökülür. Bağlı tinliler ile özgür tinlinin karşılaşma anlarından biri olarak değerlendirdiğim karşılaşmalardan ibaret yemek esnasında bir yerde Muharrem, aforizmik bazı laflar eder. Cevat'ın bu özlü sözler karşısında hemen kalemine sarılması,

yıllardır birikmiş husumetlerin ortaya dökülmesine sebep olur. Muharrem'in Cevat'ın zekâsının ve yazma tarzının özgün olmadığını, aşırı maca olduğunu kanıtlamasını sağlayacak bu sahne, filmin en can alıcı sahnelerinden biridir. Bu sahne Muharrem'in, Cevat'ın ve arkadaşlarının riyakâr ve kişiliksiz olduklarını yüzlerine haykırdığı bir sahne olarak gelişir. Ancak bu gergin diyalogların aslında Muharrem'in söylemek isteyip de söyleyemediği düşünceler olduğunu öğreniriz. Bu sahnenin izleyiciye aktarılış tarzı biçim itibarıyla filmin en iyi sahnelerinden biridir. Muharrem, Cevat'ın şahsında sembolize olan 'entelektüel' ile kavgasını içine atmıştır. Bu noktada Gasset'nin entelektüel üzerine yazdıkları Muharrem ile Cevat'ın husumetlerini anlamamıza yardımcı olabilir.

“Zeka, kendisini her şeyden çok sanatta göstermez, bilimde de göstermez; yaşam sezgisinde gösterir. Oysa entelektüel, hemen hemen hiç yaşamaz; entelektüel, çoğunlukla sezgi yoksunu biridir; dünyadaki edimleri sayılıdır; ... entelektüel, soyut bir yaşam sürer¹⁹⁰.”

Yaşam sezgileri gelişmiş Muharrem'in zekâsı ile Cevat'ın şahsında sembolize olan entelektüelin zekâsı birbirinden farklıdır. Cevat'ın başkalarının hikâyelerinden, yaşantılarından gözlemler yoluyla yazdığı, Muharrem'in hırsızca ve sahtekârca bulduğu romanlar, 'hiç yaşamayan entelektüel'in elinden çıkmadığıdır. Muharrem'in, yemek esnasında ortaya çıkan yazma eylemi hakkındaki kanaati, “o işler bana göre değil” şeklindedir. Muharrem'in gözünde yaşamadan yazmak, sahtekârcadır. Cevat'ın edebiyat çevrelerinde kabul görmesinin o'nun gözünde bir itibarı bulunmamaktadır. Yemeğin sonuna doğru sarhoşluğu iyice artmış olan Muharrem, Cevat'ın şerefine kadeh kaldırılması esnasında bir konuşma yapacağını söyler. Arkadaşları “susun, Nietzsche hazretleri konuşacak” diye alaycı bir şekilde sözü ona bırakırlar. Bu sözler, Muharrem'in dünyasını anlamak için değerlidir.

“Sevgili generalim Cevdet Bey pardon Cevat Bey ve kadirşinas yalakaları. Şunu iyi bilin ki; gösteriş budalası insanlardan, gösterilişli laflardan, gösterişin kendisinden hiç hoşlanmam, bu bir. Kibirden, kendini beğenmişlikten, bütün bu dağları ben yarattım havalardan hiç hoşlanmam, süslü kişiliklerden nefret ederim, bu iki. Yalakalardan, yalakalıktan, yalakaca edilmiş laflardan ve davranışlardan da nefret ederim, bu üç. Dördüncüsü, gerçeği, içtenliği, samimiyeti çok severim. Ve Dostoyevski'nin dediği

¹⁹⁰ Gasset, J. Ortega, Sevgi Üstüne, Çev.: Yurdanur Salman, Yapı Kredi Yay., İst., 2014, syf.: 109

gibi, gerçeğin her şeyin üstünde, zavallı egoların bile üstünde tutulmasını isterim. Arkadaşlığın karşılıklı, açık sözlü ve yalansız olanı içini canımı veririm. Evet, buna bayılırım, sayın generalim. Arkadaşlık hassaslık ve incelik isteyen bir iştir. Öyle kabalığa, alaycılığa, özensizliğe gelmez... Yine de şerefimize sayın generalim. Güle güle gidin İstanbul'a. O kahpe Bizans'ı bizim için fethedin. Oradan da sürün atınızı Batı'ya, Viyana'ya. Nobel'di, Oscar'dı neyi bulursanız, alın getirin Ankara'ya. Şerefimize sayın generalim, şerefimize.”

Bu sözler, gerçek bir dostluğun, samimiyetsizlik kabul etmeyeceğini bize söyleyen Nietzsche'nin ışığında, hayatı içtenlik ve samimiyet üzerine kurmuş bir 'yeraltı aydını'nın hayat ile husumetine ışık tutar.

“ ‘Aydın’ denilen kişinin misyonu bir bakıma siyasetçininkine karşıttır. Aydın yapıtı çoğu zaman beyhude yere, olup bitenleri biraz aydınlatmaya yöneliktir, politikacının ise, tam tersine, onları olduğundan daha fazla karmaşıktır¹⁹¹. ”

Gasset'nin bu sözleri, *Yeraltı* filminin kahramanı Muharrem'in beyhude yere, olup bitenleri aydınlatmaya yönelik yaşantısına ışık tutmaktadır. Muharrem'in şahsında günümüzün Nietzsche sonrası aydınının, nihilizme yatkınlık içerisinde bulunduğu bir yanılgıdır. Nietzsche'nin özgür tinlilere yol gösterici olsun diye yazdıkları, nihilizme sürüklemenin aksine nihilizmin aşılmasının nasıl bir dönüşüme bağlı bulunduğunu bize gösterir. Arendt'in şu sözleri, Nietzsche'nin uygarlığın kültürünün eleştirisindeki öneminin anlaşılmasına bir açıklık kazandırır:

“ Nietzsche'nin Platonculuğu tersine çevirmesi; Platon'dan beridir verili olanı ölçtüğü, yargıladığı ve ona anlam kazandırdığı varsayılan duyular üstü ve aşkın fikirlere karşı, yaşamı ve duyulur, maddi olanı öne çıkartması, nihilizm olarak anılan gelişmeye yol açtı. Ancak Nietzsche'nin kendisi bir nihilist değildi, aksine düşünürlerin görüşlerinde değil modern yaşamın gerçekliğinde içkin olarak bulunan nihilizmi alt etmeye çalışan ilk kişiydi¹⁹². ”

Bu sebeple, *Yeraltı* filminin nihilizmle ilgili bir eleştiriye de içinde taşıyan, özgür tinliler hakkında bir felsefi metin olduğu kanısındayım.

¹⁹¹ Gasset, J. Ortega, Kitlelerin Ayaklanması, Çev.: Neyyire Gül Işık, Türkiye İş Bankası Yay., İst., 2011, syf.: 23

¹⁹² Arendt, Hannah, Geçmişle Gelecek Arasında, Çev.: Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., İst., 1996, syf.: 47-48

3.2. Kıskanmak Filminin Post-modern Felsefe Bağlamında Analizi

Nahid Sırrı Örik'in romanından uyarlanan Zeki Demirkubuz'un "Kıskanmak" (2009) adlı filmi, 1930'lu yılların Zonguldak şehrinde geçmektedir. Madenleriyle ünlü bu kent, şehre dışarıdan gelen misafirleri ve şehre sonradan yerleşen bürokratları, memurları olmasa, sıradan ve sessiz bir Anadolu kentidir.

Filmin açılış sahnesi de olan, günler öncesinden hazırlıkların başladığı, kentin sıradan hayatını canlandırmış olan Cumhuriyet balosu, kentin önde gelen eşrafının da hazır bulunmasıyla başlar. Cumhuriyet balosu, kentin bir kısmı "sonradan" zengin olmuş eşrafının genel bir görünümünü sunar. Kentin mülki amirinin gecenin anlam ve önemine dair yaptığı konuşma, Gazi Mustafa Kemal'in gönderdiği, Zonguldak kentinin önemine vurgu yapan telgrafın okunmasıyla tamamlanır. İstiklal Marşının da okunmasıyla gecenin ritüelleri gerçekleştirilir. Gecede, kentin tekdüze hayatından sıkılmış hanımefendilerin kentin eşrafı hakkında dedikodulara dayalı muhabbetlerine tanık oluruz. Filmin ana karakterlerinden olan maden mühendisi Halit Bey'in (Serhat Tutumluer) eşi Mükerrerem Hanım'ın (Berrak Tüzünataç), kentin ileri gelenlerinden olan hanımefendilerle gece vesilesiyle tanışmakta olduğu sahnede, Cumhuriyet balosu olmasa çöl sessizliğinde olan kentin sıkıcı yaşantısından dem vurulur. Bir masa etrafında dedikodu yapan hanımefendilerden biri, Zonguldak kentinde yapılan Cumhuriyet balosunun tesirinin, İstanbul gibi bir büyük şehre nazaran daha etkili olduğunu belirtir. Ufak bir şehrin sakinleri için kentin üyelerinin birbiri hakkında fikir edinebilecekleri bu gece, aynı zamanda insanların kendileri hakkında toplumsal statülerinin gösterilebildiği bir imkân olarak görülür. Jules Caesar'ın olduğu söylenen, "Roma'da ikinci olacağıma, bir kasabada birinci olurum" sözü, balonun katılımcılarının kendilerini seçkin hissettikleri bu gecenin içinde, kendilerini nasıl gördüklerinin bir ifadesidir. Bu ufak kentin cumhuriyet balosu, davetli seçkinlerin kendilerini ayrıcalıklı ve önemli hissetmelerini sağlamıştır. Maden Mühendisi Halit Bey'in ve eşi Mükerrerem'in de bulunduğu bu seçkin insanlar gecesini, dedikoduların sökün etmesiyle

devam etmektedir. Dedikodular, kentin en zengin ailesinin eksikliğinin geceyi sönük kıldığına dair serzeniş ile başka bir boyuta sızar. Sahip olduğu zenginlik, elmaslar, kılık kıyafetleri her zaman birinci dedikodu konusu olan Nuriye Hanım, Halit Bey'in çalıştığı madenin sahibi Hayrettin Bey ve oğulları Nüzhet Bey (Bora Cengiz), henüz geceye teşrif etmemişlerdir ve bu durum gecenin sosyal olarak amaçlanan şatafatında bir sönüklüğe sebep olmuştur. Kentin en zengin ailesinin hakkında bir fikir veren bu sahnede dedikodular, söz konusu bu ailenin yakışıklı oğulları olan Nüzhet Bey'in artık dillere düşmüş çapkınlığına gelir. Masanın en genç üyelerinden olan Mükerrerem Hanım, yaşları bir hayli olan kentin hanımefendi eşrafının kendisinin tanımadığı Nüzhet Bey hakkında rahatlıkla sarf ettikleri dedikoduların, onlara yakışmadığını söyler. Arka masada yalnız bir şekilde oturan görüncesi Seniha'ya (vakit ayırması gerektiği düşüncesiyle izin ister. Masanın seçkin üyeleri, filmin en önemli karakterlerinden olan Seniha hakkında, ürkütücü bir görünüme sahip olduğu şeklinde bir ifadede bulunur. Mükerrerem Hanım tam masadan ayrılacakken, gecenin daha da canlanmasına sebep olacağı gerekçesiyle merakla beklenen kentin en zengin ailesi de olan Nüzhet Bey ve ailesi geceye teşrif ederler. Nüzhet Bey ve ailesi hakkında dedikodulardan ibaret olan bilgiler, gerçekte buluşmaya başlamıştır. Gecenin havasını bir anda değiştiren bu ailenin gelişi, Seniha'nın da gözünden kaçmamıştır. Mükerrerem'e gelenlerin kim olduğunu soran Seniha, geceye en son teşrif eden ailenin geceye ayrı bir hava kattığını gözlemlerine dayanarak vurgular. Seniha'nın ve Mükerrerem'in ortak kanaati, Nüzhet Bey'in bir oyuncak gibi yapmacık bir edaya sahip görüldüğü şeklindedir. Zonguldak eşrafının önde gelen üyesi, yakışıklı ve çapkın olduğu gerekçesiyle dillere düşmüş Nüzhet Bey, hem Seniha'ya hem de Mükerrerem'e pek muteber görünmemiştir. Nüzhet Bey ve ailesi kendilerine gösterilen ilgiden duydukları memnuniyetle, geceye devam etmektedirler. Ancak çapkın Nüzhet Bey'in gözünden, Mükerrerem hanımın güzelliği kaçmamıştır. Nüzhet Bey, kısa bir sürede Mükerrerem hanımın kim olduğu hakkında soruşturma yapmış ve Mükerrerem Hanım'ın maden mühendisi Halit Bey ile evli olduğunu öğrenmiştir. Ancak, bu genç ve güzel kadının evli olduğu bilgisi dahi, Nüzhet Bey'e, Mükerrerem Hanıma olan ilgisinde geri adım attırmamıştır. Nüzhet Bey, bir sonraki sahnede kendisini Mükerrerem Hanıma tanıştırdıktan hemen sonra Mükerrerem Hanım'ı dansa davet eder. Seniha'nın şaşkın bakışları altında, Halit Bey'in ise

arkadaşlarıyla muhabbet ettiğinin görüldüğü bu sahnede, gecenin en güzel hanımefendilerinden olan Mükerrerem, gecenin en önde gelen katılımcılarından olan yakışıklı Nüzhet Bey ile dans vesilesiyle yakınlaşmış olurlar.

1930'lu yıllar, Cumhuriyet modernleşmesinin gündelik hayatı, hem yürüttüğü kalkınma hamlesiyle hem de yeni yaşam tarzlarıyla dönüştürdüğü bir dönemdir. İstanbul dışında büyük şehrin olmadığı bir toplumsal dönemden Anadolu'nun her köşesinin dönüşüme uğradığı bu geçiş döneminde, Zonguldak şehri de yer altı zenginliklerinin yarattığı ilgiyle ekonomik olarak değişmektedir. Bu ekonomik dönüşüm, kentin yeni zenginlerini de ortaya çıkarmaktadır. Cumhuriyetin ortaya çıkardığı yeni yaşam tarzının, yeni seçkinler tarafından da benimsendiğini gösteren Cumhuriyet balosu, Zonguldak şehrinin dönüşümünün muktedir sınıflarda nasıl bir dönüşüm yaratığına da tanık olmamıza vesile olur. Cumhuriyetin temsil ettiği modernlik, hem ekonomik hem de kültürel olarak dönüşmekte olan bir yaşam ortaya çıkarmıştır. Zonguldak şehri, kente sonradan dahil olan bürokratların ve memurların da katılımıyla eski sessiz görünümünden çıkmaktadır. Cumhuriyet balosunda kentin önde gelen seçkin hanım efendileri, yeni zenginliğin kendini görünür kıldığı bu geceyi, kendi sosyal kimliklerini ifade etmenin bir imkânı olarak görmüşlerdir. Zenginliğin, kılık-kıyafetlerin, takıların konuşulduğu bu gece, kültürel hayatın sessizliğinden de kaynaklanan can sıkıntısı içindeki insanların dedikodu yoluyla kentin hayatı hakkında fikir teatisi yapmalarına yaramıştır. Filmde, bir kentten çok kasabayı andıran Zonguldak şehrinin dönüşümü, yeni seçkinlerin yaşantıları üzerinden aktarılmıştır. Cumhuriyet balosu, modernleşmeyle başlayan ve hayatın her alanında gerçekleşen dönüşümün parçası olan kişilerin bir arada gösterildiği sembolik bir anlama sahiptir.

Kıskanmak filmi, 1930'lu yıllarda Zonguldak şehrinin Cumhuriyet modernleşmesi ile beraber dönüşen yaşam tarzlarının genel bir görünümünü sunar. İnsanların yaşam tarzları, düşünceleri, ilişkileri dönüşmektedir. Bir kasabadan kente doğru gelişmekte olan Zonguldak şehrinin eşrafının, her yönüyle yeni yaşam tarzına uyum göstermekte olduğunu hissederiz. Kentin genelinin tariflenmesinden sonra, kişilikleri hakkında bazı ipuçlarının verildiği Halit Bey'in ve eşi Mükerrerem Hanım'ın,

Halit Bey'in kardeşi Seniha'nın, zengin, yakışıklı ve çapkın Nüzhet Bey'in başrollerinde olduğu filmin ana öyküsüne ulaşırız.

Maden mühendisi Halit Bey'i, kömür madeninde iş güvenliğini önemsedğini anlatan bir sahnede görürüz. Halit Bey, Osmanlı döneminin paşalarından olan bir babanın, iyi eğitim görmüş büyük çocuğudur. İstanbul'dan Zonguldak şehrine işi sebebiyle yeni taşınmışlardır. Çalıştığı maden, Zonguldak şehrinin önde gelen zenginlerinden olan aynı zamanda Nüzhet Bey'in babası Hayrettin Bey'e aittir. Kentin ileri gelenlerinin birbirleriyle tanışmalarına vesile olan Cumhuriyet balosunda, Halit Bey, eşi Mükerrerem Hanım ve Halit Bey'in kardeşi Seniha, hazır bulunmuşlardır.

Evinde hizmetkârları bulunan Mükerrerem Hanım, İstanbul'dan Zonguldak şehrine yerleşmenin yarattığı sıkıntıdan muzdarip, sükûnet içinde bir hayat sürmektedir. Evde geçirdiği hayatını renklendirebilmek için görümcesi Seniha ile ortak zevklerde buluşabilmeye çabalayan Mükerrerem Hanım, yeni hayatına uyum sağlamakta güçlük çekmektedir. Cumhuriyet balosundan birkaç gün sonra, önceden özenle hazırlanmış, modern bir sunumla yenilen yemek esnasında, Halit Bey, şirket sinemasında olan bir gösterim için hazırlanmış davetiyeleri ortaya çıkarır. Modern yaşamın en önemli eğlencelerinden olan sinemanın Zonguldak şehrindeki varlığı, kültürel olarak önemli bu yeniliğe değer verildiğinin bir işaretidir. Mükerrerem Hanım, iki aydır şehirde bulunmalarına rağmen, yeni ortaya çıkan bu davete şaşırmıştır. Ancak bu davet, onu yine de heyecanlandırmıştır. Şehrin sessiz hayatı, şehrin eşrafının ortak problemlerindendir. Can sıkıntısının hâsıl olduğu bu yaşantılara, Cumhuriyet balosu, film gösterimleri bir renk katmaktadır. Mükerrerem'in gazetede yer alan bir habere dayanarak, İstanbul'daki bir tiyatro oyununun heyecanını paylaştığı sahnede Seniha, Mükerrerem'e, gidecekleri sinema gösterimini hatırlatır. Mükerrerem, Seniha'nın kendini bu planlardan ayrı tutmasına şaşırdığını belirtir. Seniha'nın mesafeli tavırlarının ardında yılların birikmiş düşünceleri vardır. Ufak bir kentin insan ruhunda yarattığı dönüşümler, filmin karakterlerinin yaşantılarını da etkilemektedir. Nietzsche ufak kentlerin ruhlara verdiği yönü şöyle izah eder: “Zaman zaman tam da küçük kent en ıssız, en karanlık

karaktere iter bizi¹⁹³.” Ufak bir şehirde yaşamının, şehrin sakinlerinin yaşantılarına verdiği karanlık, Kıskanmak filminde belirgindir. Şehir hayatının sıkıcılığı, karakterlerin yaşantısında yoğun olarak gözlemlenir.

Seniha, evin genel işlerine göz kulak olmak gibi işleri kendine görev bilmektedir. Kendisini yer yer evde bir sığıntı olarak gördüğünü söyleyen Seniha’yı, gece ve gündüz kitap okurken görürüz. Filmde herkesin taşra hayatının sıkıntısından söz ettiği gerçeği karşısında, kitaplarla kendine bir yaşam yolu çizmiş Seniha’nın sessiz, vakur bir duruşunun olduğunu görürüz. Cumhuriyet balosunda bulunmanın Seniha için, eşraf hakkında gözlemlerde bulunmak gibi bir anlamı olmuştur. Dış görünümünün yarattığı ruh haliyle kendi iç dünyasına yönelmiş Seniha’nın, baloda eğlenecek bir yan bulamadığını hatta canının sıkıldığını yüz ifadelerinden çıkarabiliriz. Mükerrerem ile aynı evi paylaşmanın dışında pek bir ortak noktası bulunmayan Seniha, ruhunu dinlendirebilmenin kendince yöntemlerini bulmuştur. Çoğu zaman kitap okurken gördüğümüz Seniha, varoluşsal sorularının ardında sakin bir görüntü çizmektedir. Ancak filmin ilerleyen sahnelerinde, bu sükûnetin ardında kişiliğine yön veren asıl duygunun kıskançlık olduğunu göreceğiz. İnsan tabiatının var olma ve eyleme tarzlarının ayrılmaz parçası olan kıskançlık gibi duyguların ardında hangi yaşanmışlıkların bulunduğu, film ilerledikçe karşımıza çıkacaktır. İnsanların “tutkulara tabi olduğunu teslim etmek gerekir¹⁹⁴.”

Filmin ana karakterlerinin kişilikleri hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlayan bu anlatım, ana öykünün etrafında asıl başka bir öykünün anlatılacağını gizlemektedir. Halit Bey, eşi Mükerrerem Hanım ve Seniha’nın sessiz hayatlarını alt üst edecek bazı gelişmeler, ailenin çöküşünü hazırlayacaktır. Mükerrerem Hanım’ın aklın öğrettiği güç yoldan yürümek yerine tutkularının etkisinde düşünmeye başlamasıyla, tüm ailenin hayatı alt üst olacaktır. Kıskanmak, insan doğasında hala anlaşılmayı bekleyen tutkuların varlığını önemseyen ve bu tutkulara eğilen bir filmidir. Mükerrerem’in cinselliğe, Seniha’nın kıskançlığa yöneldiği hayatları, tutkuların etkisi altındadır.

¹⁹³ Nietzsche, F. W., Gezin ve Gölgesi, Çev.: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Yay., İst., 2014, syf.: 116

¹⁹⁴ Spinoza, B. Benedictus, Tractatus Politicus, Çev.: Murat Erşen, Dost Yay., Ankara, 2007, syf.: 18

Spinoza, insanların akıldan ziyade kör arzuyla davrandıklarını, bu yüzden insanların, varoluşlarını yönlendiren tüm iştahlarla tanımlanması gerektiğini şöyle belirtir:

“İnsanlar akıldan ziyade kör arzuyla davranırlar ve sonuç olarak insanların doğal gücü, yani insanların doğal hakkı akılla değil ama onları eylemde bulunmaya mecbur eden ve sayesinde kendilerini korumaya çabaladıkları tüm iştahlarla tanımlanmalıdır. Hakikatte, köklerini akıldan almayan bu arzuların insanların eylemleri değil de tutkuları olduklarını itiraf ederim¹⁹⁵.”

Tutkuların yönlendirdiği insanların anlaşılması güç, karanlık doğalarına eğilmeye çalışan Kıskanmak filmi, insan ruhunun derinliklerinde bir gezintiye bizi çıkarmaktadır. Akıldan ziyade tutkuların yön verdiği bu insan yaşantılarının karanlık yanını gün yüzüne çıkarmaya çalışmaktadır.

Ancak filmin asıl hikâyesi, Mükerrerem Hanım'ın Halit Bey'e ihaneti değildir. Bu ihanetin ardında, olan bitene soğukkanlı bir şekilde yaklaşan Seniha'nın bütün bu olanların ardında akli ve tutkularıyla nasıl tavır aldığıdır önemli olan. Mükerrerem'in ve Seniha'nın ruhsal dünyasına yakından eğilen film, bu karakterleri yergici bir üslupla yansıtmamaktadır. Onların gerçekliklerine sızmış hezeyanları dahi aktarmaya çalışmaktadır. Mükerrerem'in ve Seniha'nın hayatlarına yön veren, insan tabiatının anlaşılması güç yanlarını da bize göstermeye çalışmaktadır. Mükerrerem'i eşini aldatmaya götüren tutkular, Seniha'nın içinde sakladığı kıskançlık, filmin asıl meselesidir. Bataille'in vurguladığı gibi; “bu dünya insana çözülecek bir bilmece gibi verilmiştir¹⁹⁶.” Mükerrerem'in ve Seniha'nın hayatlarının bilmececi karşımızda durmaktadır. Kıskanmak filminin bilmececi çözümlemek için insan tabiatının kendini gösterdiği tutkuları anlamaya çalışacağız. Filmin insan tabiatının anlaşılması güç yanlarını konunun muğlâklığını da gözeterek yansıttığı şekli, insan tabiatını tüm bu tutkularla kavramaya çalışmış Spinoza felsefesi aracılığıyla okunabilir. Spinoza'nın insan tabiatı kavrayışını açıkladığını düşündüğümüz şu açıklama incelenmeye değerdir:

“Hiçbir şey Tabiatıta var olan bir düşüklüğe yorulabilecek surette meydana gelmez. Tabiat daima aynıdır; erdemi ve işleme gücü her yerde bir ve aynıdır; yani her şeyin kendilerine uyararak meydana geldiği ve bir şekilden başka şekle geçtiği Tabiat kanunları ve kuralları her yerde ve daima aynıdır. Bundan dolayı her ne olursa olsun,

¹⁹⁵ Spinoza, B. Benedictus, y.a.g.e., syf.: 16

¹⁹⁶ Bataille, Georges, İç Deney, Çev.: Mehmet Mukadder Yakupoğlu, Yapı Kredi Yay., İst., 2014, syf.: 21

şeylerin tabiatını bilmek için doğru yolun da bir ve aynı olması gerekir; bu daima Tabiatın universal kanunları aracılığı ile olur. Kendi başlarına göz önüne alınan kin, öfke, haset vb. gibi duygulanışlar başka tekil şeyler gibi aynı Tabiat zorunluluğu ve aynı tabiat erdemine uyarak meydana gelirler¹⁹⁷.”

Filmin karakterlerini, tabiatın bir düşüklüğe sahip, erdemsiz kişiler olarak değerlendirmiyoruz. Tutkuların yönlendirdiği bu karakterlerin tabiatlarını hangi duygulanışların belirlediğini anlamaya çalışıyoruz. Mükerrerem’in ve Seniha’nın tabiatını, onların diğer insanlardan daha düşük bir tabiata sahip oldukları kanaatiyle izah etmeye çalışmak Spinoza’nın kavrayışında kabul edilemezdir. Bu açıdan, insan ruhunun duygulanışlarından olan kin, sevgi, öfke, haset vb. duygulanışları insan varoluşunun ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirmekteyiz. Film boyunca hem Seniha hem de Mükerrerem özelinde göreceğimiz insani duygulanışları, onların tabiatının kötülükleri olarak değil insan doğasının özellikleri olarak okumaya çalışacağız. Çünkü; Spinoza’ya göre ruhun bu devimleri insan doğasına ait var olma tarzlarıdır. Spinoza bu düşüncesini şöyle açıklar:

“Sevgi, nefret, öfke, kızgınlık, kıskançlık, kibirlilik, acıma (misericordia) ve ruhun diğer devimleri gibi insani duyguları kötülükler olarak değil ama insan doğasının özellikleri olarak göz önüne aldım: bunlar sıcaklığın, soğukluğun, fırtınanın, yıldırımın ve tüm hava durumlarının havanın doğasına ait olması gibi insanın doğasına ait var olma tarzlarıdır¹⁹⁸.”

Ruhsal derinlik açısından üzerinde çalışılmış Mükerrerem’in ve Seniha’nın var olma ve eyleme tarzlarının ayrılmaz parçası olan duygulanışlarına, ruha verdikleri etkinlik ve edilginlik açısından yaklaşılabilecektir. “Kökü akıldan gelen bir duygulanış daha güçlüdür¹⁹⁹” diye yazan Spinoza, duygulanışlarımızın akıl tarafından açık ve seçik kavranması yoluyla etkin olduğumuzu belirtir. “Her şey ne kadar çok yetkinliği varsa, o derece etkindir ve o kadar az da edilgindir; buna karşılık bir şey ne kadar etkin ise, o kadar yetkin ve olgundur²⁰⁰.” Bu açıdan Mükerrerem’in duygulanışları hakkında bulanık kavrayışından kaynaklı edilgin, Seniha’nın ise köklerini akıldan alan duygulanışlara sahip olması nedeniyle etkin ve yetkin olduğunu düşünmekteyiz. Kıskanmak filminin

¹⁹⁷ Spinoza, B. Benedictus, Ethica, Çev.: Hilmi Ziya Ülken, Dost Yay., Ankara, 2009, syf.: 130

¹⁹⁸ Spinoza, B. Benedictus, Tractatus Politicus, Çev.: Murat Erşen, Dost Yay., Ankara, 2007, syf: 13

¹⁹⁹ Spinoza, B. Benedictus, Ethica, Çev.: Hilmi Ziya Ülken, Dost Yay., Ankara, 2009, syf.: 270

²⁰⁰ Spinoza, B. Benedictus, y.a.g.e., syf.: 290

karakterlerini, ahlaki bakış açısından değerlendirmiyoruz. Çünkü, “filozoflar tüm zamanlarda insanları sınavınların (ahlakçılar) ilkelerini benimsemiş²⁰¹”tir. Bu yüzden filozoflar, “insanları aslında oldukları gibi değil ama kendileri nasıl olmalarını istiyorlarsa öyle²⁰²” tasarlamışlardır. “Çoğu, bir Etik yerine Yergi yazmışlardır²⁰³.” İnsanların içlerinde çarpışan duyguları, onların kötülükleri olarak görmemekteyiz. Bu duygulanışları onların var oluşunun ayrılmaz parçaları olarak değerlendirmekteyiz.

Cumhuriyet balosu esnasında Mükerrerem Hanım’a ilgi duymuş Nüzhet Bey, çapkınlığıyla nam salmıştır. Şehrin önde gelen eşrafından olan kadınlar dahi balo esnasında Nüzhet Bey’e olan ilgilerini saklamamıştır. Sahip olduğu zenginliğin ve annesi Nuriye Hanım’ın gösterdiği ilginin şımarttığı Nüzhet Bey, her akşam eğlence sofraları düzenlemektedir. İstedikini elde etmek konusunda hiçbir sınırı tanımayan genç, yakışıklı, zengin Nüzhet Bey’in Cumhuriyet balosu esnasında Mükerrerem Hanım’la dans etme konusundaki medeni cesareti, dönemin koşulları düşünüldüğünde ilgi çekicidir. Nüzhet Bey’in Mükerrerem Hanım’a yakınlaşmak için göstereceği çaba bununla sınırlı değildir.

Halit Bey’in bir akşam yemeğinde çalıştığı maden şirketinin düzenlediği sinema gösteriminin davetiyelerini ortaya çıkarması, tek düze hayatından sıkılmakta olan Mükerrerem Hanım’ı heyecanlandırmıştır. Şehrin ileri gelenlerinin davet edildiği sinema gösterimine Halit Bey ve ailesi birlikte katılırlar. Gecede, şehrin seçkin hanımefendilerinin Mükerrerem Hanım’ın güzelliği hakkında konuşmalarına tanık oluruz. Film gösterimi başlamadan önce gerçekleşen fuayedeki koşuşturmaca esnasında, duvarda senaryosunu Nazım Hikmet Ran’ın yazdığı, Muhsin Ertuğrul’un yönettiği “Karım Beni Aldatırsa/1933” adlı filmin afişi görünmektedir. Bu tarz afiş konumlandırması, Üçüncü Sayfa filminde de bulunmaktadır. İsa(Ruhi Sarı)’nın hayatında her şeyin alt üst olduğu bir anda, evinin duvarında bulunan Cüneyt Arkın’ın rol aldığı “Dört Yanım Cehennem” (1982) filminin afişi, senaryonun gidişatına dair, alt

²⁰¹ Nietzsche, F. W., Karışık Kanılar ve Özdeyişler – İnsanca Pek İnsanca 2-, Çev.: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Yay., İst., 2013, syf.: 12

²⁰² Spinoza, B. Benedictus, Tractatus Politicus, Çev.: Murat Erşen, Dost Yay., Ankara, 2007, syf: 11

²⁰³ Spinoza, B. Benedictus, y.a.g.e., syf: 11

metin okumaya açık bir konumlandırma olmuştur. Karım Beni Aldatırsa filminin afişi ise, Kıskanmak filminin ilerlemekte olduğu senaryo yapısına dair bir mesaj vermektedir. Bir sonraki sahnede, sinema gösterimi esnasında, salondaki kalabalığı yok sayarak Mükerrerem Hanım’a arkadan yaklaşan Nüzhet Bey, genç, güzel ve evli olan Mükerrerem Hanım’a olan isteğini kamusal bir ortamda gösterebilecek kadar cüretkâr olduğunu göstermiştir. Halit Bey’in uyuduğu, Seniha’nın ise bir şeylerin olduğunu sezinlediği bu gösterim esnasında Mükerrerem Hanım, Nüzhet Bey’in ilgisine karşılık vermiştir.

Halit Bey’in bir sanat eseri karşısında can sıkıntısından uykuya dalışı, tüm zamanlarda insan hayatını belirleyen çalışmanın ortaya çıkardığı bir durumdur. Çalışmanın düzenlendiği zamansal ilişkilerin ritmine alışan insanın, çalışmanın ritminden uzaklaştığı anda düşünsel de olan bir uykuya sürüklenmesi, çalışmanın doğasından kaynaklanır. Nietzsche’nin çalışmanın tüm zamanlarda geçerli işleyişi hakkında yazdıkları, çalışanlar toplumuna dönüşmekte olan uygarlığımızı anlamaya yarayabilir. Bu aforizma şöyledir:

“gereksinim bizi işe zorlar, işin geliriyle gereksinim doyurulur; gereksinimlerin hep yeniden doğması bizi işe alıştıırır. Gereksinim doyduğu ve adeta uykuya yattığı aralarda, can sıkıntısı çöker üstümüze. Nedir bu? İşe alışmaktır bu...Kişi çalışmaya ne denli çok alıştıysa, hatta belki gereksinimlerden ne denli çok acı çektiyse, can sıkıntısı o denli güçlü olacaktır²⁰⁴.”

Halit Bey’in sanat eseri karşısında uykuya dalışı, düşünce tembelliği içerisinde bir ruh halinin ürünüdür. Bedensel takatlere dayalı çalışma, insanın düşünce kudretlerini zayıflatmaktadır. Çalışma, çalışmadan yapamayan ancak çalışmanın dışında da hiçbir şey yapamayan, insan halleri ortaya çıkarmaktadır. İnsanı kendi düşünce kuyusundan eli boş döndüren bu düşünce tembelliği, çalışmaya alışmamış insanlarda daha az görülür. Seniha’yı, akılsal kudretlerini azaltacak, zihin yorgunluğu gerektirecek çalışma ilişkileri içerisinde olmayışı sebebiyle, gece ve gündüz kitap okurken görürüz.

Nüzhet Bey, Mükerrerem Hanım ile yasak bir aşkı yaşamak için elinden gelen her türlü çabayı göstermektedir. Bir gün, annesi Nuriye Hanım’ın adını kullanarak Mükerrerem Hanım’ı köşklerine davet eder. İhtişamı her halinden belli olan köşte bir

²⁰⁴ Nietzsche, F. W., İnsanca Pek İnsanca 1, Çev.: Mustafa Tüzel, İthaki Yay., İstanbul, 2003, syf.: 352

salona alınan Mükerrerem Hanım, bekletilmeye dayanamayarak tam evden çıkacakken, merdivenlerden Nüzhet Bey iner. Mükerrerem Hanım'a her türlü engeli aşarak ulaşan Nüzhet Bey, bu karşılaşmayla istediğini elde eder. Her türlü engele rağmen, yasak aşk, böylece vücut bulur. Yasak aşkını gizlice sürdürmeye çalışan Mükerrerem Hanım, gece, gündüz fırsat bulduğu ilk anda çapkın Nüzhet Bey ile buluşmaya gider. Mükerrerem'i gizli buluşmaların ardından, kederli duygulanışlar içerisinde görürüz.

“Duygulanış idealarıyla ilgili olarak yeni bir sınıflandırma yapmamız lazım: iki tür duygulanış ideası vardır: Birincisi kendime özgü karakteristik bağıntıyla uyuşan ya da onu destekleyen etkinin ideasıdır. İkincisi ise, benim karakteristik bağıntımı bozan veya meneden etkinin ideasıdır. Bu iki duygulanış ideası tipine affectus'taki iki varyasyon hareketi, varyasyonun iki kutbu tekabül edecektir: Birinci durumda eyleme kudretim artar ve ben bir sevinç affectus'u tadarım; öteki durumdaysa eyleme kudretim azalır, ben de bir üzüntü affectus'u hissederim. Ve tüm tutkuları, en ince ayrıntılarına varıncaya kadar bu iki temel duygudan türetecektir Spinoza: Eyleme kudretimin artması olarak sevinç ve eyleme kudretimin azalması ya da bozulması olarak üzüntü²⁰⁵.”

Mükerrerem, karşılaşmaların yarattığı üzüntü ile eyleyebilme kudretleri azaldığı için aklın kılavuzluğundan uzaklaşmaktadır. Suratı asık bir şekilde eve girdikten sonra yatağına uzanarak saatlerce odasından çıkmaz. Mükerrerem'in içinde bulunduğu kederli duygulanışların, Nüzhet'in yarattığı tesirlerden kaynaklandığı açıktır. Burada vurguladığımız duygulanışların izahatı için Spinoza şunları yazar:

“Duygulanış deyince Bedenin etkileme (tesir etme) gücünün artmasına veya eksilmesine, tamamlanması ya da indirilmesine sebep olan bu Beden duygulanışlarını, aynı zamanda bu duygulanışların fikirlerini anlıyorum. Bu duygulanışlardan birinin upuygun sebebi olabildiğimiz zaman duygulanış deyince bir etki (action); başka durumlarda bir edilgi (passion) anlıyorum²⁰⁶.”

Mükerrerem'in içinde bulunduğu duygulanışların fikirlerini açık ve seçik olarak kavrayamaması sonucunda sürüklendiği bulanık düşünceler, gücünün azalmasına ve ruhunun edilgiye yaklaşmasına neden olmaktadır. “Ruhumuz bazı şeylerde etkindir, bazı şeylerde edilgindir (tesir eder ya da tesir alır); yani upuygun fikirleri olduğu zaman zorunlu olarak etkindir, fikirleri upuygun değil olduğu zamansa zorunlu olarak edilgindir²⁰⁷.” Mükerrerem'in içinde bulunduğu duygulanışlar, upuygun şekilde

²⁰⁵ Deleuze, Gilles, Spinoza Üzerine On Bir Ders, Çev.: Ulus Baker, Kabalcı Yay., İst., 2008, syf.: 31

²⁰⁶ Spinoza, B. Benedictus, Ethica, Çev.: Hilmi Ziya Ülken, Dost Yay., Ankara, 2009, syf.:131

²⁰⁷ Spinoza, B. Benedictus, y.a.g.e., syf.: 131

kavranamamış olduğundan, tesir altında kalmasına neden olmaktadır. Kendi istikbali hakkında hangi kararın doğru olduğunu seçemeyecek kadar onu edilgin hale sokan bu durum karşısında mutsuzdur. Ancak Mükerrerem tüm bu karmaşık düşünceler altında buluşmalara ara vermez. Bu arada, Nüzhet Bey'in Mükerrerem Hanım'a ilgisi azalmış ve ona hoyrat bir şekilde davranmaya başlamıştır. Nüzhet Bey'in her akşam düzenlediği başka kadınların olduğu eğlence âlemleri Mükerrerem Hanım'ı rahatsız etmiştir. Yine bir yasak aşk buluşmasından sonra Mükerrerem Hanım, Nüzhet Bey'e kendisini değersiz hissettiren tutumların hesabını sormaya kalkar. Tartışmanın Nuriye Hanım'a uzanması sonucunda Nüzhet Bey, Mükerrerem Hanım'ı evden kovar. İçinde bulunduğu ruhsal çöküntü ile evine dönen Mükerrerem Hanım, Seniha'ya derdini ifade etmek ister. Ancak olan bitenleri sezinlediğini düşündüğümüz Seniha'nın garip bir şekilde, yaşanmakta olan olayların iç yüzünü öğrenmek istemediğini fark ederiz. Filmin can alıcı diyaloglarının olduğu bu sahnede Seniha, Spinozacı bir kavrayıştan kaynaklı olduğunu düşündüğümüz bir laf eder: “Bir insan kendi muhakemesini kendi yapamazsa, bunu onun için başkaları yapar. Bu halde de, bu kişinin hiçbir şikayet etme hakkı olmaz. Benim örneğimde olduğu gibi!” Spinoza, iyi bir toplumsallığın insanların kendi akıllarına müracaat etmeleriyle varlık bulacağını söyler. Hiçbir insanın bir zorlama olmaksızın, aklını kullanmayı başkasına devredemeyeceğini belirtir. Her insanın aklın öğrettiği o güç yolda yürümesinin zorluğuna kendini alıştırmasını, kendi aklının gösterdiği yolda yürümesi gerektiğini vurgular. Spinoza'nın insanın gücünün, bedeninin kuvvetiyle değil ruhun gücüyle ölçülmesi gerektiğini ifade ettiği satırlar şunlardır:

“Ruh bir başkası tarafından aldatılabildiği ölçüde, bu bir başkası tarafından yargı yetisine boyun eğdirilebilir; bundan, ruhun ancak akli doğru olarak kullanabildiği ölçüde kendisine ait olduğu çıkar. Başka deyişle, insanın gücünü bedeninin kuvvetinden çok ruhun gücüyle (fortitudo) ölçmek gerektiğinden, en bağımsız insanlar, akılları üstün gelenler ve de aklın kılavuzluğunda yaşayanlardır²⁰⁸.”

Aklın kılavuzluğunda yaşayan Seniha'nın, tutkuların yönlendirdiği şekilde hareket eden Mükerrerem'e, kendi muhakemelerini kendisinin yapması gerektiğini vurgulaması, onu duygulanışları karşısında etkin olmaya yönlendirmesi, insan bağımsızlığı konusunda bir fikir verir. Kıskanmak filmindeki Seniha'nın muhakeme

²⁰⁸ Spinoza, B. Benedictus, Tractatus Politicus, Çev.: Murat Erşen, Dost Yay., Ankara, 2007, syf: 19-20

yeteneğinin, kendi aklına duyduğu itimadın gelişmiş olduğunu gösterir bu sahne. Mükerrerem'in aklın ona öğrettiği yolda yürümek yerine tutkuların yönlendirdiği şekilde hareket ettiğini görmekte olan Seniha, Mükerrerem'e üstü kapalı da olsa kendi hayatıyla ilgili muhakemeyi kendin yapmalısın mesajı verir. Aksi halde bu yaşantının sonuçlarından şikâyet etme hakkının olamayacağını da belirtir. Kendi aklının kılavuzluğu altında yaşamayan bir ruh, başka insanların yargıları altında yani tesir altında yaşayacaktır.

Seniha'nın kendi hayat hikâyesini Mükerrerem Hanım'a anlattığı bu sahne, kendi ifadesiyle Cumhuriyetin paşalığını elinden aldığı babasının ve ardından annesinin ölümüyle başlar. Eski bir Osmanlı Paşası olan babanın ölümü Seniha'nın yalnızlığını ve kimsesizliğini perçinlemiştir. Aile fotoğrafları, cumhuriyet modernleşmesinin üzerini örttüğü bir maziye işaret etmektedir. Annenin geleneksel kıyafetleriyle bulunduğu fotoğraf kareleri, Cumhuriyetin yeni yaşam tarzını benimsemiş ailenin geride bıraktığı geçmişi göstermektedir. Cumhuriyet modernleşmesinin yeni bir yaşam tarzını ortaya çıkarırken diğer yandan bazı yaşantıları da fotoğrafların sabitlediği bir eski yaşantıya dönüştürmüş olduğunu, Seniha'nın fotoğraflarda aradığı maziden anlarız. Seniha, anne ve babasının ölümü üzerine, aileden kalan İstanbul'da bir apartmanda kendisini sığıntı gibi hissettiği yaşantısına başlamıştır. Halit Bey'in mühendislik eğitimi almak için gittiği Avrupa'dan dönüp, Beyoğlu'ndaki bir handa büro açtığı yıllardır. Halit Bey'e sunulan olanakların Seniha'ya sunulmadığını çıkardığımız bu mazinin anlatımı, Seniha'nın yaşantısına yön veren kıskançlık duygusunun ilk ipuçlarını okumamıza yaramaktadır. Halit Bey'in bir iş seyahati dolayısıyla şehir dışına gideceği bir gün Seniha'nın yaşadığı evin kapısı çalar. Halit Bey, çantasını almak için hanın ayak işlerini yapan bir genci eve göndermiştir. Seniha'nın hayatının dönüm noktalarından olan bu karşılaşmada, Seniha kendi ifadesiyle istikbalini hiç düşünmeden, kapıya gelen genç ile birlikte olur. Bu birliktelikten sonra genç adamın para istemesi karşısında şaşkınlığını gizleyemez ama yine de genç adama istediğinden fazla para verir. Hanın ayak işlerini yapan bu adam hakkında Seniha'nın keskin gözlemi şöyle olur: "Fakirliğin o derece gurursuzlaştırdığı, o derece düşkünleştirdiği biri." Vuku bulan bu olayın üzerine günlerce düşünen Seniha, fakir ve gurursuz addettiği, ismini bile bilmediği adam ile

evliliği konuşmak için hana gider. Adam, “sen iyi bir kıza benziyorsun” diyerek evlenme isteğini onaylar. Seniha bu olayı abisine açıp açmamak konusunda tereddüt yaşarken, bir iki ay geçer. Genç adam, bir anda askere alınır. Halit Bey’in sert mizacından çekinen Seniha hayatıyla ilgili bu kararı açmaya fırsat bulamadan, Seniha’nın gerçekleşmesini umduğu evlilik hayalinde maniler ortaya çıkar. Seniha’nın sonradan kulağına gelen bilgiler, Halit Bey’in tüm olanlardan haberdar olduğu şeklindedir. Seniha’nın evlenmek istediği adamın askere alınmasının ardında da Halit Bey vardır. Tüm bu olanlar, Seniha’ya, yaşadığı hayatın cenderesinde, Halit Bey’in ördüğü duvarlar olduğunu düşündürür. Bütün bu hikâyenin arkasından Seniha’ya Halit Bey hakkında “gaddar” diye çıkışan Mükerrerem’e Seniha’nın cevabı “kocanız hakkında böyle konuşmayınız” şeklinde olur. Seniha, “burada asıl konuşulması gereken, Halit Bey’in gaddarlığı değil istikbalini başkasının ellerine terk eden bendeniz!” diyerek kendi hayat hikâyesini anlatımını sonlandırır. Seniha’nın hayat hikâyesi, aynı zamanda hayal kırıklıklarının bir anlatımıdır. Ancak asıl önemlisi, Mükerrerem’in de, Seniha’nın geçmişte yaptığı gibi, kendi istikbalini düşünmeden hareket ettiğini üstü kapalı hissettiren bir konuşma olmasıdır. Başkalarının tesiri altında olsun ya da olmasın her birey, kendi varlığını devam ettirebilmek için elinden gelen bütün çabaları gösterir. Spinoza, bu çabayı, “her şey kendi varlığında devam etmek için elinden gelen bütün çabaları yapar²⁰⁹” diye izah eder. Ancak bu çaba, insanın gücünün oranında yetkinliğinden ibarettir. Seniha’nın ve Mükerrerem’in değişik zamanlarda kendi istikballerini düşünmeden hareket etmeleri, her insanın varlığını devam ettirmek konusundaki çabasına aykırıdır. Bu yüzden bir güçsüzlük delaletidir.

Halit Bey ve ailesini bir araya getiren akşam yemeğinde Mükerrerem, Seniha’nın eve davet ettiği yoksul, çaresiz Dursun’un (Mustafa Uzunyılmaz) her akşam mutfakta misafir edilmesinden duyduğu rahatsızlığı dile getirir. Seniha’nın, -kendisi gibi kambur duruşlu- Dursun’a yapılan yardımseverlikten rahatsız olunmasına anlam veremediğini söylemesinin üzerine Halit Bey, hem Seniha’yı hem Mükerrerem’i ayrı gerekçelerle azarlar. Halit Bey’in batı medeniyetiyle ilişkisine rağmen ataerkil bir üslupla konuyu

²⁰⁹ Spinoza, B. Benedictus, Ethica, Çev.: Hilmi Ziya Ülken, Dost Yay., 2009, syf.: 137

kapatması, Seniha'nın da yıllardır çekindiği abisi ile ilişkisi üzerine bir fikir vermektedir.

Taşra hayatının sıkıntısı her geçen tekdüzeliğini hissettirirken Seniha'yı gece yarısı Dostoyevski'nin Suç ve Ceza'sını okurken görürüz. Suç ve Ceza'nın Kıskanmak filminde sembolik anlamını çözümleyebilmek için Çestov'un felsefi derinlikleri olan şu yorumuna değinmek istiyorum:

“Bir insanın geçmişi ne denli korkunç olursa olsun, geçmişinde nasıl bir vicdan azabı olursa olsun, özellikle insanlar ve Tanrı tarafından reddedilmiş olduğunu kalbinin derinlerinde asla kabul etmeyecektir (kabul edemez). Dışsal ve içsel aşılmaz engeller karşısında sonuçta elbette herkes boyun eğer. Ama ezeli bir mahkûmiyetin haklı olabileceğini, tüm haklarını yitirebileceğini, bağışlanmasının ancak belirli koşullarda rıza gösteren diğer insanların affına ve yüce gönüllüğüne bağlı olabileceğini kimse kabul etmez, asla da etmeyecektir²¹⁰.”

Çestov'un Suç ve Ceza'ya dair bu yorumu, insanların ürkütücü görünüme sahip olduğu gerekçesine dayanarak uzak durduğu, hor gördüğü Seniha karakterinin, insanlar ve Tanrı tarafından reddedilmiş olduğunu kabul etmesinin mümkün olmadığını bize ifşa eder. Ezeli bir mahkûmiyete düşmüş Seniha'nın, tüm haklarını yitirdiği bu yaşantıdan kurtuluşu aradığını film bize anlatır. Seniha'nın tabiatın ona verdiği ürkütücü görünümünden kaynaklı, dışsal ve içsel aşılmaz engeller karşısında boyun eğişi, sonsuza kadar sürmeyecektir.

Mükerrem'i, kentin önde gelen hanım efendilerini evine davet ettiği öğlen toplantılarını düzenlerken izleriz. Mükerrem Hanım, evlerinde bulunan piyano eşliğinde klasik müzik dinletileri düzenlemektedir. Halit Bey'in iş seyahatine çıktığı bir gece, evin kalfasının da yardımıyla Nüzhet'in yanına giden Mükerrem'in evdeki yokluğu, Seniha tarafından fark edilir. Artık, yasak aşk gün yüzüne çıkmış ancak Seniha bu durumu gizlemeyi tercih etmiştir. Bir gün, Seniha, Nüzhet'in annesi Nuriye Hanım tarafından, eve kalfa kadın gönderilerek, mühim bir konuyu görüşmek üzere köşke çağrılır. Nuriye Hanım, Bohemya kristalinde sunduğu İsviçre çikolatalarını görgüsüzce Seniha'ya ikram ettikten sonra, Nüzhet ile Mükerrem'in tasvip etmediği ilişkisinin ne olacağını sorar. Bu durumdan haberdar olmadığı söyleyen Seniha, ne yapacağını

²¹⁰ Çestov, Lev, Nietzsche ve Tolstoy'da İyilik Fikri, Çev.: Işık Ergüden, Versus Yay, İst., 2007, syf: 59

bilemediğini söyler. Nuriye Hanım, “Halit Bey’in namusunu korumak size düşer, aksi takdirde ben yapacağımı bilirim” diyerek odayı terk eder. Nuriye Hanım’ın evinde misafir olduğunu bu tavırların saygısızlık olduğunu söyleyen Seniha, ikinci bir saygısızlığa uğrayarak köşkün odasında yalnız bırakılır. Seniha’nın kendisine yapılan saygısızlığa cevabı, Bohemya kristalindeki İsviçre çikolatalarını yere atmak olmuştur. Seniha’ya has bu öç alma şekli, Demirkubuz’un filmlerindeki karakterlerin güçlü kişiliklerine dair bir fikir verir. Yeraltı filminde kendisini rahatsız edenlere öfkesini patates atarak çıkaran Muharrem, bu patatesi kendisini gülümseten bir nesne olarak yanında taşır. Seniha’nın da Muharrem’in de ortak noktası, kendilerine yapılmış saygısızlık karşısında sessiz kalamayacak kadar itaatkâr olmamalarıdır.

Seniha’nın sezinlediği ancak görmezden geldiği Mükerrerem’in yasak aşk macerası, artık gün yüzüne çıkmıştır. Seniha, Mükerrerem’in yine bir gün öğlen müzik dinletisi verdiği sırada, evde çalışma odasında bulunan Halit Bey’e çekinerek de olsa Mükerrerem’in maceralarını anlatır. Ancak emin olamadığını, şüphelendiğini söyler. Halit Bey’in kendisine ifşa edilen durum karşısında soğukkanlılığı şaşırtıcıdır. Tam o anda, Seniha’ya, bir gece iş seyahatine çıkma bahanesiyle evden ayrılacağını, şirketin yazıhanesinde bekleyeceğini, eğer yine benzer bir durum olursa diye Seniha’dan haber bekleyeceğini söyleyerek, planını açıklar. Ve o gece planlandığı gibi vuku bulur. Tarih tekerrür etmiş, Mükerrerem, Halit’in evden çıkışıyla, aşk macerasına koşmuştur. Seniha, kalfa kadını yanına alarak şirketin yazıhanesinde bulunan abisine durumu bildirir. Bunun üzerine Halit Bey, Mükerrerem ile Nüzhet’i aşk yuvalarında bulmak için yola koyulur. Tesadüf olduğu üzere, Mükerrerem, Nüzhet’in tertiplelediği eğlencede başka kadınların da bulunması üzerine haysiyetinin kırıldığını düşünerek evine döner. Halit Bey, Kapuz adı verilen eski köşke vardığında, Mükerrerem orada yoktur. Ancak yine de, köşkün odalarını arama isteğinde bulunur. Halit Bey, Mükerrerem’i bulamadan ayrılacakken Nüzhet’i uyarır. Kendisine hitap şeklinden rahatsız olan Nüzhet, bir anlık öfkeyle Mükerrerem’in az önce orada bulunduğunu ancak hanım efendinin yüksek haysiyetlerinin tuttuğunu ve ayrıldığını söyleyecek olur, Halit Bey, elindeki silahla Nusret’i öldürür. Tehlikeli aşk macerası, Halit Bey’in hapse düşmesiyle, tüm ailenin hayatının alt üst olmasıyla son bulur. Bir sonraki sahnede, savcılıkta Seniha’yı ifade

verirken görürüz. Seniha, abisi Halit'in verdiği ifadeye dayandırılarak yapılan soruşturmada, olanlardan haberi olmadığını, abisine yasak aşkı haber vermediğini, abisinin kıskançlıktan bu cinayeti işlemiş olabileceğini söyleyerek savcıcıyı yanıltır. Seniha'nın bu davranışın ardında hangi duyguların ona yön verdiğine anlam veremeyiz. Halit Bey hapse düşmüş, Nüzhet mezara girmiş, aile dağılmıştır. Evin hizmetkârlarının alacaklarının dağıtıldığı sahnenin ardından Mükerrerem, Seniha'ya İstanbul'a taşınmayı teklif eder. Seniha, "macerası cinayet mahkemelerine düşmüş bir kadınla birlikte oturmayı hiçbir zaman kabul etmem" diyerek, Mükerrerem ile yollarının ayrıldığını vurgular. Mükerrerem'in tatlı canını düşünerek yaptığı planlar karşısında sert bir mizaçla konuşan Seniha, Mükerrerem'in pişmanlık duyduğunu söylemesi karşısında, "sizler gibi olmayan bir şeyi varmış gibi gösterecek kadar alçalmadım henüz!" diyerek, Mükerrerem hakkındaki kanaatini belirtir. Ve şöyle konuşur: "kötülük yapmış, öz abimin mahvına sebep olmuş olabilirim ancak en ağır bedel, en ağır yazgı karşısında bunun inkârına gitmem!" Bu sözlerin ağırlığı karşısında Mükerrerem, "neden ve hangi ülkü uğruna bu olanlara göz yumduğunuzu merak ediyorum" diye sorar. "İnsan denilen mahlûkatın bu kadar karanlık olması beni ürkütüyor" der. Bütün bu diyaloglar, hala yaşanmış olayların ardında Seniha'nın duygularına hangi duygunun yön verdiğini tam olarak açıklamamaktadır. Bu yüzden, Kıskanmak filminin asıl konusu, insan denilen mahlûkatın karanlık yanlarıdır. Seniha, kendi istikbalini düşünmeden hareket eden Mükerrerem'e, bu gidişata, kendi aklının ve tutkularının yön verdiğini, bu yüzden şikâyet edemeyeceğini vurgular. Bir aile, aslında ana hikâyenin yanında varlığı önemsiz gibi görünen sığıntı, küçümsenen Seniha'nın öznesi olduğu bazı ilişkilerin etkisinde dağılmıştır. Seniha, abisine duyduğu kıskançlığın etkisinde, tüm olayların gidişatına yön vermiştir. Artık kendisi de bir başına kalmış ve hayat karşısında o hep istediği bağımsızlığa kavuşmuştur. Seniha, bir zaman içine düşülen yoksulluktan sonra valiliğe yaptığı bir başvuru sonucunda müzik öğretmeni olarak işe başlayacaktır. Kıskanmak filmine dair okuma yapmamıza fırsat sunan Seniha'nın okuldaki görüntülerinden birinde öğrencilerin hep birlikte söylediği şarkı anlamlıdır. Şarkının sözlerinde, insan denilen mahlûkatın dünyasına dair okunabilecek şu ifade geçer: "Uçun kuşlar uçun burada vefa yok!" Bu şarkı, Seniha'nın vefasızlık olarak değerlendireceğimiz yaşantısı hakkında üstü örtük bir gönderme olarak okunabilir.

Cumhuriyet modernleşmesinin Seniha'ya sunduğu bu şans, aynı zamanda Seniha'nın sahip olmayı istediklerine kavuşmasını sağlamıştır. Halit, hapislik yıllarının son günlerine yaklaşırken Seniha, Trabzon'dan ona bir mektup yazar. Yardım etme isteğindeymiş gibi yazılan bu mektupta, aynı zamanda ailenin eski evlerinden birini, bir miktar parayla satın almak ister. Seniha, Halit'in ev hissesini düşük bir meblağ ile almayı düşünecek kadar bitmemiş bir hesap içindedir. Bunun için Halit'in hapisten çıkacağı gün, avukata da bu hisseyi ucuza almak konusunda, yardımcı olursa diye bir miktar rüşvet teklif eder. Tam o sırada, hürriyetine kavuşan Halit, avukatın odasından içeri girer. Halit'in Seniha'ya da cevabı Mükerrerem'e dediğinin aynısıdır: “Şeytan görsün senin yüzünü!”

Zeki Demirkubuz'un filmlerinde kişiliklerini anlamak konusunda şüpheyle davrandığımız, karmaşık karakterler bulunur. “Yazgı”daki (2001) Musa (Serdar Orçin), “Yeraltı”daki Muharrem, “Kıskanmak”taki Seniha böyle karmaşık karakterlerdir. İnsan denilen mahlûkatın karanlık yanlarına eğilen bu filmlerdeki karakterleri, daha çok iç sesi ile kendi dünyaları hakkında konuşurken bir nebze anlayabiliriz. Bu açıklamalar olmasa, söz konusu karakterlerin dünyasını anlamlandırabilmek kolay değildir. Kıskanmak filminin sonunda Seniha'yı da iç sesiyle olanları aydınlatan konuşmasıyla anlamlandırırız.

“Yaşadığım bütün o saçma yıllar boyunca gelişip, büyüyen ve belki de beni var eden kıskançlık olmuştu. Kıskançlığın ateşi sonunda tüm benliğimi sarmıştı. Ve artık bunun son nefesime dek böyle süreceğini biliyordum. Ancak abim benden evvel kara toprağa verilirse, bu çöl kadar kuru ve sessiz hayatımda artık toprak olmuş birini kıskanmayacaktım.”

Kıskanmak filmi, Zeki Demirkubuz'un diğer filmleri gibi insan denilen mahlûkatın anlaşılması güç karanlık yanlarına eğilmektedir. Hayatın ona verdiği sığıntı rolünden memnun olmayan Seniha'nın, kendisine çizilen bu hayattan çıkış için neler yapabileceğini bize göstermektedir. Film, Mükerrerem'i ihanete götüren tutkular ile Seniha'nın kıskançlığının hayatını alt üst ettiği Halit Bey'in hazin sonundan ziyade, ruhunu kıskançlığın etki altında tuttuğu bir kadının varoluşsal sorularla kaplı dünyasına değinmektedir.

3.3. Üçüncü Sayfa Filminin Minör Politikası

Zeki Demirkubuz'un filmleri, toplumsal, politik, ekonomik, kültürel koşullardan bağımsız hayat hikâyelerine değil bu biyo-politik iklimin belirlediği yaşamlara odaklanmaktadır.

“Üçüncü Sayfa” (1999) filmi adından da anlaşılacağı gibi ana akım medya tarafından bize sunulan hayatlara değil hayatın kıyısındaki, çoğu zaman okumadan geçtiğimiz gazetelerin üçüncü sayfalarındaki sıradan aynı zamanda sıra dışı hayatlara odaklanmaktadır.

Doksanlı yıllarda geçen film, Türkiye'nin koalisyon hükümetleriyle yönetildiği, popüler kültürün televizyonlardan yayılarak toplumsal yaşamı etkilediği, siyasal şiddetin yaygınlaştığı, hukukun sorunlara çözüm bulma yolu olarak unutulduğu, bireysel sorunların şiddetle çözülmeye çalışıldığı, endüstriyel futbolun heyecanının siyasal duygular ile ilişkisinin yeniden oluştuğu bir dönemin resmini sunar.

İlk bakışta, film setlerinde geçici işlerde çalışan İsa (Ruhi Sarı) ve dizilere, televizyona tutkuyla bağlı Meryem'in (Başak Köklükaya) hikâyesidir anlatılan.

İsa'nın kayıp elli doların hesabını vermek için mafyavari patronunun odasına süklüm püklüm bir vaziyette girmesiyle açılır film. Patronun oturduğu masanın arkasında duvarda Tansu Çiller vardır, televizyonda Galatasaray maçını izlemektedir. Kayıp elli doların hesabını veremeyen İsa, patronu tarafından dövülür. Bu sahne, eril şiddetin hayatın sorunlarını çözmede olağan hale geldiği doksanlı yılların gündelik işleyişi ile siyasal olanın içiçeliğini görmemizi sağlar.

Doksanlı yıllar, seksen sonrası uluslararası neo-liberal ekonomiye doğru gitmekte olan Türkiye'nin, küçük Amerika olma yolunda büyük adımlar attığı bir dönemdir. Türk lirasının yerine Amerikan dolarının tercih edildiği bir dönemin İstanbul'u tariflenir filmde. Ev sahibinin, patronun alacağını tahsil ederken tercih ettiği para, Amerikan dolarıdır.

İsa'nın patronundan dayak yediği, arkada futbol maçının heyecanının sürdüğü sahnede, seyirci yan odaya yerleştirilmiş kameradan şiddete tanık olmaktadır. Dayanın

atıldığı odayı diğer odalardan ayıran kapının patron tarafından seyircinin suratına kapatıldığı bu sahne, siyasal şiddetin olağanlaştırıldığı bir dönemde, yurttaşların kendi sorunlarını çözmede şiddete başvurduğunu ve bunun “kapalı kapılar ardında” sessiz sedasız gerçekleştirildiğini bize anlatır. Şiddet, bir sorun çözme yöntemi olarak olağan hale gelmiş ve insanlar arası ilişkilerde kabalık, hoyratlık sıradanlaşmıştır.

Kayıp elli dolar yüzünden bir sürü dayak yedikten sonra, kan revan elbiseleriyle kalabalık sokaklardan insanların kayıtsız bakışları altında geçerek ajansa gelen İsa, kentteki birçok insan gibi kendi sorunlarıyla baş başadır, yalnızdır, çaresizdir.

Siyasal şiddetin olağanlaşmasının bir sonucu olarak gündelik hayatın şiddet sarmalına girmesi, insanların toplumsal-hukuksal nitelikleri kaybolmuşçasına birbirlerinden uzaklaşmaları, kendileriyle baş başa kalmaları, popüler kültürün övdüğü yaşam biçimlerine, şöhret olmaya yönelik ilginin artması dönemin karakteristik özellikleri olarak filmin alt metinlerinde yer bulmaktadır.

Bir umut, elli doları yerine koyabilmek için birkaç gündür ortalıkta görünmediği ajansa giden İsa, içeriye girdiğinde bir kalabalıkla karşılaşır. Kamera karşısında yanık sesiyle arabesk şarkılar söyleyen adam ve şöhret olmak için sırada bekleyenler, dönemin kültürel atmosferine yön veren arabesk yaşam tarzını benimsemiş insanlardır. Hepsinin acıları vardır, hayatlarını anlatsalar roman olacaktır, hepsi içinde bulunduğu yoksulluktan kurtulabilmek için şöhret peşindedir.

Film, yer yer setlerde çalışan insanların ezik, unutulmuş, bir köşeye atılmış hayatlarına değinir. O şatafatlı görünen yaşamların arkasında koca bir karanlığın, umutsuzluğun olduğunu bize hissettirir.

Üçüncü Sayfa’da çizilen toplumsal ve kültürel koşullarda her şey para ve güç ilişkilerine göre düzenlenmiştir. Umutsuzluğun hâkim olduğu bu iklimde vaatler, işlerin yürütülmesinin aracı haline gelmiş, figüranlar vaatlerin gerçek olacağı anı beklemektedir.

Küçük Amerika, setlerinde şöhret sırası bekleyenleri, yükselen gökdelenleri, kapalı kapılar ardında dönen şiddeti, yarınını bile göremeyen umutsuzları, geçer akçesi dolarıyla her köşe başında kendini göstermektedir.

Geleceksizlik, umutsuzluk hayatı cehenneme çevirmiştir. Ajansta çekmecedan bulduğu silah ile eve gelerek intihar mektubu hazırlayan İsa, silahı kafasına dayar, o anda kapı çalar. Gelen ev sahibidir, o da birikmiş kirasını altı yüz dolar olarak istemektedir. Patronu olsun ev sahibi olsun alacaklıların geçer akçesi dolardır ve borcunu ödeyemeyen insana karşı kullanılan üslup, “ya vereceksin ya vereceksin”dir. Gündelik hayatın sorunlarının hukukla çözüleceğine dair inanç kaybolmuş, kaba kuvvet sorun çözücü haline gelmiştir. Siyasal şiddetin yeniden üretilmesinin gündelik ilişkileri belirlediği biyo-politik iklimin sonucu toplum, şiddet sarmalına girmiştir. İsa, intihar etmeden önce elinde silahıyla ev sahibinin kapısına dayanır ve ev sahibini öldürür. Hukukun işlevini kaybettiği, paranın her ilişkiye rengini verdiği, şöhret hayali peşinde kişisel umutların heba edildiği bir dönemde hayatını kotaramadığı için intiharın eşiğine gelmiş İsa’nın trajedisidir anlatılan.

Ev sahibini öldüren İsa, olduğu yerde bayılmıştır. Bir sonraki sahnede İsa’yı evinde yatarken görürüz. Kapıya polisler gelmiştir, İsa’yı ifadeye götürürler. Bu esnada İsa’nın odasının duvarında başrolünü Cüneyt Arkın’ın oynadığı “Dört Yanım Cehennem” adlı filmin afişi vardır. Bu tarz afiş konumlandırımları Demirkubuz’un “Masumiyet” (1997), “Kader” (2006), “Kıskanmak” (2009) filmlerinde de bulunmaktadır. Yönetmen, genellikle dikkatli izleyiciye farkında olmadan yaklaşmakta olan sahnelere dair alt mesajlar aktarır bu yöntemle.

Ev sahibi ölmüş, apartman sakinleri sorguya götürülmüş, cinayet arkasında meraklı bir kalabalık bırakmıştır. Cinayet esnasında ve sonrasında sıradan hayatlarını sürdürmekte beis görmeyen “masum” kalabalığın toplumsal kötülüğün iştirakçilerinden olduğu ilerleyen sahnelerde kendini gösterecektir.

Sorgu esnasında, setlerde oyunculuğun envai çeşidine tanık olan İsa, cinayet mahallinden onu uzaklaştıranların da sessizliğini arkasına alarak hayatının rolünü oynamış, şüphelerin kendinden uzaklaşmasını sağlamıştır.

İsa, yorgun argın kafasında sorularla eve gelir, uyandığında karşı komşusu Meryem evindedir. Meryem, setlerde İsa'nın çekildiği fotoğrafları hayranlıkla incelemektedir. Varoşlarda yaşayan insanların televizyonlarla ilişkisini görmemize yarayacak bu sahnede, şöhret sahibi insanların dünyasına ancak televizyon aracılığıyla yaklaşabilen insanların büyülenmişliğini görürüz. Meryem, setlerde Mahsun adlı şarkıcının yanında bulunmuş İsa'ya, "sahiden maço mu?" diye sorar. Erkek egemenliğinin, eril şiddetin televizyonlardan gündelik hayata yayıldığı bir kültürel-siyasal dönemde, taşradan kente gelmiş kadınların ilgisi "kendini koruyabilecek erkek imgesi" haline getirilmiş maço erkeğedir. Gündelik hayat, televizyonun yükselişte olduğu bir dönemde onun yaydığı imajlar ve fikirler yoluyla oluşmaktadır. Popüler kültürün ortaya çıkardığı kişiler hakkında kendi hayatının bir parçasıymışçasına yorumlarda bulunan Meryem'in dünyası, televizyondan ona sunulan dünyanın belirlenimindedir. Değer yargıları, kişisel ilişkiler, toplumsal davranışlar hızlı bir dönüşüm geçiren televizyonun etkisi altındadır. Dünyanın masum görünen yüzünün ardında insan havsalasının alamayacağı kötülüklerin nasıl kurgulandığını bize anlatan Üçüncü Sayfa filmi, sıradan insanın kötülükle olan münasebetinin siyasal-kültürel biyo-politik koşullardan nasıl etkilendiğini bize göstermektedir.

Meryem'in dünyası televizyondur. Çocuklarının ismi, Sibel ve Can'dır. Bu durum bile, popüler kültürün yoksul insanların dünyasını oluşturmada ne kadar belirgin olduğunun işaretidir. İsa'nın Meryem'in evinde kahvaltıya konuk olduğu sahnede, televizyonda sabah programlarında kimliğini saklamak için maske takmış, sorunlarına çare arayan insanlar vardır. Üçüncü sayfa filminin birçok yerinde televizyon ve medya insanların yaşantılarını etkileyen en önemli öge olarak yansıtılır. Demirkubuz'un filmlerinde, ideolojik olarak kurgulanmış dünyanın ideolojisi, politik olmayan şahsiyetler tarafından dile getirilir. Paranın her şeye rengini verdiği bir dönemde, yoksulların başına gelenlerin eleştirisini adaletsizliğe karşı çıkan bir politik aktör yerine "bu ülkede bir tek garibanlar hırsızdır" diyen İsa'nın ağzından duymak, bireysel olanın dolaysız politik olana açılışını gösterir. İsa, "bu memlekette her şey olur" dediğinde toplumsallığın en önemli ölçütü olan hukukun işlevini yitirdiğini bize gösterir. İsa ve Meryem, gündelik hayatları o anki egemenlik ilişkilerinin belirleniminde olan sıradan

hayatlara sahiptir. Ancak onlar yaşadıkları hayatı, kadermişçesine sahiplenirler. Gündelik hayatın ideolojik işleyişinin nedenleri ve sonuçları üzerine kafa yormazlar. Sadece olan bitene herkes gibi “seyirci” kalırlar.

Cinayet üzerine konuştukları sahnede Meryem, “bence herkes duymuştur da, kimse korkudan söylemiyor” der. Bu sözler, korkunun, adalete karşı kayıtsızlıkla iç içe geçtiği bir dönemin ifadesidir. Setlerde dizilerin işleyişinde silahla hesap sorma, adam öldürme olağan hale gelmiştir. Gündelik olanın kitle iletişim araçlarından yayılan temsiller tarafından nasıl oluşturulduğunu ve bu ilişkinin görülmesini sağlar Üçüncü Sayfa filmi. Doksanlı yıllar, İbrahim Tatlıses’in, Mahsun’un, Sibel Can’ın vb. popüler kültür şahsiyetlerinin örnek alınacak yaşamlara sahiplermiş gibi sunulduğu bir kültürel dönemi ortaya çıkarmıştır.

Ajansta kendilerine televizyonda yer bulmaya çalışan insanların seçimine tanık olduğumuz sahnede, insanların acizliklerini, sınıf atlama hayallerini, umutlarını ya da umutsuzluklarını görürüz. Ajans seçimine gelmiş insanların ortak özellikleri, şöhret olmak istemeleridir. Doksanlı yıllar “bir gün sen de şöhret olabilirsin” mantığının yaygınlaşmasını sağlamıştır.

Kendinden başka sığınacak kimseleri olmayan umutsuz, geleceksiz insanlardır anlatılan. İsa, Meryem’in ona gösterdiği yakınlık karşısında her geçen gün ona bağlanmaktadır. Meryem’i içinde bulunduğu durumdan kurtarmak, onunla birlikte bir hayat kurmak istemektedir. Meryem’in kocasından yediği dayanın üzerine kapısını çalması onu umutlandırmıştır. Meryem içinde bulunduğu çıkmazı anlatır ve bu durumdan kurtulabilmek için İsa’nın sevgisini kullanır. İsa’dan kocasını öldürmesini isteyen Meryem, İsa’nın tereddütlü davranması karşısında “kendin için ne yaptın ki benim için yapacaksın” diyerek, İsa’nın kişiliğine yönelik ithamlarda bulunur. “Adam öldürmek kolay mı? diye soran İsa’ya Meryem, “bilmem, zor mu? Sen daha iyi bilirsin” der. İsa, işlediği cinayete bir gönderme yapıldığını anlar, Meryem’e neyi kastettiğini sorar. Meryem, evinden cinayette kullanılan silahı getirir. İsa, cinayet mahallinde bayıldıktan sonra kendini eve getirenin kim olduğunu, silahın nerede olduğunu sorgulamamıştır. Meryem’in silahı ortaya çıkarması bazı gizli ilişkilerin konuşulmasına

vesile olmuştur. Meryem, hayatını anlatmaya başlar: “Dört sene oldu. Buraya geldiğimden beri bu alçağın(öldürülen ev sahibinin) metresiyim. İstanbul’a taşınmamıza o sebep oldu. Bizi bu ahıra o yerleştirdi. Kocamı yanına işe aldırды, daha doğrusu kocam ayakçısıydı. Ben de eve, yazıhanesine temizliğe gitmeye başladım. Çok sürmedi, bir iki hafta sonra korktuğum başıma geldi. Önce yazıhanede kocam yokken sıkıştırdı, karşı geldim. Kocama söylerim dedim, o zaman tehdit etti, sokağa atarım dedi. Kocama söylemedim ama hissettirdim, hiç ilgilenmedi. Ne zaman konuyu açacak olsam, abim şöyle büyük adamdır, böyle büyük adamdır, dedi. Biliyordu da boyun eğiyordu pez..k.. Birgün ben evde temizlik yaparken, geldi önce iyilikle konuşmaya başladı, istersen kocanı aradan çıkarırım, dedi. Çocuklarını kabul ederim, dedi. Bununla anlaşmış gibi konuşuyordu. Çaresizlikten kabul edecek gibi oldum, aslında ötekine öfkemden. Ne olacak dedim ikisi de adi, ikisi de karaktersiz. Hiç olmazsa bunun parası var, üst kata taşınırsınız, çocuklarıma bakarım dedim. O zaman, Can, kucağımdaydı daha. Önceleri tiksindim, karşı geleyim isterdim ama gelsen ne olacak. Böyle sürüp gitti. Sonra kocamı uzak yerlere işe gönderdi. Olmadık şeyler istemeye, manyak manyak şeyler yaptırmaya başladı. Porno filmler izlettirip, gördüklerimizi yapmak isterdi, yaptıırırdı da. Bazı günler yukarda onun istedikleri, aşağıda kocamın istediklerini yapardım. Düşünürdüm, ikisi de biliyor, ikisi de kabul ediyor, nasıl oluyor diye düşünürdüm.” Taşradan kente gelmiş, büyük ihtimal görücü usulü ile evlenmiş bir kadının, kocası ile patronunun ortak kullandıkları bir “eşya”ya dönüşmesi karşısındaki çaresizliğidir, seyirciye aktarılan. Filmin ard alanında, hem kocasının hem patronunun fantezilerini doyurmaya çalışan Meryem’in, kendisine reva görülen hayata karşı çıkış arayışı vardır. Cinselliğin minicik sırrı karşısında dünyanın bütün muammaları küçücük kalır diye yazan Foucault, cinselliğin politikasının egemenlik ilişkilerinin ortaya çıkardığı söylemden ayrı değerlendirilemeyeceğini bize anlatır. Cinselliğin “yıldı” gibi popüler şahsiyetler tarafından konuşulup, eğlence malzemesi haline getirildiği bir dönemde, porno endüstrisi her zaman ki hızıyla yükseliştedir. Meryem, “yukarda ev sahibinin, aşağıda kocası”nın “seks kölesi”dir açıkçası. Hem ev sahibinin hem kocasının ortak mal haline getirdikleri Meryem için hayat, işkence haline gelmiştir. Meryem kendi ifadesiyle “İkisi de adi, ikisi de karaktersiz” olan bu adamları ortadan kaldırmak için cinayeti bile tasarlar hale gelmiştir. Meryem’in korkusuzluğu anlaşılır olmaya başlamıştır. Yine de

kendi ifadesiyle “çaresiz olan insanın ne yapacağı belli olmaz.” İnsan havsalasının alamadığı kötülöklere maruz kalan Meryem’in en ince ayrıntısına kadar cinayet tasarlayan bir “cani”ye dönüşmesi, suçun toplumsal kökenleri olduğu konusundaki kanaatleri tartışmamızı gerektirir. Taşradan kente göç etmiş bir kadının, başına gelen kötölükler karşısındaki çaresizliğı, bu tarz cinsel istismarlar karşısında sığınacak hukuksal yapıların yokluğunu da gösterir. Meryem kendini kurtarabilmek için her türlü tasarıya umut bağlayacak bir durumdadır. İsa’nın ev sahibini öldürdüğü gece, Meryem ve ev sahibinin oğlu ev sahibini öldürmek için evdedirler. İsa’nın kendi sonunu tasarladığı bir anda ev sahibinin birikmiş kiralari almak için kapıya gelmesi “kader”i değıştirmiş ve İsa, bir hışımla kapısına dayandığı ev sahibini öldürmüştür. “Apartmanda bir sessizlik vardı, herkes benim gibi bekliyordu” diye aktarır Meryem, mahallelinin sakinliğini. Apartmanın sessizliğı, her türlü adaletsizliğe karşı sessizliğe bürünmüş bir toplumun çekirdeğini anlatır. Herkes sessizce gündelik hayatına devam eder. Meryem olanlar üzerine duygularını ifade ederken, “aklıma hep televizyonda izlediğim filmler geliyordu” der. Televizyon, sıradan insanların yaşantıları üzerinde belirleyicidir. Cinayetin olduğu apartmandaki insanların kayıtsızlığını anlatan birkaç ifade daha aktarır Meryem, “içeriden Yıldı’nun sesleri geliyordu”, “başka birileri de sesini açmış seks filmi seyrediyorlardı”. Kendini bu durumdan kurtarabilmek için televizyondan öğrendiğı planları hayatına uygulamak isteyen Meryem, bir tesadüf eseri ev sahibinden kurtulmuştur, sıra kocasındadır.

Üçüncü Sayfa filmi, mafyaya ait ilişkilerin yaygınlaştığı, bu ilişkilerin televizyonda olağanlaştırıldığı, suskun cinselliğın Yıldı gibi popüler şahsiyetler tarafından konuşulur hale getirildiğı, porno filmlerin yaygınlaştığı, arabeskin yaşamın fon müziğı haline geldiğı bir dönemde, sıradan insanların yaşantılarında bu kültürel-siyasal dönüşümlerin nasıl karşılık bulduğunu anlatır. Taşradan kente gelmiş bir kadının, kendini fantezilerinin kurbanı haline getiren kişilerden bunun öcünü alma, kendini kurtarma hikâyesi olarak da okunabilir Üçüncü Sayfa filmi. Eğriliğın, doğruluğın görülmesini engellediğı, toplumsal ahlakın bozulduğı, her şeyin para-iktidar ilişkilerinin belirleniminde olduğı, şiddetin özel alanda ve kamusal alanda hukuksal bağlamından koparak yurttaşların ilişkilerine sirayet ettiğı bir dönemde, bu

toplumsal koşulların eleştirisinde televizyonun, dizilerin, popüler kültürün, arabesk yaşam tarzının ve bunların ardındaki siyaseti konu edinir Üçüncü Sayfa filmi.

Üçüncü Sayfa filminde değişik aralıklarla dizi setlerine tanık oluruz. Neredeyse çekilmekte olan her bölümün özelliği eli silahlı adamların hesap sorması üzerine kuruludur. Modern devletin en önemli özelliği, yurttaşları yurttaşlardan koruyacak bir sözleşme dolayımıyla kurulan, hukuksal niteliği ön planda olan devletin şiddet araçları üzerindeki hâkimiyetiyle ortaya çıkmıştır. Eski çağa ait şiddet ilişkilerinin kontrol altına alınmasıyla yeni kurulmakta olan modern egemenliğin şiddet ilişkileri oluşturulmuştur. Modern egemenliğin kontrolünden çıkmış şiddet ilişkileri, döneme özgü egemenliğin krizine işaret eder. Mafyaya ait ilişkilerin gündelik hayatın çözümsüz addedilen sorunlarının çözümü haline getirildiği doksanlı yıllar, modern egemenliğin şiddet araçları üzerindeki hâkimiyetinin sorunlu hale geldiğini bize gösterir. Üçüncü Sayfa filmi, modern egemenliğin kendini yeniden üretebilmesinin siyasal, kültürel, ekonomik boyutunun birbirleriyle ilişkisini göstermeye çalışır. Televizyon dizileri hayatın yansıması olduğu kadar, hayatın oluşturulmasına yönelik söylemlerin dolaşımını kolaylaştırmıştır.

Zeki Demirkubuz'un filmlerinde hikâyenin arka tarafında, hikâyeye dair göndermelerle okunabilecek televizyon sahnelerine rastlarız. İsa'nın Meryem'in kocasını öldürmek için tasarılar yaparken geldiği kahvede televizyonda dönemin Cumhurbaşkanı Demirel, "meşru zeminlerde, meşru kurallarla herkes istediğini buyursun, söylesin" diye seslenmektedir. Siyasetin şiddet ile olan bağının olağanüstü yasalarla yeniden düzenlendiği bir dönemde, siyasetin meşruiyetinin sorgulandığını bize anımsatan bu sözler, doğrudan politikanın konusu olmayan bir üçüncü sayfa hikâyesinde sebepsiz yere bulunmamaktadır. Gündelik olanın, ideolojinin işleyişinde nasıl bir önem taşıdığını bize göstermektedir. Filmin başoyuncularından olan Meryem'in televizyonlardan aldığı feyiz ile en ince ayrıntısına kadar tasarladığı cinayet, benzerlerinin her gün televizyonlarda oluşturulduğu tasarımlardan etkilenerek oluşturulmuştur. Medya-siyaset-gündelik hayat, birbirini yeniden üreten bir ilişki içerisindedir. Medya, cinayetleri, bireysel şiddeti, gerçeklikten aldığı feyiz ile yeniden kurgular. Gerçekliğin yansıması olduğunu iddia eden medya, sanılanın aksine

gerçekliğin nasıl algılanması gerektiğini de belirlemektedir. Taşradan kente gelmiş, sıradan bir hayat yaşayan Meryem'in, hayatını cehenneme çeviren koşullardan kurtulmak için sığınacağı hukuksal kurumların yokluğu karşısında, "film gibi" cinayetler tasarlayarak bu çaresizlikten kurtulmaya çalışması sadece sıradan insanın havsalasının kötülüğü ile açıklanamaz. Sıradan insanın kötülüğü, içinde yaşadığı biyo-politik koşullardan etkilenmektedir. Meryem'in İsa'yı cinayete ikna etmeye çalıştığı sahnedeki sözleri ilginçtir; "film değil ya bu. Polis işini gücünü bırakıp bunu mu araştırarak. Her gün bir sürü insan öldürülüyor bu memlekette, unutulur gider." Cinayetlerin toplumsal koşullarla ilişkisini, kültürel yapının bu cinayetlerin oluşumuna akıl veren niteliklerle donatılmasını okumamıza yarayan bu sözler, sıradanlığın kötülüğünün arkasındaki söylemsel oluşumları görmemize yarar. Artık şiddetin asıl kaynağı salt iktidar ilişkileri değil televizyonlardan öğrenilen incelikle tasarlanmış cinayetlerdir. Meryem, cinayeti gerçekleştirmekte tereddüt eden İsa'ya "görmüyor musun? Televizyonlarda neler oluyor" diyerek, tasarladığı planın esin aldığı kültürel yapıyı işaret etmektedir.

Meryem'in soğukkanlılığına nazaran korku içerisinde olan İsa, gerçeği öğrenmek için "ya işkence yaparlarsa" diyerek tereddüdünü belli eder. İşkencenin, gerçeği araştırmanın olağan bir yöntemi haline getirildiği toplumsal koşullarda İsa'nın bu korkusuna Meryem'in yanıtı "yaşadığımız ne ki? Zaten son olacak diye seve seve çekeriz" olur. Suçun araştırılmasının hukuksal yöntemlerinin askıya alındığının sıradan yurttaşlar tarafından bile kayıtsızlıkla kabullenildiğinin bir göstergesidir bu ifade. Aynı zamanda Meryem'in kendi içinde bulunduğu durumu bir "işkence" olarak değerlendirdiğinin de işaretidir bu sözler.

Demirkubuz'un filmlerinde kendi filmlerine göndermeler bulunur. Set işçilerinin kahvede televizyon izledikleri sahnede, Masumiyet filminin ünlü sahnelerinden biri olan Bekir'in (Haluk Bilginer) hayat hikâyesini anlattığı sahne vardır.

Meryem ile İsa'nın cinayet için an kovaladıkları günlerde umulmadık bir olay olmuş, kahvede oyun oynarken arkadaşıyla kavga etmiş olan Meryem'in kocası öldürülmüştür. İsa'nın Meryem'e kavuşmasının önündeki bütün engeller kalkmış gibi

görünmektedir. Ancak Meryem sırta kadem basar. İsa'ya öldürülen ev sahibinin oğlu, Meryem'in ve çocuklarının köye gittiklerini söyler.

İsa, bir gün setteki arkadaşlarıyla servisle eve dönerken, bir apartmanın kapısında sınıfsal konum değişikliği yaşadığını anladığımız Meryem'i öldürülen ev sahibinin oğluyla görür. İsa, başından vurulmuşa döner. Bir sonraki sahnede, artık yeni evinin hanımefendisi olan Meryem'e bu olanların anlamını sorar. "Her şeyi biliyorsun" der Meryem. "Anlattıklarımın hepsi doğrudur, bir tek bilmediğin şimdiki kocamdı. Onunla babasının yazıhanesinde karşılaştık, ilk görüşte birbirimize âşık olmuştuk" der. Dizilerden öğrendiği repliklerle yeni hayatına uyum sağlamış olduğu görünen Meryem, yine dizilerden öğrendiği gibi ona rahat hayat koşulları sunacak olan adamı tercih etmiş, İsa'ya da hayatına devam etmesini salık vermiştir. Yıllarca setlerde oyunculuğun envai hallerine tanık olmuş İsa, kendinin içinde figürana dönüştüğü bu gerçek karşısında neye uğradığını şaşırır. Kapıdan çıkar, bir el silah sesi duyulur. Filmin sonunda bir Türk filminden sesler gelir, kadın aşkı değil parayı, rahatlığı tercih etmiştir, adam duydukları karşısında bedbaht haldedir.

Sıradan insan için hayat dizilerden, filmlerden öğrendiklerinden ibarettir. Filmler, diziler onlara aşkı değil parayı tercih eden karakterler aracılığıyla bir yaşam tarzı sunmaktadır. Bu filmin konusu, biraz da filmlerden dizilerden sunulanlarla hayatını oluşturan bir kadının hikâyesidir.

SONUÇ

“Post-modern eleştiri ve Zeki Demirkubuz Filmlerinde Minör Politika” başlıklı tezimiz, post-modern eleştirinin modern dayanakları olan Spinoza’nın, Marx’ın ve Nietzsche’nin kavramları aracılığıyla, Zeki Demirkubuz filmlerinin ardındaki minör politikaları okumaya çalışmıştır. İlk bölümde post-yapısalcılığın, yapısalcı düşüncenin kavramsal dünyasından kopuş gerekçelerini belirledikten sonra yapısalcılığın kategorik çerçevelerinin de yön verdiği gelenek ile ilgili eleştiriler ortaya koyulmuştur.

Arendt’in ifadesiyle tanrı dahil tüm otoritelerin hükmünü kaybettiği çağda, hiçbir otoritenin yönlendiriciliğine ihtiyaç duymaksızın kendinden önceki felsefeyle hesaplaşabilmeye cüret etmiş Marx’ın ve Nietzsche’nin geleceğin felsefesi için ne anlam ifade ettiği araştırılmıştır. Deleuze açısından ise Spinoza’nın ve Nietzsche’nin felsefelerinin kavramsal ortaklığı ortaya koyulmuş böylece hem Arendt’in hem de Deleuze’nin felsefi yorumlarının izinden giderek modern filozoflar olan Spinoza’nın, Marx’ın ve Nietzsche’nin post-modern eleştirideki varlığına değinilmiştir.

Foucault’nun Nietzsche, Deleuze’nin Spinoza ve Nietzsche, Negri’nin Marx ve Spinoza ile kurdukları yakınlık tezimiz açısından temel önem arz etmiştir. Söz konusu filozofların modern filozoflarla kurdukları ilişki, içinde yaşamakta olduğumuz post-modern kültürün okunmasına imkân vermiştir. Post-modern eleştirinin modern kaynakları olan Spinoza’nın, Nietzsche’nin ve Marx’ın yeniden değerlendirilmesi sonucunda çağımızın sanat anlayışlarına yön veren felsefi eğilimler ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Deleuze’nin Kafka üzerine felsefi incelemesinde ortaya koyduğu “minör edebiyat” kavramı araştırılarak, minör edebiyatların ardındaki minör politik düşüncelere yönelik bir araştırma yapılmıştır. Zeki Demirkubuz’un filmlerinde var olan felsefi düşünceleri okumamıza imkân veren Deleuzecü bu tartışma, post-modern filozofların yansımaları bulduğumuz sinema filmlerini değerlendirmeye bir imkân vermiştir. Yeraltı adlı film, ağırlıklı olarak Nietzsche felsefesi üzerinden okunmaya çalışılmıştır. Post-modern felsefi kavramların ışığında yapılan bu okuma, Demirkubuz sinemasına yönelik yapılan nihilist karakterleri var ettiği konusundaki yanılgıyla ilgili bir eleştiriye ulaşmıştır. Yeraltı filmi üzerine tezimizde yaptığımız okuma göstermektedir ki,

Demirkubuz'un felsefi yönelimi, nihilizm denilen olgunun aşılmasına yönelik bir arayış içerisindedir.

Kıskanmak adlı film ise, insan tabiatının anlaşılması güç yanlarına eğilmekte bir çekince hissetmeyen Demirkubuz'un, Spinoza'nın yergiden ibaret addettiği felsefi yönelimlerin aksine insan tabiatının aydınlatılmasına yönelik bir düşünceden beslendiğini bize göstermektedir. Demirkubuz'un filmlerinde nihilist karakterli görünen kişiler hakkındaki analizlerin, aceleci değerlendirmeler olduğunu ortaya koymaktayız. Yeraltı filmindeki Muharrem'in, Kıskanmak filmindeki Seniha'nın en zor durumlarda dahi kendi aklının kılavuzluğunda yaşamak konusunda basiret sahibi olduğunu ve bu sebeple de Muharrem'in Nietzscheci özgür tinli, Seniha'nın ise Spinozacı açıdan kendi kendinin efendisi karakterler olduğunu göstermeye çalıştık.

Üçüncü Sayfa filminin, doksanlı yılların İstanbul'unda, minör politikaların okunmasına imkân veren mekânlarda, dönemin biyo-politik koşullarında, bireysel gibi görünen yaşantıların dolaysızca siyasal olana bağlandığını okumaya imkân veren bir film olduğunu gösterdik.

Sonuç olarak, post-modern eleştirinin sunduğu kavramların ışığında, Deleuze'ün minör edebiyatının kavramsal birleştiricilerinden olan minör politika kavramının, Zeki Demirkubuz'un filmlerini değerlendirmeye uygun düşünsel bir zemin oluşturduğuna ulaştık. Zeki Demirkubuz modern ustalar edebiyatının anlatımlarında kendine yer bulamayan karakterlerin varoluşuna ışık tutmaktadır. Deleuze'ün minör edebiyat tartışmasında Spinozacılığın romanını yazdıkları için önemle eğildiği yazarlara, sinemacılara, Nietzscheci ve Spinozacı felsefelere uygun karakterler inşa etmesi sebebiyle Demirkubuz'un da dahil edilmesi gerektiğini düşünmekteyiz.

KAYNAKÇA

- AGAMBEN, Giorgio, İstisna Hali, Çev.: Kemal Atakay, Otonom Yay., İst., 2006
- AKAY, Ali, Minör Politika, Bağlam Yay., İst., 2000
- ARENDT, Hannah, Geçmişle Gelecek Arasında, Çev.: Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., 1996
- ARENDT, Hannah, İnsanlık Durumu, Çev.: Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., İst., 2006
- ARİSTOTELES, Politika, Çev.: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İst., 1990
- BAHTİN, M., Dostoyevski Poetikasının Sorunları, Çev.: Cem Soydemir, Metis Yay., İst., 2004
- BAKER, Ulus; Kanaatlerden İmajlara Duygular Sosyolojisine Doğru, Birikim Yay., İst., 2010
- BAKER, Ulus, Aşındırma Denemeleri, Birikim Yay., İst., 2000
- BALİBAR, Etienne, Spinoza ve Siyaset, Çev.: Sanem Soyarslan, Otonom Yay., İst., 2004
- BATAILLE, Georges, İç Deney, Çev.: Mehmet Mukadder Yakupoğlu, Yapı Kredi Yay., İst., 2014
- BENJAMİN, Walter, Estetize Edilmiş Yaşam içinde Alman Faşizminin Kuramları, Çev.: Ünsal Oskay, Der Yay., İst., 1995
- CANETTİ, Elias, Kitle ve İktidar, Çev.: Gülşat Aygen, Ayrıntı Yay., İst., 1998
- CLASTRES, Pierre, Devlete Karşı Toplum, Çev.: Mehmet Sert – Nedim Demirtaş, Ayrıntı Yay., İst., 2011
- ÇESTOV, Lev, Nietzsche ve Tolstoy'da İyilik Fikri, Çev.: Işık Ergüden, Versus Yay., İst., 2007
- DELEUZE, Gilles, Nietzsche, Çev.: İlke Karadağ, İstanbul, Otonom Yay., 2005
- DELEUZE, Gilles, Proust ve Göstergeler, Çev.: Ayşe Meral, Kabalcı Yay., İstanbul, 2004
- DELEUZE, Gilles; Parnet, Claire, Diyaloglar, Çev.: Ali Akay, Bağlam Yay., İstanbul, 1990

- DELEUZE, G., Guattari, F., Felsefe Nedir?, Çev.: Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yay., İst., 2013
- DELEUZE, G.; Guattari, F., Kafka Minör Bir Edebiyat İçin, Çev.: Özgür Uçkan- Işık Ergüden, Yapı Kredi Yay., 2008
- DELEUZE, Gilles, İssız Ada ve Diğer Metinler-Metinler ve Söyleşiler 1953-1974-Yayıma Hazırlayan David Lapoujade, Çev.:Ferhat Taylan-Hakan Yücefer, Otonom Yay., İst., 2009
- DELEUZE, Gilles, İki Delilik Rejimi Metinler ve Söyleşiler 1975-1995, Yayıma Hazırlayan David Lapoujade, Çev.: Mahir Ender Keskin, Bağlam Yay., İst., 2009
- DELEUZE, Gilles, Spinoza Üzerine On Bir Ders, Çev.: Ulus Baker, Kabalcı Yay., İst., 2008
- DELEUZE, Gilles, Spinoza ve İfade Problemi, Çev.: Alber Nahum, Norgunk Yay., İst., 2013
- DERRİDA, Jacques, Nietzsche'nin Şöleni, Çev.: Ali Utku, Mukadder Erkan, Otonom Yay., İst., 2011
- FOUCAULT, Michel, Hapishanenin Doğuşu, Çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ank., 2000
- FOUCAULT, Michel, Toplumu Savunmak Gerekir, Çev.: Şehsuvar Aktaş, YKY, İst., 2003
- FOUCAULT, Michel, Yapısalcılık ve Post-yapısalcılık –Söyleşi-, Çev.: Ali Utku, Ümit Umacı, Birey Yay., İst., 2001
- GASSET, J. O., Kitlelerin Ayaklanması, Çev.: Neyyire Gül Işık, Türkiye İş Bankası Kültür, İst., 2011
- GASSET, J. O., Sanatın İnsansızlaştırılması ve Roman Üstüne Düşünceler, Çev.: Neyyire Gül Işık, Yapı Kredi Kültür Sanat, İst., 2013
- GASSET, J. O., Sevgi Üstüne, Çev.: Yurdanur Salman, Yapı Kredi Kültür Sanat, İst., 2014
- HABERMAS, Jürgen, Post-modernliğe Giriş: Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzsche – Postmodernist Burjuva Liberalizmi İçinde-, Çev.: Yavuz Alagon, Doruk Yay., İst., 2002

- HARDT, M., NEGRI, A., Çokluk-İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi, Çev.:Barış Yıldırım, Ayrıntı Yay., İst., 2004
- HARDT, M., NEGRI, A., İmparatorluk, Çev.: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İst., 2008
- HARDT, Michael, Gilles Deleuze-Felsefede Bir Çıraklık, Çev.: İsmail Öğretir-Ali Utku, Otonom Yay., İst., 2012
- HOBBS, Thomas, Leviathan, Çev.: Semih Lim, Yapı Kredi Yay, İst., 2013
- HOLLAND, E. W., Deleuze ve Guattari'nin Anti-Oedipus'u – Şizoanalize Giriş Çev.: Ali Utku-Mukadder Erkan, Otonom Yay., İst., 2006
- LAFARGUE, Paul, Tembellik Hakkı, Çev.: Işık Ergüden, Kırmızı Kedi Yay.,İst., 2014
- LORDON, Frederic, Kapitalizm, Arzu ve Kölelik –Marx ve Spinoza'nın İşbirliği, Çev.: Akın Terzi, Metis Yay., İst., 2012
- MARCUSE, Herbert, Eros ve Uygarlık-Freud Üzerine Felsefi Bir İnceleme, Çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yay., İst., 1985
- MARX, Karl, Felsefe Yazıları, Çev.: Ahmet Fethi, Hil Yay., İst., 2004
- MARX, Karl, Kapital (İkinci Cilt), Çev.: Alaattin Bilgi, Sol Yay., Ank., 1992
- MARX, Karl; Engels, Friedrich, Alman İdeolojisi (Feuerbach), Çev.: Sevim Belli, Sol Yay., Ank., 1987
- NEGRI, Antonio, İmparatorluktaki Hareketler, Çev.: Kemal Atakay, Otonom Yay., İst., 2006
- NEGRI, Antonio, Marx Ötesi Marx, Çev.: Münevver Çelik, Otonom Yay., İst., 2006
- NEGRI, Antonio, Yıkıcı Politika- 21.Yüzyıl İçin Bir Manifesto, Çev.: Akın Sarı, Otonom Yay., İst., 2006
- NEGRI, Antonio, Yaban Kuraldışılık- Spinoza Metafiziğinin ve Siyasetinin Gücü, Çev.: Eylem Canaslan, Otonom Yay., İst., 2005
- NIETZSCHE, F. W., İyinin Ve Kötünün Ötesinde, Çev.: Ahmet İnam, Say., İst., 2003
- NIETZSCHE, F.W. Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası- Zamana Aykırı Bakışlar 2, İthaki Yay., İst.,2006
- NIETZSCHE, F.W., Böyle Söyledi Zerdüşt, Çev.: Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür, İst., 2013

- NIETZSCHE, F.W., Ahlakın Soykütüğü Bir Polemik, Çev.: Zeynep Alangoya, Kabalcı Yay., 2011
- NIETZSCHE, F.W., David Strauss, İtirafçı ve Yazar- Zamana Aykırı Bakışlar 1, Çev.: Mustafa Tüzel, İthaki Yay. İst., 2006
- NIETZSCHE, F.W., Ecco Homo- Kişi Nasıl Kendi Olur?, Çev.: Can Alkor, Yapı Kredi Yay., 2002
- NIETZSCHE, F.W., Karışık Kanılar ve Özdeyişler- İnsanca Pek İnsanca 2, Çev.: Mustafa Tüzel, İş Bankası Yay., 2013
- NIETZSCHE, F.W., Öğretim Kurumlarının Geleceği Üzerine, Çev.: Gürsel Aytaç, Say Yay., İst. 2003
- NIETZSCHE, F.W., Putların Alacakaranlığı, Çev.: Mustafa Tüzel, İş Bankası Yay., 2012
- NIETZSCHE, F.W., Tragedyanın Doğuşu, Çev.: Mustafa Tüzel, İş Bankası Yay., 2011
- NIETZSCHE, F.W., Yazılmamış Beş Kitap İçin Beş Önsöz, Çev.: Gürsel Aytaç, Say Yay., İst.,2003
- NIETZSCHE, F.W., İnsanca Pek İnsanca 1, Çev.: Mustafa Tüzel, İthaki Yay., İst., 2003
- NIETZSCHE, F. W., Deccal, Çev.: Oruç Aruoba, İthaki Yay., İst., 2003
- PEREZ, R., An(arşi) ve Şizoanaliz, Çev.: Şervan Adar Avşar, Versus Yay., İst., 2008
- PIAGET, Jean, Yapısalcılık, Çev.:Ayşe Şirin Okyayuz Yener, Doruk Yay.,İst., 2007,
- PLATON, Devlet, Çev.: Sabahattin Eyüboğlu – M. Ali Cimcoz, İş Bankası Yay., İst., 2003
- POSTER, Mark, Foucault, Marksizm ve Tarih, Çev.: Feride Güder, Otonom Yay., İst., 2008
- RANCIERE, Jacques, Filozof ve Yoksulları, Çev.: Aziz Ufuk Kılıç, Metis Yay., İst., 2013
- REVEL, Judith, Michel Foucault-Güncelliğin Bir Ontolojisi, Çev.: Kemal Atakay, Otonom Yay., İst., 2006
- ROUSSEAU, J.J., Emile, Çev.: Yaşar Avunç, İş Bankası Yay., İst., 2013
- ROUSSEAU, J.J., Toplum Sözleşmesi, Çev.:Vedat Günyol, İş Bankası Yay., İst., 2013

- SARUP, Madan, Post-yapısalcılık ve Postmodernizm, Çev.: Abdülbaki Güçlü, Bilim ve Sanat Yay., İst., 2004
- SPINOZA, B. Benedictus, Ethica, Çev.: Hilmi Ziya Ülken, Dost Yay., Ankara, 2009
- SPINOZA, B. Benedictus, Spinoza – Blyenbergh Kötülük Mektupları, Çev.: Alber Nahum, Norgunk Yay., İst., 2008
- SPINOZA, B. Benedictus, Tractatus Politicus, Çev.: Murat Erşen, Dost Yay.,Ankara, 2007
- SPINOZA, B. Benedictus, Tractatus Theologico-Politicus, Çev.: Betül Ertuğrul, Biblos Yay.,Bursa, 2008
- THOBURN, Nicholas, Deleuze, Marx ve Politika, Çev.: Ali Utku-Mukadder Erkan, Otonom Yay., İst., 2009
- TOURAINÉ, Alain, Modernliğın Eleştirisi, Çev.:Hülya Tufan, YKY, İst., 1995

ÖZGEÇMİŞ

1981 Yılında İzmir/Karşıyaka’da doğdu. İzmir Şemikler Lisesi’nden 1998 yılında mezun oldu. Aynı yıl Ege Üniversitesi Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü’ne kayıt yaptırdı. 2004 yılında lisans eğitimini tamamladı. Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları ve Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık şirketlerinde çeşitli görevler aldı. 2006 yılında başladığı 2009’da ara verdiği yüksek lisans eğitimine 2015 yılında tekrar kayıt yaptırdı. Birikim, Özne gibi dergilerde makaleleri yayımlandı.

ÖZET

Bu çalışma post-modern felsefenin sunduğu kavramlar ile Zeki Demirkubuz filmlerindeki minör politikaları araştırmaktadır. Post-modern felsefeye esin vermiş olan Marx'ın, Spinoza'nın ve Nietzsche'nin kavramları, günümüzün politikalarına ve sanat anlayışına yön vermektedirler. Zeki Demirkubuz'un "Yeraltı" filmi, Nietzscheci bir perspektifle okunduğunda özgür tinli bir şahsiyetin dönüşümlerini ve bu tinsel dönüşümün ardındaki minör politikaları okumamıza imkân vermektedir. "Kıskanmak" filmi ise Demirkubuz'un sinematografisinde bulunan anlaşılması zor, karanlık tabiatlı karakterlerin yaşantısına değinmektedir. Bu noktada insan tabiatını yergici bir anlayışla değil etik açıdan okumaya çalışmış Spinoza'nın felsefesi yoluyla "Kıskanmak" filminin temel meselesi olan tutkuların anlaşılmasına çalışılmaktadır. "Üçüncü Sayfa" filmiyse, doksanlı yılların biyo-politik dönüşümlerini ve karakterlerin minör politik bir anlayış içerisinde okunabilecek yaşantılarını yansıtmaktadır. Bu film çözümlemelerinde aynı zamanda Marx'ın, Spinoza'nın ve Nietzsche'nin post-modern yorumlamalarını yapan Deleuze, Foucault, Negri'nin çalışmaları da temel alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Post-modernizm, Post-yapısalcılık, Minör Politika, Zeki Demirkubuz Sineması

ABSTRACT

This thesis analyzes minor politics of Zeki Demirkubuz's movies by way of post-modern notions. Notions which are used by Marx, Spinoza and Nietzsche inspires post-modern philosophy and these notions shape politic opinions and artistic perspectives of present day. When movie named "Yeraltı" is read with perspective of Nietzsche it is seen minor politics beyond to a free soul person's transformations. Zeki Demirkubuz's other movie "Kıskanmak" focuses lives of persons who are very dark and hard characters. This movie is analyzed with Spinoza's philosophy. Spinoza conceives nature of human in terms of ethic and passion. And "Üçüncü sayfa" reflects bio-politic formations of 1990's and its characters in terms of minor politic. While these movies is analyzed it is benefited from Deleuze, Foucault, Negri's theoretical Works. Because they interprets Marx, Spinoza and Nietzsche according to post-modernism.

Key Words: Post-modernism, Post-structuralism, Minor Politics, Cinema of Zeki Demirkubuz