

**T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

DOKTORA TEZİ

**POLİTİK PRAKSİS İMKANI OLARAK WALTER
BENJAMİN'İN TARİH KAVRAMI ÜZERİNE BİR
İNCELEME**

**EMİNE CANLI
2502130080**

**TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. UĞUR EKREN**

İSTANBUL 2018



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



DOKTORA
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : Emine CANLI Numarası : 2502130080
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı : Felsefe Anabilim Dalı Danışmanı : Prof. Dr. Uğur EKREN
Tez Savunma Tarihi : 09.07.2018 Saati : 14:00
Tez Başlığı : "Politik Praksis İmkani Olarak Walter Benjamin'in Tarih Kavramı Üzerine Bir İnceleme"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. UĞUR EKREN		Kabul
2- PROF. DR. ENVER ORMAN		Kabul
3- DOÇ. DR. ZEYNEP GEMUHLUOĞLU		Kabul
4- DOÇ. DR. MURAT ERTAN KARDEŞ		Kabul
5- DOÇ. DR. KURTUL GÜLENC		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DOÇ. DR. ÖZGÜÇ GÜVEN		
2- DOÇ. DR. AHU TUNÇEL		

ÖZ
POLİTİK PRAKSİS İMKANI OLARAK WALTER BENJAMİN'İN TARİH
KAVRAMI ÜZERİNE BİR İNCELEME

Emine CANLI

Mevcut çalışma, Walter Benjamin'in "tarih" kavramı üzerinden geliştirilen bir politik praksis imkanını sorgulamaktadır. Tarih kavramı bu çalışmada geleneksel deneyim ve tarih kuramı eleştirisi içeren bir "monad" olarak ele alınmaktadır. Tarih ile deneyim arasındaki ilişkiyi sorgulamak, Benjamin'in tarih kavramının politik olduğu kadar epistemolojik referanslar da içerdiğini açığa çıkarmaktır. Fakat bu, her politik felsefe kuramının epistemolojisinin çıkarılabileceği savını imlememektedir. Politik praksis kavramı çalışmada bu noktada ileri sürülmektedir. Politik praksis, deneyim kuramını tarihsellik eleştirisine tabi tutmak ve tarih kavramına eşlik edecek özgün bir deneyim kuramı geliştirerek özgürlüğe alan açmayı imlemektedir. Bu amaçla çalışmada, geleneksel deneyim kuramı eleştirisi yapılmakta ve Benjamin'in geliştirdiği tarih kuramının *Ursprung* ve *Urgeschichte* kavramları üzerinden lineer tarih eleştirisi sunmaya çalışılarak "tarihte Kopernik devrimi" iddiası derinleştirilmeye çalışılmaktadır. Son olarak *poiesis* ve *praxis* kavramları aracılığıyla Benjaminci tarihin yeni bir "tarih yazımı" veya "tarih felsefesi" değil, tarihsel özneleri özgürleştirecek imkanları amaçladığına işaret edilmektedir.

Anahtar Sözcükler: Tarih, Deneyim, Politik Praksis, Politik Felsefe.

ABSTRACT

A STUDY ON WALTER BENJAMIN'S CONCEPT OF HISTORY AS THE POSSIBILITY OF POLITICAL PRAXIS

Emine CANLI

This work examines the possibility of political praxis developed on the basis of the concept of “history” of Walter Benjamin. The notion of history is treated in it as a “monad” containing a traditional experience and the critique of the theory of history. The examination of the relation between history and experience exposes both the political nature of Benjamin’s notion of history and the fact that it contains epistemological references. Still, it is not implied that an epistemology can be deduced from every theory of political philosophy. At this point of the work, the notion of political praxis is proposed. Political praxis stands for subjecting the theory of experience to historical critique as well as creating a space for freedom by developing a distinctive theory of experience to accompany the theory of history. In order to do so, in the work, a critique of the traditional theory of experience is conducted. Later on, an attempt to deepen the claim of a ‘Copernican revolution in history’ is made by trying to propose a critique of linear history on the basis of the concepts of *Ursprung* and *Urgeschichte* belonging to Benjamin’s theory of history. Finally, with the association of *poiesis* and *praxis*, it is indicated that Benjamin’s history is aimed, rather than at a new “historiography” or “philosophy of history”, at the creation of possibilities of liberating the historical subjects.

Keywords: History, Experience, Political Praxis, Political Philosophy

ÖNSÖZ

Elinizdeki çalışma ve Walter Benjamin düşüncesinin çalışmayı yürüten olarak benim açımdan önemi, Immanuel Kant ile başlayan felsefe lisans serüvenimin, yüksek lisansta Ernst Cassirer ile Kopernik devriminden geçirilmesinin bir devamı olarak tarih kavramı üzerinden yeniden eleştiriye tabi tutulması, başka bir deyişle Benjamin'in "tarihte Kopernik devrimi" iddiasının izinin sürülmesidir. Çalışma süresince felsefenin nesnel karakterini tarihsellik üzerinden eleştiriye tabi tutmak, bugüne kadar sorduğum soruları yeniden sormak demektir. Bu bakımdan, felsefe tarihi ile birlikte kişisel kanaatlerimi de eleştiriye tabi tuttuğu için çalışmanın akademik bir ürünün ötesinde zamanla bir "yol"a dönüştüğünü söyleyebilirim.

Bu yolun temel motivasyonu ve devindirici noktası, hem üyesi olduğum İstanbul Üniversitesi'ni hem de tarihsel bir öznesi olduğumu düşündüğüm felsefe tarihini "gelenek" şeklinde tasavvur etmektir. Bu yaklaşımda son dönemde İstanbul'da yeşeren ve şaşırtıcı derecede hızla genişleyen felsefe çevresinin etkisi de kuşkusuz göz ardı edilemez. Böyle bir yaşam çevresi, kriz durumlarından imkan devşirilebileceğine dair umudu çoğalttığı için elinizdeki çalışmayı da daha verimli kıldığını söyleyebilirim.

Çalışmanın ortaya çıkmasına ve yolun kat edilmesine katkıda bulunanlara gelirse: Lisansüstü çalışmalarımı gözetiminde sürdürdüğüm tez danışmanım, sevgili Prof. Dr. Uğur Ekren'e, lisans eğitimimden bu yana öğrencisi, arkadaşı, meslektaşı olduğumu hissettiren ve sohbetleri ile yol gösteren Prof. Dr. Ayhan Bıçak'a, yine lisansüstü çalışmalarına başladığım dönem tanıştığım, bugüne kadar entelektüel ve kişisel desteğini esirgemeyen sevgili Doç. Dr. Zeynep Gemuhluoğlu'na, geç tanışma imkanı bulduğum fakat Benjamin ve politik felsefe alanındaki çalışmaları, İstanbul Üniversitesi'nde sürdürdüğü dersler ve muhabbeti ile çalışmama doğrudan ve dolaylı katkı sunan Doç. Dr. M. Ertan Kardeş'e, zahmetlerinden ve katkılarından dolayı Prof. Dr. Enver Orman ve Doç. Dr. Kurtul Gülenç'e, çalışmalarım süresince seminerlerine katıldığım ve düşüncelerinden beslendiğim Doç. Dr. Ahmet Ayhan Çitil, Doç. Dr. Oğuz Haşlakoğlu ve Dr. Selami Varlık'a, verimli ve destekleyici bir çalışma ortamı sağlayan İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) ailesine, tez süresince

verimli tartişmalar sŸrdŸdŸgŸmŸz Ahmet Emre Polat ve MŸberra Kandemir'e, Almanca karşılaştirmalı Ÿevirilerde an be an destek veren İsmail Hakkı Kumbasar'a, son iki yılda gelişen ve kŸçük bir aileye dŸnen Mâi grubundaki arkadaşlarım, her daim destekleyeci olan sevgili aileme ve son olarak hayatımda olduğu gibi Ÿalıřmalarımda da desteğini asla esirgemeyen sevgili Ferhan Saniye Palaz'a ve BŸřra Dilaveroğlu'na teřekkŸrŸ bir boru bilirim.



İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	x
DİĞER KISALTMALAR	xi
GİRİŞ	1

BÖLÜM I

POLİTİK-OLANIN EPİSTEMOLOJİK TEZAHÜRÜ: MODERN ÖZHENİN DENEYİMİ VE YIKIMI

A. Benjamin Düşüncesinde Politik Olanın Epistemolojik Kavranışı.....	9
B. “Deneyim” Problematığı	15
1. “Erfahrung” : Kantçı Deneyim Kuramı ve Eleştirisi	24
2. “Erlebnis”: Diltheyci Deneyim Kuramı ve Eleştirisi	32
C. Modern Deneyim	46
1. “Burjuva Felsefesi” Olarak Modern Deneyim	55
D. Modernizm Deneyimi.....	66
1. İmgem’den Fantazmagori’ye	81
2. Sembol vs. Alegori.....	95

BÖLÜM II

TARİHSEL ÖZHENİN DENEYİMİ: POLİTİK PRAKSİS

A. Takımyıldız (Konstellationen) Epistemolojisi	108
1. Dil.....	115
2. Zaman	128
a. Zamanın Politik Tezahürü	134
b. Nihilizm: Geleneksel Zaman Kavrayışının Yadsınması	144

3.	İnsanın Doğası	149
B.	Benjamin Düşüncesinde “Tarih” Kavramı	157
1.	“Ursprung”: Köken	158
a.	Linear Tarih Anlayışının “Köken”ine Eleştiri	161
b.	Linear Tarihin İyimserliğine Karşı Kötümserliğin Örgütlenmesi	175
2.	“Urgeschichte”: Ereksel Tarihin Yerine “Köktarih”	199
C.	Tarihte Kopernik Devrimi	214
1.	“Durağan Diyalektik”: Marksist Diyalektiğin Eleştirisi	216
2.	Tarihte Montaj İlkesi	224
3.	Teoloji ve Tarih	233

BÖLÜM III

POLİTİK PRAKSİS İMKANI OLARAK TARİH

A.	Kendi “Hikâyesi” ile Barışan Tarih	247
1.	"Poiesis" Olarak Tarih	249
2.	Praksis: Geleneksel Teori-Pratik Karşıtlığının Yıkımı	253
B.	Modern Tarih Anlatısının Yıkımı Denemesi	261
1.	"Fernand Braudel"	263
2.	"Eduard Galeano"	274
	SONUÇ	284
	KAYNAKÇA	290
	ÖZGEÇMİŞ	321



KISALTMALAR LİSTESİ

Bkz.	: Bakınız
A.e.	: Aynı eser
A.g.e.	: Adı geçen eser
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
C.	: Cilt
Vol.	: Volume
s.	: Sayfa
bs.	: Basım
bsk.	: Baskı
t.y.	: Basım tarihi yok
y.y.	: Basım yeri yok
vd.	: ve diğerleri
vb.	: ve benzeri

DİĞER KISALTMALAR

CPR: *Critique of Pure Reason*

GS I: *Gessammelte Schriften Band I-1, Band II-2*

GS II: *Gessammelte Schriften Band II-1, Band II-2*

GS III: *Gessammelte Schriften Band III*

GS IV: *Gessammelte Schriften Band IV-1, Band IV-2*

GS V: *Gessammelte Schriften Band V-1, Band V-2*

GS VI: *Gessammelte Schriften Band VI*

GS VII: *Gessammelte Schriften Band VII-1, Band VII-2*

SW I: *Selected Writings, Volume 1: 1913-1916*

SW II-I: *Selected Writings Volume 2, Part 1: 1927-1930*

SW II-II: *Selected Writings Volume 2, Part 2: 1931-1934*

SW III: *Selected Writings Volume 3: 1935-1938*

SW IV: *Selected Writings Volume 4: 1938-1940*

GİRİŞ

Walter Benjamin'in (1892-1940) "filozof" olup olmadığı veya metinlerinin "felsefi değeri" henüz o hayattayken başlayan ve günümüze kadar süregelen bir tartışmadır. Fakat biz sorunun Benjamin hayattayken de şu anda da yanlış kurulduğunu düşünmekteyiz. Bir düşünürün filozof olup olmadığı herhangi bir tartışma sonucunda karara bağlanabilir bir olgu değildir. Felsefe, bir disiplin olması bakımından başlangıç momenti olarak kabul edilen Antik Yunan'dan günümüze kadar bir kavram ya da olguyu argümantatif olarak problematize etmekle ilgilenir. Nitekim düşünürlerin filozof şeklinde nitelendirilmesi de problematik ileri sürmelerinden veya var olan problemlere katkılarından kaynaklanır. Benjamin bahsinde de felsefi olan tutum, onun kavram, olgu ve problemlere katkısını değerlendirmek olmalıdır.

Bahsettiğimiz yaygın kanının yanı sıra Benjamin'e dair bir çalışmanın başlıca zorluk, fragmantal yazım tarzının da etkisi ile, hakkında yapılan çalışmaların genellikle belirli problematikler ile sınırlanmasıdır. Sunmakta olduğumuz çalışma da ilk etapta bu tutuma eklenerek "Tarih Kavramı Üzerine" tezler özelinde bir araştırma olarak başladı, lakin metinler arası okumalarımız ilerledikçe söz konusu metnin Benjamin düşüncesi içinde bir "monad"a dönüştüğünü gördük. "Tarih Kavramı Üzerine" tezlerde ele alınan kavram, olgu ve problemlerin bağlamlarına dair okumalarımız zamanla, mektuplaşmalarından *Pasajlar Projesi*'ne (The Arcades Project) kadar, metinlerinde sadece kronolojik değil, problematik bir süreklilik de aranabileceğini düşünmemizi sağladı. Böylece metinde problematize edilen "tarih" kavramı bizim için politik praksis ile sonuçlanan ve modern felsefenin özne-nesne ayırımına dayanan deneyim kuramı ve bu deneyim kuramının bir sonucu olarak ortaya çıkan tarih düşüncesinin eleştirisine dönüştü.

Çalışmamızda Benjamin biyografilerinde sıkça başvurulan bir metot olan "Scholem etkisi ile mesiyанизm; Brecht ve Lukacs etkisi ile Marksizm; Proust, Baudelaire ve Gerçeküstüçüler etkisi ile sanatsal ilgi gözlemlenir" şeklinde kategorik ayrımlara dayanan dönemsel bir okuma yapmamaya çalıştık. Bizce Benjamin için bahsi geçen düşürlerin dahil olduğu her bir kuram, tarih ve deneyim olgularının

epistemolojik, ontolojik, estetik ve politik eleştirisine sağladığı imkanlar dolayımı (*Vermittlung*) olarak vardır. Daha da ötesinde söz konusu kuramların, Benjamin düşüncesine belirli bir dönemde etki eden kuramlar olmaktan ziyade özne-nesne ayırımına dayanan deneyim kuramının “politik praksis” ile ilgisi açığa çıkarmamızı sağlayan çok kanatlı bir makasın birer unsuru olarak ele alınabileceğini göstermeye çalışacağız. Bu noktada özenle belirtmek gerekir ki deneyimin politik praksis ile ilgisinden söz ederken amacımız, ikisini iki farklı alan şeklinde ele alarak sentezlemek değildir. Çünkü Benjamin için deneyimin büyük harfle yazılan Özne’si ile politik özne birbirinden farklı değildir. Göreceğimiz gibi Benjamin düşüncesinde özne, mevcudiyetinin sürekliliğini teorik alana çekilerek büyük harfle yazılmaktan almaz; pratize edildiği ölçüde edinir.

Modern deneyim kuramında özne ve nesnenin zamandışı konumu epistemolojiden metafiziğe kadar felsefenin “sınır-durumu” haline gelmiştir. Bununla ilgili olarak modern dönemde metafizik de (*transsandantal* anlamda), önemli bir moment olarak Kant’ın etkisi ile bu sınır durumu temellendirme girişimine dönüşmüştür. Kant sonrasında ise Romantikler ile birlikte metafiziğin söz konusu sınır durumu tarihsellik niteliği kazandığı düşünülür çünkü Romantikler, Kant düşüncesini referans almakla birlikte Kantçı metafiziğin özne-nesne ikiliğini çözümleyebileceklerini iddia ederler. Fakat Romantiklerin Alman düşüncesinde aktif oldukları süreç içerisinde tarihsel ufuk, ya romantize edilmiş bir metot ya da özne-nesne sınır durumunda sıçrama yaratacak metafizik (*transsandant* anlamda) gönderimleri olan bir *telos* ile sabitlendiğini söyleyebiliriz. Tarihsel bir süreklilik şeklinde ilerleyen bu yaklaşıma karşı Benjamin’in “tarih” kavramı ise özne ve nesneyi aynı anda tarihsel dolayım üzerinden düşündüğümüzde karşımıza çıkan durumu kavramımızı sağlayacak bir imkan olduğunu düşünmekteyiz.

Özneyi ve nesneyi tarihe tabi tuttuğumuzda her ikisi için de geçmiş, şimdi, gelecek boyutları açılır ve bunların her biri özne ve nesnenin değerlendirilme tarzları için birer olanak yaratır. Bilhassa Kantçı öznenin konumunun şüphe götürmezliği ve sorgulanamazlığı nedeniyle geçmiş, şimdi ve geleceği zamandışı konumlanmış Özne’nin fethedebileceği alanlar olarak değerlendirilir. Öyle ki, imgelem bahsinde nesnenin kurulumunun zamansal olduğu iddia edilen karakteri dahi aslında onu

imgelem dolayımıyla yeniden özneye mâl eder. Kant düşüncesine daha yakından baktığımızda Kant'ın nesnenin zamansallığı problemini, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Transsendental Dedüksiyon" bölümünün "İmgelemede Yeniden Üretim" başlığında ele alır ve zaman'ı imgelemin (hayalgücü) şematizm faaliyetinin zemini haline getirerek öznenin lehine çözmeye çalışır. Kant'a göre zamanı üreten imgelemdir: Bir şey ile t2 zamanında karşılaştığımızda onun bizde t1 zamanında bulunan imgesini yeniden üretip eşleştiririz böylece geçmiş, şimdi, gelecek arasında süreklilik sağlanır ve zaman, imgelemin yeniden üretim süreci ile "imgeselleştirilir." Kantçı deneyim de en genel anlamıyla zamanda sağlanan söz konusu sürekliliktir. Bu anlamda Kant'ın özne ile nesne arasındaki zamansal ilişkiyi öznenin edimlerine mâl etmesi ile birlikte modern felsefenin teori-pratik ayrımı da derinleşerek bu minvalde karara bağlanmıştır diyebiliriz.

Kant'a söz konusu başarıyı sağlayan, doğa bilimlerinin iş gördüğü pratik olanı teoriyle sabitleme metodunu felsefenin zeminine taşımasıdır. Kant'ın, Newton'un fizikte yakaladığı başarıyı felsefede yakalaması ile birlikte bir çalışma alanı veya disiplinin güvenilirliğini ve nesnelliğini sağlamanın yolu, doğa bilimlerinin metodunu kullanmak ile doğru orantılı olduğu görüşü çağın kuralı haline gelir. Bu minvalde tin bilimlerindeki gelişmelere baktığımızda ise Dilthey'in doğa bilimlerine karşı tin bilimlerinin konumunun güvenilirliğini ve nesnelliğini metodolojik müdahale ile çözmeye çalıştığını görürüz. Dilthey ile birlikte gelişen tarihi bilimselleştirme düşüncesine göre tarihsel bir olayın olgusallaştırılmasının yolu o ana yaklaşarak onu içinde bulunduğu koşullarla kavramaktır. Fakat bu süreç, tarihi, tarihselliğinden yalıtarak zihnin nesnesi haline getirdiği için birçok düşünür gibi Benjamin için de eleştiri konusu olur. Benjamin'e göre söz konusu bilimsel metod tarihsel öznenin konumuna dair bir söylem geliştiremediği için tarihin bilimselleştirilmesi süreci tarihten praksis'in sökülmesi ile sonuçlanmıştır. Bu nedenle Benjamin, tarihin mevcut kavranışında, Kant'ın Kopernik devrimi gibi bir devrime ihtiyaç duyulduğunu söyler.

Benjamin, Kant'ın öznenin konumunu sabitlediği Kopernik devrimi'ni tarih düşüncesi ile zamansallığa tabi tutar. Benjamin'e göre geleneksel tarih görüşünde geçmiş, sabit bir nokta olarak alınır ve şimdi, o sabit noktanın bilgisine yaklaşmaya

çalışılırdı. Fakat Benjamin düşüncesindeki Kopernikci tersine çevirmede ise tarihsel an şimdi'ye çekilir ve iki an arasında kurulmaya çalışılan her bir diyalektik çaba şimdi'de farklı bir okuma olanağı açar. Bu anlamda Benjamin için tarihsel dolayım sokulan doğruluk da artık modernin “zamansız doğruluk”u değil, bileni ve bilineni birbirine göre konumlandıran zamansal bir boyutla iç içe ilerler. Dolayısıyla tarih, Dilthey'daki soyut karakterinin aksine somut gerçeklik zemininde, politik praksis ile ilişkisi bağlamında bir bilgi reformu anlamı taşır. Moderndeki salt teorik karakterinin aksine Benjamin'de bilgi de politik praksis'in bir imkanındır.

Benjamin'e göre “gelecekteki felsefenin programı” Kantçı Kopernik devriminin temelini yöneltilecek eleştiriler ile belirlenmelidir. Zira söz konusu Kopernik devrimi modern paradigmayı belirleyen ve dolayısıyla onu sınırlayan noktaları karara bağladığı için, modern'e yöneltilecek bir eleştirinin hesaplaşacağı noktalar da burada aranmalıdır. Bu anlamda daha önce tarafımızca sunulan “Ernst Cassirer'in Sembolik Formlar Felsefesi'nin Kantçı Temelleri” yüksek-lisans tezi Kantçı Kopernik devrimini kendi ekseninde epistemolojik ve ontolojik eleştiriye tabi tutmayı amaçlamıştı. Elinizdeki çalışma ise benzer çabayı tarih ve politik felsefe alanında göstermeye çalışacaktır.

XIX. yüzyıla kadar modern deneyim kuramının zemininde bulunan özne ve nesne arasındaki kategorik ayrım, doğa bilimleri gibi tin bilimlerinin de metodu haline gelince sadece teorik alanı değil, pratik alanı da şekillendirmeye başlar. Fakat bu yüzyılda yöneten ve yönetilen, tarihi yazanlar ve ona konu olanlar şeklindeki dikotomiler, modern paradigmadan hareketle ortaya konulan her bir özneleşme sürecinin zorunlu olarak nesneleşme biçimi doğurduğunu göstermiştir. Bu anlamda Marksist praksisin (*praxis*) çıkış noktası da söz konusu özneleşmenin vardığı nokta olan nesneleşmeye yönelik eleştirel yaklaşımdır.

Marksist teori, modern bilgi ve bilim paradigması ile kapitalist toplumun gelişimini birbirinden bağımsız ilerleyen iki ayrı süreç olarak düşünmez; aksine ikincisini birincisinin iz düşümü olarak ele alır. Dolayısıyla pratik düzlemdeki ilişkilere yönelik herhangi bir eleştiri, bu ilişkilerin teorik köklerine işaret etmediği

takdirde pratik alanın yeniden düzenlenmesi mümkün değildir. Bu anlamda Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'deki “Nesnel hakikatin insan düşüncesine atfedilip atfedilmeyeceği bir teori sorunu değil, pratik bir sorundur. İnsan, hakikati, yani düşüncesinin gerçekliğini ve gücünü, bu dünyaya aitliğini pratikte kanıtlamalıdır. Pratikten yalıtılmış düşüncenin gerçekliği ya da gerçek olmayışı konusundaki tartışma, tamamıyla skolastik bir sorundur.” ifadesini politik praksis'in açık tanımı olarak ele alabiliriz.

XIX. yüzyıldan önce nasıl ki bilimsel gelişmeler, doğa ve tin bilimlerinin salt metodunu değil epistemolojik, ontolojik ve metafizik problemlerini de belirlediyse, Marx'ın da felsefedeki etkisi de pratik alan ile teorik alan arasındaki gelişmelerin birbirinden bağımsız ele alınamayacağı şeklinde olmuştur. Benjamin için de felsefe, bu anlamıyla Marksist politik praksis işlevindedir. Benjamin'in hayatında, 1914lerde görev aldığı Özgür Öğrenciler Hareketi'nden (*Freie Studentenschaft*) itibaren politik etkinlik ile akademi birbirine eşlik eden süreçler olarak ilerler. Benjamin biyografilerinde bir partide aktif görev almamış olması sıkça politika ile arasına koyduğu mesafe şeklinde yorumlanır lakin bizce Benjamin, felsefi etkinliği akademik yapılarla sınırlandırmadığı gibi, politik etkinliği de bir parti çatısı altında görev almakla sınırlandırmaz. Nitekim gençlik mektuplarında da ölümünden önce yazdığı son metni olan “Tarih Kavramı Üzerine” tezlerde de görebileceğimiz gibi Benjamin için bizzatihi felsefenin kendisi politik praksisin zemini.

Bu anlamda Benjamin için Marksizm, epistemoloji ve ontolojiden bağımsız, salt politik-ekonomiye indirgenmiş bir teori değildir. Benjamin'in de dahil edildiği bir kuşağın Marksizm ile ilişkisinin Lukacs'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* üzerinden geliştiğine dair vurguyu bu bağlamda ele alabiliriz. Lukacs, metindeki “Şeyleşme” bölümünde “nesnesiyle özdeş özne” şeklindeki kavramsallaştırmasıyla prolateryanın içinde bulunduğu durumu felsefi olarak olgusallaştırır. Modern özne ve nesnenin politik-ekonomik dolayımını işaret ederek prolateryanın epistemolojik ve ontolojik krizini açığa çıkarır. Lukacs'a göre söz konusu krizin çözülmesi ancak özdeşliğin çözülüşü, yani prolateryanın yeniden özneleşme süreci ile mümkündür. Lukacs'ın metni Benjamin düşüncesinde kayda değer önem taşımakla birlikte, Benjaminici özneleşme süreci tarihseldir ve modernizmin, dolayısıyla burjuvazinin, özne-nesne

ayrımını yeniden üretecek bir “öznenin kurulumu” şeklinde ilerlemez; aksine özne, nesne dolayımı ile ve nesne de özne dolayımı ile varlık gösterir ki bu da tarih ve deneyim olgularının ilişkiselliğini imler.

Benjamin düşüncesinde tarih ve deneyimin ilişkiselliği özne ve nesneye yörüngesel düzlem sağlayan yapılar olan dil, estetik, mesiyанизm ve Marksizmin bir aradalığı olarak politik praksistir. Bu bakımdan Kantçı Kopernik devriminde öznenin, nesneyi kendisine mâl etmesi şeklinde ilerleyen süreç Benjamin için arada kapatılamayacak bir mesafe ile birlikte bir-arada-olma şekline ilerler. Bu yörüngesel düzlem ilişkisel ilerlediği için dil, estetik, mesiyanik düşünce ve Marksizm de birbirlerine göre konumlanır. Dolayısıyla elinizdeki çalışma bu anlamda, geleneksel felsefenin nihai aşaması olarak modern’in analitik düzleminin sabitlendiği noktaları açığa çıkararak Benjamin’in metinleri ışığında söz konusu noktaları eleştiriye tabi tutup onları yeniden düzenleyerek, bu defa yörüngesel bir düzlemde konumlandırma çabasıdır.

Bu amaçla üç bölüme ayırdığımız çalışmamızın ilk bölümünde tarih düşüncesinin dayandığı geleneksel deneyim kavrayışının çözümlemesini yapmaya çalıştık. Benjamin düşüncesinde deneyimin tarihsel ve problematik seyrini, “deneyim”, “modern deneyim” ve “modernizm deneyimi” şeklinde bölümledik. Bölümleme ile amacımız Benjamin’in geleneksel felsefeye yönelttiği eleştirileri problematize etmek açısından işlevsel bir izlek sunmaktır. Sunduğumuz izlek ile zaman-dışı, dolayısıyla nesnel olduğu iddia edilen deneyimin bileşenleri olan özne ve nesnenin pratik düzlemde işaret edilebilir olduğunu göstermekle birlikte deneyim kuramının nihai ve somut aşaması olan modernizm çözümlemesi aracılığıyla deneyim kuramının politik karakterini açığa çıkarmaya çalıştık.

İkinci bölümde, ilk önce Benjamin’in “Takımyıldız” (*Konstellationen*) kuramı bağlamında ileri sürdüğü kavramlardan yola çıkarak bir “Takımyıldız epistemolojisi” kurmaya çalıştık. Takımyıldız epistemolojisi ile Benjamin’in, Kantçı ve Diltheyci geleneğe eklenmeden tarih kavramı geliştirmenin ancak özgün bir tarihsel bilgi ve deneyim kuramı geliştirme mümkün olacağı iddiasını derinleştirdik. Böylece Benjamin’in eleştirileri ile geleneksel dil, zaman ve tarih anlayışındaki

analitik özdeşliği kırarak politik bir tarih kavramına zemin açmaya çalıştık. Bununla birlikte, Benjamin'in ileri sürdüğü *Ursprung* (köken) ve *Urgeschichte* (köktarih) kavramlarından yola çıkarak burjuva düşünce yapısının ve politik düzeninin güvencesi olan lineer tarih anlayışını kesintiye uğratarak, tarihin ezilenler için özgürleştirici anlamını ve işlevini açığa çıkarmaya çalıştık.

Son bölümde ise Benjamin'in tarihi özgürleştirici bir imkana dönüştürme çabasını, Jacques Rancière'in ileri sürdüğü "tarihin kendi 'hikâyesi' ile barışması" savı bir arada okuduk. Rancière'in tarih metinlerinin "poetik" yapısına dayandırdığı "özgürleştirici" imkanı, Benjamin dil kavrayışı ile bir arada okuyarak *poiesis* olarak ele aldık. Bununla birlikte *praxis*'i de Kant sonrası felsefe gibi teori ile karşıtlık değil; *poiesis* ile ilgisi üzerinden ele alarak tarihi, politik praksis'in bir imkanı olduğunu göstermeye çalıştık. Benjamin düşüncesinde tarihin öznesi işaret edilebilir bir özne olarak ezilenler olduğu için; tarihin ezilenler için nasıl politik praksis imkanına dönüşebileceğini Fernand Braudel ve Eduard Galeano'nun çalışmaları üzerinden okumaya çalıştık. Braudel ve Galeano'yu tercih etmemizin iki nedeni bulunmaktadır: İlki, doğuda ve batıda en etkili sınırlara ulaştığı için büyük Avrupa tarihi anlatısının başlatıldığı XV. yüzyılı Braudel'in, Akdeniz'in tarihini; Galeano'nun ise Güney Amerika'nın tarihini ezilenlerin bakış açısıyla değerlendirmeleri ve dünyanın "kader"inin Avrupa'nın "kader"ine bağlandığı söz konusu anlatının esasında sömürü ve işgal tarihi olduğunu açığa çıkartmalarıdır. İkincisi ise, her iki ismin şahsında ve metinlerinde Benjamin'in de karşı çıktığı "tarihçi" ve "tarih yazımı" ile aralarına mesafe koymaları ve "tarih anlatıcısı" rolünü üstlenmeleridir. Böylece felsefenin tarihselliği ile tarihin felsefi karakteri arasındaki ilişkiyi derinleştirerek, Benjaminci ifade ile, felsefi-tarih'i günümüz politik felsefe çalışmaları için bir imkana dönüşebileceğine işaret etmeye çalıştık.

BÖLÜM I

POLİTİK-OLANIN EPİSTEMOLOJİK TEZAHÜRÜ: MODERN ÖZNEİN DENEYİMİ VE YIKIMI

“Deneyimin tarihle birleşmesini sağlamak tarihsel materyalizmin görevidir.”¹

Walter Benjamin

Bu bölümde tarih kavramına içkin olan politik talebin deneyim kuramı ile ilişkisini çözümlenmeyi amaçladık. Politik-olanın epistemolojik karakteri ortaya koymak, epistemolojik olanın politik karakterinin çözümlenmesi ile birbirini karşılıklı gerektirdiğini düşündük ve bu nedenle bir arada okuma yapmaya çalıştık. Benjamin düşüncesinde politik talep, doğrudan fethedilebilir politik bir konuma işaret etmez; aksine, deneyim kuramının zaman-dışı olduğu kabul edilen dayanak noktalarının “politik-eleştirel”² (*political critique*) “yıkımı”nı amaçlar.

Bu anlamda Benjamin, Kant’ın “eleştirel” felsefesinin metaforu haline gelen “Kopernik devrimi” niteliğini hem deneyim hem de tarih kuramında politik-eleştirel düzleme çeken düşünürdür. Her bir eleştiri girişimini bir anlamıyla güncel bir talebin karşılanması olarak ele alırsak, Kant’ın Kopernik devriminin Benjamin düşüncesindeki eleştirel işlevi de deneyim ve tarih kavramının güncellik talebinin geleneğe dayatılmasıdır diyebiliriz. Dolayısıyla biz de öncelikle XX. yüzyıl felsefe çevresinin merkezi tartışma konusu olan deneyim problematiğinin felsefe tarihindeki gelişimini ortaya koymaya çalışacak, daha sonra Benjamin’in söz konusu deneyim kavrayışlarında “kriz” ve imkan olarak gördüğü unsurları açığa çıkarmaya çalışacağız.

¹ Walter Benjamin, “Eduard Fuchs: Koleksiyoncu ve Tarihçi”, çev. Şeyda Öztürk, **Cogito: Walter Benjamin**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, Güz 2007, Sayı: 52, s. 38.

² Kia Lindroos, **Now-time Image-space: Temporalization of Politics in Walter Benjamin’s Philosophy of History and Art**, Finland, SoPhi Academic Press, 1998, p. 20.

“Benjamin also conceived the philosophy of history as a theory of experience.”³

Jürgen Habermas

A. Benjamin Düşüncesinde Politik Olanın Epistemolojik Kavranışı

Walter Benjamin'in gerek hayattayken yayınlanmış veya yayınlanmamış metinlerine ve mektuplarına gerekse entelektüel gelişimine yakından tanıklık eden Theodor Adorno ve Gershom Scholem'in Benjamin hakkındaki beyanlarına baktığımızda, deneyim probleminin Benjamin'in entelektüel seyrine her daim eşlik ettiğini görürüz. Benjamin, “Gelecekteki Felsefenin Programı” (1918) metninde gelecekteki felsefenin temel görevinin özne ve nesne ayırımına dayanan bilgi kuramının yerine yeni bir bilgi kuramı ve bu bilgi kuramıyla bağlantılı olarak da yeni bir deneyim kuramının geliştirilmesi olduğunu söyler. Benjamin'e göre söz konusu yeni bilgi ve deneyim kuramının temel niteliği, Kantçı deneyime yöneltilecek kökten eleştiriler ışığında oluşturulmasıdır.⁴ Benjamin açısından, Newton fiziğini referans alan Kantçı deneyime dayanan Yeni Kantçı gelenek ile birlikte, özgürlük de deneyimin mekanik kavramsallaştırmasına maruz kaldığı için söz konusu deneyim kuramına kökten eleştiri getirmek çağın gerekliliğidir. Bu gerekliliğin yerine getirilmesi sadece deneyimi değil, aynı zamanda özgürlük kavramını da dönüştürecektir.⁵ Dolayısıyla deneyimin Benjamin düşüncesinde tematik bir yönelim olarak değil, çağının önemli bir felsefe problematiği olarak yer edindiğini söyleyebiliriz.

Kantçı deneyim, Romantikler tarafından sanat, edebiyat, tarih ve din gibi tinsel; Yeni Kantçılar ve fenomenologlar tarafından ise analitik bir düzlemde yeniden

³ Jürgen Habermas, **Philosophical-Political Profiles**, trans. by Frederick G. Lawrence, London The MIT Press, 1983, p. 149. (“Benjamin tarih felsefesini aynı zamanda bir deneyim teorisi olarak tasarlamıştır.”)

⁴ Benjamin, “Gelecekteki Felsefenin Programı”, **Benjamin**, çev. yay. haz. Besim F. Dellaloğlu, İstanbul, Say Yayınları, 2013, s. 116.

⁵ **A.e.**, s. 117.

üretimiştir. Benjamin, tarihsel olarak ikinci döneme dahil olmakla birlikte ne Yeni Kantçıların ne de Martin Heidegger'in ön plana çıktığı fenomenologların grubuna eklenmez; aksine iki tarafın da deneyim problemini doğru kavrayamadığını düşünür.

Benjamin düşüncesinde deneyim probleminin nasıl resmedildiğine dair genel bir okuma yaptığımızda “deneyim”, “modern deneyim” ve “modernizm deneyimi” şeklinde üç kavramsal, problematik ve tarihsel dönem ayrımı üzerinden okuma yapmanın işlevsel olduğunu düşünmekteyiz. “Deneyim”, *Erfahrung* ve *Erlebnis* kavramsal ayrımına dayanan felsefe tarihindeki temel deneyim problematine işaret ederken; “modern deneyim”, kökleri Kant'a dayanan ve Yeni Kantçı gelenek ile birlikte modern dönemi belirleyen teorik arka plana; “modernizm deneyimi”nin ise söz konusu modern deneyimin XX. yüzyılda yaşamın birçok alanına kadar genişletilmiş bir bakış açısının maddi unsurlar aracılığıyla ikame edilmiş şekline işaret ettiğini söyleyebiliriz.

Benjamin, henüz Gustav Wyneken önderliğindeki Özgür Öğrenciler Hareketi'nin (*Freie Studentenschaft*) üyesi iken, hareketin dergisi *Der Anfang* için yazdığı ““Experience”” (“Erfahrung”, “Deneyim”, 1913) çalışması için, aynı tarihli bir mektubunda, bu metnin, o zamana kadar yazdığı en iyi metin olduğunu söyler.⁶ Metnin deneyim problematiği açısından ayırt edici özelliği, Benjamin'in ileri dönemlerindeki metinlerinde de göreceğimiz, *Erfahrung* ve *Erlebnis* ayrımının temel alınmasıdır. Söz konusu ayırım, sadece Almanca'ya özgü bir fiil tercihine tekabül etmemekle birlikte *Erlebnis* yetişkinliğe; *Erfahrung* ise gençliğe isnat edilerek, kavramsal ve olgusal düzeyde bir ayrıma işaret edilir. Benjamin'in “yetişkinin maskesi” olarak tanımladığı deneyim (*erlebt*), ifadesiz, nüfuz edilemez, daima aynı olmakla birlikte yetişkin için İncil gibi tabulaşmış nitelikte olup yeni olanaklara imkan sağlamamaktadır. Yaşlının deneyimi olan *Erlebnis*'in karşısında ise yeni ve

⁶ **The Correspondence of Walter Benjamin: 1910-1940**, ed. by Gerschom Scholem and Theodor Adorno, trans. by Manfred R. Jacobson and Evelyn Jacobson, London, The University of Chicago Press, 1994. p. 32. (to Herbert Belmore; June 23, 1913)

ileriye dönük birçok şeyi henüz deneyimlememiş gençliğin deneyimi (*erfahren*) bulunmaktadır.⁷

Kavramların etimolojilerine baktığımızda *Erlebnis*'teki "leben" (yaşamak) fiiline, yaşanmış deneyimlerin otoritesi ve aynı otoritenin getirdiği siniklik içkin iken; *Erfahrung*'taki "fahre" (yola çıkmak) fiiline, yeni olanaklara ve karşılaşmalara açıklık içkindir. Benjamin, metinde gençliğe isnat ettiği *Erfahrung*'ta her deneyimin kendi içeriği olduğunu ve bu içeriği, hatalı bile olsa, gençliğin kendi ruhuyla belirleyebileceğini söyler.⁸ Metinde, yanlışın doğruyu sadece besleyeceğini söyleyen Spinoza'ya ve kişinin kendisini ancak dönüp dolaştıktan sonra deneyimleyebileceğini söyleyen Nietzsche'nin Zerdüş'tüne göndermede bulunan Benjamin'in, henüz erken döneminde dahi deneyim probleminin gelişim hattındaki konumunu belirlediğini söyleyebiliriz.

"Experience" (1913) ile "Gelecekteki Felsefenin Programı" (On the Program of the Coming Philosophy, 1918) metinleri arasındaki döneme baktığımızda Benjamin'in bir yandan hayattayken yayınlanmamış, "Aphorisms on Imagination and Colour" (1914-15), "A Child's View of Colour" (1914-15), "Painting and the Graphic Arts" (1917) ve "Painting, or Signs and Marks" metinlerinde çocukların ve yetişkinlerin renkleri algılama tarzlarındaki farklılıklar üzerinden yeni bir deneyim olanağını sorgularken⁹ diğer yandan "Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine" (On Language as Such and on the Language of Man, 1916), "Perception is Reading" (1917) ve "On Perception" (1917) metinlerinde ise Kant'ın deneyim kavramına dayanan modern deneyim ve bilgi kuramını sorguladığını görürüz.

Bu dönemde Kant'ın temel metinlerini okuyan Benjamin, 1916 yazında Gershom Scholem ile birlikte Yeni Kantçı ekoller içerisinde öne çıkan Marburg Okulu'nun öncüsü Hermann Cohen'in *Kants Theorie der Erfahrung* çalışmasını okur. Benjamin ve Scholem daha öncesinde farklı zamanlarda Cohen'in derslerine

⁷ Walter Benjamin, "Experience" **Selected Writings Volume 1: 1913-1926**, ed. by Marcus Bullock and Michael W. Jennings, Harvard, England, University Press, 2002, p.3.

⁸ Benjamin, "Experience", SWI, p. 54.

⁹ Howard Caygill da *Colour of Experience*'da Benjamin'in söz ettiğimiz metinlerinin ileriki dönemlerinde geliştirdiği mesyanik deneyimin öncül metinleri olarak yorumlar. Bkz. Howard Caygill, **Walter Benjamin: The Colour of Experience**, London, Routledge, 1998.

katıldıkları için Cohen'e duydukları saygı nedeniyle yoğun bir mesai ile Cohen okuması yaparlar; fakat metin ikisinde de hayal kırıklığı yaratır. Scholem'in aktardığına göre ikisine de Cohen'in çıkarımları ve yorumları sorunlu gelmiştir. Özellikle, Cohen'in *Critique of the Pure Reason*'ın (Saf Aklın Eleştirisi) "Transandantal Estetik" bölümündeki uzam ve zamanın syllogismlerine dair tanıtlamasını savunulamaz bulurlar.¹⁰

Benjamin'in yine Marburg Okulu'na mensup Ernst Cassirer'e dair yorumları Yeni Kantçı düşünce ile arasındaki mesafeyi derinleştirir. Benjamin ile Cassirer bağlantısı, mektuplarından takip edebildiğimiz kadarıyla Benjamin'in Cassirer'e 1923 yılında yayınlaması amacıyla *Goethe'nin Gönül Yakınlıkları* (Goethe's Elective Affinities) metnini göndermesi ile başlar; fakat Cassirer, teknik nedenler ile metni yayınlamayacağını iletir. Daha sonra 1925 yılında ise Benjamin, Cassirer'in Ernst Bloch ile ilgili hazırladığı yıllığa *Spirit of Utopia* metnini gönderir ve metin yayınlanır. Bu gibi editoryal etkileşimin ötesinde Benjamin'in Cassirer'e dair temel düşüncesi 1926'da Cassirer'in *Die Begriffsform im mythischem Denken* (1922) çalışmasına dair yaptığı okuma ile şekillenir. Benjamin, Cassirer'in mitik düşünmeyi kavrama indirgemesini eleştirmekle kalmaz, mitik düşünmenin bizatihi kavramsallaştırılamaz olduğunu düşünür.¹¹ Benjamin'in Cassirer ve Cohen

¹⁰ Gershom Scholem, *The Story of a Friendship*, trans. by Harry Zohn, New York, New York Review Books, 2002, p.71.

¹¹ Walter Benjamin, *Correspondence*, p. 287. (to Hugo von Hofmannsthal; December 8, 1925) Daha önce Cassirer üzerine "Ernst Cassirer'in Sembolik Formlar Felsefesinin Kantçı Temelleri" isimli yüksek lisans tezi çalışması yaptığımız için Benjamin'in Cassirer değerlendirmesine dair yorum yapma gerekliliği duymaktayız. Cassirer, Hermann Cohen'in öğrencisi ve Marburg Okulu'nun en üretken üyelerinden biridir. İlk çalışmalarından *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* da Cohen etkisi ile matematik ve matematiksel doğa bilimindeki gelişmeler ışığında bilginin en yüksek "zorunluluk" ve "genellik" formunu ortaya koymaya çalışır. Fakat daha sonraki çalışmalarında Marburg Okulu gibi sadece bilimsel bilginin genel koşullarını problem edinmekten ziyade genel bir bilgi formunun olanağını araştırır. Cassirer, içinde yaşadığı dönemde etkin olan Yeni Kantçılık ve Hegel geleneğinin dışında konumlanmaya çalışır. Bu amaçla Yeni Kantçılar tarafından transandantal unsurlar dolayısıyla ele alınan bilgi ile nesnel gerçekliğin doğrudan kavranabileceğini savunan Hegel geleneği ikiliğinden farklı olarak "Sembolik Formlar Felsefesi" şeklinde adlandırdığı yeni bir kavrayış sunar. Cassirer'e göre gerçeklik ne salt bilimsel metoda indirgenebilir ne de doğrudan kavranabilir; aksine düşünce tarihine baktığımızda her dönemin kendine özgü ve birbirine indirgenemez formları olduğu görülür. Cassirer'in mitik olanı (dil, din, tarih, sanat için de aynısını düşünür) kavramsallaştırmasını eleştiren Benjamin bızce bir bütün halde "Sembolik Formlar Felsefesi"nden ve Cassirer'in Cohen'i de eleştirdiği geç dönemine tanık olmadığı için mitik düşünce ile ilgili çalışmasını salt Yeni Kantçı yaklaşımın tezahürü şeklinde değerlendirmiş olabilir. Cassirer, mitik düşünmedeki nedensellik, tözsellik, sayı, uzam ve zamanı doğa bilimlerindeki içeriklere indirgemez aksine mitik düşünmedeki kavranışlarını ortaya koymaya çalışarak mitik olanın doğa bilimlerine

değerlendirmelerinin ortak noktası Marburg Okulu'nun tüm düşün alanlarını kavrama indirgemesini kabul edilemez bulmasıdır, bunun en açık izahı Cohen'in tutumunu yer yer "hastalıklı" bulduğunu belirtmesidir.¹²

Bunun yanı sıra, aynı zamanda Yeni Kantçı Heinrich Rickert'in bizzat öğrencisi olan Benjamin, Kantçı tarih ile etik arasındaki ilişkiye dair yeni yorum olanağını sorguladığı dönemde Rickert'in *Über die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* metnine yönelir. Benjamin'in Rickert'in metodunu eleştirirken kullandığı "modern à tout prix" ifadesi¹³ sadece Rickert'e değil, Yeni Kantçılara karşı temel eleştirisini özetler niteliktedir. Benjamin açısından düşünüldüğünde Yeni Kantçılar, Kant'ın Newton fiziğini temel alan deneyim kuramını düşüncenin tüm alanlarına genişleterek her şeyi kavramsal olana indirgemekle kalmamış, kavramsallaştırılamayanın felsefi bir değerinin olmadığı yaklaşımı geliştirmişlerdir. Dolayısıyla Benjamin'in Yeni Kantçılar'a dair olgusallaştırmalarından yola çıkarak Yeni Kantçı deneyimi, "modern" kavramını ile bir arada okuyabiliriz; nasıl ki modernde yeni olan işlevsel, eski ise yeni bir bağlama yerleştirilmediği sürece işlevsel değilse; Yeni Kantçı gelenekte de kavramsallaştırılabilir olan felsefi, kavramsallaştırılamaz olan ise henüz felsefi olmayandır. Benjamin düşüncesinde deneyimin nasıl kavrandığını anlatırken ileri süreceğimiz "deneyim", "modern deneyim" ile "modernizm deneyim"i arasındaki fark ve bağlantı da buradan ileri gelmektedir.

indirgenemezliğini savunur. Nitekim bu indirgenemezliği Kantçı anlamıyla "kategori" yerine "sembolik formlar" şeklinde adlandırır. Bu anlamda Cassirer'in Yeni Kantçılar içerisindeki ayırt edici yerine Paul Ricoeur *Freud ve Felsefe* çalışmasında işaret eder. Ricoeur, Cassirer'in zihnin "dolayım işlevleri"ni *das Symbolische* (sembol) şeklinde kavramsallaştırmakla dili yeniden kurgulayan ilk kişi olduğunu söyler. Benjamin'in Georg Hamann'ı Kantçı deneyimin zeminine dili yerleştirdiği için Yeni Kantçı gelenekte farklı bir yerde konumlandırması gibi biz de Cassirer'in geleneksel Yeni Kantçı metod gibi doğa bilimleri ile kültür bilimleri arasındaki kategorik ayrımın ötesinde insan zihninin ortak formlarını açığa çıkarması ve bunu Kantçı kavramsallaştırmaya indirgememesi nedeniyle farklı konumlandırılması gerektiğini düşünmekteyiz. Nitekim Cassirer'in bizatihi kendisi "Sembolik Formlar Felsefesi"nde Kant felsefesini Kopernik devrimine uğratarak yeni bir bakış açısı sunduğunu söyler. Bkz. Emine Canlı, **Ernst Cassirer'in Sembolik Formlar Felsefesinin Kantçı Temelleri**, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013. Ayrıca bkz. Paul Ricoeur, **Freud ve Felsefe**, çev. Necmiye Alpay, İstanbul, Metis Yayınları, 2006, s. 23 ve **Aklın Sınırları: Kant Felsefesine Giriş**, der. Veysel Atayman, İstanbul, Donkişot Güncel Yayınlar, 2005 Aralık, s. 201.

¹² Benjamin, Correspondence, p. 88.

¹³ A.e., p. 116. ("her ne pahasına olursa olsun modern")

Benjamin açısından modern deneyimin kavramsal mimarı Kant ise; modernizm deneyiminin de Charles Baudelaire'dir. Çünkü "modernizm" deneyimi şeklinde bir kavramsallaştırmaya olanak sağlayan *modernité* kavramını olgusallaştıran Baudelaire'dir. Baudelaire'e göre modernizm, sürekli olarak *nouveauté* (yenilik) kavramını refere ederek kendisini ortaya koyar. Yeniliğe isnat edilerek anlaşılması gereken modernite, bu karakteriyle sanat eseri niteliğinin ötesinde hayatın bizatihi kendisinin niteliğidir. Zaman düzleminde yeni olan "şimdi"de ortaya çıktığı için modernizmin zamansal belirlenimi de şimdi'ye endekslenir. Fakat şimdi bir yandan yeni'yi verirken diğer yandan da temporal karakteri nedeniyle olumsuzluk da içerir. Tam da bu nedenle *Modern Hayatın Ressamı*'nda Baudelaire, moderniteyi "bir yanı sonsuz ve değişmez olanın gelip geçici ele avuca sığmaz, koşullara bağlı diğer yarısı" şeklinde tanımlar.¹⁴ Benjamin açısından da ilgi çekici olan nokta burasıdır; zira Baudelaire'in metninde önemli olan, modern'in sanat açısından yeni biçimler yaratması değil, ne kadar "iğrenç" ve "sefil" olursa olsun gücünü sadece yeniliğinden alan yeni bir nesne kavrayışına işaret etmesidir. Yeni bir nesne kavrayışı ancak yeni bir deneyim kavrayışı içerisinde açığa çıkabileceği için "modernizm deneyimi" kavramsallaştırması da XIX. ve XX. yüzyıla dair bir okumada kendisini bir gereklilik olarak dayatır. Modern deneyimde kavramsallaştırmanın mimarı olan özne, transandantal özne iken; modernizm deneyiminde yeni olanın olumsal karakterini özne-olmayan-özne olarak kalabalıklar; modernizmin olumsuzluğunu aşan ve olgusallaştırılabilir karakterini saptayıp bir imkana dönüştürülmesini sağlayan ise *flâneur* olacaktır.

¹⁴ Charles Baudelaire, **Modern Hayatın Ressamı**, çev. Ali Berktaş, Sunuş; Ali Artun, 8. Baskı İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, s. 214.

“Experiences are lived similarities.”¹⁵

Walter Benjamin

B. “Deneyim” Problematığı

“Deneyim”in¹⁶ serüveni bir anlamıyla Aristoteles ile başlatabileceğimiz felsefe tarihinin serüvenidir diyebiliriz. Filozoflarca nasıl tanımlandığı, neyi dışladığı veya

¹⁵ Walter Benjamin, “Experience”, **Selected Writings, Volume 2, Part 2: (1931-1934)**, trans. by. Rodney Livingstone and Others, ed. Michael W. Jennings, Howard Eiland, Gary Smith, Harvard University Press, 2005, p. 553.

¹⁶ Her kavram gibi “deneyim” kavramını kullanım da bir tercihin ötesinde kavramın arka planındaki problematik ile ilgilidir. Kavramın Türkçe felsefe literatüründe ve tez içerisindeki kullanımına dair genel bilgi verme gerekliliği duymaktayız. “Deney”, “deneyim” ve “tecrübe” kavramlarının, diğer dillerde olduğu gibi, Türkçedeki kullanımında da üç etkenin belirleyici olduğunu düşünmekteyiz; ilki terim merkezli çeviri geleneği; ikincisi filozof ve metin merkezli ekol yaklaşımı ve son olarak kavramın felsefe tarihindeki problematik serüveni ile etimolojik bileşenlerini dikkate almak. 1913 tarihli Fransızcadan Türkçeye çeviri çalışması olan *Kâmûs-ı Felsefe Istilâhât Mecmû’ası*’nda *expérience*, “tecrübe”; *expérimentation*, “tecrüb” ve “deneyim”; *expérimental*, “tecrübî”; *expérience vécue* (Erlebnis) ise “yaşanmışlık”, “yaşantı” şeklinde çevrilir. (Bkz. Nevzat H. Yanık, Ali Utku (Haz.), **Ma’ârif-i Umûmiyye Nezâreti Islâhât-ı İlmiyye Encümeni Kâmûs-ı Felsefe Istilâhâtı Mecmû’ası**, Konya, Çizgi Kitabevi, 2014, s. 163) 1942 tarihli TDK’nın *Felsefe ve Gramer Terimleri Sözlüğü*nde günümüz Türkçesine *tecrip*, “deneyim”; *tecribî* “deneysel”; *tecrübe* ise “deney” şeklinde karşılır. (Bkz. **Felsefe ve Gramer Terimleri**, Ankara, Türk Dil Kurumu, 1942, s. 214) Bedia Akarsu, eski Türkçe yeni Türkçe ayrımını dikkate alarak *Felsefe Terimleri Sözlüğü*’nde *expérience*’ı “deney” şeklinde çevirirken, “tecrübe”yi deney’in eski Türkçedeki karşılığı olarak sunar. Akarsu’ya göre “deney” (Alm. Experiment, Erfahrung); “Gerçekliği olana ilişkin her çeşit yaşantı, algılama, duyuşlama verilmiş olma v.b. İnsan yaşamında bilincin karşılaştığı şeylerin tümü. (Felsefede) Gerçeklik üzerine kavramsal olmayan her türlü bilginin temeli.”dir. Aynı sözlükte “deneyim” ise Almanca *Experiment* ve *Experimentation*’a karşılık olarak verilir ve “bir doğruyu ortaya çıkarmak üzere deneyin yöntemli bir biçimde kullanılması” şeklinde tanımlanır. (Bkz. Bedia Akarsu, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 6. Baskı, [t.y.] s. 50-51). Orhan Hançerlioğlu’nun 1976’daki *Felsefe Ansiklopedisi* ve 1982’deki *Felsefe Sözlüğü*’ne baktığımızda ikisinde de “deney” maddesinin aynı ve Osmanlıca “tecrübe” ile Fransızca *expériment*’e karşılık olarak verildiğini; bunun yanı sıra 1976’da “deneyim”i “deney” maddesinin içinde, 1982’de ise ayrı bir madde olarak Osmanlıca “tecrip”, “tecrübe” ile Fransızca *expérimentation*’a karşılık verildiğini görürüz. Hançerlioğlu, “deney”de Aristoteles’e dayanan duyulardan gelen bilgi ve insanın etkinliğini ön plana çıkarmakla birlikte ilk defa Marx etkisini göz önünde bulundurur: “Marx-öncesi felsefe, deneyi, dış dünyanın pasif algılayışı olarak ele almıştı. Oysa deney, insanın aktif bir faaliyetidir. Bu aktiflik yöntemsizse ona *görgü* yöntemliyse *deneyim* denir.” Hançerlioğlu’nun “deneyim”i terimin ötesinde problematik düzleme çekmesini kayda değer bir ilerleme olmasına rağmen “deneyim”i Bedia Akarsu çizgisinde “yöntemli deney” şeklinde tanımlaması kendisinden sonra Ahmet Cevizci tarafından geliştirilir. (Bkz. Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Ansiklopedisi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1976, s. 291-292 ve Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1982, s. 59-60) Ahmet Cevizci’nin 1999 tarihli *Felsefe Sözlüğü*’nden sonraki felsefe sözlüklerine baktığımızda artık ya sadece “deneyim” maddesini ya da “deneyim” ile birlikte ayrı bir madde olarak “deney”in doğa bilimlerine ait bir terim olarak ele alındığını ve “deneyim”in kapsamının da felsefe tarihindeki problematığını karşılayacak şekilde genişletildiğini görürüz. Cevizci’ye göre “deneyim” (Fr. *expérience*, Alm. *Erfahrung*) “Genel olarak özneye dış dünyadaki bağıntı ya da karşılıklı etki; ne salt öznel ne de salt nesnel olan bir şey olarak, canlı organizma ile çevresi arasındaki ilişki. Buna göre, deneyim bu iki unsur arasındaki karşılıklı bir etkileşme işlemidir.” (Bkz. Ahmet Cevizci, **Felsefe**

içerdiği, neye isnat edildiği gibi etkenler ile birlikte, aynı zamanda içerisinde bulunduğu çağın düşünce dünyasının bir tezahürü de olduğu için sadece etimolojik analiz üzerinden değil; bir problematik olarak ele alınması gerektiğini düşünmekteyiz. Hans-Georg Gadamer, bahsettiğimiz çerçeveyi *Hakikat ve Yöntem*'de şöyle niteler: “Tarihsel olarak etkin bilincin analizinde aklımızda tutmamız gereken şey tam da şudur: onun yapısı *tecrübenin (Erfahrung)* yapısıdır.”¹⁷ Bu bağlam, deneyimin bir kavram olarak nasıl tanımlandığının ötesinde, bir problematik olarak neye işaret ettiği ile ilgili olduğu için kavramın etimolojik çözümlemesinin problematiğe içkin olarak geliştiğini söyleyebiliriz.

Deneyimin düşünce tarihindeki merkezi konumunun nedeni daha başta, Platon ve daha belirgin şekilde Aristoteles metinlerinden itibaren, bilginin kaynağı ve güvenilirliği bahsinde belirleyici bir etken olmasıdır. Diğer bilimlerdeki problematiklerin sınıflandırmasında olduğu gibi deneyim kavramının da Aristoteles metinlerindeki tanımı, düşünce tarihindeki ilerleyişini şekillendirmiştir. Tarihsel gelişimine baktığımızda bir problematik olarak deneyimin temel paradoksu şudur: Deneyimden ancak insanın mevcudiyetini varsaymak koşuluyla bahsedebildiğimiz için; yani deneyimden, onu insana isnat etmeden bahsedemediğimiz için bilme

Sözlüğü, İstanbul, Paradigma, Şubat 1999, s. 213) “Deney” ise, “Bir gözlem biçimi ya da türünü tanımlar. Buna göre deney, doğanın akışına herhangi bir müdahalenin olmadığı gözlemden, doğanın akışına müdahaleyi içermesi bakımından farklılık gösterir.” (Bkz. Ahmet Cevizci (Ed.), **Felsefe Ansiklopedisi**, Ankara, Babil Yayıncılık, 2007, C.5, s. 162). Afşar Timuçin de Cevizci’yle benzer şekilde “deney” ve “deneyim”i farklı maddeler olarak ele alır ve 1999’dan önceki sözlüklerin aksine “deney”i “belli bir düzen içinde yapılan deneyim. Deneyimin yöntemli kullanılışı” olarak tanımlarken; “deneyim”i “kurgusal ya da önsel bilgiye karşıt olarak, olgular araştırmasıyla elde edilmiş bilgi ya da bu bilginin elde edilmesi” şeklinde tanımlar. (Bkz. Afşar Timuçin, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Bulut Yayınları, 2004, s. 128 ve s. 130). Deney ve deneyim arasındaki kavramsal ve problematik ayrım bize günümüzde kullandığımız deneyim ve tecrübe ayrımını vermemektedir. Çünkü 2000li yıllara kadar “tecrübe”, “deney” veya “deneyim”in eski Türkçe (aslında Arapçadır) karşılığı olarak imlenir lakin felsefe literatürüne dair çeviriler arttıkça söz konusu iki kavram yeterli gelmemeye başlar. Özellikle Almandaki *Erfahrung* ve *Erlebnis* ayrımı üzerinden gelişen felsefe geleneği ve bu geleneğe dair literatür diğer dillerde olduğu gibi (İngilizcedeki *experience* ile *experiment* ayrımı için Bkz. Raymond Williams, **Anahtar Sözcükler: Kültür ve Toplumun Sözvarlığı**, Çev. Savaş Kılıç, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 151-155) Türkçede de yeni yorum gerekliliği doğurmuştur. Bu gereklilik “tecrübe”yi günümüz Türkçesinde yeniden kullanıma sokmuştur. “Tecrübe” başa gelmek, sınamak, test etmek gibi bilgilenecek, yaşanılan olayları veya pratikteki faaliyetleri ifade eder. (Bkz. Ferit Develioğlu, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Ankara, Aydın Yay., 1980, s. 1259.) Ortaya koymaya çalıştığımız kavramsal ve problematik şemaya dayanarak biz de “deneyimi”in *Erfahrung*’a; “tecrübe” veya “yaşantı”nın ise *Erlebnis*’e karşılık geldiğini söyleyebiliriz. Çalışmamız boyunca doğrudan yapacağımız alıntılarda metne müdahale etmemek için bu husus dikkate alınarak parantez içinde birincil metinlerdeki Almanca karşılığı verilecektir.

¹⁷ Hans-Georg Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**, Çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, İstanbul, Paradigma Yay., 2009, 2c, C: II, s. 119.

etkinliğinin bir unsuru olarak kaynağındaki duyumlara indirgeyerek mi; yoksa duyusal ile düşünülür olanın bütünlüğü olarak mı yoksa ele alacağız? Buna bağlı olarak gelişen diğer bir paradoks ise deneyimin, bilimsel bilginin bir unsuru (*Erfahrung*) mu yoksa bireysel bir faaliyet olarak yaşanmışlık (*Erlebnis*) mı olduğudur.

Deneyim ile ilgili metinlere baktığımızda paradoksun bir tarafında Aristoteles'ten Kant'a uzanan, deneyimi bilginin kaynaklarından biri olarak, düşünülür olanın karşısında konumlandırılan geleneği; diğer tarafında ise Hegel etkisi ile başlatıp Dilthey, Husserl ve dahi Heidegger'e kadar ilerletebileceğimiz, deneyimi öznenin tarihsel konumu üzerinden kavrayan geleneği görürüz.

Deneyim üzerine kapsamlı çalışmalar yapan John Dewey'e göre, Platon metinlerinde deneyim, geçmişe ve onun geleneklerine esir olmak anlamına gelmekle birlikte düşünce ile şekillenmeyen körü körüne tekrarlanan adetlerle eşdeğer tutulmaktadır.¹⁸ Dewey, birçok düşünür gibi, deneyimin Aristoteles ve Platon'da aynı şekilde düşünülür olanın karşısında konumlandırıldığını düşünür;¹⁹ lakin biz Aristoteles'te deneyimin düşünülür olanın karşısında değil; ya düşünülür olanın temeli ya da bir akıl yürütme tarzı olarak ele alındığını ve modern dönemde deneyimin Aristoteles referansının da buradan kaynaklandığını göstermeye çalışacağız.

Aristoteles, *Metafizik*'in birinci kitabında “deneyin” (*emperia*)²⁰ kaynağı olarak duyularımızdan aldığımız doyumunu işaret ederek “Bütün insanlar, doğal olarak bilmek isterler” ifadesinden yola çıkar ve insan doğası ile diğer canlıların doğasının farkını ortaya koyar.²¹ Buna göre hayvanlar duyumları aracılığıyla sadece imge ve hatıralara sahipken, insanlar hayvanlardan farklı olarak hafızaya (*meneme*) sahiptir. Hafıza, farklı zamanlarda aynı şeylere ilişkin duyuları bir arada tutup hatırlama yetisidir. Bu

¹⁸ John Dewey, **Reconstruction in Philosophy**, New York, Henry Holt and Company, 1920, p. 92.

¹⁹ Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, p. 81.

²⁰ Ahmet Aslan, *Metafizik* çevirisinde A. Mansion, C. Piat ve G. Colle gibi isimlerin Aristoteles yorumlarına dayanarak Aristoteles'in *emperia*'yı, deneyim anlamına gelen *Erfahrung* olarak değil, bir konuya ilişkin gözlemlerin birikimi, tecrübe anlamına gelen *Erlebnis* olarak kullandığını belirtir. Fakat biz *Nikamakhos'a Etik* dışında *Erlebnis*; diğer metinlerinde ise *Erfahrung* anlamında ele aldığımızı düşünmekteyiz. Bkz. Aristoteles, **Metafizik**, çev. Ahmet Aslan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1996, s. 76.

²¹ Aristoteles, **Metafizik**, 980a.

bir aradalığı diğer canlılardan farklı olarak sadece insan içselleştirip sanattaki (*techne*) tümellere bağlayabildiği için ancak onun deneyiminden söz edebiliriz.²² Dolayısıyla Aristoteles için deneyim, düşünülür olan tümellerle ilişkilendirebileceğimiz tikelleri sunması açısından önemlidir.

İkinci Çözümler'de bu nokta "savaş alanında kaçan ordu" metaforu ile anlatılır. Aristoteles, kaçmakta olan orduyu tikellerin bir aradalığı olarak duyuma; kaçış sırasında duran ve bir düzene tabi olan orduyu ise tümeli saptayan ve böylece tikelleri düzenleyen sanata (*techne*) benzetir.²³ *Metafizik*'te ise, Georgias'ın öğrencisi Polos'tan "deney, sanatı; deneyimsizlik ise rastlantıyı yaratmıştır" alıntısı yapan Aristoteles, deneyin bu anlamıyla sanatı (*techne*) ortaya çıkaran bir etken olması nedeniyle önemli olduğunu söylese de genel anlamda ilk ilkeleri soruşturduğu için sanatın (bilgi ve anlama yetisini *techne*'ye dahil eder) deneyden daha üstün olduğunu düşünür.²⁴ Aristoteles için tikeller tümeller ile bilinebildiği ve kendi kendilerine bir bütünlük taşımadıkları için sadece tikellerden yola çıkılmasının yanığı ile sonuçlanması kaçınılmazdır. Daha açık bir ifade ile, tümel bir iddia tikellere giderek ya da gitmeyerek kendisini doğrulayabilirken; tikeller, bir tümel kapsamında olmadığı yanığı ile sonuçlanabilir.²⁵ Dolayısıyla Aristoteles'e göre her bilgi tümevarım ve tasım (kıyas) gibi önbilgilerden oluşur. Tümevarım, tikellerin bir tümel varsayılarak ona doğru ilerlemesi iken; tasım, öncüllerden yola çıkar, yani tümelden tikele doğru ilerler.²⁶

Fakat David Ross'un Aristoteles yorumuna baktığımızda, tümevarımın Aristoteles metinlerinde farklı şekillerde ele alındığını görürüz: *Metafizik*, *Topikler* ve *Retorik*'te tikeller, tek tek bireyler değil türler olarak imlenir veya sadece bir iki örnekten sonuç önermesi çıkarılır. *Çözümler*'de ise tikeller tasım ile bir arada ele aldığı için tasım gibi bir akıl yürütme tarzı olarak ifade edilir ve deneyimin son aşamasında ulaşılan güvenilir bir metoda tabi tutulur. Ross, *Metafizik*, *Topikler* ve

²² A.e., 980b 25 ve 980b 28. Ayrıca bkz. Aristoteles, **İkinci Çözümler**, çev. Ali Houshiary, İstanbul, YKY, 2005, 100a.

²³ Aristoteles, **İkinci Çözümler**, 100a.

²⁴ Aristoteles, **Metafizik**, 981a 5 ve 981a 25.

²⁵ Aristoteles, **Birinci Çözümler**, çev. Ali Houshiary, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1998, 67a 27.

²⁶ Aristoteles, **İkinci Çözümler**, 71a, s. 9. Ayrıca bkz. Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara, Ayraç Yayınevi, 1997, 1139b 25, s. 116.

Retorik'te kavramın içeriğini tam olarak veremediğini ve *Çözümlemeler*'de bir akıl yürütme tarzına dönüşen tümevarımın *Nikomakhos'a Etik*'te çok başka bir anlamda kullanıldığını söyler. Ross'un ifadesi ile *Nikomakhos'a Etik*'te "Aristoteles için tümevarım aslında bir akıl yürütme süreci değil, tikel örneklerin gözden geçirilişiyle psikolojik olarak dolayımlanmış doğrudan sezış sürecidir."²⁷ Ross'un altını çizdiği noktayı göz önünde bulundurarak *Nikomakhos'a Etik* ile birlikte *Ruh Üzerine* metinlerinde deneyimin izini sürmek bize felsefede daha sonra *Erfahrung* ve *Erlebnis* anlamlarında deneyim problematiğinin izini verecektir.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te ruhun doğruya ulaşmasını sağlayan sanat, bilim, akli başındalık, bilgelik ve us²⁸ gibi beş yetiden söz eder ve akli başındalığın sanat değil erdem olduğu belirtir.²⁹ İlerleyen sayfalarda ise akli başındalığı deneyim ile kazanılan bir erdem olduğunu ekler ve gençlerin geometri ve matematik gibi soyutlamaya dayanan bilimleri öğrenmelerine rağmen akli başında olamamasını yeterince deneyim sahibi olmamalarına bağlar. Bu anlamıyla akli başındalık, bir bilim değil, deneyimin sonucu ile ilgilidir.³⁰ Buradan yola çıkarak Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te, *Çözümlemeler* ve *Metafizik*'teki duyuma indirgenmiş deneyden değil etkinlikte bulunmalar bütünü olarak deneyimden (tecrübe, *Erlebnis*) söz ettiğini söyleyebiliriz. Duyuma indirgenmiş deney tikelleri verdiği için olumsal ve güvenilir değilken, yaş ile edinilen tecrübeler bütünlüğü olarak deneyim ise akli başındalık sağladığı için güvenilirdir. Tümelleri veren bilimlerde başta varsayılan akıl, *Nikomakhos'a Etik*'in Aristoteles'ine göre tecrübenin sonunda karşımıza çıkar:

Dolayısıyla deneyimli kişilerin, yaşlıların ya da akli başında kişilerin kanıtlanmamış görüşlerine ve kanılarına kanıtlamalardan daha az değer vermemek gerekir. Çünkü onlar deneyime dayanan bakışlarıyla sağ bir şekilde görürler.³¹

²⁷ David Ross, **Aristoteles**, çev. Ahmet Aslan, İstanbul, Kabcacı Yayınevi, 2002, s. 57-59.

²⁸ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1139b 15.

²⁹ **A.e.**, 1140b 24.

³⁰ **A.e.**, 1142a 11-26.

³¹ **A.e.**, 1143b 9.

Nikomakhos'a Etik'teki deneyimin yeni anlamının izleri esasında *Metafizik*'te de içkindir; bir işi "neden" yaptığını bilen birinin faaliyeti sanattır (*techne*) ve bir işi neden yaptığını bilen insan, deneyimi olmaksızın bir kavrama sahip olan insandan daha fazla başarıya ulaşabilir.³² Bu anlamda Aristoteles'te *logos*'u dinlemek insanın kendi doğasını dinlemektir ve insanın güdeleri ile arzuları *logos*'u dinlemesini ve onu hayata geçirmesini mümkün kılar. Gençlik henüz duygularını (*pathos*) ve aklını (*logos*) nasıl dizginleyeceğini bilmediği için *logos* da bu nedenle soyut ve boştur³³ gelişmesi de ancak deneyim ile mümkündür.

Deneyim ile düşünülür olanın iç içeliği veya birbirini gerektirmesi ve böylece *praxis*'e dönüşmesini ise *Ruh Üzerine* metninde görürüz. Aristoteles, burada duyumlamadan söz eder ve *Metafizik*'te olduğu gibi duyulamayı deney ile özdeşleştirmez. Düşünme öznenin etkinliğine bağlıdır; yani özne düşünürken bilfiil iken; duyulamada edilgin, yani bilkuvvedir.³⁴ Dolayısıyla gerçek bilime sahip varlık olarak insan, bilimi uygulamakla bilfiil ve bilgin olur; daha açık ifade ile, insan düşünerek duyumladıkça yani neyi neden yaptığını bildikçe bilime sahip olur.³⁵

Bu bağlamı göz önünde bulundurarak Aristoteles'te deneyime dair *Erfahrung* ve *Erlebnis* ayrımının ilk kullanımlarının nüvelerini bulabileceğimizi ve felsefe tarihinde Hegel, Dilthey ve Husserl gibi geç dönem filozoflarına atfedilen *Erlebnis* problematiğinin de arka planına ulaşabileceğimizi söyleyebiliriz. Zira bizce kavramın ilk nerede kullanıldığı kadar, kavramı ortaya çıkaran bağlamın izinin sürmek de önemlidir. Bu minvalde Aristoteles metinlerinde deneyimin modern dönemdeki anlam katmanlarının potansiyel olarak bulunduğunu söyleyebiliriz. Nitekim *Erlebnis* anlamında deneyimin (tecrübenin) ortaya çıkışına etkide bulunan isimlerinden biri olarak gösterilen Hegel de *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nde (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*) Aristoteles'in ruh ile ilgili düşüncelerinin *spekülatif* yorumlamasını yapar. Hegel'e göre Aristoteles'in *Ruh Üzerine* metni belirli yönleriyle ruhun felsefesine dair yazılmış tek ve en iyi çalışmadır ve *Geist*'a

³² Aristoteles, *Metafizik*, 981a 13.

³³ Claudia Barracchi, *Aristotles Ethics as First Philosophy*, New York, Cambridge University Press, 2007, p. 69.

³⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Doç. Dr. Zeki Özcan, İstanbul, Alfa Yayınları, 2000, 417a 7 ve 417b 23.

³⁵ *A.e.*, 417b 5 ve 417b 17.

dair felsefenin amacı “kavram”ı, ruhun bilgisi olarak ileri sürmek olduğu için Aristoteles’in metinleri bu bağlamda yeniden yorumlanmalıdır.³⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*’de deneyimin öznesini *hexis*,³⁷ (aktif potansiyellik) olarak ele alıp öznenin dışsallığını olumsuzladığı için *Aufhebung* kavramının tarihsel izlerini taşır. Çünkü Hegel’e göre *hexis* kavramı bize bilme ve uygulama gibi yaşamın farklı formlarının esasında aynı tinin benzer işleyişleri olduğunu gösterir.

Ruh Üzerine’deki Aristoteles’e göre özne ancak duyumlamada aktüel hale geçtiği için Hegel burada ruhun hayat, kendi kavramıyla “tin” olarak ortaya çıktığını söyler.³⁸ Aristoteles’in burada duyulan ve düşünülür olanı potansiyellik (bilkuvve) ve aktüellik (bilfiil) karakterleri üzerinden ilişkiselliğini açığa çıkarması Hegel’in Aristoteles’in deneyim kavramı dair yorumunu etkiler. Modern deneyimde duyulan olanlar düşünülür olanın kavramları altında düzenlenirken Aristoteles’te deneyimin (*empeiria*) temelinde hafıza olduğu için farklılıklar hafızada tutulur dolayısıyla düşünmenin sürekliliği kümülatiftir.³⁹ Hegel’e göre tam da bu bağlam göz önünde bulundurulmadığı için Aristoteles ile Platon’un *İdea* kavrayışlarına dair önyargı oluşmaktadır. Geleneksel anlayışa göre Platon sadece *İdea*’yı gerçek kabul ederken Aristoteles ise *İdea*’yı yadsıyarak deneyimi önceler ve emprisizmin

³⁶ G.W. F. Hegel, **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)**, Frankfurt am Main, Suhrkamp [Verlag], 1986, §378, S. 11: “Die Bücher des Aristoteles über die Seele mit seinen Abhandlungen über besondere Seiten und Zustände derselben sind deswegen noch immer das vorzüglichste oder einzige Werk von spekulativem Interesse über diesen Gegenstand. Der wesentliche Zweck einer Philosophie des Geistes kann nur der sein, den Begriff in die Erkenntnis des Geistes wieder einzuführen, damit auch den Sinn jener Aristotelischen Bücher wieder aufzuschließen.”

³⁷ Aristoteles’te *hexis* üç anlamda kullanılır: 1. Bir şey üzerinde sağlam bir kavrayışa sahip olmak; geçici ve yüzeysel olana karşı kalıcı ve derinlikli nitelik anlamında kullanır. Örneğin bir kütüğü yontmak onu boyamaktan daha kalıcıdır. 2. Kullanmaya karşılık olan sahip olmak. Aristoteles’e göre bir hakikate sahip olmak ile onu hayata geçirmek arasında fark vardır. Örneğin uyuyan bir kahraman sadece güce sahiptir kullanmaz fakat savaşırken bu gücünü kullanıyordu. Bu anlamıyla *hexis* potansiyel ve gizli olan anlamındadır, kendisini açığa çıkarabilir fakat buna henüz ihtiyacı yoktur. 3. Aktif veya pasif olabilen sürekli yönelim. Örneğin biri içeriye girdiğinde açılmaya hazır elektrikli kapı. Söz konusu üç anlama bakarak Aristoteles’te *hexis*, durağan, artan ve sabit olmak üzere üç anlamı olan ve belirli bir amaç doğrultusunda geliştirilebilir niteliktir. Etimolojisine baktığımızda ise *hexis* Yunanca sahip olma (“a having”) anlamına gelir ve geleneksel olarak “habit” (alışkanlık) anlamında çevrilmesinin nedeni de “habit”in Latincedeki *habere*’den (“to have”) gelmesidir. Bkz. Michael Pakaluk, **Aristotles Nicomachean Ethics An Introduction**, New York, Cambridge University Press, 2005, p. 106, 107-108.

³⁸ Alfredo Ferrarin, **Hegel and Aristotle (Modern European Philosophy)**, New York, Cambridge University Press, 2001, p. 9.

³⁹ **A.e.**, p. 110.

kurucusu kabul edilir. Oysa Aristoteles bahsinde gözden kaçırılan nokta, edimselliğin (*actuality*) dolaysız olmamasıdır. Aristoteles'te edimsellik açısından *İdea* iç ve dışın birliği olarak bulunur.⁴⁰

Bu bağlamda Gadamer de *Hakikat ve Yöntem*'in *Erfahrung* kavramını ele aldığı bölümünde Aristoteles ve Hegel'in deneyime dair görüşlerini değerlendirir ve Aristoteles'in *İkinci Çözümlemeler*'de deneyimi bir akıl yürütme metodu olarak değerlendirip tikel-tümel ilişkisi için kullandığı ordu metaforunun (Gadamer metafor için, *imaj* kavramını kullanır) bizzat kendisinde deneyimin ikili anlamını görebileceğimizi söyler. Gadamer her imaj gibi söz konusunu ordu imajının da doğası gereği mükemmel olmadığını ve tam da bu mükemmel ol(a)mayışın yeni yorumlar doğurduğunu belirterek Aristoteles'in ordunun kaçmadan önce durduğunu düşünürken yanlış bir varsayımda bulunduğunu ileri sürer. Bilginin doğuş tarzı ile kaçmakta olan ordu imajı denk değildir; çünkü sürekli olaylar içerisindeki deneyimin öznesinin durması mümkün değildir. Dolayısıyla Gadamer'e göre Aristoteles'in deneyime evrensellik atfetmesi deneyimin yapısından değil, deneyimi bağladığı *arche*'nin (Gadamer ordu imajı ile ilgisi açısından *arche*'nin hem "emir" hem de "prensi" anlamlarına dikkat çeker) yapısındaki genellik ile ilgilidir.⁴¹ Tam da bu nedenle Aristoteles, deneyimin bir süreç oluşunu göz ardı ederken; Hegel, deneyimin diyalektik yapısını, dolayısıyla öznenin tarihselliğini açığa çıkarır.⁴² Fakat Gadamer aynı bölümün ilerleyen satırlarında Heidegger'in "Hegel deneyimi diyalektik olarak tanımlamaz aksine diyalektiği deneyimin doğası üzerinden kavrar."⁴³ yorumunu değerlendirirken Heidegger'e katıldığını ifade eder.⁴⁴ Bu noktalardan yola çıkarak şunu söyleyebiliriz ki Gadamer *Metafizik* ve *Çözümlemeler* metinlerini merkeze alarak Aristoteles'i Kant'a bağlayan gelenek içerisinde konumlandırır ve Aristoteles'in ordu imajında öznenin sabit konumunu *Ruh Üzerine*'de potansiyel-aktüel ilişkiselliğine bağlayışını dikkate almaz. Oysa Gadamer'in iddia ettiğinin

⁴⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **Hegel's Logic**, trans. by. William Wallace, New York, Oxford: The Clarendon Press, 1975, § 142, p. 202.

⁴¹ Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**, C.II. s. 127.

⁴² **A.e.**, s. 129.

⁴³ Martin Heidegger, **Holzwege (1935-1946)**, Frankfurt, Vittorio Klosterman, 1977, S.169; "Hegel begreift nicht die Erfahrung dialektisch, sondern er denkt das Dialektische aus dem Wesen der Erfahrung."

⁴⁴ Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**, C.II, s. 130.

aksine Hegel, *Ruh Üzerine* metnini merkeze aldığı için Aristotelesçi deneyim kavramında kendi diyalektik kavramının izlerini bulur.

Hegel'in Aristotelesçi deneyimden diyalektiğe doğru ilerleyen sürecini Heidegger'in *Hegel's Concept of Experience* metninin girişinde verdiği anekdot üzerinden de görebiliriz: *Phenomenology of Spirit* (Tinlin Fenomenolojisi) metni 1807 yılında *Science of Experience of Consciousness* (Bilincin Deneyiminin Bilimi) olarak basılmakla birlikte baskıda "experience" (deneyim) kavramı koyu bir şekilde yazılarak ön plana çıkarılır.⁴⁵ Hegel'in Aristoteles'ten ayrıldığı noktayı yine Heidegger'in Hegel'deki deneyim kavramına dair yorumu ile ifade edersek; "Hegel'de deneyim artık bir bilgi türü değil, Varlığın sözüdür ve Varlık varolanlar aracılığıyla kavranır."⁴⁶ Hegel ile birlikte deneyim, deneyimin öznesi ve nesnesi sadece epistemolojik bir problem olarak değil aynı zamanda tarihsel düzlemde ele alınmaya başlanır. Deneyimin bu tarihsel karakteri bir yandan Marx ve sonrası için politik, diğer yandan Heidegger gibi ontolojik diyebileceğimiz yorumu da beraberinde getirir.

Buradan hareketle şunu söyleyebiliriz ki çalışmamız açısından Aristoteles ve Hegel'in tarihsel önemde iki nokta olduğunu düşünmekteyiz. Aristoteles, Kant ve öncesindeki epistemolojik deneyim tartışmalarını; Hegel ise Aristotelesçi deneyimi diyalektik üzerinden öznenin tarihselliği bağlamında ele alarak Marx, Marksizm ve Frankfurt okulu geleneğini etkilemiştir. Benjamin ise bu iki çizginin herhangi birine dahil edilemeyecek özgün bir konuma sahiptir. Çalışma boyunca iki çizgiye yönelttiği eleştirileri ortaya koydukça bu konunun neye tekabül ettiğini göreceğiz. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki, tarihsel olarak her ne kadar iki ayrı gelenek olarak ele alınsalar da bizim Aristoteles ve Hegel çizgisini birbirine kategorik olarak karşıt iki gelenek şeklinde konumlandırmamızın nedeni Hegel yorumları ile gelişen praksis probleminin kaynağının Aristoteles'in deneyim kavrayışında potansiyel olarak içkin olduğunu düşünmemizdir. Nitekim bizatihi Hegel'in Aristoteles yorumu da bunu açık şekilde gösterir. Söz konusu potansiyeli

⁴⁵ Martin Heidegger, **Hegel's Concept of Experience**, trans. by. Kenley Royce Dove, San Francisco, Harper & Row, 1989, p.7. Ayrıca bkz. Martin Heidegger, Holzwege (1935-1946), S. 105.

⁴⁶ Heidegger, , Hegel's Concept of Experience, p. 113-114.

saptamamızın nedeni ise ileride göreceğimiz üzere Benjamin düşüncesinde de deneyim eleştirisinin politik praksis açısından taşıdığı imkanlardır.

"The problem is: How is experience possible?"⁴⁷

Immanuel Kant

"Gelecekteki felsefenin temel ilkelerinden biri, Kant'ın sağladığı bilgikuramsal arınmanın yol açtığı köktenci sorunlara karşı dikkatli olmaktır. Bu noktada, yeni bir bilgi kavramı bulmak yeterli değildir. Aynı zamanda, yeni bir deneyim kavramına gereksinim vardır."⁴⁸

Walter Benjamin

1. "Erfahrung" : Kantçı Deneyim Kuramı ve Eleştirisi

Kant ve sonrasında deneyim probleminin Almanca'daki *Erfahrung* ve *Erlebnis*⁴⁹ ayrımı üzerinden ilerletilmesinin bir gereklilik haline gelmesinin başlıca nedeni felsefenin kendisini doğa bilimlerine kıyasla nerede ve nasıl konumlandığı ile ilgilidir. Kant'ın *Erfahrung* anlamındaki deneyimin mimarı olarak kabul görmesinin nedeni, yaşadığı dönemde doğa bilimlerinin güvenilirliğini göz önünde bulundurarak felsefesini de aynı güvenilirliği verecek şekilde inşa etmesidir. *Erlebnis* ise felsefenin

⁴⁷ Kant, CPR notes, p. 202.

⁴⁸ Benjamin, "Gelecekteki Felsefenin Programı Üzerine", Benjamin, s. 116.

⁴⁹ *Erfahrung* ve *Erlebnis* ayrımı felsefe terminolojisine Husserl ile birlikte girer. İlki varolanları belirli bir metodik yaklaşım ile analiz edip kavramsallaştırırken ikincisi analize ve kavramsallaştırılmaya izin vermeyen yaşanmışlıklar anlamındadır. *Erfahrung* temelindeki metod nedeniyle dolayım sal iken *Erlebnis* dolayım sızdır. Söz konusu dolayım *Erfahrung*'a insan bilimlerine dair epistemolojik bir alan açarken, *Erlebnis* ise dolayım sızlığı nedeniyle sanat ve din gibi alanlardan beslenir ve en genel anlamıyla *Lebensphilosophie* (yaşam felsefesi) dir. Kant'ın metinlerine baktığımızda ise doğrudan *Erfahrung*'u kavramsal analizini yapmadığını görürüz. Bkz. **The Cambridge Dictionary of Philosophy**, ed. Robert Audi, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 279, 280; "Erfahrung" ve "Erlebnis" maddeleri.

Kant etkisi ile derinleşen bilimselliğine temel bir itiraz olarak gelişmekle birlikte deneyimin bireyselliğini, yaşam anlamında bütünlüğünü ve doğa bilimleri karşısında özerkliğini vurgular.

Martin Jay'ın *Deneyim Şarkıları*'nda problematize ettiği gibi “*Erfahrung*, kimi zaman dışsal, duyusal izlenimlerle ya da (bilhassa Immanuel Kant'a bağlanan gelenekte) bu izlenimler hakkındaki bilişsel hükümlerle ilişkilendirilmektedir.”⁵⁰ *Erfahrung*'un etimolojisine baktığımızda kavramın türetildiği *fahren* fiilinin “yola çıkmak” ve isim hali *die Fahrt*'ın ise “yolculuk” anlamlarına geldiğini görürüz dolayısıyla *Erfahrung*, deneyimin dolaylılığını, daha açık ifade ile bilişsel süreçler ile duyumlama arasındaki ilişkiyi imler. Öğrenme sürecine dayanan deneyim bu anlamıyla bilişsel süreçlerin bileşenlerinin anlatsal bütünlüğüdür.⁵¹ Söz konusu etimolojik bağlamı göz önünde bulundurduğumuzda Kant'ın bilişsel süreçlere ve duyumlamanın bütünlüğüne “metodik” zemin sağlayışının deneyimin “yolculuğa çıkma” ve “yolda olma” anlamlarına işaret ettiğini söyleyebiliriz.⁵²

Kant, CPR'da ortaya koyduğu felsefenin metodik yapısını “transandantal” (*transcendental*) olarak tanımlar. “Transandantal” genel anlamıyla deneyimden kaynaklanmamakla birlikte onu mümkün kılan *a priori* unsurlardır.⁵³ CPR'nın girişinde transandantal felsefenin genel hatlarının çizildiği “The idea of transcendental philosophy” bölümünde deneyim, kavrayışımıza duyusal malzemeyi veren unsur olarak ele alınır. Duyumlamaya dayandığı için duyusal deneyimin genellik ve zorunluluk barındırmayan yapısı ampirik veya *a posteriori*; bunun karşısında deneyimden kaynaklanmayan kendinde açık ve kesin olan, böylece deneyimize genellik ve zorunluluk kazandıran düşünülür olan unsurlar ise *a priori* olarak tanımlanır.⁵⁴ Kant, Aristoteles'teki “deneyimin bize bir şeyi olduğu gibi verdiği halde neden başka bir şekilde olmadığını bilgisini vermediği” görüşünü

⁵⁰ Martin Jay, *Deneyim Şarkıları: Evrensel Bir Tema Üzerine Modern Çeşitlemeler*, çev. Barış Engin Aksoy, İstanbul, Metis Yayınları, 2012, s. 30.

⁵¹ Jay, *Deneyim Şarkıları*, s. 30.

⁵² Charles P. Bigger, *Kant's Methodology: An Essay in Philosophical Archeology*, Athens, OHIO University Press, 1996, p. 1.

⁵³ Howard Caygill, *A Kant Dictionary*, Oxford, Blackwell Publishers, 1996, p. 399-400. “transcendental”

⁵⁴ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, translated and edited by Paul Guyer, Allen W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, A 1 / A2

destekleyecek şekilde bir ayrıma gider ve “saf bilinç” ile “ampirik bilinç”i birbirinden ayırır.⁵⁵ Buna göre *a priori* unsurlar saf bilincin bileşenleridir ve ampirik bilince genellik ve zorunluluk kazandırır.

Kant’a göre her *a priori* unsur transandantal değildir, düşünmemizi mümkün kılan ve kendileri aracılığıyla duyulanır olanı kavradığımız, böylece bilgi edinmemizi sağlayan unsurlar *a priori* dir.⁵⁶ Kant, *a priori*’nin deneyimden bağımsız kavramlar ve nesnelere olduğunu ileri sürseydi kendisinden önceki rasyonalist veya idealist geleneğe eklemlenirdi; fakat deneyimden bağımsız olmakla birlikte deneyimi mümkün kılan unsurlar iddiası onun felsefe tarihindeki ayırt edici konumunu belirler. Bu bağlamda CPR’nın hemen girişinde yer alan ve transandantal felsefenin temel kavramsallaştırmalarından biri olan “independently of all experience”⁵⁷ ilk anlamıyla bilginin deneyimden bağımsızlığını, ikinci anlamıyla ise bilginin deneyimi gerekçelendiriliş tarzını imler ve ilkinde kendisinden bağımsız unsurlara sahip olması nedeniyle özne pasif iken, ikincisinde sürekli bir gerekçelendirme süreci içerisinde olduğu için aktiftir.⁵⁸

Kant’ın söz konusu *a priori* kavrayışı deneyime yaklaşımını da belirler; deneyim artık ilk anlamıyla duyuşsal malzemenin (*empirical*) ötesinde *a priori* unsurlar aracılığıyla bir yargı (*judgment*) tarafından belirlenen anlamlı bir bütünlüktür (*Erfahrung*).⁵⁹ Kant için *a priori* unsurların araştırılması aynı zamanda mümkün deneyimin koşullarının araştırılmasıdır.⁶⁰ Dolayısıyla araştırmanın içeriği mümkün deneyim, mümkün deneyimin nesnelere, deneyimin sınırı ve deneyimlenemez

⁵⁵ Kant, CPR, B 3.

⁵⁶ Kant, CPR, A 56 / B 81 Burası Kant’ın Platon düşüncesinden ayrıldığı noktadır. Platon’un aksine Kant, uzam ya da herhangi bir geometrik nesnenin *a priori* olmadığını söyler. Bu anlamıyla *a priori* deneyimi önceleyen değil deneyimin temelinde bulunan ve onu mümkün kılan unsurlardır. Dolayısıyla nesne, bilginin nesnesidir ve söz konusu *a priori* unsurların duyulanır olanlara uygulanması sonucunda oluşur.

⁵⁷ Kant, CPR, A xii

⁵⁸ Philip Kitcher, “*A Priori*”, **The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy**, ed. Paul Guyer, New York, Cambridge University Press, 2011, p. 30- 31

⁵⁹ Karl Ameriks, **Interpreting Kant’s Critiques**, New York, Oxford University Press, 2003, p. 11. Ayrıca Ameriks, p. 87’de İngilizcedeki “bilgi” (*knowledge*) den farklı olarak *erfahren*’in “bilgi edinme” anlamına dikkat çeker. Kant’ın transandantal felsefesi ile derinleşen bu anlamda deneyimin bilişsel bir süreç olduğu içindir dolayısıyla *Erfahrung* ile *Erkenntnis* birbirini gerektirir. CPR, A 58 / B83’de Kant, bilgi ile bilginin nesnesinin ayrı olmadığını ve gerçekliğin (*truth*) bu ikisinin bir arada mevcudiyeti olduğunu söyler.

⁶⁰ Kant, CPR, A 94 ve A 111.

olandır. Bu anlamda transandantal felsefenin iki ilkesi vardır: İlki, bilebileceğimiz her şey belirli kurallar altında oluşturulan deneyimin nesnelere (*appearance, phainomenon*) ortaya koyan yapıyı ve böylece mümkün deneyimi ortaya koymak; ikincisi ise, deneyimlenemez olanlar olarak kendinde şeylere (*things-in-themselves, noumenon*) işaret ederek deneyimin sınırını belirlemektir.⁶¹

Kant, ampirik malzemeye genellik ve zorunluluk kazandırıp böylece nesnellik atfeden *a priori* iki unsur olduğunu söyler, bunlar; görü ve anlama yetisidir. Görünün formları, uzam ve zaman; anlama yetisinin saf kavramları ise kategorilerdir. Kant'a göre herhangi bir duyusal veri bize ancak uzam ve zamanda konu olabilir ve edindiğimiz duyusal veriyi anlama yetisi kavramları olan kategorilerin birliği altında kavradığımızda mümkün deneyimin nesnelere olarak fenomenleri edinmiş oluruz.⁶² Nitekim Kant'ta "doğa", fenomenlere düzen ve yasalılık sağlama durumumuzdur ve eğer zihnimizde bu düzen *a priori* olarak olmasaydı onları deneyimimizden çıkaramazdık.⁶³ Fenomenlerin yanı sıra bir de düşünebileceğimiz ama herhangi bir ampirik karşılığı olmadığı için hakkında bilgi edinemeyeceğimiz *numenal* alan vardır. Kant, numenal alanın duyusal bilginin nesnel geçerliliğini sınırlaması açısından bir "sınır-kavram" olduğunu söyler.⁶⁴ Yani anlama yetisi kavramlarının (kategoriler) deneyimi mümkün kılan düşünmenin unsurları olduğunu ve görünüm formları olan uzam ve zamandan farklı olarak deneyimin dışında herhangi bir kullanımlarının olmadığına dikkat çeker.⁶⁵ Dolayısıyla Kant'ın metafizik kavrayışı temelde bir sınır sorunudur diyebiliriz.

Kant'a göre metafizik, düşünmenin unsurları aracılığıyla bilemeyeceğimiz alana dair bilgi edinme çabası olarak "transandantal yanılsama"dır (*transcendental schein*)

⁶¹ Gordon Nagel, **The Structure of Experience: Kant's System of Principles**, Chicago, The University of Chicago Press, 1983, p. 1.

⁶² Kant, CPR, A 130.

⁶³ **A.e.**, A 125.

⁶⁴ **A.e.**, A 255, B 311.

⁶⁵ **A.e.**, A 111 ve B 147 / 148 H. J. Paton, Kant'ın B 148'de uzam ve zamanın görümüz ile sınırlı fakat kategorilerin aşkın kullanımının mümkün olduğunu söylemesine rağmen B 72'de uzam ve zamanın kullanımının sınırlılığının zorunlu olmadığını belirttiğine işaret eder. Bu nokta Yeni Kantçılar açısından önemlidir zira Benjamin (*Gelecekteki Felsefenin Programı*) ve Heidegger'in (*Davos Dispute*) de belirttiği gibi Yeni Kantçılar görünüm formları ile kategoriler arasındaki sınırı kaldıracaklardır. B 72: "It is also not necessary for us to limit the kind of intuition in space and time to the sensibility of human beings." Bkz. H. J. Paton, **Kant's Metaphysic of Experience**, London, Unwin Brothers Ltd., 1936, Volume One, p. 531.

ve saf anlama yetisi kavramlarının kullanımının genişletilmesinin bir sonucudur.⁶⁶ Bu anlamda Kant'ın saf aklın ideleri dediği “tanrı”, “ruh” ve “kozmos” duyusal alanda bir temsili olmayan ve bu nedenle de hakkında bilgi edinemeyeceğimiz olgulardır; onları düşünebiliriz ancak bilemeyiz.⁶⁷ Kant'ta fenomenlerin belirlenimi bize doğayı verirken, numenlerin belirlenemezliği de metafizik alana işaret eder. Dolayısıyla Kant için metafizik, bilinmeyen alana dair konuşabileceğini sanmak ve yanılısamadır.

Kant'ın transansantal felsefeye dair söylemlerinden yola çıkarak şunu söyleyebiliriz ki Kant'ın hem kendisinin hem de kendisinden sonraki düşünürlerin transandantal felsefeyi “Kopernik devrimi”⁶⁸ şeklinde nitelemesi, özne ve nesnenin birbirine göre konumu ile bağlantılı olan gerçekliğin yapısının belirlenimi ile ilgilidir.⁶⁹ Kant, nesnenin ne düşünülür ne de ampirik olandan bağımsız kurulamayacağını söylemekle, gerçekliği özneye bağlamış ve öznenin gerçekliği kurma faaliyetini de ampirik olanla ilişkilendirerek gerçekliği bilgi edinme sürecinin bütünlüğü haline dönüştürmüştür.⁷⁰ Nitekim *Prolegomena*'da transandantal felsefeyi yöneten ve belirleyen ilkenin şu olduğunu söyler: “Saf anlama yetisinden veya saf akıldan edinilen bütün bilgi, yanılısamadan başka bir şey değildir; sadece deneyimde gerçeklik vardır.”⁷¹

Kant'ın gerçekliği deneyimden edindiğimiz bilgi ile özdeşleştirilmesi Benjamin'in transandantal felsefeyi yorumladığı “On Perception” (1917) metninin çıkış noktasını oluşturur. Benjamin metinde, transandantal felsefede metafiziğin, Kant'ın ilkini onayladığı diğer ikisine karşı çıktığı, üç anlamının olduğunu söyler. İlk

⁶⁶ Kant, CPR, A 295, B 351/352

⁶⁷ Kant'a göre ruhun ölümlülüğü veya ölümsüzlüğü, evrenin bir başının veya sonunun olup olmadığı ve Tanrı'nın varlığı veya yokluğu *antinomidir* ve ikisi de eşit derecede kanıtlamazdır. Bunlardan herhangi birini temellendirmek aslında kullanımı deneyim ile sınırlı kategoriler aracılığıyla düşündürmektir.

⁶⁸ Kant, CPR, B xvii

⁶⁹ A.e., A 58, B 83 ve A 59

⁷⁰ Karl Ameriks, **The Cambridge Companion to German Idealism**, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 23-24.

⁷¹ Immanuel Kant, **Prolegomena: Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Metafiziğe**, çev. Ioanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2002, s. 130: “Alles Erkenntnis von Dingen, aus bloßem reinen Verstande oder reiner Vernunft, ist nichts al lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit” Kuçuradi çevirisi “sırf anlama yetisinden ya da saf akıldan edinilen bütün bilgi, kuruntudan başka bir şey değildir; ancak deneyde doğruluk vardır.

anlamıyla metafizik, “doğanın metafiziği” şeklinde adlandırılabilir, doğanın yapısı ile bilginin özdeşliğidir. Kant’ta doğanın bilgisinin ve nesnelere ampirik olandan değil, görünümün saf formları olan uzam ve zaman ile saf anlama yetisi kavramları olan kategoriler aracılığıyla inşası doğanın bizatihi metafiziğidir.⁷² İkinci anlamıyla metafizik, Kant’ın yanılma (*schein*) dediği kategorilerin “transandant” (*transcendent*, aşkın) kullanımınıdır. Üçüncü anlamıyla metafizik ise, deneyimi önceleyen transandant bilgiyi varsayan dünyanın spekülasyonudur. Kant öncesi felsefe geleneği deneyimi önceleyen (tümdengelimsel) bilginin mümkün olduğunu düşünürken Kant, bilgiyi deneyim ile sınırlayarak gelenekten ayrılır.⁷³ Benjamin, transandantal felsefenin belirlediği üç metafiziği ortaya koyduktan sonra kendisinin ilerdeki deneyim kavrayışını da belirleyecek bir ayrıma dikkat çeker: Kant’tan önce “deneyim” ile “deneyimin bilgisi” iç içedir; yani deneyimin bilgisi deneyime nazaran ikincil bir süreç değil, sadece deneyimin farklı bir formudur. Dolayısıyla deneyim, Kantçı felsefenin gelişim seyrindeki gibi deneyimin bilgisi sonucu oluşmaz;⁷⁴ başka bir ifade ile, deneyimlediğimiz şey ile deneyimimizin bilgisi özdeşdir.⁷⁵ Bu anlamıyla deneyim, Kant’tan önce bilginin birliğinin yüceltilmiş bir biçimi olarak Tanrısal ve ilahi olana yakın iken; Aydınlanma sonrasında deneyimin Tanrı’ya yakınlığı gittikçe ortadan kalkarken⁷⁶ Kant ile birlikte deneyim ile ilahi olan arasına aşılabilir bir sınır çekilir.

Bununla bağlantılı olarak Benjamin’in deneyim kavrayışını *Çocukluk ve Tarih* çalışmasında derinlemesine inceleyen Agamben, Aristoteles dahil, gelenek içerisinde deneyimin iki ayrı özneye mâl edildiğini; fakat modern dönemde öznenin merkeze alınmasıyla deneyimin de dönüştüğünü belirtir. Modern dönemden (Descartes-Kant çizgisi) önce deneyimin öznesi her bireyde bulunan “sağduyu” iken; modern dönemde deneyimi bilgiyle kavramsallaştıran bilimin öznesi ise *nous* veya

⁷² Benjamin, “On Perception”, SW I, p. 93.

⁷³ A.e., p. 94.

⁷⁴ A.e., p. 95.

⁷⁵ A.e., p. 96.

⁷⁶ Benjamin, “On Perception”, SW I, p. 95. Benjamin aynı yerde Kant öncesi deneyim ve deneyimin bilgisini iç içeliğinin Kant felsefesinde de hala baskın olduğunu söyler. Bizce Benjamin burada sadece Saf Aklın Eleştirisi değil üç kritiği de göz önünde bulundurur. Bu savını *Gelecekteki Felsefenin Programı*’nda da sürdürür, Benjamin’e göre Kant’tan ziyade Yeni Kantçılar deneyimi aydınlanmadaki gibi içi boş ele alarak mekanik halde genişletirler. Bkz. “Gelecekteki Felsefenin Programı”, Benjamin, s. 117.

intellect'tir.⁷⁷ Agamben bu dönüşümü Montaigne üzerinden örneklendirir. Montaigne'nin *Denemeler*'inde de deneyim, insani ile ilahi olan ayrımına dayanmasına rağmen bu ayrım pozitifdir ve deneyimin nihai amacı ölüme yaklaşmaktır. Başka bir ifade ile insan deneyiminin amacı ölümü öngörmesi ve böylece olgunlaşmasıdır. Fakat modern bilimin kesinlik arayışında bu ayrımın pozitif karakteri ortadan kalkar ve deneyim, bilginin yolu veya yöntemi haline gelir.⁷⁸ Dolayısıyla ilahi ve insani deneyim ayrımı ortadan kalkmasıyla bilgi ile deneyim tek bir öznedey toplanır ve geleneksel kavrayış yerini Benjamin'in söz ettiği anlamıyla "deneyim" ve "deneyimin bilgisi" ayrımına bırakır.

Benjamin'e göre ise modern kavrayışta geldiğimiz noktada sormamız gereken soru söz konusu "deneyim" ve "deneyimin bilgisi" ayrımını neden yaptığımızdır. Benjamin'in soruya verdiği cevabın uğrakları Kant ve Yeni Kantçı deneyimin formal yapısını açığa çıkarmakla birlikte kendi deneyim anlayışı hakkında da ipucu vermektedir. Benjamin deneyim ile ilgili söz konusu ayrımı felsefenin dile dayanan sistematik ve sembolik niteliğinin kesinlik içeren yapısına dayandırır. Dildeki "algı" (*perception*) gibi ifadeler, felsefenin yapısını belirler. Bu nedenle "felsefe sistematik, sembolik bir yapı içerisinde dil olarak ortaya çıkmış mutlak deneyimdir."⁷⁹ Benjamin'e göre algının deneyim ile ilişkisi göz önünde bulundurularak düşünüldüğünde felsefenin aslında bir "öğreti" (*doctrine, Lehre*) olduğunu söyleyebiliriz.⁸⁰

"On Perception" metninin sonunda belirtilen üç uğrak; dil, öğreti ve sembol, Benjamin düşüncesinin önemli dayanaklarıdır: Benjamin, araçsallaştırılan dile karşı "kendi başına dil"i, zemininde doğa bilimlerinin metoduna dayanan felsefeye karşı öğreti olarak felsefeyi ve *Erfahrung*'un sembolik yapısına karşı alegoriyi konumlandıracaktır. Benjamin'e göre Kant düşüncesinde felsefi bilginin kesin ve *a priori* bilincinin önceliği, bilginin formal olmayan ve dilde tekil olanın ifadesini göz ardı etmesine yol açmıştır. Benjamin, bilginin dilsel doğasını göz önünde bulundurarak Kant ve Yeni Kantçıların kavramsallaştırmasına izin vermeyecek

⁷⁷ Agamben, **Çocukluk ve Tarih**, s. 22.

⁷⁸ **A.e.**, s. 22-24.

⁷⁹ Benjamin, "On Perception", SW I, p. 96.

⁸⁰ **A.e.**, p. 96.

alanları da kapsayan bir deneyim kuramının izini sürülmesi gerektiğini düşünür.⁸¹ Bu alanlardan biri teolojidir, Benjamin'e göre teoloji gibi kavramsallaştırılmayan alanlara uzanmayan felsefe varlığın bütünlüğüne ulaşamaz. Oysa deneyimin bütünlüğü ve birliği ancak bilgi, metafizik ve deneyim arasındaki kategorik ayrımın kaldırılması ile mümkündür. Söz konusu ayrımın kalkması, felsefenin bilimlerden farkını ortaya koyması bakımından da önemlidir zira felsefe, varlıkla ilişki kurabildiği ölçüde bir öğretilerdir.⁸²

Benjamin için deneyimin ontolojik karakteri diyebileceğimiz teolojinin deneyim açısından önemi *Erfahrung*'un özne ve nesne ayrımına dayanan bilimsel dayanakları ile *Erlebnis*'in rasyonel olmayan temellerini aşmayı sağlamasıdır.⁸³ Benjamin, "The Return of the Flâneur" (1929) metninde iki deneyim arasındaki ilişkiyi şöyle belirir: *Erlebnis* biricik ve duyumsal olanı arzularken; *Erfahrung* ebedi aynılık arar.⁸⁴ Benjamin'in Kant ve sonrasındaki *Erfahrung* anlayışına dayanan felsefeyi sembolik şekilde adlandırmasının temelinde söz konusu bu "ebedi aynılık" bulunmaktadır. Kant ve Yeni Kantçıların ortaya koyduğu *Erfahrung*'un nesnel *a priori* koşullarla belirlenen formal yapısı ne bireysel olana ne de geçmiş veya gelecek gibi zamansallığa izin vermeyip sonsuz bir aynılık sunduğu için semboliktir. Benjamin ise *The Origin of German Tragic Drama* (Ursprung des deutschen Trauerspiels, Alman Yasoyununun Kökeni, 1928) metninde sembolik olanın karşısına alegorik olanı önerir. Sembol, yöneldiği şeyi bir formda sabitleyip mutlak ve sonsuz aynılık sağlarken; alegori, olanı olduğu gibi iletir, gelip geçiciliğe işaret eder. Benjamin'in sembol ile alegori arasında kurduğu ilişkiyi "eserler, enkaz *altından* değil, enkaz *halinde* kurtarılır"⁸⁵ ifadesi üzerinden düşünürsek, ifadenin ilk bölümünün sembolü; ikinci bölümünün ise alegoriyi imlediğini söyleyebiliriz. Benjamin, enkazın enkaz şeklinde kurtarılması gerektiğini söylemekle deneyimin nasıl ele geçirileceğinin ötesinde yaşama katkısını göz önünde bulundurmakla

⁸¹ Benjamin, "Gelecekteki Felsefenin Programı", **Benjamin**, s. 120.

⁸² **A.e.**, s. 121.

⁸³ Martin Jay, **Cultural Semantics: Keywords of Our Time**, USA, University of Massachusetts Press, 1998, p. 50.

⁸⁴ Walter Benjamin, "The Return of the *Flâneur*", **Selected Writings, Volume 2 Part 1: 1927 – 1930**, Ed. Michael W. Jennings, Harvard University Press, 2005, p. 266-267 (Note: 9)

⁸⁵ Fred Rush, Sunuş: "Jena Romantizmi ve Benjamin'in Eleştirel Epistemolojisi", **Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı**, Walter Benjamin, çev. Elçin Gen, Mustafa Tüzel, İstanbul, İletişim Yayınları, 3bs., 2013, s. 53.

ilgilendiğini belirtir.⁸⁶ Deneyimin, olanı olduğu gibi ele alması şeklinde değerlendirilmesi, kendisinin tarihsel bağlamda yeniden düşünülmesini ve Kantçı geleneğin doğa bilimleri ile sınırlandığı yapısı ile ilgili yeni bir bakış açısı geliştirilmesini gerektirir.⁸⁷ Felsefe tarihinde Kantçı deneyimin eleştirisinin vardığı nokta *Erlebnis* geleneği olurken; Benjamin'in *Erfahrung* eleştirileri onu *Erlebnis*'i olumlayan geleneğe eklemez; çünkü *Erfahrung*'un temeline eleştiri yönelterek yeniden düşünülebileceğini söylemekle birlikte *Erlebnis*'i de savunulamaz bulur.

“No real blood flows in the veins
of the knowing subject constructed [...],
but rather the diluted extract of reason as
a mere activity of thought.”⁸⁸

Wilhelm Dilthey

2. “Erlebnis”: Diltheyci Deneyim Kuramı ve Eleştirisi

Gadamer, *Erlebnis* kavramının tarihsel ve problematik köklerini açığa çıkardığı *Hakikat ve Yöntem*'in birinci cildinde kavramın Hegel öncesine kadar nadir bir kullanımı olduğu fakat Hegel'den sonra kullanımının arttığını ve daha çok biyografik metinlerde kullanıldığını ifade eder. *Erlebnis*, Goethe döneminde çokça kullanılan *erleben* fiilinden türetilmiş olup, “bir şey vuku bulurken hayatta olmak” anlamına gelmekle birlikte, tecrübenin daima bir kişinin tecrübesi olduğunu imler.⁸⁹ Gadamer yine aynı bölümde *Erlebnis*'in felsefe tarihinde Hegel'den ziyade Dilthey ile birlikte

⁸⁶ Bora Erdağı, “Goethe ve Benjamin: Sanat Teorisi Açısından *Gönül Yakınlıkları*”, Walter Benjamin, **Goethe'nin Gönül Yakınlıkları** içinde, Johann Wolfgang von Goethe, çev. Nurçin İleri, İstanbul, Patika Kitap, 2017 s. 38

⁸⁷ Kia Lindroos, **Now-time, Image-space**, p. 117.

⁸⁸ Wilhelm Dilthey, **Introduction to the Human Sciences: An Attempt to Lay a Foundation for the Study of Society and History**, translated by Ramon J. Betanzos, Detroit, Wayne State University Press, 1988, p. 50.

⁸⁹ Hans-Georg Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**. Çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2008, C. 1. ss. 83, 84.

kavramsallaşmasını sağlayan iki etkeni öne çıkarır. İlki, Dilthey'in kavramı ilk kez kullandığı ve Goethe üzerine yazdığı 1877 tarihli *Erlebnis und die Dichtung* (Tecrübe ve Şiir) metninde olmasının bir tesadüf olmamasıdır. Gadamer'e göre Goethe'nin şiirleri Dilthey'in kavramı "icat etmesi"ni "provok eder"; çünkü söz konusu şiirler ancak Goethe gibi bir şairin kendi tecrübelerinden hareketle anlaşılabilir niteliktedir.⁹⁰ Kavramın içeriğini belirleyen ikinci etken ise Rousseau'nun Aydınlanma rasyonalitesinin eleştirisi yaparken *leben* (hayat) kavramına vurgu yapmasının Alman felsefesine etkisidir. Fakat Rousseau sonrası Alman felsefesinin önemli isimlerinden sadece Hegel ve Schleiermacher metinlerinde hayat kavramı alışılmış kullanımının dışında sonsuzlukla ilişki içerisinde kullanılmıştır. Gadamer'e göre Hegel'de hayat (daha sonra yerini *Geist*'a bırakır) ve "pozitivite" karşıtlığı; Schleiermacher'de ise her eylemin sonsuzluğun bir temsili olması durumu Dilthey'deki kullanımıyla *Erlebnis*'in kavramsal öncülleridir.⁹¹

Dilthey'in metinlerine baktığımızda, *Erlebnis*'i "yaşanmış deneyim" (*Erlebnis*) veya "içsel deneyim" (*inner experience, innerer Erfahrung*) şeklinde dolaysız bilgi anlamında kullandığını ve ancak onun aracılığıyla düşünsel dünyanın bilgisi veya bilimini edinebileceğimizi ileri sürdüğünü görürüz.⁹² Kurt Müller-Vollmer, Dilthey felsefesinin zamanla merkezi haline gelen *Erlebnis*'in süreç içerisinde dört farklı kullanımının olduğunu söyler, bunlar:

- i. Birisinin kişisel tecrübesi olarak *Erlebnis*: Schleiermacher ve Goethe biyografilerinde kullanılır.
- ii. İnsanın iç deneyimi olarak *Erlebnis*: Metinlerde *Erleben* ile *innerer Erfahrung* birbirlerinin muadili olarak kullanılır.
- iii. Tarihi yorumlamanın bir kategorisi olarak *Erlebnis*: Dilthey'a göre bireysel yaşam nesnel tarihin bir prototipidir. Bu anlamıyla *Erlebnis*'in belirlenimi ile ortaya çıkan "hayat kategorileri" (*Kategorien des Leben*) ile Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde bahsettiği "zihnin biçimlendirmeleri" (*Gestalten des Geistes*) benzerlik vardır.

⁹⁰ Gadamer, **Hakikat ve Yöntem**, C.1. ss. 84, 85.

⁹¹ A.e. ss. 86-88

⁹² Dilthey, **Introduction to the Human Sciences**, p. 159.

iv. Varoluşsal bir kategori olarak *Erlebnis*: Dilthey'in *Poetik* metninde *Erlebnis*'in, *Erfahrung*'tan farklı olarak, gerçekliği dolaysız deneyimleme olanağı verdiği için bir kavrama veya idea'ya indirgenemeyeceğini ileri sürer. *Erlebnis*'in varoluşsal bir kategori olarak dolaysızlığı ancak sanat eseri aracılığıyla iletilebilir.⁹³

Merkezinde *Erlebnis* kavramının bulunduğu Dilthey felsefesinin temel amacı, doğrudan doğa bilimlerine dayanan Kantçı felsefe eleştirisidir. Dilthey, Kant'ın CPR'da sorduğu “deneyim nasıl mümkündür?” sorusuna “anlamli deneyim nasıl mümkündür?” sorusu ile karşılık verir ve söz konusu imkanın, Kant'ın ileri sürdüğü gibi transandantal yapıda değil bizatihi hayatın (*leben*) kendisinde olduğunu iddia eder.⁹⁴ Dilthey'in doğa bilimlerinin (*Naturwissenschaften*) karşısında konumlandığı tin bilimleri (*Geisteswissenschaften*) bilginin kaynağını doğa bilimlerinden farklı olarak duyuma ve algıya değil, hayat ile ilişkisellik içerisindeki zihne bağlanır. Dilthey'a göre doğa bilimleri bilgiyi duyulara dayandırdığı için nesne, öznedede sadece algılanan şey yani “görünüş” (*appearance*) olarak bulunur. Fakat tin bilimlerinde nesne, öznenin iç deneyiminde (*innerer Erfahrung, inner experience*) öznenin kendi iç gerçekliği ile ilişkiselliğinde kavranır böylece bilginin nesnesi bilen öznenin bilincinin edimi ile eşitlenir.⁹⁵ Dilthey bu kavrayış sonucu oluşan nesnelliklere “hayat kategorileri” (*Kategorien des Leben*) şeklinde adlandırır. Fakat hayat kategorileri ile Kant'ın saf *a priori* unsurları olan kategorilerini yeniden üretmeyi amaçlamaz nitekim eserlerinde hayat kategorilerini belirli bir sayıda sınırlamaması bunun göstergesidir.⁹⁶

Dilthey'e göre “anlamli ilişkilerin özü hayatın zamansal işleyiş içerisinde kademeli olarak biçimlenmesinde yatar.”⁹⁷ Hayat (*leben*), her bir bireyin kendi içinde yaşadığı deneyim anlamında *Erlebnis* şeklinde içselleştirilir ve birey bu deneyimde

⁹³ Kurt Müller-Vollmer, **Towards a Phenomenological Theory of Literature: A Study of Wilhelm Dilthey's Poetik**, The Hague: Mouton, 1963, p 141-145

⁹⁴ Wilhelm Dilthey, **Pattern and Meaning in History: Thoughts on History and Society**, edited with an introduction by H. P. Rickman, New York, Harper Torchbooks, 1962, p. 95.

⁹⁵ Wilhelm Dilthey, “Hermeneutiğin Doğuşu”, **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, çev. Doğan Özlem, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999, s. 85. (*Die Entstehung der Hermeneutik*, 1900)

⁹⁶ Howard Nelson Tuttle, s. 15.

⁹⁷ “The essence of meaning-relations lies in the relations which, in time-process, are contained in the gradual shaping of life” G.S. VII, s. 234 aktaran H. A. Hodges, **Wilhelm Dilthey: An Introduction**, London, Butler & Tanner Ltd., 1944, p. 20.

gerçeklikle doğrudan ilişki içerisindedir. Her bir birey gerçekliğin bir bileşeni olduğu için deneyim de ancak diğer bireyler ile karşılaşmalarda ve onlarla ilgisi bağlamında anlamlı hale gelir.⁹⁸ Dolayısıyla Dilthey’da *Erlebnis*’i anlamlı kılan Kant’taki *Erfahrung*’tan farklı olarak bilme yetisi (*Erkenntnis*) değil; bireyin içsel deneyimlerinin bağlı olduğu bütünlüktür.⁹⁹

Dilthey’e göre bireyler, şeyleri parça-bütün ilişkisi içerisinde anlamlı (*Verstehen*) bütünlükler halinde kavrayıp ifadeler (*Bedeutung, expression*) ile dışsallaştırırlar ve hem şeyler ile kendi zihinleri hem de birbirleri ile ilişkiselliklerinde deneyimlerini zihinlerinde sürekli yeniden anlamlandırdıkları için dil, mantık, mimik, kültürel semboller gibi ortak ifadeler oluşturabilirler. Söz konusu ortak ifadeler tarih içerisinde yasalar, dinler, binalar ve kültürel sistemler gibi yapılar şeklinde nesnelleştirme faaliyetlerini ortaya çıkarır ve bu yapılardan hem kendileri hem de zihinleri hakkında fikir edinebilirler.¹⁰⁰ Dolayısıyla Dilthey’a göre bireyin bir şeye yönelimi aynı zamanda “anlama” (*Verstehen*) faaliyetidir:

Bu anlama, bir çocuğun agulamasını anlamaktan, Shakespeare’in *Hamlet*’ini veya Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*’ni anlamaya kadar uzanır. Taşlarda, mermerde, müzikal biçim verilmiş seslerde, jestlerde, sözcüklerde ve yazılarda, eylemlerde, ekonomik düzenlerde ve anayasalarda, aynı insan tını bizimle konuşur ve (bunlar) açıklanmayı/yorumlanmayı beklemektedirler.¹⁰¹

Dilthey, söz konusu anlama faaliyeti için en az doğa bilimleri kadar nesnellik taşıyacak bir metoda ihtiyaç duyar. İçinde bulunduğu dönemin Almanya’sında aynı zamanda ünlü bir psikolog olan Dilthey düşüncesini şekillendiği ilk yıllarda psikolojinin tin bilimlerine özerklik sağlayacak metot olabileceğini düşünür. Nitekim *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Introduction to the Human Science, Tin

⁹⁸ Dilthey, “Hermeneutiğin Doğuşu”, **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, s. 85-86.

⁹⁹ Howard Nelson Tuttle, **Wilhelm Dilthey’s Philosophy of Historical Understanding: A Critical Analysis**, Leiden: E.J. Brill, 1969, p. 16.

¹⁰⁰ Wilhelm Dilthey, **Introduction to the Human Sciences: An Attempt to Lay a Foundation for the Study of Society and History**, translated by Ramon J. Betanzos, Detroit, Wayne State University Press, 1988, s. 24. Giriş.

¹⁰¹ Dilthey, “Hermeneutiğin Doğuşu”, **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, s. 87.

Bilimlerine Giriş, 1833) metninde insan bilimleri ile ilgili çalışmaların yeni bir psikoloji kavrayışına ihtiyaç duyduğu ileri sürer ve bu amaçla “içebakışçı” veya “tasvirsel psikoloji” (*beschreibende Psychology*) diyebileceğimiz psikolojiyi geliştirir. Fakat Yeni Kantçılar tin bilimlerinin anlam, değer gibi yapılarının ampirik verilere dayanan, dolayısıyla temelde doğa bilimi olan psikoloji aracılığıyla yorumlanamayacağını söyleyerek Dilthey’a itiraz ederler. Böylece Dilthey, 1895’ten sonra psikolojinin yerine tarihe yönelir ve insanın kendisini ancak tarih aracılığıyla bilebileceğini düşünerek tarihsellik üzerinden geliştirilecek bir metot arayışına başlar.¹⁰²

Dilthey, tarihteki bir olay veya kişiyi içerisinde bulunduğu koşullar aracılığıyla bilinebileceğini göz önünde bulundurarak bu koşullara ulaşmamızı sağlayan en önemli kaynağın yazılı metinler olması nedeniyle metin yorumunun (*hermeneutik*) anlama faaliyetinin önemli bir bileşeni olduğunu farkına varır.¹⁰³ Fakat Dilthey, hermeneutiği sadece metin yorumu faaliyeti olarak değil, anlamak için yöneldiğimiz her şey için geçerli bir metot olarak ele alır. Hermeneutik “iç deneyimin analizi yanında anlamamanın analizini ve her ikisi birden, tin bilimleri için genelgeçer bilginin *imkan ve sınırlarının* kanıtını bu bilimin içinde verirler.”¹⁰⁴ Dilthey’a göre anlamak için yöneldiğimiz bir ifadeyi (kişi, yapı, tarihi bir olay vb.) içselleştirirken onu yeniden deneyimleyerek (*Nacherleben*) bir bakıma onu yeniden-yaratırız (*Nachbild*) tam da bu faaliyet nedeniyle hermeneutik, anlamamanın özüdür.¹⁰⁵

Fakat Dilthey’in tin bilimlerine nesnellik sağlama çabasını Edmund Husserl, yine nesnellik adına eleştiriye tabi tutarak daha ileri bir noktaya taşır. Husserl’in 1911 tarihli *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe* metni ve 1935 yılında Viyana Kültür Birliği’nde (yoğun beğeni üzerine iki defa yaptığı) *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Felsefe* konuşması arasında bu anlamda problematik bir süreklilik olduğunu düşünebiliriz. Husserl iki metinde de doğa bilimlerinin karşısında felsefenin bir bilim olmasını sağlayacak zemini sorgular ve bu amaçla önce deneyimin kapsamını genişletir daha sonra çağının felsefe anlayışının genel bir eleştirisini yapar.

¹⁰² Tuttle, **Wilhelm Dilthey’s Philosophy of Historical Understanding**, p. 21-25

¹⁰³ Dilthey, “Hermeneutiğin Doğuşu” **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, s. 89.

¹⁰⁴ **A.e.**, s. 90,91.

¹⁰⁵ Hodges, **Wilhelm Dilthey: An Introduction**, p. 15

Husserl'e göre "deneyim, kişiyi, özel bir birey olarak, kendi deneyim aktlarının ve ondan daha az olmamak üzere, yabancı ve dışarıdan gelen, kabul ettiği ya da yadsıdığı deneyimlerin nasıl etkilediğine temelden bağlıdır."¹⁰⁶ Bu nedenle deneyim, *Erfahrung* olarak sadece bilincin nesnelleştirme edimi değil, *Erlebnis* anlamında yaşanmışlıklar bütünüdür. Daha açık ifade ile Husserl, deneyimin, sadece doğa hakkında bilgi edinmek değil aynı zamanda din, estetik, etik, politik unsurlara dayanan "kültüre" sahip olmak anlamında bir "hayat görüşü" veya *dünyagörüşü* (*Lebenswelt*) olduğunu düşünür.¹⁰⁷

Husserl'in *Erlebnis* geleneği içerisindeki ayırt edici yeri, 1911 tarihli metnindeki deneyim ve felsefe eleştirisine 1935'teki konuşmasında özne tayin ederek deneyimi genel bir Avrupa kültürü eleştirisine ve inşasına dönüştürmesidir. Çağdaşları olan Yeni Kantçılar deneyimi nesnelleştirme faaliyeti olarak doğa bilimlerine yaklaştırırken Husserl, felsefenin krizinin tam da söz konusu saf nesnellik ve doğalcılık iddiası olduğunu düşünür. Husserl'e göre "nesnel bir tinbilimi, nesnel bir ruh öğretisi, ruhlara, kişisel topluluklara uzam ve zamansallığının biçimleri içinde var olma izni veren anlamında nesnel bir ruh öğretisi hiç olmadı ve asla da olmayacak"tır.¹⁰⁸ Tam da bu nedenle, tin bilimlerinin doğa bilimleri ile eşit hak kavgasını Husserl, nesnellik tuzağı olarak görür; ona göre tin bilimlerinin nesnellik iddiasında bulunmasına gerek yoktur; çünkü doğa bilimleri temelde doğayı araştıran bir tinin ürünüdür.¹⁰⁹ Felsefe ise söz konusu tinin yapısını ve amaçlarını ortaya çıkardığı ölçüde bilim iddiası taşır. Dilthey'in tin bilimlerini temellendirmek amacıyla yaptığı çalışmalarında psikolojinin yeterliliğe sahip olmadığını gösterdiğini belirten Husserl, Dilthey gibi tarihe yönelmez ve tin felsefesini temellendirecek biricik bilimin fenomenolojik öz bilimi olduğunu düşünür. Husserl'e göre bir öz bilimi olarak fenomenoloji, kişisel tinden başlayarak tinin bütünlüğüne kadar uzanarak araştırmacıya genel bir kavrayış sağlar.¹¹⁰

¹⁰⁶ Edmund Husserl, **Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe**, çev. Tomris Mengüsoğlu, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1995, s. 34.

¹⁰⁷ **A.e.**, s. 70.

¹⁰⁸ Edmund Husserl, **Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Felsefe**, çev. Ayça Sabuncuoğlu, Önay Sözer, İstanbul, AFA Yayınları, 1994, s. 89.

¹⁰⁹ Husserl, **Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Felsefe**, s. 89-90.

¹¹⁰ Husserl, **Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe**, s. 68.

Husserl'e göre tinsel varlıklar olarak insanların ilişkiselliği “yaşam-ortamı”nda gelişir. İnsanlar yaşam-ortamında birbirlerini anladıkça ve ilişkisellikleri bir devinime dönüştükçe topluluk olarak ortaya yeni bir “biçim” (*Gestalt*) koyarlar. Tin de belirli amaçlar ile bir arada olan ve “ideler” üreten topluluğun sonluluk içinde sonsuzluğu amaçlama durumudur.¹¹¹ Dolayısıyla yaşam sadece fizyolojik biraradalığa işaret etmez, amaca yönelik tinsel biçimler meydana getirmektir, daha açık ifade ile tarihsel birlik içinde kültür yaratmaktır.¹¹² Bu bağlamda Husserl, Avrupa kültürünü oluşturan unsurun felsefe olduğunu düşünür ve felsefede tinsel Avrupa'nın genel fenomenini görür.¹¹³ Bu nedendir ki Husserl için Avrupa fenomenini açığa çıkarmak ve geliştirmek felsefeyi de krizden çıkaracaktır.

Husserl'e göre bir tarihçinin araştırma fenomeni olarak Avrupa topluluğunun fizyolojik kökleri Eski Yunan'da bulunurken; fizyolojik olanı ortaya çıkaran tinsel unsur olarak Avrupa'yı ortaya çıkaran ise Eski Yunan'ın “dünya tasarımı”dır.¹¹⁴ Söz konusu dünya tasarımı oluşturulan felsefe, Antik Yunan'ın “kavramsal tavır-alma”sı olarak ortaya çıkan tinsel bir üründür ve tinsel olması nedeniyle içinde ereklilik (*telos*) taşır.¹¹⁵ Dolayısıyla sonsuzluluğun sonlu bir biçimi (*Gestalt*) olarak Avrupa insanlığında, tek tek uluslarda ve bireylerde, sonsuzluk ideale yönelmiş ereklilik içkindir. Felsefenin Thales'ten bu yana her zaman kökene yönelik araştırmalar ile sürekliliğini sağlaması gibi Avrupa'yı da ancak kendi fenomenine yönelik araştırmalar krizden çıkarabilir.

Görüldüğü üzere, Dilthey'in hermeneutiğindeki tarihsellik vurgusu, Husserl'in fenomenolojisinde tarihsel özne olarak spesifik bir Avrupa vurgusuna dönüşür. Dilthey, “tarihsel bilim olanağının ilk koşulu, benim de tarihsel bir varlık olmamda yatar: Tarihi inceleyenle tarih yapan aynı kişidir.”¹¹⁶ ifadesinde anonim bir tarihsel öznenen söz ederken, Husserl'de tarihi yapan da inceleyen de artık Avrupa'nın bizatihi kendisidir, kendi ifadesi ile: “*Avrupa kavramı sonsuz akıl hedeflerinin*

¹¹¹ Husserl, **Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Felsefe**, s. 43- 44.

¹¹² **A.e.**, s. 28.

¹¹³ **A.e.**, s. 41-42.

¹¹⁴ **A.e.**, s. 33-34.

¹¹⁵ **A.e.**, s. 41.

¹¹⁶ Wilhelm Dilthey, “Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften”, *Gesammelte Schriften VII*, S. 278 aktaran; Martin Jay, *Deneyim Şarkıları*, s. 291.

tarihsel teleolojisi olarak ortaya konulmalıdır; Avrupa ‘dünyası’nın akıl idelerinden, yani felsefenin tininden nasıl doğduğu gösterilmelidir.”¹¹⁷

Terry Eagleton, *Estetiğin İdeolojisi*’nde Husserl’in *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Felsefe* konuşmasında söz ettiği “yaşam-dünyası”nın aslında estetik (*aesthesis*) bir inşa olduğunu iddia eder.¹¹⁸ Estetik burada Baumgartenci duyulur alanın bilimi olarak *aesthesis*’e işaret eder. Dolayısıyla Eagleton, Husserl’in başta yola çıktığı nesnelcilik eleştirisinin iddiasının ötesinde bir noktayı kavradığını düşünür: Husserl, daha önce göreceli olduğu için dikkate alınmayan yaşam-dünyasına da nüfuz ederek esasında Batı akılcılığını yeniden ve daha etkili biçimde ihya etmiştir.¹¹⁹ Eagleton’un dikkat çektiği estetik inşa iki etkili sonucu yol açmıştır: ilki, daha önce *Erfahrung* geleneğinde göreceli olduğu için kavramsallaştırılamayan ve bu nedenle de dikkate alınmayan dolaysız kavrayışın *Erlebnis* ile birlikte nüfuz edilebilir oluşu rasyonel dolaysızlığa neden olur; ikincisi ise, dini ve politik dolaysızlık talebine de yol açar.

Dilthey ile kavramsallaşan ve Husserl ile birlikte Avrupa özelinde “cemaat” fikrinin nüvelerini taşıyan *Erlebnis*, XX. yüzyılın başında tarihi ve dini referanslara dayanan ve somut taleplerde bulunan sosyal oluşumlar ile politik ve ilahi bir çağrıya dönüşür. Martin Buber’in içinde olduğu ve ideolojisinin dinsel boyutunu şekillendirdiği *Die neue Gemeinschaft* (Yeni Cemaat) bu ilişkiselliği en açık şekilde gösteren oluşumdur.¹²⁰ Buber’e göre *Erfahrung* olarak deneyimde bireyler dışarıdaki tekliklerde ve fiziksel işleyişlerden edinilen bilgi ile ilgilenmez çünkü Tanrı ve ilahi olan realite olarak fiziksel alandaki nesnelere yönelerek kavranmaz ancak bunun karşısında insanların içsel yaşantılarında dolaysız olarak kavranabilir.¹²¹ Bununla birlikte Buber’de *Erlebnis*’in ilahi dolaysızlığı, ulusal cemaat birliği fikri ile iç içedir. Husserl’den farklı olarak Buber’de artık özne, Avrupa değil; daha özel bir birim olarak, Buber’in entelektüel gelişiminin ilk döneminde Almanya, ikinci döneminde ise Siyonizmdir. Buber, ilk döneminde bir Yahudi olarak ulusal cemaat birliği adına

¹¹⁷ Husserl, *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Felsefe*, s. 94. (Vurgu yazara ait.)

¹¹⁸ Terry Eagleton, “Özgür Tikeller”, *Estetiği İdeolojisi*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, Doruk Yayınları, 2010, s. 37

¹¹⁹ Eagleton, *Estetiğin İdeolojisi*, ss. 37, 38

¹²⁰ Jay, *Deneyim Şarkıları*, s. 166

¹²¹ Nathan Rotenstreich, *Immediacy and its Limits: A Study in Martin Buber’s Thought*, Taylor&Francis e-Library, 2009, p. 52, 53.

Almanya'nın Birinci Dünya Savaşı'na katılmasını destekler fakat Almanya'nın İkinci Dünya Savaşı sürecinde Yahudileri yine aynı ulusal cemaat birliği adına bir "engel" olarak göreceğinden habersizdir.

Erlebnis'in XX. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren sadece tarihi ve tinsel bir birlik değil, politik bir talebe dönüşmesinin ne gibi bir tehlike doğuracağını o dönemde en açık şekilde kavrayan isimlerden biri şüphesiz Benjamin'dir. Scholem'in aktardığına göre Buber'in görüşleri her Yahudi genci gibi kendisini de etkilerken Benjamin, Buber'in Siyonizm görüşlerine Birinci Dünya Savaşı öncesinde dahi kuşkuyla bakmıştır. Scholem, Benjamin ile birlikte Buber'in "savaş deneyimi" olgusallaştırması üzerine yaptıkları tartışmalar sonunda, hem Benjamin'in hem de kendisinin 1915 yılında Reichtag'da yapılan savaş kredisi oylamasında red oyu kullanan Karl Liebknecht ile aynı duruşu sergilediklerini söyler.¹²²

Benjamin, Buber'in sadece ilk dönemindeki Alman ulusuna dayanan cemaat fikirlerine değil, ikinci döneminde Siyonizm ile ilgili tarihi ve kültürel görüşlerinin temelindeki *Erlebnis* kavrayışına da doğrudan eleştiri getirir. Yine Scholem'in aktardığına göre Benjamin, Buber'in 1910 ve 1917 yılları arasında kutsadığı "deneyim" (*Erlebnis*) görüşlerini reddetmesi konusunda Scholem'i ikna etmeye çalışır ve başarılı da olur.¹²³ Benjamin, XX. yüzyılda yaygın bir tutum olarak *Erfahrung* karşısında kutsanan *Erlebnis*'in ampirik düzlem ile ilişkisizliği ve dolaysızlığı karakterinin neden hem felsefi hem de toplumsal bir çözüm olmadığını ilerleyen dönemlerindeki metinlerinde temellendirir. "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine" (1939) metninde *Erlebnis*'e yönelik ilgiyi şöyle açıklar:

Geçen yüzyılın başından bu yana felsefe, uygar kitlelerin standartlaştırılmış, doğallığı kalmamış varoluşlarında kendini gösteren deneyime karşı "gerçek" deneyime erişmek için bir dizi çabaya girişti. Bunları yaşam felsefesi başlığı altında toplamak âdet olmuştur. Bu çabalar, anlaşılacağı gibi, insanın toplum içindeki varoluşundan yola çıkmaz. Şiire, daha çok

¹²² Scholem, **The Story of a Friendship**, p. 20.

¹²³ **A.e.**, p. 41.

doğaya ve nihayet tercihan mitoslar çağına dayanmaya çalışırlar. Dilthey'in *Das Erleben und die Dichtung* (Yaşantı ve Şiir) adlı yapıtı, bu çabaların ilk örneklerinden biridir.¹²⁴

Benjamin, *Erleben*'teki "gerçek" deneyim arayışının iddia edildiği gibi bireyin toplum içerisindeki varlığına değil, aşkın unsurlara yöneldiğinin farkındadır. Nitekim referans verdiği *Das Erleben und die Dichtung* metninde Dilthey, *Erleben*'i şiir ile iç içe değerlendirirken, *Poetik* metninde *Erleben* artık varoluşsal bir kategoriye dönüşür. Dilthey'dan sonra da aynı varoluşsal motivasyon Husserl'in Avrupa, Buber'in ulusal ve dini cemaat mitinde de kendisini gösterir. Bununla birlikte Benjamin için çıkış noktası *Erleben* olan geleneğin "yaşam-deneyimi" kavramının politik tezahürünün en gelişkin ve son örneği Ernst Jünger'dir.

Benjamin, "Alman Faşizmini Kuramları"nda Jünger ve arkadaşlarının Birinci Dünya Savaşı sonrası savaş deneyimlerini derlediği *Savaş ve Savaşçı* (1930) metnindeki savaşa dair ifadeleri ile söz konusu dolaysız deneyimin mistifikasyonuna varan sınır noktasına işaret eder. Buna göre metnin yazarları için savaş, ilahi ve mistik unsurlardan oluşan hem bireysel hem de bir cemaat deneyimidir. Savaşta ölenler "ölmekle mükemmellikten uzak bir gerçeklikten kurtulup, mükemmellik içinde bir gerçekliğe; geçici ifade olunumu içindeki Almanya'dan, ebedi olan Almanya'ya kavuşmuşlardır"¹²⁵ ifadesi Benjamin'e göre reeldeki Almanya'nın birliğine dair umutsuzluğun farkında olan fakat görmezden gelen yazarların aşkın cemaat hamlesidir.

Benjamin'in işaret ettiği noktadan yola çıkarak şunu söyleyebiliriz ki, dolaysız deneyim olarak *Erleben* açısından, Jünger ve arkadaşlarının Alman cemaati özlemi Husserl'in Avrupa öznesinin Almanya olarak yerelleşmesidir. Nitekim Lukacs'ın da belirttiği gibi problem aslında *Erleben*'in daha başta Dilthey tarafından dolaysız temellendirilmesinde de içkindir: Dilthey'in rasyonelliğin karşısında yaşam'ı yücelten ve

¹²⁴ Walter Benjamin, "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine", **Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin'den Seçme Yazılar**, Sunuş ve Hazırlayan Nurdan Gürbilek, İstanbul, Metis Yayınları, 2012, s. 217.

¹²⁵ Walter Benjamin, "Alman Faşizminin Kuramları: Ernst Jünger'in Denemeler Derlemesi "Savaş ve Savaşçı" Üzerine", **Estetize Edilmiş Yaşam: Sanattan Savaş ve Siyasete Alman Faşizminin Kuramları**, der. ve çev. Ünsal Oskay, İstanbul, İnkılap Yayınları, 2015, s. 110.

temele tarihi alan deneyim hattında Jünger ile birlikte tarih yerini mite bırakır, üstelik bu mit “savaşçı saldırganlık özelliği taşıyan emperyalist bir mit”tir.¹²⁶ Jünger’in insanı ahlaki olarak yücelttiğini ileri sürdüğü “cephe deneyimleri” ile mekanize savaşın birleşimi onu “toptan seferberliğin” propagandacılarından biri yapar.¹²⁷ Lukacs’a göre Jünger ile Nasyonal Sosyalizm arasında bir farktan söz edeceksek bu da ancak Jünger’in çizgisinin mezhepsi yapısı ile küçük ve kapalı gruplar ile sınırlanmış olmasıdır. Fakat Jünger’in toptan seferberlik düşüncesinin politik düzlemdeki tezahürünün faşizm olması kaçınılmazdır.¹²⁸

Benjamin de Lukacs gibi, Avrupa’da ve yerel olarak Almanya’da gelişen dolaysız deneyim geleneğinin mistifikasyonunun faşizm ile sonuçlanacağını öngörerek kahramanlık olarak addedilen deneyimlerin mitik unsurlarını çözümler. Benjamin’e göre *Savaş ve Savaşçı* metninin yazarlarının “kelimenin tam anlamıyla gerçek bir savaş” ve “yaşamın en büyük anlamı” şeklinde nitelendirerek *heroizm* (kahramanlık) attettikleri Birinci Dünya Savaşı’nda herhangi bir *heroizm*’den söz edilemez. Çünkü Birinci Dünya Savaşı, artık cephe savaşlarındaki çarpışmadan ziyade teknolojik aygıtlarla yürütülen yeni bir savaş tarzı getirdiği için *heroizm*’in son belirtilerini de ortadan kaldırmış ve teknolojik aygıtlarla ilerletilen hesaplama ve sayım işlemine dönüşmüştür.¹²⁹ Jünger ve arkadaşlarının savaşa “ebediyet” atfederek kült haline getirip¹³⁰ onu ilahlaştırdığı savaşta, Benjamin total çözüme ve yıkım görmektedir.¹³¹

İnsanın tarihselliğini göz ardı ettiği için Kantçı deneyimin karşısında konumlandırılan dolaysız deneyimin zenginliğine dair XX. yüzyılın ilk çeyreğindeki vurgu Benjamin için Birinci Dünya Savaşı’ndan dönenlerin yüzlerinde en son noktasına vararak çözümler. Zira cepheden dönenlerin deneyimi daha da zenginleşmek

¹²⁶ Georg Lukács, *Aklın Yıkımı*, C2, çev. Ayşen Tekşen Kapkın, İstanbul, Payel Yayınları, 2006, s. 139.

¹²⁷ *A.e.*, C.2, s. 135.

¹²⁸ *A.e.*, s. 140.

¹²⁹ Walter Benjamin, “Alman Faşizminin Kuramları: Ernst Jünger’in Denemeler Derlemesi “Savaş ve Savaşçı” Üzerine”, ss. 99-100.

¹³⁰ *A.e.*, s. 103.

¹³¹ *A.e.*, s. 101.

yerine yoksullaşmıştır.¹³² Benjamin, Kant'ın motto haline gelen “iki şey, üzerlerine sık sık eğilip ısrarla düşünülürse, insanın ruhsal yapısını hep yeni, hep artan bir hayranlık ve korkunç saygıyla dolduruyor: üzerimdeki yıldızlı gök ve içimdeki ahlâk yasası”¹³³ sözünün dolaysız deneyim olarak savaş ile birlikte evrildiği noktayı şöyle ifade eder:

Gündüzleri başlarındaki çelik miğferin kozmik iç-uzamına (*interior*) indirgenmiş bir gökyüzünün altında yaşamışlar; geceleri ise, yukarlardaki moral yasaya sarınıp örtünebilmişlerdir. İşte böylesi bir yeni yaşam mekânında alevler içinde yanıp sönen sancaklardan ve siperlerden oluşan yepyeni bir kır manzarası resmeden teknoloji, Alman İdealizminin heroik öğelerini yeniden canlandırmak istemiş, ama yaratabildiği şey, bunun tam karşıtı olmuştur. Heroik sanılan şey, gerçekte Hipokrat'ın tanıdığı ölümün simasına ait şeyler olmuştur.¹³⁴

Dolayısıyla şunu söyleyebiliriz ki, *Erlebnis* geleneğinin deneyimi dolaysızlaştırıp bu dolaysızlığa bir de özne tayin etmesi Benjamin'in erken dönem metinlerin itibaren özenle kaçındığı bir tutumdur. Benjamin'in, ileride de göreceğimiz gibi, Kantçı deneyim eleştirisinin karşısında konumlandığı deneyim anlayışına özne atfettiğinde dahi söz konusu özneyi dolayımaya tabi tutması onu iki gelenekten de ayrı bir noktaya taşır.

Bu bağlamda, ayırt edici bir nokta olarak, birçok kişi Henry Bergson'u da *Erlebnis* geleneğine dahil ederken Benjamin'in Bergson'un düşüncesini değerlendirirken dayandığı noktalar kendi konumuna dair ipuçları verir. Benjamin'e göre Bergson, *Madde ve Bellek* metninde deneyimi *Erlebnis* geleneğinden farklı olarak ampirik bağlara dayandırıp *Erlebnisci* geleneğinin psikolojik yöneliminden

¹³² Walter Benjamin, “Deneyim ve Yoksulluk”, **Parıltılar**, çev. Yılmaz Öner, İstanbul, Belge Yayınları, Üçüncü Baskı, Eylül 2016, s.26.

¹³³ Immanuel Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, çev. Ioanna Kuçuradi, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1980, s. 174.

¹³⁴ Benjamin, “Alman Faşizminin Kuramları: Ernst Jünger'in Denemeler Derlemesi ‘Savaş ve Savaşçı’ Üzerine”, **Estetize Edilmiş Yaşam**, s. 113.

ziyade, insanın biyolojik belirlenimine ağırlık vererek deneyimin felsefi belirlenimini önemsediğini gösterir.¹³⁵

Bergson, *Madde ve Bellek*'te beden ve zihinsel işleyişin bütünlüğü olarak beynin bir imge olarak maddi dünyanın hem belirlenimi hem de belirleyeni olduğunu söyler.¹³⁶ Bu belirlenimin işleyişi temelde algı ve duygulanıma dayanır. Algı, beden dışındadır, yani maddi dünyayı içimizde algılamayız; aksine imgeler bütünlüğünün bir parçası olduğumuz için onların içinde algılarız. Duygulanım ise bedenin içindedir ve bedenin dışındaki imgeleri duygulanım ile bedenimizin içine katarız. Fakat Bergson'da *Erfahrung* geleneğinin aksine algılarımızın temelindeki duyum saf olmadığı gibi *Erlebnis* geleneğinin düşündüğünün aksine duygulanım da objektif değildir.¹³⁷ Bergson'a göre "algımıza öznellik katan belleğimizdir"¹³⁸ ve daha da ötesi "anılara bulanmamış algı yoktur."¹³⁹ Maddeye öznellik verenin bellek olması nedeniyle madde veya tane dayanan felsefesinin farkının açığa çıktığı nokta da burasıdır. Bergson'da tinin gerçekliği ancak bellek fenomeninin ampirik olan ile ilgisi ile gösterilebilir.¹⁴⁰

Bergson, Kantçı deneyimde imgelemin bir faaliyeti olan "tanıma"yı bellek ile ilişkisi içerisinde ele alır. Bergson'a göre "tanımak, geçmişte verilmiş imgeleri şimdiki bir algıyla birleştirmek"tir.¹⁴¹ Bu kavrayış, Kant'taki tanımak'tan iki açıdan farklıdır; ilk olarak, tanımak bir tasarım değil eylemdir¹⁴² zira Bergson'da beden, dünya imgesi içinde bir imgedir ve hareketi alıp yansıtan bir merkezdir; ikinci olarak ise hafıza ile ilişkiselliği içinde tanıdığımız şey, saf bir imge değil hem şimdiye hem de geçmişe dayanması nedeniyle "imge-anı"dır.¹⁴³

Bergson, belleği (*Gedächtnis, memory, hafıza*) maddi unsurlar ile ilişkiselliği içerisinde ve anı gibi tek bir ana dayanmaktan ziyade anıların sürekliliğini sağlayan yapı olarak ele aldığı için Benjamin açısından önemlidir. Benjamin'e göre

¹³⁵ Benjamin, "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine", *Son Bakışta Aşk*, s. 117

¹³⁶ Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, çev. Işık Ergülen, Ankara, Dost Kitapevi, 2007, s. 17, 18.

¹³⁷ *A.e.*, s. 44.

¹³⁸ *A.e.*, s. 52.

¹³⁹ *A.e.*, s. 27.

¹⁴⁰ *A.e.*, s. 55.

¹⁴¹ *A.e.*, s. 68.

¹⁴² *A.e.*, s. 70.

¹⁴³ *A.e.*, s. 68.

Bergson'un belleği, *Erlebnisci* gelenekten farklı olarak tarihsellik içerisinde değil, ampirik olan ile ilişkiselliği içerisinde ele alışı ve anı (*Erinnerung*) yerine hafızaya (*Gedächtnis*) yaptığı vurgu deneyimin felsefi yönü açısından belirleyicidir.¹⁴⁴ Zira Benjamin'e göre deneyim, anılarda (*Erinnerung*) saptanmış tikel durumlardan ibaret olmaktan ziyade çoğu zaman farkına varılmamış da olsa hafızada (*Gedächtnis*) bir arada bulunan verilerden oluşur.¹⁴⁵

Benjamin'in belleğin iki fonksiyonu arasında hafıza (*Gedächtnis*) ve anı (*Erinnerung*) şeklinde yaptığı ayrımın, aynı zamanda *Erfahrung* ve *Erlebnis* ayrımına da tekabül ettiğini söyleyebiliriz. *Gedächtnis* bilincine varılmamış verilerin birliği olarak hafıza; *Erinnerung* ise yalıtılmış bireysel anılardır. Bu anlamda hafızaya dayanan *Erfahrung*, geleneksel ve uzun süreli bir deneyim iken; anılara dayanan *Erlebnis* ise anda yalıtılmış bireysel deneyimdir.¹⁴⁶ Nitekim *The Arcades Project*'te (Pasajlar Projesi) bireysel deneyimlerden ayrılan alışkanlıkların *Erfahrung*'u oluşturduğunu söyler.¹⁴⁷

Benjamin, hafızada, dolayısıyla hafızaya dayanan *Erfahrung*'ta bireysel geçmişin içerikleri kolektif geçmişin içerikleri ile ilişkiye girdiği için bu sürekliliği önemser ve “felsefi deneyim” söylemini *Erlebnis*'e değil, *Erfahrung*'a mâl eder.¹⁴⁸ Fakat Benjamin'in “felsefi deneyim” olgusallaştırmasının işaret ettiği *Erfahrung*, Kantçı anlamda deneyime işaret etmez. Benjamin için gerçek bir felsefi deneyimin imkanı ancak söz konusu Kantçı anlamdaki *Erfahrung*'un “yıkımı” (*Destruktion*) ile olanaklıdır.¹⁴⁹ Benjamin düşüncesinde genel bir yaklaşım olarak göreceğimiz gibi; Benjamin, “enkazı enkaz olarak kaldırma” gerekliliğine inandığı için deneyimin yıkımında da imkansızlık değil, imkan görür.

Bu anlamda Benjamin için felsefi görev bir yanı sıra XX. yüzyılı belirleyen ve bir anlamıyla “inşa eden” (*Konstruktion*) deneyimin yıkılmaya mahkum noktalarını

¹⁴⁴ Benjamin, “Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine”, *Son Bakışta Aşk*, s. 117, 118.

¹⁴⁵ *A.e.*, s. 117- 118.

¹⁴⁶ Walter Benjamin, “On Some Motifs in Baudelaire”, *Selected Writings Volume 4: 1938-1940*, ed. Howard Eiland, Michael W. Jennings, USA, Harvard University Press, 2006, s. 344, Note 7.

¹⁴⁷ Walter Benjamin, *The Arcades Project*, translated by Howard Eiland and Kevin McLaughlin, edited by Rolf Tiedemann, USA, Harvard University Press, 2002, J62a, 2.

¹⁴⁸ Benjamin, “Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine”, *Son Bakışta Aşk*, s. 120.

¹⁴⁹ Andrew Benjamin, *Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Experience*, USA, Routledge, 2002, Introduction, xi.

açığa çıkarmak iken; diğeryandan hala savunulacak noktaların izini sürme çabasına işaret edecektir. Benjamin bu amaçla *Erlebnis* geleneğine yönelttiğı eleştiriler ışığında Bergson'un hafıza olgusallaştırmasının izini sürerek Marcel Proust ve Charles Baudelaire'in hem yıkım hem de imkan açısından ayırt edici yerlerini saptar. Benjamin'e göre düşünce tarihinde Bergson'un öne çıkardığı hafızanın öznesi Proust iken, bu hafızanın ampirik verilerle iç içe olması nedeniyle işaret ettiği deneyimin öznesi ise Baudelaire şiidir.¹⁵⁰ Proust'un *Kayıp Zamanın İzinde* çalışmasında geçmiş deneyimi şimdi'de yeniden üretme çabası olarak okuması; Baudelaire'in ise modernizm ile birlikte yitip gidene karşı nostaljik bir yönelim yerine, her şeyin fantazmagorik metalara indirildiğini gözler önüne sererek yalıtılmış anın gelip geçiciliğindeki imkanı açığa çıkarması Benjamin düşüncesindeki deneyim ve praksis kavrayışına katkıda bulunacaktır.

“‘Construction’ presupposes ‘Destruction’”¹⁵¹

Walter Benjamin

“Dünya kaos, sentez de kurtuluş oluyor.”¹⁵²

Theodor Adorno, Max Horkheimer

C. Modern Deneyim

“Modern deneyim” kavramsallaştırmasının çalışmamız açısından önemi, Kantçı *Erfahrung* anlamındaki deneyim ile modernizm arasındaki ilişkiselliği problematize etmektir. Ayrı ayrı ele alındığında deneyim teorik; modernizm ise bu teorik arka

¹⁵⁰ Benjamin, “Baudelaire’de Bazı Motifler Üzerine”, *Son Bakışta Aşk*, s. 118

¹⁵¹ Benjamin, *The Arcades Project*, [N7, 6].

¹⁵² Adorno, Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, s. 21.

plandan bağımsız ilerleyen tarihsel bir pratik olarak değerlendirilebilir. Lakin, Benjamin ve etkileşim içerisinde olduğu Frankfurt Okulu'nun çalışmaları ile birlikte modernizmin teorik arka planında örtük şekilde ilerleyen geleneksel deneyim kuramının etkisi teşhir edilir. Benjamin ile Frankfurt Okulu'un kurucularından ve etkili kuramcılarından Theodor Adorno ve Max Horkheimer'in modernizmi dayandırdıkları ortak nokta, modernizmin Aydınlanma düşüncesi ile Kantçı ve Yeni Kantçı deneyimin doğrudan bir sonucu olduğu düşüncesidir. Zira Aydınlanma nasıl ki bireysel veya kamusal bir talebin gerçekleşmesi ise, ortaya çıkardığı teorik bütünlüğün de aynı şekilde hem bireysel hem de kamusal alanı düzenlemesi kaçınılmazdır. Horkheimer bu noktayı "Felsefenin Toplumsal İşlevi" metninde şöyle ifade eder:

Bir felsefi öğretinin birden fazla yönü vardır ve bunların her biri en değişik tarihsel sonuçlara yol açabilir. Ancak Fransız Aydınlanması gibi olağanüstü dönemlerde, felsefenin kendisi politika haline gelir.¹⁵³

Bu bakış açısıyla düşünürsek Newtoncu bilim anlayışına dayanan Kantçı deneyimin epistemolojik köklerini içinde bulunduğu politik zeminden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Nitekim Benjamin, "Gelecekteki Felsefenin Programı Üzerine" metninde Kantçı deneyimin içerisinde bulunduğu dönemin bilim anlayışının kesinliğine indirgenmiş yapısını "Aydınlanmanın *dünya görüşü*" şeklinde niteler.¹⁵⁴ Fakat Benjamin ve Frankfurt Okulu açısından Kantçı deneyim ile Aydınlanma arasındaki politik bağın tam anlamıyla ikamesi Yeni Kantçılık, özellikle Marburg Okulu, tarafından tamamlanmıştır. Benjamin'e göre;

Yeni Kantçılığın temel sorunu, sezgi ile anlık (intellect) arasındaki farkı göz ardı etmesidir. Deneyimi sadece bilimler sistemi için temsil edilebilen bir şey haline getirmişlerdir. [...] Kantçılığın Yeni Kantçı yorumunda deneyim kavramı ciddi değişikliğe uğramıştır. Bu

¹⁵³ Max Horkheimer, "Felsefenin Toplumsal İşlevi (1940)", **Geleneksel ve Eleştirel Kuram** çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005, s. 484.

¹⁵⁴ Benjamin, "Gelecekteki Felsefenin Programı Üzerine", **Benjamin**, s. 112.

değişim Aydınlanma'nın içi boş deneyim kavramının mekanik genişlemesi yönünde olmuştur.¹⁵⁵

Benjamin'in dikkat çektiği sezgi (görü) ile anlık (anlama yetisi) arasındaki ayırım, Kant'ta duyulur ile düşünülür olanın karşılıklı olarak birbirini gerektirdiğinin teminatıdır; lakin Yeni Kantçılık ile birlikte ayırımın kalkması ile deneyim, en uç sınırına çekilir ve tüm duyulur olanlar düşünülür olanın kendisini uyguladığı "veri"ye dönüşür. Horkheimer da "Geleneksel ve Eleştirel Kuram"da Yeni Kantçılara aynı noktadan eleştiri yöneltir; buna göre dünya tını Yeni Kantçılar için evrensel kategorilerin uğrakları haline gelmiş ve "üretmek", "düşünmenin yaratıcı özerkliği" ile özdeşleştirilmiştir. Dolayısıyla ürün, üretmenin kendisidir ve "özgürlük bilincindeki ilerleme, aslında bilginin gördüğü küçücük bir dünya kesitinden, git gide daha fazla şeyin diferansiyel oranlar biçiminde dile getirilebilir olmasıdır."¹⁵⁶

Aydınlanma ile Kantçı deneyim arasındaki bağın yapısını Adorno, *Kant's Critique of Pure Reason*'da detaylı bir şekilde anlatır. Adorno'ya göre Aydınlanma, Almanya'da Kant'tan önce temelde din eleştirisi iken; Kant ile birlikte, genel bir metafizik eleştirisine dönüşmüştür.¹⁵⁷ Kant'ın metafizik eleştirisi sonucu ortaya çıkan ise özne merkezli bir "kimlik-düşüncesi"dir ve bu, bir anlamıyla da Aydınlanma'daki insan merkeziliğin yeniden üretilmesidir.¹⁵⁸ Daha açık bir ifade ile, tüm deneyimin yargılarımızdan türetilmiş sistemli bütünlükler olduğu düşüncesi, dünyada öznenin bilişsel süreçleri dolayımına tabi tutulmamış hiçbir şeyin olamayacağı sonucunu da beraberinde getirir. Fakat bu işleyişte bilgi, öznenin bilişsel süreçlerine tabi kılındığı ve her türlü mitolojik yanılsamadan kurtulmayı da amaçladığı için bir anlamıyla da kimliksiz olmaya çabalar.¹⁵⁹ Adorno, bu ikilik durumunu, Kant'ın Aydınlanma'yı "aklı kitle ve kamuoyu önünde ve hizmetinde serbestçe kullanma özgürlüğü"¹⁶⁰ şeklindeki tanımını üzerinden okuyarak kendi yanılsamasına ve mitini yaratışına

¹⁵⁵ A.e., s. 117.

¹⁵⁶ Horkheimer, "Geleneksel ve Eleştirel Kuram", *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, s. 348.

¹⁵⁷ Theodor Adorno, *Kant's Critique of Pure Reason: (1959)*, edited by Rolf Tiedemann, trans. by Rodney Livingstone, Cambridge, Polity Press, 2001, p. 59.

¹⁵⁸ A.e., p. 65, 66

¹⁵⁹ A.e., p. 66

¹⁶⁰ Kant, "Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt", s. 215

katkısını Horkheimer ile birlikte *Aydınlanmanın Diyalektiği* metninde detaylandırır. Adorno ve Horkheimer burada Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" metnindeki Aydınlanma tanımına dikkat çekerek Aydınlanma ile Kant felsefesinin sentezinin sonucu olarak ortaya çıkan ve XIX. yüzyılı belirleyen "modern deneyim" in kaynağını açığa çıkarırlar. Kant'a göre Aydınlanma:

[...]insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olamama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olamayış durumu ise, insanın kendi anlama yetisini bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamamasıdır.¹⁶¹

Kant'ın, metnin henüz girişinde yaptığı tanımda *Vernunft* (akıl) yerine *Verstand* (anlama yetisi) kavramını kullanması Aydınlanma'da sınırsız bir talep olarak ortaya çıkan aklın yerine belirlenim ve düzenleme işlevine sahip aklın ikamesidir. Zira, Kant'ın eleştirel felsefesinin temelinde bulunan *Verstand* ve *Vernunft* ayrımı bize şunu söyler: *Verstand* bilgi nesnesini belirlerken; *Vernunft* teorik aklın bilgi nesnesi olamayacak tanrı, ruh, kozmos gibi unsurları işaret ederek aslında onları da bilinemezlikleri üzerinden belirler, dolayısıyla modern'in başladığı nokta söz konusu Kantçı olumlu veya olumsuz belirlenim faaliyetidir diyebiliriz.¹⁶² Kant'ın Aydınlanma ile *Verstand* arasında ilgi kurması gündelik pratiklerin aklın olumlu belirlenimine tabi kılınabileceğine cevaz verir.

Erfahrung başlığında anlattığımız üzere, Kant'ta anlama yetisinin işlevi, kategoriler aracılığıyla ampirik verileri bir bütünlük altında toplamak ve yargı vermektir. Bunun yanı sıra "anlama yetisinin şematizmi" ise kategoriler ile ampirik veriler arasında bağıntı sağlayarak bu işleyişe düzenlilik ve süreklilik kazandıran

¹⁶¹ Immanuel Kant, **Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?**, İngilizcesi için bkz. **An Answer to the Question: "What is Enlightenment?"** ve Türkçesi için bkz. "Aydınlanma Nedir?" Sorusuna Yanıt", **Seçilmiş Yazılar**, Çev. Nejat Bozkurt, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984. Kant düşüncesinde dolayısıyla metinlerinde anlama yetisi ile akıl arasındaki ayrım belirleyici olduğu için metnin Türkçe çevirisinde "akıl" şeklinde çevrilen "Verstand" kavramı "anlama yetisi"ne karşılık gelir akıl ise "Vernunft"tur. Aydınlanmanın Diyalektiği'nde Adorno ve Horkheimer "Verstand" vurgusu yaptıkları için biz de karşılaştırma bir okuma için üç dilde kavramları vermeyi uygun gördük: "Verstand"; understanding, anlama yetisi /Vernunft; reason, akıl.

¹⁶² Jan Völker, **Alman Felsefesi Üstüne Diyalog: Alain Badiou, Jean-Luc Nancy**, çev. A. Nüvit Bingöl, Levent Konca, İstanbul, Metis Yayınları, 2017, s. 22.

unsurdur. Adorno ve Horkheimer'in Kant eleştirilerine baktığımızda ise şunu söyleyebiliriz: Kant'ın düşüncesindeki anlama yetisinin şematizmi aracılığıyla tikel ile genelin özdeşliği garanti altına alındığı¹⁶³ için bu, bireylerde sistem ile doğa arasında önceden varsayılan bir uygunluk beklentisi yaratmış ve beklentinin gerçekleşmemesi durumu dahi sistem dahilinde çözülebilir olarak görülmüştür. Dolayısıyla “aydınlanmanın aklındaki sistem, olgularla en iyi biçimde baş edebilen ve böylece öznenin doğaya egemen olmasını en etkili biçimde destekleyen bir bilgi biçimidir.”¹⁶⁴

Kant düşüncesinde doğayı düzenleyen sistemin ilkeleri aklın ilkeleri ile özdeş olduğu için Kant'ın söz ettiği “insanın ergin olamama durumu” da bu durumda öznenin kendi varlığını korumakta yetersiz kalması yani sistemi ikame etme konusunda henüz tam anlamıyla başarıya ulaşamama durumudur.¹⁶⁵ Aklın öznesi bu başarıya ulaşmak için doğayı kendi hedeflerine göre düzenlemek adına onu salt duyuşsal malzeme olarak değerlendirirken aslında “endüstriyel” bir tutum sergileyerek varlığa imal ve idare etme gözüyle bakar.¹⁶⁶ Bu bakış açısı zamanla doğadan hayvana ve en sonunda insana bakışı dahi belirler. Sistemin işleyişi açısından her şey yinelenen ve birbirinin yerine konulabilen niteliğe indirgenince artık bireysel olanın yerine sistemin kendisini doğrulayışı önem arz etmeye başlamıştır.¹⁶⁷ Nitekim modernin hayat bulduğu nokta tam da burasıdır:

Kantçı şematizmin öznelere beklediği katkı, yani duyuşsal çeşitliliği önceden temel kavramlara bağlama işi, endüstri tarafından öznenin elinden alınmıştır.[...] Tüketici için sınıflandıracak hiçbir şey kalmaz, çünkü her şey bizzat üretimin şematizmi tarafından önceden sınıflandırılmıştır.¹⁶⁸

¹⁶³ Max Horkheimer, Theodor Adorno, **Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar**, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2014, s. 116.

¹⁶⁴ **A.e.**, s. 117.

¹⁶⁵ **A.e.**, s. 117.

¹⁶⁶ **A.e.**, s. 118.

¹⁶⁷ **A.e.**, s. 118.

¹⁶⁸ **A.e.**, s. 167-168.

Bu tabloda birey artık özerkliğini koruyamaz ve kamusal alanda bireyin yerini kitle alır, daha açık bir ifade ile “kitle kültürü şeması sentetik olarak üretilmiş davranış biçimlerinin kanonu olarak hüküm sürmektedir.”¹⁶⁹ Filmlerdeki olay örgüsünden seyircilerin hangi noktalarda tepki vereceğine, şarkılardaki ses aralıklarından spor dallarındaki oyun ve oyuncu sistemine, çekirdek ailenin gündelik pratiklerinden hukuk sistemine kadar birçok alanda artık kültür endüstrisi deneyimi şematize ederek tüketicilere önceden planlanmış bir örüntü sunar. Horkheimer birey ile şema arasındaki ilişkiyi şöyle ifade eder:

İşleyişleri, nesnelere içsel özünden kaynaklanacak çalışma süreçlerinin kendi başınlık görüntüsü, ekonomi öznelere burjuva toplumundaki görünüşte özgürlüğüne karşılık düşer. Bu bireyler, en karmaşık hesaplarında bile, görünmez toplumsal mekanizmanın temsilcileri oldukları halde, bireysel kararlara göre eylediklerine inanırlar.¹⁷⁰

Dolayısıyla artık karşımızda Aydınlanma’daki dünyayı aklı ile belirleme motivasyonuna sahip özne değil, belirlenmiş bir kitle kültürü ve hatta kültür endüstrisinin tüketicileri bulunmaktadır.

Bu noktada “kitle kültürü” ile “kitle endüstrisi” arasındaki farkın Aydınlanma düşüncesinin modern deneyime bağlandığı noktayı imlediğini söyleyebiliriz. Adorno, “Kültür Endüstrisine Genel Bir Bakış” metninde, daha önce Horkheimer ile birlikte ortaya koydukları “kitle kültürü” kavramlarını neden daha sonra “kültür endüstrisi”ne dönüştürdüklerine değinir. Adorno’ya göre, kitle kültürü kitlenin içinden kendiliğinden gelişen bir durum iken “kültür endüstrisi” artık şematizasyonu belirli bir merkez tarafından bir plan dahilinde üretilen ve tüketici konumundaki kitleleri tepeden bütünleştirmiş, daha da ötesinde kültürün tüm dinamiklerinin önceden hesaplandığı bir sistemdir.¹⁷¹ Benjamin de *Tek Yönlü Yol* metninde bireysel olanın endüstri aracılığıyla kitleselleşmesi durumunu şöyle anlatır:

¹⁶⁹ A.e., s. 382.

¹⁷⁰ Horkheimer, “Geleneksel ve Eleştirel Kuram (1937)” **Geleneksel ve Eleştirel Kuram**, s. 347.

¹⁷¹ Theodor Adorno, “Kitle Kültürüne Genel Bir Bakış”, **Kültür Endüstrisi&Kültür Yönetimi**, ed. Ali Artun, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, s. 110- 111.

Tuhaf bir paradoks: İnsanlar en dar ve kişisel çıkarlarından hareketle davranıyorlar, oysa davranışları hiçbir zaman olmadığı kadar kitle içgüdülerinin hükmü altında. Ve kitle içgüdülerini her zaman olduğundan daha da bulanık ve hayata yabancılaşmış durumda. Sayısız anekdotun da naklettiği gibi, yaklaşan ama henüz görünmeyen tehlikenin karşısında hayvanların o bilinmez güduları bir kaçış yolunu keşfedebilirken, her bir bireyin kendi sefil refahıyla meşgul olduğu bu toplum hayvani bir duyarsızlıkla, ama hayvanların duyusötesi sezgilerinden de yoksun olarak en ayan beyan tehlikeler karşısında bile kör bir kitle halinde yeniliyor; tayin edici güçlerin kimliği karşısında bireysel hedeflerin çeşitliliği önemsizleşiyor.¹⁷²

Benjamin'in insan varoluşuna dair vurgusunu Adorno daha ileri bir noktaya taşıyarak "endüstri" ifadesinin salt üretim süreçlerine değil, modern dönemde standartlaştırma ve yaygınlaştırma tekniklerinin rasyonelleştirilmesine gönderme yaptığını ve bu anlamıyla bir "ontoloji" olduğunu ileri sürer.¹⁷³

Aydınlanmanın Diyalektiği'nde Adorno ve Horkheimer, mitik olana karşı akli yerleştiren ve böylece bireyin özerkliğini ikame edeceğini düşünen Aydınlanma düşüncesinin Kant'tan sonra şema ile gerçekliği özdeşleştirerek aslında mitolojiye geri döndüğünü ifade eder.¹⁷⁴ Modern öznenin mitolojik karakteri, insanların eylemlerini kişisel etkilerden arındırarak onları bilişsel süreçlerin birer fonksiyonuna dönüştürmesidir.¹⁷⁵ Benjamin de Kantçı deneyimde öznenin, deneyimin içeriğinin bütünlüğü ile özdeşleştirilmesini *preanimistik* dönemde kendilerini kutsal hayvanlar ve bitkilerle özdeşleştiren ve kendilerini onların adlarıyla adlandıran insanların tutumu ile benzer olduğunu söyleyerek bu anlamda mitolojik olduğunu söyler.¹⁷⁶

Bunun yanı sıra Adorno, modern deneyimin mitolojik karakterinin ideolojik motivasyonlara ile bir arada ilerlediğini düşünür. "Freud Teorisi ve Faşist Propagandanın Yapısı" çalışmasında kitlelerin şematik belirleniminde rasyonel veya irrasyonel psikolojik yatkınlığın ideolojik yatkınlık ile nasıl içe içe ilerleyebileceğine

¹⁷² Walter Benjamin, "Tek Yönlü Yol", **Son Bakışta Aşk**, s. 57.

¹⁷³ Adorno, "Kitle Kültürüne Genel Bir Bakış", **Kültür Endüstrisi&Kültür Yönetimi**, s. 112.

¹⁷⁴ Horkheimer, Adorno, **Aydınlanmanın Diyalektiği**, s. 48.

¹⁷⁵ Eagleton, **Estetiğin İdeolojisi**, s. 396.

¹⁷⁶ Benjamin, "Gelecekteki Felsefenin Programı Üzerine", **Benjamin**, s. 114-115.

dair analiz yapar. Metinde Freud'un "grup psikolojisi" kavramı ile kitle psikolojisine; Le Bron'un "kitle ruhu" kavramı ile de kitlelerin nasıl bir propaganda etrafında birleştirilebileceğine dair bilimsel veriler sunulur.¹⁷⁷ Bu anlamda Frankfurt Okulu için kültür endüstrisine tabi olmuş kitle kültürünün bu endüstri tarafından ontolojik, mitolojik ve en nihayetinde ideolojik olarak belirlenimi kaçınılmazdır nitekim faşizm de kapitalizm de Okul için birer "şema" olarak ele alınır çözümlenir.

Frankfurt Okulu'nun "şema" şeklinde adlandırdığı modern deneyimin pratiklerinin çözümlenmesinde izlediği metod "eleştirel kuram" şeklinde kavramsallaştırılır. Horkheimer, "Geleneksel ve Eleştirel Kuram" metninde geleneksel deneyim kuramı ile Eleştirel Kuram'ın deneyime dair kavrayışı arasındaki farkı şöyle ortaya koyar:

Eleştirel düşünce ve kuramı ne yaıtılmış bir bireyin işlevidir ne de bireylerin bir genelliğidir. Öznesi bilinçli olarak, daha çok öteki bireyler ve gruplarla gerçek ilişkileri, belirli bir sınıfla tartışması ve sonunda toplumsal bütünü ve doğayla böyle sağlanmış bağlantısı içinde belirli bir bireydir. Burjuva felsefesinin "Ben"i gibi bir nokta değildir; serimlenişi tarihsel şimdiki zamanın kuruluşuna dayanır. Düşünen özne de, bilginin ve nesnesinin örtüştüğü, mutlak bir bilginin oradan yola çıkılarak edinilebileceği bir yer değildir.¹⁷⁸

Horkheimer'in ifadesine baktığımızda baştan sona Kantçı ve Yeni Kantçı deneyim eleştirisi görürüz. Eleştirel Kuram, modern deneyime yol açan şematizasyon ile arasına mesafe koymaya, mevcut şemaları çözmeye Kant'ın gerçeklik ile bilginin özdeşliği düşüncesini ortadan kaldırmakla başlar. Fakat bunun için genel kıstaslar koymamaya özen gösterir zira "genel kıstaslar her zaman olayların yinelenmesine ve böylelikle kendi kendini yeniden üreten bir bütünselliğe dayanırlar."¹⁷⁹ Dolayısıyla Eleştirel Kuram için önemli olan bilginin çoğalması ve önceden tanımlanmış amaçlar ışığında kendisini doğrulaması değil, maddi unsurlar üzerinden insanların

¹⁷⁷ Theodor Adorno, Max Horkheimer, "Freud Teorisi ve Faşist Propagandanın Yapısı", **Eleştiri: Toplum Üzerine Yazılar**, çev. M. Yılmaz Öner, yay. haz. Atilla Tuygan, İstanbul, Belge Yayınları, 1990, s. 25-55.

¹⁷⁸ Horkheimer, "Geleneksel ve Eleştirel Kuram", **Geleneksel ve Eleştirel Kuram**, s. 359.

¹⁷⁹ **A.e.**, s. 387.

bilişsel faaliyetlerinin izini sürmek ve onları köleleştirici koşullardan özgürleşmesini sağlamaktır.¹⁸⁰

Modern deneyimin kaynağı olan Kantçı deneyim eleştirisinde *Erlebnisci* geleneğe eklememek Benjamin gibi, Frankfurt Okulu'nun da özen gösterdiği bir noktadır. Horkheimer her ne kadar rasyonalizm karşısında *Erlebnis* geleneği içerisinde değerlendirilen Nietzscheci ve Bergsoncu irrasyonalizmi “karşı hareket” olarak değerli bulsa da¹⁸¹ Dilthey'in ileri sürdüğü özne tasarımı soyut karakteri ile geleneksel deneyimin özne kavrayışına eklemeliğini düşünür.¹⁸² Horkheimer'a göre bir bütün olarak yaşam felsefesi geleneğinde irrasyonalizm, rasyonalizmin iflasını doğru saptamış olsa da yanlış sonuçlar çıkarmıştır. Diltheyci gelenek “toplumun yeniden biçimlendirilmesinin zorunluluğunu görünüşte kabul ederken, onu manevi dönüşle ve salt tindeki bir yenilenmeyle sınırlandırarak, bunun önünde bir engel teşkil etmektedir.”¹⁸³ Frankfurt Okulu ve Marksist düşünürler göre hem *Erfahrung* hem de *Erlebnis* geleneğinin işaret ettiği özne, tarihsel koşulları değiştirmeyip sadece yorumlayarak aslında daha da sağlamlaştırdığı için “burjuva felsefesi”dir.¹⁸⁴ Kantçı ve Diltheyci geleneği “burjuva felsefesi” şeklinde adlandırarak onun karşısında yeni bir bakış açısı oluşturma çabası ise XX. yüzyılın felsefe tarihindeki ayırt edici noktasını oluşturur. Çünkü bu noktadan sonra deneyim sadece teorik bir problem değil doğrudan *politik praksis* problemi ile iç içe ilerleyecektir.

¹⁸⁰ A.e., s. 391-392

¹⁸¹ Horkheimer, “Günümüz Felsefesinde Rasyonalizm Tartışması Üzerine (1934)”, **Geleneksel ve Eleştirel Kuram**, s. 122.

¹⁸² A.e., s. 111-112.

¹⁸³ A.e., s. 138.

¹⁸⁴ Georg Lukacs, “Marx’a Yolum”, **Marksist İmgelem**, haz. Ali Şimşek v.d., İstanbul, YeniHayat Kütüphanesi, 2004, s. 27, 28.

“Felsefe *teori* alanındaki sınıf kavgasını temsil eder.”¹⁸⁵

Louis Althusser

“Nesnel hakikatin insan düşüncesine atfedilip atfedilemeyeceği sorunu-bir teorik sorun değil, *pratik bir sorundur.*”¹⁸⁶

Karl Marx

1. “Burjuva Felsefesi” Olarak Modern Deneyim

Modern felsefenin “burjuva felsefesi” şeklinde kavramsallaştırılması felsefenin politik okumasıdır diyebiliriz. Karl Marx etkisi ile geniş bir literatür oluşturmuş kavram, sadece iktisadi ve siyasi ilişkilerinin değil epistemolojiden metafiziğe kadar geleneksel felsefenin son kertede politik bir bakış açısı içerisine yerleştiğini iddia eder. Bu bağlamda düşünüldüğünde deneyim problemine dair çizdiğimiz hattaki her bir epistemolojik veçhenin aynı zamanda politik bir izdüşümünün olması da kaçınılmazdır. Eagleton *Estetiğin İdeolojisi*'nde deneyim ile politik olan arasındaki ilişkiyi şöyle ifade eder:

Klasik felsefenin hatasının siyasi bedeli vardı. Çünkü herhangi bir siyasi düzen, nasıl olur da ‘yaşantı’nın, bir toplumsal beden, duyumsal yaşamına ait her şeyin bu en somut alanını ele almaksızın geliştirebilir? Nasıl olur da ‘deneyim’in, bir toplumun egemen kavramlarının dışında kalmasına izin verilebilir?¹⁸⁷

Kant’ın CPR’deki *a priori* unsurların çıkış noktası olan Baumgarten’in *aesthesis* kavramını işaret eden Eagleton’a göre; estetik, şeyleşmiş Aydınlanma rasyonelliğine daha önce nüfuz edemediği (veya ettiği nüfuz ettiği takdirde otoritesini

¹⁸⁵ Louis Althusser, “Bir Devrim Silahı Olarak Felsefe”, **Lenin ve Felsefe**, s. 29.

¹⁸⁶ Karl Marx, Friedrich Engels, “Feuerbach Üzerine Tezler”, **Alman İdeolojisi: Feuerbach**, çev. Sevim Belli, Ankara, Sol Yayınları, 2008, (2. Tez)

¹⁸⁷ Eagleton, **Estetiğin İdeolojisi**, s. 32.

koruyabileceğine emin olamadığı) algısal olana kadar genişleme olanağı sağlayarak aklın genellikleri ile duyunun tikellikleri arasında uygunluk sağlanabileceğini göstererek politik ikame olanağı vermiştir.¹⁸⁸ *Aesthesis* ile birlikte duyulur olanın nüfuz edilebilir karakteri doğrudan nesnenin özne tarafından değerlendirilme tarzını etkiler. Varolan her şeyin algılanışının kendisine bağlı bulunduğunu *aesthesis*'in artık görelî olmaması, öznenin nesneyi kendisine mâl etmesine neden olur.¹⁸⁹ Bu anlamda Baumgarten sonrası Kant geleneği de, Dilthey sonrası Husserl geleneği de aslında duyulur alanı kendisine göre biçimlendiren *estetik* belirlenimci hattadır. Söz konusu iki geleneğin de politik olmaklığı epistemolojinin üstünde gelişen ikincil bir tavır değil temelde *estetik* olanı kavrayış tarzlarıdır. Dolayısıyla Marksist geleneğin modern felsefeyi “burjuva felsefesi” şeklinde adlandırmasının da temelde klasik geleneğe karşı epistemolojik bir eleştiri olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda Eagleton'un çalışması epistemolojik ve ontolojik olanın politik karakterine işaret ederken Georg (György) Lukacs'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* çalışması da tam tersinden politik olanın epistemolojik ve ontolojik karakterini açığa çıkardığı için önemli bir yere sahiptir.

Lukacs, modern eleştirel (transandantal) felsefenin kendisinden önceki felsefe geleneğinden ayrıldığı noktanın ve burjuva uğrağının “şeyleşme” fenomeni olduğunu düşünür. Şeyleşme, düşünülür ve duyulur olan ayrımına dayanan öznenin nesneyi biçimlendirme faaliyetinin en uç sınırında, artık, nesnenin salt öznenin belirlenimine indirgemesi durumudur. Buna göre modern felsefe “dünyanın bilgi-edinen öznenin bağımsız şekilde oluşmuş bir şey olarak kabul edilmeye karşı çıkararak tam tersine dünyayı kendisinin ürünü olarak kavramayı yeğlemektedir.”¹⁹⁰ Üstelik Lukacs'a göre bu bakış açısı sadece Kant geleneği ile sınırlı değildir; Dilthey gibi tin felsefesi geleneğinin önünü açan Giambattista Vico (1668-1774) da aynı geleneğe dahildir. Lukacs, Marx'ın Vico değerlendirmesine işaret ederek Vico'nun, “insanlık tarihi ile doğa tarihi arasındaki fark bizim birincisini kendimizin yaratmış olmasıdır, ama ikincisini değil” şeklindeki ifadesinin modern bakış açısının bir uzantısı olduğunu

¹⁸⁸ A.e., s. 34-35.

¹⁸⁹ A.e., s.38.

¹⁹⁰ Lukacs, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, s. 252.

ifade eder.¹⁹¹ Kantçı eleştirel felsefe doğa bilimine dayanan bir felsefenin güvenilirlik ve geçerliliğini sağlamaya çalışırken, Vico gibi tin bilimlerine yönelen düşünürler de aynı güvenilirlik ve geçerliliğin tarih ile mümkün olduğuna inanır. Dolayısıyla bir bütün olarak modern felsefenin bakış açısının rasyonel olduğunu düşündüğü “varlığın bilgisini sağlayan evrensel bir yöntem iddiası” esasen onun irrasyonel karakteridir.¹⁹²

Lukacs ve Marksist gelenek açısından modernin irrasyonel karakterinde önemli olan nokta, söz konusu irrasyonelliği sürekli yeniden-üretenin esasında işaret edilebilir bir sınıf olmasıdır; “burjuva sınıfının, kendi düşünme biçimlerini, yani dünyayı kendisinin toplumdaki varlığına uygun bir dünya olarak tasarlanan biçimleri, gerçeklik ve varlıkla eş tuttuğu aşama” modern felsefenin yol ayrımıdır.¹⁹³ Modern felsefenin burjuva felsefesine dönüştüğü nokta, Eagleton’ın *estetik* olanın belirlenmesinin politik sonuçları ile birlikte düşünürsek, rasyonel ve evrensel kavramanın ve yaratmanın özdeşliğini sağlayan öznenin her ne kadar teorik ve yalıtılmış olduğu iddia edilse dahi aslında pratikte bir karşılığının olmasıdır. Bu bağlamda Marx sonrası felsefenin ayırt edici özelliği, felsefe tarihindeki problematiklerin öznesinin yalıtılmış değil, işaret edilebilir olduğunu açığa çıkarılmasıdır. Nasıl ki modern deneyimin öznesi burjuva ise, modern deneyimin yıkımını sağlayacak ve yeni bir bilginin imkanını açığa çıkaracak özne de proletaryadır.

Öznelinin işaret edilebilir olduğu modernin işleyişi şöyle ilerler: Burjuvanın konumu, teorik yalıtılmışlık içerisinde nesneyi belirleyen özne olarak pratikte belirlediği kategorizasyon düzeneklerinden faydalanan karakteri nedeniyle kendisi için bir avantaj iken; teoride yalıtılmış öznedeki pay sahibi olduğu ileri sürülen proletaryanın pratik alandaki sınıfsal konumu bu avantajdan yoksundur. Dolayısıyla Marksist kuram açısından pratik alandaki söz konusu eşitsizliğin giderilmesi ancak nesnel olduğu iddia edilen bilginin formuna dair teorik eleştiri getirmekle mümkündür.

¹⁹¹ A.e., s. 254.

¹⁹² A.e., s. 257. Söz konusu irrasyonellik Frankfurt Okulu’nun söz ettiği Aydınlanma’nın “mitik” karakteridir.

¹⁹³ A.e., s. 268.

Burjuva öznenin nesne ile kurduğu teorik ilişki hem Marksist gelenek hem de Benjamin ve yakın ilişkide olduğu Frankfurt Okulu açısından “dolayısızlık” olarak nitelendirilir. Dolayısızlık, Lukacs düşüncesinde, tarihselliğinden yalıtılmış ve diğer nesnelere ile etkileşimini göz ardı edilen nesnenin devinmeyen, dönüşmeyen bir “monad” şeklinde ele alınmasıdır. Bu bakış açısı içerisinde nesnenin biricikliği iddia edildiği durumda dahi, söz konusu biriciklik ile “bir defa nasıl olduysa öyle olmak”lığı olarak değerlendirilerek nesneye ebedi aynılık atfedilir.¹⁹⁴ İnsanın çevresi ile etkileşimini göz önünde bulundurduğunu iddia eden Diltheyci gelenek, Kantçı gelenekten farklı bir konumun olanağını sorgulamasına rağmen, özne ile nesne arasındaki ilişkinin nesnel bilgisine tarihçinin hakim olabileceğini düşünerek aslında bu defa tarihçiyi dolayısız bir konumda tahayyül etmekten öteye gidememiştir.¹⁹⁵ Çünkü eleştirel metodun yerine tarihi ikame etmek, özne ile nesnenin konumuna dair bir sorgulamadan ziyade, metoda dair bir itirazdır.¹⁹⁶ Bu nedenle Lukacs, dolayısızlığın karşısına “dolayım kategorisi”ni yerleştirir. Dolayısızlığın hem özne hem de nesnedeki değişimi kavrayabilecek bir dolayım dönüşmesini sağlayacak olanın ise diyalektik olduğunu ileri sürer. Diyalektik ile nesnenin kavranması şöyle mümkündür:

Nesnelerin nasıl verilmiş iseler o şekilde varlığına özgü dolayısızlığının aşılmasını sağlayan *dolayım* biçimlerinin, nesnelerin kendilerindeki *yapısal* birer ilke ve gerçek hareketlerindeki birer eğilim olduğunu göstermek... Bir başka deyişle düşüncedeki genesis ile tarihteki genesis –ilke olarak- çakışmalıdır.¹⁹⁷

Lukacs’a göre proletarya, burjuvazinin bakış açısının dışında kalan bir konumda olduğu için sahip olacağı bilginin nesnelliği burjuvanın bilgisinden daha yüksek niteliktedir. Daha açık bir ifade ile, proletarya hem teorik bilgi edinebilen özne olduğu için hem de kapitalizmin gerçekliği içerisinde burjuvazinin

¹⁹⁴ Lukacs, **Tarih ve Sınıf Bilinci**, s. 324-325. Benjamin’in deneyimin “sembolik” karakteri de aynı noktaya işaret eder. Bkz. “Erfahrung” bölümü.

¹⁹⁵ **A.e.**, s.325.

¹⁹⁶ **A.e.**, s. 327-328

¹⁹⁷ **A.e.**, s. 328.

kategorizasyon faaliyetlerinde diğer nesnelere arasında bir nesne gibi belirlendiği için nesneyle özdeşleşmiş haldedir bu nedenle de dolaylı ve dolaylı bilgiye sahip olabilecek imkana sahiptir.¹⁹⁸

Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki, Marx'ın ifadesi ile, düşünce tarihinde klasik felsefenin başlangıcı kadar eski olan diyalektik, Marksist literatürde proletarya dolayımı ile birlikte “diyalektik materyalizm” olarak yeni bir anlam kazanır. Diyalektik, gelenek içerisinde sadece doğanın işleyişine atfedilirken Marksizm için diyalektik, artık diyalektik materyalizm olarak özne ile nesne arasındaki dinamik bir faaliyettir. Marx “Feuerbach Üzerine Tezler”de bu durumu şöyle ifade eder:

Şimdiye kadarki tüm materyalizm (Feuerbach'ınki dahil) başlıca kusuru, nesnenin (*Gegenstand*), gerçekliğin, duyumluluğun (*Sinnlichkeit*); *duyumsal insan faaliyeti, pratik (Praxis)* olarak değil, öznel olarak değil; yalnızca *nesne (Object)* ya da *sezgi (Anschauung)* biçiminde kavranmasıdır. Bunun içindir ki, *etkin yön*, soyut olarak, materyalizmin tersine idealizm tarafından geliştirilmiştir.¹⁹⁹

Marx'a göre, geleneksel materyalizmin diyalektik ile ilgili kavrayamadığı nokta olan maddi olan ile zihin arasındaki dinamik süreci Hegel kavrar ve fakat o da söz konusu dinamik süreci insana değil İdea'ya atfeder.²⁰⁰ Diyalektik materyalizm ise ne burjuva felsefesi gibi özneyi teorik yalıtılmış durumda bırakmak ne materyalizm gibi nesneyi salt nesne olarak maddi alana terk etmek olmadığı gibi Hegelci idealizm gibi özne ile nesne arasındaki ilişkiselliği ikisinin dışında aşkın bir güce atfetmek de değildir. Diyalektik materyalizm, maddi koşulların ancak insanın etkin faaliyeti aracılığı ile dönüşebileceğini kabul eder. Marx'a göre bu kavrayış Hegel'in Tin'in diyalektiği ile başının üstüne çevirdiği diyalektiği, ayaklarının üzerine oturtacaktır.²⁰¹

Marx, burjuva felsefesi ve kapitalizmin yıkımını hazırlayacak bilimin felsefe olamayacağını çünkü felsefenin dünyayı sadece yorumladığını düşünür. Marx'a göre

¹⁹⁸ A.e., s. 343.

¹⁹⁹ Marx, Engels, “Feuerbach Üzerine Tezler”, **Alman İdeolojisi: Feuerbach**, s. 21.

²⁰⁰ Karl Marx, Friedrich Engels, **Felsefe İncelemeleri**, çev. Cem Eroğlu, 3. Bas., İstanbul, Yordam Kitap, Ocak 2013, s. 55.

²⁰¹ Marx, Engels, **Felsefe İncelemeleri**, s. 56.

görev dünyayı değiştirmektir²⁰² ve bu değişim ideolojiktir zira “tarihin, dinin, felsefenin ve bütün öteki devindirici gücü eleştiri değil, devrimdir.”²⁰³ İdeolojik mücadelenin felsefe alanında değil tarihte sürdürülebilir olmasının nedeni ideolojinin “tarihin görünüşlerinden biri”²⁰⁴ olmasıdır ve bu tam da nedenle “kurtuluş” da zihinsel değil tarihsel bir işittir.²⁰⁵ Marksizmde tarih bilimselliğini, gelenekten farklı olarak salt teorik olmaktan dolayı pratik bir faaliyet olup insanlar tarafından “yapılan” bir şey olmasına dayandırılır.²⁰⁶ Bu açıdan düşünüldüğünde Marksizm açısından felsefe salt teorik bağlantılar kurduğu için “tarih alanında felsefeye son verilmiştir.”²⁰⁷

Düşünce tarihinde Marksizm, felsefe geleneğinde burjuva felsefesine yönelttiği eleştiriler açısından etkin bir şekilde kabul görmesine rağmen sonuçlarından ideolojik çıkarımlar yapma ve tarihi felsefenin yerine ikame edilebilir bulması konusunda yeniden eleştiriye tabi tutulur. Frankfurt Okulu ve Benjamin kapitalizm ve burjuva felsefesine yönelttiği eleştiriler konusunda Marx ile hem fikir iken; ideolojik çıkarım yapma konusunda hem Marx’tan hem de birbirlerinden ayrılırlar.

Bu bağlamda düşünüldüğünde Adorno ve Horkheimer’in *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nde söz ettiği deneyimin bir merkezce şekillendirilmiş hali olarak “kültür endüstrisi” kavramı Marksist tarihsel arka plandan bağımsız değildir. Frankfurt Okulu için de, 1940lara kadar, kültür endüstrisini üreten merkezde ikame eden burjuva sınıftır. Dolayısıyla hem Benjamin hem de Frankfurt Okulu için modern deneyimin yıkımı ancak onu tarihsel koşulları ile birlikte ele alan bir kavrayış ile mümkündür ve bunu başaran da diyalektik materyalizmdir. Horkheimer’e göre diyalektik materyalizm, düşüncenin öznesini gelenekten farklı olarak tarihsel dönemleri ile birlikte ele alarak bilincin salt öznel değil aynı zamanda toplumsal

²⁰² Marx, “Feuerbach Üzerine Tezler”, **Alman İdeolojisi: Feuerbach**, s. 24.

²⁰³ Marx, Engels, “Alman İdeolojisi”, **Alman İdeolojisi: Feuerbach**, s. 68.

²⁰⁴ **A.e.**, s. 38.

²⁰⁵ **A.e.**, s. 48.

²⁰⁶ Marx, Engels, “Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu”, **Felsefe İncelemeleri**, s. 62.

²⁰⁷ **A.e.**, s. 76.

koşulların bütünlüğüne bağlar.²⁰⁸ Fakat Frankfurt Okulu ilk dönemlerinde Marksizm gibi çalışmalarının merkezine tarihsel özne olarak proletaryayı yerleştirerek modern deneyimi çözümlemiş olsa da zamanla her bir toplumsal tabakanın (sınıfın) bilincinin nesneliliği ideolojik olarak sınırlayabileceğini düşünür.²⁰⁹ Böylece Marksizm ile ayrıldığı noktayı saptar: Buna göre, Marksist diyalektik materyalizm mevcut durumun temellerine inerek ekonominin eleştirisine yönelmiş ve inceleme nesnesiyle özdeşleşirken²¹⁰ politikanın ekonomik koşullara bağımlılığı Eleştirel Kuram'ın programını değil konusunu oluşturur.²¹¹ Frankfurt Okulu, Marksizm'in "eleştirel teori ile devrimci pratiğin nihai birliği" kavrayışını reddetmez; fakat Marksizm söz konusu birliği son kertede kapitalizme karşı ideolojik bir saldırıya dönüştürürken; Frankfurt Okulu, kuramsal düşünce ile politik *praxis* arasındaki dolaylıları çözümlemeye çalışır ve bu faaliyette "eleştirel" konumunu korumaya çalışır.²¹² Çalışmalarında sınıf çelişkisinin yerine tarihsel gerçekliği merkeze alan Okul'a göre, insan ile doğa arasındaki çelişkinin kökenleri kapitalizmden önceki döneme kadar uzanan ve kapitalizmden sonra da devam edecek kapsamlı bir çelişkidir²¹³ bu nedenle sınıfsal bir mücadelenin ötesinde söz konusu çelişki epistemolojik çözümlemeler ile düşünce tarihi düzleminde teşhir edilmelidir.

Benjamin de burjuva felsefesi eleştirisinde, Eleştirel Kuram düşünürleri gibi, salt ideolojik sonuçlara mâl edilecek bir yaklaşıma mesafeli yaklaşır. Fakat Adorno ve Horkheimer burjuva felsefesi eleştirilerinde sınıf mücadelesi üzerinden bir okumanın sınırlı olacağını düşünürken Benjamin, sınıf mücadelesinin kendisini ve terminolojisini düşüncesinin bizatihi içeriği olarak kullanır.²¹⁴ Dolayısıyla Benjamin açısından ideolojik mesafe politik olmaklık ile arasına koyduğu bir mesafeden ziyade mücadelenin nerede verileceğine dair bir tutumdur. Bu konudaki temel kaygısını ve yaklaşımını *Tek Yönlü Yol* metnindeki "Yangın Alarmı" pasajında şöyle açıklar:

²⁰⁸ Horkheimer, "Günümüz Felsefesinde Rasyonalizm Tartışması Üzerine", **Geleneksel ve Eleştirel Kuram**, s. 112.

²⁰⁹ Horkheimer, "Geleneksel ve Eleştirel Kuram", **Geleneksel ve Eleştirel Kuram**, s. 387.

²¹⁰ **A.e.**, s. 392.

²¹¹ **A.e.**, s. 396.

²¹² Martin Jay, **Diyaletik İmgelem: Frankfurt Okulu'nun Tarihi ve Çalışmaları [1923-1950]**, çev. Sevgi Doğan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 390.

²¹³ **A.e.**, s. 394.

²¹⁴ Georg Scholem, "Walter Benjamin ve Tarih Meleği", çev. E. Efe Çakmak, **Benjamin**, s. 181.

Sınıf savaşı kavramı yanıltıcı olabilir. ‘Kim kazanacak, kim kaybedecek?’ sorusunun yanıtlanacağı bir karşılıklı güç sınamasına ya da galip için iyi, mağlup için kötü sonuçlar getirecek bir mücadeleye işaret etmez. Sınıf savaşını böyle düşünmek, olguları romantikleştirmek ve bulandırmak olur. Çünkü burjuvazi savaşı kazansa da kaybetse de, gelişim sürecinde onun sonunu hazırlayacak iç çelişkileri nedeniyle yıkılmaya mahkûmdur. Buradaki soru, çöküşünün kendiliğinden mi, yoksa proletarya aracılığıyla mı gerçekleşeceği... [...] Tarih, ebedi bir boğuşma içerisinde birbirine kenetlenmiş iki güreşçi imgesinin çağrıştırdığı kötü sonsuzluktan habersizdir. Gerçek politikacı tarihlerle hesap yapar. Ve eğer iktisadi ve teknik gelişmenin neredeyse hesaplanabilir bir ânında (işaretini enflasyon ve zehirli gaz savaşının verdiği bir ânında) burjuvazinin tasfiyesi tamamlanmamışsa her şey yitirilmiş demektir. [...] Politikacıların müdahaleleri, karşılaştıkları tehlikeler ve tempoları şövalyece değil tekniktir.²¹⁵

Benjamin, Marksist kuramın “tarih, baştan sona sınıf mücadelesinin tarihidir” önermesinin tarihe bir yasallık atfettiğini düşündüğü için kabul edilemez bulur.²¹⁶ Benjamin için öncelikli görev, burjuva felsefesinin epistemolojik, ontolojik ve tarihsel yıkımından sonra ortaya çıkacak düşünsel yaklaşımın veçhesini belirlemektir. Fransız Komünist Partisi’nin yayın organı olan *L’Humanité* için yazmayı düşündüğü yazı dizisinin notlarındaki;

Bu kuşağın aydınları, muhtemelen çok uzun bir süre boyunca, tümüyle siyaset dışı bir eğitim almış son aydın grubu olarak kalacaktır. [...] Almanya’da bağımsız yazar konumu gittikçe tartışma konusu olmaktadır ve yazarın ister bilinçli ister bilinçsiz biçimde bir sınıfın hizmetinde çalıştığı ve vekaletini bir sınıftan aldığı yavaş yavaş kavranmaktadır. Aydınların varoluşunun ekonomik temelinin gün geçtikçe daha daralması da bu kavrayışı hızlandırmıştır. [...] Aydınlar, patronlarının proletarya olduğu bir devlette nasıl bir konumda olacaklardır?²¹⁷

²¹⁵ Benjamin, “Tek Yönlü Yol”, **Son Bakışta Aşk**, s. 71.

²¹⁶ Scholem, **The Story of a Friendship**, p. 13.

²¹⁷ Walter Benjamin, Giriş Notları, (1 Mayıs 1927), aktaran Orhan Koçak, “Sunuş”, **Moskova Günlükleri**, çev. Cemal Ener, İstanbul, Metis Yayınları, 2bs. 2006, s. 10.

ifadesi bunun en açık izahıdır. Benjamin Marksizm ile, burjuva felsefesinin sürdürülemezliği ve bu nedenle yıkılmaya mahkum olduğu konusunda hemfikirdir lakin tarihsel mücadeleyi belirli bir tarihsel anda, salt ideolojik hamle ile kazanılacak bir zafer olarak değil, bir dolayım olarak ele alır. Söz konusu dolayım, burjuva felsefesinin epistemolojik, ontolojik ve politik unsurlarının serimlendiği maddi düzlemdir. Zira Benjamin için tarih “zaman içerisinde nesnel olarak algılanabilir maddi unsurlar”²¹⁸ olarak ele alındığı takdirde nesnel çıkarımlar yapmamıza olanak sağlar.

Benjamin’in ileri sürdüğü maddi unsurlar aracılığıyla burjuva felsefesini ve kapitalizmi çözecek yeni tarih kavrayışı “hem ekonomik altyapıyı nesnelleştirme hem de üstyapıyı öznelleştirme eğilimindedir.”²¹⁹ Başka bir ifade ile kapitalizmin birer ürünü olarak maddi unsurlar Benjamin için kapitalizmin ve onun teorik arka planını oluşturan burjuva felsefesinin nesneleşmiş öğeleridir ve söz konusu öğelerin teşhiri ve çözümlenmesi aracılığıyla modern deneyimin ve bu deneyimin öznesi olarak burjuva öznesinin yalıtılmış konumunun yıkımını gerçekleştirmek mümkündür. “Modernizm deneyimi”nde göreceğimiz üzere Benjamin düşüncesinde altyapı-üstyapı ilişkisinin mütakabiliyet oluşturduğu maddi unsurlar bu ilişkinin açığa çıkmış ve somutlaşmış birer ‘ifade’sidir.²²⁰

Benjamin, maddi unsurlar dolayımıyla burjuva felsefesini ve yaşam tarzını teşhir etmenin ve yıkıma uğratmanın yerini son kertede ezilenlerin bakış açısına bırakması gerektiğini düşünür. Fakat bu noktada burjuva felsefesine yönelttiği eleştirilerde salt ideolojik olan ile mesafesini Adorno ve Horkheimer gibi ampirik araştırmalar ile doldurmadığı için, proletaryanın burjuvanın düşünce ve yaşam dünyasının yerine ne koyacağı ile ilgilenir.

Bu noktada Benjamin’in politik tutumunun 1930lardan sonra geliştiğini ileri süren bakış açısının aksine biz *Tek Yönlü Yol*’u yazdığı 1924-28 yıllarındaki

²¹⁸ Scholem, **The Story of a Friendship**, s. 13.

²¹⁹ Terry Eagleton, **Walter Benjamin ya da Bir Devrimci Eleştiriye Doğru**, çev. Ferit Burak Aydar, Birinci Basım, İstanbul, Agora Kitaplığı, Ekim 2013, s. 272.

²²⁰ **A.e.**, s. 273, Eagleton’ın da tırnak içerisinde kullandığı ‘ifade’ kavramını Dilthey’in *Bedeutung (expressions)* kavramı ile birlikte düşünebiliriz zira Dilthey da ifadenin zihinsel bir kavrayışın dışsallaştırması olarak ele almaktaydı.

konumunun da politik olduğunu düşünmekteyiz. Zira *Tek Yönlü Yol*'da Benjamin, Birinci Dünya Savaşı'nı kelimenin tam anlamıyla “ilk paylaşım savaşı” olarak değerlendirir. Bu metinde doğrudan üretim araçlarından söz etmese de teknolojik gücü elinde bulunduran “egemen sınıf” aracılığıyla “teknik de insanlığa ihanet etmiş, zifaf yatağını kan gölüne çevirmiştir”²²¹ ifadesi ve ilk paylaşım savaşı sonrasında ortaya çıkan proleter isyanların, insan ile doğa arasında yeni bir ilişki kurmanın olanağını sorgulamasına izin verdiğini söylemesi sorunu politik düzlemde tartıştığını gösterir. Savaşı izleyen yıllardaki ayaklanmalara yaklaşımından bunu görebiliriz:

Son savaşın yıkım gecelerinde insanlığın çatısı, saralının saadetini andıran bir duyguyla sarsıldı. Savaşı izleyen ayaklanmalar da, bu yeni gövdeyi denetim altına alma yolunda girişilmiş ilk denemelerdi. Proletaryanın gücü, onun nekahetinin göstergesidir. Kendisini iliklerine kadar bu güçle disipline etmezse, barışçı tartışmaların hiçbiri onu kurtarmayacaktır. Yaşamakta olan, yıkımın cinnetini ancak üremenin coşkusuyla yenebilir.²²²

Benjamin'in savaş ve yıkımdan sonra yeni bir politik güç olarak politik zeminde varlık gösteren proletaryanın durumunu anlatırken kullandığı “nekahet” (*convalescence*) kavramını tercih edişinin bu anlamda olumsuz olmadığını düşünüyoruz. Baudelaire'in *Modern Hayatın Ressamı*'nda Edgar Allen Poe'nun *Kalabalıkların Adamı* metninin karakterini betimlerken içinde bulunduğu nekahet dönemi üzerinden yaptığı analiz ile Benjamin'in kavram tercihi arasında ilişki olduğu düşünmemiz metne, dolayısıyla Benjamin için burjuva karşısında proletaryanın konumuna dair fikir verecektir.

Baudelaire'e göre nekahet dönemindeki insan, “ölümün gölgeler ülkesinden yeni dönmüş ve hayatın bütün korkularını, bütün cevherini zevkle içine çekmektedir; mutlak unutuşun kıyısına vardığı için, hatırlamakta, her şeyi hatırlamak için yakıcı bir istek duymaktadır.”²²³ Baudelaire, nekahet dönemi ile çocukluk arasında

²²¹ Walter Benjamin, **Tek Yön**, çev. Tevfik Duran, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 5. Baskı, 2011, s. 82. *Einbahnstrasse* metninin Türkçede iki çevirisi mevcut, çalışmamızda bütünlüğü sağlayacak kavramsal düzeydeki çeviri tercihlerini göz önünde bulundurarak ikisinden de yararlandık.

²²² Benjamin, “Tek Yönlü Yol”, **Son Bakışta Aşk**, s. 76.

²²³ Baudelaire, **Modern Hayatın Ressamı**, s. 208.

benzerlik kurarak, nekahet dönemindeki insanın çocuk gibi her şeyi yeni şeklinde gören bir *sarhoşluk* durumunda olduğunu ve bu durumda yetişkinliğe nazaran çocukluğa normalden daha fazla uyarılmaya açık duyarlılığın eşlik ettiğini söyler.²²⁴ Dolayısıyla nekahet dönemi “artık kendini ifade etmek için yetişkin gücüne ve gayri iradî biriktirdiği malzemeyi düzene sokmasını sağlayan çözümleyici bir zihne sahip çocukluk”tur.²²⁵

Benjamin için ise savaş sonrası proletaryanın içinde bulunduğu nekahet durumu; yani egemen sınıf olarak burjuvanın yürüttüğü paylaşım savaşının temelindeki rasyonalizasyonun sebebiyet verdiği yıkımın birinci dereceden mağduru olma durumu söz konusu yıkıma karşı yaşatıcı olanakları çocuksu duyarlılık ile donatılmalıdır. Benjamin’e göre proletarya burjuva düşüncesinin bakış açısından ayrıştığı ölçüde yıkımın üstesinden gelebilir; aksi takdirde değişim sadece üretim araçlarının el değiştirmesi ile sınırlı kalacaktır ve bu da yıkımın üstesinden gelmek değil, yıkımın öznesinin değiştirilmesi olacaktır. Bu bağlamda düşünüldüğünde Benjamin’in *politik* kavrayışı, Marksizm gibi devrim ile sonuçlanan ideolojik bir tutum veya Frankfurt Okulu’nun ampirik çalışmalarından ziyade, proletaryanın burjuva felsefesinden farklı olarak kendisini epistemolojik, ontolojik ve tarihsel konumlandırma imkanlarını sorgulamak olacaktır.

Benjamin’i iki çizgiden de ayıran noktayı “Eduard Fuchs: Koleksiyoncu ve Tarihçi” metnindeki Sosyal Demokratlara yönelttiği eleştiri üzerinden kavrayabiliriz. Benjamin’e göre burjuvaya karşı yürütülen bir mücadelede “bilgi erk” sloganının çift anlamlılığı göz ardı edildiği sürece mücadele proletarya lehine dönmeyecektir. Burjuva karşıtı mücadeleyi burjuva felsefesi geleneğine eklemleyen “burjuvazinin proletarya üzerindeki iktidarını sağlama alan bilginin, proletaryanın bu tahakkümden kurtulmasını da sağlayacağına” dair inançlardır.²²⁶ Oysa göz ardı edilen nokta bu bilginin pratiğe erişiminin, başka bir deyişle proletaryanın düşünce ve yaşam dünyasını dönüştürecek bir şey öğretmediği için burjuvazi açısından gerçek anlamda bir tehdit oluşturmayacağıdır. Dolayısıyla doğa bilimleri gibi insan bilimleri de

²²⁴ Baudelaire, *Modern Hayatın Ressamı*, s. 209.

²²⁵ *A.e.*, s. 209.

²²⁶ Benjamin, “Eduard Fuchs, Koleksiyoncu ve Tarihçi”, *Cogito*, s. 40.

proletaryanın yaşam koşulları üzerinde etkide bulunmadığı sürece “‘kültürel tarih’ muhafaza edilirken, tarih ‘hafifletilmiş’” olur.²²⁷ Bu anlamda Benjamin düşüncesinin Marksizm ve Frankfurt Okulu’ndan farklı olarak burjuva düşünce dünyasını eleştirdiği kadar proletaryanın onun yerine ikame edeceği epistemolojik, ontolojik, politik ve estetik problemler ile ilgilendiğini söyleyebiliriz.

“The face of modernity itself blasts us with its immemorial gaze. Such as the gaze of Medusa for the Greeks.”²²⁸

Walter Benjamin

“Modernity, the time of hell.”²²⁹

Walter Benjamin

D. Modernizm Deneyimi

“Modernizm deneyimi”, modern deneyimin somutlaşmış, maddi unsurlarda hayat bulmuş halidir. Modern, bir bakış açısı ise; modernizm deneyimi, bu bakış açısının gündelik yaşam pratiklerine kadar ikame etmesidir diyebiliriz. Modernizmi bir deneyim olarak değerlendirmemize olanak sağlayan Benjamin’in yanı sıra Charles Baudelaire ve Georg Simmel’dir. Genel bir bakış açısı ile baktığımızda Baudelaire, modern *modernite* kavramını tanımlayan;²³⁰ Simmel, Baudelaire’in anladığı şekliyle

²²⁷ Benjamin, “Eduard Fuchs, Koleksiyoncu ve Tarihçi”, *Cogito*, s. 41.

²²⁸ Walter Benjamin, “Paris, Capital of Nineteenth Century”: *Exposé of 1939, Arcades*, p. 23.

²²⁹ Benjamin, *Arcades*, [G°,17], p. 843.

²³⁰ David Frisby, *Modernlik Fragmanları: Simmel, Kracauer ve Benjamin’in Eserlerinde Modernlik Teorileri*, İstanbul, Metis Yayınları, 2012, s. 12.

modernitenin ilk sosyoloğu²³¹ ve modernizmi geleneksel deneyim kuramı üzerinden temellendiren düşünür; Benjamin ise Baudelaire ve Simmel'i bir arada düşünerek modernizm deneyimine felsefi zemin sağlayan ve yine bu zeminde modernizmi çözümlenmeye çalışan isimdir. Bununla birlikte daha yakından incelediğimizde görüleceği üzere üç düşünürü ortak zemine taşıyan, tarihselliği yadsıdığı düşünülen modernizmin bizatihi kendisinin de tarihsel olduğunu teşhir etmeleridir.

Modern'in kronolojik anlamda tarihsel izini süren Jürgen Habermas, Latince "modernus" biçimiyle modernin ilk olarak V. yüzyılda Hristiyanlığın kendisini Roma ve Pagan geçmişten ayırmak amacıyla kullandığı söyler. Buna göre "içerikleri sürekli değişse de, 'modern' terimi hep, kendini eski'den yeni'ye bir geçişin sonucu olarak görmek için, antik çağla kendisi arasında bir ilişki kuran dönemlerin bilincini dile getirmiştir."²³² Habermas'a göre Rönesans ile sınırlanan "en yeni modernizm"deki fark ise gelenek arasında bir karşıtlık kurulması ve "yeni" olarak değerlendirilmesidir.²³³ Modernizmin söz konusu yeni'liğinin beraberinde getirdiği "moda" anlayışı da bununla ilişkili olarak "geçiciliğin" kabulü olmakla birlikte daha önce klasik ile bağlantı halinde olan geleneksel modern anlayışının aksine salt geleceğe doğru yönelir.²³⁴ Habermas'a göre "bu ileriye doğru arayışlar belirsiz geleceğin sezgisi ve yenilik kült'ü, gerçekte şimdinin yüceltilmesi anlamına gelir."²³⁵

Bu anlamda yeni ile özdeşleşen estetik modernliği bir ruh ve disiplin olarak saptayan, sınırlarını belirleyen ve avangard hareketlerin doğmasını sağlayan isim ise Baudelaire'dir.²³⁶ Fakat Habermas'ın avangard akımların çizgisine yerleştirdiği Baudelaire değerlendirmesi estetik alan ile sınırlı olduğu için Baudelaire'in "şimdi"yi yücelttiği çıkarımı yapılır. Oysa Baudelaire'deki "şimdi" vurgusu geleceğe yönelik bir vurgunun ötesinde uzamsal bir im'e işaret eder. Şimdi, Baudelaire'de, avangard akımları besleyen dolayısıyla geleceğe yönelen bir şimdi'nin ötesinde uzamsal

²³¹ David Frisby, "Georg Simmel-Modernitenin İlk Sosyoloğu", Georg Simmel, **Modern Kültürde Çatışma**, Sunuş, çev. Tanıl Bora, Nazile Kalaycı, Elçin Gen, İstanbul, İletişim Yayınları, 1. Baskı, 2003, s. 16.

²³² Jürgen Habermas, "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", **Postmodernizm: F. Jameson, J-F Lyotard, J. Habermas**, derleyen ve sunan. Necmi Zekâ, İstanbul, Kıyı Yayınları, 2. Baskı, 1994, s. 31.

²³³ **A.e.**, s. 32.

²³⁴ **A.e.**, s. 32.

²³⁵ **A.e.**, s. 33.

²³⁶ **A.e.**, s. 32-33.

düzlemde maddi olarak bir nesnede “nesneleşme”yi etkileyen geçmişe işaret eder. Kapsamlı bir Baudelaire monografisi ortaya koyan Jean Paul Sartre’ın ifadesi ile Baudelaire’de “zamanın asal boyutu, *geçmiştir*” ve “şimdiki zamana anlamı veren o’dur.”²³⁷ Dolayısıyla Habermas’ın geleceğe yönelen ve onu koşulsuz bir imkan olarak gören avangard hareketlerin başlangıç noktasına yerleştirdiği Baudelaire’de, şimdi ile ilerleme arasındaki ilişkide belirleyici olan zamansal unsur gelecek değil aksine geçmiştir zira Sartre’ın işaret ettiği gibi Baudelaire için;

Geçmişle şimdiki zaman arasındaki ilinti, ters yönlü bir İlerleme”dir. [...] İlerleme kavramının zorunlu kıldığı erekçilik Baudelaire’de ortadan kalkar; baş aşağı edilir. İlerlemeci erekçilik anlayışında, yontucunun şu anda biçimlendirdiği taslağa anlam veren ve onu belirleyen, gelecekteki yontudur. Baudelaire’de ise yontu geçmişe yerleştirilmiştir ve şimdiki kalıntılara kendisini yeniden yapmak ereğini taşıyan kaba, ters biçimler konusundaki düşüncelerini geçmişten göndermektedir.²³⁸

Sartre’ın işaret ettiği geçmiş ile şimdi arasındaki bağıntıyı Baudelaire metinleri ve Benjamin’in Baudelaire değerlendirmesi üzerinden izini sürdüğümüzde hem Benjamin hem de Baudelaire için modernizm deneyiminin geleceğe yönelmiş şimdi’nin yıkımı ve geçmişin olanaklarını sorgulama zemini olduğunu göreceğiz.

Charles Baudelaire, *Modern Hayatın Ressamı* metninde modernite’yi “bir yarısı sonsuz ve değişmez olan sanatın gelip geçici, ele avuca sığmaz, koşullara bağlı olan diğer yarısıdır”²³⁹ şeklinde tanımlar. İlk bakışta sanatsal bir kategori olarak görülebilecek modernite, Baudelaire düşüncesinde “hayatın bir niteliği”²⁴⁰ olarak ele alınır ve Baudelaire tam da bu nedenle modernite’yi tanımlayan düşünür olarak tarihe geçer.

²³⁷ Jean Paul Sartre, **Baudelaire**, çev. Bertan Onaran, İstanbul, Toplu Dönüşüm Yayınları, 1994. s. 128.

²³⁸ Sartre, **Baudelaire**, s. 128-129.

²³⁹ Baudelaire, **Modern Hayatın Ressamı**, s. 214.

²⁴⁰ David Frisby, “Georg Simmel-Modernitenin İlk Sosyoloğu, Modern Kültürde Çatışma, s. 9.

Baudelaire'in metninin merkezinde bulunan ve "modern hayatın ressamı" olarak imlenen Constantin Guys, nitelemede işaret edildiği gibi gerçekten de ressam²⁴¹ ve aynı zamanda İspanya, Kırım ve Türkiye'yi gezmiş bir seyyahıdır. Guys, Baudelaire'in kendisi hakkındaki çalışmasından haberdar olunca metinde kendisinden anonim olarak söz edilmesini ister bu nedenle metinde "Bay C. G." veya "Bay G." şeklinde isimlendirilir.²⁴² Bay G., modernitenin sanatsal veçhesine tekabül eden ressamlığı, sanatçının toprağa bağlılığını aşan, onu "dünya insanı"²⁴³ yapan seyyahlığı, çalışmadan haberdar olunca anonim kalmak istemesinin de gösterdiği üzere içinde varlığını sürdürdüğü zemin olarak "kalabalıkların insanı"²⁴⁴ olma niteliği ile Baudelaire'in modernite problemi için özenle seçilmiş bir isimdir. Baudelaire, modernitenin sanatın ötesinde hayatın niteliği olma karakterini Bay G. portresinde bir sıfat ile ifade etme gerekliliği ile önce *dandy*'i (züppe) seçer fakat daha sonra *dandy*'nin duyarsızlık özlemine karşı Bay G.'nin meraka dayanan doymak bilmez görme ve hissetme tutkusu nedeniyle *flâneur*'ü uygun bulur.²⁴⁵ Baudelaire'e göre nasıl ki kuş havada, balık suda yaşarsa, *flâneur* de kalabalıkta yaşar ve kalabalık bu anlamıyla *flâneur*'ün evidir.²⁴⁶ Baudelaire için *flâneur*, Poe'nun *Kalabalıkların Adamı*'ndaki nekahet hali içindeki çocuk-adamdır²⁴⁷ ve bu anlamıyla Poe'nun karakterinin kalabalıklar içinde aradığı özgün olan, "yeni" (*nouveauté*)²⁴⁸ Baudelaire'de *modernite* ile özdeşleşir.²⁴⁹

Baudelaire, moderniteyi yeni ile özdeşleştirerek yeniyi kendi içerisinde yüceltmekten ziyade aslında onu çözümlenmeyi amaçlamaktadır. Baudelaire'in ifadesi ile *flâneur* de bu anlamda yeni'nin tezahürü olan "modadan, tarih içerisinde

²⁴¹ A.e., s. 9.

²⁴² Baudelaire, *Modern Hayatın Ressamı*, s. 205-207.

²⁴³ A.e., s. 207.

²⁴⁴ A.e., s. 205.

²⁴⁵ A.e., s. 210.

²⁴⁶ A.e., s. 210-211.

²⁴⁷ A.e., s. 209-210. (Poe'nun "Kalabalıkların Adamı" hikâyesinde, hikâyeyi anlatanın kalabalıklar içinde gördüğü özgün ve bu nedenle kendisi için "yeni" bir simânın peşinde koşar. Fakat uzun bir takibin sonunda peşinde koştuğu adamın hiçbir yere varmadığını ve sürekli kalabalık caddelerde yürüdüğünü anlar. Bu nedenle ona "kalabalıkların adamı" der. Baudelaire ise hikâyeyi anlatanın bizatili kendisinin kalabalıklar ile ilişkisini ilgi çekici bulur. Zira hikâyeyi anlatanın kendisini nekahet halini tanımlayışı ve kalabalıkları seyretmekten duyduğu keyif hikâyeyi başlatır. Hikâye için bkz. Edgar Allen Poe, "Kalabalıkların Adamı", *Bütün Öyküleri I*, çev. Hasan Fehmi Nemli, Ankara Dost Kitabevi Yayınları, 2009, s. 193-202.)

²⁴⁸ Baudelaire, *Modern Hayatın Ressamı*, s. 209.

²⁴⁹ A.e., s. 214.

barındırabileceği her türlü şiirselliği devşirmekte, geçici olandan ebedî olanı damıtmaktadır.”²⁵⁰ Baudelaire’e göre modernitenin günün birinde “antikite” haline gelmeye layık olması için, insan hayatının ona ister istemez kattığı gizemli güzelliğin bulunup çıkarılması gerekir ve Bay G.’nin de kendisini vakfettiği bu uğraştır.²⁵¹

Benjamin, Baudelaire’in modernite ve *flâneur* imgesini tarihsel deneyim problemi bağlamına yerleştirir ve modernizmin gündelik deneyimi olarak olumsal olan *Erlebnis*’ten ebedi olan *Erfahrung*’a dair olanaklar çıkarmaya çalışır. “Baudelaire’de Bazı Motifler Üzerine” çalışması Benjamin’in, Baudelaire aracılığıyla, deneyimin yapısının artık değiştiğini saptadığı ve söz konusu değişime dair felsefi bir zemini sorguladığı metindir.²⁵²

Benjamin, modernizm ile birlikte modern insanın kent yaşamındaki karşılaşmalarının bütünlüğünü “şok yaşantısı”²⁵³ (*Chockerlebnis*) olarak niteler. Şok yaşantısındaki eylemlerin karakteristik özelliği, kendisinden önceki eylemlerden kopuk, dolayısıyla süreklilik göstermeyen ve tam da bu nedenle içerikten yoksun olmasıdır. Benjamin, modernizmin şok niteliğini, güzelliği ile meşhur Medusa’nın uğradığı lanet sonrasında kendisine bakanları donduran bakışına benzetir.²⁵⁴ Metinde şok deneyimine dair enformasyon aygıtı olan gazeteden kumara ve işçilerin çalışma koşullarına kadar birçok örnek verir. Marx’ın işçinin işine yabancılaşma olgusunu deneyim problemi bağlamında ele alan Benjamin’e göre, nesnenin işçinin eylem alanına onun iradesinden bağımsız olarak gelmesi ve aynı keyfilikle alanı terk ettiği işçi ile nesne arasındaki özgün ilişkiyi askıya alır.²⁵⁵ İşçinin sürekli aynı eylemi yapması ve üretim sürecinin bütünlüğüne ulaşamaması eyleminin sürekliliğini ve bütünlüğünü engeller. Benzer şekilde gazetenin kendisine özgü enformasyon ilkeleri olan “yeni olma, kısalık, anlaşılabilirlik ve hepsinden önemlisi tek tek haberlerin kendi aralarında bir bağlantıdan yoksun olması” ile “haber vermek” yerini enformasyona, enformasyon ise yerini sansasyona bırakır.²⁵⁶ Böylece okuyucu enformasyonu

²⁵⁰ A.e., s. 214.

²⁵¹ A.e., s. 215.

²⁵² Benjamin, “Baudelaire’de Bazı Motifler Üzerine”, *Son Bakışta Aşk*, s. 117.

²⁵³ A.e., s. 122.

²⁵⁴ Benjamin, “Paris Capital of Nineteenth Century”, Exposé of 1939, *The Arcades Project*, p. 23.

²⁵⁵ Benjamin, “Baudelaire’de Bazı Motifler Üzerine”, *Son Bakışta Aşk*, s. 136.

²⁵⁶ A.e., s. 119

deneyiminin bir parçası kılamaz ki basın da zaten okuyucusunun bunu yapmasını istemez.²⁵⁷ Benjamin'e göre şok yaşantısını en iyi temsil eden modernizmin diğer bir olgusu ise kumardır. Kumarda her bir atışın (*coup*) bir öncekinden kopuk olması, garantiye alınmış pozisyonları kabul etmemesi ve önceden kazanılmış olanı hesaba katmaması da benzer şekilde eylemde sürekliliği yadsır²⁵⁸ ki ücretli işte olduğu gibi kumarda da hep yeni baştan başlamak düzenleyici fikirdir.²⁵⁹

Benjamin'e göre modernizmin temelindeki söz konusu şok yaşantısını kendi içinde çözümleyen isim yine Baudelaire'dir. Bu nedenle Benjamin, Baudelaire'in şiirlerine ve *flâneur* imgesine işaret ederek temel bir soru ortaya koyar: “Şok yaşantısının norm haline geldiği bir deneyim lirik şiire nasıl bir temel oluşturabilir?”²⁶⁰ Benjamin burada aslında “yaşantı” ile *Erlebnis*'i, “deneyim” ile *Erfahrung*'u imler dolayısıyla soru; “Modernizme temel oluşturan *Erlebnis*'e felsefi bir zemin sağlayacak *Erfahrung* anlamındaki deneyime dair imkanlar hala var mıdır, varsa bunlar nelerdir?” şeklinde okunabilir.

Bu bağlamda Benjamin, aynı metinde Marcel Proust'un bir Baudelaire kavramı olan *correspondances* kavramını öne çıkarışının kendisi için Baudelaire şiirlerini deneyim problemi düzlemine çekmesinde etkili olduğunu ifade eder. Proust, Baudelaire incelemesinde, Baudelaire'in sadece belirli önemli günlerden söz ettiğini ve “bir akşam” şeklinde imlenen bu zaman dilimlerinin önemine işaret eder. Benjamin ise Proust'un söz ettiği günlerin Baudelaire'de “anımsama günleri” olarak belirli yaşantıların izlerini taşıdığını ve içeriklerinin *correspondences* şeklinde tanımlandığını söyler.²⁶¹ “Correspondences”, Baudelaire'in *Kötülük Çiçekleri*'ndeki iki sonenin başlığıdır ve aynı zamanda sanat nesnesini “farklı türden duygulanmaların kendiliğinden birbirini çağrıştırması”²⁶² anlamındaki *synaesthesia*'dan farklı olarak “çözüksüz sorunlarla iç içe geçmiş bir nesne”²⁶³ dir. Benjamin'e göre Baudelaire'in *correspondences* kavramı, “krize dayanıklı bir temele

²⁵⁷ A.e., s. 119.

²⁵⁸ A.e., s. 137-138.

²⁵⁹ A.e., s. 139-140.

²⁶⁰ A.e., s. 122.

²⁶¹ A.e., s. 141.

²⁶² A.e., s. 141.

²⁶³ A.e., s. 142: 16n.

oturmak isteyen bir deneyim”²⁶⁴ olarak ele alınabilir ve söz konusu deneyim “nesneleşmeler”de ifade edilir. Bu amaçla Benjamin, Baudelaire’in “Correspondences” başlığı taşıyan şiirinden şu dizeleri aktarır:

Bir mâbettir tabiat, içinde canlı sütunlar
Çetrefil sözler fısıldar zaman zaman;
İnsan orda geçer, teklifsiz bakışlarla
Kendisini süzen sembol ormanları arasından.

Uzun yakınlar gibi birbirine karışan uzaktan,
Bir karanlık ve derin birlik içinde,
Gece gibi ve aydınlık gibi geniş olan,
Kokular, renkler, sesler cevap verir birbirine.²⁶⁵

Benjamin söz konusu “Correspondence” şiiri ile birlikte genel olarak Baudelaire şiirlerinde, bahsi geçen verilerin “ezeli zamana bağlılığını”²⁶⁶ işaret ederek söz konusu verilerin tarihsel değil, “tarihöncesi” verileri olduğu söyler.²⁶⁷ “Mütekabiliyetler” şeklinde çevirebileceğimiz *correspondences*, Baudelaire düşüncesinde kutsal-olan ile dünyevi-olanın, teoloji ile siyasetin bir nesnede veya olguda birbirine karşılık gelmesidir.²⁶⁸ Bu anlamıyla Baudelaire’in “tarihöncesi” verileri, *correspondences*lar, modernizm deneyiminin temel karakteri ve zamansal düzlemi olan ilerlemeye karşı bir tepkidir. Sartre’ın ifadesi ile Baudelaire,

[...]yaşamın ya da tarihin uzak sisleri arasında, seçkin ve eşi bulunmaz bir imgenin bir kere görünmüş bulunması ve bütün kişisel girişimlerin, bütün toplumsal kuruluşların bunun aynı

²⁶⁴ A.e., s. 142.

²⁶⁵ Bkz. Charles Baudelaire, **Elem Çiçekleri**, çev. Vasfi Mahir Kocatürk, Ankara, Buluş Yayınevi, 1957, s. 28.

²⁶⁶ Benjamin, “Baudelaire’de Bazı Motifler Üzerine”, **Son Bakışta Aşk**, s. 144.

²⁶⁷ A.e., s. 143.

²⁶⁸ Michael Löwy, **Walter Benjamin: Yangın Alarmı**, “Tarih Kavramı Üzerine” Tezlerin Bir Okuması, çev. U. Uraz Aydın, İstanbul, Versus Kitap, 2007, s. 79.

İlerleme düşüncesinin kazandığı başarıdan derin bir acı duymuştur; çünkü çağı onun geçmişi seyretmesine engel olur ve başını zorla geleceğe çevirtir.²⁶⁹

Oysa Baudelaire için, çağının aksine, modernizmi çözümleyen zamansal ufuk geçmiştir ve bu anlamıyla Benjamin'in "Tarih Kavramı Üzerine" tezlerinin merkezinde bulunan "Angelus Novus"u andırır.

Benjamin'in "Tarih Meleği" dediği Paul Klee'nin çalışması olan "Yeni Melek" in yüzü geçmişe dönüktür ve cennetten esen bir fırtına ile geleceğe doğru sürüklenir. Melek, insanların olaylar dizisi gördüğü yerde felaket görür.²⁷⁰ Baudelaire'in de yüzü, içerisinde yaşadığı çağın çocuğu olarak, tarihsel konumu gereği geleceğe yazgılıdır fakat şair olarak geçmişe yönelmiştir. Bu anlamda, Benjamin'in Angelus Novus'tan söz ettiği IX. tezin başında alıntılacağı Scholem'in Yeni Melek üzerine yazdığı şiirin dizeleri Baudelaire ile Tarih Meleği arasındaki analogiyi derinleştirmemizi sağladığını söyleyebiliriz:

Hazırım kanat çırpmaya
"Dönsem" derim, "dönsem geriye"
Bir an daha kalırsam burada
Korkarım hiç dönemem diye.²⁷¹

Tarih Meleği alegorisinde Melek, felaket içerisindeki kırık parçaları yeniden bir araya getirmek için kanatlarını kapatmaya çabalar fakat cennetten esen fırtına buna engel olur.²⁷² Baudelaire de Tarih Meleği gibi felaketin ortasında parçalanmış olanı bir araya getirmeyi amaçlar. Meleğin kanatlarını kapatarak gerçekleştirmeye

²⁶⁹ Sartre, **Baudelaire**, s. 129.

²⁷⁰ Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", **Son Bakışta Aşk**, s. 43

²⁷¹ Gerhard Scholem, "Meleğin Selamı" aktaran Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", **Son Bakışta Aşk**, s. 43. Benjamin'in alıntılacağı dize için Gürbilek çevirisini tercih ettik fakat içerisinde Benjamin'in "Tek Yön" çalışmasına da atıf yapılan ve Benjamin'in "bugüne kadar bildiğim şiirler arasında en iyisi" dediği şiirin tamamı için bkz. Der. Gershom G. Scholem, **Walter Benjamin/Gershom Scholem Mektuplaşmalar: 1932-1940**, çev. Saliha Yenişol, İstanbul, Kolektif Kitap, Nisan 2018, s.113-115. ("Angelus'tan Selam"). Benjamin'in beyanı için bkz. A.e. s. 117.

²⁷² Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", **Son Bakışta Aşk**, s. 43.

çalıştığını Baudelaire, zamansal düzlemde yapmaya çalışır ve bu amaçla geçmişe yönelir. Baudelaire’de geçmiş ile şimdiki zaman arasındaki mesafenin kapandığı somut düzlem ise nesneleşmelerdir. Zira Baudelaire şiirlerinin yapmaya çalıştığı şey, varlık ile varoluşun nesnel birleşimi’dir²⁷³ ve bu anlamda şairin yarattığı şey de varlık ile varoluşun düşsel birleşim anısının şimdiki anda yeniden canlandırılışından başka bir şey değildir.²⁷⁴ Dolayısıyla şimdide mevcut olan nesnelere çözümleyen,

Baudelaire’in bütün çabası bilincini ele geçirmek, avuçları içinde bir nesne gibi ona sahip olmaktır; nesnelleşmiş bir bilinç sanısı veren her şeyi daha havadayken kapışı da bu yüzdendir işte: kokular, bir yerden süzülen ışıklar, uzaktan gelen ezgiler, sessiz ve verilmiş bütün bu küçük bilinçler, kendi ele geçmez varoluşunun, görülür görülmez yutulan, bir kurban gibi yenip bitirilen imgeleridir. Nesnelleşmiş düşünceleri –kendi cisimlenmiş düşüncelerini- yoklamak arzusuyla yanıp tutuşmuştur hep.²⁷⁵

Michael Löwy de “Tarih Kavramı Üzerine” tezleri incelediği *Yangın Alarmı*’nda Benjamin’in IX. tezinin oluşturulmasında Baudelaire’in *Kötülük Çiçekleri*’nin etkisi olduğunu düşünebileceğimizi söyler. Bu amaçla Benjamin’in söz ettiği cennetten esen fırtına ile Baudelaire’in “Lânetli Kadınlar” şiiri arasındaki benzerliği açığa çıkarır.²⁷⁶ “Lânetli Kadınlar”da Baudelaire şöyle yazar:

İniniz, ininiz, acınacak kurbanlar,
İniniz yolundan ebedî cehennemini!
Dalın en derinine uçurumun ki orda bütün günâhkarlar,
Gökten gelmiyen bir rüzgârla kırbaçlanarak,
Kaynaşlılar karma karışık, bir fırtına gürültüsüyle.²⁷⁷

²⁷³ Sartre, **Baudelaire**, s. 144.

²⁷⁴ **A.e.**, s. 149.

²⁷⁵ **A.e.**, s. 136.

²⁷⁶ Löwy, **Yangın Alarmı**, s. 78.

²⁷⁷ Baudelaire, **Elem Çiçekleri**, s. 244-245.

Benjamin açısından Klee'nin Yeni Melek'i ile Baudelaire'in bir arada düşünmemizi sağlayan diğer etken ise, ikisinin de işaret ettiği "diyalektik gerilim"²⁷⁸dir. Baudelaire'in nesneleşme dediği maddi unsurlarının alegorik niteliği de sahip olduğu diyalektik gerilimdir ve alegori, bu diyalektik gerilim sayesinde modernizmin benzerliklerinin altını kazır.²⁷⁹ Bu anlamda geleneksel deneyimin yakalamaya çalıştığı ebedi olanın sembolik karakterinden farklı olarak alegori, ebediyete değil, ebedi uçuculuğa işaret eder. Scholem'in şiirinde Yeni Melek'in sembol olmadığına dikkat çekmesi de bu anlamda önemlidir:

Ben sembolü olmayan bir nesneyim
Anlamım benden ibaret
Beyhude büyü yüzüğünü çevirmen
Bende mana yok²⁸⁰

Baudelaire de sembolik olanda bir önvarsayım şeklinde ilerleyen anlam ile nesnenin özdeşliğinin yerine nesneyi (çağı) olduğu gibi ele alır. Alegorik kavrayış sürekli yeni olanın geçiciliği içerisinde ebedi olanı arar. Bununla ilgili olarak Benjamin'e göre Baudelaire şiirleri doğal mütakabileyetler ile doğal olanın reddi çatışmasının çözülme denemesidir²⁸¹ ve şair olarak bizatihi Baudelaire'in kendisi de bu anlamda alegoriktir; bir yandan bireyselliğinden arınmış, insansız, cisimleşmiş bir kentli; diğer yandan kurbandır.²⁸² Baudelaire'in melankoli ile beslenen dehasını alegorik deha²⁸³ şeklinde niteleyen Benjamin için *flâneur* imgesiyle pazara çıkan aydın bizatihi Baudelaire'dir.²⁸⁴ Pazara çıkan kentli olarak *flâneur* ve pazardaki uçucu olanda ebedi olanı yakalamaya çalışan entelektüel olarak şair hem yoğun duyarlılık

²⁷⁸ Scholem, "Walter Benjamin ve Meleği", **Benjamin**, s. 192.

²⁷⁹ Benjamin, "Central Park", SW IV, p. 170.

²⁸⁰ Scholem, Benjamin, **Mektuplaşmalar**, s. 114.

²⁸¹ Benjamin, "Central Park", SW IV, p. 163.

²⁸² **A.e.**, p. 163.

²⁸³ Walter Benjamin, "XIX. Yüzyıl'ın Başkenti Paris", **Pasajlar**, çev. Ahmet Cemal, İstanbul, YKY, 2012, s. 98.

²⁸⁴ Benjamin, "XIX. Yüzyıl'ın Başkenti Paris", **Pasajlar**, s. 99.

hem de yoğun temaşa halinde olmalıdır; nitekim Baudelaire'in mütakabliyetleri ve alegorileri de bu çatışmayı açığa çıkarır.²⁸⁵

Benjamin'in çok deneyimi şeklinde kavramsallaştırdığı birey ile metropol hayatı arasındaki ilişkiye dair felsefi zemini sorgulamasını sağlayan bir isim Baudelaire ise diğeri de kuşkusuz Simmel'dir. Baudelaire gibi Simmel'e göre de "metropol tipi kişiliğin ruhsal temelini, sınırlar üzerindeki uyarıcıların yoğunluğu oluşturur."²⁸⁶ Belirli bir düzen içerisinde seyreden izlenimler bilincin uyanıklığına çok daha az ihtiyaç duyarken zihin, değişken ve süreksiz izlenimler karşısında sürekli uyarılma halindedir.²⁸⁷ Simmel'e göre zihin açık ve bilinçli bir unsur olarak diğer yetilerimiz arasında uyum yeteneği en yüksek olan yeti olması nedeniyle metropoldeki fenomenler arasındaki karşıtlığa ve değişime uyum sağlamakta zorlanmaz fakat zihne göre daha muhafazakar olan ruh ancak çeşitli sarsıntılardan sonra ayak uydurabilir.²⁸⁸ Simmel, zihnin fenomenlere ruhtan daha kolay uyum sağlamasını onun tarafsızlığına bağlar ve bu anlamda zihnin tarafsızlığı ile para ekonomisinin birbirinde derinden bağlı olduğunu ileri sürer. Zira zihnin ve para ekonomisinin tarafsızlık tavrında "biçimsel bir adalet ile düşünceden yoksun bir katılık sıklıkla bir arada bulunur."²⁸⁹

Simmel benzer şekilde zihnin işleyişi ile moda arasında da analogi kurar. Simmel'e göre moda, bir yandan genel olana ulaşma çabası, diğer yandan da özgül (tikel) olanı kavrama isteği şeklinde ilerleyen insan doğasının bir tezahürüdür. Genel olan, zihne tümlük sağlarken özgül olan ise zihnin bir olaydan diğerine hareket etmesini sağlar ve bu işleyiş insanlık tarihinin hayat formudur.²⁹⁰ Simmel, modanın temel niteliği olan taklidi bu işleyiş içerisinde yerleştirir buna göre taklit, "tekil olanın Genel içinde erimesiyle tatmin olan, değişim içinde kalıcı olanı vurgulayan yönümüzdür."²⁹¹ Dolayısıyla moda, özgül olan birey ile genel olan toplum arasındaki

²⁸⁵ Benjamin, "Central Park", SW IV, p. 177.

²⁸⁶ Simmel, "Metropol ve Tinsel Hayat", **Modern Kültürde Çatışma**, s. 86.

²⁸⁷ **A.e.**, s. 86.

²⁸⁸ **A.e.**, s. 87.

²⁸⁹ **A.e.**, s. 87.

²⁹⁰ Simmel, "Moda Felsefesi", **Modern Kültürde Çatışma**, s. 104.

²⁹¹ **A.e.**, s. 105.

ilişkinin somutlaşmış şeklidir ve modanın hayatta kalmasını sağlayan da insan doğası ile söz konusu ilişkiselliğidir. Buna göre;

Moda, verili bir örüntünün taklididir, bu nedenle de toplumsal uyarlanma yönündeki ihtiyaçları karşılar; bireyi herkesin yürüdüğü yoldan ilerlemeye sevk eder; her ferдин davranışını salt örnek haline getiren genel bir durum ortaya koyar. Aynı zamanda, ayırt edilme ihtiyacını, farklılaşma, değişim ve bireysel aykırılık eğilimini de aynı ölçüde tatmin eder.²⁹²

Simmel, modadaki benzerlik ile bir arada ilerleyen farklılık karakteri ile ilgili değerlendirmesinde ise ekonomik çıkarımlar yapar. Simmel'e göre modadaki farklılığı sağlayan iki unsur vardır: İlki, bugünün, dünün veya yarının modalarını birbirinden ayıran modanın içeriğinin değişkenliği; diğeri ise sınıfsal olmasıdır.²⁹³ İlk özelliği olan, modanın içeriğinin sürekli değişmesi onun “yeni” ve “şimdi” ile ilişkisini verir ve Simmel'e göre bir şeye “ancak ortaya çıktığı kadar hızlı bir şekilde kaybolacağından eminsek” moda deriz.²⁹⁴ Modayı çekici yapan “aynı anda hem başlangıç hem son olmanın, hem yeni hem geçici” olma karakteridir zira modanın özgünlüğü “olmak ya da olmamak değil aynı anda hem olmak hem de olmamaktır.”²⁹⁵ Modayı diğer fenomenlerden ayıran geçmiş ile geleceğin eşliğinde durarak bize “şimdi duygusu” vermesidir.²⁹⁶ Benjamin açısından Simmel düşüncesinde modanın ikinci özelliği olan sınıfsal karakterinin açığa çıkarılması en az ilki kadar önemlidir. Simmel moda ile sınıf arasındaki ilişkiyi şöyle ifade eder: “Yüksek tabakanın modaları, kendilerini alt tabakaların modalarından ayırır; ne zaman ki alt tabakalar yüksektekilerin modalarını devralmaya başlar, o zaman yüksek tabaka bunlardan vazgeçer.”²⁹⁷ Böylece modanın sınıfsal karakteri onun iddia edildiği gibi salt üslup değil aynı zamanda hem maddi hem de ekonomik karaktere sahip olduğunu açığa çıkarmış olur. Bu bağlamda Simmel, Benjamin'in *Pasajlar*

²⁹² A.e., s. 106.

²⁹³ A.e., s. 106.

²⁹⁴ A.e., s. 113.

²⁹⁵ A.e., s. 112.

²⁹⁶ A.e., s. 112.

²⁹⁷ A.e., s. 106.

çalışmasını maddi unsurlar üzerinden ilerletmesi ve onları felsefi bir zemine çekmesi açısından merkezi önemdedir.

Modernizmin ve beraberinde getirdiği ekonomik ilişkilerin temelde bir deneyim problemi olduğunun açığa çıkarılması ile Simmel'in "Mübadele" metninde karşılaşırız. Simmel, Kant'ın "Deneyimin koşulları aynı zamanda deneyim nesnelerinin de koşullarıdır"²⁹⁸ önermesi ile ekonomi arasında analogi kurar. Buna göre nasıl ki deneyimin yasaları, içeriği olan nesnelerin yasalılığını sağlıyor ise, ekonominin işleyişi veya yasalılığı da benzer şekilde ekonomi nesnelerini vermelidir.²⁹⁹ Simmel deneyim nesnesi olan bir unsurun ekonomi nesnesine dönüşmesinin "mübadele" kategorisi³⁰⁰ aracılığıyla gerçekleştiğini öne sürer. Kantçı deneyimde nesnenin, öznenin anlama yetisi kavramları olan kategoriler aracılığıyla kurulan bir unsur olması gibi, ekonomi alanında da mübadele kategorisi ekonomi nesnelerini kurar. Simmel'e göre mübadele, deneyim nesnesinin bilişsel kurulumundan farklı olarak "bir şeyi ve onun birey için taşıdığı anlamı tikelliğinden koparıp, soyutluk alanına değil, etkileşimin canlılığının içine taşır, yani ekonomik değer alanına."³⁰¹ Dolayısıyla Simmel, insanın her etkileşimin aslında bir mübadele olduğunu düşünür. Etkileşimde maddi unsur olarak sahip olunmayan bir şey verilirken mübadelede sahip olunan bir şey verildiği için farklı iki kategori gibi görülebilir³⁰² lakin aslında pratik hayatımızın temelini oluşturan bu iki olgu birbirine derinden bağlıdır; çünkü "değer mübadele tarafından belirlendiği gibi mübadele de değer tarafından belirlenir."³⁰³ Bu noktada Simmel "değer", (soyut veya somut bir unsura değer yükleyen) "özne" ve (özne-nesne arasındaki gerilim olarak) "arzu" arasındaki ilişkiselliği "mübadele şeması"³⁰⁴ üzerinden çözümler. Kantçı deneyimde şema nasıl ki duyusal olan ile düşünsel olan arasındaki ilişkiselliği sağlayan bir unsur ise ekonomik ilişkilerin temelindeki mübadele şeması da şu şekilde işler:

²⁹⁸ Kant, CPR, A94 ve A111.

²⁹⁹ Georg Simmel, "Mübadele", **Bireysellik ve Kültür**, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2009, s. 76.

³⁰⁰ **A.e.**, s. 65.

³⁰¹ **A.e.**, s. 86.

³⁰² **A.e.**, s. 65.

³⁰³ **A.e.**, s. 68.

³⁰⁴ **A.e.**, s. 69

[...]bir nesne, öznel süreç içindeki duygusal bir uyarımdan ibaret kaldığı, deyim yerindeyse duyarlılığımızın doğal bir parçası olduğu sürece bir değer değildir. Değer dediğimiz kendine has önemi kazanabilmesi için önce bu öznel duyarlılıktan koparılması gerekir. Zira tek başına arzunun engellerle karşılaşmadığı takdirde herhangi bir değer oluşturamayacağı kesin olduğu gibi arzunun kendisi bile, tantana çıkarmadan tatmin edilseydi bu kayda değer yüksekliklere asla çıkamazdı.³⁰⁵

Şematizmin düşünülür olan ile duyulur olanlar arasında bir işleyiş mekanizması olarak nesnelliği sağlayan zemin olması gibi mübadele de “öznel duygu durumunu nesnel değerlendirmeye dönüştüren mesafenin temsilcisi”dir.³⁰⁶ Bununla birlikte Simmel’e göre “gerçek bir ekonomik sistemde şeylerin değeri mübadeleye girdikleri zaman belli olur.”³⁰⁷

Paranın Felsefesi’nde ise mübadelenin tam anlamıyla parada kendisini ifade ettiğini saptayan Simmel, mübadele ilişkisinin paraya endekslenmesinin metaların niteliğini etkilediğini söyler. Buna göre “nesnelerin para düzeyinde eşitlenmesi önce spesifik niteliklerine, yüceliklerine ve oluştukları şeylere, daha ileri bir sonuç olarak ise bizatihi nesnelere karşı özel ilgiyi azaltır.”³⁰⁸ Benjamin de, “Capitalism as Religion” metninde ilişkiler ağının para üzerinden değerlendirilmesi durumunu kapitalizmin “kült” olma karakterine bağlar ve kapitalizmin kült olduğu durumda paranın da kendi mitini oluşturduğunu ifade eder.³⁰⁹ Simmel ise bu süreci “kültürün nesnelleşme süreci”³¹⁰ şeklinde kavramsallaştırır. Benjamin’in kült şeklinde olgusallaştırdığı durum Simmel’de kültürel nesnelerin zamanla birbiriyle ilişkili fakat öznel ruhun etkisine kapalı bir dünya oluşturmasıdır; bu dünya her türlü öznel etkiden bağımsız anti-bireyci bir dünyadır.³¹¹ Başka bir deyişle modernizm öncesinde nesnelleşme, nesnenin özneye mâl edilmesi şeklinde ilerleyen bir süreç iken, modernizmde nesnelleşme bu defa nesneye mâl edilir. Daha önce nesnel

³⁰⁵ A.e., s. 75.

³⁰⁶ A.e., s. 76.

³⁰⁷ A.e., s. 77.

³⁰⁸ Georg Simmel, **Paranın Felsefesi**, çev. Yavuz Alogan, Öykü Didem Aydın, İstanbul, İthaki Yayınları, 2. Baskı, 2017, s. 379.

³⁰⁹ Benjamin, “Capitalism as Religion”, SW I, p. 288, 290.

³¹⁰ Simmel, **Paranın Felsefesi**, s. 451.

³¹¹ A.e., s. 452.

arasındaki ilişkide mesafeyi düzenleyen özne iken modernizm deneyiminde öznel arasındaki mesafeyi ve ilişkiyi düzenleyen ise artık nesnelere diyebiliriz. Simmel'e göre "çağdaş kent kültürü, ticari, mesleki ve sosyal ilişkileriyle birlikte, bizi muazzam sayıda insana fiziksel olarak yaklaştırmaya zorlar; sosyal ilişkilerin nesnelleşmesi ve içsel bir sınır ve çekinceye sahip olmasaydı, duyarlı ve asabi modern insan mutsuzluğa kapılırdı."³¹²

Adorno ve Horkheimer'in şematizmin fonksiyonel işleyişine vurgu yaparken; Simmel'in şemanın işleyişinin ürünü olarak ekonomi nesnelere işaret etmesi ve bununla ilişkili olarak nesnelleşme faaliyetini de öznenin bilişsel süreçlerin düzeni değil nesnelere düzenliliğine bağlaması Benjamin düşüncesinde Simmel'e özgün bir konum sağlar. Nitekim, Marshall Berman da Simmel ile ilgili değerlendirmesinde Simmel'in XX. yüzyılın "diyalektik modernliği"ne en çok yaklaşmış düşünür olmasının hakkını teslim eder fakat yine de modernizmin diyalektik karakterini tam olarak kavrayamadığını belirtir.³¹³ Berman'ın iddia ettiği gibi Simmel modernizmde tarihsel anlamda diyalektik kavrayışı "tam olarak yakalayamamış" olduğu düşünüldüğü durumda dahi şimdiye tekabül eden "nesnelleşme" ile özne arasındaki ilişkiselliği deneyim düzleminde diyalektik yaklaşımla ele alışı dikkate değerdir. Nitekim Simmel'i, Baudelaire ile birlikte, modernizm deneyimi probleminin ana uğrağı olmasını sağlayan da sosyolojinin şimdiyi analiz etme biçimi olması açısından modernliğin ilk sosyoloğu yapan da budur.³¹⁴

Bununla birlikte hem Simmel'i hem de Baudelaire'i Benjamin'in *Pasajlar* çalışması açısından önem taşımasının nedenlerinden bir diğeri de düşüncelerinde içkin bir şekilde materyalist tarih anlayışına sahip olmalarıdır, zira toplumsal ilişkilerin maddiliğini yine maddi unsurlar üzerinden çözümlenmeleri, Berman'ın ifadesi ile esasında ikisinin de "diyalektik modernliğe" katkıda buldukları

³¹² A.e., s. 471.

³¹³ Marshall Berman, **Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor**, çev. Bülent Peker, Ümit Altuğ, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994, s. 29. Berman aynı yerde, Lukacs, Adorno ve Benjamin'i Simmel'in takipçileri olarak değerlendirerek hepsinin diyalektik çabasının kültürel umutsuzlukla sonuçlandığını söyler. Fakat biz Adorno'nun bizatihi kendisi kültürel çalışmalara odaklandığı ve sınıf mücadelesine mesafeli yaklaştığını söylediği için bu noktada Berman'ın ifadesini kabul etmekle birlikte Lukacs ve Benjamin'in estetik ve kültürel temalı yazılarının dahi temelinde politik bir kaygı olduğunu düşünmekteyiz.

³¹⁴ Frisby, **Modernlik Fragmanları**, s. 60.

noktadır. Tam da bu nedenle Benjamin, Baudelaire ve Simmel'in işaret ettiği nesneleşme faaliyetinin izini sürer. Göreceğimiz üzere, Benjamin düşüncesinde nesneleşme “diyalektik imge” kavramı üst başlığı ile iki şekilde olgusallaştırılır; bir yanda aldatıcı “görüntü” olarak fantazmagori olarak yanlış bilinç ile iç içe ilerlerken; diğer yanda alegorik karakteri nedeniyle tarihsel imkanlar taşır.

“Paris Arcades: A Dialectical Fairy Play”³¹⁵

Walter Benjamin

“The commodity has taken the place of the allegorical mode of apprehension.”³¹⁶

Walter Benjamin

“Katı olan her şey buharlaşıp gidiyor, kutsal olan her şey dünyevileşiyor ve en sonunda insanlar kendi yaşam koşulları ve karşılıklı ilişkileriyle yüzleşmeye zorlanıyor.”³¹⁷

Karl Marx

1. İmgelem'den Fantazmagori'ye

Benjamin düşüncesinde modern deneyim aşırı bilinçlenme ise modernizm deneyimi, aşırı bilinçlenmenin toplumsal bir sonucu olarak yanlış bilinçtir diyebiliriz. Benjamin'e göre, her dönemin toplumsal ilişkilerine ve ürünlerine uygun düşen

³¹⁵ Benjamin, **Correspondence**, p. 322. (to Gerhard Scholem, January 30, 1928)

³¹⁶ Benjamin, “Central Park”, SW IV, p. 188.

³¹⁷ Karl Marx, **Komünist Manifesto**, çev. Levent Kavas, İstanbul, İthaki Yayınları, 2003, s. 74-75: “Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweith, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebesstellung, ihre gegensteitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen.”

çokanlamlılıkta diyalektik, bir görüntü olarak ortaya çıkar.³¹⁸ Fakat XVII. yüzyılda diyalektik görüntüler alegori olarak yer edinirken, XIX. yüzyılda alegorinin yerini *nouveauté* (yenilik) alır.³¹⁹ Dolayısıyla yanlış bilincin karakteristik özelliği, diyalektik görüntünün yeni ile özdeşleşmiş hali olarak “fantazmagori” ile iç içe ilerlemesidir. Modernizm ile birlikte maddi unsurların metaya dönüşmesiyle bağlantılı olarak diyalektik görüntü de fetiş görüntüsü halinde tezahür eder. Böylece gündelik hayatta hem yuva hem cadde olan pasajlardan, hem satıcı hem alıcı olan fahişeye kadar birçok unsur bu görüntüyü sergiler.³²⁰ Benjamin, XIX. yüzyılda modanın kültürden beslenerek sürekli yeniden ürettiği yeni’yi *fantazmagori* olarak kavramsallaştırır. Fantazmagorinin serüveni, bir anlamıyla, Giorgio Agamben’in belirttiği gibi, hayal gücü’nün (imgelem) modern’den modernizm’e uzanan serüveni olarak değerlendirilebilir iken; diğer anlamda ise Marksist kuramdaki metanın fetişizminin tezahürüdür.

Agamben’e göre Descartes ve modern bilim ile birlikte ortaya çıkan *res cogitans* ve *res extensa* ayrımında hayal gücü gibi bir aracıya gerek kalmadığı için, hayal gücünün işlevi *ego cogito*’ya verilmiştir.³²¹ Daha önce hayal gücü ve arzu iç içe iken, modernizm ile birlikte deneyimden hayal gücünün dolayımı elenmiş ve geriye sadece arzu kalmıştır. Bununla birlikte hayal gücü dolayımının olduğu durumda (modernizm öncesinde) arzu nesnesi bedenselleşmiş şekilde değil, hayal gücünün bir unsuru olarak insan ve nesne arasında bir aracı olarak “fantazma” iken, modernizmde, hayal gücünün elenmesi sonucu, arzu aldatıcı görüntü olarak doğrudan nesnesi ile karşı karşıya kalır.³²² Bu anlamıyla Benjamin düşüncesinde, modernizmin sürekli yeniden ürettiği ve asla tüketilemez aldatıcı görüntü şeklinde tanımlanan fantazmagori, Agamben’in söz ettiği arzunun karşısına dolaysız olarak çıkan nesnedir diyebiliriz.

Benjamin düşüncesinde fantazmagori, XIX. yüzyılın epistemolojik ve ontolojik bir unsuru olmakla birlikte politik bir zemine yerleştirilir. Fakat söz konusu

³¹⁸ Benjamin, “XIX. Yüzyılın Başkenti Paris”, **Pasajlar**, s. 99-100.

³¹⁹ **A.e.**, s. 101.

³²⁰ **A.e.**, s. 100.

³²¹ Giorgio Agamben, **Çocukluk ve Tarih: Deneyimin Yıkımı Üzerine bir Deneme**, çev. Betül Parlak, İstanbul, Kanat Kitap, 2010, s. 30.

³²² **A.e.**, s.31

politik zeminin referans noktasının ne olduğu konusu Benjamin yorumcularından Rolf Tiedemann açısından tartışmalıdır. Tiedemann'a göre mektuplarından yola çıkıldığında Benjamin, fantazmagori kavramını "XIX. Yüzyılın Başkenti Paris" metnini yazdığı 1935 Mayıs'ında Marx'ın *Kapital*'ini henüz okumamış, Georg (György) Lukacs'ın Marksist kuram üzerine yazdığı *Tarih ve Sınıf Bilinci* metnindeki "Şeyleşme" bölümü üzerinden geliştirmiştir.³²³ Fakat bizce 1929 tarihli "Gerçeküstücülük: Avrupalı Aydınların Son Fotoğrafı" metninde Benjamin'in Marx'ın *Kutsal Aile* referansları ve Lukacs'ın da Marksist kuramın kuramı olan *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin temelde metanın fetişizminden uzağa düşmez. Kaldı ki Benjamin'in bizatihi "XIX. Yüzyılın Başkenti Paris" metninde "yeni, malın kullanım değerinden bağımsız bir niteliktir"³²⁴ ifadesi Marksist literatürdeki kullanım-değişim değeri karşılığına referansla kullandığı göz ardı edilemez. Her iki durumda da tartışma götürmeyen noktanın fantazmagorinin politik karakterinin olması ve metanın fetişizm karakterinin son kertede bizatihi Marksist kuramı refere etmesi, salt tarihsel açıdan dahi olsa, fantazmagorinin politik veçhesini açarken Marx'ı öncelememiz için yeter sebeptir diye düşünmekteyiz.

Fantazmagorinin metanın fetişizmi üzerinden okunması Marx'ın meta kavramından yola çıkmayı gerektirir. Marx'ın *Kapital*'deki meta tanımı şöyledir:

Meta, her şeyden önce, bizim dışımızda bir nesnedir ve, taşıdığı özellikleriyle, şu ya da bu türden insan gereksinimlerini gideren bir şeydir. Bu gereksinimlerin niteliği, örneğin ister mideden, ister hayalden çıkmış olsun, bir şey değiştirmez.³²⁵

Meta, insanın dışında fakat insanla ilişkili halde olan ve bir nesne görünümündeki unsurdur. Kullanım değeri ve değişim değeri olmak üzere iki veçhesi vardır: Kullanım değeri, metanın yararlılığını imler ve metanın fiziksel özellikleri ile sınırlı

³²³ Rolf Tiedemann, "«Pasajlar Yapıtı'na Giriş», *Pasajlar*, s. 23-24.

³²⁴ Benjamin, "XIX. Yüzyılın Başkenti Paris", *Pasajlar*, s. 100.

³²⁵ Karl Marx, *Kapital: Kapitalist Üretim Eleştirel Bir Tahlili*, Birinci Cilt, çev. Alaattin Bilgi, Eriş Yayınları, Üçüncü Baskı, 2003, s. 45.

olması nedeniyle ondan bağımsız değildir.³²⁶ Değişim değeri ise, doğrudan metanın fiziksel özelliklerinden çıkarılamayan ve insan ile ilişkisinde açığa çıkan bir niteliktir. Değişim değerinde kullanım değeri içkin olduğu için değişim sürecinde meta çift varlık tarzına sahiptir; fakat değişim değeri ancak değişim sürecinde başka metalarla karşılaşması ile mümkündür.³²⁷ Bununla birlikte metanın kullanım değeri olarak, yani insanın ihtiyaçlarını karşılama özellikleri açısından, hiçbir gizemli/mistik yanı yoktur. Örneğin ağaç, bir masa olduğu formda (kullanım değerinde) işlev kazandırılmış olarak gündelik hayatta yer edinir; fakat ne zaman ki masayı diğer metalarla ilişki içerisine yerleştiririz (değişim değerinde) o zaman ekonomiden, metafizik ve teolojiye kadar aşkın anlamlar yükleriz.³²⁸ Metafizik ve teolojik anlamların temelinde aslında metanın ekonomik karakteri yatmaktadır ki en başından itibaren Marksist kuramda temel amaç bu noktayı çözümlenmesidir ve bu da ancak değişim sürecinin çözümlenmesi ile mümkündür. Marx'a göre, değişim sürecinde metaların diğer metalarla karşılaşmasını, bu sürecin işleyişini mümkün kılan ve sürekli yeniden üreten metanın insan ile etkileşimi ve bunun bağlamını oluşturan unsur da toplumsal ilişkilerdir. Marx'ın kendi ifadesi ile;

[...] metanın gizemli bir şey olmasının basit nedeni, onun içinde insan emeğinin toplumsal niteliği, insana, bu emeğin ürününe nesnel bir nitelik damgalanmış olarak görünmesine dayanmaktadır; üreticilerin kendi toplam emek ürünleri ile ilişkileri, onlara kendi aralarında bir ilişki olarak değil de, emek ürünlerini arasında kurulan toplumsal bir ilişki olarak görünmesindedir.³²⁹

Marx'a göre “yanlış bilinç”, tam da metanın değişim değerinde içkin olan insan emeğinin ve metanın değerinin insan ilişkilerinden menkul olduğunun göz ardı edilmesidir. Yanlış bilincin metanın değerinin salt metanın kendisinden menkul

³²⁶ Marx, **Kapital**, C1, s. 46

³²⁷ Karl Marx, **Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı**, çev Sevim Belli, Ankara, Sol Yayınları, Dördüncü Baskı, Temmuz 1979, s. 68.

³²⁸ Marx, **Kapital**, C1, s. 76.

³²⁹ **A.e.**, s. 77.

olduğunun düşünülmesi³³⁰ ile sonuçlanmasını Marx, “meta fetişizmi” şeklinde kavramsallaştırılır. *Kapital*'de fetişizm şöyle tanımlanır:

Burada, insanlar arasındaki belirli toplumsal ilişki, onların gözünde, şeyler arasında düşsel bir ilişki biçimine bürünüyor. Bu nedenle, benzer bir örnek vermek için, din aleminin sislerle kaplı katlarını dolaşmamız gerekir. Bu alemde, insan beyninin ürünleri, bağımsız canlı varlıklar gibi görünür, ve hem birbirleriyle, hem de insanoğlu ile ilişki içine girerler. İşte metalar aleminde de, insan elinin yarattığı ürünler için durum aynıdır. Emek ürünlerine, meta olarak üretildikleri anda yapışverişen bu, nedenle meta üretiminden ayrılması olanaksız olan şeye, ben, Fetişizm diyorum.³³¹

Marx'ta “yabancılaşma” (başkalaşım) ile fetişizm birbirine eşlik eden, daha doğru bir ifade ile birbirlerinin zorunlu sonucudur. Yabancılaşma, *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*'nın temel problemidir. Marx'a göre yabancılaşma iki aşamalı bir sistemdir; ilk basamağı, kullanım değeri olan bir metanın değişim değeri üzerinden paraya dönüşmesi (meta-para: M-P), ikinci basamağı ise paranın satın alma aracılığıyla metaya dönüşmesidir (P-M). Bu durum zamanla döngüsel bir yapıya bürünerek kendisini M-P-M şeklinde kendisini sürekli yeniden üretir bu da dolaşım sürecidir.³³² Fakat dolaşım sürecini devindiren ilişki, süreç içerisinde insanın etkin olduğu bir süreçten ziyade yerini salt metanın faaliyeti şeklinde algılanmaya bırakarak insanın kendisine ve metaya yabancılaşması ile sonuçlanır. Dolayısıyla insan eylemleri de söz konusu yanlısamanın etkisi altında deneyimlenmekte, başka bir ifade ile düşüncenin deneyimlediği salt yanlısamalardır.³³³

Meta fetişizmi, Marksist kuramda kültür eleştirisinden, epistemoloji ve ontolojiye kadar birçok konuda eleştirel bir bakış açısına olanak sağlayan kavramdır. Meta fetişizmi kavramını özgün yorumlayan isimlerden biri olan Lukacs'ın Benjamin düşüncesindeki ve Marksist gelenekteki ayırt edici konumu, yabancılaşma

³³⁰ A.e., s. 88.

³³¹ A.e., s. 77.

³³² Marx, *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*, s. 122-123.

³³³ Kurtul Gülenç, Önder Kulak, *Marx ve Sonrası: Marksist Düşünceye Katkılar*, İstanbul, İthaki Yayınları, 2017, s. 37

ve fetişizm problemini, proletarya nezdinde, nesne değil özne problemine bağlamasıdır. Bu, Marksizm açısından Hegelci anlamda idealist sapma iken, Benjamin açısından ise deneyim problemi açısından önemli bir noktadır. Lukacs, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin “Şeyleşme” bölümünde kapitalist üretim ilişkilerinde proleteryanın ayırt edici ve tam da bu nedenle devrimci rolünü “nesnesiyle özdeş özne” konumuna bağlar. Lukacs'a göre,

Şeyleşmiş yapının kırılması ancak gelişme sürecinin içkin (immanent) taşıdığı çelişkilerin bilincine varmakla yükümlüdür. Proleteryanın bilinci, gelişmeye özgü diyalektiğin nesnel olarak kendisini atmaya zorladığı, ama kendi başına atamayacağı her adımı atacak durumda ise o zaman proleteryanın bilinci de sürecin kendi bilinci haline gelir, proletarya ancak o zaman tarihin *nesnesiyle özdeş öznesi* olur; onun (proleteryanın) pratiği gerçekliği değiştirme eylemine dönüşür.³³⁴

Benjamin'in modernizmin çözümlemesini yapmayı amaçladığı *Pasajlar Yapıtı*'ndaki unsurlar Lukacs'ın söz ettiği “nesnesiyle özdeş özne”nin deneyiminin maddi unsurları yani fantazmagorilerdir. Fantazmagorinin nesne sorununun yanında modern öznenin deneyim problemine bağlandığı nokta da burasıdır.

Benjamin düşüncesinde fantazmagorinin deneyim ile ilişkisi ise şöyle ilerler: Bilindiği gibi Adorno, *Pasajlar Yapıtı*'nın taslağı niteliğindeki “XIX. Yüzyılın Başkenti Paris” metnini değerlendirdiği Mayıs 1935 tarihli mektubunda yapıtı “tarihsel şematizm” şeklinde niteler.³³⁵ Deneyim problemi bağlamında değerlendirdiğimizde şematizm, Kant'ın deneyim kuramındaki hayal gücünün (imgelem) işlevidir. Şematizm, genel bir ifade ile saf anlama yetisi kavramları (kategoriler) ile duyuşsal olan arasındaki uygunluğunu zamansal düzlemde eşleştirilip yeniden üretilmesidir. Daha açık bir ifade ile t1 anında karşılaştığımız bir duyuşsal veriyi uygun kategoriler altında toplayıp t2 anında yeniden üreterek kavrarız. Şematizm bu anlamda zamanın belirlenimine dayandığı için esasında bir anlamıyla

³³⁴ György Lukacs, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, Çev. Yılmaz Öner, İstanbul, Belge Yayınları, 2015, ss. 400-401.

³³⁵ Theodor Adorno, *Walter Benjamin Üzerine*, Çev. Dilman Muradoğlu, İstanbul, YKY, 2012, s. 103.

zamanın yeniden üretimidir.³³⁶ Fakat modernizm deneyiminde zaman, süreklilikten ziyade içinde bulunulan an'a, dolayısıyla yeni'ye indirildiği için şematizm de artık Kantçı modern deneyimdeki karakterini yitirir.

Bu nokta göz önünde bulundurularak düşünüldüğünde Yeni, Benjamin'e göre "bir aynanın başka bir aynadan yansıması gibi, hep aynı kalan'ın ışığında yalnızca kendi kendisini yansıtır."³³⁷ Yeni'de zamansal süreklilik dikkate alınmadığı için an, bir nesne sabitlenir dolayısıyla modern insan, durağan görüntüler olarak fantazmagoriler ile karşı karşıyadır. Fantazmagorilerin serimlendiği eser olarak *Pasajlar Yapıtı*'nın Adorno tarafından nitelendirildiği şekliyle "tarihsel şematizm" in tarihsel karakteri, diyalektik materyalizm metodunu imler. Bu anlamda "tarihsel şematizm" modernizm deneyimini epistemolojik ve ontolojik zeminden politik zemine çeken Benjamin için deneyim probleminin diyalektik materyalist bir okumasıdır diyebiliriz. Modernizm deneyimi, modern deneyimden farklı olarak özne-nesne ikiliği üzerinden ilerlemediği, ve yukarıda değindiğimiz gibi hayal gücünün dolayımı deneyimden elendiği için, özne artık özerk konumunu yitirmiş ve nesnesiyle özdeşleşmiştir. Dolayısıyla "nesnesiyle özdeş özne" ancak aldatıcı görüntüler olarak fantazmagorilerin çözümlenmesi ile yeniden özneleşebilir. Benjamin'e göre modernizm çözümlemesinin modernde olduğu gibi teorik değil somut düzlemde yapılması da bu nedenle gereklidir ve bu bakış açısı çağın bir zorunluluğu olmakla birlikte ilk görevidir. Benjamin, 1940 yılında yazdığı "Tarih Kavramı Üzerine" tezlerin XII. sinde ise söz konusu tarihsel görevin öznesinin ise proletarya olduğunu söyler.³³⁸

"Tarih Kavramı Üzerine" metni her ne kadar Benjamin'in yazdığı son metin olduğu için Marksist kurama yakın olduğu son dönemine özgü tutumunun ürünü şeklinde yorumlanıyorsa da, Benjamin düşüncesine kronolojik değil problematik olarak baktığımızda, 1929 tarihli "Gerçeküstücülük" çalışmasında dahi teorinin pratik düzlemde çözümlenmesi gerektiğini savunduğunu söyleyebiliriz. Metinde Marx ve Engels'in Paris deneyimlerini ele alan Benjamin, Marx'ın, gençlik dönemi

³³⁶ Kant, CPR, A138 – B177

³³⁷ Benjamin, "XIX. Yüzyılın Başkenti Paris", *Pasajlar*, s. 100.

³³⁸ Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", *Son Bakışta Aşk*, s. 45.

eseri olan *Kutsal Aile*'de Eugène Sue'nun *Paris Esrarı* (Mystères de Paris) metni ile hesaplaşmaya girmesini ve Engels'in *İngiltere'de Emekçi Sınıflarının Durumu*'ndaki Londra betimlemesini uzun bir alıntı ile aktarır dönemin *flâneur* imgesinin aksine Engels'in kalabalıklara kayıtsız kalmamasını ilgi çekici bulur.³³⁹ Benjamin için kent yaşamı çözümlenmeleri kültür ve yaşam tarzı olarak modernizm eleştirisi ile sınırlı olmadığı gibi Marksist kuramın ekonomi-politik çözümlenmelerinin de kentten bağımsız olmaması dikkate değerdir. Bunun en açık ifadesini yine Benjamin'in kendisinde buluruz; Benjamin, Marx'ın *Paris Esrarı*'ndan *Kutsal Aile*'ye uzanan süreci için “Marx, zamanın estetik sosyalizminin yaranmaya çalıştığı şekilsiz kitleden demirden bir proletarya dövmeyi daha başından bir görev saymıştı.”³⁴⁰ ifadesini kullanır.

Benjamin'in söz ettiği Sue'nun *Paris Esrarı* ile hesaplaşma amacı da taşıyan *Kutsal Aile*, Marx ve Engels'in birlikte yazdığı ilk metindir ve 1844 yılında idealist olarak gördükleri Genç-Hegelci Edgar ve Bruno Bauer kardeşler ve çevresine eleştiri amacıyla yazılır.³⁴¹ Metin, Bauer kardeşlerin yayınladıkları *Allgemeine Literatur-Zeitung* dergisindeki yazılarında halk yığınlarını yararsız olarak nitelendirilmesine, bunların karşısında Alman tininin taşıyıcıları olarak seçkin kişilerin tarih yapıcılar olarak ele alınmasına ve bunun yanı sıra söylemlerinin gerçeklikten uzak tanrıbilim alanlarına çekmesine eleştiridir. Bu temel kaygı kitle ve kentin yol açtığı dekadansı ahlakçı bakış açısıyla çözmeye çalışması nedeniyle Sue'nun *Paris Esrarı* çalışmasına da aynı önemle yönelmelerini sağlar.³⁴² Sue'nun eserini Marx ve Engels için önemli kılan nokta, metinde halkın yaşam koşullarının uzun uzadıya betimlenmesinde söz konusu en aşağı yaşam koşullarının eserin sonunda ahlakın hüküm süreceği durumda aşılabileceği ile sonuçlandırılmasıdır.

Paris Esrarı, Fransa'da *Journal des Débats*'da yayımlanır ve kısa zamanda Almanya dahil birçok ülkede büyük bir ün kazanır.³⁴³ Metinde Gérolstein prensi Rodolphe, kendine sadık olmadığı için ayrıldığı eşinden sonra “yozlaşma” ve “acı”

³³⁹ Benjamin, “Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine”, *Son Bakışta Aşk*, s. 126-127.

³⁴⁰ Benjamin, “Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine”, *Son Bakışta Aşk*, s. 126.

³⁴¹ Gilbert Badia, “Sunuş”, Karl Marx, Friedrich Engels, *Kutsal Aile Ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, İstanbul, Sol Yayınları, Birinci Baskı, Ekim 1976, s. 10-11.

³⁴² Badia, “Sunuş”, *Kutsal Aile*, s. 11-12.

³⁴³ Auguste Cornu, “Ekler”, *Kutsal Aile*, s. 369.

içerisindeki herkesi ahlaki ölçütlerle cezalandırmak veya ödüllendirmek amacıyla dünyayı dolaşır. Kızı olduğunu öğrendiği ve diğer insanlar gibi “yozlaşmış” Fleur de Marie’yi (Meryem Çiçeği) de kendisini ahlaki olarak “düzeltmesi” ve kefaret ödemesi için bir Papaz’a teslim eder, Marie hayatının geri kalanını manastırda geçirir ve orada ölür.³⁴⁴ Marx, romanın yazarı Sue ile romana yazdığı tanıtım yazısında baş kavramanı olan Rodolphe’u “eleştirel Eleştiri”nin (Hegelci idealizm) temsilcisi olarak ele alan ve romanda geçen en bayağı unsurları dahi gizeme dönüştürerek değerlendiren Genç-Hegelci Szeliga’yı eleştirir.³⁴⁵ Marx’a göre Bay Szeliga’nın tanıtım yazısında etkin ilke, erki ve özgürlüğü yüklediği “tanrısal” Rodolphe ile edilgin dünya durumunu oluşturan yığınlar ikiliğidir ve söz konusu ikilik Meryem Çiçeği’nin kişiliğinde Rodolphe ile dünyanın, dolayısıyla yığınların kurgusal birliği yeniden yaratılır.³⁴⁶ Marx, Szeliga’nın Meryem Çiçeği’ni Bauer’in “Tanrının Anası” ile benzerlik kurarken Meryem Çiçeği’nin Rodolphe’un annesi olması gerektiği yerde kızı olmasında dahi gizem görmesindeki Hegelci motivasyona işaret eder: Nasıl ki Hegel’in tarih felsefesinde sonuç başlangıcı doğuruyorsa Szeliga’ya göre de şimdiki zaman geleceği doğuracağı yerde, geçmişi doğurur ve bu anlamda Meryem Çiçeği, “bir fikrin ete kemiğe bürünmüş” halidir.³⁴⁷ Szeliga’nın idealist yorumuna karşı *Paris Esrarı*’nı yakından inceleyen Marx, Marie’yı (Meryem) içinde bulunduğu koşullar üzerinden yeniden değerlendirir ve hem kadına hem de metnin bütünlüğüne yüklenen idealizmi sökmeye çalışır. Marie, romanda genelevde köle olan bir “fahişe”dir ve fakat içinde bulunduğu “yozlaşmışlık” içinde “çiçek” olmasını sağlayan yürek temizliği ve güzelliğe sahiptir.³⁴⁸ Marx’a göre Marie’nin sahip olduğu kendisinin iyi ama koşulların kötü olduğu motivasyonu burjuva yaşam motivasyonudur zira içinde bulunduğu durum kendi bireyselliği ile özdeşleştirilir ve tam da bu nedenle kilisede utancı bitirilir.³⁴⁹

Szeliga nasıl ki Marie üzerinden tinsel ile dünyevi olanı sentezlemeye çalışarak idealist çıkarım yapmayı amaçlamışsa Marx da bunun karşısında “eleştirel

³⁴⁴ A.e., s. 370.

³⁴⁵ A.e., s. 121. (Szeliga, Franz Zychlin von Zychlinski’nin takma adıdır. Bkz. A.g.e. s. 461.)

³⁴⁶ A.e., s. 250-251.

³⁴⁷ A.e., 252.

³⁴⁸ A.e., s. 253.

³⁴⁹ A.e., s. 255.

Eleştiri'nin eleştirisi" ile idealizmi aynı noktadan çözmeye çalışır. Buna göre, Marie imgesi aslında yığınların içinde bulunduğu yaşam koşullarından dini motivasyon ile kurtulmaya çalışmasının yığınların yaşam koşullarında pratikte hiç bir değişiklik yaratmadığını açık eder. Bu anlamda Kilisenin "tehlikeli" anlamı,³⁵⁰ vaazlarında iletildiği bağışlanma ve kurtulmanın sürekli olarak ilerideki bir noktayı referans göstermesi dolayısıyla insanlıktan uzak, aşkın formüller sunmasıdır.³⁵¹ Bunun yanı sıra Fourier'in metne dair değerlendirmesine başvuran Marx, kurtarıcı olarak sunulan Rodolphe'un tüm mucizeli kurtuluş ve iyileştirmelerini para sayesinde yaptığına dikkat çekerek, Sue ve benzerlerinin kahramanlarına öykünmek için milyoner olma gerekliliğine işaret ettiğinin altını çizer.³⁵²

Paris Esrarı'nın esrarını çözüp onu yeniden yaşam koşullarına yerleştirerek değerlendiren *Kutsal Aile*'nin giriş cümlesine dönersek, Marx için "...gerçek bireysel insan" yerine, "*Kendinin Bilinci*"ni ya da "Tin"i koyan, ve "İncil yazarları (Evanléliste) ile birlikte..." ikame edilmeye çalışılan "...*tinselcilik* ya da *kurgucu idealizmden* daha tehlikeli bir düşman yoktur."³⁵³ Bu düşmanla hesaplaşmaya çalışan Marx, metin boyunca eleştiriye tabi tuttuğu Bauer kardeşler, Sue ve Szelinga'nın beslendiği idealizmin kaynağını olan Hegel idealizmini söktüğü ölçüde pratiğe alan açabileceğinin de farkındadır. Bilindiği üzere, Hegel, *Phänomenologie*'de insanın bireysel gerçekliğini kendinin bilincinin bir biçimi veya belirlenimi olarak ele alarak duyulur gerçeklik dünyasını bir düşünce nesnesi olarak değerlendirir ve böylece insana özgü gerçekliğin yerine "mutlak bilgi"yi yerleştirir. Marx'a göre Hegel, "nesnel bir dünya içinde yaşam, ve onun tarafından koşullandırılmış insanın *kendinin bilinci* yapacak yerde, insanı *kendinin bilincinin insanı* yapar."³⁵⁴ Dolayısıyla arkasında Hegelci idealist motivasyonun bulunduğu Sue'nun eserinin Marx açısından önem taşımasının nedeni de karakterlerin sözde bilinçlenme süreçlerinin hiçbir gerçekliğe işaret etmediğinin teşhir edilmesidir.

³⁵⁰ A.e., s. 257.

³⁵¹ A.e., s. 258.

³⁵² A.e., s. 299.

³⁵³ A.e., s. 19.

³⁵⁴ A.e., s. 286.

Marx'ın *Kutsal Aile*'deki idealizm dahil, tüm aşkın çözümleri teşhir faaliyetine benzer şekilde Benjamin de “Gerçeküstücülük” metninde aşkın çözümler ile arasına mesafe koyar ve Gerçeküstücülerin sanatsal faaliyetlerinin politik karakterine işaret ederek hareketi olumlar. Benjamin, Gerçeküstücülerin metinlerini “deneyimler” olarak niteler ve “dindışı bir aydınlanma”ya işaret ettikleri için önemli bulur. Gerçeküstücü yazarların afyon veya esrar kullanıyor olmalarını geleneksel değerlendirmeye eklenerek fantastik deneyim olarak değil; dindışı aydınlanışa maddeci ve antropolojik bir zemin sağlayan ön eğitim olarak değerlendirir.³⁵⁵ Benjamin açısından Gerçeküstücülerin düşleri fantastik değildir, aksine, düşlerin içeriğini oluşturan Paris'in bizatihi kendisi gerçeküstüdür;³⁵⁶ dolayısıyla Gerçeküstücülerin çalışmaları aslında temelde maddi olanın imgeselleştirilmesidir ve tüm çabaları da “sarhoşluğun gücünü devrime kazandırmak”tır³⁵⁷ ki metod olarak bu şiirsel politikadır.³⁵⁸ Benjamin, Marx'ın *Paris Esrarı*'ındaki esrarı çözmesi gibi Gerçeküstücülerin de romantik esrarı çözdüğünü ve ondan devrimci bir pratik çıkardıklarını düşünür:

Abartılı bir duygusallık ve bağınazlıkla esrarengiz olanın esrarını vurgulamak bizi bir yere götürmez. Esrarı ancak gündelik hayat içinde bulduğumuzda, yani gündelik olanı anlaşılabilir, anlaşılabiliriz da gündelik olarak gören diyalektik bir bakış sayesinde anlayabiliriz.³⁵⁹

Benjamin'e göre gündelik hayatı esrarengiz bulmak demek devrimin koşullarını dış koşullarda aranacağını fark etmektir ve bu da politikanın ahlak ile arasındaki ilişkiyi belirleyeceği noktadır. Bu anlamda, Marksizmin politik konumuna en çok yaklaşan hareket Gerçeküstücülüktür.³⁶⁰ Nasıl ki Marx, incelediği metinlerde yozlaşmanın saf iyilik ve aşkın unsurlar ile çözülmüş olduğu pozunun verilmesinin pratikte bir karşılığının olmadığını söylüyorsa Benjamin de benzer şekilde Gerçeküstücülüğün

³⁵⁵ Benjamin, “Gerçeküstücülük: Avrupalı Aydınların Son Fotoğrafi”, *Son Bakışta Aşk*, s. 157.

³⁵⁶ *A.e.*, s. 160.

³⁵⁷ *A.e.*, s. 165.

³⁵⁸ *A.e.*, s. 166.

³⁵⁹ *A.e.*, s. 166.

³⁶⁰ *A.e.*, s. 167.

“kötümserliği örgütleme”sine işaret ederek ancak bu tutumun pratiğe alan açabileceğini düşünür:

[...] kötümserliği örgütlemek demek, ahlaki metaforu politikadan kapı dışarı etmek ve politik eylemde baştan sona imge dünyasını keşfetmekten başka bir şey değildir. Ne var ki bu imge dünyası, düşünce yoluyla çözülemez artık.³⁶¹

Bu açıdan bakıldığında Marx ve Engels’in metinleri bir anlamda kötümserliği örgütleyen metinlerdir. Benjamin, Engels’in *İngiltere’de Emekçi Sınıfın Durumu*’nda çizdiği Londra başta olmak üzere İngiltere’deki büyük kentler çözümlemesini Marx’ın temalarının başlangıcı sayar ve kalabalıkların Engels’te “ahlaki bir tepki” doğurduğunu ifade eder.³⁶²

Engels’e göre Londra gibi büyük kentlerde insanlar “kendi kentlerine yığılan uygarlık harikalarını yaratabilmek için en iyi insani özelliklerini feda etmeye zorlanmıştır”³⁶³ ve ortaya çıkan karşılıklı yağmalamanın açıkça yapılmasının yarattığı korkuya bu yapının sürdürülebilirliğine dair hayret eşlik eder.³⁶⁴ Metinde Londra, Manchester, Brimingham, Leeds gibi kentlerin demografik yapılarını analiz eden Engels, büyük kentlerin büyüklüğünün maddi ve manevi anlamda en varlıklı insanlar ile en yoksul insanların çelişkisi ile doğru orantılı olduğunu gösterir. Caddeler ne kadar gösterişli ise arka mahallelerdeki maddi ve manevi yozlaşmışlık da o kadar ileri boyuttadır. Ekim 1843 tarihli Times gazetesinden Londra’nın gündelik hayatına dair uzunca alıntı yapan Engels bu çatışmanın boyutunu gözler önüne serer:

“Gerçekten çok canavarca bir durum! Dört-Dörtlük bir keyif, beden huzuru, entelektüel heyecan, ya da insanın özlemini karşılayacak daha masum hazlar, tükenmek bilmez bir sefaletle orada yakından temasa geliyor. Zenginlik, şatafatlı salonlardan yoksulluğun

³⁶¹ A.e., s. 167.

³⁶² Benjamin, “Baudelaire’de Bazı Motifler Üzerine”, *Son Bakışta Aşk*, s. 126.

³⁶³ Friedrich Engels, *İngiltere’de Emekçi Sınıfın Durumu*, çev. Yurdakul Fincancı, Ankara, Sol Yayınları, Birinci Baskı, 1997, s. 70.

³⁶⁴ A.e., s. 71.

bilinmeyen yaralarına kahkalarla gülüyor- küstahça bir kahkaha! Haz kabaca ama bilinçsizce aşağıdan yükselen inleyişlerle alay ediyor! Birbirlerine karşıt her şey birbirleriyle alay ediyor- kışkırtan ve kışkırtılan kötülük dışında, birbirine karşıt her şey! Ama tüm insanlar şunu anımsamalı ki, tanrının yeryüzündeki cennetinin bu en zengin kentinin en şahane mahallelerinde, her gece, her kış, açıklıktan, pislikten ve hastalıktan çürüyen –genç ama- günaha ve acı çekmede yaşlı, toplumdaki dışlanmış kadınlar bulunabilir.”³⁶⁵

Engels bu kentlerde sağlığın olduğu kadar ahlakın da yerinin olmayışına şaşmamak gerektiğini³⁶⁶ söyleyerek söz konusu yozlaşma ile birlikte gelişen kaçınılmaz ahlaki çöküşü şöyle ifade eder:

Burada yoksulun da yoksulu, en düşük ücret alan işçiler hırsızlarla ve fahişeliğin mağdurlarıyla ayırım gözetmeksizin karmakarışık yaşarlar [...] kendilerini çevreleyen ahlak çöküntüsünün girdabına henüz düşmemiş, ama her gün biraz daha gerileyen, yoksulluğun, pisliğin ve kötü çevrenin ahlak bozucu etkisine direnme gücünü her gün biraz daha yitirenlerdir.³⁶⁷

Engels, Benjamin’in söz ettiği gibi söz konusu kötülüğün olumsal değil örgütlü olduğuna dikkat çekerek bu örgütlülüğün tarihsel olarak işçilerin yoksulluğu ve köleliği olmaksızın yaşayamayacak olan sanayi çağı ile başladığını açık şekilde ifade eder.³⁶⁸ Bu noktada Engels, Marx gibi ahlaki yozlaşmanın insanların yaşam koşullarından bağımsız düşünülmemeyeceğini dolayısıyla olası bir “iyileşmenin” ancak söz konusu koşulların değiştirilmesi ile mümkün olacağını düşünür. Bu nedenle Marksist kuramın karakteristik özelliği olarak olgunun failini belirler: İşçinin maddi ve manevi yozlaşmışlığının bütünlüğü olarak yaşam koşullarından “emekçiyi bir nesneye indirgeyenler sorumludur”³⁶⁹ ve ekler: “burjuvaziyi geniş bir çerçevede toplumsal cinayetle suçlarsam bundan yakınamaz.”³⁷⁰

³⁶⁵ A.e., s. 80.

³⁶⁶ A.e., s. 84.

³⁶⁷ A.e., s. 74-75.

³⁶⁸ A.e., s. 105.

³⁶⁹ A.e., s. 161.

³⁷⁰ A.e., s. 168.

Marksist kuramın yozlaşmış kent yaşamının sosyo-ekonomik temellerini saptayarak onları referans noktalarından, daha açık ifade ile, beslendiği modern felsefe, din, ahlak, bilim ve ekonomik ilişkilerinden, sökmeye girişiminin sınıfsal karakteri Marksizm için son kertede ideolojik bir zorunluluk iken Benjamin için yaşatıcılığı hedefleyen öğretiyi olarak felsefe için bir imkandır. Bu imkan aynı zamanda Marksizm’de olduğu gibi politiktir. Nitekim Benjamin de aynı referans noktalarının çözümlenmesini ve söz konusu çözümlemenin sınıfsal karakterini açık şekilde şöyle ifade eder:

Kolektif olanın da bir bedeni vardır. Kolektif olan için teknikte kendini örgütleyen fiziksel dünya, tüm politik ve olgusal gerçekliğiyle, yalnızca dindışı aydınlanışın bize kapılarını açtığı imge dünyasında üretilebilir. Beden ve imge dünyası tüm devrimci gerilimleri kolektif bir bedensel uyarıya, kolektifin tüm bedensel uyarılarını da devrimci bir boşalmaya dönüştürmek üzere teknik içinde birbirine sınıksız kenetlendiğinde, işte yalnızca o zaman gerçeklik *Komünist Manifesto*’da istenen ölçüde kendini aşmış olacaktır.³⁷¹

Benjamin’in söz ettiği gerçeklik, Marx’ın *Komünist Manifesto*’da işaret ettiği burjuva düşünce dünyasının oluşturduğu gerçekliktir. Marx’a göre “her çağın egemen düşünceleri, her zaman o çağın egemen sınıfının düşünceleri olmuştur.”³⁷² Marx söz konusu gerçekliği aşmanın, devrimci bir düşüncenin ancak “eski toplumun bağrında yeni bir toplumun öğelerinin filizlenip boy atması ve eski yaşam koşullarının silinip gitmesiyle birlikte eski düşüncelerin de silinip gitmesi”³⁷³ ile gerçekleşeceğini düşünür. Benjamin açısından da burjuva düşüncesinin maddi şekli olarak kent yaşamının her bir imgesinin aldattıcı fantazmagorik yapısı ancak “enkazın enkaz olarak” yani alegorik bakış açısıyla değerlendirildiği durumda yeni imkanlar yaratabilir.

³⁷¹ Benjamin, “Gerçeküstüçülük”, *Son Bakışta Aşk*, s. 168.

³⁷² Karl Marx, Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, çev. Celâl Üster, Nur Deriş, İstanbul, Can Yayınları, 18. Basım, Ağustos 2014, s. 73.

³⁷³ *A.e.*, s. 73.

“Allegory is the armature of modernity.”³⁷⁴

Walter Benjamin

“The brooder, as a historically distinct type of thinker, is at home among alegories.”³⁷⁵

Walter Benjamin

2. Sembol vs. Alegori

Benjamin, 1928 tarihli özgeçmişinde (“Curriculum Vitae (III)”), *Goethe'nin Gönül Yakınlıkları* (1924-5) ve *The Origin of German Tragic Drama* (Ursprung des Deutschen Trauerspiels, Alman Yasoyunun Kökeni, 1928) çalışmalarında yanlış anlaşılan alegori'nin felsefi önemini araştırdığını ve ileriki yıllardaki çalışmalarında da alegorinin felsefi, etik ve teolojik içeriğini açığa çıkarmayı amaçladığını söyler.³⁷⁶ Aynı zamanda kabul edilmeyen doçentlik tezi olan *Alman Yasoyunun Kökeni*'ni hem tarih hem de problematik olarak önceleyen ve doktora tezi olan *Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı*'nı (1919-20) da göz önünde bulundurduğumuzda Benjamin'in sanattan yola çıkarak modernizm eleştirisine dönüştürdüğü sembol-alegori ayrımının nasıl geliştiğini görebiliriz. Sembolün karşısına konumlandığı alegori, zamanla Benjamin'in epistemoloji, ontoloji ve tarih görüşlerinin zeminindeki kavrayış tarzını belirler.

Benjamin, 22 Ocak 1917'de Scholem'e Kant ve tarih üzerine okumalar yaptığını ve kayda değer (kanonik) bir felsefenin hakikat iddiasının ancak tarih ile karşı karşıya gelme durumunda açığa çıkacağını düşündüğünü ve bunun izini

³⁷⁴ Benjamin, “Central Park”, SW IV, p. 183.

³⁷⁵ A.e., p. 172

³⁷⁶ Walter Benjamin, “Curriculum Vitae (III)”, **Selected Writings, Volume 2, Part 1, (1927-1930)**, edited by. Michael W. Jennings, Howard Eliand, Gary Smith, trans. by Rodney Livingstone and Others, Harvard University Press, 2005, p. 77-78.

sürdüğünü söyler.³⁷⁷ Benjamin için felsefenin tarihselliği veya tarihin felsefi kavrayışı önemlidir zira düşünce, iz sürmek, daha başlangıçta bir şeyin peşinde olmaktır ve bu anlamda kendi tarihselliğini soruşturması olarak “doktrin”dir.³⁷⁸ Fakat bu amaçla yöneldiği Kant’ın tarih metinlerinde temelde ahlaki bir ilgi olduğunu gören³⁷⁹ Benjamin, peşinde olduğu izi Romantiklerde sürmeye başlar. Romantizm ve Goethe çizgisi, Kantçı eleştiri (*Kritik*) sorunsalının bir uzantısı olarak gelişen sanat eleştirisi (*Kunstkritik*) geleneğinin sanat, tarih ve hakikat arasında kurmaya çabaladığı ilişki Benjamin düşüncesinde kayda değer önem taşır. Benjamin, Haziran 1917’de, yine Scholem’e, erken Romantizmdeki temel problemin din ve tarih olduğunu yazarken³⁸⁰ iki yıl sonra doktora tezini tamamladığında ise hakikat ile tarih arasındaki ilişkiyi (ezoterik ilgi) tezinde açıkça ortaya koyamadığını fakat ilgili okuyucular tarafından bu ilişkinin fark edileceğini söyler.³⁸¹ Tezinin girişinde de “sanat eleştirisi”si kavramının bir yandan felsefe tarihi diğer yandan tarih felsefesi ile ilgisinin olduğunu fakat bu ilginin tezin sınırlılığı olduğunu açıkça belirtir.³⁸² Tezin girişinde bir ilgi diye ortaya koyduğu im’i ezoterik bir sözcük olarak “Erken Romantizmin Sanat Teorisi ve Goethe” başlığıyla metnin sonuna eklediğini de ifade eder.³⁸³

Benjamin’in hem Romantizmi hem de Goethe’yi ezoterik bulmasının nedeni ikisinin de son kertede tikel sanat eserini hakikat problemine mal etmesidir: Romantikler için hakikat ile sanat eserinin tikelliğinin ilişkisi “idea” üzerinden ilerlerken, Goethe’de “ideal” üzerinden ilerler.³⁸⁴ Romantiklerin çıkış noktası olarak kabul ettiği sanatın ideası, biçimin ideası iken; Goetheci sanatın ideali ise içeriğinin idealidir.³⁸⁵ İdea’da sonsuzluk biçim ile sabitlendiği için Romantiklere göre sanat eserinin içeriği geçici, fakat biçimi ideanın bir uzantısı olarak sonsuz bir yaratım

³⁷⁷ Benjamin, **Correspondence**, p. 98. (to Gerhard Scholem, October 22, 1917)

³⁷⁸ Philippe Lacoue-Labarthe, Sunuş: “Walter Benjamin’in ‘Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı’”, Walter Benjamin, **Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı**, s. 19.

³⁷⁹ Benjamin, **Correspondence**, p. 105. (to Gerhard Scholem, December 23, 1917)

³⁸⁰ **A.e.**, p. 88. (to Gerhard Scholem, June, 1917)

³⁸¹ **A.e.**, p. 136. (to Ernst Schoen, November 8, 1918)

³⁸² Walter Benjamin, **Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı**, s. 62.

³⁸³ Benjamin, **Correspondence**, p. 141. (to Ernst Schoen, May 1919)

³⁸⁴ Benjamin, **Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı**, s. 176. (Romantikler Kant’ın Yargı Gücünün Eleştirisinin ilk bölümü olan Estetik Yargı Gücü, Goethe ise ikinci bölümü olan Teleolojik Yargı Gücü’ne dayandırır. Kant’ın üçüncü kritiği ilk ikisinden farklı olarak)

³⁸⁵ **A.e.**, s. 182.

faaliyettir. Goethe için ise en üst kavramsal birlik olarak saf idealler yetkin ve tamamlanmış olarak kök-fenomenlerdir (*Ur-phenomena*)³⁸⁶ ve sanat eseri, Romantiklerin ileri sürdüğü gibi ideanın biçimsel karakteri üzerinden kök-fenomenleri “yaratmaz” aksine devinim ve “doğa” içerisinde kök-fenomenlere benzemeye çalışır.³⁸⁷ Goethe’nin söz ettiği doğa, bilimlere konu olan görünür doğa değil kök-fenomenlerin serimlenişi olarak doğadır ve hakiki doğa ancak sanatta bir suret şeklinde görünebilir.³⁸⁸ Benjamin, Romantiklerin aşkın sanat anlayışlarına karşı Goethe’nin sanat eserinin içeriği ve tikelliğine dair vurgusunu önemli bulmakla birlikte, Goethe’nin, Romantiklerin biçim sorununu, içeriğe birlik verme faaliyeti olarak “üslup” şeklinde yeniden üreterek getirdiği çözümü mitik bulur.³⁸⁹

Fakat Benjamin açısından Goethe’nin Romantiklerden ayrıldığı ayırt edici nokta, tekil yapıtın tekilliğini ideal ile ilişkisinde *torso* (gövde, beden) olarak belirlemesidir. Goethe için sanat yapıtının tekilliğinin *torso* karakteri kök-fenomenlerin bir örneği olarak değerlendirilirken³⁹⁰ Romantikler açısından sanat yapıtı *torso* olamaz çünkü o sadece transandantal biçimin geçici bir momentidir ve tam da geçici olması nedeniyle eleştiri yoluyla sonsuzlaştırılabilir.³⁹¹ Benjamin açısından Goethe’ye dair yeni yorum olanağı sağlayan en önemli etkenlerden biri bu noktadır; ki sonraki çalışmaları olan *Goethe’nin Gönül Yakınlıkları* ve *Alman Yasoyunun Kökeni*’nde dikkat çektiği problemler *torso* ve kök-fenomenler kavramlarıdır.

Benjamin açısından Goethe’nin sanat eseri ile hakikat ilişkisinin dolaysız olamayacağı görüşünü temellendirmek için hakikate bir *torso* (beden) tayin etmesi, özne ile nesne arasında dolaylı bir ilişki olamayacağını göstermesi açısından

³⁸⁶ Benjamin, “The Concept of Criticism in German Romanticism”, SW I, p. 180. Türkçe metinde “Urbilder” ve karşılığı olarak da “ilk-örnekler” kullanılmış (Bk.z Alman Romantizmde Sanat Eleştirisi Kavramı, s. 177) lakin hem Benjamin’in metinlerinde hem de bizatihi Goethe’nin kendi metinlerinde Almanca “Urphänomen” (İng. Urphenomena) kavramı kullanıldığı için biz de orjinal metinler ile süreklilik sağlamak için tercihimizi bu yönde yaptık. Ayrıca Bkz. *Gönül Yakınlıkları* s. 295.

³⁸⁷ Benjamin, **Alman Romantizmde Sanat Eleştirisi Kavramı**, s. 177.

³⁸⁸ **A.e.**, s. 178-179.

³⁸⁹ **A.e.**, s. 183.

³⁹⁰ **A.e.**, s. 179.

³⁹¹ **A.e.**, s. 180.

önemlidir.³⁹² *Goethe'nin Gönül Yakınlıkları*'ın girişinde hakikat içeriği ve maddi içeriğin bir eserin tarihinin başlangıcında beraber olduklarına fakat süreç içerisinde ayrıldıklarına işaret ederek hakikat içeriğinin her daim maddi içeriğin ardında saklı olmasına dikkat çeker.³⁹³

Benjamin, hakikat içeriği ve maddi içerik arasındaki ilişkinin eleştirmen ve yorumcu tarafından nasıl değerlendirildiğini Goethe'nin söz konusu eserinin karakterleri olan Eduard, Charlotte ve Yüzbaşı arasında “yakınlık” a dair diyalogu ile analogi kurarak anlatır. Metinde Yüzbaşı yakınlığı, kimyadaki bileşik ve karışımlarda unsurların birbirlerini itme ve çekme kuvvetleri ile analogi kurarak anlatır. Buna göre bir tepkimede nasıl ki benzer benzeri çekiyorsa insanlar arasındaki yakınlık da seçme ve seçilme yatkınlığı üzerinden ilerler. Fakat romanda olaylar geliştikçe yakınlık kimyanın açıklayamayacağı noktaya varır ve simyanın zeminine taşınır. Kısaca bahsetmek gerekirse: Charlotte ve Eduard evlidir ve evliliklerini uzlaşma üzerinden sürdürürler, Diğer iki önemli karakter olan Yüzbaşı, Eduard'ın arkadaşı; Otilie ise Charlotte'un yeğenidir. Yüzbaşı ve Otilie belirli nedenlerle Eduard ve Charlotte çiftinin yanına yerleşir. Karakterlerin birbirlerini itme ve çekmeleri sonucunda aralarında farklı yakınlıklar açığa çıkar. Eduard, Otilie'e, Charlotte ise Yüzbaşına ilgi duymaya başlar. Romanın sonunda Eduard'ın eşi olan Charlotte hamile kalır fakat doğan çocuk Otto, Otilie ile Yüzbaşının karşımı gibidir. Goethe burada kimyanın dilinden simyanın diline, fiziksel dünyadan tinsel dünyaya geçiş yaparak enkazı yani çocuğu, tinsel varoluştaki dünyeviliği açığa çıkararak ortadan kaldırmaya çalışır.³⁹⁴ Benjamin, Goethe'nin romanından yola çıkarak yanan bir cenaze yığınını seyreden yorumcunun tutumunu kimyacıya, eleştirmenin tutumunu ise simyacıya benzetir:

İlki için, odun ve kül, kendi analizi için temel nesnelere iken, ikincisi için sadece alevin kendisi bir muammayı barındırır: bu yaşayanın muammasıdır. Böylece eleştirmek, yanan

³⁹² Bora Erdağı, “Goethe ve Benjamin: Sanat Teorisi Açısından *Gönül Yakınlıkları*”, **Gönül Yakınlıkları** içinde, s. 32.

³⁹³ Walter Benjamin, “Goethe'nin Gönül Yakınlıkları”, çev. Nurçin İleri, **Gönül Yakınlıkları** içinde, s. 266.

³⁹⁴ Erdağı, “Goethe ve Benjamin: Sanat Teorisi Açısından *Gönül Yakınlıkları*”, **Gönül Yakınlıkları**, s. 23

alevin içindeki geçmişin ağır gövdesini ve deneyimlenmekte olanın uçuşkan küllerini yakmaya devam eden hakikati araştırır.³⁹⁵

Benjamin açısından Goethe'nin Kant ve Kantçı anlayışa dayanan Romantik eleştiri geleneğın eserın tamamlanmış olduğu düşüncesine getirdiği eleştiriler önemlidir³⁹⁶ çünkü Goethe, çalışmasında sanatın maddi içeriğine (romanda evliliğe) işaret ederek söz konusu maddi içeriğin (evliliğin) çözülmesinde dahi yasalılığın korunduğunu açığa çıkarır. Bu anlamda Benjamin'e göre *Gönül Yakınlıkları*'nin konusu aslında evlilik değildir, zira romanda evliliğin etik ve toplumsal değeri ile ilgilenilmez. Romanın tek amacı herhangi bir olgunun çözülme sürecinde, daha açık ifade ile, insani olan her şeyin yanılısamaya dönüştüğu yerde geriye "mitik öz"ün kaldığını açığa çıkarmaktır.³⁹⁷ Zira Goethe için "hayattaki maddi şeylerin bütünlüğünün birleşimi, gerçekte mitik dünyanın bir ölçütüdür."³⁹⁸

Benjamin doktora tezinin sonsözünde tarihselliği içerisinde yeniden değerlendirilmeye ihtiyaç duyduğuna işaret ettiği Goethe'nin kök-fenomen kavramını burada eleştiriye tabi tutar. Benjamin'e göre, Goethe'nin romanı ve genel anlamda da sanat anlayışı doğa kavramındaki çelişki üzerine kuruludur. Goetheci doğa, algılanabilir fenomenler ile arketipler olarak ifade edilen kök-fenomenler arasında sentez sağlayamamıştır; çünkü gerçek anlamda doğanın kavramsal tanımlaması yapılamamıştır.³⁹⁹ Kök-fenomen, bir arketip (*Urbild*) olarak doğada bir model (*Vorbild*) olarak sunulur⁴⁰⁰ ve böylece doğa, mitin bir uzantısı haline gelir.⁴⁰¹ Bu da Goethe'nin sanat eserlerini ve kahramanlarını son kertede sembolik kılar. Benjamin'e göre bu durumda insan, sembollerin karşısında tüm özgürlüklerini kaybeder;⁴⁰² daha da ötesinde, hayatın bizatihi kendisi sembolik bir yapıya bürünür ve mitik olana referansla örülür; dolayısıyla insan hayatı insanüstü bir hal alır.⁴⁰³

³⁹⁵ Benjamin, "Goethe'nin Gönül Yakınlıkları", *Gönül Yakınlıkları* içinde, s. 267.

³⁹⁶ **A.e.**, s. 268.

³⁹⁷ **A.e.**, s. 274.

³⁹⁸ **A.e.**, s. 284.

³⁹⁹ **A.e.**, s. 294-295.

⁴⁰⁰ **A.e.**, s. 296.

⁴⁰¹ **A.e.**, s. 297.

⁴⁰² **A.e.**, s. 303.

⁴⁰³ **A.e.**, s. 307.

Nitekim romanda, Otillie karakterinin yemekten kesilerek kendisini ölüme terk etmesi insana dair bir “karar” değil, insanüstü bir yönlendiriliş şeklinde ilerler. Otillie’in ölümündeki kaderci teslimiyeti onu kahraman olmaktan alıkoyar zira kahraman “karar verebilendir” ve tam da karar verebildiği için trajiktir.⁴⁰⁴ Benjamin’e göre bir durumun ve kişinin trajik olması ancak insanların kendisini temsil edebildiği bir zeminde mümkün olabilir; Goethe’nin kaderci ve insanüstü romanında değil,⁴⁰⁵ nitekim romanda karakterlerin seçim yapamıyor oluşundaki “ifadesizlik” (*the expressionless*) de sembolün bir temsili veya nesnesi olmalarındandır.⁴⁰⁶

Goethe’nin *Gönül Yakınlıkları*’nın Benjamin açısından önem taşımasının diğer bir nedeni ise romanının trajedi kuramı için temel olmasıdır.⁴⁰⁷ Benjamin’e göre Goethe, seçim kavramını ahlaki olandan kurtarmak için karakterlerine seçim yaptırmayarak “kararlılığın nesnesi”nin yakınlığın bizatihi kendisi olduğunu gösterir. Seçim doğal olması nedeniyle daima öğeler üzerinden ilerlerken; karar aşkıdır ve bu nedenle Goethe romanın sonundaki karara doğru ilerlerken seçim sahnelerinde karakterine seçim yaptırmaz. Goethe sadakat için seçimi değil, kararı önemser zira onun için hakikat içeriği olarak hayatın bütünlüğünde seçim değil, karar kayda değerdir.⁴⁰⁸ Tam da bu nedenle Goethe için “güzel hayat, temelde güzel olan ve aldatıcı güzellik özdeştir” zira hepsi özünde güzel olanın tezahürüdür.⁴⁰⁹ Fakat Benjamin için:

Güzellik bir tezahür değildir, bir şeylerin üstünü gizleyen bir örtü de değildir. [...] güzellik ne örtü ne de örtülenen nesnedir; aksine kendi örtüsü içinde bulunan nesnedir. Gizlenmemiştir ancak, son derece gösterişsiz olduğu kanıtlanabilir. Burada gizlenmiş olanın gizlenmemiş olana dönüştüğü, sadece örtü altında “kendisine benzer” bir şekilde kaldığına inanan asırlık bir görüşün kaynağını görürüz.⁴¹⁰

⁴⁰⁴ A.e., s. 330-331

⁴⁰⁵ A.e., s. 303.

⁴⁰⁶ A.e., s. 337.

⁴⁰⁷ A.e., s. 337.

⁴⁰⁸ A.e., s. 346.

⁴⁰⁹ A.e., s. 352.

⁴¹⁰ A.e., s. 353.

Benjamin, Goethe'nin *Urphenomen* kavramını sanatın ötesinde felsefi anlamda değerlendirilebileceğinin izini Simmel'in *Goethe* metninde bulur. Simmel, *Urphenomen*'in (*das Urpänomen*) hem sıradan fenomenden farklı hem de hala sergilenen (Goethe'nin deyiimiyle "serimleniş") bir şey olma karakterini kayda değer bulur çünkü bu, tikel fenomenleri yorumlama imkanını sağlayan bakış açısidir.⁴¹¹ Simmel'e göre geleneksel düşüncede fenomenlerdeki (tikel nesnel) yasalılık ya dışımızda nesnel yasalar ya da bilişsel faaliyetlerimizin ürünü olarak değerlendirilirken; Goethe'in *Urphenomen* kavramı bu ayrımı kaldırıp zamansal (temporal) olan tikellere yönelerek yasalılığı ve tümeli onlarda kavrayabileceğimizi gösterir.⁴¹² Simmel'in *Urphenomen* yorumunda merkeze alınan nokta, yasalılığın tikel nesneye bağlanmasıdır ve Benjamin'in ilgisini çeken de bu noktadır. Zira *Pasajlar*'da, Simmel'in Goethe yorumu ile kendisinin *Trauerspiel*'deki *Ursprung* (*köken/origin*) kavramı arasında benzerlik olduğunu ve doğanın mitik karakterinin yerine tarihsel olanı yerleştirerek Paris pasajlarını ele alırken kökene ekonomik olgulara yerleştirdiğini söyler.⁴¹³

Alman Yasoyunu, Benjamin'in Alman Barok dram (*Trauerspiel*) ile Antik trajedi değerlendirmesi üzerinden, trajedideki doğanın mitik karakterinin yerini Barok dramda tarihe bıraktığını gösterdiği eserdir. Benjamin'in içinde bulunduğu dönemde Barok dramın, Antik Yunan trajedisinin taklidi veya yeniden üretilmiş bir versiyonu olduğu düşüncesi yaygındır. Bu görüşe göre, Barok dram yazarlarından Gryphius'un Alman Sophokles, Lohenstein'in Alman Seneca ve Hallmann'ın Alman Aeschylus'tur.⁴¹⁴ Fakat Benjamin'e göre Barok dram ile trajedi arasındaki en temel fark dayandıkları zemindir: Trajedi, dünyanın ahlaki düzenlenişinin bir uzantısı olarak suç ve kefarete kavramları üzerinden ilerlerken;⁴¹⁵ Barok dramda mitin yerini tarih alır. Barok çağda eskatolojiye dair bir ilgi ve bilgi olmadığı için her şeyin yüce bir amaç uğruna yapılması gibi bir nedensel ilişki kurulmaz ve tam da bu nedenle her

⁴¹¹ Georg Simmel, **Goethe**, Leipzig, Verlag von Klinkhardt & Biermann, 1913, s. 56-57

⁴¹² **A.e.**, s. 57.

⁴¹³ Benjamin, **The Arcades Project**, [N2a, 4], p. 462.

⁴¹⁴ Walter Benjamin, **The Origin of German Tragic Drama**, trans. by John Osborne, London, Verso, 2003, p. 59.

⁴¹⁵ **A.e.**, p. 101.

şey içinde bulunduğu zamanın ışığında kavranır.⁴¹⁶ Barok dramın “içeriği ve gerçek nesnesi” tarihsel hayattır ve bu nedenle de karakterlerinin itibarları monarşik düzenin bürokratik yapısına dayanır. Trajedi ise mite dayandığı için kahramanların itibarları rütbelerinden değil varoluşlarının tarih-öncesi karakterlerinden kaynaklanır.⁴¹⁷ Barok dramda egemen, tarihin savunucusu olarak vücut bulur ve dramlarda bizzat dünya tarihinin güncel olaylarına referanslar vardır.⁴¹⁸ Bu anlamda Barok dram ancak döneminin tarihsel olayları içerisinden anlaşılabilir; nasıl ki “trajik” kavramının güncel kullanımında hem belli bir dönemi hem sanat eserini (Antik Yunan) nitellemek için kullanılıyorsa aynı şekilde “Trauerspiel” de XVII. yüzyılda hem dramalara hem de tarihsel bir döneme verilen isimdir.⁴¹⁹

Benjamin, Barok dramın içinde açığa çıktığı dönemi tasvir ederken Luther’in kaderci hayatın aşkınlığı ve gündelik hayatın içkinliği dikotomisine dayanan ahlakının Calderon’un dramlarına;⁴²⁰ tarih felsefesinin yeniden güç kazanması ile tarihi içeriklerin etkisinin Gryphius, Lohenstein ve Hallman dramlarına⁴²¹ etkisine dikkat çeker. Benjamin’e göre söz konusu sekülerleşme ile birlikte Barok dramda sahnelenen baştan aşağı tarihtir, pastoral oyunlardaki her bir öge hafızaya dair bir imdir ve tarih “yere serpilen tohumlar gibi” her yerededir. Bu anlamda Barok dramda kronolojik olaylar uzamsal bir imge aracılığıyla sunulduğu için tarih kavramını en uygun ifade eden kavram da “panoramatik”tir.⁴²² Trajedide bulunmayan kronolojik süreklilik Barok dramda koreografik denebilecek uzamsal düzlemin bütünlüğünde yakalanır.⁴²³

Benjamin metinde Barok dram ile alegori arasındaki ilişkiyi de bu noktaya dayandırır: Erken Romantikler form ve içerik problemini “sembol” kavramına bağlayarak teolojik problemi estetik alanına taşımışlardır; fakat Benjamin’e göre bir defa teolojide kullanılan bir kavram asla felsefi güzellik problemini aydınlatamaz.⁴²⁴

⁴¹⁶ A.e., p. 66.

⁴¹⁷ A.e., p. 62.

⁴¹⁸ A.e., p. 62.

⁴¹⁹ A.e., p. 63.

⁴²⁰ A.e., p. 84.

⁴²¹ A.e., p. 80.

⁴²² A.e., p. 92.

⁴²³ A.e., p. 95.

⁴²⁴ A.e., p. 160.

Teolojideki kullanımı nedeniyle estetikte sembolün aşkın (*trancendent*) olanı imlemesi yanılısamaya yol açar. Nitekim sembolün “tümelin (idea'nın) görünüşü (*Schein/ appearance*)” olduğu ifadesindeki *Schein* kavramının çift anlamlılığı yanılısamaya yol açar. *Schein*, bir yandan gerçek tezahür anlamında görünüş iken diğer yandan yanılısama anlamında görünüş demektir. Söz konusu yanılısamaya sebebiyet veren de aşkın olanı imlemesidir. Semboldeki aşkın karakter, insanların kendi insani (profan) varoluşlarını yadsımalarına neden olur. Benjamin de sembolün tam olarak bu yanıltıcı karakterine karşı çıkar.⁴²⁵

Benjamin'e göre sembolün olumlanıp alegorinin yadsındığı geleneksel yaklaşımın en karakteristik örneği Goethe'nin sembol ve alegori kavrayışıdır. Alegoriye *a posteriori* karakter atfeden Goethe'ye göre herhangi bir parçadan yola çıkıp genelin veya tümelin bir örneğini aramak alegoriktir; bunun karşısında şairin yapması gereken ise genelden veya tümelden hareketle parçayı anlamaktır.⁴²⁶ Benjamin'e göre ise Goethe ile sonrasındaki geleneğin alegori ve sembol kavrayışı, alegorinin mantıksal işleyiş olarak “kavramın ifadesi”, sembolün ise “idea'nın ifadesi” olarak ele alan anlayışa dayanır.⁴²⁷ Sembolün ideanın vücut bulmuş hali olarak tikel varlığını yadsımasının karşısında, alegorinin kavramsal (idea) olanı işaret ederken konumunu yadsımaması kayda değer noktadır. Zira Benjamin'e göre klasik yorum açısından alegori ile ilgili temel problem veya kaygının nedeni ideanın tezahürü olarak sembolün tikel varlığı “geçici” (*momentariness*) iken, alegorinin tikel varlığını yadsımayarak “geçiciliğe” izin vermemesidir. Geleneğin aksine Benjamin açısından alegorinin kendi konumu ve işaret ettiği kavram veya idea arasındaki ilişkisi ona diyalektik bir görünüm sağlar.⁴²⁸ Sembol, ideanın bizatihi tezahürü olarak tikel iken; alegori, herhangi bir insan veya nesnenin aynı zamanda başka bir şey olabileceğine işaret eder. Bu yıkıcı potansiyeli nedeniyle alegori kutsal düzenden ziyade profan düzende işler. Alegorinin profan dünyası hem kutsal hem de değeri düşmüş diyalektik bir dünyadır bu da düzen ile ifade arasındaki diyalektik ilişkiye dayanır.

⁴²⁵ Tim Beasley-Murray, **Mikhail Bakhtin and Walter Benjamin: Experience and Form**, New York, Palgrave Macmillan, 2007, p. 127-128.

⁴²⁶ Benjamin, **The Origin of German Tragic Drama**, p. 161.

⁴²⁷ **A.e.**, p. 162.

⁴²⁸ **A.e.**, p. 164-165.

Barok dönemin alegorik kavrayışında tarih, yaratılmış olaylardır ve alegori yaratıma dayanan bir yazım tarzı olarak kutsal metindir. Fakat alegori, semboldeki gibi “ifadenin uzlaşım”ı (*convention of expression*) değil “uzlaşımın ifadesi”ni (*expression of convention*) temsil eder. Daha açık ifade ile söz konusu uzlaşım, semboldeki gibi başlangıçta değil süreç içerisinde diyalektik şekilde oluşur.⁴²⁹ Benjamin’in alegoride ilgi çekici bulduğu şey bu anlamda Goethe’nin sembolün bedenindeki “ifadesizlik” dediği ile benzerdir.⁴³⁰

Bu kavrayış içerisinde düşünüldüğünde Barok dramda söz edilen “doğa-tarih” (doğanın mitik değil tarihsel kavranışı) gerçekte yıkıntı formundadır. Tarih harabenin içerisinde fiziksel veya maddi olarak düzenlenir. Dolayısıyla tarih artık sonsuz yaşamın karşı konulamaz işleyişi değildir, Benjamin’in ifadesi ile: “Şeyler dünyasında yıkıntılar ne ise düşünce dünyasında da alegori odur.”⁴³¹ Benjamin açısından şeylerin zamansal düzenden uzamsal düzleme aktarılmasının önemi, zamanın sınırlandırıcı karakterini çözümlenektir zira zaman içerisinde insan (veya bir şey) her zaman ne olmuşsa sadece o iken uzamda bir başkası olabilme imkanı taşır⁴³² ki Barok dramda gördüğümüz üzere alegori de tam da buydu.

Bu noktada çalışmamızda geriye doğru bir okuma yaptığımızda, Benjamin’in Kantçı deneyimin sembolik karakterine eleştirilerini de göz önünde bulundurarak şunu söyleyebiliriz ki; sembolün varoluş karakteri ebedi ve ezeli olana refere etmesi nedeniyle zamansal iken; alegorinin ise refere ettiği fikir veya kavram ile kendi konumu arasındaki diyalektik açıdan uzamsal karakterlidir.

Bu bağlamda Benjamin açısından Barok sahnenin sonrası, XIX. yüzyıldaki tezahürü, sürrealist şehir yaşamı ve insanların bu şehirde karşılaştıkları metafizik manzaradır.⁴³³ XIX. yüzyılın aldatici görüntüleri olarak fantazmagoriler bir anlamıyla enkazdır. Enkaz olarak fantazmagorilerin ne anlam ifade ettikleri ise ancak onların yine enkaz olarak değerlendirilmesi yani alegorik kavranışları ile

⁴²⁹ A.e., p. 175.

⁴³⁰ Peter Osborne, Matthew Charles, **Walter Benjamin**, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde <https://plato.stanford.edu/entries/benjamin/> [Erişim Tarihi: 03.08.2017]

⁴³¹ Benjamin, **The Origin of German Tragic Drama**, p. 177-178.

⁴³² Susan Sontag, **Satürn Yıldızı Altında**, çev. Osman Akınhay, İstanbul, Agora Kitaplığı, s. 128

⁴³³ A.e., s. 128.

mümkündür. Nasıl ki her bir dönemin maddi unsurları bize o dönemin düşünce dünyası hakkında fikir veriyorsa XIX. yüzyılın fantazmagorik unsurları da bu çağın düşünce dünyasının işleyişi hakkında fikir verir. Fantazmagorinin alegorik değerlendirilmesi ise maddi varoluşları ile onları açığa çıkaran düşünce dünyası arasında diyalektik kavrayış imkanı sağlar. Bu anlamda Benjamin, *Pasajlar Projesi*'nin amacının *Alman Yasoyunu*'nun XVII. yüzyılı kavramaya çalıştığıyla benzer şekilde XIX. yüzyılı da kendi tarihselliği içerisinde anlama çabası olduğunu⁴³⁴ fakat bu çabanın kendi içerisinde ayırt edici bir farklılık da taşıdığına işaret eder.⁴³⁵ Benjamin'in söz ettiği farklılık, metoda dair farklılıktır; *Alman Yasoyunu*, alegoriye dair "söylem" düzeyinde bir çalışma iken; *Pasajlar Projesi*, Barok dramdaki alegorik sahnenin bizatihi kendisi gibi tarihsel olanın serimlendiği maddi düzlemdir. Bu anlamda Benjamin, nasıl ki Barok dramda sahneyi, tarihsel olanın kareografik veya panoramik düzlemi şeklinde ifade ediyorduyorsa *Pasajlar*'da da serimleme faaliyetini "bir şey söylemeye ihtiyaç duymayacağım; sadece göstereceğim" şeklinde ifade eder.⁴³⁶

Şunu belirtmek gerekir ki *Pasajlar Projesi*'ndeki söz konusu maddi unsurların çözümlemesi girişiminde Benjamin açısından Marksist kuramın ifade örüntüsü önemlidir; çünkü, alegorinin "ifadenin uzlaşımı değil, uzlaşımın ifadesi" olması gibi Marksist kuram da "kültürün ekonomik köklerini değil, ekonominin kendi kültüründeki ifadesini" çözmeyi amaçlar. Başka bir ifade ile Marksist kuram, en temelde ekonomik işleyişi algılanabilir bir unsur olarak kavrama girişimi olması nedeniyle önemlidir. Benjamin'in merkeze pasajları almasının nedeni bu bağlamda, özellikle XIX. yüzyılda, hayatın sosyo-ekonomik tezahürlerinin gözlemlenebildiği bir *Urphenomen* olmasıdır.⁴³⁷

⁴³⁴ Benjamin, *The Arcades Project*, [N1, 6], p. 458.

⁴³⁵ A.e., [N1a, 2], p. 459.

⁴³⁶ A.e., [N1a, 8], p. 460.

⁴³⁷ A.e., [N1a, 6], s. 460.

BÖLÜM II

TARİHSEL ÖZDENİN DENEYİMİ: POLİTİK PRAKSİS

“Philosophical doctrine based on historical codification.”⁴³⁸

Walter Benjamin

Çalışmamızın ilk bölümünde Walter Benjamin’in felsefe tarihi içerisindeki konumunu belirlemeye çalıştık ve bunu yaparken Benjamin düşüncesinde geleneksel deneyim kuramı eleştirisi ile tarih kavrayışının birbirine eşlik eden süreçler olarak ilerlediğine işaret ettik. Bu bölümde ise Benjamin’in söz ettiği anlamıyla “insan” ve “doğa” arasındaki ilişkiselliğin tarihsel düzlem üzerinden inşa edildiğini ve söz konusu inşa faaliyetinin yapısallıktan ziyade tarihsel bir şimdide “aktüellik” (*Aktualität, relevance to the present*) talep ettiğini göstermeye çalışacağız.

Esther Leslie’nin dikkat çektiği⁴³⁹ *Aktualität* kavramını Benjamin ilk olarak 1922 yılında “Angelus Novus” dergisi üzerine yazdığı duyuru metninde kullanır. Duyuru metninde Benjamin, bir derginin şimdi ile ilgisinin kurulmasının (*Aktualität*’ının) ona tarihsellik sağladığını ve böyle bir ilgi kurulmadığı takdirde varlık gösteremeyeceğini söyler.⁴⁴⁰ Leslie, söz konusu metinden yola çıkarak Benjamin metinlerindeki *Aktüalität* vurgusunun geçmiş ve şimdi arasındaki buluşmayı sağlamak ve böylece tarihsel ve politik koşullara cevap verme çabası olduğuna işaret eder.⁴⁴¹

Buradan yola çıkarak biz de Benjamin’in, geçmişin tarihsel bir şimdide aktüel olmasının imkanlarını sorgulamak amacıyla felsefe tarihinde yöneldiğini; geleneksel kuramları eleştiriye tabi tutarken kendilerinde içkin olan imkanları onlardan söktüğünü söyleyebiliriz. Nitekim Benjamin’in bu imkanlardan biri olarak

⁴³⁸ Benjamin, “Epistemo-Critical Prologue”, **The Origin of German Tragic Drama**, p. 27.

⁴³⁹ Esther Leslie, **Konformizmi Alt Etmek**, çev. Eda Çaça, İstanbul, Habitus Yayıncılık, 2010, s. 12-13.

⁴⁴⁰ Walter Benjamin, “Ankündigung der Zeitschrift: Angelus Novus”, **Gesammelte Schriften- Band II-1, Band II-2**: haz Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, S. 241. Ayrıca bkz. Benjamin, “Announcement of the Journal *Angelus Novus*”, SW I, p. 292.

⁴⁴¹ Leslie, **Konformizmi Alt Etmek**, s. 13.

düşündüğü tarihsel materyalizmin kurucu konseptinin ilerleme değil, aktüellik olduğunu söylediğinde⁴⁴² işaret ettiği tutum da budur.

Benjamin'e dair literatürde, Benjamin'in tarih ile ilgili düşüncelerinin referans noktalarına yerleştirilen iki düşünce konusunda bir fikir birliği vardır: İlki teoloji, ikincisi ise Marksist kuramdır. Fakat söz konusu iki düşünceye dair olumlu veya olumsuz herhangi bir Benjamin okumasında karşımıza 1920ler teolojik; 1930 sonrası Marksist ve son metni olan "Tarih Kavramı Üzerine"nin de dahil olduğu 1940'ın hemen öncesi ise teolojik-Marksist sentez şeklinde bir zamansal şema çıkarılır. Bizim ise bu bölümde amaçladığımız, Benjamin'in geleneksel epistemolojik ve ontolojik belirlenimliliğinden sökülüp çıkaracağı özne ve tarihin doğasına dair ileri sürdüğü kavramlar arasında zamansal değil olgusal ilgiyi sorgulamaktır. Böylece Benjamin'in 1916'da yazdığı "Öğrencilerin Yaşamı" metni ile 1940'da yazdığı "Tarih Kavramı Üzerine" metinleri arasında bir süreklilik olup olmadığı, ileri sürülen zamansal kategorik ayrımlarda taraflardan birinin diğerini dışlayıp dışlamadığı gibi sorular çalışmamızda kendiliğinden açığa çıkacaktır. Dolayısıyla çalışmamız, alışlagelmiş bir "Benjamin tarihi"ne dönüşmekten özenle kaçınmaya çalışıp bunun yerine "Benjamin felsefesi/düşüncesi"nin izini sürecektir.

⁴⁴² Benjamin, **The Arcades Project**, [N2, 2], p. 460.

“Ideas are to objects as constellations are to stars.”⁴⁴³

Walter Benjamin

“Akıllı bir idealizm, akıllı bir maddeciliğe akılsız maddecilikten daha yakındır.”⁴⁴⁴

Vladimir İ. Lenin

A. Takımyıldız (Konstellationen) Epistemolojisi

Benjamin, aynı zamanda doçentlik tezi olan, *Alman Yasoyunu*'nun önsözünde (Epistemo-Critical Prologue) geleneksel epistemoloji eleştirisi yapar ve “Takımyıldız epistemolojisi” diyebileceğimiz yeni bir epistemolojik kavrayış önerir. Takımyıldız epistemolojisi, *Alman Yasoyunu* çalışmasının içeriğini oluşturan Barok dram ve trajedi değerlendirmesi ile sınırlandırılan bir metod olmaktan ziyade bizatihi yeni bir felsefe yapma tarzıdır: Benjamin, Barok çağın profanlaşmış düzenini “sanat yapıtlarından yola çıkarak okunur kılmaya ve yorumlamaya çalışmaktadır.”⁴⁴⁵

Benjamin'in doçentlik tezinin akademide kabul görmemesinde en etkili neden, bizatihi akademinin referans aldığı geleneksel düşüncenin kökenine yönelttiği eleştirilerdir. Benjamin çalışmada önerisini salt edebi bir metin okuması ile sınırlandırılmış olsaydı kendisine yöneltilen eleştiriler sonrasında revize edilebilirdi; lakin doğrudan geleneksel felsefenin dolayısıyla akademinin metoduna eleştiri getirmesi akademi açısından kabul edilemez bulunur. Benjamin açısından, ileri sürdüğü yeni felsefe yapma tarzı temel bir “iddia” niteliği taşır nitekim bu iddia zaman içerisinde hem kendi düşüncesinde hem de ölümünün sonrasında düşünce dünyasında büyük bir etki yaratır.

⁴⁴³ Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, p. 34.

⁴⁴⁴ Besim F. Dellaloğlu, *Benjaminia: Dil, Tarih ve Coğrafya*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012, s. 72.

⁴⁴⁵ Murat Ertan Kardeş, *Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı: Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s. 326.

Benjamin'in önsözde ileri sürdüğüne göre, felsefenin en temel sorunu "sunum" (*representation*, temsil) sorunudur; çünkü bir problemi sunma tarzımız doğrudan felsefe yapma tarzımızı belirler. Sunumun, geleneksel yaklaşım gibi "sistem" kavramı üzerinden düşünüldüğü durumda felsefe, bir örümcek ağı gibi tüm gerçekliği ağına çekerek onu aynılaştırma tehlikesi ile karşı karşıyadır. Fakat bunun karşısında felsefe, tarihsel belirlenim üzerinden kavranıldığı durumda karşımıza doktrin olarak çıkar.⁴⁴⁶ Benjamin, felsefenin bir sistem olarak kabul edildiği durumda bilgiyi (*knowledge*); doktrin olarak değerlendirildiğinde ise hakikati (*truth*) refere ettiğini ve bilginin soru soran doğasına karşı, hakikatin soru sormadığını söyler. Benjamin açısından bilginin soru sorma karakterinin problem teşkil etmesinin nedeni, verilecek her bir cevabın sorunun formuna bürünmesidir ki bu anlamıyla aslında "bilmek, sahip olmaktır."⁴⁴⁷ Hakikat ise soru sormaz çünkü soruya verilecek cevapta fenomenlerin tikelliklerinin birer veriye dönüşme tehlikesine karşı o, fenomenin özgünlüğünü ve birliğini imler.

Benjamin'in hakikat ile bilgiyi ayırt etmesinin başlıca nedeni, bilginin özne-nesne ayırımına dayanan doğasındaki araçsal akıl yürütme faaliyetinin son kertede öznenin nesneye sahip olması ile sonuçlanmasıdır. Bunun karşısında hakikat ise muhatap düzleminde işlediği için, hakikat adına ortaya konulan her bir fikir muhatap ile kurulan ilgi ve alakayı gerektirir.⁴⁴⁸ Başka bir ifade ile bilginin metodunda nesne bilinçte kavram olarak kurulurken; hakikate yönelen felsefede, hakikat nesnenin kendi-temsiline içkindir ve bu anlamda "fikir"dir (*idea*). Benjamin'e göre hakikat, fikir anlamıyla fenomenlerde öz (*essence*) olarak mevcuttur ve açığa çıkarılmayı bekler.⁴⁴⁹

Fikirlerin (ideaların), fenomenlerin arkasında yatan bir unsur olmaktan ziyade onlara içkin olması bize Benjamin'in amacının aşkın idea kavrayışına karşı "nesnesine tümüyle gömülecek kadar içkin bir eleştiri biçimi" geliştirmek olduğunu

⁴⁴⁶ Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, p. 27-28.

⁴⁴⁷ *A.e.*, p. 29-30

⁴⁴⁸ M. Ertan Kardeş, "Walter Benjamin'in Felsefi Labirentine Bir Bakış", *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler*, ed. Çetin Veysel, 3c: C1, İstanbul, Etik Yayınları, 2009, s. 496.

⁴⁴⁹ Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, p. 29-30.

gösterir.⁴⁵⁰ Nitekim Florens Christian Rang’a yazdığı 1923 tarihli mektubunda eleştiri ile yorumun özdeşleştiği noktada eleştirinin idea’nın sunumuna (*representation*) dönüştüğünü ileri sürer.⁴⁵¹ Maddi içerik ile hakikat içeriğinin özdeşliğine dayanan eleştiri (*criticism*), maddi unsurun düşüncede kendisini elediği Romantik ironiden ziyade, *Alman Yasoyunu*’nda “Takımyıldız” şeklinde niteleyeceği, bilgide bütünlük oluşturma işlevine dönüşür.⁴⁵²

Benjamin, fikirden (idea’dan) söz edilmesi durumunda Platon ile hesaplaşması gerektiğinin farkındadır ve bu nedenle Platon ile “uzlaştığı” ve ayrıştığı noktaları saptar. Benjamin’e göre hakikati idealar alemine atfeden Platon, onu son kertede güzellik ile özdeşleştirir ve Platon düşüncesinde güzellik, hakikatin salt estetik bağlamı değil doğanın da kendisine bağlandığı en genel tanımıdır.⁴⁵³ Platon’un hakikati güzellik ile özdeşleştirmesi nesnelere güzele nispeten değerlendirilmesini gerektirir ki bu da hakikat ve bilgi nesnesi ayrımını beraberinde getirir. Sanatçılar bir şeyin güzelliğinden söz ederken onun imgesini idealar alemine atfederek değerlendirir; bilimle uğraşanlar ise dünyayı düzenlerken idealar alemini çözümleyerek kavramlara dönüştürürler.⁴⁵⁴ Benjamin’e göre bunun üzerinden düşünüldüğünde nasıl ki Platon’da kavramlar fenomenleri ideaların varlığına katma konusunda bir aracılık sağlıyorsa benzer şekilde ideaların temsiliyeti için de aracı olabilirler. Dolayısıyla fenomenlerin idealar aracılığıyla “kavranması” yerini ideaların ampirik gerçeklik aracılığı ile temsil edilmesine bırakabilir.⁴⁵⁵

Fakat Fred Rush’ın belirttiği gibi Benjamin, geleneksel Batı düşüncesinde sıkça olduğu gibi ideaların kavramlarla karıştırılmasına sebebiyet veren iki şeyden kaçınır: İlki, ideaların zamandışı “üst-kavramlar” olarak kabul edilip duyusal olanın ötesinde bilgisini edindiğimiz ve onlar aracılığıyla dünyayı kavradığımız düşüncesi; ikincisi ise ideaların ampirik soyutlama faaliyetinin sonunda ulaşılan en genel kavramlar olduğu düşüncesidir. Benjamin, ideaları gerçek kendilikler olarak ampirik dünyada

⁴⁵⁰ Eagleton, *Estetiğin İdeolojisi*, s. 410.

⁴⁵¹ Benjamin, “Letter to Florens Christian Rang”, SW I, p. 389. (Ayrıca bkz. Benjamin, *Correspondence*, p. 224: December 9, 1923)

⁴⁵² Benjamin, “Letter to Florens Christian Rang”, SW I, p. 389.

⁴⁵³ Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, p. 30

⁴⁵⁴ *A.e.*, p. 31-32.

⁴⁵⁵ *A.e.*, p. 33-34.

verilmiş olduklarını düşünür, Rush'ın ifadesiyle "idealliğe erişmenin tek yolu fenomenlerdir, fenomenler de ancak ideallikleri sayesinde deneyimlendikleri haliyle fenomenlerdirler."⁴⁵⁶ Benjamin'e göre Platon'un doğa ve sanatın alanlarını açıklayan idealar teorisi bugüne kadar tarihsel veya kutsal metinleri yorumlamak amacıyla kullanılmamıştır.⁴⁵⁷ Benjamin ise *Alman Yasoyunu*'nda idealar teorisinin, "fikirler teorisi" (*Konstellationen*, Takımyıldız) olarak kavrandığı takdirde tarihsel ve maddi unsurları yorumlama faaliyetine dönüşebileceğini ileri sürer. Peki, nedir "fikirler teorisi" ve geleneksel epistemolojiden farkı nereden kaynaklanır?

Benjamin düşüncesinde idealar anlamındaki "fikirler", fenomenlerin salt kavramları ve yasaları olmadığı gibi onların bilgisini de genişletmez; çünkü fikirler kendilerinde temsil edilmekten ziyade kavramlarda somut unsurların düzenlenişidir.⁴⁵⁸ Kavramların "takım" oluşturmuş hali onların fikirler olarak düzenlenmiş yeniden-sunumudur (*re-presentation*). Benjamin'in ifadesi ile: "Takımyıldızlar yıldızlar için ne ise, fikirler de nesnelere göre odur."⁴⁵⁹ Nasıl ki takımyıldız yorumlanmış grup halindeki yıldızlar ise, fikirler de gruplanmış fenomenlerin nesnel yorumlarıdır.⁴⁶⁰ Bu görüşte fikirler kavramsal olanı yadsımaz aksine kavramları kullanmanın farklı yoludur⁴⁶¹ ve nesnel yorum olma iddiaları da buradan ileri gelir. Benjamin fikirlerin nesnel yorum iddiasının ve imkanının felsefe tarihinde Platon, Leibniz ve Hegel tarafından sorgulandığını ve bunun hala geçerli ve gerekli bir iddia ve imkan olduğunu düşünür.⁴⁶² Fakat Eagleton'ın ifade ettiği gibi, Benjamin'in takımyıldız epistemolojisi, Platon, Leibniz ve Hegel'e yaklaştığı kadar, "Descartesçi ve Kantçı öznellik uğrağına (moment) karşı çıkmaktadır; çünkü görüngüye 'sahip olmaktan' çok kendi duyusal varlığında özgürleştirmeyi ve birbirinden tamamen farklı öğelerini heterojenlikleri içinde korumakla ilgilenmektedir."⁴⁶³

⁴⁵⁶ Fred Rush, "Sunuş: Jena Romantizmi ve Benjamin'in Eleştirel Epistemolojisi", *Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı*, s. 47.

⁴⁵⁷ Benjamin, "Letter to Florens Christian Rang", *SW I*, p. 389.

⁴⁵⁸ Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, p. 34.

⁴⁵⁹ *A.e.*, p. 34.

⁴⁶⁰ *A.e.*, p. 34.

⁴⁶¹ Fred Rush, "Sunuş", *Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi kavramı içinde*, s. 50.

⁴⁶² Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, p. 32.

⁴⁶³ Eagleton, *Estetiğin İdeolojisi*, s. 411.

Benjamin, Takımyıldız teorisi ile Leibniz'in monadolojisi arasında analogi kurar. Monadoloji, Benjamin düşüncesinden önce Romantikler ile birlikte önemli bir uğrak haline gelir. Schlegel'e göre Romantik metinlerin fragmantal yapısı Leibniz monadolojisini refere eder ve etmelidir; çünkü fragmanlar da monadlar gibi parça-bütün ilişkisine dayanan organik yapılardır ve bu anlamda hepsi birbirleriyle bağlantılıdır. Nasıl ki monadlar farklılıklarını koruyarak bir araya geliyorsa fragmanlarda bir araya gelirken özgünlüklerini korurlar ki Romantik metinlerde fragmanların "perspektifsel" olmaları da buradan ileri gelir.⁴⁶⁴ Romantiklerde "şeydeki düşünmenin arttırılması, şeyin kendi kendisi tarafından bilinmesi ile bir başkası tarafından bilinmesi arasındaki sınırı kaldırır ve düşünseme ortamında şey ile bilen varlık iç içe geçer."⁴⁶⁵ Dolayısıyla Romantik gözlem; düşünseme, bilme ve algılamının özdeşliği olduğu için "ironik"tir; çünkü amaç tekil nesnede onun maddi varlığına dair bir şey gözlemlemek değil özbilgiye ulaşmaktır⁴⁶⁶ ve bu nedenle maddi unsur düşünsemede elenir. Fakat Benjamin Romantizmdeki çoğul perspektiflerin arttırılışının düşünseme ortamında Mutlak'ı dolayimsız yakınlaştırma düşüncesini kabul etmez zira onun için önemli olan dünyevi olanı kavramaktır.

Benjamin'in monadoloji kavrayışına baktığımızda, Romantizmden farklı olarak, ne nesnelere ne Mutlak'a değil; nesnelere ile Mutlak arasında dolayımı sağlayan fikirlere monadolojik özellik atfedildiğini görürüz. Benjamin'in ifadesi ile; fikir monaddir; çünkü nasıl ki bir monad kendi tikelliğinde tüm diğer monadları temsil ediyorsa, fikir de kendi varlığında kendisinden önceki ve sonraki fikirleri içerir; fikir monaddir; çünkü her bir fikirde bir bütün olarak fikirler düzeni içkindir ve bu nedenle her bir fikir nesnel yoruma açıktır; fikir monaddir; çünkü her bir fikir dünya imgesini taşır ve bu anlamda bir fikrin sunumunun amacı dünya tasarımını açığa çıkarmaktır.⁴⁶⁷

Monadın maddi unsuruna dikkat çekilmesi Benjamin düşüncesinde önemlidir çünkü fikirlerin geçmiş ve gelecek bağlamı saf tarih değil "doğal tarih" olarak değerlendirilir; Benjamin'in kavramsallaştırması ile bir fikrin geçmiş ve gelecek

⁴⁶⁴ Fred Rush, "Sunuş", **Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı** s. 38

⁴⁶⁵ Benjamin, **Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı**, s. 111.

⁴⁶⁶ **A.e.**, s. 114.

⁴⁶⁷ Benjamin, **The Origin of German Tragic Drama**, p. 47-48.

bağlamı bize “doğa-tarih”i verir. Bu nedenle felsefi kavramsallaştırma bir fenomenin salt kendinde ne olduğu ilgilenirken Takımyıldız epistemolojisi ile birlikte felsefe bir şeyin tarihine vakıf olmadıkça onun varlığını tam anlamıyla kavranmayacağını bilir.⁴⁶⁸

Nitekim Benjamin’in *Alman Yasoyunu* öncesindeki dönemde Romantik sanata dair ilgisinin ve motivasyonunun, sanat ile tarih arasındaki ilişki olması kayda değerdir. Benjamin’e göre sanat eseri ne bir “tarih sahnesi” ne de “insanın evi”dir, onun doğası tarihseldir.⁴⁶⁹ Başka bir ifade ile Benjamin için sanat eseri, salt sanat tarihinde bir örneklem veya estetik doyum unsuru değil, insanın ve tarihin daha doğru bir ifade ile tarihsel öznenin çağındaki imidir. Nitekim, Florens Christian Rang’a yazdığı 1923 tarihli mektubunda sanat eseri ile tarih arasında kurduğu ilişkinin “sanat tarihi” ile ilgisi olmadığını söyler. Sanat tarihi, sanat eserinin maddesine veya formuna dair salt genetik denilebilecek tarihsel bir araştırmadan ziyade sanat eserini felsefi sistem ve problemler gibi değerlendirmelidir. Nasıl ki felsefi problemler temporal olmalarına rağmen zamandışı iseler sanat eserleri de yorum aracılığıyla zamandışı konuma taşınırlar. Fakat bu, ne felsefi problemlerin ne de sanat eserinin tarihsel olmadığı anlamına gelmez. İkisi de tarihseldir, zira Benjamin’e göre tarihsellik temporal, tikel bir unsurda geçmiş ve gelecek bağlamın açığa çıkmasıdır.⁴⁷⁰ Dolayısıyla sanat eserindeki yorumlamanın önemi, yorumun eserlerde saklı olanı açığa çıkarıp özgürleştirmesidir. Sanat eseri, fikirlerin yoğun, sonsuz birliği olarak monad olduğu için⁴⁷¹ sanat eserinde saklanan fikirlerdir ve fikirler dilin açığa çıktığı düzlem olarak sanat eserlerinde kendilerini ortaya koyarlar.⁴⁷²

Takımyıldız epistemolojisinin nesnel yorumlama çabası geleneksel nesnellik kavrayışına eklemlenmez ve geleneksel nesnellüğün ampirik gerçekliğini kavramsallaştırmasına olanak sağlayan araçsal dil anlayışının kökenine eleştiri yöneltir. Benjamin’e göre hakikat, ampirik gerçekliği kavramaktan ziyade onun özü

⁴⁶⁸ Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, p. 47.

⁴⁶⁹ Benjamin, *Correspondence*, p. 224. (to Florens Christian Rang, December 9, 1923)

⁴⁷⁰ *A.e.*, p. 223-224.

⁴⁷¹ *A.e.*, p. 234.

⁴⁷² Kardeş, “Walter Benjamin’in Felsefi Labirentine Bir Bakış”, 1900’den Günümüze Büyük Düşünürler, C:1, s. 497.

ile ilgilenir ve tam da bu nedenle varlığın fenomenal özü olan “ad”a yönelir. Benjamin bu nokta açısından ideaların önceden verilmiş olmaları üzerinden düşünebileceğimizi söyler nitekim Benjamin’e göre Platon’un İdealar öğretisinde kelimelere ve kavramlara kutsallık atfedilmesi bu nedenledir.⁴⁷³ Nasıl ki idea varlığın özü ile ilgiliyse, felsefenin görevi de yeniden-sunum faaliyeti ile dilin “sembolik” karakterini ona geri vermektir.⁴⁷⁴

Benjamin’e göre, Platoncu *anamnesis* (yeniden-hatırlama) kavramı, yeniden-sunuma yakın olmakla birlikte idea’yı gerçekliğin özündeki kelime olarak kavrayarak onu açığa çıkarırken şeylere “adverme hakkı” olarak düşünmez. Bu tutumu sergileyen ise Ademdir. Adem, dil ile şeylere ad vermeyi imlediği için insanlığın ve felsefesin babası olarak düşünülebilir.⁴⁷⁵ Platon’da *anamnesis* yanıltıcı olandan hareketle hakiki olana doğru bir hatırlama faaliyeti iken Adem, şeyleri adlandırırken, onlarla bir dünya elde eder.⁴⁷⁶ Bunun yanı sıra, Adem’in cennetten kovulduktan sonra şeyleri adlandırması cennetin, kelimeler aracılığıyla iletişim kurmak gibi bir zorluğun çekilmediği yer olduğunu⁴⁷⁷ göstermekle birlikte dünyanın da adverme faaliyeti ile yeniden-kurulan bir yer olarak düşünülmesine imkan sağlar. Bu kurucu faaliyet, Benjamin’in ifadesi ile yeniden-sunma faaliyeti, fikirler ile gerçekleşir: “Adem’in doğayı adlandırdığı gibi, felsefe de adlandırmak için fikri kullanır.”⁴⁷⁸ Dolayısıyla Ademik dil anlayışının Benjamin düşüncesi açısından öneminin, dili praksis düzlemine yerleştirmesi olduğunu söyleyebiliriz.

Geleneksel felsefenin bilgi anlayışında söylem mantıksallığa bağlandığı için anlam ile madde, sözcük ile dünyanın birliği söz konusu değilken; Ademik dil anlayışında dil, “maddi pratik” olarak kavranır.⁴⁷⁹ Benjamin’in dili maddi pratik düzleminde yeniden-sunum imkanı olarak ileri sürmesi, kavram ile bedenin bir araya getirilmesini amaçlar ve bu aslında temelde estetik (*aesthesis*) bir taleptir.⁴⁸⁰ *Aesthesis*’e dair bir talep ise, ilk bölümde belirttiğimiz gibi, bir anlamıyla

⁴⁷³ Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, p. 36.

⁴⁷⁴ A.e., p. 36.

⁴⁷⁵ A.e., p. 37.

⁴⁷⁶ Fred Rush, “Sunuş”, *Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi*, s. 43.

⁴⁷⁷ Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, p. 37.

⁴⁷⁸ Benjamin, *Correspondence*, p. 234.

⁴⁷⁹ Eagleton, *Estetiğin İdeolojisi*, s. 418.

⁴⁸⁰ A.e., s. 418.

epistemolojik ise diğerk anlamıyla kaçınılmaz olarak politik bir taleptir. Dolayısıyla dilin kaynağı, insan ile doğa arasındaki uygunluğu kavrama imkanı sağlamakla birlikte geleneksel felsefeden farklı insan, doğa ve tarih kavrayışını da beraberinde getirir ki bu anlamda politik olanın zemini ve *prima philosophia*'dır.⁴⁸¹

“[...]dışavurum, bütün ve en temel özü açısından yalnızca *dil* olarak anlaşılmalıdır.”⁴⁸²

Walter Benjamin

1. Dil

Benjamin'in *Alman Yasoyunu* metninden yola çıkarak dil ile ilgili görüşlerini politik praksis bağlamında bir imkan olarak değerlendirmemiz “aşırı yorum”dan ziyade bizatihi Benjamin'in Max Rychner'e, 1931 tarihli mektubunda, *Alman Yasoyunu* çalışmasını yeniden değerlendirirken işaret ettiği bir noktadır. Benjamin, metnin, yazılırken materyalist bir bakış açısı ile yazılmadığını fakat buna rağmen diyalektik olduğunu ve o dönemde ileri sürdüğü dil felsefesinin, kendisi ile diyalektik materyalizm arasında bir köprü kurduğunu yazar. Benjamin'e göre bu köprünün diyalektik materyalizm ile ilişkisi ilk bakışta zoraki ve problemlili görünse dahi hiçbir şekilde burjuva ekolüne eklenemez.⁴⁸³ Benjamin'in *Alman Yasoyunu*'ndan üç yıl sonraki mektubunda felsefesinin konumuna dair açık ifadelerde bulunmasının nedeni, içinde bulunduğu çağda hiçbir konunun Keller, Mehring ve Heidegger ekolünün iddia ettiği gibi “ebedi fikirler” ve “zamandışı değerler”e dayanamayacağını belirtme gereği duymasıdır.⁴⁸⁴

Benjamin'in dil kavrayışına dair değerlendirmeler genellikle “ilk dönemdeki teolojik unsurlar daha sonra yerini Marksist bakış açısına bırakmıştır” şeklindedir.

⁴⁸¹ Peter Osborne, Charles Matthew, “Walter Benjamin” (Çevrimiçi) <https://plato.stanford.edu/entries/benjamin/>

⁴⁸² Benjamin, “Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine”, *Son Bakışta Aşk*, s. 170.

⁴⁸³ Benjamin, *Correspondence*, p. 371-372. (to Max Rychner, March 7, 1931)

⁴⁸⁴ *A.e.*, p. 372.

Lakin salt teolojik dil anlayışına dayandığı düşünölen “Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine” metninin yayınlandığı 1916’da Martin Buber’e yazdığı mektubuna baktığımızda o dönemdeki konumuna dahi, tam anlamıyla Marksist olmasa da, politik ilginin eşlik ettiğini söyleyebiliriz. Kaldı ki Benjamin’in dil anlayışına “teolojik bakış açısı” kazandırdığı kabul edilen Buber’in düşüncesi de teolojik referanslı olmasına rağmen hiçbir zaman apolitik olmamıştır. İlk bölümde değindiğimiz gibi Buber’in Yahudi cemaati fikrinin bizatihi kendisi politiktir. Benjamin’e dair ileri sürölen söz konusu “teolojik, dolayısıyla apolitik” şeklindeki değerdendirmenin, Besim Dellaloğlu’nun da dikkat çektiği gibi, teolojinin de bir felsefe disiplini olduğunu göz ardı eden modern önyargıdan kaynaklandığı düşünmekteyiz.⁴⁸⁵ Benjamin’in teolojik referanslarının arka planında her daim politik, epistemolojik, estetik ve ontolojik problemleri çözümlene çabası olduğu göz ardı edilemeyecek kadar açıktır.

Bu noktayı göz önünde bulundurarak Benjamin ile Buber’in mektuplaşmasına dönersek, mektup “der Jude” dergisi editörü olan Buber’in Benjamin’e dergi için yazı yazma teklifine cevap olarak yazılmış olmakla birlikte Benjamin’in dil ve yazının işlevine dair anlayışı ve Buber çevresinden ayrıldığı noktaları saptayabilmemizi sağladığı için önemlidir. Benjamin’e göre yazının insanların ahlaki dünyalarını ve davranışlarını etkilediği şeklindeki dönemin yaygın kanısında dil de insanları harekete geçirmek için onları motive eden bir araca dönüşmüştür. Böyle bir yaklaşımda dil ile eylem arasındaki ilişki mekanik olarak tasarlanırken Benjamin için ise dil, asla eylemin aracı olamaz dolayısıyla yazı da, araçsallaştırılamaması anlamında, dolayına sokulamayıdır.⁴⁸⁶ Benjamin, Buber’e yazdığı mektubunu sonlandırırken ikisi arasındaki belki tek ortak noktayı saptar ve kendi dil anlayışının da “Yahudi-karşıtı” olmadığını söyler.⁴⁸⁷ Fakat Benjamin’in aynı yıl içerisinde Scholem’e yazdığı mektubuna baktığımızda ise dil anlayışındaki Judaist etkiden

⁴⁸⁵ Dellaloğlu, **Benjaminia**, s. 46. Dellaloğlu’nun aynı yerde “Ortaçağ felsefesi, dar anlamda teoloji, geniş anlamda ontolojidir” değerdendirmesini de dikkate değerd bulmaktayız. Zira biz de Benjamin düşüncesindeki teolojik ilgiyi geniş anlamda ontolojik karakterinin göz ardı edilmemesi gerektiğini düşünmekteyiz.

⁴⁸⁶ Benjamin, **Correspondence**, p. 79-80. (to Martin Buber, July 1916)

⁴⁸⁷ **A.e.**, p. 81.

açıkça söz eder.⁴⁸⁸ İki mektup arasındaki ifade tercihine dayanarak Benjamin'in Buber'in dil anlayışı ile arasındaki farkı belirtmek için teolojik etkiyi olumsuzlayarak onaylaması dikkate değerdir; zira Benjamin'in dil felsefesi ile Buber'in düşüncesi "uzlaş"dan çok uzaktır. Buber'in dil anlayışı Yahudi cemaat fikrinde aracı iken, Benjamin'inki ise belirli bir cemaat yapısına ulanan bir araç değil, insan doğasının genel pratik unsurudur. Peki nedir Benjamin'in hem araçsallaşamayan hem de insan doğası açısından praksis niteliğindeki dil anlayışı?

Benjamin'in dil felsefesinin izini sürdüğümüzde "Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine" (1916), "Çevirmenin Görevi" (1921), "Alman Yasoyununun Kökeni" (The Origin of German Tragic Drama, 1928), "Benzerlik Teorisi" (Doctrine of Similar, 1933), "Öykünme Yetisi Üzerine" (On Mimetic Faculty, 1933) ve "Üretici Olarak Yazar" (1934) metinleri arasında problematik bir süreklilik görürüz. Benjamin'e göre her dil kuramının birincil görevi dilin yapısı (dilsel öz) ile dilde iletilen (tinsel öz) arasındaki ilişkiyi belirlemektir; çünkü aslında geleneksel felsefede Logos'un hem söz hem de akıl olarak çift anlamlılığında da dilsel öz ile tinsel özün özdeşliği yatar.⁴⁸⁹ Fakat Benjamin'e göre dil felsefesinde göz önünde bulundurulması gereken nokta dilsel öz ile tinsel öz arasındaki ilişkinin belirlenme tarzı dile ve insana dair kavrayışı da belirlemesidir. Tinsel özün dil *aracılığıyla* iletildiğini düşünmek dili araçsallaştırırken, onun dilde iletildiğini düşünmek ise dil ile tinsel özün özdeş olduğu durumdur ki bu, dile aktüellik kazandırır.⁴⁹⁰

Benjamin'in dil anlayışı hem dilin kendisinin hem de insanın doğasının yeni kavranışıdır zira şeylerin dilsel özünün onların kendileri olduğu anlayışı, insanın da kendi tinsel özünü dilinde ilettiği anlamına gelir.⁴⁹¹ Söz konusu tinsel özü iletmesi açısından insan dilinin diğer dillerden farkı ise onun *adlandırıcı* niteliğidir.⁴⁹² İnsanın adlandırma faaliyeti geleneksel anlayışta kavramsallaştırma olarak kavranır, fakat Benjamin'e göre insanın kavramlarla şeyleri kavradığı veya onlara sahip olduğunun

⁴⁸⁸ A.e., p. 81. (to Gerhard Scholem, November 11, 1916)

⁴⁸⁹ Benjamin, "Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine", **Son Bakışta Aşk**, s. 170.

⁴⁹⁰ A.e., s. 170.

⁴⁹¹ A.e., s. 171.

⁴⁹² A.e., s. 171.

düşünülmesi dilin burjuvaca kavranışıdır.⁴⁹³ Benjamin, burjuva düşüncesine karşı çıkarken onun dil kavrayışının kökenine de eleştiri getirilmesi gerektiğinin farkındadır; zira kendi ifadesiyle, “yeni bir içerik ancak yeni bir biçim ile mümkündür.”⁴⁹⁴ Dilin araçsallaştığı burjuva düşüncesinde anlam dilin dışındadır ve dilin içinde bir mesaj niteliğinde aktarılabilir; fakat Benjamin düşüncesinde anlam ne aşkın ne de dile içkin bir mesaj değildir; şeylerin ve dolayısıyla dilin varlık zemini.

Benjamin’in burjuva dil kavrayışının karşısında konumlandığı dil düşüncesinde dil, araçsal niteliğinden soyularak “adlandırma” faaliyeti üzerinden tinsel boyuta taşınır ve insanın adlandıran varlık olması Kitabı Mukaddes’e dayandırılır. Bilindiği üzere, Kitabı Mukaddes’te Adem (insan) “ad koyan” şeklinde tanımlanır. Kutsal metindeki “Ve adam her birinin adını ne koyduysa canlı mahlukun *adı o oldu.*” ifadesi Benjamin’e göre dilin öz yasasını ortaya çıkarır. Bu öze dayanan yasada ilahi yaratıcılık dil üzerinden insana devredilir. Kutsal Kitap’ta söz, Tanrı’nın yaratma iradesinin anahtarı olarak sunulur.⁴⁹⁵ İnsanın adlandırma faaliyetinde varlık salt dile gelmiş olmaz aksine; şeyler, dil ile varlığa gelir dolayısıyla insanın yaratıcı faaliyetinin kökeni dildir.⁴⁹⁶ Benjamin’in ifadesi ile:

Tanrı şeyleri adlarıyla bilinebilir yaptı. Ne var ki insan onları bilgiye göre adlandırır. [...] Tanrı, insanı kelimeden yaratmamış ve adlandırmamıştır. Onu dile tabi kılmak istememiş, aksine *kendisine* yaratışın ortamı olarak hizmet etmiş olan dili insanda elden çıkarıp serbest bırakmıştır. [...] İnsan, Tanrı’nın yaratıcılık yaptığı dili bilenidir. Tanrı, insanı kendi suretinde yaratmıştır; bileni yaratıcı suretinde yaratmıştır. Bu nedenle “insanın tinsel özü dildir” önermesi açıklama gerektirir. İnsanın tinsel özü, yaratılışın gerçekleştiği dildir.⁴⁹⁷

⁴⁹³ A.e., s. 172.

⁴⁹⁴ Dellaloğlu, **Benjaminia**, s. 52.

⁴⁹⁵ A.e., s. 45.

⁴⁹⁶ A.e., s. 46-47.

⁴⁹⁷ Benjamin, “Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine”, **Son Bakışta Aşk**, s. 176.

Benjamin'e göre Tanrı'nın yaratıcı sureti olarak insan, şeylerin diline söz aracılığıyla bağlanmıştır ve insani söz, şeylerin adıdır.⁴⁹⁸ Geleneksel burjuva dil anlayışında ise sözün nesnesiyle ilişkisinin rastlantısal veya uzlaşa sonucu ortaya çıktığını düşünülür. Bununla birlikte Benjamin burjuva diline karşı çıkan mistik kuramın sözü, şeylerin tam anlamıyla adı olarak ele almasına ise tamamen karşı çıkar.⁴⁹⁹ Bu anlamda, Benjamin'in dili, insan, ad ve Tanrı düzleminde kavraması maddi düzlemden idealist düzleme doğru bir hareketten ziyade maddi unsurları dildeki tinsel öz ile aktüel hale getirmektir diyebiliriz. Benjamin'in ifadesi ile "şeylerin dilinin insan diline çevirisi yalnızca dilsizin sesliye çevirisi değil, adsızın da ada çevirisidir de."⁵⁰⁰

Bununla ilgili olarak Benjamin'in dil kuramındaki "çeviri" faaliyeti de salt farklı diller arasında bir aktarım değil, varlığın farklı veçhelerden kavranmasını amaçlar. Bu nedenle çevirinin iki anlamı vardır: İlki, insanın adsız olanı ada çevirmesidir ki Benjamin bunu "öykünme yetisi" şeklinde kavramsallaştırır ve "Öykünme Yetisi Üzerine" ile "Benzerlik Teorisi" metinlerinde derinleştirirken; *Bin Dokuz Yüzlerin Başında Berlin'de Çocukluk* çalışmasında da kendi çocukluğu üzerinden pratize eder. İkinci anlamı ise, farklı diller arasındaki çeviridir, bunu da "Çevirmenin Görevi" metninde ele alır.

Benjamin, "Öykünme Yetisi Üzerine"de insanın ve doğanın benzeşimler üretmesi açısından özdeş olduğunu söyler⁵⁰¹ bu, tam da "Kendi Başına Dil"de ifade ettiği insanın adlandırma faaliyeti nedeniyle Tanrı'nın yaratımına ortak olma niteliğidir. Benjamin'e göre benzeşimler üreten "öykünme yetisi" (*das mimetische Vermögen, mimetic faculty*) hem filogenetik hem de ontogenetik anlamda bir tarihe sahip olmakla birlikte geçmişte baştan aşağı insan hayatına eşlik ederken şimdi sadece astroloji ve çocuk oyunları gibi alanlarda görülmektedir. Eski zamanlarda mikrokozmos ile makrokozmos bağıntısı üzerinden insan ile doğa arasındaki ilişkilerin tümü bu benzerliklerden türetilirken şimdi ise doğrudan olmasa bile

⁴⁹⁸ A.e., s. 177.

⁴⁹⁹ A.e., s. 177.

⁵⁰⁰ Benjamin, "Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine", **Son Bakışta Aşk**, s. 178.

⁵⁰¹ Walter Benjamin, "Öykünme Yetisi Üzerine", **Defter**, Yaz 1998, Sayı 34, çev. Zeynep Sayın, İstanbul, Metis Yayınları, s. 11.

dolaylı şekilde hayatımıza eşlik etmeye devam eder. Örneğin, çocuk oyunlarında çocuklar sadece satıcı veya öğretmen değil doğaya öykünerek yel değirmeni ya da tren de olur.⁵⁰² Benjamin'in "özyaşamöyküm" dediği *Bin Dokuz Yüzlerin Başında Berlin'de Çocukluk* çalışmasında çocuğun maddeler dünyası ile kurduğu yakınlık ile neyin ne olduğunu kavradığını ileri sürerek⁵⁰³ kendi çocukluğu üzerinden bunun kavramlarla ilgisini şöyle anlatır:

Vakti geçmeden aslında birer bulut olan kelimelere bürünüp kılık değiştirmeyi öğrendim. Benzerlik keşfetme yeteneği zaten o eski, benzeme ve benzer davranma zorunun zayıf bir kalıntısından başka bir şey değildir. Fakat beni bu zora kelimeler koşuyordu. Beni terbiyenin değil, evrenin, mobilyanın, elbiselerin örneklerine benzeten kelimeler.⁵⁰⁴

Benjamin'e göre çocukluktakine benzer şekilde astrolojide de insan ile yıldızlar arasında benzerlik kurulur ve yıldızlara belirli bir düzenlilik atfedilerek yıldız falına bakılır.⁵⁰⁵ Benjamin'in ifadesi ile, okula giden çocuk alfabeyi nasıl okuyorsa astrolog da aslında bir anlamıyla yıldızlardan geleceği veya kaderi "okur."⁵⁰⁶

Geleneksel anlayışta insan ile doğa arasındaki ilişki soyutlama öncesinde taklide dayanan arkaik bir tutum olarak değerlendirilirken Benjamin açısından insanın doğa ile arasında öykünme yetisi aracılığıyla benzerlikler türetmesi taklidin ötesinde bir anlam taşımaktadır. Benjamin'in duyuşal olmayan benzerlik ile öykünme (*mimesis*) bir arada düşünüldüğünde, "duyuşal-olmayan", duyum ile ilişkisi olmayan anlamı taşımadığı anlaşılır.⁵⁰⁷ İnsan doğayı adlandırarak ona düzenlilik atfeder ve düzenlilik

⁵⁰² A.e., s. 11.

⁵⁰³ Walter Benjamin, *Bin Dokuz Yüzlerin Başında Berlin'de Çocukluk*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 3. Baskı, Nisan 2018, s. 70.

⁵⁰⁴ A.e., s. 13.

⁵⁰⁵ Benjamin, "Doctrine of Similar", SW II-II, p. 695. "Doctrine of Similar" (January-February 1933) metni "On the Mimetic Faculty" (April-September 1933) metninin ilk edisyonu olarak kabul edilir. Astroloji örneği ilk metinde yer alırken ikincisinde bulunmaz. Bkz. Benjamin, "On the Mimetic Faculty", SW II-II, p. 720-723.

⁵⁰⁶ Benjamin, "Doctrine of Similar", SW II-II, p. 697.

⁵⁰⁷ Wolfgang Iser, "Walter Benjamin's Criticism of Language and Literature", *A Companion of the Works of Walter Benjamin*, ed. by Rolf J. Goebel, USA, Published by Camden House, 2009, p. 29-30. Iser, mitik dönemde insanın doğa ile ilişkisini düzenleyen yasalardan örnekler vererek Aby Warburg ve Ernst Cassirer'in çalışmalarına referans verir.

duyumumuza konu olmaz ancak doğa ile benzeşmeye çalışarak onu yeniden dilde açık eder. Bu nedenle Benjamin'e göre insan ile doğa arasındaki öykünme yetisini kavramamızı sağlayacak kanon dildir.⁵⁰⁸

Konuşma dilinde olduğu gibi yazı dilinde de bir metinde gizlenmiş anlamı bulmaya çalışırken öykünme yetisinden faydalanılır. Zira bir metindeki anlam şöyle bir bağlamı gerektirir; metni ortaya çıkaran insan doğaya öykünerek onu üretmiştir, metni anlamaya çalışan insan ise hem metni üreten insana hem de doğaya öykünerek metni anlamaya çalışır. Dolayısıyla konuşulan dil de yazı da bu bağlam içerisinde artık göstergesel karaktere büründüğü için “duyusal olmayan benzerlikler”in veya “duyusal olmayan mütakabiliyetler”in (*nonsensuous similarities / nonsensuous correspondences*) arşivine dönüşmüştür.⁵⁰⁹ Bu noktada metin artık yalnızca yazılı eser değil, anlamsal bütünlüğe sahip herhangi bir maddi unsurdur. Nitekim Benjamin'in ifadesi ile en eski okuma “hiç yazılmamış olan şeyi okumak”tır⁵¹⁰ ki bu organları, yıldızları ve dansları okumaktır ve daha sonraları dilin ve yazının içerisine sızıp yerleşen de budur. Tam da bu nedenle “dil, öykünmecî davranış biçiminin en yüksek evresi ve duyusal olmayan benzeşimin en kusursuz arşivi olarak düşünülebilir.”⁵¹¹

Dile dair çalışmasını “dil neyi iletir?”⁵¹² sorusu üzerinden kuran Benjamin, “Çevirmenin Görevi” metninde bununla bağlantılı olarak “Bir yazın yapısı ne ‘söyler’? Neyi iletir?”⁵¹³ sorusunu sorar. “Kendi Başına Dil” metninde çevirinin işlevini “dillerin farklı yoğunluklardaki ortamlar olarak birbirleriyle ilişkileri, dillerin birbirlerine çevrilebilir olmalarını getirir.”⁵¹⁴ şeklinde açıklayan Benjamin'e göre çeviriyi, okuyucu için yapılan bir faaliyet olarak görmek özgün metnin kendisinin de okuyucu için yazıldığını kabul etmektir. Fakat bu mümkün olmadığı için çevirinin,

⁵⁰⁸ Benjamin, “Öykünme Yetisi Üzerine”, **Defter**, s. 11-12.

⁵⁰⁹ Benjamin, “On Mimetic Faculty”, SW II-II, p. 722. Zeynep Sayın çevirisinde “nonsensuous correspondences” “duyusal olmayan göndermeler” şeklinde çevrilmiştir fakat biz Benjamin'in Baudelaire kavramı olan “correspondence” ile süreklilik sağlamak amacıyla İngilizce çeviriden yararlanarak daha önce çevirdiğimiz gibi “mütakabiliyetler” şeklinde çevirmeyi tercih ettik.

⁵¹⁰ Benjamin, “Öykünme Yetisi Üzerine”, **Defter**, s. 13.

⁵¹¹ **A.e.**, s. 13.

⁵¹² Benjamin, “Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine”, **Son Bakışta Aşk**, s. 170.

⁵¹³ Benjamin, “Çevirmenin Görevi”, **Walter Benjamin Kitabı: Seçme Yazılar**, Haz. ve Çev. Tunç Tayanç, İstanbul, Dipnot Yayınları, 2018, s. 149.

⁵¹⁴ Benjamin, “Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine”, **Son Bakışta Aşk**, s. 178.

dolayısıyla çevirmenin, ilgisi okuyucudan ziyade özgün metne dönüktür ki metnin çevrilebilir olmasının yasası oradadır.⁵¹⁵ Benjamin çevirinin yöneldiği özgün metni, sanat eserini değerlendirdiği gibi, salt bir nesne olarak değil, yaşam çevresi içerisinde hakikat ile ilişkili bir varlık olarak görür. Söz konusu yaşam, organik bütünlüğün ötesinde tarihsel olduğu için, özgün metnin yaşamı, çevirilerin içerisinde sürekli yenilenerek en kapsamlı gelişme sürecine ulaşır.⁵¹⁶ Benjamin'e göre bu tarihsel gelişmişliği sağlayan, iki dil arasındaki yakınlığın garantisini olan "saf dil"dir zira diller yazımsal metin ve sözcüklerde farklılık taşısa da her birinde amaçlanan "anlamsal bütünlük" açısından aslında birbirlerine yabancı değildir.⁵¹⁷ Bu bağlamda çeviri, özgün metni farklı bir zamanda yeniden üreterek dil alanına taşıdığı için bir bakıma onu "ironik" bir sona taşır.⁵¹⁸ Romantiklerin "ironi" kavramının bu bağlamda kullanılmasının olumsuz olmadığını belirten Benjamin, çevirideki ironinin işlevinin, dolayısıyla çevirmenin görevinin, metni bir şey iletme çabasından ve düzeninden kurtararak;⁵¹⁹ daha temel bir uğraş olan bir başka dilin etkisi altında kalmış "saf dili" özgürleştirmek olduğunu söyler.⁵²⁰ Bu durumda bir çeviriye güçlük yaratacak şey de metin ile anlam (saf dilin) arasında bağ kurulmamasıdır. Söz konusu bağ kurulduğunda çevirmen yapıttaki dilin etkisi altında kapalı kalmış saf dili yeni dilin imkanları ile yeniden devinime sokar⁵²¹ ve bir anlamıyla da yeniden-sunmuş olur. Bu anlamda Benjamin düşüncesinde, kutsal metinler, dil ile ilahi olan arasındaki sınırı kaldırdığı için hem dilsizin dile geldiği hem de dillerde çevrilmeye açık olan saf dilin bizatihi kendisi olarak değerlendirilir.⁵²²

Benjamin'in dil anlayışındaki teolojik referansları ilk dönem metinlerinden son metni olan "Tarih Kavramı Üzerine" metnine kadar düşüncesine eşlik eden ezoterik ilgi ile bir arada düşünmekteyiz. Ezoterizm Benjamin için, hakikat ile tarihin biraradalığı; fakat tarihin hakikate referans veren değil, bizatihi hakikatin açığa çıktığı düzlem olmasıdır. Hakikat ise aşkın bir ide değil, doğanın varlık karakteridir.

⁵¹⁵ Benjamin, "Çevirmenin Görevi", **Walter Benjamin Kitabı**, s. 150.

⁵¹⁶ **A.e.**, s. 151-152

⁵¹⁷ **A.e.**, s. 154.

⁵¹⁸ **A.e.**, s. 156.

⁵¹⁹ Benjamin, "Çevirmenin Görevi", **Defter**, s. 159.

⁵²⁰ **A.e.**, s. 160.

⁵²¹ **A.e.**, s. 159-160.

⁵²² **A.e.**, s. 162.

Nitekim insanın adlandırma faaliyetine dayanan dil anlayışında da dilin yaratıcı niteliği insanın pratik edimine bağlanmıştır. İnsanın doğası ile doğanın bizatihi kendisi bu anlamda hem maddi hem tinseldir ve bu anlamda maddi unsurlar tinsel olan ile ilişkisinde iline değil, imkandır. Benjamin için imkanın kendisini gerçekleştirebilmesi için kuşatma altında olduğu unsurlardan arındırılması gerekir. Bu nedenle teolojik referansların en yoğun olduğu metni kabul edilen “Kendi Başına Dil”de dahi dilin burjuvaca kullanımına karşı çıkılır. Bizce Benjamin’in dil düşüncesinin politik karakteri 1930 sonrası metinlerinde değil burada da yeterince açıktır; zira edebi alanın dil gibi en spesifik alanında dahi neye ve hangi tutuma eleştiri yöneltildiği yeterince politiktir. Nitekim Benjamin, “Üretici Olarak Yazar” (1934) metninde politik eğilimin edebi eğilim ile iç içe ilerlediğini şöyle ifade eder:

“Bir eserin, zamanının üretim ilişkileri karşısındaki konumu nedir; onları onaylıyor mu, yani gerici mi; yoksa onları yıkmayı mı amaçlıyor, yani devrimci mi?” sorusu yerine, ya da hiç olmazsa bunlardan önce başka bir soru sormak istiyorum. “Bir eserin zamanının toplumsal ilişkileri *karşısındaki* konumu nedir?”den önce “onların *içerisindeki* konumu nedir?” sorusunu sormak isterim. Bu soru, eserin, zamanının edebi üretim ilişkileri içerisindeki işleviyle ilişkindir. Başka bir deyişle, doğrudan doğruya eserin edebi *teknik* ile ilgilidir. Tekniğe değinmekle, edebi ürünleri doğrudan toplumsal, dolayısıyla da materyalist analiz için erişilebilir kılan kavramı belirtmiş oldum. Teknik kavramı aynı zamanda, kendisinden kalkılarak biçim ve içerik arasındaki kısır karşıtlığın hakkında gelinebilecek bir diyalektik çıkış noktası oluşturur.⁵²³

Benjamin’in yazar ile politik mücadele arasındaki ilişkiyi edebi teknik üzerinden değerlendirmesi metnin niteliği ile ilgilidir. Metnin niteliğinin Benjamin açısından politik işleve sahip olduğu düşünüldüğünde şu soru açığa çıkar; Benjamin’in eleştirdiği Buber’in mesiyaniğin metinleri ve Ernst Jünger’in *Savaş ve Savaşçı* derlemesi ile burada olumlanan metnin politik niteliği arasındaki fark nedir? Bununla bağlantılı olarak Benjamin açısından Buber ve Jünger’in dili politik alanda konumlandırışını “gerici”, Bertolt Brecht’i ise “ilerici” yapan nedir?

⁵²³ Walter Benjamin, “Üretici Olarak Yazar”, **Brecht’i Anlamak**, çev. Haluk Barışcan, Güven Işısağ, İstanbul, Metis Yayınları, 4bs. 2011, s. 100.

Benjamin'in ilerici "model" olarak nitelediği⁵²⁴ Brecht'in epik tiyatrosunda kullanılan montaj tekniği sinema, fotoğraf, radyoda kullanılan ve konulduğu bağlamı kesintiye uğratan bir işleve sahiptir. Benjamin'e göre, Brecht'in kesintiye uğratma tekniği seyircide sürekli bir şaşkınlık yarattığı için yanılısama yaratılmasını engeller ve böylece "seyirciyi eylem karşısında, oyuncuyu da rolü karşısında bir tavır almaya zorlar."⁵²⁵ Bu nedenle epik tiyatrodaki "eylem", Aristotelesçi anlamda "davranışın en küçük öğeleriyle inşa etmektir" ve bu da seyirciye isyan duygularıyla dahi olsa duygu üzerinden değil düşünme üzerinden ulaşmak demektir.⁵²⁶ Dolayısıyla Brecht'in epik tiyatrosu seyirciyle duygusal bir ortaklık üzerinden yaklaşmayıp düşündürmeye teşvik ettiği için ilericidir. Fakat Buber ile Jünger ve arkadaşlarının okuyucuya duygu ortaklığı üzerinden ulaşmaları ve politik, hatta teknik gelişmelere dahi duygusal anlam atfetmeleri nedeniyle Benjamin açısından gerici bir tutumdur.

Benjamin'in dil felsefesindeki izleği takip ettiğimizde şunu söyleyebiliriz: Benjamin'in dil, eser ve yazara dair görüşlerinde (farklı tonlarda da olsa) hem kökenine eleştiri yönelttiği Buber, Jünger ve Heidegger düşüncesine hem de onların karşısına yerleştiği kendi dil kavrayışının hangi tutuma ve konuma işaret ettiğine bakıldığında politik niteliğe sahip olduğu görülebilir. Bunun en açık ifadesini yine Benjamin'in kendisinde buluruz: *Pasajlar*'da, düşünce tarihinde Wilhelm von Humboldt'un düşüncesinin ağırlık merkezine dili, Marx ve Engels'in ise doğa bilimlerini aldığı söyler ve ekler: "dil çalışması da ekonomik bir işleve sahiptir zira doğa bilimlerinin üretim sürecine karşı çıkması gibi dil de küresel ekonomiye karşı çıkar."⁵²⁷

Benjamin yorumlarında Benjamin'in dil ile diyalektik materyalizm arasında ilişki kurması, teoloji ile Marksizmin sentezi ve Marksist kuram açısından zorlama bir ilişki şeklinde değerlendirilir. Fakat Benjamin açısından burjuva yaşam dünyasının kökenine yöneltilecek eleştiri, burjuvanın düşünce dolayısıyla dil kavrayışından bağımsız yürütülemez. Nitekim Benjamin'in dikkat çekti noktanın Marksist kuramdaki karşılığını Benjamin ile aynı dönemlerde yaşayan ve Benjamin

⁵²⁴ A.e., s. 111.

⁵²⁵ A.e., s. 112-113.

⁵²⁶ A.e., s. 113-114.

⁵²⁷ Benjamin, *The Arcades Project*, [N9, 1], p. 472.

gibi çalışması ölümünden sonra dikkat çeken V. N. Voloşinov 1929 tarihli *Marksizm ve Dil Felsefesi*'nde buluruz. Voloşinov da Benjamin gibi dilin politik işlevinin Marksist kuram tarafından göz ardı edildiğini söyler:

Bu bilgi alanlarının hepsi hâlâ, kökten bir anlamda, diyalektik öncesi mekanik maddecilik aşamasında saplanıp kalmıştır. ideoloji incelemesinin tüm alanlarında mekanik nedensellik kategorisinin egemenliğini günümüze kadar sürdürmüş olması bu durumun bir dışavurumudur. Ampirik veri konusunda hâlâ alt edilmemiş olan pozitivist anlayış – diyalektik olarak anlaşılmayan, sabit ve durağan bir şey olarak kavranan “olgu”nun yüceltilmesi- bu mekanik nedensellik anlayışının yanı başında duruyor. Marksizmin felsefi ruhunun bu alanlarda kendisini hissettirdiği söylenemez pek.⁵²⁸

Dilin diyalektik bir okumasının ancak dilin öğeleri ile ideoloji arasındaki ilişkinin açığa çıkarılması ile mümkün olduğunu düşünen Voloşinov'a göre, ideoloji, herhangi bir üretim aracı veya tüketim ürünüde doğrudan açığa çıkmasının ötesinde göstergeler üzerinden de kavranabilir zira herhangi bir alet, en basitinden orak ve çekiç, aynı zamanda ideolojik bir “gösterge”ye de dönüşebilir.⁵²⁹ “Dolayısıyla, doğal fenomenlerle, teknolojinin donanımıyla ve tüketim maddeleriyle yan yana duran özel bir dünya vardır: *göstergeler dünyası*.”⁵³⁰ Göstergeler dünyasında her bir gösterge diğerleri ile ilişkisellik içerisinde kavranır bu nedenle de ideolojik bir zincir oluştururlar.⁵³¹ Voloşinov'a göre:

⁵²⁸ Valentin Nikolayeviç Voloşinov, “Yazarın Sunuşu, 1929”, **Marksizm ve Dil Felsefesi**, çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 16-17. (Voloşinov'un çalışması kamuoyunda M. Mikhail Bakhtin'e mâl edilir. Kitabın Türkçe çevirisinde eklenen “İngilizceye çevirenlerin 1986 tarihli önsözü”nde bunun Sovyet göstergebilimci ve dilbilimci V.V. İvanov'un, 1973'te Bakhtin'in doğumunun 75.yılındaki bir törende, P. N. Medvedev ve V.N. Voloşinov imzalı ve *Marksizm ve Dil Felsefesi*'nin de içinde olduğu bazı kitapların Bakhtin'in olduğu iddiasına dayandığını fakat buna dair hiçbir kanıtın sunulmadığı belirtilir. Bkz. A.g.e., s. 9-10. Yine aynı kitapta bu defa Marina Yaguello'nun “Fransızca basıma sunuş”unda ise çalışmanın Bakhtin'in öğrencileri olan Voloşinov ve Medvedev'in kemik iltihabına yakalanan ve bu nedenle maddi sıkıntı içerisindeki Bakhtin'e gelir sağlamak için çalışmalarını kendi isimleri ile yayınladıkları söylenir. Bununla birlikte iddiayı ortaya atan İvanov'dan aktarıldığına göre kitabın bazı bölümleri Voloşinov tarafından yazılmıştır. Bkz. s. 33-35. Biz ise eser Türkçe'ye V. N. Voloşinov ismi ile geçtiği için referansları Voloşinov ismi ile vermeyi tercih ettik.)

⁵²⁹ Voloşinov, **Marksizm ve Dil Felsefesi**, s. 48.

⁵³⁰ A.e., s. 49.

⁵³¹ A.e. s. 50-51.

Bu ideolojik zincir bireysel bilinçten bireysel bilince uzanır, onları birbirine bağlar. Sonuçta göstergeler ancak bir bireysel bilinçle öbürü arasındaki etkileşim süreci içinde ortaya çıkar.⁵³²

Voloşinov, göstergelerin ideolojik olduğunu saptamasıyla burjuva dil anlayışından ayrıldığı gibi söz konusu göstergelerin bireyler arasındaki etkileşim sürecinde nasıl açığa çıktığını anlama noktasında Marksist kuramın nedensellik kategorisi üzerinden değerlendirmesine de mesafeli yaklaşır. Bu nedenle altyapı ile üst yapı arasındaki ilişkiyi dil üzerinden şöyle eleştiriye tabi tutar:

Altyapının ideolojiyi nasıl belirlediği sorusu ortaya atıldığında, *nedensel* olarak belirlediği söylenir; bu da yeterince doğru olmasına rağmen, aynı zamanda gereğinden fazla genel ve dolayısıyla muğlak bir yanittir. Nedensellik mekanik nedensellik kastediliyorsa eğer bu yanıt, özünde yanlış ve diyalektik maddeciliğin temelleriyle çelişkili bir yanıt olacaktır.⁵³³

Bu nedenle dil, diyalektik materyalist açıdan kavrandığında dilin bir unsuru olan gösterge toplumsal bir çerçeve içerisinde bireyler arasındaki bir yaratım olarak değerlendirilir zira ancak toplumsal değer kazanmış bir şey ideoloji dünyasına girebilir.⁵³⁴ Bu anlamda arka planda Humboldt ve Saussurecü dil anlayışını sentezleyen Voloşinov'a göre, burjuva dil anlayışı göstergelere ebedi dolayısıyla sınıflar-üstü nitelik atfederek göstergeleri tek-vurgulu kılmaya çalışırken Marksist kuram burjuva dil anlayışını derinleştiren nedenselliğin yerine göstergelerin Janus gibi* çift anlamlılığını dikkate alarak *iç diyalektik niteliğini* açığa çıkarmalıdır⁵³⁵ ki bu da ancak göstergelerin dolayısıyla dilin bir yaratım olduğunu kabul etmekle mümkündür.

⁵³² A.e., s. 51.

⁵³³ A.e., s. 58-59.

⁵³⁴ A.e., s. 65.

* “Kapılar, geçitler ve her türlü başlangıçla özdeşleştirilen ve sanatsal olarak iki karşıt yüzle tasavvur edilen bir Roma tanrısı”, *Merriam-Webster's Collegiate Dictionary* (tenth edition), s. 626 aktaran Mehmet Küçük, Voloşinov, **Marksizm ve Dil Felsefesi**, s. 67.

⁵³⁵ A.e., s. 67.

Voloşinov'a göre dilin göstergeleri olan sözcükleri yorumlayanlar olarak ilk filologlar rahiplerdir. Çünkü rahipler kutsal metinlere gizem atfedip sözcükleri tek anlamlı değil çok anlamlı olduğunu kabul ederek onu çözümlenmeye çalışmışlardır. Hindu dininin kutsal kitaplarındaki söz öğretisi, Antik Yunan'ın Logos'u ve Kitabı Mukaddes'teki söz öğretisi de bu anlamda dil felsefesidir.⁵³⁶ Bu dil felsefelerinde olduğu gibi Voloşinov için de dil, *ergon* anlamında bir "yapıntı" değil, *energia* anlamında insanın doğasına içkin bir "faaliyet"tir.⁵³⁷ Tam da faaliyet olması nedeniyle dil durağan değil hareketli, kendi sınırlarını koruyan değil geçişkendir. Voloşinov bu noktada da Benjamin gibi çeviriyi, varlığı farklı veçhelerden kavrama olarak hem dilsiz olanın dile getirilmesi hem de diller arası etkileşimin ve geçişliliğin dili zenginleştirdiğini söyler. Kendi ifadesi ile:

Bir ulus yalnızca kendi anadilini bilseydi, bu ulus açısından söz yalnızca ulusun hayatına ait yerli sözle çakışsardı; hiçbir gizemli, yabancı söz, yabancı bir dilden hiçbir yabancı sözcük görüş alanına girmeseydi, böyle bir ulus bu felsefe birimlerine benzer hiçbir şey yaratamazdı. Bu şaşırtıcı bir özelliktir: En uzak eski çağdan günümüze dek söz felsefesi ve dilbilimsel düşünce, yabancı dilde yer alan sözcük konusundaki özgül duyarlılık üstünde, tam da bu tür sözcüğün zihne (mind) sunduğu görevler –deşifre edilmiş olanı deşifre etme ve öğretme görevi- üstünde bina edildi.⁵³⁸

Dolayısıyla dildeki sözcüklere bir gizem atfedilmesi ve bu gizemi çözme çabası yaratım faaliyetini zenginleştirir ve dili burjuva dil anlayışındaki gibi insanüstü bir unsur değil insanda açığa çıkan bir imkan olarak kavramasını sağlar.

Voloşinov'un çalışması da Benjamin felsefesi gibi yaşadığı dönemden çok sonra Marksist kuramda bir talep olarak değerlendirilir. Her iki bakış açısı da burjuva felsefesinin kökenine yöneltilecek bir eleştiride yeni bir dil kavrayışı ileri sürmenin gerekliliği ve bunun politik niteliğini açığa çıkarması açısından düşünce tarihinde hala güncelliğini korumaktadır.

⁵³⁶ A.e., s. 130.

⁵³⁷ A.e., s. 163.

⁵³⁸ A.e., s. 130-131.

“[...] the only possibility is to liberate the future from its deformations in the present by an act of cognition. This must be the exclusive task of criticism.”⁵³⁹

Walter Benjamin

“We know of course that the past consists not of crown jewels that belongs in a museum, but of something always affected by the present.”⁵⁴⁰

Walter Benjamin

2. Zaman

Zaman, düşünce tarihinde insanın ve doğanın temel ufku olarak kabul edilir ve söz konusu ufka dair her bir temellendirme girişimi kuram iddiası ile sonuçlanır. Bu nedenle kuram ileri sürmenin veya bir kurama yöneltilecek eleştirinin niteliği zamanı nasıl değerlendirdiği ile doğrudan ilgilidir. Walter Benjamin de XIX. yüzyıl ve sonrasında burjuva felsefesine evrilmiş geleneksel felsefenin kökenine eleştiri yöneltirken onun zaman anlayışını göz ardı etmez. Agamben’in de işaret ettiği gibi, Benjamin, ileri süreceği tarih anlayışının ancak yeni bir zaman deneyimi ile mümkün olabileceğinin farkındadır.⁵⁴¹

Benjamin, *Pasajlar*’da ilerlemeci zaman anlayışı ile sonsuz geri-dönüşe dayanan mitik zaman anlayışının birbirinin tamamlayıcısı olarak kabul eder ve diyalektik materyalist zaman anlayışının bu antinomileri çözmek zorunda olduğunu belirtir.⁵⁴² Buna göre Marksist kuram, burjuva özne anlayışının kökenine eleştiri yöneltirken özneyi, soyut değil; praksis’in somut etkinlik karakteri üzerinden değerlendiriyorsa bu durumda zamanı da geleneksel felsefe gibi soyut değil öznenin etkinliğinin varlık karakteri olarak düşünmek durumundadır. Fakat Agamben’in işaret ettiği gibi;

⁵³⁹ Benjamin, “The Life of Students”, SW I, p. 38.

⁵⁴⁰ Benjamin, **Correspondence**, p. 215. (to Florens Christian Rang, November 18, 1923)

⁵⁴¹ Agamben, **Çocukluk ve Tarih**, s. 105.

⁵⁴² Benjamin, **The Arcades Project**, [D10a, 5], p. 119.

Tarihsel materyalizm bile, şimdiye dek kendi tarih anlayışını gerçekleştirecek güce sahip bir zaman kavramı geliştirmekten geri durmuş, bu konuyu atlamıştır. Tarihsel bu ihmal nedeniyle farkına bile varmadan yüzyıllardır Batı kültürüne egemen olan bir zaman anlayışına başvurmak zorunda kalmış ve böylece bağrında devrimci bir tarih anlayışla geleneksel bir zaman deneyiminin yan yana yaşamasına neden olmuştur.⁵⁴³

Benjamin Marksist kuramın temel probleminin ilerlemeci tarih ve dolayısıyla zaman anlayışına eleştiri getirememesi olduğunu düşünmekle kalmaz, faşizmin varlığını sürdürebilmesini de ona karşı yürütülen mücadelede dahi tarihsel bir zorunluluk olarak kabul edilmesine bağlar. Benjamin'in "Tarih Kavramı Üzerine" tezlerin sekizincisindeki ifadesiyle; "Faşizm talihini biraz da, hasımlarının ilerleme adına onu tarihsel bir norm gibi görmelerine borçludur."⁵⁴⁴

Benjamin'in zaman ile ilgili düşüncelerine baktığımızda 1940 tarihli tezler ile doçentlik tezini dahi önceleyen 1916'da yazdığı "Trauerspiel and Tragedy" metni arasında problematik bir süreklilik görürüz. Söz konusu problematikte sadece terminolojik ve epistemolojik değil, ileri sürülen savların politik karakteri açısından da bir süreklilik olduğunu söyleyebiliriz. Zira 1916'da işaret ettiği teorik uğraklar 1940larda somut düzlemde gerçeklik kazandığında; başka bir ifade ile tarihsel bir moment olarak 40lar "doldurulmayı" talep ettiğinde, şimdide tavrı almayı gerektirdiğinde Benjamin'in politik konumu bir anlamda 1916'da ileri sürdüğü zaman anlayışının sağlamasını sunar diyebiliriz.

"Trauerspiel and Tragedy", Benjamin'in daha sonra doçentlik tezinde merkeze aldığı Barok dram (Yasoyunu) ile trajediyi zamansal karakterleri üzerinden değerlendirdiği metindir. Benjamin, "trajik" kavramının salt sanat değil, tarih üzerinden değerlendirme talep ettiğini düşünür. Metinde Barok dramda tarihsel zamanın nasıl trajik zamana dönüştüğü, düşünce tarihindeki zaman kavrayışlarının uğrakları üzerinden ele alınır. Bu amaçla öncelikle "mekanik" ve "tarihsel" zaman ayrımı yapılır. Benjamin'e göre mekanik zaman, uzamdaki harekete veya değişikliğe eşlik eden bir yapının ötesinde, ampirik düzlemde bir "saatin eli" gibi işlediği için

⁵⁴³ Agamben, **Çocukluk ve Tarih**, s. 105.

⁵⁴⁴ Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", **Son Bakışta Aşk**, s. 43.

tarihselliğe izin vermez; bunun karşısında tarihsel zaman ise ampirik alanda kavranmaktan ziyade bir “düşünce”dir.⁵⁴⁵ Tarihsel zamanın temelinde “doldurulmuş zaman” (*fulfilled time*) düşüncesi vardır ve bu zaman tasavvuru İncil’in tarihsel zaman düşüncesi olan “mesiyanik zaman”a dayanır.⁵⁴⁶ Fakat Benjamin’e göre doldurulmuş zaman düşüncesi asla “bireysel zaman” düşüncesiyle özdeş değildir. Bu nedenle trajik zaman ile Yasoyunu zamanı, doldurulmuş zamanla ilişkileri açısından birbirlerinden ayırır. Trajik zaman, bireysel olarak doldurulmuş zamanı, ilahi olarak doldurulmuş zamana bağlarken; Yasoyunu zamanı ise ilahi olan ile bağımlı koparır.⁵⁴⁷

Trajedide bireysel olarak doldurulmuş zaman, ilahi olarak doldurulmuş zamana kahraman üzerinden bağlanır. Kahraman ölecek ölümsüzlüğü onayladığı için ölümü, her edimini ve varlığını ironik kılar; dolayısıyla trajik ölüm Romantik anlamıyla ironik bir ölümsüzlüktür. Trajik ironi kahramanın kendisine bağlandığı için trajedideki zaman da bireysel doldurulmuş zaman olarak tezahür eder. Fakat diğer anlamıyla kahraman ölümsüzlüğü ölecek onayladığı için bu kahramanın her edimini ve varlığını büyüsel bir döngüye dahil eder. Benjamin Friedrich Hebbel’in bireyselleşmenin ilk günah olduğu söylemine katıldığını çünkü tarih ile trajedi arasında bağlantı kurmaya izin verenin bu nokta olduğunu söyler.⁵⁴⁸ Yasoyununda ise zaman, bireysel değildir ve doldurulmaya açık fakat doldurulmamıştır buna karşı sonlu ve tarihsel olarak evrenseldir. Dolayısıyla Yasoyununda zaman, melez bir formdadır denebilir tam da bu nedenle zamanının evrenselliği de hayalgücüne dayanır, mistik değildir. Trajedideki gibi ölümler ölmekle ölümsüzlüğe dahil olmazlar, profan düzlemde hayalet olarak varlık gösterirler. Bu nedenle tarihsel zamandaki tekrar düşüncesini kırarlar. Trajedi tarihsel zamanı dramatik zamana dönüştürürken Yasoyunu dramatik zamanı müzikal zamana dönüştürür.⁵⁴⁹

Benjamin, *Alman Yasoyunu* metninde Barok dramdaki melankolinin kaynağına dair soruşturma Barok dramın zamansal karakterini de açığa çıkarır. Melankoli, ilk olarak Arapların astronomisinde, Satürn başta olmak üzere, yıldızların insanlar

⁵⁴⁵ Benjamin, “*Trauerspiel and Tragedy*”, SW I, p. 55.

⁵⁴⁶ A.e., p. 55-56.

⁵⁴⁷ A.e., p. 56.

⁵⁴⁸ A.e., p. 56.

⁵⁴⁹ A.e., p. 57.

üzerindeki etkisine bağlanır.⁵⁵⁰ Satürn yıldızının melankoliye sebebiyet veren ikili yapısı ile aynı yapıya sahip mitolojik imge olan tanrı Kronos arasındaki bağıntı açısından Erwin Panofsky ile Fritz Saxl'ın 1923 tarihli *Dürers 'Melencolia I'* metinleri Benjamin'in ilgisini çeker. Metinde Kronos'un ikili doğası şöyle anlatılır: Kronos bir yandan altın çağların hükümdarıdır diğer yandan itibarından edilerek tahtından indirilir; bir yandan yaratıp yediği sayısız çocuğu vardır diğer yandan sonsuz kısırlığa mahkumdur; bir yandan hile ile kazanan bir hilekardır diğer yandan zekasına saygı duyulan yaşlı bilge bir tanrıdır.⁵⁵¹ Benjamin Panofsky ve Saxl'ın metnini, Karl Giehlow ve Aby Warburg'un çalışmaları ile birlikte okunduğunda Yunan zaman tanrısı Kronos'un melankolik karakterinin ortaçağda Aristoteles felsefesinin de etkisi ile Hristiyan yorumlamalara boyun eğdiğini; Roma'da ise tarımın öneminin etkisi ile birlikte ayların düzenleyicisine dönüştüğünü ileri sürer.⁵⁵² Benjamin'in metinde melankoli ile bağlantısı üzerinden Kronos'un un tarihsel izini sürdüğü bu araştırma, sonraki çalışmalarında Kronos'a dayanan zaman anlayışını geçmiş-şimdi-gelecek çizgisinin teminatı olarak değerlendirmesini sağlar. Bu nedenle tarih kavramını mekanik zaman anlayışının karşısında konumlandığı gibi Kronos'u refere eden zaman anlayışına da dayandırmaz. Her iki zaman anlayışından farklı anlam katmanlarına işaret eden ve Adorno dahil kendisinden sonraki birçok yorumcusu tarafından Kairos'a referansla yorumlanan *Jetztzeit* kavramını ileri sürer.

Jetztzeit, Almanca “şimdiki zaman” anlamına gelen *Gegenwart*'dan farklı olarak “şimdinin zamanı” anlamına gelmektedir. Mekanik zamandaki bir moment olan *Gegenwart*'ın şimdiki zaman'ı kendisinden önceki anlardan farklı olmayan “homojen ve boş” bir şimdi'yi imlerken; *Jetztzeit* tarihi, dolayısıyla zamanı, sürekliliğinden koparır çünkü onu bir moment olarak yeniden-üretmeyi amaçlamaz.⁵⁵³ Sürekliliğin kesintiye uğratıldığı Benjaminci zaman ve tarih anlayışında geçmiş-şimdi-gelecek arasındaki nedensellik ilişkisi de sekteye uğratılır. Böylece her bir şimdi ile geçmişteki belirli bir dönem arasında ilişkisellik kurulur;

⁵⁵⁰ Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, p. 148.

⁵⁵¹ *A.e.*, p. 149-150.

⁵⁵² *A.e.*, p. 150-151.

⁵⁵³ Benjamin, “Tarih Kavramı Üzerine”, *Son Bakışta Aşk*, s. 46-47. (XIV. tez)

Benjamin'inci ifade ile "küme" oluşturulur.⁵⁵⁴ Geçmiş ile şimdinin kümelenmesi, geçmişin şimdinin içinden geçirilerek kısaltılması⁵⁵⁵ başka bir ifade ile geçmişin şimdinin içinde yansması veya şimdinin "geçmişin imgesini süzmesi"dir.⁵⁵⁶ Benjamin "bugün"ün de söz konusu bu kümelenme ile kurulduğunu ve böyle bir zaman anlayışıyla şimdinin zamanında "Mesiyaniğin zaman kırıntılarının uçtuğu"nu söyler.⁵⁵⁷

Benjamin'in Barok dram üzerine çalışmalarında mekanik zamanın Kronos eleştirisi üzerinden ilerlemesi ve şimdinin zamanına mesiyaniğin nitelik atfedilmesi nedeni ile Benjamin'in zaman görüşlerine dair değerlendirmelerde *Jetztzeit* kavramıyla da Kairos arasında ilgi kurulur. Antik Yunan'da zamana işaret eden iki farklı kavram bulunur: İlki, lineer zamanı imleyen Kronos (*chronos*); ikincisi ise zamanda etki etmeye olanak sağlayan Kairos'tur. Kronos, zamanın niceliksel karakteri ise; Kairos, niteliksel ifadesidir denilebilir. Benjamin'in tarih kavramının amacı kronolojiyi kesintiye uğratmakla birlikte (ki bu açıdan Marksist devrim anlayışı ile özdeşleştirilebilir), kesintiden sonra imkan olarak ortaya çıkacak düzlemin zamansal karakterini kronoloji değil, niteliksel bir zaman olarak *kayroloji*'ye yaklaştırmaktır.⁵⁵⁸

Benjamin'ine baktığımızda doğrudan Kairos'a dair bir referans bulamayız. Fakat Benjamin düşüncesine de eşlik eden mesiyaniğin kurtuluş (*Erlösung*) düşüncesi ile Kairos arasında analogi kurulmasını sağlayan en etkili isimlerden biri, Benjamin'in de çağdaşı olan, Hristiyan sosyalist oluşum *Kairos-Kreis*'in lideri Paul Tillich'tir. Tillich ile birlikte Hristiyanlık ile dinin en önemli ögesi ve motivasyonu olan umut, geleneksel Kronos temellendirmelerinin karşısında Kairos üzerinden temellendirilir.⁵⁵⁹ Tillich'in temel tezi, hakikatin, zamanın sonsuz kategorisi olarak kabul edildiğinde insanın onu kavrayamayacağı ve bu nedenle Kronos'a dayanan Hristiyanlığın bireysel düşünmeye yer açamayacağı yönündedir.⁵⁶⁰ Kronosun

⁵⁵⁴ Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", *Son Bakışta Aşk*, s. 49. (Ek A)

⁵⁵⁵ Benjamin, *The Arcades Project*, [N 7a, 3], p. 471.

⁵⁵⁶ Leslie, *Konformizmi Alt Etmek*, s. 13.

⁵⁵⁷ Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", *Son Bakışta Aşk*, s. 49. (Ek A)

⁵⁵⁸ Agamben, *Çocukluk ve Tarih*, s. 127.

⁵⁵⁹ Kia Lindroos, *Now-Time, Image-Space*, p. 43.

⁵⁶⁰ A.e., p. 44.

karşısında ileri sürdüğü Kairos, Kronos'u kesintiye uğratan ve insanın kaderinin kendisini gerçekleştirme için uzamda yer açan Logos karakterindedir. Tillich'e göre felsefenin bu bağlam içerisinde amacı Kairos ile Logos'u bir araya getirmektir çünkü ancak böylece Kairos, hakikatin yerine getirildiği (doldurulmuş zaman) zaman haline gelebilir.⁵⁶¹

Benjamin ile Tillich ilgisi aynı dönemde yaşamaları ve mesiyenik zaman problemine yoğunlaşmaları nedeniyle kurulurken; politikacı ve teolog F.C. Rang ile Protestanlık üzerine mektuplaştıklarını ve Benjamin'in Rang'tan doğrudan tavsiye istediğini biliyoruz.⁵⁶² Benjamin 1923'te Rang'a özellikle iki soru ile ilgilendiğini söyler: İlki, XVII. yüzyıl Protestanlığında ölümün neden trajedi şeklinde ele alındığı; ikincisi ise trajedi teorisi ve varsa eğer trajiklik ile peygamberlik arasındaki ilişkidir.⁵⁶³ Benjamin, Rang'ın, ve Hristiyanlığın, yaşam ve ölüm kavramlarının tanrı ile bağlantısını eleştirerek ölümün tanrıya ulaşmak olarak kavrandığı yerde yaşamın terk edilmişliğe mahkum olma durumu olacağını söyler.⁵⁶⁴ Rang bunun üzerine, *Agon and Theather* üzerine bir notuna başvurarak *agon*⁵⁶⁵ yarışmalarının kökeninde ölüme adanmışlık olduğunu ve tanrının insanı veya insanın tanrıyı yargılaması şeklinde ilerlediğini söyler. *Agon*, suçlama ve savunma üzerine kuruludur ve bu nedenle yarışmada amaç insanlar ile tanrılar arasında nihai karar vermekten kaçınmaktır.⁵⁶⁶ Rang, Benjamin'in ileri sürdüğü insan-kurtuluş-Tanrı ilkesinin trajedide örtük de olsa devam ettiği görüşüne katılır; fakat bu üçlemenin trajedide kendisine özgü çözümler gerektiren "kefarete" olarak ortaya çıktığını düşünür.⁵⁶⁷ Benjamin'e göre ise, kurtuluş fikri, ileri bir zamandaki kurtuluş ve dünya anlayışına dayandırıldığı sürece dinsel zamanın profan düzlemi göz ardı edeceği gibi mekanik zaman anlayışındaki gibi zamanı kendi içinde yaratıcı bir potansiyel olarak değil, aşkın kurtuluş anına ulaştıracak momentler bütünlüğü olarak tasarlar. Benjamin'e göre böyle bir zaman kavrayışı ile burjuva zaman anlayışı arasında özdeşlik olduğu

⁵⁶¹ A.e., p. 44.

⁵⁶² Bkz. Benjamin, **Correspondence**, p. 214-235, Florens Christian Rang ile 1923-1924 yılları arasında Protestanlık üzerine mektuplaşmalar yaparlar. Benjamin'in Rang'tan Protestanlık'a dair yorumlarını talep ettiği için bkz. November 26, 1923, p. 221.

⁵⁶³ A.e., p. 216-217. (to F.C. Rang, November 18, 1923)

⁵⁶⁴ A.e., p. 220. (to F.C. Rang, November 26, 1923)

⁵⁶⁵ Antik tiyatrodaki, tragedya yazarları, oyuncular ve dithyrambos koroları arasında yapılan yarışmalar.

⁵⁶⁶ A.e., p. 231-232 (to F.C. Rang, January 20, 1924)

⁵⁶⁷ A.e., p. 233. (Rang's letter to Walter Benjamin, January 28, 1924)

için din de düzene eklenmekten kaçınmayacağı için yapılması gereken mesiyane zaman ile burjuva zaman anlayışı arasında kurulan özdeşlikleri çözümlenmektedir, insana tarihsellik ve özgürlük imkanı sağlayacak olan da budur.

a. Zamanın Politik Tezahürü

Benjamin'in Kronos'a dayanan kapitalizmin ilerlemeci zaman anlayışı ile Protestanlık arasında kurduğu ilişkiyle "Capitalism as Religion" metninde karşılaşırız. Benjamin'e göre kapitalizmin dini yapısı Max Weber'in söz ettiği gibi Protestanlığın kapitalizme sebebiyet veren formasyonunun sonucu değil; Hristiyanlığın reform süreciyle birlikte bizatihi kendisinin kapitalizme dönüşmesidir.⁵⁶⁸

Yaşadığı dönemde yaygın bir polemige dönüşen kapitalizm ve Protestanlık ilişkisine dair görüşleri üç başlıkta toplayan Benjamin, Nietzsche'ye başvurarak bunlara bir dördüncüsünü de kendisi ekler. İlki, kapitalizmin dogmaya değil ama saf kültü dayanan bir din oluşu; bu görüşe göre kapitalizmdeki her şey kült ile ilişkisi içerisinde bir anlama sahiptir ki bu dini anlamda bir tapınmadır. İkincisi kültün sürekliliğidir; ki buna göre kapitalizm bir kültün kutsanmasıdır. Bu kültte dogmatik dinden farklı olarak belirli günler değil her bir "iş günü" kutsaldır ve kendisine bağlı olana mutlak anlamda hükmeder. Üçüncüsü ise suç yaratıp heryere nüfuz etmesini destekleyen böylece evrenselleştiren bir külttür. Bu anlamda kapitalizm kefaret değil suç yaratan kültün ilk örneğidir.⁵⁶⁹

Benjamin'e göre ise kapitalizmin, varoluşu ıslah etmekten ziyade yıkıma uğratan bir kült olması bakımından kendisinden önce başka bir örneği yoktur. Kapitalizm, yıkımı dünyanın dini yönetimi haline getirene kadar onun yaygınlaştırılmasıdır.⁵⁷⁰ Bununla ilgili olarak Benjamin'e göre kapitalizm ile din arasında analogi kuran bakış

⁵⁶⁸ Benjamin, "Capitalism as Religion", SW I, p. 288 and p. 290.

⁵⁶⁹ A.e., p. 288.

⁵⁷⁰ A.e., p. 289.

açıların en isabetli şekilde ifade edildiği yer Nietzsche düşüncesidir. Nietzsche'nin dediği gibi Tanrı ölmemiştir fakat insan varoluşu ile ilişkisinde aşkınlığı hükümsüz kılınmıştır. Tanrı, kapitalizmin suç ilişkileri ile örülen düzeninde tüm aşkınlığı ile sondadır ve gezegen yıkım aracılığıyla insanın eline geçmiştir. Bu suç ilişkisini aşmak adına kapitalizm dinini fark eden ilk insan olduğu için Nietzsche'nin üstüninsan (*Übermensch*) ethosu önemlidir. Üstüninsan kapitalizmi dönüştürmeye, kefareti ödemeye çalışmaz süreksizliğe, yoğunluğun patlayıcı etkisine yönelir ve yönünü değiştirmeden gökyüzüne yükselir.⁵⁷¹ Benjamin'e göre Marx da Nietzsche gibi kapitalizmdeki suçun (*Schuld*) işlevleri olan basit ve karmaşık ilgilerini reddederek onu sosyalizme dönüştürür.⁵⁷² Benjamin burada suçun hem "borç" ve "günah" anlamındaki ikili yapısı için kullandığı "şeytansı bir belirsizlik içinde"⁵⁷³ ifadesini daha sonra "Şiddetin Eleştirisi"nde (1921) sözleşme kültürünün sunduğunu iddia ettiği eşit hakları tanımlarken kullanır.⁵⁷⁴ Böylece burjuva düşüncesinin ekonomik modeli olan kapitalizm ile din ve hukuk anlayışı arasındaki ilişkiselliği çözümler.

Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi" metninde, Ateş Uslu'nun belirttiği gibi, doğrudan "mesihçi zaman" (ve "mesihçi şiddet") kavramlarından söz etmemesine⁵⁷⁵ rağmen zaman problemi bağlamında iki açıdan önemlidir; ilki mitik şiddetin temelindeki kader anlayışının zorunlu olarak düzen, nedensellik ve iktidar düşüncesini getirmesi; bununla bağlantılı olarak ikincisi ise, Benjamin'in ileri sürdüğü ilahi şiddetin mitik şiddetin temelinden kaderciler anlayışı sökmesidir. Kader anlayışının Benjamin açısından tehlike arz etmesinin nedeni kaderciliğin buyurduğu zamandaki nedenselliklerdir. Benjamin'e göre söz konusu nedensellik sökülmediği sürece yasa koyan kaderin pençesinden masumlar dahi kurtulamayacaktır.⁵⁷⁶

⁵⁷¹ A.e., p. 289.

⁵⁷² A.e., p. 289.

⁵⁷³ A.e., p. 289, 291, translator's note 2: "The German word *Schuld* means both "debt" and "guilt"."

⁵⁷⁴ Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi", çev. E. Efe Çakmak, **Benjamin**, Say Yayınları, s.104 ayrıca bkz. "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", çev. Ece Göztepe, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, Metis Yayınları, Der. Aykut Çelebi, İstanbul, 2010, s. 37.

⁵⁷⁵ Ateş Uslu, "Politik ve Entelektüel Bağlamı İçinde Walter Benjamin'in Şiddet Teorisi", **Dar Kapıdaki Mesih**, s. 108.

⁵⁷⁶ Cengiz Çakmak, "Kader İnsanı Suçla Yargılar: 'Kader ve Karakter' Üzerine Değıniler", **Dar Kapıdaki Mesih**, s. 84.

Benjamin, tarafların eşit kabul edildiği ve uzlaşım ürünü olduğu düşünülen sözleşmelerin aslında her defasında eşitsizliği onayladığını düşünür ve bunu, hukukun eşitlik buyuramayan yapısının kökenindeki şiddete bağlar.⁵⁷⁷ Benjamin'in metindeki "Şiddetin eleştirisi onun tarihinin felsefesidir – bu 'tarihin' felsefesidir..."⁵⁷⁸ ifadesi, şiddete dair eleştirel bir okumanın burjuvanın güvencesi olan hukuk sistemine dolayısıyla devlete eleştiri anlamı taşır ve ancak böyle bir eleştiri ile yeni bir çağın kurulabileceğine işaret eder.⁵⁷⁹ Benjamin, burjuva düşüncesinin uzlaşmaz bulduğu için her türlü reformizme de karşıdır.⁵⁸⁰ Herbert Marcuse'un dikkat çektiği gibi;

"Benjamin'in eleştirisinin yöneldiği şiddet... yukarıdakilere karşı aşağıdan kullanılan şiddet değildir... Benjamin'in eleştirdiği şiddet: var olanın (*Bestehenden*) şiddetidir; yani meşruluk, gerçeklik ve doğruluk tekeli bizzat var olandan sağlayan şiddet... Benjamin'Barış' sözcüğünün içerdiği vaadi bir barışsever olamayacak kadar ciddiye alır..."⁵⁸¹

Nasıl ki Nietzsche ve Marx kapitalizmin ihya olamayacağını düşünerek onun dışında bir düzen arayışı içindeydiler ise proletarya da burjuva düzenin güvencesi olan hukukun ihya edilmeyeceğini fark etmelidir.

Benjamin metnin henüz girişinde şiddetin hukuk, adalet ve ahlak ile doğrudan ilişkili olduğunu belirtir. Bu ilişkinin en açık şekilde görüldüğü nokta ise, hukukun kaynağındaki kaderin taçlandığı şiddettir; yaşam ve ölüm üzerinde şiddet uygulamanın hukuku diğer tüm içeriğinden daha fazla onaylar.⁵⁸² Zira Benjamin'e

⁵⁷⁷ Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi", **Benjamin**, s.104.

⁵⁷⁸ **A.e.**, s. 108.

⁵⁷⁹ **A.e.**, s. 108.

⁵⁸⁰ Michael Löwy, **Dünyayı Değiştirmek Üzerine: Karl Marx'tan Walter Benjamin'e Siyaset Felsefesi Denemeleri**, çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999, s.189.

⁵⁸¹ Herbert Marcuse, "Nachwort", Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, aktaran Michael Löwy, *Dünyayı Değiştirmek Üzerine*, s.188-189.

⁵⁸² Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi", **Benjamin**, s. 93 ve Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, s. 28.

göre hukuku koruyan şiddetin tehdit oluşturmasının nedeni liberallerin iddia ettiği gibi korkutucu olması değil arka planındaki kader anlayışı ile ilişkisidir.⁵⁸³

Benjamin, şiddetin tarihsel izi sürdürüldüğünde doğal hukukta amaç olarak; günümüzdeki pozitif hukuka dayanan düzende ise araç olarak kullanıldığının görüleceğini söyler.⁵⁸⁴ Buna göre şiddet, araç olarak kullanıldığı durumda ya “yasakoyucu” (*die rechtsetzende Gewalt*) ya da “yasakoruyucu” (*die rechtserhaltende Gewalt*) olarak işlev görür.⁵⁸⁵ Benjamin açısından görev, düzenin kaynağındaki şiddeti sökmek ve yeniçağ’da şiddetin yasakoyucu ve yasakoruyucu olma tehdidini ortadan kaldırmaktır. Benjamin’in içinde bulunduğu tarihsel bağlam, hem Birinci Dünya Savaşı sonrası Avrupa’da grev dalgaları ve devrim girişimlerine, hem de olası bir proletarya devrimi için Ernst Bloch gibi sosyalist entelektüellerin “devrimci şiddet”in kullanılıp kullanılmayacağına tanık olduğu bir dönemdir.⁵⁸⁶ Benjamin tam da böyle bir dönemde çağın krizini aşmanın George Sorel’in *Şiddet Üzerine Düşünceler* çalışmasındaki “siyasi genel grev” ve “proleter genel grev” ayrımı ile mümkün olacağını düşünür. Benjamin’in doğrudan alıntılacağı şekliyle Sorel’e göre siyasi genel grev “devletin gücünden hiçbir şey kaybetmediğini, iktidarın nasıl ayrıcalıklardan ayrıcalıklılara aktarılacağını, emekçi kitlenin nasıl da yalnızca efendilerini değiştirmekle yetineceğini açık bir biçimde ortaya koyar.”⁵⁸⁷ Siyasi genel grev ayrıcalıklı sınıfı farklı formda yeniden üretirken proleter genel grev ise ayrıcalıklı sınıfın aygıtı olan devletin düzenini ortadan kaldırmayı amaçlar. Bu nedenle “olanaklı tüm toplumsal siyasaların ideolojik sonuçlarını tümüyle hükümsüz bırakır; bu tarafta yer alanlar en popüler reformları bile burjuva sayar.”⁵⁸⁸ Benjamin’e göre siyasi genel grev, çalışma koşullarına dair salt dışsal bir değişim talep ettiği için şiddeti araç olarak kullanır ve bu nedenle yasakoyucudur; ancak

⁵⁸³ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi”, **Benjamin**, s. 92-93 ve “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, **Şiddetin Eleştirisi**, s. 27.

⁵⁸⁴ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi”, **Benjamin**, s. 83-85.

⁵⁸⁵ **A.e.**, s. 95.

⁵⁸⁶ Ateş Uslu, “Politik ve Entelektüel Bağlamı İçinde Walter Benjamin’in Şiddet Teorisi”, **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi**, Der. M. Ertan Kardeş, İstanbul, İthaki, Aralık 2017 s.101 ve s. 103.

⁵⁸⁷ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi”, **Benjamin**, s. 99.

⁵⁸⁸ **A.e.**, s. 99.

proleter genel grev devlet tarafından dayatılan koşulları tamamen reddettiği için şiddet dışıdır ve bu anlamda anarşisttir.⁵⁸⁹

Sorel'in söz konusu ayrımının Benjamin düşüncesi açısından önemi, burjuvanın dil, zaman ve tarih anlayışına eklenmemenin tek yolunun onlara dair geleneksel kavrayışın yadsınmasına karşılık gelmesidir. Benjamin açısından proletarya burjuvanın dil, zaman ve tarih anlayışına eklenemeyeceği gibi onun hukukuna sığınıp adalet de talep edemez; çünkü proletarya, burjuvanın hukuk ve adalet formunu yadsımadığı sürece kendi yaşam koşullarını değiştirmiş sayılmaz. Tam da bu nedenle Benjamin, pozitif hukuku yeniden üretmeyecek, dolayısıyla araçsal kullanıma izin vermeyecek şiddet anlayışı geliştirmenin imkanını sorgular⁵⁹⁰ ve mitik şiddet ile ilahi (tanrısal) şiddet ayrımına yönelir.

Sorel, pozitif hukukun karşısında mitik şiddeti imkan olarak görürken Benjamin, mitik şiddetin de son kertede pozitif hukuk gibi, araçsal kullanıma dönüşmeyip tanrıların doğrudan tezahürü olmasına rağmen, yasakoyucu olduğu için imkan olamayacağını dolayısıyla tek imkanının ilahi şiddet olduğunu düşünür: Mitik şiddette tanrılar, yasa ihlalini cezalandırmakla ilgilenmediği için şiddet araç olarak kullanılmaz; fakat Niobe, Apollon ve Artemis, Prometheus'ta olduğu gibi, kahraman yasaya karşı gelirken aslında yeni bir yasa koyar.⁵⁹¹ Yasakoyma doğrudan iktidar ile ilişkili olduğu için hukuksal şiddet ile özdeşleşir dolayısıyla geriye ilahi amaçların ilkesi olan adalete yönelmek gerekir.⁵⁹² Benjamin, mitik şiddetin karşısına ilahi şiddeti konumlandırmasını şöyle açıklar:

Diğer tüm alanlarda mitin karşısına Tanrının konulmasına benzer bir biçimde, mitik şiddetin karşısına da ilahi şiddet konulur. İlahi şiddetin asli özelliği, her anlamda mitik şiddetin karşıtı olmasıdır. Mitik şiddet hukuk yaratıyorsa, ilahi şiddet hukuku yok eder; ilki sınırlandırır, ikincisi sınırları ortadan kaldırır; mitik şiddet hem yükümlülük, hem de kefareti getirir, ilahi

⁵⁸⁹ A.e., s. 99.

⁵⁹⁰ A.e., s. 102.

⁵⁹¹ Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi", **Benjamin**, s. 102.

⁵⁹² Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi", **Benjamin**, s. 103 ve s. 105 ve Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, s. 36, 38.

şiddet kefareti ortadan kaldırır; mitik şiddet tehdirkârdır, ilahi şiddet vurucudur; ilki kanlıdır, ilahi şiddet kan dökmeden öldürücüdür.⁵⁹³

Benjamin'e göre kan dolaysız olan "çıplak hayat"ın (salt yaşam) simgesidir ve mitik şiddetin varlık zeminidir; bu zemin, suçluyu suçundan arındırmasa da yasadan arındırdığı için burjuva hukuk anlayışından da arındırır. Fakat "mitik şiddet, çıplak hayat üzerinde kurulan, sadece kendi için kan şiddeti iken, saf ilahi şiddet yaşayan her şey üzerinde, yaşayanlar için şiddettir."⁵⁹⁴

Benjamin ilahi şiddeti yaşatıcı olana imkan sağlaması için olası mitik unsurlardan arındırmaya özen gösterir ve bu amaçla "yaşamın kutsallığı" dogmasını çözümler. Buna göre yaşama kutsallık atfedilmesi iki açıdan tehlike barındırır; ilki, Yahudilik'te olduğu gibi "öldürmeyeceksin" emri gibi eylemi önceleyen emirler, eylem gerçekleştiği durumda buyruk uygulanamaz ve ölçülemez olacağı için emri görmezden gelmek eylemi uygulayanın sorumluluğuna bırakılır; ikincisi ise yine yaşamın kutsallığına referansla, "devrimci şiddet"te olduğu gibi, zorbanın öldürülmesine gerekçe olabilmesidir.⁵⁹⁵ Dolayısıyla ilahi şiddet, mitik şiddet gibi kendisinden araçlar talep edecek bir düzen türetilmesine sebebiyet verecek herhangi bir "yönetici" karakter taşımamalı; aksine "hükmeden şiddet" olmalıdır.⁵⁹⁶ Başka bir ifade ile mitik şiddet kaderi açığa çıkardığında yasa ile ilişkiye girerken; ilahi şiddette kader aşıldığı için yasa da kaldırılır ve böylece özgürleşimci bir momente imkan sağlanır.⁵⁹⁷

Benjamin dinin kökeninden sökmeye çalıştığı nedenselci kader anlayışını "Kader ve Karakter" (1919) metninde de çözümler. Benjamin'e göre kader anlayışındaki nedensellik düşüncesinin temelinde onun karakter ile ilişkisi yatmaktadır. XIX. yüzyıl kader ile ilgili bir tasarım sunamadığı için insanlar el ve yıldız falları gibi araçlar ile karaktere dair çıkarımları kaderlerine mâl etmektedirler.

⁵⁹³ Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, s. 38.

⁵⁹⁴ Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi", **Benjamin**, s. 105 ve "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, s. 38, 39.

⁵⁹⁵ Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi", **Benjamin**, s. 106.

⁵⁹⁶ Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, s. 42.

⁵⁹⁷ Kardeş, "Walter Benjamin'in Politik Felsefesine Dair Öğeler", **Dar Kapıdaki Mesih**, s. 34.

Bunun dayandığı temel düşünce karakterin şimdiki zaman ve geçmişle ilgili olması nedeniyle bilinebilir olduğudur; fakat kader açısından bu mümkün değildir; geleceği bilmek ne kadar mümkün değilse kaderi bilmek de o kadar mümkün değildir.⁵⁹⁸ Benjamin, kaderin etkisinin doğrudan gözlemlendiği görüşünü de onun karakterle özdeşleştirilmesine bağlar⁵⁹⁹ ve düşünce tarihinin de bu görüşü desteklediğini söyler. Bunun en açık örneğini Nietzsche’de görülür, Nietzsche’nin “Birinin karakteri varsa hep geriye dönüp dönüp tekrarlanan bir yaşantısı var demektir” sözünü karakterin değişmezliğini kaderin değişmezliğine bağladığını ve bu ilişkiselliğin karaktere izin vermediğini düşünür.⁶⁰⁰ Bu görüşü önceleyen Antik dönemdeki karşılığını ise, Cengiz Çakmak’ın işaret ettiği gibi, Herakleitos’ta görürüz. Çakmak’a göre, Herakleitos’un “İnsan’ın ethos’u onun *daimon*’udur” sözünün modern yorumu “insanın karakteri onun kaderidir” şeklinde düşünülür. Fakat bu yorum ve bakış açısı, tam da Benjaminin mesafeli durduğu gibi, Yahudi düşüncesinden Yunan dünyasına Anaksimandros aracılığıyla geçen insanın suçlu bir varlık oluşu görüşünden kaynaklanır. Çakmak ise Herakleitos’un sözünü “İnsanın karakteri onun eylemlerinde ortaya çıkar” şeklinde yorumladığını çünkü Herakleitos’un Anaksimandros gibi suçu insan varoluşuna değil eylemlerine mâl ettiğini söyler.⁶⁰¹ Bu nokta Benjamin’in kader ve karakteri birbirinden ayırdığı noktaları desteklemekte olduğu için önemlidir.

Benjamin kader ile karakter arasındaki nedenselliği tragedyaya ile komedyaya üzerinden çözümler; buna göre komedyadaki kahramanlar, ahlaki yargılardan muaf olan davranışları üzerinden sunulur ve seyirciler tarafından da böyle değerlendirilir. Karakter, komedyaların sunduğu bağlam ve belirlenime referans veren davranışlarının yansıttığı ışık içerisinde anlamlıdır. Bu kahramanların davranışları gündelik hayatımızdaki ahlaki değerlendirme tarzlarımızdan muaf bir neşenin

⁵⁹⁸ Benjamin, “Fate and Character”, SW I, p. 210. “This appears as impossible as ‘predicting the future’; for under this category the foretelling of fate is unceremoniously subsumed, while character appears as something existing in the present and the past and therefore as perceptible.” Almanca çeviri için bkz. Diler Ezgi Tarhan, “Kader ve Karakter”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Dergisi*, 35. Sayı, Eylül 2017.

⁵⁹⁹ Benjamin, “Kader ve Karakter”, *Parıltılar*, s. 164.

⁶⁰⁰ *A.e.*, s. 165.

⁶⁰¹ Çakmak, “Kader İnsanı Suçla Yargılar: ‘Kader ve Karakter’ Üzerine Değiniler”, *Dar Kapıdaki Mesih*, s. 85.

konusu olurlar ve böylece özgürleşirler.⁶⁰² Tragedyada ise insanlar hem kendileri hem de Tanrılar ile ilişkileri düzenleyen hukuk düzenini aştığı için suçu da hükümsüz kılar. Daha da ötesinde insanlar ile Tanrılar barışmaz ve insan Tanrılara da meydan okuduğu için tragedyada insanın Tanrılardan daha iyi olduğunu ileri sürer. Fakat Benjamin'e göre insanı kahraman yapan hukuk düzenini askıya aldığı ve henüz törel dünya düzenini tekrar sağlayamaya yeltenmediği o sessiz andır, kahraman burada suç ile cezayı kıyaslamaz onları birbirine karıştırır.⁶⁰³ Tragedyaya yücelik atfedilecek nokta tam da Tanrılara meydan okuyan "dehanın ahlaki bir çocuksuluk içinde doğuşunda yatan paradoks"tur.⁶⁰⁴ Paradoks şudur ki; insan ile Tanrıların karşı karşıya geldiği durumda insan, yaşamış olması nedeniyle kadere sahip iken; Tanrılar kadersiz olmaları nedeniyle kader-dışıdır yani insana yüceliğini veren o andaki masumiyeti değil kaderini yüklenmesidir.⁶⁰⁵ Bu nokta "Şiddetin Eleştirisi"nde işaret edilen insanın yasa buyurmadığı ve adalete en yakın olduğu noktadır; burada "kader yalnızca cezayı değil, haksızlığı ve suçu da mahkûm ediyor."⁶⁰⁶ Benjamin, kaderi insanın doğal durumu ile kuracağı ilişkiyi belirleyen ama kendisi insan tarafından belirlenemez bir im olarak düşünür. Benjamin, "kader yaşamın suçluluk ortamıdır"⁶⁰⁷ ifadesinde de görüleceği üzere kadere bir özne tayin etmekten ziyade onu insanın yaşam ortamı olarak sunar.

Benjamin bu noktada kader ile karakteri birbirleri ile ilişkisini yeniden kurar fakat şu farkla; kader dinden türetilmeyeceği gibi karakter de ahlaktan türetilmeyecektir.⁶⁰⁸ Başka bir ifade ile kader ve karakter, din ve ahlaktan türetildiği durumda iki açıdan olumsuz anlamda politikleşir ve savunulamaz olur: İlki, yani kader dine indirgenildiğinde Hristiyanlıkta olduğu gibi insanın varlığı ilk günah üzerine kurulacağından tarihin kökenine suç yerleştirilir ve tarihin kökenindeki suç

⁶⁰² Benjamin, "Kader ve Karakter", **Parıltılar**, s. 170-171.

⁶⁰³ Benjamin, "Kader ve Karakter", **Parıltılar**, s. 167-168.

⁶⁰⁴ **A.e.**, s. 167-168.

⁶⁰⁵ **A.e.**, s. 168 ve bkz. Çakmak, "Kader İnsanı Suçla Yargılar: 'Kader ve Karakter' Üzerine Değiniler", **Dar Kapıdaki Mesih**, s. 86.

⁶⁰⁶ Benjamin, "Kader ve Karakter", **Parıltılar**, s. 168.

⁶⁰⁷ Benjamin, "Schicksal und Charakter", **GS II**, S. 175. Ayrıca Bkz. Benjamin, "Fate and Character", p. 204 : "Fate is the guilt context of the living", ve Benjamin, "Kader ve Karakter", **Parıltılar**, s. 168.

⁶⁰⁸ Benjamin, "Fate and Character", **SW I**, p. 204. "The foundation of the concept of character will therefore need likewise to be related to a natural sphere and to have no more to do with ethics or morality than fate has with religion."

kurtuluşa iade edecek olan ise insanlığın tarih boyunca beklediği Mesih olur. Böyle bir kavrayışta tarih, suçun dolayısıyla şiddetin tarihine dönüşür ve Mesih beklendiği için de kimse “kaderini üstlenmez.” Üstelik kader bu durumda şimdi üzerinden kavranmaz, Mesih beklentisi nedeniyle sürekli geleceği refere eder ve Benjamin tam da bu nedenle kaderden gelecek fikrinin elenmesi gerektiğini düşünür. İkinci durumda; yani karakter ahlaktan türetildiğinde ise, ahlak davranışlara yönelik yargıda bulunduğu için katı belirlenimciliği de beraberinde getirir. Benjamin düşüncesinde bunun politik karşılığı ise, belirlenime dayanan tarihselcilik fikridir.*

Benjamin, kaderin üstlenilmesinin ancak ona uygun zamansal karakterin saptanması ile mümkün olabileceğini düşünür ve bu zaman ancak müziğin, gerçekliğin ve kurtuluşun zamanından farklı bir zaman kavrayışı ile mümkündür.⁶⁰⁹ Müziğin ve gerçekliğin zamanı belirlenim gerektirdiği için yadsınırken; kurtuluş zamanı ise hem üstlenilmesi gereken kaderi Mesih’e devrettiği hem de gelecekteki bir momente kadar suça ve şiddete katlanma düşüncesini beraberinde getirdiği için yadsınır. Benjamin’in “Theological-Political Fragment” (1920/1921⁶¹⁰) metninde ikisi de Mesih’e dayanan teokrasi ile teoloji arasındaki farka işaret edişi bize kaderin söz konusu zamansal, dolayısıyla tarihsel karakteri ile ilgili yorum yapma imkanı sağlar.

Benjamin’e göre düzen buyuran dinlerin ileri sürdüğü gibi, tanrının egemenliği tarihsel açısından bir amaç (*telos*) veya hedef (*goal*) olarak

*Bu yorumu yapmamıza olanak sağlayan iki etken vardır ilki ileride değineceğimiz Benjamin’in “Theological-Political Fragment” metni ikincisi ise Cengiz Çakmak’ın “Kader İnsanı Suçla Yargılar: ‘Kader ve Karakter’ Üzerine Değiniler” metnidir bkz. s.81-82

⁶⁰⁹ Benjamin, “Schicksal und Charakter”, GS II, S. 176 . Ayrıca bkz. “Fate and Character”, SW I, p. 204.

⁶¹⁰ *Theological-Political Fragment*, metnin yazıldığı tarihe dair Adorno ve Scholem arasında oluşan ihtilaf, Benjamin düşüncesinde teoloji ve materyalist tarih anlayışlarının belli dönemlere mâl edilmesinin kayda değer bir fark yaratıp yaratmadığını kavramak adına önemlidir. Scholem, metnin Benjamin’in 1920li yıllardaki teolojiye dair düşünceleri ile paralellik taşıdığı için 1920 veya 1921de yazılmış olabileceğini düşünürken; Adorno, 1937 veya 1938lerde Benjamin’in fragmandan “yenilerin en yenisi” şeklinde bahsettiğini hatırlar. Benjamin metinlerinin editörlüğünü yapan Rolf Tiedemann ise kararsızlıkla birlikte metni Scholem’in önerdiği gibi 1920-21 şeklinde tarihlendirir. Bununla birlikte metin, Benjamin’in adlandırdığı bir metin değildir fragman halinde bulunup Adorno tarafından adlandırılır. Bkz. Walter Benjamin, “Theological-Political Fragment”, **Selected Writings Volume 3: 1935-1938**, ed. Howard Eiland, Michael W. Jennings, USA, Harvard University Press, p. 306, note 1. Kuşkusuz Benjamin’in Carl Schmitt ile mektuplaşmalarını saklayan bir Adorno salt bir anya dayanarak tarih iddia edecek kadar naif değildir. Adorno’nun söz konusu fragmanda mesianizm için profan düzenin maddi koşullarının şart koşulması nedeniyle *Tarih Kavramı Üzerine* tezler ile zamansal yakınlık kurduğunu düşünebiliriz.

düşünülemez.⁶¹¹ Çünkü Tanrı hedef veya amaç olarak görüldüğü durumda ortaya çıkacak düzen iki açıdan savunulamaz: İlki, yasakoyucu olmasıdır, ikincisi ise kaçınılmaz olarak tarihsellik düşüncesini gerektirmesidir. Benjamin'in ifadesi ile "hiçbir tarihsellik kendi aracılığıyla mesiyani bir unsur ile ilişki kuramaz" ve tam da bu nedenle Tanrının Krallığı tarihsel dinamiğin amacı olarak değil; fakat sonu (*Ende*) olarak tasarlanabilir.⁶¹² Tanrı son olarak tasarlandığında kendisi adına yasa buyurucu erklere sebebiyet vermez ve nedenselci kader anlayışının uzantısı olan tarihselliğe meşruiyet sağlamaz. Benjamin'in "sadece Mesih tarihi tamamlar"⁶¹³ ifadesinin açılımını da budur.

Bu bağlam içerisinde Benjamin'in ileri sürdüğü tez şudur: Tanrının Krallığı üzerinden profan bir dünya düzeni kurulamaz fakat profan bir düzenden Mesiyani Krallığa ulaşılabilir.⁶¹⁴ Amaç veya hedef olarak tasarlanan Tanrının Krallığı teokrasi iken, son veya tarihin tamamlanması olarak Mesih'in Krallığı ise teolojidir diyebiliriz. Bununla ilgili olarak Benjamin'in metinde profan düzenin kökenine yerleştirdiği "mutluluk" düşüncesi ile geleneksel din anlayışına dayanan teokrasinin kökenindeki çileci anlayışı sökmeyi amaçladığını da ileri sürebiliriz. Mutluluk, Benjamin için profan düzen için bir motivasyon değil, onu mesiyani düzen ile birbirine bağlayan önemli bir unsurdur başka bir ifade ile mutluluk, uzamsal ve zamansal birlik içinde, sonsuz düşünün dünyevi iadesi ve mesiyani doğanın düzenidir.⁶¹⁵ Dolayısıyla mutluluğa dayanan profan düzen, mesiyani düzenin kendisi olmasa da onun belirleyici bir kategorisidir ve tarih felsefenin temel ilkelerinden biri bu ilişkiye yönelmektir.⁶¹⁶ Benjamin'e göre mesiyani düzen için çabalamak, yöntemi "nihilizm" olan dünya politikasının görevidir.⁶¹⁷ Metnin girişi ile birlikte düşünürsek şunu söyleyebiliriz nihilizm, amaç ve hedef anlamı elenen Tanrı anlayışının politik karşılığı olarak ilerlemeci zaman ve tarih anlayışını yadsımak ve direnç göstermektir. Söz konusu yadsıma ve direnç ise uzamsal ve zamansal birliğin tezahürü olan şimdi'de ortaya konulmalıdır.

⁶¹¹ Benjamin, "Theological-Political Fragment", SW III, p. 305.

⁶¹² Benjamin, "Theological-Political Fragment", SW III, p. 305.

⁶¹³ A.e., p. 305.

⁶¹⁴ A.e., p. 305.

⁶¹⁵ A.e., p. 306.

⁶¹⁶ A.e., p. 305.

⁶¹⁷ A.e., p. 306.

b. Nihilizm: Geleneksel Zaman Kavrayışının Yadsınması

Nihilizmin temelindeki yadsıma ve direnç, Löwy'nin işaret ettiği gibi, bir anlamıyla Romantiklerde görülen zaman ve tarihin romantik kavranışı diğer anlamıyla Nietzsche'nin tarih düşüncesindeki gibi "neo-romantik" özlemdir.⁶¹⁸ *Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı*'nda Benjamin, Romantiklerin tarihi kavrama tarzlarını "romantik mesihçilik" şeklinde kavramsallaştırır ve bunu Schlegel'den yaptığı alıntılarla destekler. Schlegel, Tanrının Krallığını gerçekleştirmeye dair devrim arzusunu modern tarihin başlangıcı olarak kabul ederek onun sonsuz ideallikinden yeryüzüne indirilmesi ve şimdiye eşlik etmesi gerektiğini düşünür.⁶¹⁹ Bu anlamda Benjamin'in "Öğrencilerin Hayatı" (1914) metni de hem benzer anlamda bir romantik özlemi içerdiği hem de "Tarih Kavramı Üzerine" tezlerin nüvelerini taşıdığı için de önemlidir:

Zamanın sonsuzluğuna güvenen bir tarih anlayışı vardır ki insanların ve çağların ilerleme yolundaki yürüyüş ritimlerinin sadece hızlı veya yavaş olmasını ayırt eder. Şimdiki zamana yöneltilen beklentinin tutarsız, belirsiz, kesinliksiz karakteri bundan ileri gelir. Buradaysa, aksine, eskiden beri düşünürlerin ütopyik imgeler sunarak yaptığı gibi, tarihi, onu bir odak noktasında özetleyen belirli bir durumun ışığında değerlendireceğiz. Nihai durumun unsurları kendilerini şekilsiz bir ilerlemeci eğilim olarak sunmazlar, fakat büyük tehdit altında bulunan, fazlasıyla kınanmış ve alaya alınmış yaratımlar ve fikirler olarak, her şimdiki zamana derin biçimde nüfuz ederler. [...] Bu durum [...] ancak metafizik yapısı içinde kavranabilir, tıpkı Mesih'in krallığı veya 1789'daki anlamıyla devrimci düşünce gibi.⁶²⁰

Benjamin'e göre şimdiyi nicelleştirerek noktasal düzlem olarak değil, "ütopyik imgeler" ışığında kavramak onu her an aktüel olmayı sağlayacak "devrimci" niteliğe dönüştürür. Romantikler şimdiyi geleceğe referansla düşünen ilerlemeci anlayışın

⁶¹⁸ Löwy, *Yangın Alarmı*, s. 8-9.

⁶¹⁹ Benjamin, *Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı*, s. 68.

⁶²⁰ Benjamin, "The Life of Students", SW I, p. 37, Türkçe çeviriler için bkz. "Öğrencilerin Hayatı", *Parıltılar*, s. 119 ve "Öğrencilerin Yaşamı", *Walter Benjamin Kitabı*, s. 106. Fakat biz burada U. Uraz Aydın'ın, Michaël Löwy'in, *Yangın Alarmı* kitabı içerisindeki çevirisinden yararlandık. Bkz. Löwy, *Yangın Alarmı*, s. 9.

aksine geçmişe yönelerek onun taşıyıcısı ve yoğunlaştırılmış tezahürü olarak düşünerek ezoterik şekilde kavradıkları için Benjamin için önemlidir. Benzer yaklaşımı Nietzsche'nin tarih görüşlerinde de görürüz.

Nietzsche, geleceğin her daim daha iyi olacağına inanan ilerlemeci ve bilimsel tarih anlayışını “tarihsellik” şeklinde adlandırırken söz konusu ilerlemeye karşı direnç gösteren ve geçmişi, dolayısıyla tarihi, yaşamın hizmetine alan güçleri “tarih-dışı” (*Unhistorisch*) ve “tarihüstü” şeklinde kavramsallaştırdığı “tarihsel olmayan” güçlerle mümkün olacağını ileri sürer.⁶²¹ Nietzsche'ye göre tarih-dışı yaşayan canlı hayvandır çünkü hayvan, içinde bulunduğu anda yaşar. İnsanın mutluluğu da ancak tarih-dışı yaşamaya yönelmekle yani kendisini şimdiye bırakmakla mümkündür.⁶²² Nietzsche de Benjamin gibi mutluluğu şimdi'ye bağlamanın önündeki engellerden birinin Ortaçağdan kalma kıyamet fikri üzerine kurulu Hristiyanlık tasarımı olduğunu düşünür. Bu tasarım insanı salt korkuyla beslemekle birlikte içinde bulunulan çağı en son çağ olarak tasarladığı için insana geçmişi yargılama yetkisi de verir. Fakat, yine Benjamin gibi, Nietzsche de Mesih'in tarihin tamamlayıcısı olarak sonda olduğunu dolayısıyla insanın tarihe yasalılık atfedemeyeceğini düşünür.⁶²³

Nietzsche'in tarihüstü olgusallaştırması ise sanat ve dine yönelmektir⁶²⁴ fakat tarih-dışı'nda olduğu gibi yaşam, sanata ve dine değil; sanat ve din, yaşama hizmet eder. Aksi durumda Hegel'de olduğu gibi tarih, “Tanrı'nın yeryüzündeki gezinmesi”ne dönüşür oysa Nietzsche'ye göre Tanrı tarih tarafından yaratılmıştır.⁶²⁵ Dolayısıyla şunu söyleyebiliriz ki tarih-dışı ve tarihüstü, tarihin değil; ilerlemeci zaman anlayışının ve tarihte yasalılık fikrinin yadsınmasıdır.

Nietzsche düşüncesinde tarihin bugünün “mezar kazıcısı” değil, yaşamın hizmetinde olmasını sağlayacak olan ise “plastik güç”tür. Plastik güç, Nietzsche'nin ifadesi ile, “kendi içinden kendine özgü bir biçimde gelişen güç, geçmiş ve yabancı olanın biçimini değiştiren, ona yeniden biçim veren, yaralarını iyileştiren, yitirilene

⁶²¹ Friedrich Nietzsche, **Tarih Üzerine**, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul, Say Yayınları, Haziran 1996, s. 70-71. Ve s. 183 (Eserin tam adı: “Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Zararı Üzerine” olup dört metnin derlemesinden oluşan Çağa Aykırı Düşünceler'in ikinci metnidir. Bkz. Sunuş, s. 8.)

⁶²² A.e., s. 62-63.

⁶²³ A.e., s. 145.

⁶²⁴ A.e., s. 183.

⁶²⁵ A.e., s. 151.

yerine koyan, kırılan biçimlere kendi içinden yeni bir biçim veren güç”tür.⁶²⁶ Nietzsche’ye göre plastik gücü yaşama katacak olan gençliktir; çünkü gençlik, doğasının iyileştirici içgüdüleriyle, cennetin nasıl kazanılacağını sezip görür ve yaşamı kaplayan tarih hastalığını tanıdığı gibi tarihin aşırılığına karşı merhem ve ilaçları da tanır.⁶²⁷

Nietzsche’nin plastik gücü Benjamin’in “yıkıcı karakter” ve “pozitif barbarlık” kavramlarında karşımıza çıkar. Benjamin’in yıkıcı karakteri de genç ve neşelidir, çağının bıraktığı izleri silip süpürerek “tarih-dışı”nda konumlanır.⁶²⁸ Nasıl ki plastik güç geçmişiyi iyileştirip yeniden biçim veriyor, yitirileni yerine koyuyorsa yıkıcı karakterin de amacı ortalığı temizleyerek barış içinde kucakladığı geçmişe “yer açmak” ve yıkımın dahi izlerini silmektir.⁶²⁹ Yıkıcı karakterin geçmiş ile kurduğu ilişki tarihselci gibi “bilmek” üzerinden gelişmez ve açtığı mekan da onu istila etmeye çalışmayanların yani kurbanların yaşadığı yerdir.⁶³⁰ dolayısıyla Nietzsche de olduğu gibi tarih yaşama hizmet eder. Nitekim Benjamin, daha sonra “Tarih Kavramı Üzerine”de doğrudan Nietzsche’nin “Tarih gerek bize, ama bilgi bahçesinde başıboş gezinen aylağındakinden farklı bu ihtiyaç” alıntısı ile başladığı XII. tezde tarihin öznesinin ezilen sınıfın kendisi olduğunu söyleyecektir.⁶³¹ Bilimin karakterine bürünen tarihte her şeyin nasıl olduysa öyle gideceği inancı içkin iken, yıkıcı karakterde bu inanç olmadığı için her an kendisine yeni bir yol açabilecek imkan ile doludur.⁶³² Nitekim yine tezlerde geçen, ezilenlerin öfkesinin ve fedakârlığının torunlarının kurtarılması ile değil, köleleştirilmiş atalarının imgesi ile beslenmesi⁶³³ ifadesi tam da ezilenlerin her şeyin nasıl olduysa öyle gitmeyeceğinin tarihsel ve politik tezahürü olduklarını gösterir.

Bununla birlikte Nietzsche nasıl ki tarih-dışını, şimdide aktüel olma imkanı olarak hayvanın primitif varlığına bağlıyorsa Benjamin de deneyimin yoksulluğu

⁶²⁶ A.e., s. 65.

⁶²⁷ A.e., s. 182-183.

⁶²⁸ Benjamin, “Yıkıcı Karakter”, **Parıltılar**, s. 21.

⁶²⁹ A.e., s. 21-22.

⁶³⁰ A.e.s. 22.

⁶³¹ Benjamin, “Tarih Kavramı Üzerine”, **Son Bakışta Aşk**, s. 45.

⁶³² Benjamin, “Yıkıcı Karakter”, **Parıltılar**, s. 23.

⁶³³ Benjamin, “Tarih Kavramı Üzerine”, **Son Bakışta Aşk**, s. 46.

içindeki barbarı yeniden başlama noktasına götürdüğünü söyler.⁶³⁴ Barbarın “azla yetinmek, azdan başlayarak ama burada sağa sola bakmadan inşa etmek”⁶³⁵ tavrında Nietzsche’nin mutluluğu mutluluk yapanın tarih-dışı olarak duyumlama yetisi olarak ileri sürdüğü “unutma”nın⁶³⁶ izleri vardır. Bu noktada Benjamin’in “Theological-Political Fragment”, “Yıkıcı Karakter” ile “Deneyim ve Yoksulluk” metinlerini Nietzsche’nin *Tarih Üzerine* metni ile bir arada düşündüğümüzde şunu söyleyebiliriz ki nihilist, yıkıcı, barbar, tarih-dışı ve tarihestü karakterler tarihselciliğin zemininde bulunan lineer zaman anlayışını sekteye uğratacak karakterler olarak tasarlanır. Benjamin’in ifadesi ile bu karakterler ortada duranı yıkıntıya çevirirken bunu salt yıkıntı olsun diye değil, bu yıkıntıdan geçecek yolu açmak için yaparlar.⁶³⁷ Nietzsche’nin ifadesi ile ise “bizim, yaşama ve eyleme için tarihe gereksinmemiz var, yaşama ve eylemden rahatça yüz çevirmek için değil, hele bencil yaşamaların, alçakça davranışların ve kötü yapıp etmelerin ayıbını örtmek için hiç değil.”⁶³⁸

Buradan yola çıkarak şunu da söyleyebiliriz ki, bu karakterlerin emin olduğu bir şey varsa o da içinde buldukları çağın tarih, din, felsefe ve politik karakteri ile uzlaşamayacağıdır. Çünkü çağın motivasyonu olan geleneksel felsefenin entelektüalizmi ve tarihselcilik açık biçimde yaşama ve dolayısıyla eyleme sırt çevirmiştir. Tarihe hak ettiği değeri verdiği iddia edilen Hegel düşüncesinde dahi eylem, tarihe ve tarihin tezahürü olan devlet ve kamuoyuna boyun eğdirilir.⁶³⁹ Benjamin aynı gerekçelerle “tarihsel özne” tasarımı ileri sürdüğü iddia edilen Heidegger’i de eleştirir. Benjamin’e göre Heidegger, tarihi tarihselcilik aracılığıyla fenomenoloji lehine kurtarmaya çalışır oysa ona göre, tarihsel unsurlar “soyut fenomenolojik özler”den farklı olarak her “şimdi”de belirli bir zamana ait ve geçmiş ile diyalektik ilişki içerisinde Heidegger’deki gibi doğada zamansal (temporal)

⁶³⁴ Benjamin, “Deneyim ve Yoksulluk”, **Parıltılar**, s. 27.

⁶³⁵ **A.e.**, s. 27.

⁶³⁶ Nietzsche, **Tarih Üzerine**, s. 63.

⁶³⁷ Benjamin, “Yıkıcı Karakter”, **Parıltılar**, s. 23.

⁶³⁸ Nietzsche, **Tarih Üzerine**, s. 58.

⁶³⁹ Altan Çetin, **Tarih Meleşti Nereye Uçuyor: Friedrich Nietzsche ve Walter Benjamin’de Tarih**, Ankara, Lotus Yayınları, Şubat 2014, s. 97.

değildir.⁶⁴⁰ Başka bir deyişle Heidegger’de tarihsellik Varlık’ın “doğa”sına atfedilirken, Benjamin tarih ile doğa arasında diyalektik bir ilişki vardır.⁶⁴¹

Dolayısıyla insanlık, Nietzsche’nin ifadesiyle, “bugünün mezar kazıcısı”⁶⁴² olmak istemiyorsa çağa ve çağın tüm aygıtlarına direnç göstermelidir. Direnç noktası, çağın mezar veya enkaz gördüğü yerde imkan yaratmanın yegane yolunun “zamanın hiçbir anı bir sonraki anın neler getireceğini bilemez” düşüncesini geliştirmektir.⁶⁴³ Fakat, içinde yaşadıkları tarihsel dönem gereği, Nietzsche’den farklı olarak Benjamin, burjuva felsefesinin temelindeki lineer zaman anlayışının dayattığı uzlaşmaya ne kadar karşıysa Marksist kuramı imkan olarak görmekle birlikte devrimci mücadeleye dayatılacak uzlaşmaya da aynı oranda karşıdır. Üstelik bu tutum 1940’tan çok önce 1928 tarihli *Tek Yönlü Yol*’da belirir. “Yangın Alarmı” fragmanında Benjamin’in tasvir ettiği politikacı ile zamanın anlarının belirlenebileceğine inanan tarihselcinin hiçbir farkı yoktur:

⁶⁴⁰ Benjamin, *Arcades*, N3, 1, p. 462-463. Bu noktada şuna da değinmek gerekir ki, Hannah Arendt, Benjamin metinlerinin derlendiği *Illuminations*’a yazdığı önsözde Benjamin’in tarih ile ilgili düşüncelerinin “Marksist dostu” şeklinde nitelendiği Adorno etkisinden kurtularak Heidegger düşüncesine yaklaştığını iddia eder. Bununla birlikte Heidegger kendisi için kullandığı “kendini geçmişle sınırlamayan, geleceği düşünen geleneğe kulak veren” yaklaşımını Benjamin’e de mâl eder. Fakat Benjamin’in bizatihi kendisi tarih görüşlerini ortaya koyduğu metinlerde ve o metinlere eşlik eden yıllardaki mektuplarında Heidegger ile ayrıştığı noktaları açıkça belirtir. Bkz. Hannah Arendt, “Önsöz: Walter Benjamin”, *Walter Benjamin Kitabı*, s. 67 ve “Introduction”, *Illuminations*, trans. by Harry Zohn, edited by Hannah Arendt, New York, Schocken Books, 1968, p. 46. Ayrıca mektuplar için bkz. Correspondence: January 25, 1930 to Gerhard Scholem, p. 361. Benjamin Scholem’e, Brecht ile birlikte Heidegger’i harap etmeyi planladıkları eleştirel bir okuma yapacaklarını söyler. ve yine 20 Temmuz 1938’de Adorno’ya *Internationale Literatur* Goethe’nin Gönül Yakınlıkları metninin bir bölümü üzerinden kendisinin Heidegger’in takipçisi olarak gösterilmesi üzerine literatürün sefalet içerisinde olduğunu yazar. Bkz. Correspondence, p. 571-572. Adorno, Arendt’in önsözüne cevap için tasarladığı bir makalenin notlarında Benjamin’in Goethe’in “Urphanomen” kavramını Heidegger’e değil Tiedemann’a borçlu olduğunu ve Arendt’in Benjamin’i bir “düşünür”den ziyade sanat eleştirmeni olarak sunmasına karşı çıkacağını söyler. bkz. Theodor Adorno, “*Benjamin’i Yorumlamak: Tasarlanan bir makale için notlar (1968)*”, *Walter Benjamin Üzerine*, s. 85-86. Ve son olarak tartışmaya dair Michael Löwy’nin yorumları için bkz. *Walter Benjamin: Yangın Alarmı*, s. 4-5. Löwy, Benjamin’in bizatihi kendi beyanlarını yeterli bulunmadığı takdirde bile Heidegger’in *Varlık ve Zaman* metninin 1925’te Benjamin’in zaman kavrayışına dair düşüncelerinin ise 1915-1925 yılları arasında geliştiğini dolayısıyla Arendt’in kurduğu bağın tarihsel açıdan mümkün olmadığını söyler.

⁶⁴¹ Susan Buck-Morss, **Görmenin Diyalektiği: Walter Benjamin ve Pasajlar Projesi**, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul, Metis Yayınları, 2010, s. 77. Buck-Morss, Benjamin’in Heidegger eleştirisinin izlerini Adorno’nun Frankfurt Üniversitesi’nde verdiği “Doğa Tarihi Fikri” derslerinde bulabileceğimizi söyler.

⁶⁴² Nietzsche, **Tarih Üzerine**, s. 64.

⁶⁴³ Benjamin, “Yıkıcı Karakter”, **Parıltılar**, s. 23.

Sınıf savaşı kavramı yanıltıcı olabilir. “Kim kazanacak, kim kaybedecek?” sorusunun yanıtlanacağı bir karşılıklı güç sınamasına ya da galip için iyi, mağlup için kötü sonuçlar getirecek bir mücadeleye işaret etmez. Sınıf savaşını böyle düşünmek, olguları romantikleştirmek ve bulandırmak olur. [...] Gerçek politikacı tarihlerle hesap yapar. Ve eğer iktisadi ve teknik gelişmenin neredeyse hesaplanabilir bir ânında (işaretini enflasyon ve zehirli gaz savaşının verdiği bir ânında) burjuvazinin tasfiyesi tamamlanmamışsa, her şey yitirilmiş demektir. Kıvılcım dinamite ulaşmadan fitilin kesilmesi gerekiyor. Politikacının müdahaleleri, karşılaştıkları tehlikeler ve tempoları şövalyece değil tekniktir.⁶⁴⁴

Benjamin’e göre 1928lerde ileri sürülen politikacı imgesi doğrudan düşmanla uzlaşmamış olsa bile düşmanın zaman anlayışı ile uzlaşma içindedir. Fakat Benjamin ilerlemeci tarih ve zaman anlayışı ile varılan bir uzlaşmanın düşman ile politik zeminde de uzlaşmayı kaçınılmaz kılacağını fark ettiği için kıvılcımın dinamite ulaşmadan fitilin kesilmesi gerektiğini söyler. Nitekim “Tarih Kavramı Üzerine”nin yazıldığı 1940lar kıvılcımın dinamtine en yakınlaştığı anlardır.

“Meine Definition von Politik: die Erfüllung der ungesteigerten Menschlichkeit.”⁶⁴⁵

Walter Benjamin

3. İnsanın Doğası

Felsefe tarihinde ileri sürülen bir epistemolojik kurama her daim kendisi ile ilişkili bir “insan doğası” kavrayışı da eşlik etmiştir. Modern felsefe dayanaklarını bilimsellikten aldığı için ileri sürdüğü insan doğası da nesnel ve tarih-dışıdır. İnsanı, tarih-dışı konumlandıran bu yaklaşıma en köklü eleştiri ise Marksist kuramdan gelir. Tek gerçek bilimin tarih olduğunu düşünen Marksist kuram insanın tarihselliğini

⁶⁴⁴ Benjamin, “Tek Yönlü Yol”, **Son Bakışta Aşk**, s. 71 ayrıca bkz. Walter Benjamin, **Tek Yön**, YKY, s. 53: “Yangın İhbar Noktası”

⁶⁴⁵ Walter Benjamin, “Welt und Zeit”, **Gesammelte Schriften, Band VI**, haz. Tillman Rexroth, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, S. 99 ayrıca bkz. Benjamin, “World and Time”, SW I, p. 226: “My definition of politics: the fulfillment of an unimproved humanity.”

eleyen nesnel “insan doğası”nı tarihsel düzleme çeker. Bu bağlamda Benjamin’in geleneksel felsefe eleştirilerini “Takımyıldız epistemolojisi” olarak ele aldığımız durumda “Benjamin düşüncesinden bir “insan doğası” eleştirisi geliştirilebilir mi?” sorusu ile karşılaşırız. Benjamin’in insanın doğasına dair görüşleri burjuva düşüncesinin karşısında Marksizm ile yan yana dursa da, son kertede Marksist tarihin yasallığı düşüncesi ile arasında mesafe koyar.

Benjamin’in hayattayken yayınlanmamış 1919-20 tarihli “Welt und Zeit” (World and Time) başlıklı notundaki “Meine Definition von Politik: die Erfüllung der ungesteigerten Menschhaftigkeit.”⁶⁴⁶ ifadesi bu açıdan bir izlek olarak düşünülebilir. M. Ertan Kardeş’in önerdiği çeviriler çalışmamızın da yapmaya çalıştığı metinlerarası okumayı gözettiği için verimli olacaktır. Kardeş’e göre Benjamin’in ifadesine şu çeviriler önerilebilir:

“Politika tanımım: İşlenmemiş insansılığın icrasdır”; “Politika tanımım: İyileştirilmemiş/işlenmemiş insansılığın/sıradan insanlığın tamamlanmasıdır”; “Politika tanımım: İşlenmemiş insancillaşmanın tamamlanmasıdır”; “Politika tanımım: İşlenmemiş, insan-olmaklığın işlenmesidir.”⁶⁴⁷

Kardeş’in, Benjamin’in tercih ettiği Almanca kavramların etimolojisini dikkate alarak önerdiği çevirilere baktığımızda *Menschhaftigkeit* ve *Erfüllung* kavramlarına vurgu yaptığını görürüz. *Menschhaftigkeit* ifadesi insanı, geleneksel felsefedeki “insanlık” kavramı gibi idealize ederek nesnelleştirmekten ziyade “insanileşme”, “insansılık”, “insan-olmaklık”, “insancillaşma” gibi “henüz gerçekleşmemiş, işlenmemiş, serpilmemiş, olmamış bir insan olma süreci” imlerken; *Erfüllung* ise söz konusu insanlaşma sürecini yerine getirilmesi veya gerçekleştirilmesidir.⁶⁴⁸ Kardeş, *Menschhaftigkeit* ve *Erfüllung*’un *Alman Yasoyunu*’ndaki zaman kavrayışı ile bir arada düşünüldüğünde “insan-olmaklığın yerine getirilmesi, her hamlesinde zamanın doldurulması olarak” işlendiğini dolayısıyla Benjamin’in politika tanımının da

⁶⁴⁶ Benjamin, “Welt und Zeit”, GS VI, S. 99.

⁶⁴⁷ Kardeş, “Walter Benjamin’in Politik Felsefesine Dair Öğeler”, Dar Kapıdaki Mesih, s. 31.

⁶⁴⁸ A.e., s. 31.

“zamanın doldurulmasına yönelik deneyimlenmemiş bir praksişi öncelediğini” ileri sürer.⁶⁴⁹

Bu izahları göz önünde bulundurarak notun bütünlüğüne baktığımızda, Benjamin’in dünya, tarih, kutsal-olan ve zaman temaları üzerine düşüncelerini görürüz. Metinde, kutsal-olanın açığa çıktığı düzlem anlamında dünya (tarihin sahnesi), bir çözülme veya bozulma sürecine; zaman (onu sahneyen kişinin hayatı) ise bir şeyi yerine getirme sürecine bağlanır. Dünyanın amacı, sahnenin çözümlenmesi ve özgürleştirilmesi ile birlikte tarihi, onu sahneyen kişiden kurtarmaktır. Fakat Benjamin’e göre Katolikliğin teokratik sistemi, kutsal olanın seküler dünyaya müdahale ettiği durumun yıkım ile sonuçlandığını gösterdiği için yapılması gereken profan düzeni dine dayandırmamaktır.⁶⁵⁰ Nitekim “World and Time” notlarını yazıldığı tarihi izleyen 1921 tarihli “Capitalism as Religion” metinde de *Menschhaftigkeit* kavramı Nietzsche’nin Üstüninsan kavramı ve Marx’ın sosyalizminin kapitalizmi yadsımadaki ortak referans noktası olan suç ve din ilişkisini değerlendirirken kullanılır. Benjamin’e göre Nietzsche ve Marx düzen buyuran din gibi kapitalizmin de sürekliliğini, suç olgusuna borçlu olduğunun ayırdına varmışlardır.⁶⁵¹ Almanca suç imleyen *Schuld* kavramına içkin olan borç anlamına işaret eden Benjamin, insanın suç ve borç ile bağlandığı düzenlerin tek amaçlarının kendi süreklilikleri olduklarını belirtirek onları insanın özgürleşmesini hesaba katmadıkları için eleştirir.

Bu bağlamda “World and Time” metni değerlendirildiğinde Benjamin’in dini düzene karşı profan düzene yaptığı vurgunun devamında ileri sürdüğü politika tanımı ve tanımdaki insanlaşma vurgusu ile Marx’ın *Yahudi Sorunu*’ndaki politik özgürleşme ile insani özgürleşme arasındaki ilişkisi yakınlık barındırmaktadır:

Biz dünyasal sorunları, teolojik sorunlara dönüştürmüyoruz, teolojik sorunları dünyasal sorunlara dönüştürüyoruz. Tarih yeterince uzun zamandır boşinan içinde çözüştürüldü, şimdi

⁶⁴⁹ A.e., s. 31-32.

⁶⁵⁰ Benjamin, “World and Time”, SW I, p. 226

⁶⁵¹ Metindeki “Menschhaftigkeit” kavramı İngilizceye “intensified humanity” şeklinde çevrilmiştir. Karşılaştırmak için bkz. Benjamin, “Kapitalismus Als Religion”, GS VI, S. 101 ve Benjamin, “Capitalism as Religion”, SW I, p. 289.

biz boşınanı tarih içinde çözüştüreceğiz. *Politik özgürleşmenin dinle ilişkisi* sorunu bizim için *politik özgürleşmenin insani özgürleşmeyle ilişkisi* sorunu durumuna gelir.⁶⁵²

Marx'ın Bruno Bauer'in Almanya'daki Yahudilerin özgürleşme taleplerine verdiği cevaplar üzerinden geliştirdiği metinde, Bauer, Yahudi özgürleşmesini salt dinsel bir probleme indirgerken Marx'ın temel tezi ise Almanya'nın genel politik sorunu bağlamında değerlendirilmesi gerektiğidir. Marx'a göre dine indirgenen bir sorunun talep ettiği dini çözümler sorunun muhataplarının yaşam koşullarına dair en ufak bir değişim yaratmayacaktır. Bu nedenle profan düzlemin sorunun yine profan düzlemde çözülmesi gerekir; ki bu da dinin değil; insanın özgürleşmesine tekabül eder. Dolayısıyla Benjamin'in politika tanımının profan düzlem ile ilişkisi düşünüldüğünde, nesnel insan doğasının karşısında süreç içerisinde tamamlanmayı imleyen “insanlaşma” diyalektik ve tarihsel kavrayış içerisinde düşünülebilir.

Marksist literatürde Marx'ın insana dair görüşleri açısından merkeze alınan metin “Feuerbach Üzerine Tezler”in VI. tezidir. Marx burada *Yahudi Sorunu*'ndaki görüşleri ile paralellik taşıyan bir çizgide insanın özgürleşmesinin önündeki en büyük engelin dindeki özcü yaklaşımın atfedildiği özcü insan kavrayışı olduğunu ileri sürer ve bu yaklaşımı iki açıdan eleştiriye tabi tutar:

Feuerbach, dinsel özü, *insan* özüne indirger. Ama insan özü, tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Bu öz aslında, toplumsal ilişkiler bütünüdür.

Gerçek özün eleştirisine girmeyen Feuerbach dolayısıyla:

1. Tarihsel akıştan koparak, dinsel duyguyu kendi içinde sabitleştirerek ve soyut – *yalıtlımlılık*- bir insan bireyini öncüleştirmek;
2. O nedenle, bu özü, olsa olsa, “tür” olarak, birçok bireyi salt *doğal* biçimde birbirine bağlayan içsel, dilsiz genellik olarak kavramak zorundadır.⁶⁵³

⁶⁵² Karl Marx, **Yahudi Sorunu**, Ankara, Sol Yayınları, 1997, s. 14. (Vurgu yazara ait.)

⁶⁵³ Marx, **Alman İdeolojisi [Feuerbach]**, s. 27. (VI. tez)

Marx'ın Feuerbach eleştirilerinin odak noktası, insan'ın tarihselliğini eleyerek “yalıtılmış” ve “nesnelleştirilmiş” bir bakış açısıyla ele almasıdır. Fakat Marx'a göre bu tutum sadece Feuerbach'a özgü değil, zaman içerisinde felsefede bir kurula dönüşmüş ve insanın mevcut durumunun kavranmasını engelleyen genel bir kanıdır. *Grundrisse*'te bu düşüncenin gelenek içerisindeki gelişimi şöyle anlatılır: XVI. yüzyılda hazırlanan ve XVIII. yüzyılda “burjuva toplumu” ile en gelişmiş haline ulaşan toplumsal ilişkilerin, tarihin bir sonucu olarak görülememesinin temel nedeni, bireyin “bir tarih ürünü değil, bir doğa verisi olarak” değerlendirilmesi ve buna uygun olarak “insan doğası” gibi kavram ile ifade edilmesidir.⁶⁵⁴ Marx'a göre doğanın nesneliliği ile özdeşleştirilen “insan doğası” kavramı da nesnellik barındırdığı için insan, doğa ile ilişkisini kavrayamadığı gibi tarihselliğini de kavrayamaz. Bu bağlamda *1844 El Yazmaları*'nda Feuerbach'ın insanı soyut ve tarih-dışı bir öze indirgemesini eleştirirerek, insanın “toplumsal ilişkiler bütünlüğü”nde değerlendirilmesi gerekliliğini detaylandırır.

Marx'a göre toplumsal etkinlik ve tüketim, insan ile doğa arasındaki ilişkiselliğin kavranabileceği noktalarıdır; çünkü ancak buralarda “doğanın insan dünyasının hayat ögesi olarak” varlık gösterdiği görülebilir. Toplumsal etkinlik ve tüketim ile “insanın doğalcılığı” (doğalaştırılmış insan) ve “doğanın insancılığı” (insanileştirilmiş doğa)⁶⁵⁵ sağlanır. Bu bağlamda toplum da “insan ile doğanın tamamlanmış töz birliği”dir.”⁶⁵⁶ Benjamin düşüncesindeki doğa-tarih kavrayışı gibi Marx'ta da tarih, doğadan bağımsız veya onun üzerinde gelişen bir anlam dünyası değildir; aksine doğa ile tarihin gelişimi iç içe ilerler. Başka bir ifade ile insan gibi doğa da tarihseldir.

Benjamin, Karl Kraus üzerine yazdığı metinde klasik hümanizm ile Marksist materyalist hümanizm ayırımına değinerek, Marx'ın, klasik hümanizmin “doğal” ve politik olmayan maskesini düşürdüğünü *Yahudi Sorunu*'na başvurur. Benjamin'in alıntılacağı şekliyle aktarırsak:

⁶⁵⁴ Marx, *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*, s. 246

⁶⁵⁵ Karl Marx, *1844 El Yazmaları*, çev. Murat Belge, İstanbul, Birikim Yayınları, 9. Baskı, 2014, s.

117

⁶⁵⁶ *A.e.*, s. 113.

Sivil toplum üyesi olarak insan, *politik-olmayan* insan, kaçınılmaz olarak *doğal* insan olarak görünür. *Droits de l'homme* (insan hakları) da *droits naturels* (doğal haklar) olarak görünür [...] *Politik devrim* sivil toplumu bileşenlerine ayırarak, bu bileşenlerin kendilerini *devrimcileştirmeksizin* ve eleştiriye tabi tutmaksızın çözer. O, sivil toplumu, gereksinimlerin, çalışmanın, özel çıkarların, özel hukukun dünyasını *varoluşunun temeli* [...] ve bu yüzden de *doğal tabanı* olarak görür [...] sivil toplum üyesi olarak insan, asıl anlamda insan, *citoyenden* farklı olarak *homme* sayılır [...] Gerçek, bireysel insani ne zaman soyut yurttaşı kendinde yeniden-soğurup, bireysel insan olarak, günlük yaşamında, özel içinde ve özel durumunda *cinsil-varlık* olursa, ne zaman insan “*forces propres*”unu (kendi güçlerini) *toplumsal* güçler olarak tanır ve örgütler ve böylece toplumsal gücü kendisinden *politik* güç biçiminde ayırmazsa, işte ancak o zaman insani özgürleşme tamamlanmış demektir.⁶⁵⁷

Benjamin de Marx gibi, insanın gelişiminin doğal çevrede değil, insan topluluğunun içinde gerçekleştiğini ileri sürer.⁶⁵⁸ Nitekim Kraus düşüncesindeki “çocuk” imgesinin Marx’ın “ideal insan putlara yüzünü kaldıran gelişmekte olan insan”ıyla benzerlik taşıdığını düşünür.⁶⁵⁹ Benjamin’in politika tanımını Kraus metni ile birlikte düşündüğümüzde, Kardeş’in önerdiği işlenmemiş/iyileştirilmemiş insan-olmaklığa içkin olan “gelişmekte olan insan” vurgusuna işaret ettiğini söyleyebiliriz.

Bu bağlamda Herbert Marcuse’un insan ve doğanın tarihselliğini eleyerek onu idealize den Batı düşünce tarihinin karakteristik özelliklerini açığa çıkardığı *Tek Boyutlu İnsan* çalışması kayda değer önem taşımaktadır. Marcuse’a göre, Batı dil ve düşünce dünyası kavramı, tanıtlanmış imgelere indirgerken anlam gelişimini engellemekle birlikte nesne ve insanı da görevleri ile özdeş kılarak (Benjamin’in geleneksel düşüncenin özdeşliğini “sembolik” şeklinde nitelemesi gibi) “tek-boyutlu düşünce”yi ortaya çıkarmıştır.⁶⁶⁰ Buna karşı diyalektik düşünce ise, karşıtların tarihsel niteliğini ve bunların dolaylılığının tarihsel karakterini kavrar ve düşüncenin “öteki boyutunu” tarihsel bir boyut olarak ortaya çıkarır.⁶⁶¹ Marcuse’a

⁶⁵⁷ Marx, **Yahudi Sorunu**, s. 40, 41-42 Benjamin’in alıntısı için bkz. Benjamin, “Karl Kraus”, SW II-II, p. 454.

⁶⁵⁸ Benjamin, “Karl Kraus”, SW II-II, p. 455.

⁶⁵⁹ A.e., p. 455: “the developing human being raises his face against the ideols of ideal man...” Ayrıca bkz. Benjamin, “Karl Kraus”, GS II, S. 365: “...der Werdende Mensch hebt sein Gesicht den Götzenbildern des idealen...”

⁶⁶⁰ Herbert Marcuse, **Tek Boyutlu İnsan**, çev. Seçkin Çağan, Ankara, May Yayınları, 1968, s. 140.

⁶⁶¹ A.e., s. 140-141.

göre öteki boyutun bastırılması aynı zamanda tarihin bastırılması anlamına geldiği için; öteki boyutun açığa çıkarılması da tarihsel bir olanağın deşifre edilmesidir. Zira tek boyuta indirgenen toplumun kendi geçmişinin bastırılması, bugünün yadsınması ve en nihayetinde niteliksel bir değişimi gerektireceği için geleceğin de bastırılması demektir.⁶⁶²

Marcuse, özdeşlik ilişkisi üzerinden ilerleyen tek boyutlu düşüncenin işleyiş mekanizmasını şöyle çözümler; öznel ve nesnel dünya “Mantık = Doğruluk = Gerçeklik” denkleminde birbirlerine eşitlenir ve bu eşitlikte doğruluk ve gerçekliğin eşitlendiği mantık, teorik ve pratik gerçeğin, öznel değil nesnel olduğu iddiasında bulunur. Fakat doğruluk ve gerçekliği kendisine eşitleyen mantık yıkıcı bir güçtür.⁶⁶³ Çünkü Klasik Yunan felsefesi, doğru muhakame etme metodolojisi olan Mantıkta, gerçekten olanı gerçek gibi görünenden ayırıp tanımlarken varlığı değer bildiren bir im olan “doğru” ile niteleyerek aslında Varolmanın, Varolmamaktan daha iyi olduğu kabulünü getirir. Bu nedenle doğru için yapılan mücadele aslında yok olmaya karşı yapılmaktadır ve “doğru için yapılan mücadele, gerçeği yok olmaktan << kurtardığı>> ölçüde, doğru, insanın varlığını kendine bağlar ve kendine mahkûm eder.”⁶⁶⁴

Bunun karşısında diyalektik tanımda ise, nesnel devinimi, “olmadıklarından olduklarına doğru” tanımladığı için diyalektik mantığın nesnesi “ne nesnelğin soyut, genel kalıbıdır, ne düşüncenin soyut, genel kalıbıdır ne de dolaysız deneyin ayrıntısıdır.”⁶⁶⁵ Dolayısıyla diyalektik mantık, formal mantığın ileri sürdüğü düşüncenin soyutlamalarını bozmakla birlikte nesnenin göründükleri veya oldukları gibi olduklarını ve bununla yetindiklerini de yadsımakla tarihsel evren tasavvuruna ulaşır. Burada artık “özvarlık” ile “görüntü” arasındaki “dır” ile “malıdır” arasındaki ontolojik gerginlik, tarihsel gerginliğe dönüşür ve nesne, dünyanın iç olumsuzluğu; tarihsel özne ise insanın doğa ve toplumla olan mücadelesinde ortaya koyduğu bütünlük olarak anlaşılır.⁶⁶⁶ Marcuse, “ontolojik diyalektik” şeklinde adlandırdığı

⁶⁶² A.e., s. 141.

⁶⁶³ A.e., s. 171.

⁶⁶⁴ A.e., s. 173.

⁶⁶⁵ A.e., s. 192.

⁶⁶⁶ A.e., s. 193.

klasik mantığın işleyişinin tarihsel diyalektiğe dönüştüğünde felsefenin iki-boyutluluğuna eleştirici “olumsuz düşünce”nin eklendiğini ve bu durumda denklemdeki “dır” ve “malıdır” olarak birbirlerine eşitlenen özvarlık ve görüntünün toplum içindeki gerçek güçlerin çatışmasına dönüştüğünü ileri sürer.⁶⁶⁷

Bu bağlamda Benjamin düşüncesindeki pozitif barbarlık, Klee’nin Yeni Melek’i, Kraus’un canavar veya insanlık-dışı (*Un-Human*) dediği *Unmensch*’i burjuva düşüncesinin evrensel hümanizmini⁶⁶⁸ veya Marcuse’un tabiriyle tek-boyutlu düşüncenin özdeşliğini yıkan unsurlardır. Benjamin için *Un-Human*, klasik hümanizmin hesaba katmadığı insanlık-karşıtı yoksulluk, proleterleşme ve kapitalizmin yıkıcı sonuçları gibi maddi ve tarihsel düzlemini ifade eder.⁶⁶⁹ Bu, aynı zamanda Marcuse’un işaret ettiği “öteki-boyut” ve özdeşlik mantığında hesaba katılmayan “olumsuz düşünce”dir. Eagleton’a göre ise *Unmensch*, tarihsel kuvvetlerin yapısökümüne uğratılmış bir işleve sahip olmakla birlikte,⁶⁷⁰ Marx’ın yadsıdığı burjuva devriminin aksine kahramanlıkta, kahramansı erkeklikte gözü olmayan ve bunları “tepetaklak edilmesi”ni amaçlayan “insansızlaştırılmışlar”ı imler.⁶⁷¹ Bu nokta, Benjamin’in *Karl Kraus* metninin sonunda Yeni Melek için kullandığı “kendi yıkımıyla insanlığı anlaması” ya da “insanları mutlu etmek için onlara veren değil özgürleştirmek için onlardan alan olması” ile bir arada düşünülebilir.⁶⁷² Benjamin’in aynı zamanda Tarih Meleği şeklinde adlandırdığı Yeni Melek, doğal ve organik “homo sapiens” anlayışına dayanan insan kavrayışının alegorik yıkımıdır.⁶⁷³ Dolayısıyla Benjamin düşüncesinde Tarih Meleği geleneksel tarih anlayışı ile birlikte onun şekillendirdiği insan fikrinin yıkımını imler diyebiliriz.

⁶⁶⁷ A.e., s. 193.

⁶⁶⁸ Sami Khatib, “Melancholia and Destruction: Brushing Walter Benjamin’s ‘Angel of History’ Against the Grain”, *Crisis and Critique*, Volume 3, Issue 2, 2016, p. 32.

⁶⁶⁹ A.e., p. 35.

⁶⁷⁰ Eagleton, *Walter Benjamin Ya Da Bir Devrimci Eleştiriye Doğru*, s. 233.

⁶⁷¹ A.e., s. 265-266.

⁶⁷² Benjamin, “Karl Kraus”, SW II-II, p. 456.

⁶⁷³ A. Kiarina Kordela, “Commodity Fetishism and the Gaze”, *Sparks Will Fly: Benjamin and Heidegger*, ed. by. Andrew Benjamin, Dimitris Vardoulakis, New York, State University of New York Press, 2015, p. 103. Ayrıca bkz. Benjamin, “Central Park”, SW IV, p. 173. “...the destruction of organic context in the allegorical intention...”

“Tarih gerek bize, ama bilgi bahçesinde başıboş
gezinen aylağınkinden farklı bu ihtiyaç.”⁶⁷⁴

Friedrich Nietzsche

B. Benjamin Düşüncesinde “Tarih” Kavramı

Benjamin’in tarih kavramına dair çalışmalar, ağırlıklı olarak “Tarih Kavramı Üzerine” tezler üzerinden ilerletilir. Fakat bir bütün olarak Benjamin düşüncesine bakıldığında tezlerin epistemolojik arka planının geliştirildiği *Alman Yasoyunu* metnindeki “köken” anlamındaki *Ursprung* kavramından yola çıkmanın gerekliliği doğmaktadır. Biz de bu amaçla Benjamin’in lineer tarih anlayışına yönelttiği eleştirileri *Ursprung* kavramı üzerinden problematize etmeye çalıştık. Görüleceği üzere, lineer tarih anlayışında “başlangıç” olarak kabul edilen köken anlayışına yöneltilen eleştiriler lineerliğinin ve dolayısıyla erekselliğinin (*teleolojik*) yıkımını da kendiliğinden getirecektir.

Bununla birlikte *Ursprung* ile kavramsal birliği korumak amacıyla “köktarih” diye çevirdiğimiz (Türkçe çevirilerde “ilktarih” de kullanılır) *Urgeschichte* kavramı da Benjamin’in lineer tarih anlayışına karşı ileri sürdüğü tarih anlayışını imler. Başlangıç ve *telos* bağlantısının kesintiye uğratıldığı *Ursprung* kavramı ile bir arada ele alındığında *Urgeschichte*’nin geleceğe karşı geçmişin öncelendiğini göreceğiz. Bu bağlamda Benjamin’in ileri sürdüğü *Pasajlar Projesi*’nin “XIX. yüzyılın köktarihi”ni serilmeme iddiası da şimdi ile geçmiş arasında kümelenmeler yaratmak olacaktır.

⁶⁷⁴ Friedrich Nietzsche, “Tarihin Hayat İçin Yarar ve Sakıncaları” aktaran Benjamin, “Tarih Kavramı Üzerine”, *Son Bakışta Aşk*, s. 45

“You came from the origin- the origin is the goal.”⁶⁷⁵

Karl Kraus

“Philosophical history, the science of the origin[...].”⁶⁷⁶

Walter Benjamin

1. “Ursprung”: Köken

Benjaminî kavramların epistemolojik nüvelerini bulduğumuz “Epistemo-Critical Prologue”ta geleneksel tarih düşüncesinin referans aldığı “köken” (*Ursprung, origin*) kavramı eleştiriye tabi tutulur. “Başlangıç” anlamındaki kökene karşı lineerliğe izin vermeyecek özgün bir köken kavrayışı ileri sürülür. Çünkü Benjamin’in köken kavramına dair eleştirilerinin amacı, lineer tarih anlayışına çıkış noktası olan köken’in “başlangıç” anlamını yıkıma uğratmaktır. Benjamin, kökenin başlangıç anlamına karşı *Ursprung* kavramını geliştirirken Hermann Cohen’in *Logic der reinen Erkenntnis* (Logic of Pure Knowledge, 1902) metninde kökenin, yargının fonksiyonel yapısına mâl edilmesi anlamından beslenmekle birlikte, Cohen’in kavramı son kertede “mantıksal bir kategori” olarak değerlendirmesini eleştiriye tabi tutarak tarihsel düzleme yerleştirir. Benjaminî *Ursprung* kavramına, tarihsellik sağlayacak nokta ise onu Goethe’nin *Urphanomen* kavramı ile birlikte değerlendirmesidir.

Benjamin için köken, lineer bir düzlemdeki olaylar dizisinin başlangıç noktası olmamakla birlikte nesnelere arkasında bulunan bir fikir ve arketip de değildir.⁶⁷⁷ Cohen’in köken kavramının Benjamin’in ilgisini çekmesinin nedenini burada arayabiliriz. Cohen’e göre “düşünce, kökenin düşünülmesidir”: Platon’un *hypothesis* anlayışında şeylere dair bilginin kaynaktan türetilmesi gibi, Cohen ile birlikte gelişen Yeni Kantçı mantıkta da bilgi, düşüncenin işleyişinin bütünlüğüne mâl edilir. Cohen’e göre matematiksel ve bilimsel bilgi, nesnelere üretim sürecinin saf metodu

⁶⁷⁵ Karl Kraus, “Dying Man” aktaran Walter Benjamin, “Karl Kraus”, SW II-II, p. 451.

⁶⁷⁶ Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, p. 47.

⁶⁷⁷ Kia Lindroos, *Now-time, Image-Space*, p. 56.

olan yargı sistemlerini oluşturur ve yargıların birliği işleyişlerindeki tümlüktedir; başka bir deyişle, analiz ile sentez sürecinin birliği yargıyı oluşturur ve bilgi yargı sürecinin bütünlüğüdür. Kant, yargının birliğini fonksiyonuna değil, saf bilince bağlarken; Cohen'in ileri sürdüğü Mantık'ta ise yargının birliği, bilgi sürecinin tamamına atfedilir⁶⁷⁸ ve köken, belirlenimin süreklilik ilkesi haline gelir.⁶⁷⁹ Bu nedenle Cohen düşüncesinde Mantık, "kökenin düşünülmesidir" (*Ursprungsdenken*) ve yargının fonksiyonelliği⁶⁸⁰ aracılığıyla kökeni düşünmek, her bir geçerlilik belirlenimini felsefenin kaynağı haline dönüştürmektir.⁶⁸¹ Cohen düşüncesine yönelen Benjamin ilk önce, Cohen'in sürecin birliği kavramı üzerinden köken kavramından lineer tarih anlayışındaki olayların "başlangıcı" anlamını söker ve Cohen'den farklı olarak kökeni analitik değil, tarihsel bir bağlama yerleştirir.

Benjamin'e göre köken, tümüyle tarihsel bir kategori olmasına karşın, yine de, başlangıçlarla (*Entstehung, genesis*) hiçbir ilişkisi yoktur."⁶⁸² Benjamin, kökenin sıkça "ortaya çıkmış bir şeyin oluş süreci"ne indirgendiğini oysa oluş ve ortadan kalkma sürecinin bütünlüğü olduğunu ileri sürer: Köken, sanıldığı gibi başlangıçta ve açık şekilde ortaya çıkmış bir şey değil, aksine oluşun akışı içerisinde "bir girdap gibi" durarak başlangıç noktasında referans verilen maddeyi yutar.⁶⁸³ Benjamin'in oluş içerisine yerleştirdiği kökenin birbiriyle uyum içerisinde bulunan ikili yapısı vardır: Bir yandan sürekli yeniden onarılır ve kurulur, ve tam da bu sebeple, diğer yandan tamamlanmamış ve mükemmel değildir.⁶⁸⁴ Dolayısıyla köken, olguların yalıtılmış şekilde incelenmesi ile bulunabilecek bir şey değil; onların süreç içerisindeki tarihsel gelişimleri ile ilgilidir. Kökene dair felsefi bir kavrayışın ilkeleri de bizatihi kökenin ikili yapısına içkin bulunan söz konusu bu diyalektik yapıdır.⁶⁸⁵ Fakat, Benjamin'in kökene atfettiği diyalektik yapı, olgunun süreç içerisindeki gelişimi nedeniyle salt zamansal karakterinden kaynaklanmaz aynı zamanda doğal bir fenomen olması nedeniyle de diyalektiktir. Başka bir deyişle *Ursprung*

⁶⁷⁸ Helmut Holzhey, "Introduction: Cohen and the Marburg School in Context", **Herman Cohen's Critical Idealism**, ed. by Reinier Munk, The Netherlands, Springer, 2005, p. 16.

⁶⁷⁹ Werner Flach, "Cohen's *Ursprungsdenken*", **Herman Cohen's Critical Idealism**, p. 43.

⁶⁸⁰ **A.e.**, p. 44.

⁶⁸¹ **A.e.**, p. 41.

⁶⁸² Benjamin, **The Origin of German Tragic Drama**, p. 45.

⁶⁸³ **A.e.**, p. 45.

⁶⁸⁴ **A.e.**, p. 45.

⁶⁸⁵ **A.e.**, p. 46.

anlamındaki kökende doğa ile tarih arasında da diyalektik bir süreç vardır. Çünkü Benjamin'in amacı kökenin ideal ve aşkın kavranışına maddi ve diyalektik bir zemin sağlamaktır.

Bu diyalektik zemini, kökenin ideal olarak kavranmasını engelleyecek olan Hegel'in "olgulara geçmiş olsun/ olgular için daha kötü" (*desto schlimmer für die Tatsachen*)⁶⁸⁶ ifadesine dair yorumunda görebiliriz. Benjamin'e göre filozof için özler arasındaki ilişkilerin kavranması öncelikli olmakla birlikte göz ardı edilmemesi gereken diğer nokta özlerin olgular dünyasında saf formlara bürünmedikleri sürece değişmeden kalacağıdır.⁶⁸⁷ Bu nedenle öz olarak ele alınan köken kavramı da ideal bir başlangıç noktasından ziyade oluş içerisindeki fenomen üzerinden kavranmalıdır. Benjamin'in ifadesi ile her kökensel fenomen, bir bütünlük olarak tarihte ortaya çıkana kadar oluşturacağı dünyanın formuna sahiptir.⁶⁸⁸ Dolayısıyla kökene dair her söylem "otantiklik" ile karşı karşıya getirilmeli ve bu otantiklik sağlanmadığı takdirde köken diye adlandırılmamalıdır zira "otantik, kökenin fenomendeki izidir."⁶⁸⁹

Kökenin söz konusu fenomenal ve otantik yapısı nedeniyle artık karşımızda saf tarih değil; olgular dünyası ile ilişkiselliği sağlanmış özler olarak doğal-tarih (*natural history*) vardır.⁶⁹⁰ Nitekim Benjamin için, *Ursprung*, Goethe'nin temel kavramı olan *Urphenomenon*'in "doğa alanından tarihe zorunlu ve katı bir geçirilişi"dir.⁶⁹¹ Benjaminin "otantik, kökenin fenomendeki izidir" ifadesi ile *Urphenomenon* arasındaki bağı *Pasajlar*'daki şu söylemiyle bir arada düşünebiliriz:

Nedensellik açısından bakıldığında, olgular birer neden olarak düşünüldüğünde, ilk başta bir fenomen değildir; ancak bireysel gelişimleri içerisinde –daha iyi bir ifade ile "açılımları"nda- aynı bir yaprağın bitkiler dünyasının tüm zenginliğini açığa çıkarması gibi

⁶⁸⁶ Benjamin, "Ursprung des deutschen Trauerspiels", **Gesammelte Schriften, Band I-1, Band II-2**, haz. Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, S. 226

⁶⁸⁷ Benjamin, **The Origin of German Tragic Drama**, p. 46.

⁶⁸⁸ **A.e.**, p. 45-46.

⁶⁸⁹ **A.e.**, p. 46.

⁶⁹⁰ **A.e.**, p. 47

⁶⁹¹ Benjamin, **The Arcades Project**, [N2a, 4], p. 462.

pasajların somut tarihsel formlarının dizisine kaynaklık ettiklerinde fenomenlerini meydana getirirler.⁶⁹²

Başka bir deyişle Benjamin için XIX. yüzyılın fenomenleri olarak pasajlar, kökenin yukarıdaki pasajdaki tezahürü ile ekonomik ilişkilerin izini taşıdıkları, somut tarihsel formları oldukları, için otantiktir. Tam da bu nedenle Benjamin için “felsefi tarih, köken bilimidir”⁶⁹³ ve fakat köken de artık aşkın anlamda değil fenomenlerde kendisini serimleyen sürecin veya ilişkilerin bütünlüğüdür. Bu bağlamda Benjamin’in ileri sürdüğü *Die philosophische Geschichte* (felsefi tarih) kavramı bir “tarih felsefi”ni imlemez ve *Geschichtsphilosophie* projesi olarak *Pasajlar Projesi* ile amaçlanan da “bir tarih felsefi değil, tarihten hareketle felsefe inşa etmek, ya da tarihsel materyali felsefe olarak yeniden inşa etmek” olacaktır.⁶⁹⁴

a. Lineer Tarih Anlayışının “Köken”ine Eleştiri

Benjamin’in “felsefi tarih, köken bilimidir” ifadesinde lineer zaman anlayışına dayanan tarih düşüncesine eleştirisi içkindir. Köken, düşünce tarihinde evrenin yapısı, insanın yaratılışı ve bu dünyadaki yaşayışını belirleyen ilke anlamı taşımakla birlikte, tarihsel oluşun nasıl olduğunu ve olacağını açıkladığı için kurucu ve düzenleyici bir işleve sahiptir.⁶⁹⁵ Bu nedenle kökenin, hem mitik hem de modern dönemin evren ve tarih tasavvurları açısından aksiyom niteliği taşıdığını söyleyebiliriz. Her aksiyom gibi köken de kendisinden sonraki önermelere geçerlilik ve kesinlik sağlayan; fakat kendisinin geçerliliğinin ve kesinliğinin sınınamadığı zorunlu ilk nokta olarak tasarlanır.

⁶⁹² A.e., [N2a, 4], p. 462.

⁶⁹³ Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, p. 47.

⁶⁹⁴ Buck-Morss, *Görmenin Diyalektiği*, s. 73.

⁶⁹⁵ Ayhan Bıçak, *Tarih Düşüncesi IV: Tarih Metafizikleri*, İstanbul, Dêrdah Yayınları, Haziran 2005, s. 39.

Kökenin mitik dönemdeki tezahürüne baktığımızda tanrı-insan niteliğindeki “ilk ata”nın kökene yerleştirildiğini görürüz: “Kültürel düzenin başlangıcında görev üstlenmesi nedeniyle ilk ata, kültürün aksiyomlarından biri olma niteliğine sahiptir.”⁶⁹⁶ İlk atanın tanrı-insan şeklinde tasavvur edilişi ideal ve maddi düzen arasındaki ilişkiyi mümkün kılar ki ancak bu şartla düzenin mükemmelliği ileri sürülebilir ve geçmişe, yani kökene bağlılık sağlanabilir.⁶⁹⁷ Bununla birlikte bu mükemmellik anlayışı tarihte ortaya çıkmış ve çıkacak her şeyin potansiyel olarak kökende içkin olduğu varsayımını da beraberinde getirir.⁶⁹⁸ Bu kavrayış gaye (*telos*) ile köken arasında ilişki kurmayı sağlar ve böylece köken, gayenin gerçekleştirilebilirliğinin teminatına dönüşür. Gayenin prototipi kökende bir defa gerçekleştiği için tarih, ideallığın yeniden yaşanabileceği bir sürece dönüşür. Fakat bu düşünce tarihsel belirlenimi getirdiği için insan bu süreçte etkisizleşir.⁶⁹⁹ Çünkü köken ile gaye arasındaki kurulan bağ nedeniyle olaylar sırasıyla birbirini takip eder ve insanın etkinliğinden ziyade tarihsel olaylar arasındaki öncelik sonralık ilişkisi esas alınır.⁷⁰⁰ Sonraki olay gayeye yakın olduğu için öncesindeki olaylar onun nedeni olarak görülür ve süreç içerisindeki tüm olumsuzluklar gayenin lehine olurlar.

Benjamin’in lineer tarih anlayışına en temel eleştirilerinden biri tarih düşüncesindeki bu süreklilik fikridir zira herkesin ilerleme dizisi gördüğü yerde, Tarih Meleği (*Angelus Novus*) nezdinde Benjamin, tek bir felaket görür.⁷⁰¹ Benjamin’e göre tarihsel akış içerisinde ortaya çıkan yıkımlar gayenin lehine olumlandığı için aslında her bir istisnada kural kendisini onaylar. Benjamin’in ifadesi ile: “Ezilenlerin geleneği gösteriyor ki içinde yaşadığımız ‘olanağüstü hal’ istisna değil kuraldır.”⁷⁰² Gerçek anlamda olağüstü hal ise ancak lineer tarih anlayışını ortadan kaldıracak bir zaman ve tarih kavrayışıyla mümkündür.⁷⁰³ Benjamin’in *Ursprung* kavramı tam da bu nedenle önemlidir; zira lineer tarih anlayışının dayandığı köken ile gaye arasındaki zorunluluğu yadsımak ancak tarihin başlangıcı

⁶⁹⁶ Ayhan Bıçak, **Tarih Düşüncesi I: Tarih Düşüncesinin Oluşumu**, İstanbul, Dergâh Yayınları, Kasım 2004, s. 97-98.

⁶⁹⁷ **A.e.**, s. 98.

⁶⁹⁸ Bıçak, **Tarih Düşüncesi IV: Tarih Metafizikleri**, s. 39.

⁶⁹⁹ **A.e.**, s. 40.

⁷⁰⁰ Bıçak, **Tarih Düşüncesi I: Tarih Düşüncesinin Oluşumu**, s. 98.

⁷⁰¹ Benjamin, “Tarih Kavramı Üzerine”, **Son Bakışta Aşk**, s. 43. (IX .tez)

⁷⁰² **A.e.**, s. 43. (VIII. tez)

⁷⁰³ **A.e.**, s. 43. (VIII. tez)

olarak kabul edilen “köken”i sökmekle mümkündür. Zira köken artık sadece mitik dönemde değil, felsefe ve dolayısıyla modern tarih düşüncesinde de kabul gördüğü için felsefi düşünceden de köken’in başlangıç anlamı tasfiye edilmelidir.

Felsefi düşüncenin ortaya çıktığı Antik Yunan’da köken, bir taraftan Homeros, Hesiodos ve bazı yönleriyle Herodotos’un kozmogonilerinde kültürün kaynağını açıklarken; diğer taraftan İyonya bilim anlayışı bağlamında araştırmaya dayalı ampirik kavrayış üzerinden ilerler.⁷⁰⁴ İyonya çevresi üzerinden tarihsel karakterinin yerini ampirik kavrayışa bıraktığı “arkhe” problemi, kökenin, felsefedeki tezahürü olarak “her şeyin kendinden çıktığı ilk ilke, başlangıç” olarak tanımlanır.⁷⁰⁵ Hem kökende hem de arkhe’de, “başlangıç” anlamı esas olmasına rağmen, kökende insan merkezli evren tasavvuru vardır ve tarihsel süreç başlangıç noktasından sonra bozulma olarak ilerler; arkhe’de ise evrenin oluş süreci açıklandığı için kökene ve tarihsel sürece değer atfedilmez dolayısıyla süreç bozulma olarak değerlendirilmez.⁷⁰⁶ Fakat arkhe’de saptanan başlangıçtaki ilkeye değer atfedilmemesi ile aslında kökenin aşkın değil mitik anlamın yadsınması amaçlanır; çünkü aşkın anlam felsefe tarihi boyunca farklı şekillerde düşünceye eşlik eder.

Kökenin aşkın anlamının yeniden üretilişini en açık şekilde Aydınlanma’da görürüz. Aydınlanma düşüncesi ile birlikte, tarihin başlangıç noktası olan insan, “akıllı varlık” olarak yeniden etkinleşince köken de analitik olarak kavranır. Tarih, insanın etkisiz kılındığı tarihsel oluş süreci anlamından ziyade “yapılan” bir faaliyete dönüşür ve bu yapı “sözleşme”ye bağlanır. Fakat Ernst Cassirer’e göre Aydınlanma düşünürleri sözleşmeye dayalı toplum modelini rasyonel; kökeni referans alan toplum modellerini ise arkaik bulmakla hata ederler; çünkü bir olgunun ilk ortaya çıkış anı hiçbir zaman saptanamaz devletin başlangıcı için saptanacak nokta ne kadar mümkün ise kozmogonilerdeki köken de o kadar mümkündür. Dolayısıyla rasyonel sözleşme kültürünün bizatihi kendisinde de köken anlamı içkindir:

⁷⁰⁴ Ayhan Bıçak, **Tarih Düşüncesi II: Felsefe ve Tarih**, İstanbul, Dergâh Yayınları, Kasım 2004, s. 110.

⁷⁰⁵ Bıçak, **Tarih Düşüncesi IV: Tarih Metafizikleri**, s. 39 ve 41.

⁷⁰⁶ **A.e.**, s. 39.

Ama bu tarihsel bilgi eksikliği, devlet-sözleşmesi kuramcılarını ilgilendirmez. Onların sorunu, tarihsel olmayıp analitik bir sorundur. “Köken” terimini kronolojik değil, mantıksal anlamda anlarlar. Aradıkları şey, bir başlangıç olmayıp devletin “ilkesi” yani *varlık nedenidir* (raison d’être).⁷⁰⁷

Bu nedenle sözleşme kültürü ve onunla birlikte ortaya çıkan “tarih yapan insan” fikri modern felsefede kökenin rasyonel bir im olarak yeniden üretimidir diyebiliriz. Köken anlamında sözleşme kültürü ile ilerlemeci tarih arasındaki ilişkinin yapılandırılmasını ise en açık şekilde Kant’ın politik metinlerinde görürüz.⁷⁰⁸ Zira Kant düşüncesinde sözleşme, somut bir olgudan ziyade “ide” olarak kamusal düzenin sürekliliğini ve birliğini sağlayan akıl ilkesidir.⁷⁰⁹

Kant, “İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı”nda (1786) başlangıç anlamındaki kökene eleştiri yönelterek tarihin salt bir anlatı şeklinde olaylar dizisi olarak türetilmesini “kurmaca bir çalışma” olarak niteler. Buna karşı tarihin başlangıcının “doğa”nın ürünü olarak kabul edildiği takdirde rasyonelize edilebileceğini ve böylece insanlığın geleceğine yönelik bir tasarım sunabileceğini düşünür.⁷¹⁰ Kant’a göre insanın, diğer canlılardan farklı olarak, aklını kullanabilmesi ile birlikte diğer canlıları kendi amacı için araç olarak kullanmaya başlaması “tarihin tahmini başlangıç” noktasıdır.⁷¹¹ Doğanın başlangıcını tanrıya, tarihin başlangıcını ise insana atfeden Kant’a göre “doğanın tarihi iyilikle başlar, çünkü o tanrının eseridir; fakat özgürlüğün tarihi kötülükle başlar çünkü o insanın eseridir.”⁷¹² Kant’ın tarihin başlangıcına yerleştirdiği kötülük, insan aklının doğal durum ile çatışma içerisine girmesi sonucu türünün sürekliliğini sağlamak için yol açtığı felaketlerdir.⁷¹³ Fakat Kant, insan aklına mutlak güveni nedeniyle tarih boyunca ortaya çıkan şiddet ve

⁷⁰⁷ Ernst Cassirer, **Devlet Efsanesi**, çev. Necla Arat, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984, s. 174.

⁷⁰⁸ Hakan Çörekçioğlu, “Giriş: Çağdaş Politik Düşüncenin Ufku”, **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, der. Hakan Çörekçioğlu, İstanbul, İstanbul Bilgi Yayınları, 2010, s. 4-5.

⁷⁰⁹ Immanuel Kant, “Yaygın Bir Önsöz Üstüne: ‘Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz’ [Teori ve Pratik]”, **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, der. Hakan Çörekçioğlu, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 45.

⁷¹⁰ Immanuel Kant, “İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı”, çev. Metin Bal, Güçlü Ateşoğlu, **Tarih Felsefesi: Seçme Metinler**, Haz. Doğan Özlem, Güçlü Ateşoğlu, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2006, s. 81-82.

⁷¹¹ **A.e.**, s. 88.

⁷¹² **A.e.**, s. 90.

⁷¹³ **A.e.**, s. 90.

çaresizlik sonucunda insanın bir noktada iyiliği ortaya çıkaran ahlaki ve kamusal düzenin zorunluluğunu kavrayacağını düşünür.⁷¹⁴ Bu nedenle de insanın, türünün devamlılığı için yeryüzünde sağlayacağı düzen ve amaçlılığa işaret ederek tarihi, kötünden iyiye doğru ilerleyen bir özgürleşme süreci; insanı ise bu özgürleşme sürecinin ilerlemesine eylemleri ile katkıda bulunan akıllı varlık olarak tasarlar.⁷¹⁵

Bu bağlamda Kant düşüncesinde “pratik”, insan ile doğa arasındaki araç-amaç ilişkisinde insanın amaçlarını gerçekleştirecek araçları düşünme faaliyetidir. Tarih de bu durumda araç-amaç ilişkisini kuran akıllı varlık olarak insanın özgür eylemlerinin sonuçlarının serimlendiği ilerleme fikrine endeksli bir düzlemdir. Kant’ın ifadesi ile: “... insan soyu, (kendi doğal amacı olan) kültür bakımından sürekli ilerlediği için, bu ilerlemeyi soyun kendi varoluşunun ahlaksal amacı bakımından da iyiye doğru bir gelişme olarak tasarlamam ve bunun zaman zaman *duraksayan* ama asla *kesintiye uğramayan* bir ilerleme olduğunu varsaymam imkan dahilindedir.”⁷¹⁶ Kant, kendisine yöneltilen “*in thesi* [teoride] geçerli olabilir ama *in hypotesi* [uygulamada] geçerli değildir” eleştirilerine verdiği cevapta ahlak, devlet ve evrensel düzenin insanlık fikrine dayalı rasyonel ve ilerlemeci tarih vizyonunun ikame araçları olduğunu ve ancak bu vizyonun düzenleyici işlevi sayesinde mümkün olabileceğini iddia eder.⁷¹⁷ Bu nedenle “daha iyi bir duruma doğru sürekli ilerlemeyi devam ettirmek ve hatta hızlandırmak” için araçlar geliştirmeyi amaçlamak gerektiğini söyler.⁷¹⁸

Benjamin’in “Tarih Kavramı Üzerine” tezlerinin, XI. tezinde Kant’ın söz ettiği amaçların gelişimi için araçların geliştirilmesi ve böylece ilerlemenin hızlandırılması düşüncesinin XIX. yüzyılda teknolojik ilerleme ile hem ekonomik hem de politik alanın belirleyici etkisini ve sonuçlarını görürüz. Daha önce “Eduard Fuchs: Koleksiyoncu ve Tarihçi” metninde teknik gelişimlerin salt bilimsel değil, tarihsel bir

⁷¹⁴ Kant, “Yaygın Bir Önsöz Üstüne: ‘Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz’ [Teori ve Pratik]”, **Kant Felsefesinin Politik Evreni** s. 53.

⁷¹⁵ Kant, “İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı”, **Tarih Felsefesi: Seçme Metinler**, s. 101.

⁷¹⁶ Kant, “Yaygın Bir Önsöz Üstüne: ‘Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz’ [Teori ve Pratik]”, **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, s. 52.

⁷¹⁷ **A.e.**, s. 19-21.

⁷¹⁸ **A.e.**, s. 53.

olgu olduğunu söyleyen⁷¹⁹ Benjamin, XI. tezde, Sosyal Demokrasi savunucularının politik konformizminin arkasında teknolojik ilerlemenin yarattığı ekonomik konformizmin olduğuna işaret ederek söz konusu ilerleme anlayışının nasıl politik körlüğe dönüştüğünü gösterir. Benjamin'e göre daha da vahim olan Marksist düşünürlerin dahi bakışlarını doğaya hakim olma sürecindeki ilerlemeye yönelttikleri için toplumsal gerilemeyi fark etmemeleridir.⁷²⁰ Benjamin bu amaçla, Alman Marksist düşünür Josef Dietzgen'den alıntı yaparak söz konusu konformizmin yarattığı politik körlüğün boyutunu açığa çıkarır. Dietzgen'e göre; "Emeğin koşullarındaki... iyileşme... şimdiye kadar hiçbir kurtarıcının başaramadığını sonunda gerçekleştirebilecek bir zenginlik ortaya çıkarmaktadır."⁷²¹ Dietzgen gibi ilerlemeyi emekçi sınıflar açısından olumlayan Marksist kuramcılarının temel motivasyonu kuşkusuz "bilimsel sosyalizm" kavrayışıdır.⁷²² Benjamin'e göre, Darwin'in evrim kuramının, sosyalist tarih anlayışı üzerindeki etkisi, katı optimizmin eşlik ettiği determinizm ile sonuçlanır.⁷²³ Dietzgen'in yanı sıra, Marksist sanat kuramı geliştirme girişimi nedeniyle Benjamin'in ilgisini çeken Eduard Fuchs dahi bu etkiden kaçamamıştır. Benjamin düşüncesinde bu kavrayışın katı bir şekilde reddedilmesinin nedeni, son kertede felakatlere yol açsa dahi ilerlemeyi olumlayan Kantçı iyimserlik ile özdeş tutulmasıdır. Benjamin'e göre söz konusu iyimserliğin burjuvaziye eklemlenen düşünceyi ve Marksist geleneği aynı düzlemde buluşturan en önemli etkenlerden biri teknik gelişmelerin "apolitik" olduğu düşünülen niteliğidir, kendi ifadesi ile:

Pozitivizm teknolojik gelişimde doğa bilimlerinin ilerleyişini görebilmiş ama toplumun geri kalışını görememiştir. Gelişimin kapitalizm tarafından koşullandığı gerçeğini görmezden gelmiştir. Aynı biçimde, sosyal demokrat kuramcılarının pozitivist olanları da, proletaryanın bu teknolojiye sahip olmasını sağlayacak acil eylemin, tam da bu gelişim nedeniyle giderek daha

⁷¹⁹ Benjamin, "Eduard Fuchs: Koleksiyoncu ve Tarihçi", **Cogito**, s. 42.

⁷²⁰ Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", **Son Bakışta Aşk**, s. 45. (XI. tez)

⁷²¹ **A.e.**, s. 45. (XI. tez)

⁷²² Löwy, **Yangın Alarmı**, s. 92.

⁷²³ Benjamin, "Eduard Fuchs, Koleksiyoncu ve Tarihçi", **Cogito**, s. 49-50.

da istikrarsızlaştığını anlamamıştır. Onlar, diyalektiğin yıkıcı tarafını tanımadıkları için, bu gelişimlerin yıkıcı tarafını da yanlış anlamışlardır.⁷²⁴

Bu bağlamda Benjamin'in, "yıkıcı" bir "iyimserlik"ten ise "onarıcı" bir "kötümserlik"ten yana tavır aldığını söyleyebiliriz. Nitekim bu amaçla birçok Marksist kuramcının aksine faşizmde ortaya çıkacak "teknokratik" eğilimlerin yadsınması gerektiğini savunur⁷²⁵ ki "Alman Faşizminin Kuramları"nda Jünger ve arkadaşlarının savaşı kutsamalarındaki teknolojik motivasyona işaret ederek teknolojiye hiçbir aşkın anlamın yüklenmemesi gerektiğini belirtmesine de bu nedenledir. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki Benjamin'in amacı teknik gelişmeleri kendinde yadsımdan ziyade gelişimin apolitik olduğunu düşünmenin yol açacağı egemen politik anlayışa eklenme tehlikesine işaret etmektir. Nitekim "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı"nda teknik alanda estetik ile faşizmin nasıl iç içe ilerlediğini şöyle anlatır:

Faşizm, yeni oluşan, proleterlermiş kitleleri, bu kitlelerin ortadan kaldırılmasını istediği mülkiyet ilişkilerine dokunmadan örgütlenme çabasındadır. Faşizm, kurtuluşunu, kitlelerin kendilerini ifade edebilmelerini (elbet haklarını tanımaya asla yanaşmadan) sağlamakta bulmaktadır. [...] Faşizm kendi içinde tutarlı olarak, politik yaşamın estetize edilmesini amaçlar. [...] Politikanın estetize edilmesine yönelik bütün çabalar, tek bir noktada doruğuna varar. Bu nokta, savaştır. En büyük boyutlardaki kitle hareketlerini geleneksel mülkiyet ilişkilerini değiştirmeden koruyarak belli bir hedefe yöneltmeyi, yalnızca ve yalnızca savaş sağlayabilir. Olayın politika açısından ifadesi budur. Teknik açıdan ifadesi ise şöyledir: İçinde yaşanan zamanın bütün teknik araçlarını, mülkiyet koşullarını koruyarak harekete geçirmeyi yalnızca savaş sağlayabilir.⁷²⁶

Benjamin'e göre XX. yüzyılda teknik gelişmelerin sebebiyet verdiği yıkımın dahi artık estetik hazza dönüştüğü ve "faşizmin politikayı estetize ettiği nokta"da,

⁷²⁴ A.e., s. 42.

⁷²⁵ Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", **Son Bakışta Aşk**, s. 45.

⁷²⁶ Benjamin, "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı", **Pasajlar**, s. 77-78.

komunizm ancak “sanatı politize ederek” cevap verebilir.⁷²⁷ XI. tezde Fransız filozof ve iktisatçı Charles Fourier’in⁷²⁸ (1772-1837) ütopyasına yüklenen anlam tam da bu bakış açısı ile ilgilidir. Fourier’in Benjamin açısından önemi, içinde yaşadığı dönemin maddi, dolayısıyla teknik koşullarını göz önünde bulunduran ve söz konusu koşulların sömürü aracı olarak kullanımlarını, başka bir ifade ile “teknikğin yanlış alımlanışı”nı⁷²⁹ eleştiren bir ütopya ileri sürmesidir. Fourier’in, ütopyasında, sınıfsız toplumun maddi koşulları bizatihi içinde bulunduğu çağın koşulları üzerinden geliştirmesi çağın politik tasavvuruna katkı sağlar. Benjamin’in kendi ifadesi ile: “Her çağ bir sonraki çağı görüntülerle sergileyen düş içerisinde ise henüz gelmekte olan çağ, tarihin en eski dönemlerinin, başka deyişle sınıfsız bir toplumun öğeleriyle karışmış olarak belirginleşir.”⁷³⁰

Fourier’in ütopyası, tekniği, ilerlemeci ideoloji gibi “doğayı sanayinin hammedesine, ‘bedava’ bir metaya, sınırsız egemenlik ve sömürü nesnesine indirgeyen” bilimsel sosyalizmden de farklı olarak hem teknik gelişmelere hem de doğa ile yeniden uyum içerisinde ilişkiler kurduğu için önemlidir.⁷³¹ Ütopya, “hukuki bakımdan hisse senetli bir şirket durumundaki üretim ve tüketim kooperatifler” içeren, “toplulu ve gönüllü hizmet esasında dayalı” ve “barışı ve mutluluğu amaçlayan” *Phalanstère* veya *Famelistère* şeklinde adlandırdığı yerleşim birimlerden oluşur.⁷³² Benjamin’e göre Fourier’in ütopyasında en ilgi çekici özellik makinelerin işleyişinin insanın ruhundaki ahenk ile bir arada düşünülmesi iken söz konusu ütopyaya dair yorumlarda sadece ticaret ile ahlak arasında kurulan ilişkinin ahlaka aykırılığına odaklanılır. Oysa Fourier, içinde bulunulan çağın salt ticari amaçlarına hizmet eden pasajlarını dahi ütopyasında konutlara dönüştürür.⁷³³ Kuşkusuz, Benjamin Fourier’in ütopyasının eninde sonunda ideal bir düzen olduğunun farkındadır ve onun gerçekliğe uygunluğundan veya ahlaki olup olmamasından ziyade bir ütopyanın çağın maddi ve teknik unsurlarına bakışı ne yönde etkileyebileceği ile ilgilenir. Benjamin ütopya dahi olsa bir prototip üzerinden içinde

⁷²⁷ A.e., s. 79.

⁷²⁸ Benjamin, **Brecht’i Anlamak**, s. 138: 9. not.

⁷²⁹ Benjamin, “Eduard Fuchs: Koleksiyoncu ve Tarihçi”, **Cogito**, s. 42.

⁷³⁰ Benjamin, “XIX. Yüzyılın Başkenti Paris”, **Pasajlar**, s. 89.

⁷³¹ Löwy, **Yangın Alarmı**, s. 95.

⁷³² Bkz. Benjamin, **Pasajlar**, s. 90, Ç.N. ve Benjamin, **Brecht’i Anlamak**, s. 138: 8. not.

⁷³³ Benjamin, “XIX. Yüzyılın Başkenti Paris”, **Pasajlar**, s. 90.

bulunduğu tarihsel koşullara yönelir, fakat şu farkla; geleneksel tarih anlayışı gibi tarihsel konumunu ütopya ya da gelecekteki bir gayenin lehine olumsuz aksine eleştiriye tabi tutar. Ernst Bloch'un ifadesi ile "Ütopyanın esas işlevi, varolanın eleştirilmesidir."⁷³⁴

Bu yaklaşım Benjamin'i Kantçı gelenekten ayırdığı gibi Hegel'in tarih anlayışından da ayrıştıracak noktadır. Kant'ta teorik aklın pratik faaliyeti olarak ileri sürülen tarih, Hegel ile birlikte bizatihi aklın (usun) kendisinin tarihselliği olarak kavranır fakat ne gaye (ereklilik) ne de ilerleme fikri yadsınmaz aksine tarih, aklın maddi unsurlardaki ilerlemesi olarak somutlaşır. Hegel'e göre felsefi tarih, geleneksel tarih anlayışı gibi soyut ve tikel olaylarla ilgilenmez aksine somut unsurlara zorunluluk veren "tin" veya "ide" olarak ilkeyi araştırır.⁷³⁵ Kendi ifadesi ile:

*Felsefi incelemenin rastlantısalı uzaklaştırmaktan başka bir amacı yoktur. Rastlantısallık dış zorunlulukla aynı şeydir, yani dış koşullardan başka bir şey olmayan nedenlere geri döner. Tarihte öznel tini ya da gönlümüzü kıpırdatan tikel bir nedeni değil, genel bir ereği, dünyanın son ereğini aramalı, onu usumuzla kavramalıyız.*⁷³⁶

Kant gibi Hegel de tarihi, "ussallığın dünyada varolmaya başladığı nokta"⁷³⁷ olarak ele alır fakat Hegel, Kant'tan farklı olarak tarihteki olayların ussal zorunluluğu kavranmadığı müddetçe tarihten değil ancak rastlantısallıktan söz edebileceğini söyler.⁷³⁸ Dolayısıyla Kant'ta kökenin, sözleşmenin aklın idesi olarak yeniden üretildiğini söylenebilirken Hegel'de dünyanın us ile ilişkisinin kavrandığı her bir anın köken anlamında kurucu bir işleve sahip olduğu söylenebilir. Bu nokta, Benjamin'in "otantik, kökenin fenomendeki izidir" anlayışını çağrışırsa da aslında Benjamin'in hem Hegel'den hem de gelenekten tam olarak ayrıştığını görebileceğimiz yerdir. Benjamin, doğa ile tarih arasında ayrım yaparak tarihi

⁷³⁴ Ernst Bloch, Michael Löwy, Arno Münster, Theodor W. Adorno, **Ernst Bloch'la Söyleşiler**, çev. U. Uraz Aydın, Hakkı Hünler, İstanbul, Habitus Yayıncılık, 2014, s. 79.

⁷³⁵ G. W. F. Hegel, **Tarihte Akıl**, çev. Önay Sözer, İstanbul, Kabcacı Yayınları, Kasım 2003, s. 28.

⁷³⁶ **A.e.**, s. 35.

⁷³⁷ **A.e.**, s. 162.

⁷³⁸ **A.e.**, s. 165.

doğanın rasyonelliğinin kavrandığı an olarak tasarlamaz. Benjamin'in ileri sürdüğü doğa-tarih, tarihin lehine doğanın yadsınmasına veya Kant'ın ileri sürdüğü gibi doğanın insanın amaçları için araca dönüştürülmesine karşı çıktığı gibi Hegel'deki gibi doğayı tinselleştirerek tinin belirlenimi neya "nesne"leştirilmesine⁷³⁹ de indirgemez. Benjamin ile gelenek arasındaki bu yaklaşım farklılığının temel nedeni ise tam da kökenin bir başlangıç olarak ele alınıp alınmayacağıdır. Hegel, Kant gibi, insanın ussallığın kavrandığı an tarihten söz edilebileceğini söylerken başlangıç anlamındaki kökenin işlevine işaret eder. Bununla birlikte köken, başlangıç olarak ele alındığında nasıl ki geleceğe dair ereklilik fikri sağlıyorsa Hegel'de de tarihin us ile ilişkisinin kavranması insanlık fikrinin teminatıdır diyebiliriz; Hegel'in ifadesi ile "dünyaya us gözüyle bakana, dünya da us gözüyle bakar."⁷⁴⁰

Hegel'e göre dünyanın us ile bağlantı içerisinde düşünülmesi onun son-ereğinin ne olduğu sorunuyla özdeşdir. Dünyanın son-ereği düşüncesi insanın doğa dünyasının yanı sıra tinsel dünyayı yaratan olması ile birlikte açığa çıkar.⁷⁴¹ Tinsel dünya, insanın Tanrı ile onun istencinin birliğini, yani ide'yı kavramasıdır ki bu kavrayış insan özgürlüğünün kaynağıdır. Dolayısıyla dünya tarihi tinin kendisini serimlemesidir ve insan bu serimleme faaliyetini ussallığını kavradığı ölçüde özgürleşir.⁷⁴² Söz konusu özgürleşim rastlantısal veya sonsuza doğru belirsiz bir gidiş değil, erekseldir.⁷⁴³ Hegel'e göre ereksellik tinin belirlenimi olduğu için geçmişin veya geleceğin belirlenimine dair bir tasavvur sağlamakla birlikte insan için önemli olan "şimdi"yi inşa etmesidir.⁷⁴⁴ Hegel'in "şimdi"si Benjamin'in XVIII. tezde ileri sürdüğü "şimdinin zamanı" (*Jetztzeit*) gibi praksis talebi değil, aksine tinin belirleniminin uzantısı ve geçmiş ile gelecek arasındaki tarihsel ilerlemenin, "şimdiki zaman" (*Gegenwart*) olarak, zamansal teminatıdır dolayısıyla son kerte ile ilerlemeci zaman anlayışına dayanan tarihselci bakış açısının bileşenidir. Bu noktayı Benjamin, XIII. tezde tarihsel ilerlemenin üç özelliğine işaret ederek bunların zeminindeki

⁷³⁹ A.e., s. 181.

⁷⁴⁰ A.e., s. 37.

⁷⁴¹ A.e., s. 55.

⁷⁴² A.e., s. 58.

⁷⁴³ A.e., s. 181-182.

⁷⁴⁴ A.e., s. 183.

zaman anlayışı ile ilişkisini açığa çıkarması ile birlikte düşünebiliriz. İlerleme ilk olarak;

[...]insanlığın kendisinin ilerlemesiydi (sadece bilgi ve yeteneklerinin değil). İkincisi, ilerleme sonu olmayan bir şeydi (insanlığın sonsuz yetkinleşme gücüne denk düşüyordu). Üçüncüsü, pek karşı konulmaz bir şeydi (kendi dinamiğiyle çizgisel ya da sarmal bir yol izliyordu). [...] eleştiri bu iddiaların ötesine geçmeli, hepsinde ortak olan bir şeye yönelmelidir. Tarihsel ilerleme kavramı, insanlığın homojen ve boş bir zaman içinde durmadan yol aldığı tasavvurundan ayrıştırılmaz. İşte bu tasavvurun eleştirisi, ilerleme kavramının her eleştirisine temel oluşturmak zorundadır.⁷⁴⁵

Dolayısıyla Hegel'in "şimdi"yi tinin belirlenimi olarak sunması gibi, Kant'ın saf "insanlık" fikri ve Marksist düşünürlerin ilerleme ile politik olanın ilişkisini kuramamasının temel nedeni zamanı "homojen ve boş" olarak tasarlamalarıdır.

Kant ve Hegel gibi düşünürler her ne kadar tarih bilimi ile tarihin felsefi kavranışının birbirinden farklı olduğunu düşünse de aslında zaman anlayışları nedeniyle tarih biliminin bakış açısından kurtulamamışlardır. Zamanın homojen ve boş olarak ele alındığı tarih anlayışı tarihselciliktir (*historicism*). Felsefe ile birlikte tarih de başlangıç anlamındaki kökene referansla kurulmuş olup kendisinden beslendiği ereksellik ile gayeye dair bir anlatıya dönüştürülmüştür. Fakat köken ya da gaye referanslı bir tarih anlayışında herhangi bir şimdinin diğer bir şimdiden ayırt edici bir yanı kalmaz. Benjamin, zamanın tarihin elindeki söz konusu durumunu, XVI. tezde "tarihselcilik genelevindeki 'bir zamanlar' adlı fahişe"⁷⁴⁶ olarak niteler. "Bir zamanlar" adlı fahişe ardı ardına gelenleri kabul eder ve herhangi birisini kendisinden sonraki için terk etmekte tereddüt etmez.⁷⁴⁷ Anların birbirinden farkı

⁷⁴⁵ Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", **Son Bakışta Aşk**, s. 46. (XIII. tez)

⁷⁴⁶ Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", **Son Bakışta Aşk**, s. 48 Burada Michael Löwy'nin XVI. tez yorumu ile kavramsal birlik sağlamak amacıyla U. Uraz Aydın'ın XVI. tez çevirisi kullanmayı tercih ettik bkz. Löwy, **Yangın Alarmı**, s. 116.

⁷⁴⁷ Löwy, **Yangın Alarmı**, s. 116

olmadığı için tarihselcinin yaptığı iş toplama işinden öteye gitmez ve “olaylar yığınına homojen ve boş zamanı doldurmak için kullanır.”⁷⁴⁸

Tam da bu sebeple Benjamin’e göre tarihselciliğin eninde sonunda varacağı yer “evrensel tarih”tir (*universal history*).⁷⁴⁹ Fakat, Michaël Löwy ve Dimitris Vardoulakis’in işaret ettiği gibi *Pasajlar*’daki notlar ile birlikte düşünüldüğünde Benjamin düşüncesinde evrensel tarihin iki anlamı ve kullanımı vardır: İlki, olayları belirli bir düzen içerisinde sıralayarak tarihin kapsamlı bir envanterinin çıkararak tarihselci evrensel tarih; ikincisi ise tarihselciliğin evrensel tarihinin sahteliğini sökecek olan mesiyani tarihtir.⁷⁵⁰ Benjamin’e göre tarihselcilik olaylar arasında nedensellik ilişkisi kurduğunda onlara tarihsellik atfettiğini düşünerek hata eder; çünkü hiçbir olgu sırf neden olduğu için tarihsel olmaz. Bir olgunun tarihselliği ancak özgünlüğünü koruması ve tarihin ileri bir noktasında hala güncelliğini korumasıyla mümkün olur.⁷⁵¹ Aksi takdirde tarihsel olguların, bilimin metodolojisinde nedensellik atfedilen olgulardan bir farkı kalmaz. Mesiyani evrensel tarih ise, tarihin ancak Mesih’in gelişi ile birlikte tamamlanacağını düşünür⁷⁵² ve her bir fenomende bu tarihin izini arar, bu nedenle de her bir fenomenin özgünlüğü korumayı amaçlar. Benjamin’in ifadesi ile “evrensel tarihin otantik kavranışı mesiyani kavranışıdır”⁷⁵³ ve ancak mesiyani bir düzlemde evrensel tarih ortaya çıkabilir.⁷⁵⁴

“Otantiklik, kökenin fenomendeki izidir” ifadesi ile bir arada düşündüğümüzde Mesiyaniizmin tarihteki iz olduğunu ileri sürebiliriz. Köken nasıl ki, bir yandan sürekli yeniden onarılıp kuruluyorsa ve tam da bu sebeple, diğer yandan tamamlanmamış ve mükemmel değilse; tarihin mesiyani kavranışında da tarihsel olgular geçip gitmez, sürekli olarak onarılır ve bu süreç (tarih) ancak Mesih’in gelişi

⁷⁴⁸ A.e., s. 118. (XVII. tez)

⁷⁴⁹ Benjamin, “Tarih Kavramı Üzerine”, *Son Bakışta Aşk*, s. 48. (XVII. tez)

⁷⁵⁰ Dimitris Vardoulakis, “The Subject of History: The Temporality of Parataxis in Benjamin’s Historiography”, *Walter Benjamin and History*, ed. Andrew Benjamin, London and New York, Continuum, 2005, s. 119-120. ve bkz. Löwy, Yangın Alarmı, s. 121.

⁷⁵¹ Benjamin, “Tarih Kavramı Üzerine”, *Son Bakışta Aşk*, s. 49. (Ek A)

⁷⁵² Vardoulakis, “The Subject of History: The Temporality of Parataxis in Benjamin’s Historiography”, *Walter Benjamin and History*, p. 120.

⁷⁵³ Benjamin, *The Arcades Project*, [N18, 3], p. 485.

⁷⁵⁴ Benjamin, “Paralipomena to ‘On the Concept of History’”, SW IV, p. 404.

ile tamamlanır. Fakat Benjamin düşüncesinde Mesih geleneksel tarih anlayışının telos'undan farklı olarak ideal değil, tarihin öznesi olarak ezilenler sınıfıdır⁷⁵⁵:

[...] mutluluk imgemiz ayrılmaz biçimde kurtarma ve kurtarılma imgemizle birliktedir. Tarihin konusu olan geçmiş imgemiz için de böyledir. Geçmiş, gizli bir zaman dizini taşır; ona kurtulma kapısını açan budur. [...] Böyleyse eğer, bizimle geçmiş kuşaklar arasında gizli bir anlaşma var demektir: Bu dünyada bekleniyorduk biz. Daha önceki her kuşak gibi biz de *zayıf* bir Mesiyaniğe güçle donatılmışız, geçmişin üstünde hak iddia ettiği bir güç...⁷⁵⁶

Daha sonra Agamben tarafından keşfedilen bir tezde⁷⁵⁷ Benjamin, kendi anladığı şekliyle Mesiyaniğin Marksizm ile ilgisini ve tarihselci evrensel tarih anlayışından farkını açıkça belirtir. Benjamin'e göre Marx, sınıfsız toplum fikriyle, Mesiyaniğe çağ fikrini sekülerleştirmiştir. Fakat söz konusu seküler sınıfsız toplum "ideal" karakterli değildir ve sosyal-demokrasi savunucularının yaptığı gibi idealize de edilmemelidir. Zira "ideal" Yeni Kantçı ekolde "sonsuz görev" olarak tasarlanır.⁷⁵⁸ Sınıfsız toplumun ideal olarak tasarlandığı durumda görev tamamlanana kadar geçen süreç "homojen ve boş zaman içinde rahatça yerleşmiş biçimde –elbette asla gelmeyecek olan- 'devrimci durumun' karşı konulmaz zuhurunu" beklemeye dönüşür.⁷⁵⁹ Oysa "içinde kendi devrimci fırsatını taşımayan hiçbir an yoktur -onun tek istediği özgül olarak tanımlanmaktadır; yani bir görev karşısında yepyeni bir çözüm fırsatı olarak" tanımlanmaktadır.⁷⁶⁰ Dolayısıyla Mesiyaniğin olayları tarihselci evrensel tarih anlayışı gibi neden-sonuç olarak değil, özgün anlar olarak tasarlar ve aynı zamanda her bir anda geçmiş ile yeniden bağ kurulur ki geçmişteki olayların tarihselliği tam da bu demektir. Benjamin'in ifadesi ile:

Devrimci düşünür için her tarihsel âna özgü devrimci fırsat, siyasal durum içinde doğrulanır. Fakat aynı zamanda, bu ânın, geçmişin o zamana kadar kapalı olan belirli bir bölümüne

⁷⁵⁵ Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", **Son Bakışta Aşk**, s. 45. (XII. tez)

⁷⁵⁶ **A.e.**, s. 40. (II. tez)

⁷⁵⁷ Löwy, **Yangın Alarmı**, s. 29.

⁷⁵⁸ **A.e.**, s. 122. (XVII a)

⁷⁵⁹ **A.e.**, s. 124.

⁷⁶⁰ **A.e.**, s. 122. (XVII a)

açılma gücüyle de doğrulanır. Bu bölmeye giriş, tam tamına siyasal eyleme tekabül eder; ve ancak bu girişle birlikte siyasal eylem, tüm yıkıcılığıyla birlikte, mesiyani olarak kabul edilebilir. (Sınıfsız toplum ilerlemenin tarih içindeki nihai hedefi değil, daha ziyade bin kez başarılabilen, fakat en sonunda gerçekleşen durduruluşudur.)⁷⁶¹

Benjamin'in Mesianizm kavrayışı ne kadar tarihsel ise o kadar politiktir diyebiliriz. Mesianizm ile Marksizm bir arada düşünülmesi Mesianizmi politikaya dışsal (aşkın) bir erek olarak eklemek değil, profan düzlemde konumlandırma çabasıdır.⁷⁶² Benjamin, tarihselci evrensel tarih anlayışındaki tehlikenin farkındadır bilir ki “evrimi beklemek teslim olmaktır” oysa “zaman devrimin zamanıdır.”⁷⁶³ Benjamin'e göre gerçek anlamda Materyalist biri, evrimci oluşun ve gelişmenin görünüşte bir gelişme olduğunun farkında olduğu için sürekliliği sağlamaya çalışmaz aksine devrimi veya başka bir anlamda kurtuluşu amaçlar.⁷⁶⁴ Dolayısıyla Benjamin, evrensel tarih anlayışının kaçınılmaz olarak “gerici” olmadığını, yapısal (*konstruktiv*) ilkesi olmayan evrensel tarihin gerici olduğunu düşünür.⁷⁶⁵ Marksizm ve Mesianizm, politik ve profan düzlemde sürekliliği sağlamaya çalışmadığı ve kurtuluşu (devrimi) ideal bir düzenleyici olarak tasarlamadıkları ve bunların karşısında içinde bulunulan zamanı doldurmayı amaçladıkları için kurucu ilkeye sahiptirler ve bu ilkeyi pratize etmeyi amaçlarlar. Burada artık zaman, evrensel tarihin teminatı değil, evrensel tarih şimdinin zaman'ında aktüel olmanın düzlemidir.

Paul Ricoeur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*'ta, Benjamin gibi, doğuşun köken ve başlangıç olarak iki anlamı olduğunu ve bunların birbirlerinden ayrılması gerektiğini söyler. Ricoeur'e göre başlangıç, “‘tarihin tarihi’ olan sürecin başına yerleştirilen gün-ay-yılı belli olaylar dizisi”dir, bunun karşısında köken ise “bütün girişimi ve dolayısıyla zaman içinde başlangıcını da olanaklı kılan mesafe koyma ediminin oluşması”dır.⁷⁶⁶ Ricoeur'e göre başlangıcın kendisi de tarihsel iken; köken mitiktir

⁷⁶¹ A.e., s. 122. (XVII a)

⁷⁶² Kardeş, “Walter Benjamin'in Politik Felsefesine Dair Öğeler”, **Dar Kapıdaki Mesih**, s. 30.

⁷⁶³ Dellaloğlu, **Benjaminia**, s. 111.

⁷⁶⁴ Tiedemann, “‘Pasajlar Yapıtı'na Giriş”, **Pasajlar**, s. 30.

⁷⁶⁵ Benjamin, “Paralipomena to ‘On the Concept of History’”, SW IV, p. 404.

⁷⁶⁶ Paul Ricoeur, **Hafıza, Tarih, Unutuş**, çev. M. Emin Özcan, İstanbul, Metis Yayınları, Nisan 2012, s. 160.

ve tarihselciliğe sebebiyet verecek bir tarih anlayışı ile aramıza mesafe oluşturmamızı sağlar.⁷⁶⁷ Benjamin'in kökenden tarihselcilik ile sonuçlanan başlangıç anlamını sökmek için Mesiyaniizme başvurusunun Ricœur'ün söz ettiği gibi tarihin "tarihselcilik" anlamı ile arasına mesafe koymasını sağladığını düşünmekteyiz. Fakat Benjamin, söz konusu mesafenin idealist sapmaya yol açmamasını engellemek ve tarihin ideal anlamını sökmek için maddi ve profan düzlemden asla vazgeçmez.

b. Lineer Tarihin İyimserliğine Karşı Kötümserliğin Örgütlenmesi

Benjamin'in tarih kavramı, ilerlemeci tarih anlayışına süreklilik sağlayan ve onu yeniden üreten motivasyonları tek tek çözümlemeyi amaçlar. Bu amaçla VII. tezde tarihsel maddeci ile Historisist tarihçiyi birbirinden ayıracak noktayı saptar: Buna göre, tarihsel maddecinin birincil görevi Historisist tarihçinin galip gelenle kurduğu "empati" (*Einfühlung*) yönteminden ayrışmasıdır. Galip gelenin mirasçısı her daim içinde bulunulan çağdaki egemenin bizatihi kendisi olduğu için, egemenin kurucu ve koruyucusu olduğu düzenin sürekliliği tarihçinin ve tarihsel öznelerin ona tabiyetine bağlıdır. Benjamin'e göre tarihçiyi (ve tarihsel özneleri) egemenin düzenine bağlayan empatinin kaynağı "yürek tembelliği" veya "atalet" anlamındaki *acedia*'dır.⁷⁶⁸

Acedia, VII. tezde "insan faaliyetlerini her türlü değerden yoksun kılan kaderin kadiri mutlaklığı karşısında duyulan melankolik duygu" anlamında insanı "şeylerin mevcut düzenine tabi kılmaya yol açan" etken olarak kullanılır.⁷⁶⁹ Fakat *acedia*'nın Benjamin düşüncesindeki izini sürdürdüğümüzde tarihçinin tutumunu olumsuz anlamda nitelemesinin ötesinde, profanlaşmaya başlayan düzenin olumlu ilkesi olarak hayat

⁷⁶⁷ A.e., s. 160.

⁷⁶⁸ Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", *Son Bakışta Aşk*, s. 42. (VII. tez)

⁷⁶⁹ Löwy, *Yangın Alarmı*, s. 60.

bulduğunu ve bu nedenle salt yadsıma değil, çözümlene de talep ettiğini ve Benjamin'in bu talebi göz ardı etmediğini görürüz.

Acedia, İlk olarak Barok dramda, farklı özellikleriyle, tiran ve saray nediminin tutumlarında ortaya çıkar. Daha sonra modernizmde (ki Benjamin'e göre Barok dram modernin nüvelerini içerir) aynı tutum bu defa ilerlemeye karşı kayıtsızlık olarak örtük protest bir tutuma dönüşür ve Baudelaire ile Kafka bu anlamda Benjamin için çağın protest uğraklarıdır. Son olarak, Sürrealizm ile birlikte *acedia*'daki kayıtsızlığın içkin olan kötümserliğin, örgütlendiği durumda direnişe dönüşme imkanı olarak ele alındığını görürüz.

Benjamin için Barok dram, salt edebi bir tür değil; sunduğu tarih tasavvurunda politik görüşler ile felsefi fikirler arasındaki ilişkiselliği kavramamızı sağlayan ve hem kendi çağına hem de kendisinden sonraki çağlara dair izler bulabileceğimiz metindir.⁷⁷⁰ Dolayısıyla daha önce zaman kavrayışı bağlamında ele aldığımız Satürn yıldızının etkisi, zaman kavrayışından bağımsız olmayan bir politik tezahüre de sahiptir. Benjamin'in tiranın ve saray nediminin (dalkavğunun) tutumlarındaki Satürn yıldızının etkisini felsefi, teolojik ve politik değerlendirishi Barok dönemin profan düzleminin maddi motivasyonlarını çözümlemesini sağlamakla birlikte sonraki çalışmalarında eleştirilerini nereye yönelteceğine dair bakış açısı da sağlar.

Benjamin'in alıntılıdığına göre Andrea Gryphius, Barok dramlardaki sarayı, "kasvetli melankolinin hayat sürdüğü" yer olarak tasvir eder.⁷⁷¹ Melankoli, sarayın bileşenleri olan tiranda "duygu tembelliği" ve "karar verememezlik" olarak tezahür ederken; saray nediminde ise "sadakatsizlik" olarak ilerler.⁷⁷² Benjamin, tiranın düşüşüne yol açan duygu tembelliğinin kaynağı olan melankolinin karakteristik özelliği için Barok dram yazarlarından Aegidius Albertinus'a başvurur. Albertinus'a göre, melankolik, bedeni yaşamasına rağmen, hissini kaybeder ve artık etrafındaki dünyayı göremez, duyamaz hale gelir. Melankolik, zihnine ve kulağına fısıldanan yalanlar ile sayıklamaya başlar ve sonunda umutsuzluğa batar.⁷⁷³ Albertinus, melankoliyi "yeddi ölümcül günah"tan biri olan *acedia* ile ilişkilendirir buna göre

⁷⁷⁰ Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, p. 142.

⁷⁷¹ A.e., p. 144.

⁷⁷² A.e., p. 156.

⁷⁷³ A.e., p. 145.

acedia, “yürek tembelliği” (*dullness of the heart*) veya “atalet”tir (*sloth*, yavaşlık).⁷⁷⁴ Fakat *acedia*’nın teolojik referansları kozmolojik bir örüntüyü de beraberinde getirir ve *acedia* sonucu ortaya çıkan melankoli, Satürn yıldızının etkisine bağlanır.

Satürn yıldızının insanı sevk ettiği “kayıtsızlık, kararsızlık ve atalet” melankolinin karakteristik özellikleridir.⁷⁷⁵ Melankoli, teolojik veya kozmolojik etkinin bir uzantısı olarak kişi için zamanla varoluşsal bir zorunluluğa dönüşür. Benjamin’e göre tiranın kararsızlığı da Satürn’ün *acedia* etkisinin parçası olduğu için devrilişi veya düşüşü kaçınılmazdır.⁷⁷⁶ Tiranın kararsızlığı, egemenlikteki “birlik”, “bölünmezlik” ve “bütünlük” sürecini üstlenmesini engeller ve “artık, egemen, ölüm ve tarihsel parçalanma karşısındaki melankolik tavrıyla” öne çıkar.⁷⁷⁷ Benjamin’in egemen çözümlemesi, daha önce aşkın bir imge olarak tasarlanan egemenin dahi Barok çağda profan düzlemin bir bileşeni olduğu gösterir.

Benjamin, egemenlik doktrini geliştirmesi açısından Carl Schmitt’e borçlu olmakla birlikte ondan tamamen farklı bir okuma yapar.⁷⁷⁸ Schmitt de Benjamin gibi dinsel otoritenin “büyüsünü yitirdiğini” kabul eder ve fakat iktidarın kutsal ve profan olarak bölündüğü ve mutlak gücün bu iki temel üzerinde “prens”te temsil edildiğini düşünür. Schmitt’e göre iktidarın tezahür ettiği bu iki kavram iki ayrı alan değil; teolojik olanın sekülerleşerek varoluşunu sürdürdüğünü biraradalığı imler. Benjamin ise Barok dramda saray avlusundaki mevki ve makam mücadelelerini, insanlar ve onların oluşturduğu kümelenmeleri işaret ederek, egemen ile politik alanın özdeş tutulamayacağını savunur.⁷⁷⁹ Nitekim Benjamin, Barok dram çözümlemesindeki egemenlik okumasında egemene karşı saray nedimini yerleştirmesi, modern tarih okumasında egemenin karşısına ezilenleri konumlandırmasına dönüşecektir.

Benjamin’e göre Barok çağda egemen, profan düzendeki tarihselliği kavrayamazken diğer bir melankolik karakter olan saray nedimi ise profan düzlemde işleyen yasayı kavraması ile ön plana çıkar. Saray nediminin sadakatsizliği ile çağın

⁷⁷⁴ A.e., p. 155.

⁷⁷⁵ A.e., p. 156.

⁷⁷⁶ A.e., p. 156.

⁷⁷⁷ M. Ertan Kardeş, “Tarihsel Zamanda Karar Alamamanın Trajikliği: Benjamin ve Schmitt Bağlamında Bir Okuma”, **Kampfplatz**, Cilt 2, Sayı 5, Şubat 2014, s. 125.

⁷⁷⁸ M. Ertan Kardeş, **Schmitt’le Birlikte Schmitt’e Karşı**, s. 327.

⁷⁷⁹ A.e., s. 327-331.

niteliği birbiriyle doğrudan ilgilidir. Çünkü saray nediminin sadakatsizliğinin arkasında yaradılışa dair umutsuzluk ve hayatın yagasını kavramışlığı yatar.⁷⁸⁰ Sadakat, şeyler dünyasına aşkın bir yasaya bağılyken; saray nediminin kritik durumlardaki taraf değiştirmesini ve kararlarını sadakatsizliğe bağlayan, sadakatsizlerin şeyler dünyasından daha üst bir yasa tanımamalarıdır.⁷⁸¹ Satürn etkisi altındaki melankolikler insanlardan çok şeylere bağlı olduğu için saray nedimi de karar verirken etrafındaki insanlardan ziyade maddi unsurlara dair “daha derin ve düşünölmüş bir inanç” besler.⁷⁸² Benjamin’e göre saray nedimi karakteri nezdinde melankolik kişi, dünya ile arasındaki alışverişinin maddi şeyler aracılığı ile gerçekteştiğini ve bunun daha gerçekçi bir alışveriş olduğunun farkına varır.⁷⁸³ Bu alışverişi Benjamin açısından imkana dönüşmesini sağlayan ise “şeyler ne kadar cansız olursa, ona kafa yoran zihin de aynı ölçüde güçlü ve yaratıcı olur”⁷⁸⁴ ilkesidir. Çünkü bu ilkeye varoluşsal olarak bağlı olan melankolik kişi “dünyanın nasıl okunup yorumlanacağını” bilen kişidir.⁷⁸⁵

Buradan yola çıkarak VII. teze geri dönersek, Benjamin’in Historisist tarihçinin galip gelenle kurduğu empatinin kaynağı olarak işaret ettiği *acedia* ile saray nedimin varoluşsal karakteri olan *acedia* arasındaki farklılığa değinmek gereklidir: Modern dönemin kozmolojisinden tarih anlayışa kadar belirleyici olan “iyimserlik” ilkesidir dolayısıyla historisistin ataletinin kaynağı iyimserlik iken; saray nediminin ise “kötümserlik”tir. Historisist modern çağa ve çağın ilişkilerine sonsuz güven duyarken, saray nedimi hem çağa hem de çağın ilişkiler ağına karşı güvensizdir. Historisist maddi unsurların varlığını aşkın ilkelere ve amaçlara mal ederken, saray nedimi şeylerden başka hiçbir aşkın ilke ve amaç tanımaz. Historisistin iyimserliği onu, çağı ile uzlaşıya götürürken, saray nediminin çağı ile uzlaşmak gibi bir amacı olmadığı gibi, kırılma noktalarında taraf değiştirir. Bu nedenlerle saray nedimi, Historisist gibi mufakazar tutum sergilemez aksine profan düzenin yagasına işlerlik kazandırır. Dolayısıyla Historistin iyimserliğinin muhafazakar, saray nediminin

⁷⁸⁰ Benjamin, **The Origin of German Tragic Drama**, p. 156.

⁷⁸¹ **A.e.**, p. 156-157.

⁷⁸² **A.e.**, p. 157.

⁷⁸³ Sontag, **Satürn Yıldızı Altında**, s. 131.

⁷⁸⁴ **A.e.**, s. 132.

⁷⁸⁵ **A.e.**, s. 132.

kötümserliğinin ise kendisi gibi maddi unsurlara yönelmesi gereken tarihsel maddeci açısından “devrimci” imkanlar taşıdığını söyleyebiliriz.⁷⁸⁶

Benjamin için melankoli, salt öznel duygu durumu değil, politik olarak olgusallaştırıldığı durumda çağ eleştirisine dönüşebilen bir örtüntüye dönüşür. Benjamin’in Barok dram değerlendirmesinin politik ve tarihsel olması gibi modern dönemde de Baudelaire, Kafka ve Gerçeküstücülük “imge”leri de aynı şekilde melankolik figürler olarak çağ eleştirisinin politik ve tarihsel uğraklarıdır. Melankoliğin Barok çağdaki saray ilişkilerine karşı ataleti, modern dönemde ilerlemeye ve ona bağlı gelişen aşkın ilkelere bağlılığa karşı protest bir tavır olarak tezahür eder. Melankolinin farklı tezahürleri olarak Baudelaire, modernizmin kaynağı olan yeninin ve ilerlemenin devindirici ilkesi olduğunu saptamakla birlikte *flâneur*, fahişe gibi karakterler aracılığıyla yakaladığı alegorik bakışla çağına “ayak diremek” gerekliliğine işaret ederken; Kafka yaşamın her yerine sızan çağın yasasının ve çıkışsızlığını deşifre eder ve Gerçeküstücülük de iyimserliği sürekli yeniden-üreten düzeni revize etmek yerine “devrimci” bir başkaldırıyla kökten reddederek insanın sefaletinin yıkımını amaçlar. Bu anlamda Benjamin için Baudelaire, Kafka ve Gerçeküstücüleri çağın politik “kahraman”ları yapan, ilerlemeye karşı melankoliyi “pesimizm” değil, direnç kaynağına dönüştürmeleridir.

Baudelaire, içinde bulunduğu çağın maddi unsurlarını ve onlar üzerinden şekillenen insan doğasını olduğu gibi kabullenmesi bakımından melankoliktir. Benjamin’e göre, Baudelaire de okuyucusu olan modern insan da “ilgiyi ve algılama yeteneğini öldüren *spleen* (sıkıntı veya iç sıkıntısı) ile tanıştırlar.”⁷⁸⁷ Baudelaire, çağının bir bileşeni olarak kendisinin salt geleneksel bir lirik şair olmadığını, lirik şiirin eskisi gibi bir başarı gösteremediğinin ve okuyucunun da lirik şiire artık eskisi gibi ilgi göstermediğinin farkındadır.^{788*} Bu farkındalık ile gelişen “kahramanca”

⁷⁸⁶ İyimserliği muhafakarlık; kötümserliği ise devrimci imkan şeklinde olgusallaştırırken Terry Eagleton’dan faydalandık. Bkz. Terry Eagleton, **İyimser Olmayan Umut**, çev. Emine Ayhan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 18.

⁷⁸⁷ Benjamin, “Baudelaire’de Bazı Motifler Üzerine”, **Son Bakışta Aşk**, s. 116.

⁷⁸⁸ **A.e.**, s. 116-117.

* Benjamin bunu “Baudelaire’de Bazı Motifler Üzerine”de çağın deneyim anlayışındaki değişime bağlarken “Charles Baudelaire: Kapitalizmin Yükseliş Çağında Bir Lirik Şair” ve “Central Park”ta ise tarihsel ve politik tezahürüne değinir. Nasıl ki Barok çağda felsefi ve tarihi etkenler iç içe ise modernizmde de her tarihi ve politik unsurun felsefi çözümlemeyi; felsefi problemler de politik ve

tavru ise Nietzsche'nin "Tanrı öldü" ifadesinin modernizmde deneyim şeklinde tezahür ettiğini saptamasıdır.⁷⁸⁹ *Spleen*, bu anlamda Tanrı'nın ölümü ile profanlaşan düzenin sürekliliğinin felaket olduğunun kabulüne dair bir histir.⁷⁹⁰ Nasıl ki Barok çağda "taş" melankolinin sembolü ise,⁷⁹¹ Baudelaire'deki "taşlaşmış huzursuzluk" da gelişmeye yabancı olan yaşamının imgesinin formülüdür.⁷⁹² Modern dönemde gelişmeye açık olmak zamanın egemenliğini kabul etmek anlamına geldiği için Baudelaire düşüncesinde kabul edilemez bulunur. Nitekim Benjamin'in ifade ettiği gibi Baudelaire için ilerleme inancı basit bir hata değil, bir sapkınlık ve yanlış bir öğretiymişçesine nefretle karşılanır.⁷⁹³ Baudelaire'in bu tutumu *Paris Sıkıntısı*'nda şöyle ifade edilir:

Evet! Zaman saltanatını sürdürüyor; zorba egemenliğini yeniden ele aldı. Dürtüyor beni, sanki öküzmüşüm gibi, çifte üvendiresiyle. –"Deh, yürü hayvan! Terle, köle! Yaşa, bakalım lanet olası!"⁷⁹⁴

Baudelaire, ilerlemeci zaman anlayışı ile uzlaşmanın, tüm olumsuzluklarıyla birlikte çağın sunduğu yaşam ile uzlaşmak olduğunun ayırdında olduğu için ona karşı edebiyatı direnç noktası haline dönüştürür. Georges Bataille'in ifadesi ile Baudelaire metinleri, kapitalist etkinliğin temel ilkelerinin reddinin edebiyattaki tezahürüdür: Daha önce edebiyattaki eleştiriler son kertede burjuvazi ile uzlaşma halinde iken, Baudelaire ile birlikte burjuva ile uzlaşma ihtimali ortadan kaldırılır.⁷⁹⁵ Baudelaire'in *Apaçık Yüreğim*'deki (*Mon Coeur Mis à Nu*) ifadesi ile:

tarihsel çözümlemeyi gerektirmektedir. Nitekim ilk bölümde çözümlemeye çalıştığımız modernizmin deneyiminin felsefi arka planını politik ve tarihi imlerine değindik şimdi ise çözümlemeye çalışacağız.

⁷⁸⁹ Benjamin, "Zentralpark", çev. Şeyda Öztürk, **Cogito: Walter Benjamin**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, Güz 2007, Sayı: 52, s. 191.

⁷⁹⁰ **A.e.**, s. 184.

⁷⁹¹ Benjamin, **The Origin of German Tragic Drama**, p. 154-155.

⁷⁹² Benjamin, "Zentralpark", **Cogito**, s. 189.

⁷⁹³ **A.e.**, s. 195.

⁷⁹⁴ Charles Baudelaire, **Paris Sıkıntısı**, çev. Tolga Güner, İstanbul, Mitra Yayınları, Şubat 2013, 1. Basım, s. 12.

⁷⁹⁵ Bataille, **Edebiyat ve Kötülük**, s. 46-47.

İlerleme inancı bir tembellik öğretisidir. [...] İlerleme (gerçek, daha doğrusu tinsel ilerleme) bireyde ve bireyin kendisiyle gerçekleşir ancak. Ne var ki dünya hep birlikte, topluca düşünebilen insan sürülerinden oluşmuştur. Bir de ancak kalabalık içinde eğlenebilen insanlar vardır. Gerçek kahraman tek başına eğlenir.⁷⁹⁶

Baudelaire'in sürekliliğin bileşeni olma amacı olmadığı gibi, "dünyanın gidişatını sekteye uğratmak" gibi derin bir arzu duymaktadır.⁷⁹⁷ Dünyanın gidişatını sekteye uğratmak için bir yandan dünyayı olduğu gibi, felaket içinde kabul etmek diğer yandan söz konusu gidişatın sürekliliğini sağlayan unsurlara ihanet etmeyi göze almak gereklidir ki Baudelaire'de ikisi de vardır. Çünkü "yararlı bir adam olmak" Baudelaire'e "hep iğrenç gelmiştir."⁷⁹⁸ Baudelaire'in yararlı olmayı reddi bireysel bir tutum değil; aksine, Bataille'in da belirttiği gibi, üretim ve harcama ilişkilerinin tarihin parçası haline geldiği bir dönemde Baudelaire'in "tecrübesi, tarihin yüklediği kesin bir anlamı bir *olgu* olarak taşır."⁷⁹⁹ Başka bir deyişle, Baudelaire, şiirleriyle geleneksel iyilik anlayışına dayanan kurulu düzeni ayaklarına altına alır fakat onun yerine geçmeyi amaçlamaz.⁸⁰⁰ Nitekim, Benjamin'in de belirttiği gibi, Baudelaire, *Fleurs du mal*'de (Kötülük Çiçekleri) okuyucuya "Riyakar okuyucu... benim eşim... kardeşim!" şeklinde hitap ederken kitabını kendisine benzeyenlere adadığının anlaşılmasını ister.⁸⁰¹ Söz konusu anlaşılmaya Baudelaire'in kendisinin tıpkı saray nedimi gibi, nankör ve sadakatsiz olduğu kabulü içkindir diyebiliriz. Baudelaire de saray nedimi de çağın karakteristik özelliğini sahiplendikleri için tirandan ayrışır. Nasıl ki saray nedimi tiran gibi umutsuzluğa saplanmıyorsa ve kritik anlarda taraf değiştiriyorsa, Baudelaire de *spleen* ile pesimizme teslim olmaz aksine, sürekli beslendiği öfke ile ona karşı set oluşturur⁸⁰² ve "1846 Salonu" metnini burjuvaya adarken Belçika notlarındaki şu ifadeleri ile, saray nedimi gibi, burjuvaya karşı sadakatsizliğini sergiler:

⁷⁹⁶ Charles Baudelaire, **Özel Günceler: Apaçık Yüreğim**, çev. Sait Maden, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, I. Basım, Ocak 20015, s. 54, (XXXVII)

⁷⁹⁷ Benjamin, "Zentralpark", **Cogito**, s. 188.

⁷⁹⁸ Baudelaire, **Özel Günceler: Apaçık Yüreğim**, s. 48, (XXXI)

⁷⁹⁹ Georges Bataille, **Edebiyat ve Kötülük**, çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, Şubat 1997, s. 43-44.

⁸⁰⁰ **A.e.**, s. 28, 30.

⁸⁰¹ Benjamin, "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine", **Son Bakışta Aşk**, s. 116.

⁸⁰² Benjamin, "Zentralpark", **Cogito**, s. 183.

“Yaşasın devrim!”, diyorum; tıpkı “Yaşasın yıkım! Yaşasın kefare! Yaşasın yola getirme! Yaşasın ölüm!” diyebileceğim gibi! Mutluluğumun tek koşulu, kendimi kurban etmek değil; celladın rolünü üstlenmek de bana ters düşmezdi –böylece devrimi iki yönüyle birden duyumsardım! Frengi nasıl iliğimize kemiğimize işlemişse, cumhuriyet ruhu da hepimizin kanında; hepimiz demokrasi mikrobunu kapmış, frengili kişileriz.⁸⁰³

Benjamin ise Baudelaire’in burjuvaya karşı “sadakatsizliğini”, Marx’ın “meslekten komplocu” (*conspireurs de professions*) kavramı üzerinden politik zemine çeker. Buna göre Marx, işçi sınıfı içerisinde komplocular geliştirme sürecini ikiye böler; ilki diğer işlerinin yanı sıra fırsat buldukça komploculuk yapanlar; ikincisi ise, çalışmalarını komploya adayan meslekten komploculardır. Benjamin’in aktardığı şekliyle Marx’ın ifadesiyle meslekten komplocuların “hep sallantıda, aslında çalışmalardan çok, rastlantılara bağımlı varlıkları, tek durak yerlerini şarap satanların, içkievlerinin- oluşturduğu doludizgin yaşamları, her türden ne idüğü belirsiz kişilerle kurdukları ilişkileri, onları Paris’te *la Bohème* diye adlandırılan çevreye sokar.”⁸⁰⁴ Benjamin’e göre *1846 Salonu*’nda “burjuvanın sözcüsü olarak ortaya çıkan Baudelaire”, en öfkeli *bohème* ağızlarını kullanırken burjuvaya karşı ayaklanmaların baş gösterdiği Şubat günlerinde Paris caddelerinde elinde tüfeğiyle “Kahrolsun General Aupick!” şeklinde bağırarak burjuva karşıtı cepheye sempati duyduğunu açık eder.⁸⁰⁵ Üstelik Benjamin’in dikkat çektiği unsurlara baktığımızda Baudelaire’de Marx’ın meslekten komplocular tasvirindeki terörist düşlere ve barikat tutkusuna da rastlandığını görürüz: 1865’te annesine yazdığı “Daha önce birkaç kez sahip olduğum gücü günün birinde yeniden kazanabilirsem, o zaman öfkemi dehşet verici kitaplarla sergileyeceğim. Bütün insanları kendime karşı kışkırtmak istiyorum...”⁸⁰⁶ ile barikatlara dair “üst üste yığılıp kaleler oluşturan büyülü kaldırım

⁸⁰³ Charles Baudelaire, aktaran Benjamin, “Charles Baudelaire: Kapitalizmin Yükseliş Çağında Bir Lirik Şair”, **Pasajlar**, s. 110-111.

⁸⁰⁴ Karl Marx, aktaran Benjamin, “Charles Baudelaire: Kapitalizmin Yükseliş Çağında Bir Lirik Şair”, **Pasajlar**, s. 109.

⁸⁰⁵ **A.e.**, s. 110. (General Aupick, aynı zamanda Baudelaire’in üvey babasıdır.)

⁸⁰⁶ **A.e.**, s. 112.

taşları”⁸⁰⁷ ifadesi ve notları arasından çıkan Paris barikatlarının kurucusu ve direnişin lideri olan Blanqui’nin resmi⁸⁰⁸ Baudelaire’in hem metinleri hem de yaşamı ile burjuva sınıfına ihanet ettiği ve dünyanın gidişatını sekteye uğratacak devrimci anı kolladığını gösterir. Benjamin’in ifadesi ile *Kötülük Çiçekleri* de Baudelaire için söz konusu devrimci ana hazırlık niteliğindeki “cephanesi”dir.⁸⁰⁹

Benjamin düşüncesi bağlamında düşünüldüğünde, Baudelaire’in çağının yıkımını hazırlayacak “devrimci anı” lineer zaman anlayışı gibi homojen ve boş değil; tarihsel maddecinin şimdinin zamanı’na katkı sağlayacak niteliktedir. Çünkü Baudelaire, çağının maddi unsurlarını alegorik değerlendirerek söz konusu unsurlar arasındaki ilişkiler ağını çözecek noktaları saptamıştır. Benjamin’in ifadesi ile “alegorinin maksadına maruz kalan, yaşamın iç içe geçmiş bağlamından dışlanır: aynı zamanda hem parçalanır hem korunur.”⁸¹⁰ Alegoriler, “melankoliğin çile yolundaki durakları”⁸¹¹ olduğu için Baudelaire metinlerindeki “flâneur”, “fahişe”, “yaşlı kadın” veya “lezbiyen” aracılığıyla okuyucuya sunulan aslında Baudelaire’in melankolik bakışı ile alegoriye dönüşen çağın kendisidir. Bununla birlikte söz konusu figürler ve onlar aracılığıyla sunulan alegoriler Baudelaire’in yaşamıyla birlikte okununca her birinin burjuvaya karşıtı politik konumu sağlamlaştırdığını görürüz. Bu nedenle Benjamin için Baudelaire’in yaşam imgesi ile birlikte ele alınmayan hiçbir Baudelaire incelemesi yeterli değildir. Çünkü Baudelaire, burjuvanın şaire atfettiği görevi üstlenmeyi reddederek şairin onur hakkını ona verecek uzun vadeli bir talebi üstlenir. Benjamin’in ifadesi ile: “Baudelaire’in alegorisi -Barok alegorisine karşıt biçimde- bu dünyaya zorla girip, onun uyumlu yapılarını harabelere çevirmek için yerinde duramayan bir azabın izlerini taşır.”⁸¹²

Buradan yola çıkarak şunu söyleyebiliriz ki Baudelaire, metinlerinde aslında “kendi kendisinin aracısı”dır;⁸¹³ züppeliği rahatlığın reddi; iblisçiliği ise nereden, ne

⁸⁰⁷ A.e., s. 112.

⁸⁰⁸ A.e., s. 113.

⁸⁰⁹ Benjamin, “Zentralpark”, *Cogito*, s. 196.

⁸¹⁰ A.e., s. 187.

⁸¹¹ A.e., s. 185.

⁸¹² A.e., s. 189.

⁸¹³ A.e., s. 186-187.

zaman ortaya çıkarsa çıksın rahatlığı yok etmeye hazırlıklı olmasıdır.⁸¹⁴ *Flâneur* imgesi ile kalabalıklara karışan Baudelaire, “fiyakalı ağırlığıyla bu üretim sürecini protesto eder.”⁸¹⁵ *Flâneur*, 1839 ve 40larda pasajlarda gezdirilen kaplumbağaların temposuna uymaktan hoşlanır⁸¹⁶ çünkü tek amacı ilerlemeye “ayak diremektir.” Dolayısıyla *flâneur*’ün tembelliği de salt görünüştedir, tembelliğin arkasında “suçluyu gözden kaçırmayan bir gözlemcinin uyanıklığı gizlidir.”⁸¹⁷ Baudelaire’in ifadesi ile “gözlemci, kim olduğunu gizleme sanatını her yerde uygulayan bir hükümdardır.”⁸¹⁸ Farkındalığı sayesinde *flâneur* için kitlenin sevdiği yerler “halinden memnun gerici bir yönetimin sahtekâr bakışları altında kolayca filizlenebilen bir sıkıntıya karşı” ilaca dönüşür ve bu yerlerin kendi “vakanüvisine ve filozofuna” kavuşmasını sağlar.⁸¹⁹ Bu noktada şunu söyleyebiliriz ki, Benjamin’in III. tezde “olayları önemlerine göre ayırt etmeden sayıp döken” vakanüvisi işaret etmesi,⁸²⁰ Löwy’in iddia ettiği gibi vakanüvisin galip gelenlerin “paradigmatik siması”⁸²¹ olduğu için değil, bakışını çağına yönelten bir vakanüvisin simasında o çağa özgü ilişkiler ağının resmedilişi ile ilgilidir. Bu bağlamda Benjamin için tarihsel maddeci de vakanüvis’in simasındaki ilişkileri maddi unsurlar üzerinden çözümlediği ölçüde tarihe yaklaşır.

Flâneur için, pasajların vakanüvisi ve filozofu olmak ise ancak onları kendinde olduğu gibi başka bir ifade ile *Urphenomen* olarak kavramakla mümkündür. Pasajlar ve pasajlarda sergilenen metaya *flâneur*, saray nedimini döneminin maddi unsurlara bağlayan sadakatle yaklaşır ve kitle ile değil, metayla empati kurar. Benjamin’e göre *flâneur*’ün sarhoşluğu meta ile kurduğu empatiden kaynaklanır; müşteri akımına uğrayan meta ne kadar esrik ise *flâneur* de o kadar esriktir. Bizim *flâneur*’ün metaya duyduğu sadakati, Barok dramda saray nediminin tutumu ile özdeşleştiririz, Benjamin, Marx’ın “metanın ruhu” ifadesi üzerinden politikleştirir. Benjamin’e göre

⁸¹⁴ A.e., s. 198-199.

⁸¹⁵ A.e., s. 192.

⁸¹⁶ Benjamin, “Charles Baudelaire: Kapitalizmin Yükseliş Çağında Bir Lirik Şair”, **Pasajlar**, s. 148. Ayrıca bkz. Benjamin, “Zentralpark”, **Cogito**, s. 192.

⁸¹⁷ Benjamin, “Charles Baudelaire: Kapitalizmin Yükseliş Çağında Bir Lirik Şair”, **Pasajlar**, s. 135.

⁸¹⁸ Charles Baudelaire, aktaran; Benjamin, “Charles Baudelaire: Kapitalizmin Yükseliş Çağında Bir Lirik Şair”, **Pasajlar**, s. 135.

⁸¹⁹ A.e., s. 131.

⁸²⁰ Benjamin, “Tarih Kavramı Üzerine”, **Son Bakışta Aşk**, s. 40.

⁸²¹ Löwy, **Yangın Alarmı**, s. 44.

şayet metanın gerçekten ruhu olsaydı şu ana kadar görülmüş en güçlü ruh olurdu: “Çünkü her insanı, eline ve evine geçmek istediği bir alıcı olarak görürdü.”⁸²² Başka bir ifade ile çağın metada somutlaşmış hali dile gelseydi ilk işi insanı silmek olurdu ki uzun vadede insanın meta üzerinden kendisine yaptığı da aslında budur. Tam da bu nedenle “şeyi-andıran felaketler karşısında yerinde mihlanıp kalan melankolik mizacı harekete geçiren, ayrıcalıklı nesnelere uyandırdığı tutkulardır.”⁸²³ Çünkü nesnelere meta olarak melankoliğe kendi şahsında sundukları aslında dünyadır. Nitekim, Benjamin açısından bir diğer melankolik imge olan Kafka dünyanın kendisini melankoliğe sunuşunu bir aforizmasında şöyle anlatır:

Evden çıkman, uzaklaşman gereksiz. Masada otur ve söyleyeceklerimi dinle. Dinlemeden de olur, beklemen yeterli. Beklemeden de olur, hiç ses çıkarma ve tek başına ol. Dünya maskesini düşürmen için sana gelecektir; yapabileceği başka bir şey yoktur, ayartıya kapılmış, ayaklarının altında kıvranıp duracaktır.⁸²⁴

Dünyayı kendisini sunmasını bekleyen melankoliğin karşısına Benjamin’in Kafka *Üzerine* yazısının girişinde, Rus generali Grigoriy Potemkin’e (1739-1791) dair aktardığı hikâyedeki Şuvalkin’i konumlandırabiliriz. Benjamin’in aktardığına göre ağır depresyonlar içerisindeki Potemkin’in imzalaması gereken fakat kimsenin imzalatamadığı evrakları kolayca imzalatabileceğini düşünen Şuvalkin, odadan tüm kağıtların üzerinde kendi ismi ile atılmış imzalarla “elleri boş” döner.⁸²⁵ Nasıl ki “her şeyi hafife alan” Şuvalkin, Potemkin’in odasından muzaffer şekilde çıktığını düşündüğünde aslında “eli boş dönüyorsa”, aynı şekilde Baudelaire’in *Kötülük Çiçekleri*’nden *spleen*’e kapılmamış insan bakışının da eli boş döner.⁸²⁶ Benzer şekilde çağını “taşlaşmış” haliyle değerlendirmeyip ona kendi bakışını yönelten Historisist de tarihten eli boş dönecektir. Çünküsünü Benjamin şöyle ifade eder:

⁸²² Benjamin, “Charles Baudelaire: Kapitalizmin Yükseliş Çağında Bir Lirik Şair”, **Pasajlar**, s. 149.

⁸²³ Sontag, **Satürn Yıldızı Altında**, s. 132-133.

⁸²⁴ Franz Kafka, **Aforizmalar**, çev. Sergül Ogur, İstanbul, Altıkkırbeş Yayınları, 2003, s. 40-41. (“Günah, İstirap, Umut ve Doğru Yol Üzerine”)

⁸²⁵ Walter Benjamin, **Kafka Üzerine**, çev. Deniz Kurt, İstanbul, Altıkkırbeş Yayınları, Eylül 2015, s. 7-9.

⁸²⁶ Benjamin, “Baudelaire’de Bazı Motifler Üzerine”, **Son Bakışta Aşk**, s. 150.

Bir bakışın aşacağı uzaklık ne kadar fazlaysa, o bakıştan çıkacak büyülenme de o kadar güçlü olacaktır. Ayna gibi yansıtan gözlerde ise bu uzaklık hiç azalmadan kalır. Bu gözlerin uzaklıktan payını almamış olmasının nedeni budur.⁸²⁷

Şuvalkin de Baudelaire'in *spleen*'e kapılmamış okuyucusu da ve dolayısıyla Historisist de melankoliğin aksine bakışlarını –sırasıyla- odadan, kitaptan ve dünyadan istediklerini almaya sabitledikleri için elleri boş dönerler.

Bu bağlamda Benjamin, Şuvalkin'i Kafka'nın *Şato*'sunun K.'siyle özdeşleştirirken bir diğer melankolik isim olan Kafka'nın “ne yapmaya çalıştığını”⁸²⁸ sorarak Brecht ve Lukacs gibi sosyalist isimlerin dahi “karamsarlık” ve “kadercilik”⁸²⁹ gördüğü yerde imkan görür. Benjamin'in Brecht ile konuşmalarında, Brecht, Kafka'nın metinlerinin ve konumunun “değerinin” Lao Tzu'nun *Yararlılığın Zararları* meseli üzerinden şöyle değerlendirilmesi gerektiğini söyler:

“Bir ormanda çeşit çeşit ağaç vardır. En kalınlarından gemi omurgaları, daha ince fakat yine de sağlam olanlarından kasa ve tabutlar, en incelerinden de değnekler yapılır. Gütük kalmış olanlardan hiçbir şey yapılmaz. Bunlar yararlılığın zararlarından kurtulurlar. Kafka'nın yazılarında böyle bir ormandaymışın gibi etrafına bakınman gerekir. O zaman işe yarar pek çok şey bulunur. Tasvirler gerçekten iyidir. Ama gerisi tam bir esrar küpü. Saçmalık. Bunu bir yana bırakmak gereklidir. Derin olmak insanı bir yere götürmez. Derinlik kendi başına, ayrı bir boyuttur, yalnızca derinliktir –ve içinden görülebilecek hiçbir şey çıkmaz.”⁸³⁰

Brecht için önemli olan dünyaya “yararlı” “insan bakışı” ile bakmaktır bu nedenle Benjamin'in Kafka değerlendirmesinin bu derinliği azaltacağına arttırdığı bunun yerine öykülerinden çıkartılabilecek “işe yarayabilir öneriler” formüle ederek

⁸²⁷ A.e., s. 150.

⁸²⁸ Benjamin, *Brecht'i Anlamak*, s. 121.

⁸²⁹ Michael Löwy, *Franz Kafka: Boyun Eğmeyen Hayalperest*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Versus Kitap, Şubat 2008, s. 113-114.

⁸³⁰ Bertolt Brecht, aktaran Benjamin, *Brecht'i Anlamak*, s. 121.

Kafka'yı “açıklığa kavuşturma”sı gerektiğini söyler.⁸³¹ Fakat Benjamin, Kafka romanlarında anlatılan “mesel”lerin hiçbir zaman bütünüyle saydam olamayacağını düşünmekle birlikte^{832*} başarısını (Brecht'in aksine) en sıradan ve önemsiz girişimlerde aramasına bağlarken; (Lukacs'ın aksine) Kafka'nın sınırsız kötümserliğinin trajik bir kader duygusundan yoksun olduğunu ileri sürer.⁸³³

Kafka, Benjamin gibi, enkazı enkaz olarak kaldırır çünkü “dünya ile savaşta dünyanın tarafını tut”ması gerektiğini bilir.⁸³⁴ Nitekim Gustav Janouch ile bir konuşmalarında Kafka, sanatçının dev değil, varlığının kafesi içinde parlak tüylü bir kuş olduğunu söyler ve kendisini de “taşlar arasında yitmeyi özleyen bir karga” (*kavka*)^{835*} olarak tasvir eder. Kafka'nın romanlarındaki “muamma”, Benjamin'in deyimiyile “meseller”inin saydam olmayışı ve hatta Kafka'nın kendi tarihsel varlığının da bir muammaya dönüşmesi, Adorno'nun ifade ettiği gibi şeyleşmenin tamamlayıcısı olan her türlü anlamın öznelleşmesine karşı direnç göstermesi olarak düşünülebilir.⁸³⁶ Nasıl ki “insanlar nesnel gerçekliği her zamankinden de sağır bulduklarında, abrakadabra diyerek ondan bir anlam çıkarmayı”⁸³⁷ amaçlıyorsa Benjamin de Kafka romanlarından ve “Kafka imgesi”nden ilerlemeci tarih anlayışının kurumsallaşmış yapılarına direnç oluşturacak bir anlam çıkarır.

Benjamin'in, Potemkin hikâyesi ile Kafka metinleri arasındaki analogisindeki diğer bir uğrak ise uzak anlaşılmaz bir odada “ot gibi yaşayan” Potemkin'i, Kafka'nın eserlerindeki çatı katlarındaki yargıçlar ve şatodaki sekreterler gibi iktidar

⁸³¹ A.e., s. 122.

⁸³² A.e., s. 119.

*Benjamin, *Kafka Üzerine*'de bir meselin iki tür açılımı olduğunu söyler; ilki, goncanın güle dönüşerek açılması, ikincisi çocukların katlayarak yaptığı bir geminin açıldığında dümdüz bir kağıt parçasına dönüşmesidir. *Dava*'daki mesel (muamma) ikincisi olmasına rağmen diğer Kafka meselleri ilki gibi bir açılım da olduğunu söyler. (Bkz. Benjamin, *Kafka Üzerine*, s. 30-31.) Benjamin, Brecht ile konuşmalarında Brecht'in Kafka değerlendirmelerinin *Dava* ile sınırlandırıldığını belirtir. (Bkz. Brecht'i Anlamak, s. 122.) Dolayısıyla şunu söylebiliriz; Brecht Kafka'nın düz kağıt gibi açılmasını talep ederken Benjamin onu elinde bir gonca gibi kavrayarak kıvrımlarını anlamaya çalışır.

⁸³³ Benjamin, **Brecht'i Anlamak**, s. 123.

⁸³⁴ Kafka, **Aforizmalar**, s. 23.

⁸³⁵ Gustav Janouch, **Kafka ile Konuşmalar**, çev. A. Turan Oflazoğlu, Ankara, Bilgi Yayınevi, Mayıs 1966, s. 14-15.

* *Kavka*: Çekçe “karga” anlamına gelmektedir. Bkz. Janouch, *Kafka ile Konuşmalar*, s. 15, ç.n.

⁸³⁶ Theodor W. Adorno, **Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar**, çev. Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, İstanbul, Metis Yayınları, 4. Basım, Mayıs 2005, s. 249.

⁸³⁷ Adorno, *Minima Moralia*, s. 149.

sahiplerinin atası olarak saptamasıdır.⁸³⁸ Benjamin'e göre iktidar sahiplerinin "başları önünde" yaşamalarının nedeni sırtlarında (Atlas gibi) dünyanın değil; alelade şeylerin yükünü taşımalarındandır.⁸³⁹ İktidar sahipleri insanların okumalarına izin vermedikleri ellerinin altındaki kanunnameler ile konumlarına ve sürdürücüsü oldukları düzene mistik ve müphem bir kaderci görünüm kazandırır.⁸⁴⁰ Dolayısıyla Kafka'ya atfedilen kadencilik aslında kendisinin kaderciliğinden ziyade çağın karakteridir, Kafka ise ismini koymuştur. Benjamin'in ifadesi ile nasıl ki Napolyon, Goethe ile sohbetinde kader yerine "politika"yı koymuşsa, Kafka da aslında düzenin yerine kaderi koymuştur.⁸⁴¹

Benjamin'e göre, Kafka, bu düzenin "labirent" gibi kendi içine kapalı bir sistem olduğunu ve bir çıkışın mümkün olmadığını farkında olduğu için "kurtuluş vaadiyle" baştan çıkmaz.⁸⁴² Tam da bu nedenle söz konusu düzenin bileşenleri olan insanlar için umut yoktur fakat Adorno'nun ifade ettiği gibi;

Dünyanın, Kafka'daki rotasından çıkmış ve hasar görmüş gidişatı, ona atfedilen salt anlamsızlık ve körlük anlamına da aykırıdır; bu körlük ve anlamsızlık ilkesine göre kesinlik içinde kurgulanması mümkün değildir. Ümitsiz bilincin ümitsizliği bir mutlak olarak tayin etme girişime karşı koyar dünyanın gidişatı. Dünya mutlak bir kapalılık içinde seyretmediği gibi mutlak bir ümitsizlik içinde de değildir; ona kapalılığını veren bu mutlak ümitsizlik halidir. [...] Her mutluluk insanlardan esirgenen, insanların da kendilerinden esirgediği bütüncül mutluluğun bir parçasıdır.⁸⁴³

Benjamin'e göre Kafka'da insanlardan esirgenen umudun yerine "utanç" vardır. *Dava*'nın son cümlesi olan "Sanki bunun utancı kendisinden sonra da yaşamalıydı."⁸⁴⁴ ifadesini alıntılayan Benjamin'e göre, utanç salt bireysel değil,

⁸³⁸ Benjamin, **Kafka Üzerine**, s. 9.

⁸³⁹ **A.e.**, s. 10.

⁸⁴⁰ **A.e.**, s. 13-14.

⁸⁴¹ **A.e.**, s. 31-32.

⁸⁴² **A.e.**, s. 19.

⁸⁴³ Theodor W. Adorno, **Negatif Diyalektik**, çev. Şeyda Öztürk, İstanbul, Metis Yayınları, Ocak 2016, s. 364

⁸⁴⁴ Franz Kafka, **Dava**, çev. Kâmuran Şipal, İstanbul, Ataç Kitabevi Yayınları, 1964, s. 171.

“toplumsal ölçekte de hak iddia eder”⁸⁴⁵ ve Kafka, metinlerinde bu utanç adına kayasını yuvarlayan Sisifos gibi “dev bir tarihi olay kütlesini yerinden oynatır.”⁸⁴⁶ Tarihi yerinden oynatan Kafka düşüncesinde artık umut, Benjamin’in Hint mitolojisindeki “natamam” varlıklara benzettiği, asistanlar, çocuklar ve beceriksizler (budalalar) için vardır; çünkü onlar henüz doğanın rahmini tamamen terk etmemiş ulaklardır.⁸⁴⁷ İnsanlara ancak budalalar yardım edebilir çünkü ancak bir budalanın yardımı gerçek anlamda bir yardımdır; fakat tek belirsizlik, bu yardımın insan için hala işe yarayıp yaramayacağıdır. Benjamin’e göre Kafka’nın dehası, gerçeklikten vazgeçtiği için insanlar ile diğer varlıklar arasında aktarılabilirlik ilkesini işletebilmesidir.⁸⁴⁸ Nitekim, hayvanlara atfedilen “kaygı” düzendeki yozlaşmayı yerinden oynatmak için imler; çünkü ilkelleşmiş hissizleşmiş insanları hayvanlar alemine çeker ve böylece hayvanlar “unutulan”ın hazinesi olarak insanlara unuttuklarını sunar.⁸⁴⁹

Benjamin’in Scholem ile 1934 tarihli mektuplaşmalarının merkezinde, Benjamin’in Kafka metinlerine dayanan, umudu yetişkine nazaran ilkel denebilecek öğrenciler, çocuklar ve ilkel varlıklara atfedilmesinin olumlama yer alır. Scholem’e göre yetişkinlerin dünyasında umuda yer olmamasının nedeni vahiye umudun eksikliğinden değil vahyin dünyada “yerine getirilemezliği”nden kaynaklanır.⁸⁵⁰ Benjamin ise cevabında Scholem’in selamet tarihini (ki bu tarihe teolojik iyimserlik içkindir) referans aldığı; kendisinin ise Kafka metinlerindeki ilkel dünyanın mahluklarına yüklenen “küçük ve asılsız, saçma bir umut”tan yola çıktığını belirtir. Benjamin’e göre söz konusu ilkel dünya, Kafka’nın şimdiki zamanı’dır ve bunun kavranışı düşünceye tarihsel-felsefi dizin sunar.⁸⁵¹ Bu noktayı Kafka’nın G. Janouch’un ailesinin evinden ayrılacağını söylemesi üzerine yaptığı yorum ile birlikte düşünebiliriz:

⁸⁴⁵ Benjamin, Kafka Üzerine, s. 46. (İtalik ifade yazara aittir.)

⁸⁴⁶ A.e., s. 47.

⁸⁴⁷ A.e., s. 18-19.

⁸⁴⁸ Benjamin, “Letter to Gershom Scholem on Franz Kafka”, SW III, p. 326.

⁸⁴⁹ Benjamin, Kafka Üzerine, s. 51-52.

⁸⁵⁰ Gerschom G. Scholem, **Walter Benjamin / Gerschom G. Scholem Mektuplaşmalar: 1932-1940**, çev. Saliha Yenyol, İstanbul, Kolektif Kitap, 2018, s.176. (17 Temmuz 1934)

⁸⁵¹ Benjamin, Scholem, **Mektuplaşmalar**, s.187-188. (11 Ağustos 1934)

[...] Bazı şeyler ancak, ters yönde bilinçli bir sıçrayışla başarılabilir. Kişi, yitirdiği yurdu bulabilmek için, yabancı ülkelere gitmek zorundadır.⁸⁵²

Fakat söz konusu “yurt” (Kafka’nın çalışmalarını yayınlayan ve metinlere kendi tanıtım yazılarını ekleyen) Max Brod’un da iddia ettiği “inayet” anlamındaki *Şato*, bu yurt için gösterilen çaba da *Şato*’nun çevresindeki bir köyde “Tanrı’nın inayetiyle ilişki kurmak”⁸⁵³ değildir. Benjamin’e göre Brod’un *Şato* değerlendirmesinin arkasında aslında kendi “dünya görüşü” (*Weltanschauung*) vardır zira Kafka’nın hiçbir metninde Brod’un iddia ettiği gibi teolojiye dair açık mesajlara ve sembollere yer yoktur.⁸⁵⁴ Yine aynı dönemde Scholem’e yazdığı bir mektupta Benjamin, Kafka metinlerinin mahşer dünyasının yansıması şeklinde ele alınamayacağını; çünkü yansıma şeklinde ele alındığı durumda iki dünya arasındaki özdeşlikleri açığa çıkarmak adına sorular sorulacağını söyler. Fakat Benjamin’e göre, Kafka’nın çalışmalarında soruların söz konusu olmadığı bir dünya düzenine işaret edilir; çünkü Kafka, soruların yanıtlarının, sorular hakkında bilgi verici olmaktan çok onları ortadan kaldırdığının farkındadır.⁸⁵⁵ Dolayısıyla Benjamin’e göre soruyu yok sayan Kafka düşüncesinde eğer bir kurtuluştan söz edilecekse o da hiçliği nasılsa öyle kavramaya çalışırken; hiçliği aşmayı Brod gibi teolojik olarak yorumlamak Kafka açısından bir “zulüm”dür.⁸⁵⁶

Bununla birlikte Kafka’nın metinlerinde teolojik hedef olmadığı gibi tarihsel hedefler de yoktur; “herhangi bir hedef zaman boyutu içinde umutsuzdur... *çünkü söz konusu olan bir insanın hayatıdır.*”⁸⁵⁷ Kafka’nın ifadesi ile “ruhsal bir evrenden ötesinin hiç olduğu düşüncesi umudumuzu söndürür, ne var ki, bize kesinlik de sağlar.”⁸⁵⁸ Teolojik, tarihsel veya politik hedefler insan hayatına aşkın olduğu için hedefe ulaşmak her zaman ileriki bir ana ertelenir, bu anlamda aslında bürokrasinin

⁸⁵² Janouch, **Kafka ile Konuşmalar**, s. 109.

⁸⁵³ Max Brod, “İlk Baskı İçin Son Söz”, Franz Kafka, **Şato**, çev. Kâmuran Şipal, İstanbul, Cem Yayınevi, 1972, s. 438.

⁸⁵⁴ Benjamin, “Letter to Gershom Scholem on Franz Kafka”, SW III, p. 323. Mektubun Türkçesi için bkz. Benjamin. Scholem, **Mektuplaşmalar**, s. 306-315.

⁸⁵⁵ Benjamin. Scholem, **Mektuplaşmalar**, s.178-179. (20 Temmuz 1934)

⁸⁵⁶ **A.e.**, s.179. (20 Temmuz 1934)

⁸⁵⁷ Bataille, **Edebiyat ve Kötülük**, s. 116. (Vurgular yazara ait.)

⁸⁵⁸ Kafka, **Aforizmalar**, s. 26.

tuzaklarından bir farkı yoktur. Kafka, yine G. Janouch ile bir konuşmasındaki hedefe doğru ilerlemeyi şöyle anlatır:

Yığınlar, bir sevecenlik, bir konuşma, gümbürtülerle geçiyorlar çağın içinde. Nereye gidiyorlar? Nerden geliyorlar? Bilen yok. Nice yol alırlarsa, onca az yaklaşıyorlar ereğe. Güçlerini boş yere kullanıyorlar. İlerlediklerini sanıyorlar. Böylece –uygun adım yürüyerek- düşüyorlar boşluğa. O kadar. İnsanoğlu yurdunu yitirdi artık.⁸⁵⁹

Bu durumda şunu sorabiliriz: İlerlemeci tarih ve teolojik hedefin aşkınlığının karşısında, insan yaşamı için dünyada bir yurt vaad eden komünizm, Kafka için ne anlam ifade eder? Bizce, Kafka'nın tutumu Lukacs ve Brecht'in iddia ettiği gibi “gerçekçi” olup olmaması ile ilgili değildir. Kafka'nın temel problemi, Benjamin gibi, değişim talebinde bulunan bir kuramın salt ideoloji mi yoksa öğretisi mi olacağıdır. Şayet salt ideoloji ise devrimin sürekliliğini sağlayacağı için insan hayatına bir katkıda bulunmayacaktır. Nitekim G. Janouch ile konuşmasında, Janouch'un Rusya'daki devrim ve İşçi Partisi'nin büyümesinin ve kitlelerin gücünün artmasının onun için bir “umut” olup olmadığını sorması üzerine Kafka şöyle cevap verir:

Devinme, görebilmemizi engelliyor. Bilincimiz büzülüyor. Biz farkına varmadan, yitiriyoruz düşünmeyi, yaşamayı yitirmeden.⁸⁶⁰

Kafka'ya göre yaşama değil tarihe; bireye değil yığına katkı yapacak bir devrim arkasında her daim yeni kurbanlar bırakır. Kafka ise kendisini kurban ile kutsayan teolojik veya politik mite mesafelidir. Fakat, Löwy'nin belirttiği gibi Kafka'nın eserleri, dolayısıyla konumu, herhangi bir politik doktrine indirgenemeyeceği⁸⁶¹ gibi apolitik de değildir. George Steiner'in ifade ettiği şekliyle Kafka, çağın

⁸⁵⁹ Janouch, **Kafka ile Konuşmalar**, s. 98.

⁸⁶⁰ **A.e.**, s. 67-68.

⁸⁶¹ Löwy, **Franz Kafka: Boyun Eğmeyen Hayalperest**, s. 9.

insanlık dışılığı ve saçmalığını “Kafkaesk” gibi bir “sıfat”⁸⁶² ile politikleştirmiştir. Kafkaesk’in, Benjamin’in Kafka’nın çalışmalarını tarif ederken kullandığı bir yanı mistik deneyime diğer yanı “modern şehir sakinin deneyimi”ne dayandığını söylediği elips ile benzerlik taşıdığını söyleyebiliriz. Benjamin’in işaret ettiği mistik deneyim teolojik değil geleneğin deneyimi iken; modern şehir sakinin deneyimi ise; anlaşılabilir bürokratik bir aygıt ile karşı karşıya olan ve tüm hareketleri müphem (kapalı) bürolarca izlenen modern devletin vatandaşlarının deneyimidir.⁸⁶³

Dolayısıyla Kafka’nın metinleri, Lukacs ve Brecht’in ileri sürdüğü gibi, ne teolojik ne de düzen anlamında kaderciliğini yeniden üretmez aksine her bir metin söz konusu yapıyı teşhir etmeyi amaçlar ve bu amaçla merkeze alınan umutsuzluk ise insanları düzene bağlayan iyimserliği sökmektedir. Nitekim Kafka’nın “umutsuzluğu” ve “kötümserliği”nin bizatihi kendisi, metinlerinin galiplerin, düzen bekçilerinin “oda”ından yazılmadığının en açık göstergesidir. Löwy’nin dediği gibi “Kafka’nın romanları *mağlupların bakış açısından* yazılmıştır, bürokratik makinenin ‘rasyonel’ ve ‘kişilikten sıyrılmış’ çarklıları arasında öğütülenlerin bakış açısından.”⁸⁶⁴

Benjamin açısından modern insanın deneyimlerindeki “sefaleti” Kafka gibi olgusallaştıran ve teşhir eden diğer bir uğrak ise Gerçeküstücülerdir (Sürrealistler). Benjamin’in ifadesi ile:

Sefaletin, yalnızca toplumsal değil, aynı zamanda mimari sefaletin, iç mekanların sefaletinin, köleleştirilmiş ve köleleştirilen şeylerin birden nasıl bir devrimci nihilizme dönüştürülebileceğini ilk görenler bu kâhinler, bu müneccimlerdir.⁸⁶⁵

Fakat Gerçeküstücüler, Kafka ve Baudelaire’deki melankolik ataletinin yerine modern bir tutum olarak Pierre Neville’in ileri sürdüğü “kötümserliğin örgütlenmesini” koyar. Benjamin için örgütlenmiş kötümserlik, burjuva partilerin ve

⁸⁶² A.e., s. 121.

⁸⁶³ Benjamin, “Letter to Gershom Scholem on Franz Kafka”, SW III, p. 325.

⁸⁶⁴ Löwy, **Franz Kafka: Boyun Eğmeyen Hayalperest**, s. 124-125. (Vurgu yazara ait ve Benjamin’in tarih kavrayışına gönderme içermektedir.)

⁸⁶⁵ Benjamin, “Gerçeküstücülük”, **Son Bakışta Aşk**, s. 159.

sosyal demokratların gerçeklikte bir karşılığı olmayan imge dünyasının iyimserliğine tercih edilebilirdir⁸⁶⁶ çünkü sosyal demokratların ilerideki bir ana referansla olumladığı yaşam koşulları Gerçeküstücükte yıkıma uğratılır. Gerçeküstücülerin kötümserliği insanın doğasında dair değil; dış koşullara karşıdır zira her tür iyimserliğin getirdiği uzlaşmayı düzenin yeniden-üretilmesi olarak görürler. Benjamin'e göre Gerçeküstücüler şu devrimci soruyu sorarlar:

Devrimin koşulları nerede? Zihniyetin değişmesinde mi, yoksa dış koşullardaki değişikliklerde mi? Komünistlerin bu soruya cevabının gittikçe daha yakınına geldi gerçeküstücülük. Bu da baştan sona kötümserlik demek. Tam anlamıyla kötümserlik. Edebiyatın, özgürlüğün, Avrupa insanlığının geleceğine güvensizlik, ama hepsinden önce her türlü uzlaşmaya, sınıflar, uluslar ve bireyler arasındaki her türlü uzlaşmaya güvensizlik, güvensizlik ve güvensizlik.⁸⁶⁷

Aralarında Aragon, Breton, Neville'in de bulunduğu Gerçeküstücüler, 27 Ocak 1925'te yayınladıkları deklarasyon ile Benjamin'in ifade ettiği gibi çalışmalarının edebiyat değil "devrim" olduğunu ilan ederler. Dokuz maddelik deklarasyonda Gerçeküstücülüğü devrim ile özdeşleştirerek, söz konusu devrim ile zihnin ve "zihne benzer her şeyin" bütünüyle özgürleştirilmesini amaçladıklarını bildirirler. Bununla birlikte Gerçeküstücüler, insanların adetlerini değiştirmek gibi bir iddiaları olmadığını söylemekle birlikte çağın düşünce dünyasının temellerinin ne kadar kırılğan olduğunu göstererek zihnin kendisine dönmesi aracılığıyla prangalarını kıracaklarını açıkça beyan ederler.⁸⁶⁸ Gerçeküstücülerin, kendilerini devrim ile

⁸⁶⁶ A.e., s. 166-167.

⁸⁶⁷ A.e., s. 167.

⁸⁶⁸ "Artaud, Breton, Èluard, Naville, Soupault, Aragon, Ernst, Masson ve Diğerleri: Sürrealist Araştırmalar Bürosu Bildirisi", çev. Ufuk Kılıç, **Sanat Manifestoları: Avangard Sanat ve Direniş**, ed. Ali Artun, İstanbul, İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2011, s.225-226. Bildirinin tam metni:

"Girişimimizle ilgili kamuoyunda aptalca yayılmış olan yanlış bir yorum üzerine,

Edebiyat, drama, felsefe, tefsir ve hatta ilahiyat alanında anırmakta olan tüm çağdaş eleştirmen kitesine duyuyoruz ki:

1. Edebiyatla hiçbir alakamız yoktur;
Ama herkes gibi biz de gerektiğinde edebiyattan istifade etmeyi gayet iyi biliriz.

özdeşleştirmesini ve söz konusu devrimi zihinsel olandan başlatma girişimlerini göz önünde bulundurarak, Hal Foster'ın problematize ettiği gibi, “siyasi sanat”ı amaçlamadıklarını “siyaseti olan sanat” iddiasında olduklarını söyleyebiliriz. İki kavram arasındaki farkı Foster şöyle anlatır:

İlki, retorik bir kod içine hapsolmuş, ideolojik temsilleri yeniden üreten bir sanattır; ikincisiyse, düşüncenin yapısal konumlanışını ve pratiğin toplumsal bütün içindeki etkinliğini dert edinen, günümüz açısından anlamlı bir siyasal kavramı üretmeye çalışan sanat.⁸⁶⁹

Foster'ın dikkat çektiği noktayla bir arada düşünüldüğünde Benjamin'e göre de Fütürizm, Gerçeküstücülük, Dadacılık gibi avangard oluşumlar, ahlak metaforunu politikadan tasfiye ederek politik eylemde imge dünyası keşfetmişlerdir. Bununla birlikte, söz konusu girişimler, bu imge dünyasının “düşünce yoluyla ölçüldüğü takdirde”, devrimci bir amaç taşısa dahi yine burjuvanın tekin estetik düzleminde kalacaklarının ayırdına vardıkları ve bunu reddettikleri için önemlidir. Zira Benjamin için devrimci bir sanatta “sorun, burjuva kökenli bir sanatçıyı ‘proleter sanatı’ın ustası haline getirmek değil, sanat etkinliğini yitirmek pahasına da olsa, onun bu imge dünyasının önemli noktalarında iş görmesini sağlamaktır.”⁸⁷⁰ Bu anlamda

2. *Sürrealizm*, yeni ya da daha kolay bir anlatım aracı değildir, bir şiir metafiziği de değildir. Zihnin ve *zihne benzer her şeyin* bütünüyle özgürleşmesinin yordamıdır.
3. Devrim yapmaya kararlıyız.
4. *Sürrealizm* sözcüğünü *devrim* sözcüğüne iliştiirmemizin tek amacı, bu devrimin çıkarsız, tarafsız, hatta bütünüyle umutsuz niteliğini göstermektir.
5. İnsanoğlunun *âdetlerini* değiştirme iddiamız yok; ama düşüncenin ne kadar kırılğan olduğunu, titreyen evlerimizi nasıl da oynak temeller ve mağaralar üzerine inşa etmiş olduğumuzu göstermek istiyoruz
6. Toplum'a şu resmî uyarıyı haykırıyoruz: Sapmalarınıza ve yanlış adımlarınıza dikkat edin, bir tanesi bile bizden kaçmayacaktır.
7. Düşüncesinin her dönemecinde Toplum bizi tetikte bulacaktır.
8. Biz İsyân uzmanlarıyız.
Zorunlu olduğunda başvuramayacağımız hiçbir eylem biçimi yoktur.
9. Özellikle Batı dünyasına söylüyoruz: *Sürrealizm* vardır. Peki bize takılan bu yeni *izm* nedir? *Sürrealizm* bir şiirsel biçim değildir. Kendine geri dönen zihnin çılgınlığıdır. Ve prangalarını kırmaya kararlıdır, bunun için gerçek çekiçler gerekse bile.”

⁸⁶⁹ Hal Foster, “Çağdaş Sanatta Siyasal Kavramı”, çev. Elçin Gen, **Sanat/Siyaset: Kültür Çağında Sanat ve Kültürel Politika**, ed. Ali Artun, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, s. 151.

⁸⁷⁰ Benjamin, “Gerçeküstücülük”, **Son Bakışta Aşk**, s. 161, 167.

Baudelaire, Benjamin düşüncesinde, burjuvaya “ihamet eden” “meslekten komplocu” bir imge olarak çağının gerilimini arttırırken; avangard sanat da “tüm devrimci gerilimleri kolektif bir bedensel uyarıya, kolektifin tüm bedensel uyarılarını da devrimci bir boşalmaya”⁸⁷¹ dönüştürür.

Bu noktada şunu da belirtmek gerekir ki avangard sanatın söz konusu devrimci ve yıkıcı karakteri hem çağın politik karakteri hem de teknik gelişmelerin sunduğu imkanlar ile ilgilidir. Birinci Dünya Savaşından sonra politikleşen avangard sanat “Yeniden Hayata!” sloganı ile modernizmi ve ona özgü estetizmi hayattan kopuk olduğunu eleştirir.⁸⁷² Fakat devrimci literatürdeki anlamıyla avangard sanatın dönmesi gereken hayat;

[...] insanların hâlâ ilerlemeye, uygarlığa ve Avrupa ile Batı'nın kültürel üstünlüğüne inanç beslediği hayat değildir. Avangard, kurumsallaşmış sanatı yok etme, hayatta devrim yapma derdindedir.⁸⁷³

Fakat Benjamin'e göre Gerçeküstücülük gibi avangard akımlar gelenek içerisinde genelde “hayatta devrim yapma” iddiası “kuru, sıradan bir iktidar ve egemenlik mücadelesi” veya “ilham saçan bir düş dalgası”na dönüşmek zorunda kalır. Gerçeküstücülük bu aşamada ilkinde dönüşme tehlikesi taşısa da sunduğu imgeler dünyası ile burjuva imi olan “anlam”ı tasfiye ederek Ben'i “sarhoşluk” yoluyla sarsma deneyimiyle burjuva dil ve özne-nesne anlayışını yadsımakla ile birlikte dindışı bir aydınlanma imkanına işaret ettiği için devrimcidir.⁸⁷⁴

Bununla birlikte, Gerçeküstücülüğün imgeler dünyasında, “Paris” gibi, maddi unsurları bir nesneye, “küçük bir dünya”ya dönüştürerek onlarla “oynamaları”⁸⁷⁵ yine melankolik tutumun tersine çevrilmesidir. Sontag'ın ifadesi ile:

⁸⁷¹ A.e., s. 168.

⁸⁷² Lev Kreft, “Sanat ve Siyaset: Sanatın Siyaseti ve Siyasetin Sanatı”, çev. Elçin Gen, **Sanat/Siyaset: Kültür Çağında Sanat ve Kültürel Politika içinde**, s. 37.

⁸⁷³ A.e., s. 37.

⁸⁷⁴ Benjamin, “Gerçeküstücülük”, **Son Bakışta Aşk**, s. 156-157.

⁸⁷⁵ A.e., s. 160-161.

Melankolik kişi her zaman kendini şeysi şeylerin egemenliğinin tehdidi altında hissederken, sürrealist beğeni böylesi dehşetengiz şeylerle alay etmeyi yeğler. Sürrealizmin duyarlılığa büyük hediyesi, melankoliye neşe katmasıydı.⁸⁷⁶

Sontag'ın Gerçeküstücülerin melankoliye etkisini “neşe katması” tezini, Benjamin'in, *Alman Yasoyunu*'nda melankolinin teolojik karakterini çözümlerken başvurduğu Theophrastus Paracelsus'un melankoli teorisi ile birlikte düşünmek çalışmamız açısından verimli olabilir. Paracelsus'a göre neşe ve yas, Adem (Adam) ve Havva (Eve) ile birlikte doğmuş ve yas Adem'e, neşe ise Havva'ya verilmiştir. Fakat Adem ve Havva bir daha doğmayacakları için birbirlerine karışmış halde “yasın içinde neşe, neşenin içinde yas” şeklinde tezahür ederler.⁸⁷⁷ Geleneksel “düşüş” anlatısına dayandırılan melankolinin aksine Paracelsus'un anlatısı üzerinden düşünüldüğünde, Gerçeküstücülerin imgeler dünyası ile örgütledikleri kötümserliğin pesimizme değil neşeye dayanması melankolinin bu anlamda bir tezahürdür diyebiliriz. Nitekim Löwy'nin dediği gibi, Gerçeküstücülük, imgeler aracılığıyla “dünyayı yeniden büyülemeye dönük” bir teşebbüstür.⁸⁷⁸ Benjaminci düşünce açısından, Kafka'nın, insanı büro kağıtları, kapalı kapılar, yasalar ve bürokrasinin en uç noktasına kadar götürerek böyle bir yaşamda umuda yer olmadığını gösterdiği o sınırdaki Gerçeküstücülüğün demir parmaklıkları kırmamızı sağlayan “büyülü çekiç”⁸⁷⁹ olduğunu söyleyebiliriz.

Bu bağlamda Löwy'nin Gerçeküstücülüğündeki neşeyi “sabah yıldızı” ile özdeşleştirmesini *Alman Yasoyunu*'ndaki yas yıldızı olan Satürn yıldızı ile bir arada düşünebiliriz. Löwy, Andre Breton'un *Arcane 17* metninden yola çıkarak, Gerçeküstücülüğün isyanının ve boyun eğmeyen direnişinin alegorik temsilinin metinde geçen “melek Lusifer'in alnından düşmüş” büyük sabah yıldızı olduğunu

⁸⁷⁶ Sontag, *Satürn Yıldızı Altında*, s. 137.

⁸⁷⁷ Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, p. 146.

⁸⁷⁸ Michael Löwy, *Sabah Yıldızı: Gerçeküstücülük ve Marksizm*, çev. Aslıhan Aydın, U. Uraz Aydın, İstanbul, Versus Kitap, 2009, s. 3.

⁸⁷⁹ Löwy, *Sabah Yıldızı*, s. 3. (“çekiç” ifadesi bizzat Gerçeküstücülerin 1925 bildirisinin 9. maddesinde kullandıkları bir ifadedir. Bkz. “Artaud, Breton, Éluar, Naville, Soupault, Aragon, Ernst, Masson ve Diğerleri: Sürrealist Araştırmalar Bürosu Bildirisi”, *Sanat Manifestoları: Avangard Sanat ve Direniş içinde*, s. 226.)

söyler.⁸⁸⁰ Sabah yıldızının Satürn ile Güneş arasında olduğunu göz önünde bulundurarak; Satürn'ü katı bürokratik düzenin uykuda olma durumu; Güneş'i Benjamin'in "uyanma" imgesi olarak imlersek; ikisi arasında olan Sabah yıldızı olarak Gerçeküstücülüğün, uyku ile uyanıklık arasındaki düşe tekabül ettiğini düşünebiliriz. Zira Benjamin'e göre Gerçeküstücülerin düş deneyimlerinin işlevi "gerçekliği bütünüyle iktidardan yoksun kılmaktır."⁸⁸¹

Gerçeküstücülerin düş deneyimleri, Benjamin'e düş imgesini bireyden kolektife geçişini göstererek "kolektif düş" ve "kolektif bilinçdışı" kavramsallaştırmasını sağlar.⁸⁸² Bu anlamda Louis Aragon'un *Paris Köylüsü* Benjamin'i en çok etkileyen metindir.⁸⁸³ Aragon, metnini "modern mitoloji"⁸⁸⁴ olarak adlandırır ve baştan aşağı akıl ile düzenlenmiş modernin yapısını anlattığı romanda, mitoloji romanın niteliği değil bizatihi kendisidir. Aragon, "kabul görmüş roman biçimini temel alarak, kurgusal yazına hükmeden bütün kuralları yerle bir edecek, ne öyküleyen, ne karakter tahliline başvuran, eleştirmenlerin ellerini boş bırakacak yeni bir roman türü üretmenin peşinde"dir.⁸⁸⁵ Baudelaire'in metinlerinden "eli boş dönen insan bakışı" gibi Aragon'un da amacı çağın rasyonelliğini yeniden-üretmek değil, onu yıkmaktır; çünkü Aragon "fikirlerin eleştirel evrelerini geride bıraktığını" düşünür.⁸⁸⁶ Aragon'a göre modern insan artık göklerdeki tanrılara tapmamakla birlikte "derin bir dinin usulca doğumuna şahit olan yeni mekânlar"a sahiptir ve bu mekanların çocukların beşiklerini sallayıp rüya gördüren metafizik etkisi içinde yaşamaktadırlar.⁸⁸⁷ Aragon çalışmasında modern mekanları, dinlerin ve mitik imgelerin kutsal mekanları (Modern Efes, El Hamra, Mekke gibi) ile özdeşleştirerek modern insan ile mekanlar arasındaki gündelik ilişkilere kutsiyet atfedildiğini göstererek modern mitoloji anlatısı sunar. Fakat Aragon'a göre geleneksel felsefede Tanrı, diyalektiği durdurmak

⁸⁸⁰ Löwy, **Sabah Yıldızı**, s. 18.

⁸⁸¹ Tiedemann, "Pasajlar Yapıtı'na Giriş", **Pasajlar**, s. 15.

⁸⁸² Benjamin, **The Arcades Project**, [K1a, 6], p. 391. ve [G°, 27], p. 844.

⁸⁸³ Benjamin, **Correspondence**, p. 488. (to Theodor W. Adorno, May 31, 1935) "Geceleri yatağıma uzandığımda, iki üç sayfadan fazla okuyamıyorum, çünkü kalbim hızla çarpmaya başlıyor ki kitabı bırakmak zorunda kalıyorum."

⁸⁸⁴ Louis Aragon, **Paris Köylüsü**, çev. Ayberk Erkay, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, Ekim 2017, 2. Baskı, s. 11.

⁸⁸⁵ Louis Aragon, aktaran; Ayberk Erkay, **Paris Köylüsü**, s. 7.

⁸⁸⁶ Aragon, **Paris Köylüsü**, s. 11.

⁸⁸⁷ **A.e.**, s. 24.

için üretilen bir düşünce olarak metafiziğin nesnesi olarak ileri sürüldüğü için metafizik, mantıksal bir olanaksızlık olarak sınırlandırılmıştır.⁸⁸⁸ Oysa metafizik, somut ve kavramsal olandır ve zihnin devinimi somutu kavramaya yönelik olduğu için⁸⁸⁹ tanrılar bu durumda aşkın değil, insan tarihi dünyasına ait ve ölümlüdürler.⁸⁹⁰ Tanrı düşüncesini aşkınlığından arındıran Aragon, böylece zihnin özgürleşimini sağlamakla birlikte Tanrının elendiği düşüncenin diyalektik işleyişini sürdürecektir ve üretkenliği sağlayacak olanın da “imge” olduğunu ileri sürer. Aragon’a göre imge, zihnin somut olana yönelerek olgunun biçimini ödünç alarak mümkün bilinçte içerik üretir. Şiirsel imgenin gücü ise insan üzerindeki etkisi ile kendisini bir mantığa ihtiyaç duymaksızın maddeleştirmesi ve olgu olarak sunmasıdır. Dolayısıyla Aragon için “şiirsel hayat” somut olana yönelen zihnin imgeler üretmesi anlamında insanın yaratıcı etkinliğidir.⁸⁹¹ Benjamin açısından Aragon’un, çalışmasında Paris yaşamını imgeselleştirerek düş nesnelere dönüştürmesi “diyalektik imge” kavramını derinleştirmesini sağlayacaktır fakat tek şu farkla ki, Benjamin, imgede Aragon gibi bireysel düşün yaratıcılığının anarşist, akıl karşıtı, duygusal doyumunun yerine kolektifi düşten uyandırmanın imkanı sorgular.

⁸⁸⁸ **A.e.**, s. 156-157.

⁸⁸⁹ **A.e.**, s. 158.

⁸⁹⁰ Buck-Morss, **Görmenin Diyalektiği**, s. 286.

⁸⁹¹ Aragon, **Paris Köylüsü**, s. 162-163.

“[...] Aragon, düşlerin alanında kalmakta direnirken, burada kaygı, uyanışın takımyıldızını bulmaktır. Aragon'da "mitoloji" denen bir izlenimci unsur mevcut iken, burada mesele, mitolojinin tarih düzleminde çözülmesidir. Bu, tabii ki, sadece henüz-bilincine-varılmamış-bilginin ne olduğu hakkındaki uyanışıyla gerçekleşebilir.”⁸⁹²

Walter Benjamin

2. “Urgeschichte”: Ereksel Tarihin Yerine “Köktarih”

Benjamin, *Ursprung* (köken) kavramından başlangıç anlamını sökmekle lineer tarih anlayışının erekselliği de kesintiye uğratmakla kalmaz, ona süreklilik sağlayan iyimserliğin karşısında da kötümserliğin politik niteliğini öne çıkararak işlevsizleştirir. Fakat Benjamin, “felsefi tarih”in görevinin, kötümserliğin açtığı politik konuma felsefi ve tarihsel bir düzlem sağlamak olduğunun da farkındadır. *Ursprung*’ta başlangıç ve *telos* bağlantısı kesintiye uğratıldığı için *Urgeschichte* (köktarih) kavramı geleceğe karşı geçmişin öncelendiğini gösterecektir. Gelecek değil geçmişin bir imkan olarak kavrandığı *Urgeschichte*’de düş, hafıza ve diyalektik imge aracılığıyla çağın fantazmagorik yapısı çözümlenerek uyanış sağlanır.

Benjamin, Baudelaire ve Kafka’nın teşhir ettiği burjuva yaşam düzenini bir “düş”e dönüştürüp onun yapısıyla “oynama” imkanı sağlayan Gerçeküstücülük ile birlikte, XIX. yüzyılın fantazmagorik karakterini “düş” ve düşün aldaticı evreninden uyardırarak etkeni ise tarih olarak saptar. Gerçeküstücüler, yaşam ile düş arasındaki farkı kaldırıp yaşamı düşe çevirirken; Benjamin, çağın politik ve tarihsel bir “uyanma” talep ettiğini düşünür.⁸⁹³ Çünkü Benjamin, Gerçeküstücülerden farklı

⁸⁹² Benjamin, *The Arcades Project*, [N1, 9], p. 458. Ayrıca bkz. [H^o, 17] p. 845.

⁸⁹³ Tiedemann, “‘Pasajlar Yapıtı’na Giriş”, *Pasajlar*, s. 17.

olarak, *flâneur*'ün şehir deneyiminin direnç noktasının duyuşal etkileşimlerinin ötesinde “mimetik sarhoşluk” (*anamnestic intoxication*) durumu olduğunu ileri sürer.

Benjamin'e göre, *flâneur*, daha önce deneyimlenmiş ve yaşanmış “ölü veriler”den beslenir ve duyuşal olan ile birlikte deneyimlediği de aslında bu ölü verilerde oluşan “duyumsanan bilgi”dir. Duyumsanan bilgi, bugüne kadar ağızdan ağza aktarıldığı için esasen devasa bir literatüre sahip iken XIX. yüzyılda bu literatür en derinlerde uyumaya mahkum edilir.⁸⁹⁴ Benjamin'e göre söz konusu ölü veriler, kolektif uyanış ile birlikte politik ve tarihsel alanda ele geçirilmediği sürece ebedi aynılıkta kalacaklardır.⁸⁹⁵

Marcel Proust, Benjamin düşüncesinde “uyanma” aracılığıyla “şimdi”yi tarihsel bir ana dönüştürmekle birlikte, tarihsel olanı da şimdi'de aktüelleştirme uğrağıdır. Benjamin açısından, Kafka ve Baudelaire'in atalet ile kendisini sunmasını bekledikleri dünyanın, XIX. yüzyılda, içini döktüğü kişi Proust'tur.⁸⁹⁶ Proust, *Kayıp Zamanın İzinde (À la recherche du temps perdu)* çalışmasında “hayatı gerçekte olduğu gibi değil de onu yaşayan kişinin hatırladığı gibi”⁸⁹⁷ betimler; fakat şu farkla ki, Proust şahsında, “hatırlayan yazar için önemli olan, kendi hatırası değil, hafızasının dokuduğu ağdır.”⁸⁹⁸

Benjamin düşüncesinde öznenin tarihselliğine katkı sağlayacak hafıza ve hatırlamanın izini sürdüğümüzde *Pasajlar Projesi*'nde Hugo von Hoffmannsthal'ın *Buch der Freunde* metnine dayandırdığını görürüz. Hoffmannsthal'a göre bizi geçmiş düşüncesine sürükleyen şey ile “her şekliyle yekpare olmak” (*somehow one being*) diyebileceğimiz, kendimiz ve yaşamımız arasında benzerlik vardır ve biz bu kimliği kavrayarak, kendimizi tüm bölgelerin en safı olan ölüme taşıyabiliriz.⁸⁹⁹ Benjamin, Hoffmannsthal'ın söz ettiği ölümün alanına açılan “her şekilde yekpare olmak”lığını hayatın sınırlı bir alanının içinde nasıl mümkün olduğunu tam anlamıyla Proust üzerine bir konuşmalarında kavradığını ifade eder. Benjamin'e göre

⁸⁹⁴ Benjamin, *The Arcades Project*, [e°,1], p. 880.

⁸⁹⁵ *A.e.*, [K1, 5], p. 390.

⁸⁹⁶ Benjamin, “Proust İmgesi”, *Son Bakışta Aşk*, s. 105.

⁸⁹⁷ *A.e.*, s. 102.

⁸⁹⁸ *A.e.*, s. 102.

⁸⁹⁹ Benjamin, *The Arcades Project*, [S2, 2], p. 546-547.

Proust, aşkın (transandant) olana değil insana yönelerek, kendisinden önce kimsenin yapmadığı bir şey yapmış ve şeylere dair sadakati (*fidelity*, bağlılık) hayatımıza sokmuştur. Söz konusu sadakat, “bir öğleden sonraya, bir ağaca, güneşin halının üstünde bıraktığı ışık lekesine; cüppelere, mobilya parçalarına, parfümlere veya manzaralara”⁹⁰⁰ duyulan sadakattir. Benjamin, Proust’un söz konusu “şeylere sadakat” tutumu ile kendisini ölümün kenarına konumlandığını ileri sürer. Kendi ifadesi ile: “Onun [Proust’un] evreninin kendi güneşi vardır, belki de, ölümden, yaşanmış anların yörüngesinde, bir araya toplanmış şeylerin içindedir.”⁹⁰¹ Başka bir deyişle, Proust’un konusu, ölümün gözlemlenebilen ön yüzü saf “dünya değil, yaşamın kendisidir.”⁹⁰² Yaşam imgesi burada dünyadan farklı olarak hem insanın tarihsel düzlemi olduğu hem de hatırlama ve unutkanlığın bütünlüğünü imlediği için Benjamin açısından önemlidir. Benjamin, deneyim bahsinde gördüğümüz maddi unsurların alegorik kavranışı olan, “enkazı enkaz olarak” kavramakla ilgili bağlantılı olarak insanın tarihselliğinde de insanın, salt hatırlama değil, unutma ile birlikte kavranması gerektiğini düşünür.

Bu bağlamda hafızanın izini sürmeye devam ettiğimizde, ilk bölümde değindiğimiz gibi, Benjamin düşüncesinde Bergson, geleneksel deneyim anlayışındaki anı’nın (*Erinnerung*) yerine hafızaya (*Gedächtnis*) vurgu yapması ve hafızayı maddi unsurlar ile ilişkiselliğinde kavraması deneyim problemi açısından ayırt edici bir nokta olmasına rağmen deneyime tarihsellik sağlayamamaktaydı. Benjamin’e göre Bergson “deneyimin her türlü tarihsel belirlenimini” reddederken;⁹⁰³ Proust, Bergson’un deneyim kuramına tarihsellik sağlayan ve daha da ötesinde Bergson’un “deneyim kuramını deneyen” bir şair olmakla birlikte yapıtı da “Bergson’un düşündüğü biçimiyle deneyimi bugünkü koşullarda sentetik yoldan üretme çabası”dır.⁹⁰⁴ Çünkü geçmişteki bir “deneyimi bugünkü koşullarda üretme”, hem deneyimin tarihselliğini hem de tarihin “eksiltili” yapısını; daha açık bir ifade ile “tarihin tarihselliğini” sağlar.

⁹⁰⁰ A.e., [S2, 3], p. 547.

⁹⁰¹ A.e., [S2, 3], p. 547.

⁹⁰² A.e., [S2, 3], p. 547.

⁹⁰³ Benjamin, “Baudelaire’de Bazı Motifler Üzerine”, **Son Bakışta Aşk**, s. 118.

⁹⁰⁴ A.e., s. 118.

Bununla ilgili olarak geleneksel deneyim kuramının bir uzantısı olan Historisist tarih anlayışı, doğa bilimleri yanında veya karşısında ama hep aynı tutumla insanın tarihselliğini göz ardı ettiği için tarih, tarihsellik değil nedensellik düzleminde ilerleyerek “geçmişin ebedi imgesini” sunarken, tarihsel materyalizm geçmiş aracılığıyla tekil bir deneyimi sunmayı amaçlar.⁹⁰⁵ Benjamin’in deneyimi, tarihin tarihselliğine bağlamasının nedeni Historisist tarihin temelinde bulunan nedensellik ilkesinin geleneksel deneyim kavrayışına uzanmasıdır. Benjamin’e göre bu başarılı olduğu takdirde tarihteki süreklilik boşa çıkarılacak ve her “şimdi”, özgürlüğün ve etkinliğin imkanına dönüşecektir.⁹⁰⁶ Benjamin düşüncesindeki Bergson ve Proust uğrakları bu bağlamda düşünüldüğünde, hem geleneksel özne tasavvurunun aksine tarihsel öznenin hem de bizatihi tarihin tarihselliğine katkıda bulunur.

Benjamin’e göre Bergson’un kuramındaki *mémoire pure* (saf hatırlama) zihnin denetimi altındaki bir hatırlama olduğu için zihin tarafından belirlenmiş olmanın ötesine geçememekte iken; Proust’un ileri sürdüğü *mémoire involontaire*’e (gayri iradi hatırlama) zihin tarafından belirlenmişliği yadsımakla birlikte hatıradan çok unutuşa yakındır.⁹⁰⁷ Bu nedenle Proust’un metinlerinde hafızanın ördüğü ağ, hatırlamanın olduğu kadar unutuşun da “Penelopeia tülü”dür ve bu anlamda *mémoire involontaire* kavramındaki hatıra, Peneolopeia’nın ördüğü tüle; unutuş ise çözgüye denk gelir.⁹⁰⁸ Yunan mitolojisinde Odysseus’un karısı olan Penelopeia, kocasının yirmi yıl süren yolculuğu boyunca bütün taliplerine örmekte olduğu tülü tamamlamadan evlenemeyeceğini söyler fakat gündüz ördüğü kısımları gece söktüğü için,⁹⁰⁹ başlangıcı ve bitişi belirlenemeyen bir süreç sağlar böylece talipleri istediklerine ulaşamaz. Benjamin düşüncesinde Penelopeia tülü’nün tarihteki karşılığı, nedenselliğin kesintiye uğratılması olarak ele alarak ve “Eduard Fuchs: Koleksiyoncu ve Tarihçi” çalışmasındaki şu ifadeleri ile birlikte düşünebiliriz:

⁹⁰⁵ Benjamin, “Eduard Fuchs: Koleksiyoncu ve Tarihçi”, **Cogito**, s. 37-38.

⁹⁰⁶ **A.e.**, s. 38.

⁹⁰⁷ Benjamin, “Baudelaire’de Bazı Motifler Üzerine”, **Son Bakışta Aşk**, s. 118-119. ve Benjamin, “Proust İmgesi”, **Son Bakışta Aşk**, s. 102.

⁹⁰⁸ Benjamin, “Proust İmgesi”, **Son Bakışta Aşk**, s. 102.

⁹⁰⁹ **A.e.**, s. 102, ç.n.

[...]nesnesini salt olgusalıklar yumağından biçimlendirmeyen, aksine şimdinin dokusuna yedirilmiş geçmiş örgülerini temsil eden bir grup düğümde elde edilen bir tarih biliminin işi olacaktır. (Bu örgüyü salt nedensel bir bağla eş tutmak bir hata olur. bu daha çok, tamamen diyalektik bir örgüdür ve güncel tarih akışı bu örgülerin ilmeklerini kopuk ve gösterişsiz bir biçimde tekrar ele alabilir.) Salt olgusalıktan arındırılmış tarihsel nesnenin takdire ihtiyacı yoktur. Çünkü edimselliğe mutlak analogiler sunmaz, aksine kendini, edimselliğin çözmekle yükümlü olduğu katı diyalektik sorunda kurar.⁹¹⁰

Benjamin'e göre Proust'un ileri sürdüğü *mémoire involontaire*'i Penelopeia'nın tersine, gece örülenler gündüz çözülür çünkü; "gün içindeki amaçlı edimlerimiz, en çok da amaçlı hatırlama çabalarımız, unutuşun ağı ve nakışlarını söker durur."⁹¹¹ Fakat Proust buna karşı, günlerini gecelere çevirerek tülün sökülen kısımlarını yakalamaya çabalar; çünkü, Penelopeia'nın tülü örmenin değil, bekleme süresini tamamlamanın önemini kavraması gibi, Proust da metne birliğini verenin "yazar ya da öykü değil, o katışıksız hatırlama sürecinin kendisi" olduğunun farkındadır.⁹¹² Dolayısıyla Proust için bu ağı örme süreci *mémoire involontaire*'nin keşfinden ziyade, bir çıraklığın öyküsüne dönüşür.⁹¹³

Hafızanın keşif olma durumu her daim bir belirlenimi de beraberinde getireceği için Benjamin açısından tarihsellik değil nedenselliğe bürünme ihtimali barındırır. Bu nedenle Proust'un *mémoire involontaire*'i, Franz Hessel'in *Spazieren in Berlin*'i gibi tarif etmekten ziyade hikâyeleştirir ve hafıza, bu metinlerde "kaynak değil, ilham perisi"⁹¹⁴ olarak işlenir. Bu yaklaşımın Benjamin düşüncesindeki karşılığı ise, tarihin salt kaynak değil, ilham perisi olarak iyileştirme ve yeni imkanlar yaratmasıdır.

Bu bağlamda Benjamin'e göre Proust'taki zaman temasının ilgi çekici yanı, lineer anlamda sonsuz değil, çizgileri kesişen sarmal ebediyet kavrayışı sunması ve

⁹¹⁰ Benjamin, "Eduard Fuchs: Koleksiyoncu ve Tarihçi", **Cogito**, s. 45.

⁹¹¹ Benjamin, "Proust İmgesi", **Son Bakışta Aşk**, s. 102.

⁹¹² **A.e.**, s. 102-103.

⁹¹³ Gilles Deleuze, **Proust ve Göstergeler**, çev. Ayşe Meral, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, Eylül 2004, s. 11.

⁹¹⁴ Benjamin, "The Return of the *Flâneur*", SW II-I, p. 262.

bunu mekana bağı geçişlerle yapmasıdır.⁹¹⁵ Bu geçişte, içteki hatırlama ile dıştaki yaşlanmanın iç içe ilerlediği bir düzleme dönüşür; bu etkileşimi görmek Proust'un "kıvrılmaların, bükülmelerin, kendi üstüne dönmelerin" in dünyasına girmektir ve bu dünya her şeyin benzeşimlere (*synaesthesia*) büründüğü *correspondence*'ların alanıdır.⁹¹⁶ *Correspondence*'lar daha önce Baudelaire düşüncesinde tarihin değil, salt tarihöncesinin verileri iken Proust'ta "yaşanmış deneyimlerimizdeki payları" ön plana çıkarılır böylece tarihsellikleri sağlanır.⁹¹⁷ Gilles Deleuze'un "göstergeler" dediği "yaşanmış deneyimlerimizdeki paylar", soyut bir bilginin değil zamansal bir çıraklığın konusudur ve bu bağlamda Proustcu hatırlama (*anamnesis*) da maddi unsurların deşifre edilmesi ve yorumlanmaya açık göstergeler şeklinde ele alınmasıdır.⁹¹⁸ Maddi unsurların yorumlanması veya başka deyişle *correspondence*'ların işletilişi aracılığı ile burjuva yaşam dünyasındaki özdeşlik mantığı çözülür. Proust, Benjamin'in sembolizm dediği, burjuva düşüncesinin açık ve uzlaşım sal önvarsayımının yerine, hakikatin karşılaşılan maddi unsurlarda yorumlanarak deşifre edilebileceğini düşünür.⁹¹⁹ Bu yorumlama faaliyeti ise şöyle işler; herhangi bir maddi unsur benzeşimlerle düş dünyasına aktararak "düş nesnesi"ne dönüştürülür böylece tekrar sılıaya (dünyaya) dönüldüğünde "varoluşun asıl gerçeküstü yüzünü gördüğü bir dünya"⁹²⁰ deneyimlenmiş ve kendisinden yola çıkılarak benzeşimler kurulan nesnenin taşıdığı olanaklar açığa çıkarılmış olur. Böylece boşa geçen "kayıp zaman", "yakalanan zaman"a dönüşür ve mutluluk da geçmiş zaman ile şimdiki zaman arasında kurulan özdeşliktir. Proust *Yakalanan Zaman*'da bu bağıntıyı şöyle ifade eder;

[...] öncelikle yaşadığım mutluluğun ve kendini kabul ettirişindeki kesinliğin sebebini araştırmam gerekiyordu; geçmişte bu araştırmayı ertelemiştim. Bu sefer bana mutluluk veren çeşitli izlenimleri birbiriyle karşılaştırarak bu mutluluğun sebebini tahmin etmeye başlamıştım; hepsinin ortak özelliği, tabağa çarpan kaşık sesini, döşeme taşları arasındaki

⁹¹⁵ Benjamin, "Proust İmgesi", *Son Bakışta Aşk*, s. 111.

⁹¹⁶ *A.e.*, s. 111.

⁹¹⁷ Benjamin, "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine", *Son Bakışta Aşk*, s. 143 ve "Proust İmgesi", *Son Bakışta Aşk*, s. 111.

⁹¹⁸ Deleuze, *Proust ve Göstergeler*, s. 12.

⁹¹⁹ *A.e.*, s. 24-25.

⁹²⁰ Benjamin, "Proust İmgesi", *Son Bakışta Aşk*, s. 104-105.

yükseklik farkını, madlenin tadını hem şimdiki anda hem de uzak bir geçmişte hissetmemdi; o kadar ki, geçmiş şimdiki zamana el koyuyor, hangisini yaşamakta olduğum konusunda beni tereddüde düşürüyordu; aslında, bu izlenimlerden haz duyan benliğim izlenimin hem geçmişteki bir günde, hem de şimdi sahip olduğu ortak özellikten, zamandışı oluşundan haz duyuyordu; bu benlik sadece şimdiki zamanla geçmiş zaman arasındaki bu özdeşlikler sayesinde, yaşayabileceği yegâne ortamda bulunabileceği ve nesnelerin özünü tadabileceği zaman, yani zaman dışında ortaya çıkıyordu.⁹²¹

Proust'un ifadesi ile “genelde görünmez olan Zaman, görünürlük kazanmak için bedenlerin peşine düşer ve rastladığı her bedeni ele geçirip üzerinde sihirli fenerini oynatır.”⁹²² Bu durumda yakalanan zaman, bir yanıyla maddi bir unsur tarihselliğiyle birlikte kavramak iken; diğer yanıyla tarihi maddi unsur aracılığıyla kurtarmaktır diyebiliriz. Nitekim Benjamin'in “Tarih Kavramı Üzerine” tezlerin ikincisinde dediği gibi;

Başka bir deyişle, mutluluk imgemiz ayrılmaz biçimde kurtarma ve kurtarılma imgemizle birliktedir. Tarihin konusu olan geçmiş imgemiz için de bu böyledir. Geçmiş, gizli bir zaman dizini taşır; ona kurtulma kapısını açan budur. Eskileri kuşatmış olan havanın soluğu bize değip geçmez mi? Kulak verdiğimiz seslerde, artık susmuş olanların yankısı yok mudur? Kur yaptığımız kadınların tanımadıkları kızkardeşleri olmamış mıdır?⁹²³

Benjamin'e göre Proust'un düş dünyası aracılığıyla maddi unsurları deneyimsel olarak düzenleyerek amaçladığı ile Bloch'un “yaşanan anın karanlığı”na içkin olan “henüz-bilincine-varılmamış” (*not-yet-consciousness*) olan arasında kurulacak bağıntı tarihsel ve kolektif güvenceye alındığı takdirde XIX. yüzyıldan uyanmayı sağlayacak imkan elde edilebilir.⁹²⁴

Ernst Bloch, *Umut Ülkesi (Das Prinzip Hoffnung)* çalışmasında bilinçli alanda, “karanlık, bilinçsiz veya bilincine zayıf varılan yerler” olduğunu ve bilincin asıl

⁹²¹ Marcel Proust, **Yakalanan Zaman**, çev. Roza Hakmen, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, Şubat 2018, 13. Baskı, s. 177

⁹²² **A.e.**, s. 228.

⁹²³ Benjamin, “Tarih Kavramı Üzerine”, **Son Bakışta Aşk**, s. 40. (II. tez)

⁹²⁴ Benjamin, **The Arcades Project**, [K1, 2], p. 388-389. ayrıca bkz. [O°, 50], p. 861- 862.

kenarlarının gündelik yaşayıp görmede değil, buralarda, “bilinçli olanın *sesinin uzaklaştığı* yerde, Unutuşa ve Unutulanda, yaşanıp görülenin kenara kaydığı, eşiğin altına düştüğü yerde” olduğunu ileri sürer.⁹²⁵ Bloch, Proust’un unutma-hatırlama aracılığı ile şeyler dünyasındaki herhangi bir unsurun alelade bir şey olmadığını açığa çıkarmasına benzer şekilde, söz konusu karanlık alanların aydınlatılmasını alelade bir ışık oyunu değil, “şafağın sökülmesi”⁹²⁶ şeklinde niteler. Şafak sökülmesini Proust’un gününün gecedan sökülmesi ile bir arada düşünerek, bilincin bilinçdışından sökülmesini imlediğini söyleyebiliriz. Bilincin dışında kalan geleneksel literatürce “bilinçdışı” şeklinde kavramsallaştırıldığı için bu kavramı kullanan Bloch, aslında çalışmasında bilinçdışına yeni bir yorum getirir.

Çalışmasında bilinçdışı analizi yapan Bloch, bilinçdışının, “bilinçli olmaya yetenekli” olmak anlamında tamamen bilinçsizlikten ayrıldığını⁹²⁷ ve bu nedenle devindirici “yeni” imkanlar taşıdığını söyler. Fakat Bloch’a göre iki tür bilinçdışı vardır; ilki Freud’un ileri sürdüğü bilinçdışıdır ve bu gece düşlerinin kaynağı olarak unutulmuşun ve bastırılmışın içinde hareket eder; diğeri ise; “henüz-farkına-varılmamış” olan bilinçdışıdır; bu ise gündüz düşlerinde henüz tecrübe edilmemiş olanın içinde ilerler.⁹²⁸ Bloch’un ifadesi ile:

Henüz-Bilincine-Varılmamış Olan, demek münhasıran Gelmekte olanın Bilinçdışı ile Bilinçliliği arasındadır, Yeni’nin psişik doğum yeridir. Kendini Bilinçdışı ile Bilinçlilik arasında tutmasının nedeni de, onun kendi içinde henüz tastamam âyân-beyan gelmemiş, gelecekte doğru şafağı henüz söken bir bilinç içeriğinin bulunmasıdır.⁹²⁹

Bloch’a göre gece düşlerinde bilinç geçmişe yönelirken, gündüz düşlerinde ise ileriye doğru yönelir bu nedenle “henüz-bilincine-varılmamış olan, her daim yeni

⁹²⁵ Ernst Bloch, **Umut İlkesi**, çev. Tanıl Bora, İstanbul, İletişim Yayınları, C1, 2. Baskı, 2011, s. 149. (Vurgular yazara ait.)

⁹²⁶ **A.e.**, s. 149.

⁹²⁷ **A.e.**, s. 149-150.

⁹²⁸ **A.e.**, s. 150.

⁹²⁹ **A.e.**, s. 151.

olan bir şeyin bilinç tarzıyla yüklüdür.”⁹³⁰ Bilincin en iyi kavrandığı ve imkana dönüştüğü yerler ise gençlik, dönüşümün eşiğindeki zamanlar ve yaratıcı üretimdir.⁹³¹ Çünkü buralarda zaman, “ileriye dönük olanın ağarmasıyla doludur.”⁹³²

Benjamin açısından ise, Bloch’un “gündüz düşleri”nde “henüz-bilincine-varılmamış olan”ı deneyim kuramı ile politik praksisin çakıştığı noktadır. Çünkü Benjaminci tarih kavramının, deneyim ile bağlantılı olarak, görevlerinden biri kitleleri XIX. yüzyılda fantazmagorilerden oluşan gündüz düşlerinden uyandırmaktır. Benjamin’e göre bu fantazmagorik dünyayı oluşturan her moda veya dünya görüşünün gücünü unutulandan alması kitlelere hatırlama ve uyanma zorunluluğu dayatmaktadır. Fakat Proust gibi öncüler çağın şiddetine ve yoğunluğuna bireysel direnç noktalarına işaret ederken görev, kitlesel direnç noktalarını arttırmaktır.⁹³³ Çünkü Proust metinlerinde gördüğümüz bireysel olarak hatırlama fenomeninde dolaysız (*direct*) deneyimleme (*erlebte*) mevcutken; XIX. yüzyılda kitleler “an”, “moda”, “trend” gibi olgular nedeniyle dolaylı (*indirectly*) deneyim (*erfahren*) ile karşı karşıyadır.⁹³⁴ Bu da ancak Proust ile Bloch arasında bağıntı kurarak dolaylı deneyimin çözümleyecek noktaları saptamakla mümkündür. Benjamin bu amaçla, Bloch’un henüz-bilincine-varılmamış bilgisi ile Proust’un her zaman bir uyanmaya denk düşen şimdideki maddi bir unsuru yeniden kavramasını bir arada düşünür ve böylece şimdi’ye tarihsellik kazandırır. Benjamin’e göre “olmuş olan”da her zaman “henüz-bilincine-varılmamış bilgi”⁹³⁵ vardır ve bunu şimdi’ye taşımak, şimdiyi tarihselleştirmekle birlikte insanı tarihsel bir anda, şimdi’de, aktüel hale de dönüştürür. Benjamin’in ifadesi ile:

Bugüne kadar “olmuş olan” sabit nokta diye alınmış, şimdiki zaman bilgiyi bu “sabit olan”a dikkatle götürme çabası içerisinde görülmüştür. Şimdi bu ilişki tersine dönecek, olmuş olan, diyalektik değişim, uyanan bilincin etkinliği anlamını taşıyacaktır. Politika, tarih karşısında

⁹³⁰ A.e., s. 151.

⁹³¹ A.e., s. 151.

⁹³² A.e., s. 152.

⁹³³ Benjamin, **The Arcades Project**, [K2a, 3], p. 393.

⁹³⁴ A.e., [O°, 50], p. 861- 862.

⁹³⁵ Benjamin, “İlk Taslalar”, **Pasajlar**, [h°, 2], s. 266. Ayrıca bkz. **The Arcades Project**, [h°, 2], p. 883 ve [K1, 2], p. 388-389.

öncelik kazanmaktadır. Olgular biraz önce karşılaştığımız şeylerdir, onları saptamak ise anımsamanın işidir.⁹³⁶

XIX. yüzyılın şimdi'sinin içeriğini fantazmagorik, fetişleşmiş metalar oluşturduğu için Benjamin'in tarih kavramı söz konusu bu "düş imgeleri"ndeki "henüz-bilincine-varılmamış" niteliği açığa çıkarmayı amaçlar. Nitekim bu da ilk bölümde ele aldığımız fantazmagorilerin alegorik kavranışıdır. Buck-Morss'un ifade ettiği gibi Benjamin'in tarih kavramı ve tarihin şematizmi olarak *Pasajlar Projesi* ile amacı, "kendi kuşağı için bu rüya fetişlerini yorumlamaktı, çünkü bu fetişlerde, fosilleşmiş halde, tarihin izleri"⁹³⁷ bulunmaktadır. Benjamin, çağın maddi unsurlarında bulunan tarihsel izleri, *Urgeschichte* (*Urhstory*, köktarih, tarihöncesi veya ilktarih) şeklinde kavramsallaştırır ve temel problemin "XIX. yüzyılın köktarihi"ni⁹³⁸ açığa çıkarmak ve yorumlamak olduğunu söyler. Benjamin'in Adorno'ya gönderdiği *Pasajlar*'ın 1935 tarihli *Exposé*'sinde (Sunumu) kullandığı *Urgeschichte* kavramını *Walter Benjamin'in Portresi*'nde yorumlayan Adorno, Benjamin'in amacının "en yeni olanı en eski olanın biçimi olarak ortaya çıkarmak"⁹³⁹ olduğunu söyler ki bu, Proust'un "olmuş olan" ile Bloch'un "henüz-bilincine-varılmamış olan"ın taşıdığı yeninin imkanın kesiştiği noktadır. Benjamin'in "Exposé of 1935"te *Urgeschichte* kavramını kullandığı pasajda bunu görebiliriz:

Her dönemin kendinden sonraki döneme ait imgelerle karşılaştığı hayalde, [düşte] sonraki dönem, ilktarihin,[*Urgeschichte*] yani sınıfsız toplumun öğeleriyle birleşmiş olarak ortaya çıkar. Kolektifin bilinç altında saklı olan sınıfsız toplum deneyimleri, yeni olanla kaynaşır, süregelen yapılardan geçici modalara kadar yaşamın binlerce değişik biçiminde izlerini bırakan bir ütopya yaratır.⁹⁴⁰

⁹³⁶ Benjamin, "İlk Taslalar", **Pasajlar**, [h', 2], s. 266. Ayrıca bkz. **The Arcades Project**, [h°, 2], p. 883 ve [K1, 2], p. 388-389. Burada Tiedemann, "'Pasajlar Yapıtı'na Giriş", **Pasajlar**, s. 30'daki çeviriyi kullandık.

⁹³⁷ Buck-Morss, **Görmenin Diyalektiği**, s. 57.

⁹³⁸ Benjamin, "Materials for the Exposé of 1935", **The Arcades Project**, p. 911. (No.14)

⁹³⁹ Adorno, "Walter Benjamin'in Portresi", **Walter Benjamin Üzerine**, s. 19. Ayrıca bkz. Benjamin, "XIX. Yüzyılın Başkenti Paris", **Pasajlar**, s. 89.

⁹⁴⁰ Benjamin, "Exposé of 1935", **The Arcades Project**, p. 4-5. Burada Adorno'nun "Walter Benjamin'in Portresi", **Walter Benjamin Üzerine**, s. 19. daki Dilman Muradoğlu çevirisini

Ursprung ile kökenin, tarihin başlangıç noktasında değil; maddi unsurlarda ve süreç içerisinde açığa çıktığını ileri süren Benjamin; *Urgeschichte* ile maddi unsurların diyalektik kavranışı ile tarihsellik karakterini açığa çıkarır. *Urgeschichte*, çağın fantazmagorik unsurlarını (Proust'un alelade şeyleri düş nesnesine çevirmesi gibi) "diyalektik imge" şeklinde kavrayarak en yeni olarak nitelenen bu unsurları en eski olan üzerinden çözümleme çabasıdır diyebiliriz. Nitekim Benjamin pasajın devamında Fourier'in çağın "en yeni olan" unsuru olarak teknolojik gelişmelerine dayanan tarihin "en eski biçimi olan" sınıfsız toplum ütopyasının böyle bir çalışma olduğunu söyler.⁹⁴¹

Buradan yola çıkarak Benjamin düşüncesinde diyalektiğin hem zamansal hem de uzamsal açıdan kavrandığını söyleyebiliriz. Bu noktayı Benjamin'in "diyalektik imge" kavramı üzerinden şöyle çözümleyebiliriz: Kant'ta imgelemin şematizminin işlevi, bilişsel bir unsur olarak nesnenin zamansal yeniden üretimi iken, Benjamin düşüncesinde nesne salt bilişsel bir unsur değil; çağın maddi bileşeni olarak değerlendirildiği için zamansal ve uzamsal birliği korunur ve "diyalektik imge" kavramı bu zamansal ve uzamsal birliği imler. Bu bağlamda Buck-Morss'un dediği gibi, *Urgeschichte* kavramı ile *Alman Yasoyunu* metnindeki "doğa-tarih" (*Naturgeschichte, natural history*) kavramı arasında denklik kurabiliriz;⁹⁴² çünkü *Urgeschichte*, şimdi ile geçmiş arasındaki zamansal ilişkiyi her daim maddi bir unsur dolayısıyla kavrar. Bu nedenle tarih, Kant veya Hegel'deki gibi doğaya sonradan eklenen bir unsur değildir; aksine doğanın bizatihi kendisi tarihseldir. Doğadaki maddi unsurun şimdi ve geçmiş aracılığıyla kavranması, Proust'un düş nesnesi gibi, ona tarihsellik sağlar ve bu anlamda "diyalektik imge"dir.

Benjamin'in "diyalektik imge" kavramını daha iyi anlamak için Adorno ile mektuplaşmalarına ve Adorno'nun eleştirilerine bakabiliriz zira kavram zamanla Adorno'nun Benjamin'in tarih kavramına ve XIX. yüzyılın köktarih'i olan

kullandık. Parantez içi bilgiler ise çalışmada kavram birliği sağlamak adına tarafımızca eklenmiştir. ("Exposé of 1935" in Ahmet Cemal çevirisi için ayrıca bkz. Bkz. Benjamin, "XIX. Yüzyılın Başkenti Paris", Pasajlar, s. 89-90.)

⁹⁴¹ Benjamin, "Exposé of 1935", **The Arcades Project**, p. 5.

⁹⁴² Buck-Morss, **The Origin of Negative Dialectics**, p. 107.

Pasajlar'a yönelttiği eleştirilerin en çok yoğunlaştığı noktaya dönüşür. 1935 tarihli mektupta Adorno şu eleştirileri yöneltir:

Diyalektik imgeyi “düş” olarak bilince yerleştirdiğinizde, kavramın büyüü bozulmakla ve uyumlu hale gelmekle kalmayıp, tam da bu kavramı maddeci anlamda meşru kılacak temel nesnel gücü yok oluyor. Metanın fetiş karakteri bilinçten doğmaz, aksine bilinci ürettiği için –bu çok önemli bağlamda- diyalektiktir. Ancak bu durum da bilinç ya da bilinçaltının diyalektik imgeyi öylece “düş” olarak şekillendiremeyeceğini, aksine onu arzu ve korkuyla aynı ölçüde yanıtlayacağını gösterir.⁹⁴³

Adorno, diyalektik imgenin, düş ve bilinç kavramları bağlamında ele alınmasının psikolojizm tehdidi taşımasından daha önemli olanın “burjuva psikolojizminin büyüü”ne kapılma tehlikesi içerdiğini düşünür. Adorno'nun eleştirilerinin temel iddiası şudur: Marksist kuram ile birlikte geleneksel özne kavrayışında öznenin kim olduğununun sorulması ile burjuva öznesini açığa çıkarılmıştı fakat Benjamin'in ileri sürdüğü düş kavramının öznesi sorulduğunda açığa çıkan “kolektif” işaret edilemeyecek bir muğlaklık barındırdığı için burjuva psikolojizminin tuzağına düşme tehlikesi taşımaktadır.⁹⁴⁴

Adorno'ya göre Benjamin'in *Exposé*'de alıntılacağı Michelet'in “Her çağ kendi halefini düşler.”⁹⁴⁵ sözü “diyalektik imge” teorisinin diyalektik olmayan tüm gönderimlerini içerdiği için bu cümleyi çözümlmek diyalektik imge eleştirisine de tekabül eder. Adorno'nun ifadesi ile, Michelet'in cümlesi üç şey içerir: “Diyalektik imge, yani –kolektif de olsa- bilincin özü düşüncesi; bu imgenin ütopya olarak gelecekte doğrusal –hatta neredeyse gelişimsel diyeceğim- ilişkisi; ve ‘çağ’ düşüncesinin, bu öznel bilince ait ve onunla birlik olan özne olarak ele alınması.”⁹⁴⁶

Michelet'in cümlesi ile ilgili olarak diyalektik imge de “diyalektik” olmayan şu üç

⁹⁴³ Adorno, “XIX. Yüzyılın Başkenti Paris Üzerine”, **Walter Benjamin Üzerine**, s. 113. Ayrıca bkz. Benjamin, **Correspondence**, p. 495-496. (August 2, 1935)

⁹⁴⁴ Adorno, “XIX. Yüzyılın Başkenti Paris Üzerine”, **Walter Benjamin Üzerine**, s. 114. Ayrıca bkz. Benjamin, **Correspondence**, p. 497.

⁹⁴⁵ Benjamin, “XIX. Yüzyılın Başkenti Paris”, **Pasajlar**, s. 89. Ayrıca bkz. “Exposé of 1935”, **The Arcades Project**, p. 4.

⁹⁴⁶ Adorno, “XIX. Yüzyılın Başkenti Paris Üzerine”, **Walter Benjamin Üzerine**, s. 112. Ayrıca bkz. Benjamin, **Correspondence**, p. 495.

özelliği taşımaktadır: “[i] diyalektik imgenin bir bilinç içeri olarak kavranması –gerçi kolektif bir bilinç söz konusu burada; [ii] diyalektik imgenin, ütopya olarak gelecekle dolaysız, hani neredeyse doğrusal diyeceğim ilişkisi; ve [iii] bu bilinç içeriğinin has ve bağımsız konusu olarak “çağ” kavramı.”⁹⁴⁷

Biz ise Benjamin’in “diyalektik imge” kavramında söz konusu üç eleştiriye de itiraz geliştirilebilir olduğu düşünüyoruz: [i]; düş, Benjamin’in olumsuzladığı metanın fetiş karakterine denk gelmektedir ve kavrama içkin olan Proust ve Bloch uğrakları ile bir arada düşünüldüğünde amaçlananın düşü yeniden üretmek değil, ondan uyanmayı sağlamaktır. Dolayısıyla diyalektik imge, metanın fetiş karakterini düşe dönüştürmekten ziyade ondaki fetişizmi çözüme işlevi taşımaktadır.

[ii] Benjamin, kökenin ve arkhe’nin başlangıç anlamına karşı çıkarken onun buyurduğu *telos*’a da karşı çıkar. Bu anlamda kendisinde her zaman bir *arkhe* referansı içkin olan ütopyaya karşı diyalektik materyalist “sınıfsız toplum” ütopyasında ütopya dolaysız bir unsur olarak tasarlanmaz. Çünkü Benjamin diyalektik imgenin diyalektik karakterini de geleneksel diyalektik kavrayışın aksine zamansal değil uzamsal düzlemde kavrandığı için görüntü temporalliğe direnç göstererek “durağanlaşır”⁹⁴⁸ ve uzamsal karaktere bürünür. Böylece fantazmagorik görüntünün fetiş karakteri teşhir edilir ve maddi unsurlardaki çelişki veya gerilim çözümlenerek özgürleştirici imkanlar açığa çıkarılır. Tam da özgürleştirici imkanlar taşıdığı için diyalektik imgedeki “bu durağanlık bir ütopyadır.”⁹⁴⁹

Bu bağlamda Benjamin’in ileri sürdüğü diyalektik imgenin felsefi tarihsel kavranışı (*Urgeschichte*) zamansal değil uzamsal karakterini Bloch’un ütopya imgesi ile bir arada düşünebiliriz. 1964 yılında Adorno ile ütopya üzerine yaptıkları söyleşide ifade ettiği üzere Bloch’a göre ütopya, (*topos*) Thomas More’da Kuzey Denizleri’nde bir “ada” yani uzamsal bir düzlem olarak tasarlanırken daha sonraki ütopyalarda ütopya, uzamsal düzlemden zamansal düzleme aktararak gelecekteki

⁹⁴⁷ Adorno, “Walter Benjamin’e Mektuplar”, **Estetik ve Politika: Realizm- Modernizm Çatışması**, ed. Ali Artun, yay. haz. Elçin Gen, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s. 164-166. Ayrıca bkz. Adorno, “XIX. Yüzyılın Başkenti Paris Üzerine”, **Walter Benjamin Üzerine**, s. 113-115. ve Benjamin, **Correspondence**, p. 496-498.

⁹⁴⁸ Benjamin, “XIX. Yüzyılın Başkenti Paris”, **Pasajlar**, s. 100.

⁹⁴⁹ **A.e.**, s. 100.

bir noktaya dönüştürülmüştür. More’da ütopya uzak bir ada olarak mevcut ve henüz orada olamasak bile yeterince çaba ile ulaşabileceğimiz bir tasarım iken; geleceğe yerleştirilen ütopyada henüz orada olmamakla kalmayız, ütopyanın kendisi de mevcut olmaz. Bloch, bu nedenle zamansal ütopyanın hayalden öteye geçemediğini, uzamsal ütopyanın ise bir imkan olduğunu söyler.⁹⁵⁰

[iii] Adorno, Michelet’in cümlesindeki çağ ile Benjamin’in “1935 Expose”indeki “altın çağ” kullanımlarına da işaret ederek, kavrama dair temel problemin, altın çağ kavramındaki sınıfsız toplum (Arkadya) ve cehennem anlamlarından cehennem’i elemiş olmasından dolayı sınıfsız toplumu ütöpik bir yaklaşımla yapılandırıldığını düşünür. Adorno’ya göre arkaik olanın modernizm içinde eridiği kategori altın çağdan ziyade felakettir.⁹⁵¹ Fakat Benjamin’in çalışmasının bütünlüğüne baktığımızda Adorno’nun ileri sürdüğü gibi “sınıfsız toplum” lehine altın çağın dolayimsız karakterinin onaylanmadığını aksine eleştirildiğini görürüz. Adorno’nun XIX. yüzyılın diyalektik imgesini cehennem olarak sunduğu için savunulabilir bulduğu Saint-Simoncu ütopya⁹⁵² Benjamin açısından dünya ekonomisindeki gelişmelerini öngörebilmiş olmasına rağmen bunun sınıfsal etkisini göz ardı ettiği için savunulamaz.⁹⁵³ Benjamin’in altın çağ konusunda Adorno’dan ayrıldığı temel nokta altın çağın, cehennem ile özdeşleştirildiği takdirde geçmişte değil ileride bir noktada konumlandırılacak olmasının modern ilerlemeciliğin farklı bir tezahürü olmaktan öteye gidemeyecek oluşudur.⁹⁵⁴ Dolayısıyla, Michelet’in cümlesinin Benjamin açısından kullanım değeri, yeniye doğru bir hareketin ancak “sınıfsız toplum”un *Urgeschichte* imgesi olarak ele alınması ile mümkün olacağı ile sınırlıdır.⁹⁵⁵ *Urgeschichte*’nin geleneksel tarihten farkı, geçmişe yönelerek çağı uyandırmaktı ki bu da Adorno’nun endişesi olan ütopyanın, “ütöpik” karakterini çözümler. Nitekim Benjamin, metnin son bölümünde

⁹⁵⁰ Löwy, Adorno v.d., **Ernst Bloch’la Söyleşiler**, s. 68.

⁹⁵¹ Adorno, “XIX. Yüzyıl’ın Başkenti Paris Üzerine”, **Walter Benjamin Üzerine**, s. 114.

⁹⁵² **A.e.**, s. 113.

⁹⁵³ Benjamin, “XIX. Yüzyılın Başkenti Paris”, **Pasajlar**, s. 94.

⁹⁵⁴ Miguel Abensour, **Ütopya: Thomas More’dan Walter Benjamin’e**, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul, Versus Kitap, 2009, s. 72-75.

⁹⁵⁵ **A.e.**, s. 76.

Michelet'in cümlesini "her çağ, bir sonrakini düşlemekle kalmaz, ama düş kurarak uyanışı da zorlar" şeklinde yeniden kurar.⁹⁵⁶

Benjamin de Adorno'nun eleştirilerine yazdığı cevapta diyalektik imgenin, düşün bir kopyası olmadığını ve kendisinin de bunu ileri sürmediğini; aksine amacının düştü uandırmak olduğunu ifade eder. Söz konusu uyanma için Bloch'un ileri sürdüğü kavram olan "şafağın sökmesi"ni kullanan Benjamin'in amacı, XIX. yüzyılın düş nesnelere olan aldatıcı fantazmagorik imgelerin diyalektik yoluyla açığa çıkarılmasıdır; bizatihi kendi ifadesi ile "diyalektik; imge ve uyanma arasında yetkinleşir."⁹⁵⁷ Bu bağlamda Benjamin'in *Pasajlar Projesi* için düşündüğü fakat daha sonra vazgeçtiği "A Dialectical Fairy Play"⁹⁵⁸ ismi de yaşamı düşe dönüştürmek değil; XIX. yüzyılda düş içerisinde bulunan kitleleri diyalektik aracılığıyla uandırmayı imler diyebiliriz.

Adorno ile Benjamin mektuplaşmalarındaki temel düşünce farklılığının Adorno'nun aynı mektuptaki XIX. yüzyılın köktarihinin (*Urgeschichte*) ancak "metanın aldığı sinai biçimin tarihsel olarak eski biçimden açıklıkla ayrılarak tanımlanmasıyla kurulabilir"⁹⁵⁹ ifadesinden çıkarabileceğimizi düşünmekteyiz. Adorno'nun eleştirileri ve talepleri Benjamin'in çalışmasının "XIX. yüzyılın tarihi"nin yazıldığı bir metin olduğu kabulüne dayanırken; Benjamin'in amacı XIX. yüzyılın tarihini, tarih yazıcılığı metoduyla yazmak değil, onu yıkıma uğratmak suretiyle felsefe yapmaktır. Nitekim ilk bölümde de belirttiğimiz gibi, Benjamin ile Adorno ve diğer Eleştirel Kuram düşünürlerinin temel farkı da buradan kaynaklanır. Frankfurt Okulu, burjuva yaşam dünyasına eleştirilerini sınıfsal karaktere bürünmemesi için çalışmalarını kültür alanı ile sınırlandırarak XIX. yüzyılın enkazının sayımını yaparken; Benjamin, enkazdan politik imkanlar çıkarmaya çalışır çünkü hala savunulacak konular olduğunu düşünür.

⁹⁵⁶ Benjamin, "XIX. Yüzyılın Başkenti Paris", *Pasajlar*, s. 104.

⁹⁵⁷ Benjamin, *Correspondence*, p. 508. (to Gretel Adorno, August 16, 1935)

⁹⁵⁸ *A.e.*, p. 506-507. (to Gretel Adorno, August 16, 1935)

⁹⁵⁹ Adorno, "Walter Benjamin'e Mektuplar", *Estetik ve Politika*, s. 170.

“[...]uyanış, anımsamanın diyalektik ve
Kopernik noktası niteliğindeki
dönüşümüdür. [...] ...amaç, böylece
şimdiki zamanı bir uyanıklar dünyası
olarak yaşamayı sağlamaktır.”⁹⁶⁰

Walter Benjamin

C. Tarihte Kopernik Devrimi

Benjamin’in tarihteki Kopernik devriminin temel niteliği “diyalektik imge” kavramı aracılığıyla geleneksel “diyalektik” ve “imge” kavrayışının temelindeki temporal karakterin sökülerek uzamsal düzleme bağlanmasıdır. Bu amaçla ilk etapta kavramın diyalektik temasından, “durağan diyalektik” betimlemesi ile diyalektiğin temporal karakteri sökülür. Agamben’in de işaret ettiği gibi, Benjaminci diyalektiğin durağan karakteri ile Hegel’in doğaya atfettiği diyalektiği tarihe mâl eden ve fakat kavramın temelindeki temporal karakteri eleştiriye tabi tutmadığı için ilerlemeci tarih anlayışından ayrılarak özgün bir tarih kavrayışı geliştiremeyen Marksist diyalektik eleştirilir. Kavramın “imge” temasında ise geleneksel düşüncede imgeye yüklenen temporal karakterli “zamanda yeniden-üretim” işlevi yerine uzamsal ve yaratıcı bir anlam kazandırılır. Benjamin’in diyalektik imge kavramını uzamsal düzleme çekmekle amaçladığı, tarihsel olayların temporal bir düzen ile lineer tarih anlayışına bağlanışını kesintiye uğratmak ve politik praksis için zemin açmaktır.

“Kopernik devrimi”, Kant’ın doğa bilimlerinden felsefe literatürüne uyarladığı bir olgu olarak özne ile nesnenin birbirlerine göre konumlandırılma tarzının “tersine çevrilmesi”dir: Kant öncesi felsefe geleneği bilgideki yasalılığı nesnelere dünyasına veya doğaya mâl ederken; Kant, söz konusu yasalılığın kaynağının öznenin bizatihi kendisi olduğunu ileri sürerek felsefe tarihini Kant öncesi ve Kant sonrası şeklinde bölümleyecek kadar önemli bir kırılma yaratmıştır. Yasalılığın kaynağı olarak

⁹⁶⁰ Benjamin, “İlk Taslaklar”, **Pasajlar**, [h`, 4], s. 267. Ayrıca bkz. **The Arcades Project**, [h°, 4], p. 883 ve [K1,3], p. 389

öznenin saptandığı Kant'ın eleştirel felsefesi böylece daha önce hiçbir filozofun yapamadığı kadar genel bir deneyim kuramı oluşturur ve böylece felsefe tarihinde ayırt edici konum edinir. Kant'ın ileri sürdüğü deneyim kuramı epistemolojiden ontolojiye, estetikten dini ve tarihi deneyime kadar insan etkinliğine transandantal, başka bir ifade ile nesnel ve geçerli bir düzlem sağlar.

Benjamin, Kant'ın eleştirel felsefesini eleştiriye tabi tuttuğu erken dönem metni olan "Gelecekteki Felsefenin Programı Üzerine"de gelecekteki bir felsefi kuramın özgünlüğünün ve yetkinliğinin ancak Kant'ın felsefesi ile hesaplaşılması ile mümkün olacağını ileri sürer. Benjamin'in bu yaklaşımı, Kant felsefesinin felsefe tarihindeki nüfuzundan kaynaklanmaz; aksine Benjamin, çok daha temel bir problem yakalar: Kant'ın eleştirel felsefesi bize temelde "bilginin koşullarının aslında deneyimin koşulları olduğunu"⁹⁶¹ göstermiştir. Dolayısıyla ileri sürülecek bir bilgi kuramı beraberinde deneyim kuramı geliştirmedeği sürece Kantçı geleneğe eklemekten kaçamayacaktır. Benjamin bu nedenle Kantçı gelenek ile ona eklenen Diltheyci geleneğin deneyim kuramını eleştirmekle kalmaz, ileri sürdüğü tarih kavramına eşlik eden tarihsel bilgi ve deneyim kuramı geliştirmesi gerekliliğinin de ayırına varır. Her iki gelenekten farklı olarak Benjamin'in "kritik"e bakışı tamamen politiktir zira politiğin edimden bağımsız olmaması gibi kritiğin de edimden bağımsız olmadığını düşünür: Politik olan gibi, kritik de herhangi bir problemi yeniden-yorumlarken aslında onun şimdiki zaman ile bağıntısını kurar⁹⁶² ve bunun politik olması kaçınılmazdır. Bu anlamda Benjamin'in ileri sürdüğü "tarihte Kopernik devrimi" politik ve eleştirel; veya Lindroos'un da ifade ettiği gibi "politik kritik" (*political critique*)⁹⁶³ nitelikte olup, tarihsel olguların deneyim problemine, deneyimin ise tarihsel olgulara yaklaştırıldığı "tarihsel deneyim"; başka bir deyişle, politik praksis'tir.

⁹⁶¹ Benjamin, "Gelecekteki Felsefenin Programı Üzerine", **Benjamin**, Say Yayınları, s. 116.

⁹⁶² Kia Lindroos, **Now-Time/Image-Space**, p. 20.

⁹⁶³ **A.e.**, p. 20.

“[...] image is dialectics at a standstill.
For while the relation of the present to
the past is purely temporal, the relation
of what-has-been to the now is
dialectical: not temporal in nature but
figural (*bildlich*).”⁹⁶⁴

Walter Benjamin

1. “Durağan Diyalektik”: Marksist Diyalektiğin Eleştirisi

Benjamin düşüncesinde praksis, teori ve pratik şeklinde ilerleyen kavramsal karşıtlığın sentezi olmaktan ziyade problematik bir olgu olarak açığa çıkar: Teorinin nesnelliliğini ve geçerliliğini deneyim; pratiğin aktüelliğini ve olumsuzluğunu ise tarih imler. Bu durumda politik praksis, şimdi’deki deneyimlerimizin tarihsel olay ve olgulara; tarihsel olay veya olguların ise şimdiki deneyimlerimize politik katkısıdır diyebiliriz. Benjamin bu ilişkiyi şöyle ifade eder:

Tarihsel bakış açısından Kopernik dönüm noktası, şudur: Sabit nokta olarak “olmuş olan” alınır ve şimdiki zaman, bilgiyi el yordamıyla bu sabit noktaya götürme içini üstlenir. Şimdi ise bu ilişkinin tersine dönüştürülmesi ve olmuş olan’ın kendi diyalektik saptamasını, uyanış’ın birbirine karşıt rüya görüntüleriyle oluşturduğu sentezden kazanması öngörülmektedir. Politika, tarih karşısında birincil yer kazanmaktadır. Tarihsel “olgular”, şimdi karşılaştıklarımıza dönüşmektedir: Bunları saptamak, anımsama eyleminin işidir.⁹⁶⁵

Benjamin düşüncesinde praksisin teori ve pratiğin sentezi olmadığına en açık göstergesi, tarih anlayışındaki Kopernik devriminin bağlandığı “zaman çekirdeği” ile

⁹⁶⁴ Benjamin, **The Arcades Project**, [N3,1], p. 463.

⁹⁶⁵ Benjamin, “İlk Taslaklar”, **Pasajlar**, s. 266, [h°, 2] Ayrıca bkz. Benjamin, **The Arcades Project**, [K1, 2], p. 388-389 ve [h°, 2], p. 883.

birlikte “zamansız doğruluk”un yadsınmasıdır.⁹⁶⁶ Politik praksis bu anlamda zamansal bir taleptir, fakat söz konusu zamansal talep olguların salt tarihsel bir andaki tezahüründen ziyade her şimdi’nin “bilebilirliğin şimdi’sine dönüşmesi”dir zira Benjamin’in ileri sürdüğü zaman kavrayışı ile birlikte düşünüldüğünde “şimdi’de doğruluk, ağzına kadar zamanla doludur.”⁹⁶⁷ Benjamin, “zamansız doğruluk” konusunda Kantçı gelenek ile birlikte Marksist kuramdan da ayrıldığı noktayı şöyle ifade eder:

Şimdi sırada “zamansız doğruluk” kavramından kararlı bir biçimde dönmek vardır. Ancak, doğruluk –Marksizmde de olduğu gibi- bilmenin zamansal bir işlevi değil, bilen ve bilinende benzer şekilde bulunan bir zaman çekirdeğine bağlıdır. Bu öylesine doğrudur ki; ne olursa olsun, sonsuzluk bir düşünce olmaktan çok bir elbisenin süsü niteliğindedir.⁹⁶⁸

Benjamin’in Marksist kuramdaki doğruluğa yönelik eleştirisi diyalektik ve zaman konusundaki görüş farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Marksizm diyalektiği temporal bir süreç olarak ele alırken; Benjamin, buna karşı diyalektik imgenin işlevi ile bağlantılı olarak “durağan diyalektik” kavramını geliştirir. Benjamin’in temporal diyalektiğe mesafeli yaklaşmasının nedeni zamansız doğruluğa karşı ileri sürdüğü tarihsel zamanda “geçmişin şimdi’nin, şimdi’nin geçmiş üzerindeki ışığının gölgesi değil, geçmiş ve şimdi’nin bir imgede konstelasyon oluşturmasıdır.”⁹⁶⁹ Benjamin’e göre bu imge, “durağan haldeki diyalektiktir” (*dialectics at a standstill*). Geleneksel diyalektik anlayışında geçmiş ile şimdi arasındaki ilişki, doğada ve temporal iken; durağan diyalektikte, “olmuş olan”ın şimdi ile ilişkisi imgesel ve diyalektiktir.⁹⁷⁰ Kant’ın Kopernik devriminde nasıl ki yasalılık doğaya değil özneye bağlanıyorsa, Benjamin düşüncesinde de diyalektiğin işlevi temporal düzlemden imgesel ve maddi düzleme aktarılır.

⁹⁶⁶ Tiedemann, ““Pasajlar Yapıtı’na Giriş”, **Pasajlar**, s. 31.

⁹⁶⁷ Benjamin, **The Arcades Project**, [N3,1], p. 462-463.

⁹⁶⁸ A.e., [N3, 2], p. 463.

⁹⁶⁹ A.e., [N3, 1], p. 463.

⁹⁷⁰ A.e., [N3, 1], p. 463.

Benjamin'in ileri sürdüğü durağan diyalektikteki geçmiş ile şimdi arasındaki ilişkinin temporal olmaması Marksist kuramın ötesinde doğrudan Marx ile ayrıldığı nokta olduğu için kayda değer önem taşımaktadır. Benjamin'in geçmiş ve şimdi arasında kurduğu bağıntı sıkça Marx'ın *On Sekiz Brumaire*'de eleştirdiği geçmişe duyulan romantik ilgi ile bir arada değerlendirilir. Marx'ın pasajını aynen aktarırsak:

İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar, ama onu serbestçe kendi seçtikleri parçaları bir araya getirerek değil, dolaysızca önlerinde buldukları, geçmişten devreden verili koşullarla yaparlar. Tüm göçüp gitmiş kuşakların oluşturduğu gelenek, yaşayanların beyinlerine bir kâbus gibi çöer. Kendilerini ve bir şeyleri altüst etmekle, şimdiye dek hiç olmamış var etmekle uğraşiyor göründükleri esnada, tam da böylesi devrimci kriz dönemlerinde, endişe içinde geçmişten ruhları yardıma çağırır, onların adlarına, sloganlarına, kıyafetlerine sarılır, dünya tarihinin yeni sahnesinde bu eskilerde hürmet edilen kılıklara bürünür ve bu ödünç dille oynamaya çalışırlar.⁹⁷¹

Marx'ın Fransız Devrimi'nde (1789-1814) Jakobenlerin, Roma'yı yeniden üreterek "geleneğin parodisini yapmaktan ötesini beceremedikleri"⁹⁷² için eleştirdiği bu bağlam, Benjamin'in "Tarih Kavramı Üzerine"nin XIV. tezi ile birlikte okursak şunları söyleyebiliriz: Benjamin, Fransız devrimini değerlendirirken Robespierre'in geçmişi alımlamasını devrimci, fakat devrimin kurumsallaşmak adına geliştirdiği geçmişi alımlamayı ise Marx gibi eleştirir. İki tutumu arasındaki fark Benjamin'in diyalektiği kavrayış tarzı hakkında fikir verecektir.

Benjamin'e göre "Robespierre için eski Roma, tarihin sürekliliğinden koparıp aldığı, 'şimdi'inin zamanı'yla yüklü bir geçmiştir"⁹⁷³ ve bu nedenle devrimci bir hamledir. Fakat aynı tezde, Fransız Devrimi'nin tutumu devrimci olarak değerlendirilmez çünkü Benjamin de, Marx gibi, Fransız Devrimi'nin kendisini eski Roma'nın tekrarı gibi gördüğünü belirterek bu alımlamayı moda gibi hakim sınıfın geçmişi alımlayışı ile özdeşleştirir. Benjamin, modanın geçmişi alımlayışını

⁹⁷¹ Karl Marx, **Louis Bonaparte'nin On Sekiz Brumaire'i**, çev. Tanıl Bora, İstanbul, İletişim Yayınları, 3. Baskı, 2013, s. 30.

⁹⁷² **A.e.**, s. 30-31.

⁹⁷³ Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", **Son Bakışta Aşk**, s. 47. (XIV. tez)

“kuralları hâkim sınıfın koyduğu bir arenada” gerçekleştiği için eleştirir ve tarihe yönelen gerçek devrimci alımlayışın tarihsel diyalektik kavrayışla mümkün olduğunu Marx’ın da devrim kavrayışının bu olduğunu söyler.⁹⁷⁴

Bu noktada XIV. tez ile ilgili Benjamin yorumcularından iki noktada ayrıştığımızı söylememiz gerekir; ilki Benjamin’in Fransız Devrimi’ini tüm yönleriyle olumladığı görüşüdür, ikincisi ise modanın niteliği olarak saptanan “geçmişe doğru kaplan sıçrayışı”ın olumsuzlandığının göz ardı edilmesidir. Bu yaklaşımı Löwy’nin tezlerin yorumunu yaptığı *Yangın Alarmı* üzerinden ele alabiliriz zira Löwy de XIV. tezi yorumlarken, Benjamin’in Robespierre ve Fransız Devrimi’ni farklı şekillerde değerlendirdiğini göz ardı eder. Löwy, Benjamin’in Marx’ın Fransız Devrimi konusundaki “devrimin geleneğin paradossine dönüştüğü” görüşünün tersini savunduğunu ve bu konuda hem haklı hem de haksız olduğunu söyler. Löwy’ye göre Benjamin’in yanıldığı nokta, köleci ve patrisliğe dayalı Roma’nın, 1789 Devrimi’nin demokratik ideallerine ilham oluşturmayaacağı iken; süreç içerisinde haklı çıktığı nokta ise bugünün devrimci kültüründe geçmişin özgürleştirici anlarının açığa çıktığı konusunda sezgisinin doğru çıkmasıdır.⁹⁷⁵ Löwy, Avrupa’dan Latin Amerika’ya birçok devrimci ayaklanmanın, Benjamin’in moda için kullandığı, geçmişe doğru “bir kaplan sıçrayışıyla”⁹⁷⁶ yöneldiklerini “tarihin gökkubbesi altında diyalektik bir sıçrayış” gerçekleştirdiklerini ileri sürer.⁹⁷⁷

İlk olarak Fransız Devrimi ile ilgili şunu söyleyebiliriz ki bizce Benjamin, modanın kaplan sıçrayışını Fransız Devrimi ile özdeşleştirerek yadsımayı amaçlamıştır. Zira XIV. teze dayanarak şunu söyleyebiliriz ki Benjamin açısından, Fransız Devrimi’nin demokratik ideallerini iktidarın biçimselliğine indirgemesi “modanın eski giysilere başvurması” ile özdeştir ve söz konusu alımlama diyalektik değil biçimsel olduğu için Fransız Devrimi “kendisini Roma’nın tekrarı olarak görmekten” kaçamamıştır. Bununla birlikte Löwy, Benjamin’in Marx’ın *On Sekiz Brumaire*’ini “mutlaka biliyor olması gerektiğini” söylerken varsayımında bulunurken biz Benjamin’in XIV. tezinin doğrudan bu metne gönderimde bulunduğunu

⁹⁷⁴ Benjamin, “Tarih Kavramı Üzerine”, *Son Bakışta Aşk*, s. 47. (XIV. tez)

⁹⁷⁵ Löwy, *Yangın Alarmı*, s. 111.

⁹⁷⁶ Benjamin, “Tarih Kavramı Üzerine”, *Son Bakışta Aşk*, s. 47. (XIV. tez)

⁹⁷⁷ Löwy, *Yangın Alarmı*, s. 111.

düşünmekteyiz. Zira Marx'ın yukarıda aktardığımız pasajdaki yaşayanların “devrimci kriz dönemlerinde, endişe içinde geçmişten ruhları yardıma çağırır, onların adlarına, sloganlarına, kıyafetlerine” sarılmasında yadsıdığı biçimsellik ile Benjamin'in “modanın eski giysilere başvurması” ifadesinde yadsıdığı biçimsellik ve tezin sonundaki “İşte Marx da devrimden bunu anlıyordu” cümlesi olumsal olmayacak kadar birbiriyle ilgilidir.

İkinci olarak Löwy'nin bugünün devrimci ayaklanmaların “geçmişe doğru bir kaplan sıçrayışı” ile diyalektik bir atlayış gerçekleştirdiğini söylemi, Benjamin düşüncesi açısından çelişkilidir. Bu çelişkinin nedeni de söz ettiğimiz “kaplan sıçrayışı”nın moda ile özdeşleştirilmesi ve modanın da hakim sınıfa süreklilik sağlayan yeniden-üretim mekanizması olduğunun göz ardı edilmesidir. Kaplanın (modanın) geçmişe doğru sıçrayışı diyalektik değil hegemoniktir; çünkü geçmiş iktidarın ve mevcut düzenin lehine yeniden üretmekten başka bir işlevi yoktur. Bu konuda Löwy gibi Tiedemann da benzer ifadelerde bulunur. Tiedemann, “Pasajlar Yapıtı'na Giriş”inde “tarihsel evrimler içerisinde herhangi bir ilerlemeyi değil, ama gizemli bir hep-aynı-olan'ı saptayabilen, ilerlemeyi daha çok bir sıçrama –‘geçmişe kaplan sıçrayışı’- Mesih'in imparatorluğunun başlangıcı olarak düşünebilen Benjamin”⁹⁷⁸ şeklinde bir ifade bulunur. Tiedemann'ın kaplan sıçrayışı ile geçmişte hep-aynı-olan'ın (*Ever-Same, humergleiche*)⁹⁷⁹ yakalandığını belirtmesi, bize *Sprung-Tigersprung-Ursprung* şeklinde kavramsal bir bağıntı kurmasından ileri geldiğini düşündürmektedir. Fakat Benjamin'in kaplan sıçrayışını modanın niteliği ile özdeşleştirdiğini yeniden hatırlatarak şunu söyleyebiliriz ki geçmişe yönelen modanın aradığı hep-aynı-olan değil hep-aynı-olan'ı yanıltıcı bir parıltı olarak sergileyebileceği şeylerdir zira modanın karakteristik özelliği geçici olmasıdır. Dolayısıyla *Sprung* ve *Tigersprung*'un olası bir *Ursprung* bağıntısı Benjamin'in anladığı anlamda fenomenlerde açığa çıkan hep-aynı-olan'ın kavramasından ziyade

⁹⁷⁸ Tiedemann, “Pasajlar Yapıtı'na Giriş”, **Pasajlar**, s. 35. Ayrıca bkz. Tiedemann, “Approaches to the *Passagen-Werk*”, Benjamin, **The Arcades Project**, p. 944. Arcades'e baktığımızda Tiedemann'ın “Sprung” kavramını kullandığını ve bu tercihinin nedeninin “geçmişe doğru kaplan sıçrayışının” Almanca'daki karşılığı olan “Tigersprung ins Vergangene” olduğunu belirtelim. Bkz. Benjamin, *Selected Writings*, IV, p. 400, (Note: 23)

⁹⁷⁹ Tiedemann, “Approaches to the *Passagen-Werk*”, Benjamin, **The Arcades Project**, p. 944.

eleştirdiği başlangıç olarak köken kavramının sonlandığı ilerlemeci zaman anlayışının bir bileşeni olan modanın geçici ve yanıltıcı imgesidir.

Yeniden Benjamin'in tarihte Kopernik devrimi kavrayışının dayandığı durağan diyalektik kavramına dönersek, söz konusu kavram ile Marksist diyalektiğin karşılaştırılması Fransız Devrimi özelini aşan daha genel bir problem olarak bir devrimin niteliğini belirleyecek olan "zamansal" ve "imgesel" bir tartışmayı gerektirir. Benjamin'in Marx'tan ayrıştığı temel nokta; Marx'ın bir devrimin ilerici karakterinin ve motivasyonunun gelecek düşüncesi olduğunu ileri sürdüğü yerde Benjamin'in devrimi devrim yapanın geçmişi iyileştirmesi, onarması olduğunu düşünmesidir. Bu noktayı Marx'ın, *On Sekiz Brumaire*'deki ifadeleri üzerinden daha da derinleştirebiliriz:

19. yüzyılın sosyal devriminin şiri geçmişten beslenemez, onun hayat pınarı gelecektedir. Tüm batıl inançları geçmişe süpürmeden, kendi başlangıcını yapamaz. Eski devrimler, kendi içeriklerini bulandırmak için dünya-tarihsel hatırlatmalara ihtiyaç duyuyorlardı. 19. yüzyılın devrimi ölümlerin kendi ölümlerini kaldırmasına izin vermelidir ki, kendi öz içeriğine vasil olabilsin.⁹⁸⁰

Marx'ın burada Matta'daki "Fakat İsa ona dedi ki: Benim ardımca gel, ölümleri bırak, kendi ölümlerini gömsünler" yaptığı gönderme'nin aksine Benjamin, VI. tezde "düşman kazanacak olursa, *ölüler bile* payını alacak bundan" ifadesi ile hemen öncesindeki "Mesih sadece kurtarıcı değil, Deccal'e boyun eğdirmek üzere gelir"⁹⁸¹ ifadesini bir arada düşünerek şunu söyleyebiliriz ki: Benjamin'in Mesih referansı Marx'ınki gibi salt metaforik olmadığı gibi bizatihi Matta'daki Mesih imgesi gibi salt teolojik de değil; baştan sona politiktir. Zira Mesih'in sadece kurtarıcı olması değil Deccal'e boyun eğdirmesi iktidar ile mücadeleyi imler. Nitekim Benjamin'in tezlerin yazıldığı dönemlerde yazdığı "A Chronicle of Germany's Unemployed" (1938) metninde kullandığı "Deccal'in, Mesih'in kutsal vaadini taklit ettiği gibi, III. Reich

⁹⁸⁰ Marx, **Louis Bonaparte'in On Sekiz Brumaire'i**, s. 34.

⁹⁸¹ Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", **Son Bakışta Aşk**, s. 41. (VI. tez)

da sosyalizmi taklit eder”⁹⁸² söylemi bunun en açık göstergesidir. Benjamin’in ileri sürdüğü Mesih imgesi Marx’ta olduğu gibi metaforik olmadığı gibi teleolojik bir amaçla da yüklü değildir. Benjamin açısından ölümlerin ölümleri gömdüğü bir devrim salt zafere endekslenme tehlikesi barındır; oysa bir devrime “kutsallık” sağlayan veya onu gerçek anlamda devrim yapan ölümlerin de hakkının korunmasıdır.

Bununla birlikte Benjamin’in yine tezlerde (XII. tezde) Sosyal Demokrasi savunucularına yönelttiği eleştiriler üzerinden geleceği, Marx’ın ifade ettiği gibi “hayat pınarı” olarak görmediğini söyleyebiliriz. Benjamin’e göre bugüne kadar işçi sınıfı için “gelecek kuşakların kurtarıcısı rolünü” yeterli görmek, “ona güç veren en büyük kaynaklardan birini kurut”muştur⁹⁸³ Benjamin açısından Marx’ın kullandığı şekliyle “hayat pınarı” gelecek değil, geçmiştir zira işçi sınıfının sınıf nefreti ve fedakârlığını sağlayan duygu köleleştirilmiş atalarının imgesiyle beslenir, torunlarının kurtarılması idealiyle değil.⁹⁸⁴ Benjamin’in aksine Marx ise geçmişi kendisinden kurtulunmadığı takdirde geleceğe doğru adım atılmayacak bir engel olarak görmektedir. Marx, aynı metinde dil öğrenme ile kurduğu analogide şöyle söyler:

Yeni bir dil öğrenen kişi de acemiliğinde her sözü önce ana diline çevirir; oysa ancak hafızasında anadilini yoklamaksızın yeni dilin içinde devindiğinde, o dilin içindeyken, içine doğmuş olduğu dili unuttuğunda, yeni dilin ruhunu ele geçirebilecek, o dilin içinde özgürce söz üretebilecektir.⁹⁸⁵

Marx’ın dil analogisini Benjamin’in dil anlayışı üzerinden çözümlenmek geçmiş ve gelecek konusundaki görüş farklılıklarına da açıklık getirecektir. Benjamin’in dil kavrayışını göz önünde bulundurarak şunu söyleyebiliriz ki, Benjamin açısından Marx’ın iddia ettiği şekliyle yeni bir dil öğrenmek, “içinde doğmuş olduğu dili unutmakla” ve “yeni dilin ruhunu ele geçirmekle” mümkün değildir. Daha önce

⁹⁸² Benjamin, “A Chronicle of Germany’s Unemployed”, SW IV, p. 130.

⁹⁸³ Benjamin, “Tarih Kavramı Üzerine”, **Son Bakışta Aşk**, s. 46, (XII. tez)

⁹⁸⁴ **A.e.**, s. 46, (XII. tez)

⁹⁸⁵ Marx, **Louis Bonaparte’ın On Sekiz Brumaire’i**, s. 31.

değindiğimiz üzere, Benjamin'in dil çalışmalarında iki temel soru vardır: İlki, “Dil neyi iletir?” ve diğeri “Bir yazın yapıtı bize ne ‘söyler’? Neyi iletir?”. Bu soruların açığa çıkardığı ise şudur: Dil bir araç, yazın yapıtı ise bir nesne değildir; ikisi de yaşam çevresi içerisindeki varlıklar olduğu için tarihseldir ve bu nedenle ilettikleri de kendileri değil yaşamın, dolayısıyla, tarihin kendisidir. Bu durumda Marx'ta anadilin unutulması ile ölümlerin unutulması özdeş iken; Benjamin'de dillerin tarihsel olmaları nedeniyle unutulamayacağı ancak iletilebileceği ve birbirlerine çevrilebileceği ile ölümlerin hakkının korunması ve köleleştirilmiş ataların özgürleştirilmesi amacıyla geçmişte olmuş-olanın şimdi'ye iletilmesi özdeştir.

Bu bağlamda Benjamin'in tarihsel Kopernik devriminin diğeri bir niteliği olan “tarihin havını tersine taramak”⁹⁸⁶ görevine değinmek yerindedir. Benjamin ile Marx'ın geçmişin yadsınması konusunda aynı düzleme çekecek soru “Hangi geçmiş?” olabilir. Benjamin VII. tezde galip gelenlerin “zafer alayı”nın kesintiye uğratılmasının ancak muktedirlerin tarih anlatısını yadsınması ile mümkün olacağını söyler. XV. tezde ise “tarihin sürekliliğini parçalama bilinci”nin ancak “eylem ânındaki devrimci sınıflara özgü” olduğunu ve Fransız Devrimi'nin kendi takvimini yaratmasının böyle bir bilinçlilik örneği olması bakımından devrimci bir nitelik taşıdığını ileri sürer.⁹⁸⁷ Fakat yeni bir takvim Marksçı anlamda geçmişin bir bütün olarak, ezilenlerin de tarihini içine alacak şekilde yadsınması veya yeni bir zafer alayının nişanesi değildir. Aksine Benjamin için ezilenlerin tarihini yeni tarihe “çevirmek” veya “iletmek” amacıyla “yeni bir takvimin başladığı gün, tarihsel bir zaman toplayıcısı gibi işler.”⁹⁸⁸

Benjamin, takvimi anlatısal ve saati ise mekanik bulur çünkü; takvim, yaşanmış günlerin anlatısı niteliğinde olduğu için doldurulmuş zamanı, saat ise homojen ve boş zamanı imler. Benjamin'e göre takvimlerdeki “*hatırlama* günleri olan bayram

⁹⁸⁶ Benjamin, “Tarih Kavramı Üzerine”, **Son Bakışta Aşk**, s. 43, (VII. tez)

⁹⁸⁷ **A.e.**, s. 47, (XV. tez)

⁹⁸⁸ Löwy, **Yangın Alarmı**, s. 112, (XV. tez) Burada Löwy'nin dikkat çektiği bir noktayı göz önünde bulundurarak Gürbilek çevirisini kullanmamayı tercih ettik. Löwy'ye göre *historischer Zeitraffer* ifadesini Missac gibi “tarihin ritmi hızlanır” şeklinde çevirmek yerine, Gandillac'ın “tarihsel zaman toplayıcısı” çevirisini tercih etmek yerindedir. Zira, Löwy'nin aktardığına göre, Benjamin, kendi tercümesinde “bir çeşit tarihsel kestirme”yi önerir ve nedenini şöyle açıklar: İlk yeni gün kendisini önceleyen tüm zamanı içine alır. Bkz. **Yangın Alarmı**, s. 113.

günleri şeklinde geri gelen hep aynı gün”dür.⁹⁸⁹ Nitekim “Baudelaire’de Bazı Motifler Üzerine” metninde bayram günlerinin Baudelaire’de tarihöncesinin⁹⁹⁰, Proust’da ise bireysel ile kolektif hatırlamanın kaynaştığı düzlem olarak⁹⁹¹ devrimci tarih bilincine bağlanır. Bununla ilişkili olarak Benjamin, Temmuz Devrimi’nin de devrimci tarih bilinci ile dolu olduğu anın ilk çarpışma gününün akşamı Paris’in birçok yerinde, birbirinden bağımsız olarak, saat kulelerine ateş edilmesi olduğunu söyler.⁹⁹² Benjamin’in aktardığına göre olaylara şahit olan şairin “Amma garip şey! Yeni Yeşular, yaşamak için âni/ Durduramayınca başka türlü akıp giden zamanı/ Kurşunlamışlar kulelerdeki akrebi, yelkovanı”⁹⁹³ dizeleri ile bir arada düşündüğümüzde saat kulelerine açılan ateşin zafer alayını kesintiye uğratmak ve devrim takviminin ise tarihin havını tersine taramak anlamı taşıdığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla saatin zamanın yadsınmasının karşısında takvim yüklenen olumlu işlev, zamanın temporal karakterinin tek boyutluluğuna uzamsal düzlem sağlama çabası olarak görülebilir.

“[...] in what way is it possible to conjoin a heightened graphicness (*Anschaulichkeit*) to the realization of the Marxist method? The first stage in this undertaking will be to carry over the principle of montage into history.”⁹⁹⁴

Walter Benjamin

2. Tarihte Montaj İlkesi

Benjamin’in, tarihte Kopernik devriminin diğer bir bileşeni, tarihin “model”i diye nitelediği “montaj” ilkesidir. Montaj, geleneksel diyalektiğin temporal karakterinin

⁹⁸⁹Löwy, **Yangın Alarmı**, s. 112, (XV. tez)

⁹⁹⁰ Benjamin, “Baudelaire’de Bazı Motifler Üzerine”, **Son Bakışta Aşk**, s. 143.

⁹⁹¹ **A.e.**, s. 122.

⁹⁹² **A.e.**, s. 47, (XV. tez)

⁹⁹³ **A.e.**, s. 47, (XV. tez)

⁹⁹⁴ Benjamin, **The Arcades Project**, [N 2, 6], p. 461.

yerine imgeselliğin ikame etmesi açısından önemlidir. Benjamin için montajın ilerici karakteri, yerleştirildiği bağlamdaki sürekliliği kesintiye uğratması ve böylece yanılısamaya karşı koymasındır.

Montaj, XX. yüzyılda, teknik gelişmeler ile birlikte fotoğraf ve sinemadan sahne sanatlarına kadar yüzyılın sanat anlayışının temel bileşeni haline gelir. Benjamin'in daha sonra tarihte bir ilke olarak değerlendirdiği ve *Pasajlar Projesi*'nin metodu olarak ileri sürdüğü montajın kavramsal ve politik arka planının, söz konusu çalışmasına eşlik eden tarihlerde üzerinde çalıştığı “Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı” (1936-1939) metninde içkin olduğunu söyleyebiliriz. Benjamin düşüncesinde *technik* hem teknoloji hem de teknik anlamını içererek materyal donanımı, üretim araçlarını ve üretim ilişkilerini ima etmekle birlikte söz konusu bileşenlerin işleyişinin ampirik durumunu kapsadığı kadar toplumsal ve politik karakterini çözümlmeyi amaçlar.⁹⁹⁵ Bu nedenle Tiedemann'ın işaret ettiği gibi Benjamin “kendi tarihsel tasarımının şimdiki zamanla kesişeceği noktayı tam olarak vermek” yönünde girişimde bulunduğu için “Sanat Yapıtı” çalışması *Pasajlar Projesi*'nin yöntemi açısından da önemlidir.⁹⁹⁶

Benjamin, çalışmasında teknik gelişmelerin sanat yapıtını iki yönden etkilediğini söyler: İlki sanat eserinin kopyalanması ile birlikte kitlesel olarak yaygınlaşması, ikincisi ise fotoğraf ve sinemanın üretim tekniklerinde meydana gelen değişim ve dönüşümdür. Benjamin'e göre ilki sanat yapıtını dışarıdan etkileyerek kitleselleştirirken ikincisi sanat yapıtının üretim aşamasına etkide bulunarak yapısal olarak dönüştürdüğü için doğrudan estetik problemi ile ilgilidir. Dolayısıyla sorulması gereken soru fotoğraf ve sinemanın sanat eseri olup olmadığı değil; fotoğraf ve sinema ile birlikte sanattaki estetik anlayışın nasıl değiştiğidir.⁹⁹⁷

Benjamin'in ayırt ettiği iki noktaya dikkat çekmek amacıyla daha önce tarafımızca yapılan çalışmada metnin Türkçe çevirilerinde *reproduction* kavramını

⁹⁹⁵ Lelsie, **Konformizmi Alt Etmek**, s. 16.

⁹⁹⁶ Tiedemann, “Pasajlar Yapıtı'na Giriş”, **Pasajlar**, s. 10.

⁹⁹⁷ Benjamin, “Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı”, **Pasajlar**, s. 61-62. Ayrıca bkz. Benjamin, “The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction: Third Version”, SW IV, p. 255. Çalışmanın ikinci versiyonu için bkz. “The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction: Second Version”, SW III, pp. 101-134. Türkçedeki çeviriler üçüncü versiyonun çevirisidir.

“kopyalamak” ve “yeniden üretmek” iki farklı şekilde çevrilmesini⁹⁹⁸ çevirmenlerin tercihlerinin ötesinde sorunu problematize edecek şekilde değerlendirilebileceğini ileri sürmüştük. Buna göre, sanat yapıtının kopyalanması, üretilmiş bir eserin çoğaltılarak kitleselleştirilmesi iken; yeniden üretilmesi ise sanat yapıtının üretim aşamasındaki dönüşümü ve farklı bir şekilde “yeniden sunulmuş” anlamını karşılar.⁹⁹⁹ Bu ayrımı gerekli görmemizin nedeni, Benjamin’in estetik kavramını algı (*perception*) ile ilişkilendirerek Baumgarten ve Kantçı *aesthesis* üzerinden kavradığını düşünmemiz ve iddiamızı çalışmanın ikinci versiyonundaki “[...] sinema şu an Yunanlıların estetik dediği algı teorisi açısından en önemli konudur.”¹⁰⁰⁰ ifadesine dayandırmamızdır.¹⁰⁰¹

Peter Fenves de Benjamin’in bu ifadesinde Yunanlıları referans verirken aslında işaret ettiğinin Yunanlıların estetik anlayışının ötesinde Kantçı estetiğin dayandığı Baumgartenci “duyumlarla algılama bilimi” olduğunu söyler.¹⁰⁰² Kant, *aesthesis*’ten (duyarlılık) duyum ve anlama yetisine ait unsurların çıkarıldığında geriye uzam ve zaman gibi iki formu olan saf görünümün kaldığını ve algılanan her şeyin uzam ve zamanda insana konu olduğunu söyler.¹⁰⁰³ Benjamin de Kant gibi algının temelindeki unsurların uzam ve zaman olduğunu kabul eder fakat; Kant’ta algı nesnel ve zorunlu iken Benjamin’de ise tarihseldir. Benjamin’in ifadesi ile “insan algısının örgütleniş biçimi –içinde gerçekleştiği dolayım- yalnızca doğal değil, tarihsel koşulların da ürünüdür.”¹⁰⁰⁴ Nitekim metnin başında Paul Valéry’den yaptığı alıntıda Valéry, son

⁹⁹⁸ Türkçe çeviriler için bkz. “Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilbildiği Çağda Sanat Yapıtı”, çev. Ahmet Cemal, **Pasaajlar** içinde ve “Teknik Olarak Kopyalanabildiği Çağda Sanat Yapıtı” çev. Mustafa Tüzel, **Sanat/Siyaset: Kültür Çağında Sanat ve Kültürel Politika** içinde.

⁹⁹⁹ Emine Canlı, “Deneyimin Yoksullaşması: Walter Benjamin’de Estetik ve Politika”, **Felsefe Arkivi: Carl Schmitt Dosyası**, İstanbul, 2017, 46. Sayı, s. 150.

¹⁰⁰⁰ “The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction: Second Version”, SW III, p. 120: “In this respect, too, it (film) proves to be the most important subject matter, at present for the theory of perception which the Greeks called aesthetics.”

¹⁰⁰¹ Canlı, “Deneyimin Yoksullaşması: Walter Benjamin’de Estetik ve Politika” Felsefe Arkivi, s. 151.

¹⁰⁰² Peter Fenves, “Is There an Answer to the Aestheticizing of the Political?”, **Walter Benjamin and Art**, ed. by. Andrew Benjamin, Continuum, London, 2006, p. 63.

¹⁰⁰³ Kant, CPR, A19.

¹⁰⁰⁴ Benjamin, “The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction: Third Version”, SW IV, p. 255.

yirmi yılda maddenin, uzamın ve zamanın geçirdiği dönüşümler ile birlikte yaratıcılığın ve sanat anlayışının değişeceğini söyler.¹⁰⁰⁵

Bununla bağlantılı olarak, Benjamin açısından sinemanın *aesthesis* anlamındaki estetik bağlamında değerlendirilmesinin nedeni, kameraya hitap eden doğa ile göze hitap eden doğanın birbirinden farklılık taşımasıdır. Daha açık ifade ile, kamera ile sunulan uzam ve zamanda, algılanan uzam ve zaman yapısal olarak dönüştürüldüğü için farklıdır: Örneğin yakın ve uzak çekim tekniği ile uzamsal; ağır ve hızlı çekim tekniği ile ise normalde insanın algıladığından çok daha farklı ölçekte uzamsal ve zamansal görüntüler sunulur.¹⁰⁰⁶ Dolayısıyla tekniğin gelişimi ile birlikte artık uzam ve zaman yeniden ve farklı şekilde üretilebilir. Bu noktayı Benjamin'in *Alman Yasoyunu*'nda söz ettiği *representation* (sunum) kavramıyla birlikte düşünebiliriz. Benjamin açısından *representation* felsefenin temel sorunudur; çünkü bir problemi sunma tarzımız felsefe yapma tarzımı belirlemektedir. Dolayısıyla sinemadaki teknik gelişmeler ile birlikte sanatı gerici veya ilerici yapan onun sunum tarzıdır diyebiliriz. Çalışmasında yeniden-üretilebilen dolayısıyla yeniden-sunulan sanatta, *aura*'nın yitirilişini ve montajın kurgusallığın yabancılaşma ile sonuçlanmasını imkana dönüştürmesini de bu bağlamda değerlendirebiliriz.

“Sanat Yapıtı” çalışmasının ikinci basımında ve “Fotoğrafın Kısa Tarihi”nde *aura*, “uzam ve zamandan oluşan tuhaf doku” şeklinde tanımlanırken¹⁰⁰⁷ üçüncü basımda ise, ne kadar yakınımızda olursa olsun “bir uzaklığın bir defaya özgü görünüşü” olarak ileri sürülür.¹⁰⁰⁸ Başka bir deyişle *aura*, şeylerin “şimdi ve buradalığı”nı vurgulayarak biricikliğini ifade eder. Benjamin'e göre uzam ve zamanda şeylerle karşılaştığımızda bir mesafeden ve bu mesafenin yarattığı *aura*'dan söz ederken teknik gelişmeler ile birlikte artık hem şeylerle algıladığımız şekliyle

¹⁰⁰⁵ A.e., p. 251.

¹⁰⁰⁶ Benjamin, “The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction: Third Version”, SW IV, p. 265.

¹⁰⁰⁷ Benjamin, “The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction: Second Version”, SW III, p. 104-105: “What, then, is the aura? A strange tissue of space and time: the unique apparition of a distance, however near it may be.” Ayrıca bkz. Walter Benjamin, **Fotoğrafın Kısa Tarihi**, çev. Osman Akınhay, İstanbul, Agora Kitaplığı, Ocak 2013, 2. Basım, s. 24: “Hâle [aura] nedir? Zamanın ve mekânın oluşturduğu tuhaf bir ağ; ne kadar avucunuzun içindeymiş gibi görünürse görünsün, belli bir mesafede duran bir şeyin tek bir kezlik görünümü.”

¹⁰⁰⁸ Benjamin, “The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction: Third Version”, SW IV, p. 104-105.

uzam ve zamanda değil kameranın sunduğu uzamsal ve zamansal sunumla karşılaştığımız hem de kopyalama ve çoğaltma ile sanat yapıtlarının şimdi ve buradılığı ortadan kalktığı için sanata otantik veren bir *aura*'dan söz edemeyiz. *Aura*'nın yitirilişi ile sanat eserinin biricikliği çözüldüğü için sanatın sahip olduğu kült değerinin yerini de sergilenme değeri alır ve sanat, ilk defa ritüellerin “asalak hizmetkârı” olmaktan çıkartarak güncel olanda yani politikada temellendirilmiş olur.¹⁰⁰⁹

Çağın teknik gelişmeleri ile birlikte sanat yapıtını etkileyen diğer bir faktör ise montajdır. Uzamsal ve zamansal açıdan kopuk birçok görüntünün bir araya getirilmesi ile oluşan montaj, sinemanın temel tekniğidir ve Benjamin'e göre sinemanın montaja dayanan doğası kurgusal olması nedeniyle ikincil dereceden bir doğadır.¹⁰¹⁰ “İkinci doğa”, Marx'ın “yabancılaşma” ve Lukacs'ın “şeyleşme” kuramıyla birlikte düşünüldüğünde, insanın duyularının ve idrakinin politik olarak yabancılaştırması ve işlevsizleştirilmesi ile birlikte tahakküm tehdidi içeren bir doğadır.¹⁰¹¹ Nitekim Benjamin sinemada sürekli kesilen sahnelerin hem oynayanlar hem de seyredenlerde yarattığı “şok etkisi”ni¹⁰¹² “Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine”de Marx'ın sanayileşme ile işçinin bir ürünün üretim aşamasının tümüyle değil bir parçasıyla ilişki kurması sonucu işine yabancılaşması ile bir arada değerlendirerek deneyim problemi içerisinde çözümler. Montajın kurgusal yapısı, Marx'ın yabancılaşma söylemi ile birlikte düşünüldüğünde eylemlerin bağlamından koparılması ile birlikte oyuncu ve seyirci özerkliğini koruyamaz ve eyleyen koşulları değil, koşullar eyleyeni belirlemeye başlar.¹⁰¹³

Dolayısıyla sanatın ritüelden arınması yerini politik tahakkümle birlikte çağın teknik ve politik söylemine angaje olmak tehlikesi ile karşı karşıya kalır. Benjamin'in, Marinetti'nin savaşın estetiğine övgüler dizdiği manifestosunu¹⁰¹⁴ ve

¹⁰⁰⁹ Benjamin, “The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction: Third Version”, SW IV, p. 256-257.

¹⁰¹⁰ A.e., p. 263.

¹⁰¹¹ Leslie, **Konformizmi Alt Etmek**, s. 242.

¹⁰¹² Benjamin, “The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction: Third Version”, SW IV, p. 261.

¹⁰¹³ Benjamin, “Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine”, **Son Bakışta Aşk**, s. 136.

¹⁰¹⁴ Benjamin, “The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction: Third Version”, SW IV, p. 269-270.

Ernst Jünger ile arkadaşlarının Birinci Dünya Savaşı sonrası *heroizm* (kahramanlık) barındırdığını iddia ettikleri savaş deneyimlerinde¹⁰¹⁵ bu açıdan değerlendirerek bunun çağın estetik ve politik bir sorun olduğuna işaret etmesi ve mücadele alanının bu noktadan örgütlenmesi gerektiğini söylemesi önemlidir. Benjamin'in kendi ifadesi ile:

İnsanlığın kendisine yabancılaşması, ona kendi yıkımını birinci sınıf estetik haz şeklinde yaşatacak noktaya ulaşmıştır. Faşizmin politikayı estetize etme çabasının vardığı nokta işte böyledir. Komünizm, buna sanatı politize etmekle yanıt verir.¹⁰¹⁶

Benjamin'e göre estetiğin politik düzlemde vardığı nokta faşizm ise aynı noktada faşizme karşı mücadelenin olanaklarını aramak da tarihin dayattığı bir zorunluluktur.¹⁰¹⁷ Dolayısıyla Benjamin için çağın estetik bileşeni olan montajın yabancılaştırıcı etkisi aynı zamanda devrimci bir imkana dönüşebilir.

Benjamin açısından montajın yabancılaştırıcı doğası, sanatın ve modernizmin gündelik hayattaki şok etkisi ile deneyimin kesintiye uğratılması iken; devrimci olabilecek doğası ise sürekliliğini, lineerliğini kesintiye uğratmak istediğimiz tarih ile birlikte düşünülmesidir. Çünkü montaj, hem tarihteki lineerliği kesintiye uğrattıkça hem de geçmiş ile şimdi arasında ilişkisellik, Benjamin'in ifade ile "kümelenme" (konstelasyon, takım) sağlayacaktır. Burada montaj, kameradaki gibi kurgulanmış bir uzam ve zaman sunmak ile ilgilenmez; tersine uzamsal ve zamansal olarak kurgulanmış tarihi kesintiye uğratmayı amaçlar.

Benjamin, *Tek Yönlü Yol, Bin Dokuz Yüzlerin Başında Berlin'de Çocukluk* ve son olarak *Pasajlar Projesi*'nin de metodu olan montaj şeklindeki alıntılar, fotoğraf imgelerinden ziyade maddi unsurlardan ve kavramsal imgelerden oluşur. Benjamin'in montaj ile amacı çağın maddi ve kavramsal örüntüleri üzerinden

¹⁰¹⁵ Benjamin, "Alman Faşizminin Kuramları: Ernst Jünger'in Denemeler Derlemesi 'Savaş ve Savaşçı' Üzerine", **Estetize Edilmiş Yaşam**, s. 99-100.

¹⁰¹⁶ Benjamin, "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction: Third Version", SW IV, p. 270.

¹⁰¹⁷ Canlı, "Deneyimin Yoksullaşması: Walter Benjamin'de Estetik ve Politika", **Felsefe Arkivi**, s. 160.

burjuvazinin yaşam dünyasındaki çelişkileri derinleştirmek ve felsefi-tarihsel bir okumayla onları diyalektik imgelere dönüştürmektir. Bununla birlikte Benjamin, çağın maddi unsurlarına dayanan *Pasajlar Projesi*'nde geliştireceği tarih kavrayışı için materyalist tarih sunumunun, miras bırakılan geleneksel tarih kavrayışından daha fazla imgelere açık olduğunun farkında olmakla birlikte¹⁰¹⁸ materyalist tarihin dayandığı diyalektiğin lineer tarih anlayışını kesintiye uğratması için çizgisel değil imgesel bir mantığa ihtiyaç duyulduğunun da farkındadır.¹⁰¹⁹

Brecht'in Epik tiyatrosunun ilkesi olan "kesintiye uğratma" Benjamin'e montajı ilerici olarak değerlendirmesine olanak sağlar. Tarihe uygulanan montaj ile birlikte, geçmişten şimdiye monte edilecek öge (alıntı) içine konulduğu bağlamı kesintiye uğratacaktır.¹⁰²⁰ Çünkü kesintiye uğratma, alıntının kaynağını oluşturur ve bir ögeyi alıntılama için bağlamının kesintiye uğratmak gereklidir.¹⁰²¹ Dolayısıyla montaj ve alıntılama tarihin sürekliliğini kesintiye uğratarak yanılsamayı çözecek ve uyanışı sağlayacaktır. Bununla birlikte alıntı bugünü meşrulaştırmak için geçmişten öğeler devşirmek için değil bugünün geçmiş üzerindeki otoritesini sarsmak için kullanılacaktır.¹⁰²² Benjamin'in *Tek Yönlü Yol*'daki; "Yapıtlarımda alıntılar silahlı eşkiyalara benzer; gelip geçenleri kanaatlerinden ederler."¹⁰²³ ifadesi bu tutumunun en açık göstergesidir. Dolayısıyla Brecht'in epik tiyatrosu gibi, Benjaminci tarih de durumları yeniden sergilemez onları açığa çıkararak örgütlemekle ilgilenir.¹⁰²⁴ Nasıl ki epik tiyatro seyirciyi eylem, oyuncuyu da rolü karşısında bir tavır almaya zorluyorsa¹⁰²⁵ tarihte montaj da tarihsel özneleri şimdi karşısında tavır almaya zorlar. Tiedemann'ın ifadesi ile: "Benjamin'in amacı malzeme ve kuramı, alıntı ve yorumu alışıl gelmiş her türlü betimleme biçiminden ayıran bir konumda sergilemektir."¹⁰²⁶ Bu bağlamda Benjamin'in, *Pasajlar*'ın yönteminin "edebi montaj" olduğunu ilan ederken ileri sürdüğü "söyleyecek bir şeyim yok, yalnızca göstereceğim şeyler

¹⁰¹⁸ Benjamin, *The Arcades Project*, [N, 3,3], p. 463.

¹⁰¹⁹ Buck-Morss, *Görmenin Diyalektiği*, s. 242.

¹⁰²⁰ Benjamin, "Üretici Olarak Yazar", *Brecht'i Anlamak*, s. 112.

¹⁰²¹ Benjamin, "Epik Tiyatro Nedir? (II)", *Brecht'i Anlamak*, s. 31.

¹⁰²² Nurdan Gürbilek, "Sunuş", *Son Bakışta Aşk*, s. 35.

¹⁰²³ Benjamin, "Tek Yönlü Yol" *Son Bakışta Aşk*, s. 73. ("Hırdavatçı")

¹⁰²⁴ Benjamin, "Üretici Olarak Yazar", *Brecht'i Anlamak*, s. 113.

¹⁰²⁵ *A.e.*, s. 113.

¹⁰²⁶ Tiedemann, "'Pasajlar Yapıtı'na Giriş", *Pasajlar*, s. 11.

var”¹⁰²⁷ söylemi Adorno’nun değerlendirdiği şekliyle alıntılar yığınının montajlanması değil; Tiedemann’ın işaret ettiği gibi alıntılardan hareketle yorum ve Benjamin’i ifade ile “tikellerden hareketle yorum”¹⁰²⁸ yapılmasını sağlayacak temsillerdir.¹⁰²⁹

Bu noktada Benjamin açısından alıntılarının eklektik şekilde bir araya getirilmediğini aksine monadolojik nitelik atfedildiğini kavramak önemlidir: “Başka deyişle, büyük yapılar, çok somut biçimde üretilmiş küçük yapı öğelerinden oluşturulacaktır.”¹⁰³⁰ Leibniz’in monadolojisi veya Romantiklerin fragmanlarında olduğu gibi, Benjamin’in alıntılarının montajından oluşan tarihte de her bir öğe diğerleriyle bir araya gelirken kendi özgünlüğünü korur ve kendisinde bütünü kristalize edilmiş halini yansıtır.¹⁰³¹ Benjamin’e göre alıntılanan öğelerin montajında gözetilecek monadolojik karakter ile birlikte inşa edilecek tarih, bugüne dek parça-bütün ilişkisine nedensellik atfeden kaba naturalizmden kurtaracaktır.¹⁰³² Böylece tarihin inşası kaba yasalılık değil yorum içerisinden kavranabilir. Fakat söz konusu kümelenmeyi yaratan yorum, geleneksel tarihçinin öznel yorumunu gibi değil; arkasında Takımyıldız epistemolojisini barındıran ve nesnelliği amaçlayan yorumdur. Nitekim hatırlanacağı üzere, Benjamin’in Takımyıldız epistemolojisinde monadolojik özellik fikirlere atfedilmekteydi; çünkü maddi unsurlar ile tarih arasında kümelenme (takım) ve nesnel yorum imkanı sağlayan fikirlerdi.

Tarih alanına aktarılan yorum ile birlikte maddi unsurlar ile tarih arasında kümelenme yarattığı gibi geçmiş ile şimdi arasında da kümelenmeler yaratarak şimdide devrimci imkanlar yaratmaya çalışılır. Benjamin’in “Tarih Kavramı Üzerine”nin III. tezinde belirttiği üzere ancak kurtuluşa ermiş bir insanlık için bu mümkündür:

¹⁰²⁷ Benjamin, **The Arcades Project**, [N1a, 8], p. 460.

¹⁰²⁸ **A.e.**, [N 2, 1], p. 460.

¹⁰²⁹ Adorno ve Tiedemann yorumlarının mukayeli okuması için bkz. Buck-Morss, **Görmenin Diyalektiği**, s. 93-95.

¹⁰³⁰ Benjamin, **The Arcades Project**, [N2, 6], p. 461.

¹⁰³¹ **A.e.**, [N2, 6], p. 461.

¹⁰³² **A.e.**, [N2, 6], p. 461.

Ancak kurtuluşa ermiş bir insanlık için geçmişi, her anıyla alıntılanabilir nitelik kazanmıştır. Yaşanmış anlarından her biri, gündemdeki bir alıntıya [*citation à l'ordre du jour*] dönüşmüştür – mahşer gününün gündeminde olan bir alıntı¹⁰³³

Benjamin'in kurtuluşu *telos* veya *zeil* gibi amaç değil *ende* (son) olarak tasarladığını göz önünde bulundurursak, mesiyanic düşüncenin tersine döndüğünü ve hüküm gününün ileride bir anda değil hergün olabileceğini, dolayısıyla “kurtuluşa ermiş insanlık” ile işaret edilenin de tarihi ileride değil şimdide üstlenilme gerekliliği olduğunu söyleyebiliriz.

Bununla birlikte Löwy'nin işaret etiği gibi metnin Fransızca versiyonunda “eski haline getirilmiş, kurtarılmış, yeniden oluşturulmuş insanlık” gönderimi ile apokatastaz ve *tikkun* ilişkisi göz ardı edilemez..¹⁰³⁴ Löwy, iddiasını *Pasajlar*'daki bir nota dayandırır: Notta Benjamin, kültürel ve tarihsel diyalektik düşüncenin işlevinin, her defasında geçmişten pozitif, yaşatıcı ve üretici öğeyi negatif öğeden ayırıp alıntılanacağı ve bunu bütün geçmişin şimdiye getirilene kadar tarihsel bir “eski hale gelme” (apokatastaz) şeklinde devam edeceğini söyler.¹⁰³⁵ Dolayısıyla Löwy'ye göre *Pasajlar Projesi* diyalektik olduğu kadar mistik bir yeniden kurgulama şeklinde tasarlanmıştır. Löwy'ye katılmakla birlikte Benjamin'in tarih kavramının bir prototipi şeklinde tasarlanan *Pasajlar Projesi*'nin ve genel anlamda tarih kavramının teolojik karakterinin profan düzleme işaret ettiğini ve bu anlamda negatif olduğunu düşünmekteyiz.

¹⁰³³ Benjamin, “Tarih Kavramı Üzerine”, **Pasajlar**, s. 38. (III. tez) ayrıca bkz. Benjamin, “On the Concept of History”, SW IV, p. 390.

¹⁰³⁴ Löwy, **Yangın Alarmı**, s. 45.

¹⁰³⁵ Benjamin, **The Arcades Project**, [N1a, 3], p. 459. Ayrıca bkz. Tiedeman, “‘Pasajlar Yapıtı’na Giriş”, **Pasajlar**, s. 21. ve Rolf Tiedemann, “Dialectics at a Standstill”, **The Arcades Project**, p. 936.

“‘Tarihsel maddecilik’ adlı kukla daima kazanacaktır. [...] yeter ki, bugün besbelli şekilsiz bir cüceye dönmüş, zaten gözden uzak durması gereken teolojyi hizmetine alsın.”¹⁰³⁶

Walter Benjamin

3. Teoloji ve Tarih

Benjamin’in teolojik öğelere dayanan hatırlama kavrayışını anlamak için Paul Ricœur’ün *Hafıza, Tarih, Unutuş* çalışmasında tarih bağlamında ele aldığı hafıza ile birlikte okumanın faydalı olacağını düşünüyoruz. Fakat Scholem’in, “Benjamin, Kafka’da pozitif Vahiy anlamını yitirmiş olan ama yoğunluğundan hiçbir şey kaybetmemiş bir Museviliğin *theologia negativa*’sının bulunduğunu biliyordu”¹⁰³⁷ yorumunu merkeze alarak Ricœur’ün pozitif hatırlama ve teoloji anlayışı üzerinden Benjamin’deki teolojinin neden negatif olduğunu anlatmaya çalışacağız.

Benjamin “negatif teoloji”yi (*negative theology*) “Sanat Yapıtı” çalışmasında sanatın teknik gelişmeler ile birlikte yitirdiği kült değerini kaybetmesi ile içine düştüğü krize “sanat sanat içindir” (*l’art pour l’art*) sanat teolojisi ile cevap verdiğini imlemek için kullanır. Benjamin’e göre bu teolojinin negatiflik karakteri sanatın her tür belirlenimi reddetmesi ve kendisini içinde bulunduğu an üzerinden temellendirmesidir.¹⁰³⁸ Benjamin’in tarih kavramında da teoloji, profan düzleme işaret ettiği için teolojinin negatif karakterini Romantizmdeki ironi gibi kendisini profan düzlemin lehine yadsıması olarak düşünebiliriz. Nitekim Scholem’e yazdığı mektupta Benjamin, teolojik olanın doğrudan yansıması olarak düşünülen Kafka’nın eserlerinin gerçekliği negatif açıdan belirlediğini ve Kafka’nın gerçekliği negatif

¹⁰³⁶ Benjamin, “Tarih Kavramı Üzerine”, *Son Bakışta Aşk*, s. 39. (I. tez)

¹⁰³⁷ Gershom Scholem, aktaran, Michael Löwy, *Franz Kafka: Boyun Eğmeyen Hayalperest*, s. 76.

¹⁰³⁸ Benjamin, “The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction: Third Version”, SW IV, p. 256.

olarak karakterize edilmesinin pozitif olandan daha verimli olduğunu ileri sürer.¹⁰³⁹ Kafka üzerine Adorno ile mektuplaşmalarında ise Adorno Benjamin'e kendisi ile Kafka üzerine özellikle teolojik yorumlar konusunda hemfikir olduğunu, yaklaşımlarının "ters teoloji" şeklinde adlandırılabilceğini ve diyalektik denilebilecek bu teolojinin temel karakterinin ve işlevinin Benjamin'in *Pasajlar*'ının da başarısını sağlayan "sınırları yıkması" olduğunu söyler.¹⁰⁴⁰ Adorno'nun da dikkat çektiği gibi bizim için de negatif teolojinin anlamına içkin olan gerçekliği olumsuzlayarak anlamak, Ricœur ve Benjamin okumamızın hem metoduna hem de içeriğine eşlik edecektir.

Ricœur'un pozitif teolojisi ile Benjamin'in tarih kavramına içkin olan negatif teolojiyi Adorno'nun Benjamin üzerine yazdığı 1969 tarihli metnin Fransızca çevirisine yayıncı tarafından verilen ve Adorno'nun da kabul ettiği "bütün akımlara mesafeli" (*A l'écart de tous les courants*)¹⁰⁴¹ başlığını bir metafora dönüştürerek düşünebiliriz. Söz konusu ifade süreç içerisinde Benjamin düşüncesinin "metodik" tutumunu imlemeye başladığı için kayda değer önem taşımaktadır. Bizce yaygın kanının aksine olumlu değil olumsuz bir imdir; zira Benjamin düşüncesi klasik felsefedeki metodik düzlemi kabul etmediği gibi, onun karşısında "bütün akımlara mesafeli" olmak gibi bir metod veya konum da gözetmemiştir. "Bütün akımlara mesafeli" olmak diğer akımlar ile uzlaşılan noktaları saptama uzlaşı(a)mayan noktalara öneri getirme şeklinde yine aynı düzlemi revize etmeyi amaçlar. Bu anlamda Ricœur'ün tarih ve hafıza problemini ele alış tarzı buna bir örnek oluşturabilir. Çalışmasında hafızaya dair fenomenler için "fenomenoloji"; tarih bilimlerini açısından "epistemoloji" ve insanın tarihselliğinin bir bileşeni olarak unutuşun teolojik bağlamı açısından da "hermeneutik" metodunu kullanan Ricœur, amacının "doğru hafıza politikası fikri" ileri sürmek olduğunu söyler.¹⁰⁴² Ricœur'ün

¹⁰³⁹ Benjamin, Scholem, **Mektuplaşmalar**, s. 313. (12 Haziran 1938)

¹⁰⁴⁰ Adorno, **Walter Benjamin Üzerine**, s. 96-97. (17 Aralık 1934)

¹⁰⁴¹ **A.e.**, s. 89-91. (Metinde Benjamin'in entelektüel ve yaşam seyri bir arada değerlendirilerek süreç içerisinde etkileşim içerisinde olduğu kişi ve gruplar ile ilişkisi üzerinden entelektüel seyrine dair çıkarım yapılmasının "Benjamin düşüncesi"nin eklektik algılanışına olumsuz katkı sağladığını düşünmekle birlikte burada Ricœur okuması ile birlikte olumlu bir "işlev" kazandırmaya çalışacağız.)

¹⁰⁴² Ricœur, **Hafıza, Tarih Unutuş**, s. 15.

çalışmasının problemin “bağışlama ekonomisi”¹⁰⁴³ ile sonlandığını göz önünde bulundurduğumuzda hafıza’yı niteleyen “doğru” epistemolojik geleneği; “politika” tarihselci tarih yazımını imlerken, problemin bağlandığı bağışlama ekonomisi de teolojik bir çıkış noktasıdır. Dolayısıyla “bütün akımlara mesafeli” olmak tarzındaki bir yaklaşım o akımlar ile mesafeyi korumak için düzenekler ileri sürmeyi gerektirir ki Ricœur’ün iki kavramsal tercihi olan ekonomi (*oikonomos*: ev idare eden) ve politika (şehir/devlet yönetme sanatı) bu işlevdedir. Benjamin ise, düzen içi aygıtlar ile politika üretmekle ilgilenmez, politik olanla yani düzeni yeniden-üreten düzenekleri sökmekle ilgilenir. Başka bir deyişle, Ricœur’ün bağışlama ekonomisi, tarih anlatısının kurucusu ve sürdürücüsü burjuva felsefesi ve politikası içerisinden çözüm ürettiği ve uzlaşma halinde olduğu için pozitif; Benjamin’in tarih kavramı ölümlerin hakkını egemen düzenden talep etmediği gibi onunla uzlaşacağı bir düzlemi paylaşmayı da reddettiği için de negatiftir.

Bu metodik ön okumadan sonra içeriğe dair okumaya geçerse: Ricœur, çalışmasında hatırlamaya sağladığı teolojik düzlem, bireysel veya kolektif bellekte kırılma yaratmış olayların hukuk ve ceza denklemindeki çözümsüzlüğünü tarafların nezdinde bağışlama aracılığıyla çözmeyi amaçlar. Ricœur, Agamben’in *Tanık ve Arşiv*’de işaret ettiği gibi “gerçeğin hukuki-olmayan unsuru”nu teolojik olanla kurtarmaya çalışır ve fakat “dini kategoriler ile hukuksal kategorileri birbirine karıştıran teodise”ye¹⁰⁴⁴ de düşmemeye çalışır. Bu nedenle Ricœur’e göre bağışlama, cezalandırmakla görevli kurumların dışında yapılmakla birlikte bağışlamanın kendisi de kuruma dönüşmeyeceği jestlerle sağlanmalıdır.¹⁰⁴⁵ Bu amaçla iki “karşıt” örnek üzerinden bağışlamanın kurumiçi ve cezai işlemler yapıldığında unutmaya; kurumdışı ve kendisi de kurumsallaştırılmadan yapıldığında ise hatırlamaya hizmet ettiğini söyler. İlki “kurumsal unutuş” olarak adlandırılan “genel af”tır ve Ricœur’e göre “genel af” (*amnistie*), hafıza kaybı (*amnésie*) ile arasındaki semantik yakınlığın da gösterdiği gibi hafızanın inkarı ile ilgilidir.¹⁰⁴⁶ Genel affın bu karakterini gösteren en iyi örnek ise Fransa’da IV. Henri tarafından ilan edilen Nantes Fermanı’dır.

¹⁰⁴³ A.e., s. 526.

¹⁰⁴⁴ Giorgio Agamben, *Tanık ve Arşiv: Auschwitz’den Arta Kalanlar*, çev. Ali İhsan Başgöl, Ankara, Dipnot Yayınları, 2000, s. 17-18

¹⁰⁴⁵ Ricoeur, *Hafıza, Tarih, Unutuş* s. 504.

¹⁰⁴⁶ A.e., s. 496.

Fermanın iki maddesi, genel af ve kurumsal unutuş arasındaki ilişkiyi açıklıkla gösterir. Ricœur'un aktardığı şekliyle şöyledir:

“1. Madde: İlk olarak, 1585 yılının mart ayı başından bizim taç giymemize kadar ve dahi ondan önce her iki tarafta da olup bitmiş her şeyin, bütün karşılıkların hatırası, bunlar sanki hiç olmamış gibi silinmiş sayılacaktır. Genel valilerimizin ve dahi diğer resmi görevli ya da özel kişilerin bunları dile getirme, her ne şekilde olursa olsun dava konusu etme, mahkemeye taşıma izni yoktur.

2. Madde: Her ne sınıftan, her ne adla olursa olsun bütün kullarımızın bunların hatırasını canlı tutmaları, yaraları deşmeleri, her ne şekil ve nedenle olursa olsun bunlardan birbirlerine söz edip şikayet etmeleri, kışkırtmaları, birbirlerini bu konularla ilgili olarak sözlü ya da fiili olarak aşağılayıp incitmeleri yasaklanmıştır; kullar birbirinden hoşnut olacak, kardeşçe, dostça ve yurttaşça bir arada yaşayacaklardır; karşı gelenler barışı bozdukları, kamunun huzurunu kaçırdıkları için cezalandırılacaktır.”¹⁰⁴⁷

Ricœur'un işaret ettiği gibi daha önce teolojik-siyasal dönemde hükümdarın sahip olduğu tanrısal hak olan af hakkı,¹⁰⁴⁸ profan düzende egemenliğin takdirine bırakılmış siyasi bir edime dönüşür. Ricœur açısından aynı zamanda pozitif hukukun kaynağı olan kral hukuku ile birlikte “genel af, görülmekte olan bütün davaları bitirir ve bütün adli kovuşturmaları askıya alır” bu anlamda kısıtlı bir hukuki ve resmi unutuş yaşatarak gelecek geçmişin hatalarından koruyabilecek önemlerden mahrum bıraktığı için eleştirilir.¹⁰⁴⁹ Fakat Ricœur'e göre genel af son kertede “herkesin suç işlediğini hatırlatmak, galiplerin intikamına bir sınır koyup savaşın taşkınlıklarına bir de adaletin taşkınlıklarını eklemekten kaçınılması ve genel af ile birlikte oluşturulan genel ‘yurttaşlık imgelemi’ yaratılması açısından ulusal birliği sağlamlaştırdığı için yararlıdır.”¹⁰⁵⁰

Genel affın kurumsal unutuşuna karşı bağışlamanın kurumsallaşmamış inayetini koyan Ricœur'e göre bağışlama; suçlama ve cezalandırma dairesi dışında marjinal

¹⁰⁴⁷ A.e., s. 497-498.

¹⁰⁴⁸ A.e., s. 496.

¹⁰⁴⁹ A.e., s. 498-499.

¹⁰⁵⁰ A.e., s. 499.

bir yerde kendi ekonomisi ile varlık gösterir.¹⁰⁵¹ Ricœur, “*bağış/bağışlama, gift-forgiving, dono-perdono, Geben-Vergeben*” gibi birçok dildeki bağış ve bağışlama kavramları arasındaki etimolojik ve semantik yakınlığın bağışlamayı bir “alışveriş” şeklinde niteleyerek, bağışlama ekonomisi kavramsallaştırmasına izin verdiğini söyler. Buna göre vermek, ancak “sahip olunan ya da yararlanan bir şeyi birine cömertlikle, yani karşılığında hiçbir şey almadan vermek olmakla birlikte vurgu, tam da karşılığının olmayışındadır.¹⁰⁵² Derrida’nın bağışlama diye bir şey varsa talep olmadan bahşedilen bir şey olduğu görüşünü referans aldığı söyleyen¹⁰⁵³ Ricœur’e göre af dilemek, karşılığında affetmeme gibi olumsuz yanıt içerebileceği için suçlunun af dilemesini beklemeyen “mücadele modeli”, tarafların affi kabul etme ve karşılığını verme yükümlülüğünü kabul edilmiş sayar.¹⁰⁵⁴

Bu bağlamda Ricœur, Güney Afrika’da apertheid rejimi sonrasında cumhurbaşkanı Nelson Mandela’nın talep ettiği, Rahip Desmond Tutu yürüttüğü 1996-1998 yılları arasında çalışan ve beş cilt rapor sunan “Hakikat ve Uzlaşma Kurulu”nu bağışlama ekonomisi açısından prototip olarak ileri sürer. Ricœur’ün aktardığına göre kurul, amacını şöyle bildirir: “tanıklıkları derlemek, mağdurları teselli etmek, kurbanların zararlarını tazmin etmek ve siyasal suç işlemiş olduklarını itiraf edenleri affetmek.”¹⁰⁵⁵ Ricœur’e göre bağışlama ekonomisine dayanan Güney Afrika deneyimini genel aften ayıran noktalar şunlardır:

Kurbanlar açısından tedavi, ahlak ve siyaset sacayağında sağlanan yararlar yadsınamaz. Bilgi almak için yıllarca uğraşmış aileler acılarını söyleyebilmiş, saldırganlar ile tanıkların yüzüne nefretlerini haykırabilmişlerdir. Uzun seanslar pahasına, gördükleri eziyetleri anlatabilmiş, suçluların adlarını söyleyebilmişlerdir. Bu anlamda, usulüne göre yapılan tam anlamıyla kamusal seanslar hafıza ve yas çalışmasını yaşama geçirmiştir. Şikâyete ve çekilen acıların anlatılmasına kamusal alan sunan kural, kuşkusuz, topluca yaşanan bir *katharsis* yaratmıştır.

¹⁰⁵¹ A.e., s. 524.

¹⁰⁵² A.e., s. 526.

¹⁰⁵³ A.e., s. 524.

¹⁰⁵⁴ A.e., s. 530.

¹⁰⁵⁵ A.e., s. 530.

Ayrıca davet edilen bireylerden başka iş dünyasından, basından, sivil toplum örgütlerinden gelen kişilere de hafızalarını kurcalama fırsatı verilmiş olması önemlidir.¹⁰⁵⁶

Ricœur'ün, “Hakikat ve Uzlaşma Kurulu”nun işleyişi sırasında insanların mahkemeye çıkmamak için suçlarını ve suç ortaklarını itiraf etmeye başvurmasının olgusal hakikati ortaya çıkarmaya katkıda bulunduğunu fakat bunun bedelinin “hakikatin cezadan kurtulmaya alet olması” olduğunu saptaması iki açıdan kaydadeğerdir.¹⁰⁵⁷ İlk olarak alışverişe ve ekonomiye bağlanan bağışlamanın, bağışlayan için karşılıksız olabileceği ama suçu işleyen açısından karşılıksız olmasının tam anlamıyla beklenemeyeceği için hakikatin, kurban ile celladı aynı düzlemde buluşturacak ve “uzlaş”ya vardırarak bir *pathos* olarak tasarlanmasıdır. Nitekim Ricœur'ün yukarıda yaptığımız alıntıda Aritotelesçi *katharsis* kavramını kullanması da bu anlamda önemlidir. Aristoteles *Poetika*'da, Platon'un ideal devletinde yer vermediği şairleri¹⁰⁵⁸ düzen içinde tutulmasını sağlayan bir kavram olarak kullanır. Aristoteles, form ve özüne dair öneri sunduğu tragedyanın korku ve acıma duyguları uyandırarak insanların kendilerine, iyi doğalarına, dönmelerini sağlayan *katharsis* işlevi taşıdığı sürece zararlı değil hatta “yararlı” olduğunu ifade eder.¹⁰⁵⁹ Aristoteles'in gözettiği yararlılık gibi Ricœur de daha önce kurumsal unutuşu amaçladığı için yadsıdığı genel affi dahi son kertede yurttaşlık imgelemi yarattığı için “yararlı” bulduğu gibi; burada da Hakikat ve Uzlaşma Kurulu'nun faaliyetlerini “toplu *katharsis*” olarak niteleyerek “yararlı” olarak niteler. Nitekim daha önce genel af konusunda yurttaşlık imgelemine zarar vereceği için “adaletin taşkınlıklarını eklemekten kaçınmak yararlıdır” ifadesindeki tutumu da burada “hakikatin aşırılığından kaçınmak yararlıdır” şeklinde sezilir. Fakat, Güney Afrika Cumhuriyeti örneğinde o dönemde sürdürülen apartheid rejiminde korunması gereken “yurttaşlık imgelemi”nden söz edilememesi ve sömürge güç ile salt ulusal kimliğinden değil, insan olmağından dahi soyulan yerli halkın karşı karşıya olması, kazanımlar ile kayıpları kıyaslanamayacak noktaya taşır. Bu nednele

¹⁰⁵⁶ A.e, s. 531.

¹⁰⁵⁷ A.e, s. 531-532.

¹⁰⁵⁸ Platon, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ocak 2015, XVIII. Basım, 595b

¹⁰⁵⁹ Aristoteles, **Poetika**, çev. İsmail Tunalı, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1963, 1452b-1453b

hakikatin aşırılığı Ricœur'ün kazanımdan söz etmesini engeller. Ricœur de farkındadır ki hakikatin uzlaş zemininde değil bizatihi kendisinde olduğu gibi ele alınması durumunda salt tarihyazımı değil tarihin bizatihi kendisi sorgulanacaktır. Nitekim göreceğimiz üzere Benjamin'in tarih kavramının yaptığı da budur.

Ricœur'ün genel af konusunda Nantes Fermanı'ndaki "sanki hiç olmamış gibi" ifadesini kurumsal unutuşun imi olarak saptayarak yadsıdığı durum, Hakikat ve Uzlaş Komisyonu örnekleminde ise, bizim ifademizle "olmuş ama sanki bir daha olmayacak gibi" şekline bürünmekten öteye gitmez. Nitekim Ricœur'ün bağışlama ekonomisinin çıkışsızlığı "Sonsöz"de "söz vermeye" bağlanır. Ricœur, bağışlamayı kurumsallaştırmamakta ısrar ederek Hannah Arendt'in *İnsanlık Durumu*'ndaki eylem teorisine dayanarak fiil ile fail arasındaki bağı koparmanın öznenin suç ile bağı koparacağı için bağışlamanın yaşatıcı bir işleve dönüşeceğini ileri sürer.¹⁰⁶⁰ Derrida'nın "suçluyu fiilinden ayırmak, başka deyişle, eylemi mahkûm ederken faili bağışlamak, eylemi işleyenden başka bir özneyi bağışlamak demektir" görüşüne dayanan Ricœur, böylece geleceğe dair umudu besleyecek olan eskatolojik "mutlu hafıza"nın mümkün olduğunu düşünür.¹⁰⁶¹

Bu nokta, Benjamin'in teoloji kavrayışının Ricœur'ün çalışmasında hafıza ve tarihe uygulanan teolojiyi negatife döndüreceği noktadır. Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine"nin I. tezinde Edgar Allan Poe'nun "Maelzel'in satranç oyuncusu" masalından esinlenerek sunduğu¹⁰⁶² satranç oynayan otomat alegorisinde teolojinin tarih açısından konumunu belirler. Alegori şöyledir: Rakibinin her hamlesine en doğru cevabı vererek muhakkak kazanan otomatın başında olduğu satranç masanın altında aslında satranç ustası kambur bir cüce vardır ve iplerle kuklanın kollarını oynatan odur.¹⁰⁶³ Benjamin'e göre cüceyi yok sayan ve mekanik maddecilik anlayışına dayanan "tarihsel maddecilik" ekonomi ve tarihsel ilerleme fikrinin içkin olduğu tarihin zorunlu olarak kapitilizmin sonu ve proletaryanın galibiyeti ile sonlanacağını düşünür.¹⁰⁶⁴ Fakat bunun karşısında ilerlemeye değil kurtuluş

¹⁰⁶⁰ Ricœur, **Hafıza, Tarih, Unutuş**, s. 533-538.

¹⁰⁶¹ **A.e.**, s. 538-545.

¹⁰⁶² Löwy, **Yangın Alarmı**, s. 32-33.

¹⁰⁶³ Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", **Son Bakışta Aşk**, s. 39.

¹⁰⁶⁴ Löwy, **Yangın Alarmı**, s. 32.

(*Erlösung*) ümidine (*Hoffnung*) dayanan tarihsel maddecilik ise “her oyuncuyla çekinmeden karşılaşılabilir, yeter ki, bugün besbelli şekilsiz bir cüceye dönmüş, zaten gözden uzak durması gereken teolojiyi hizmetine alsın.”¹⁰⁶⁵

Benjamin düşüncesinde teoloji ile tarihin bir aradalığı başka deyişle “oyunu kazanmak” egemenlerin ilerlemeci tarih anlayışını yıkmak ve ezilenlerin geçmişi (tarihi) ve şimdinin-zamanı (tarihsel konumları) için mücadele etmektir.¹⁰⁶⁶ Benjamin’e göre tarihteki teolojik im, ilerlemeci tarih anlayışının sürekli geleceğe yönelişini kesintiye uğratarak geçmişe dönmeyi sağlar ve bu nedenle ancak yüzünü geçmişe dönmüş ve hâkim zihniyetin cansız bir madde olarak tasavvur ettiği tarihten¹⁰⁶⁷ şimdinin-zamanı için ümit türeten “kurtulmuş insanlık geçmişine tümüyle sahip çıkabilir.”¹⁰⁶⁸ Fakat Benjamin’in ileri sürdüğü kurtuluşçu düşünce, ümidi, ilerlemeci tarih anlayışının *telos*’u gibi gelecekteki bir noktada konumlandırmaz; aksine geçmiş ve şimdi arasında oluşturulan küme (konstelasyon) ile şimdinin-zamanında¹⁰⁶⁹ geçmişin niyetlerini üstlenir.¹⁰⁷⁰ Dolayısıyla ümit ve zaman geleceğe yazgılı değildir; Benjamin’in ifadesi ile “zamanın her saniyesi, Mesih’in açıp girebileceği dar bir kapıdır.”¹⁰⁷¹

Benjamin’in teoloji ve tarih görüşlerini göz önünde bulundurarak söyleyebiliriz ki Ricœur’ün genel aklı amaçlanan resmi unutmaya karşı eleştirel yaklaşımı ile birlikte kurum dışı ve kolektif hatırlamayı öne çıkarması kayda değer önem taşımaktadır. Fakat Ricœur’ün çalışmasında gözden kaçırılan nokta adaleti amaçlamak yerine yargıyı ve cezayı amaçladığı için hukuk eleştirilirken, hatırlamalarda hukukun yine egemen tarafından hukuki bir kararla bir süreliğine askıya alınmasıdır. Ricœur’ün bu noktaya dair eleştirel bir tavır sergilememesi sorunu başka bir çözümsüzlüğe taşır. Hukuk-dışı olanın da hukuk alanından belirlenmesi adaletsizlikleri içkinleştirmekten öte bir anlam taşımayacağı için

¹⁰⁶⁵ Benjamin, “Tarih Kavramı Üzerine”, *Son Bakışta Aşk*, s. 39. (I. tez)

¹⁰⁶⁶ Löwy, *Yangın Alarmı*, s. 32.

¹⁰⁶⁷ Kardeş, “Walter Benjamin’in Felsefi Labirentine Bir Bakış”, *1900’den Günümüze Büyük Düşünürler*, s. 514.

¹⁰⁶⁸ Benjamin, “Tarih Kavramı Üzerine”, *Son Bakışta Aşk*, s. 40. (III. tez)

¹⁰⁶⁹ *A.e.*, s. 49. (Ek A)

¹⁰⁷⁰ Kardeş, “Walter Benjamin’in Felsefi Labirentine Bir Bakış”, *1900’den Günümüze Büyük Düşünürler*, s. 514-515.

¹⁰⁷¹ Benjamin, “Tarih Kavramı Üzerine”, *Son Bakışta Aşk*, s. 49. (Ek B)

Benjamin düşüncesinde sonuçlarının kamunun lehine olacağı kabul edilemez. Nitekim bu yaklaşım, Benjamin'in de yakından takip ettiği, Carl Schmitt'in *Siyasi İlahiyat*'taki (Politische Theologie) "Egemen, olağanüstü hale karar verendir"¹⁰⁷² ifadesine içkin olan hukuk gibi egemenlik aygıtları işlemediğinde dahi egemenliği yeniden tesis edecek kurucu kuralı olumlar. Schmitt, bu tanımı bir "sınır-kavram" (*Grenzbegriff*) olarak niteleyerek en dıştaki etki alanına işaret ettiğini söyler. Dolayısıyla adaletin aşırılığı nedeniyle ceza ve yargıyı askıya aldığı iddia edilen "genel af" aslında Schmittçi anlamda tam anlamıyla "karar"dır.¹⁰⁷³ Schmitt, kararın soyut olmanın aksine somut bir uygulama olduğunu, "yani, bir anlaşmazlık durumunda kamusal çıkarı veya devletin çıkarını, kamu güvenliği ve düzenini, *le salut public*'i [kamusal selamet] vb. neyin oluşturduğuna kimin karar vereceği gibi" hususların inşasının aslında egemen öznenin inşası olduğunu söyler.¹⁰⁷⁴

Bu noktada Ricœur'ün çalışmasına dönersek, Ricœur'ün kurumsal hatırlamayı yadsırken son kertede onayladığı kamunun selametinin kimin tarafından sağlandığı sorusu önem taşımadığı için politik bir değerlendirme olduğu düşünülemez ve tam da bu nedenle egemenlik kurbanların aleyhine yeniden üretilir. Çalışmadaki diğer örneklem olan Güney Afrika'da apartheid rejiminde ezilen halkın lideri Mandela'nın başlattığı ve hükümetin gözetiminde ilerleyen Hakikat ve Uzlaşım Komisyonu'nun işlevi "de facto" bir örnek olduğu için egemenlik okuması açısından kıyas kabul etmeyebilir fakat tam da bu nedenle Benjamin düşüncesi açısından önemlidir. Çünkü bu nokta, Güney Afrika halkının mücadelesinin egemen öznenin yerine ikame edilip edilmediğinin ezilenlerin mücadelesi açısından anlamını sorgulatabilir.

Benjamin'in VIII. tezde "gerçek olağanüstü hal"i yaratmanın ezilenlere düşen bir görev olduğuna işaret etmesi bu anlamda önemlidir.¹⁰⁷⁵ Ricœur'ün çalışmasında Güney Afrika halkı politik değil, fenomenolojik özne olarak değerlendirildiği için kurumdışı ve resmi olmayan method, bir "jest" olan *katharsisten* öteye gitmez. Benjamin'in ileri sürdüğü ezilenlerin kendi gerçek olağanüstü hali ise resmi,

¹⁰⁷² Carl Schmitt, **Siyasi İlahiyat**, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2002, s. 13.

¹⁰⁷³ **A.e.**, s. 13.

¹⁰⁷⁴ **A.e.**, s. 14.

¹⁰⁷⁵ Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", **Son Bakışta Aşk**, s. 43. (VIII. tez)

kurumdışı bir *katharsis* durumundan ziyade çağın kuralı olan burjuva hukuk ve egemenlik kavrayışının yadsınmasını amaçlar. Nitekim Benjamin'in Hegel ve Heidegger eleştirilerini göz önünde bulundurduğumuzda şunu söyleyebiliriz ki, Benjamin politik eylemin devlet ve kamuoyunun yararına boyun eğdirilmesine karşı çıktığı gibi tarihsellik, fenomenolojiye boyun eğdirilmesini de kabul etmez.

Bununla birlikte Ricœur'un, "Sonsöz"de fenomenolojik, epistemolojik ve hermeneutik çözümlerinin hafıza, tarih ve unutuş'un bir arada değerlendirildiği dairenin kapsamını kuşatamadığı için eskatolojiye başvururken onun "betimleyici bildirme kipi ve fetvacı emir kipine aynı mesafede duran istek/dilek kipi"nde değerlendirmesi de önemlidir.¹⁰⁷⁶ Fakat Ricœur'un çalışması tam da bu nedenlerden dolayı pozitif teoloji anlayışı olarak değerlendirilmeye izin vermektedir. Tarih anlayışının ele alınış tarzıyla ilişkili olarak teolojinin pozitif karakteri başta belirttiğimiz gibi, paylaştığı düzlemdeki olumsuzlukları gidererek yeniden-üretir. Ricœur'un eskatolojik ümidinde hatırlama, geçmiş kolektif "katharsis deneyimi" ile olumlamak, geçmiş ile şimdi arasındaki uyumsuzluğu bağışlama ile gidererek "hafızayı yatıştırmayı"¹⁰⁷⁷ amaçlamakla birlikte bireylerin "söz verme"si aracılığıyla geleceğe yönelik iyimser bir tutum ile geçmiş ile gelecek arasında süreklilik sağlar. Bu bağlamda Benjamin'in tarih kavramına içkin teolojinin negatif karakterinde ise, hatırlamanın geçmiş ile uzlaşmak gibi bir işlevi olmadığı için kurban ile celladı aynı düzlemde bir araya getirerek *katharsis* sağlamayı da savunulamaz bulur. Çünkü hatırlanan geçmişin bireysel tarihin ötesinde ezilenlerin tarihi olduğu ve "hatırlama seansları"nda cellatla uzlaşmanın celladın tarih anlatısı ile uzlaşmak olduğu bilinir ve bu nedenle cellatların, Benjamin'in ifadesi ile galiplerin, tarih anlatıları ile birlikte bizatihi kendilerini de yenilgiye uğratmak amaçlanır.

Bununla birlikte Benjaminsci tarihte kurtuluş, geçmiş ile gelecek arasında süreklilik sağlamak amacıyla geçmişe yönelmez; aksine sürekliliği kesintiye uğratmayı amaçlar ve bu anlamda politik bir edimdir. Ricœur'un "doğru hafıza politikası"nda tarih ve hafıza, "kolektif" için "yararlı" politikalar üretirken,

¹⁰⁷⁶ Ricoeur, **Hafıza, Tarih, Unutuş**, s. 543.

¹⁰⁷⁷ Jean Blain, "Bellek, Tarih, Unutuş: Paul Ricoer'le Söyleşi", **Cogito: Bellek: Öncesiz, Sonrasız**, Yapı Kredi Yayınları, Bahar 2007, Sayı: 50, s. 149.

Benjamin'in için ezen ve ezilenin kaplamı olan "kolektif" parçalanır ve ezilenlerin tarihi üstlenmesi gerekliliğine işaret edilerek "politikanın tarihe önceliği"ne vurgu yapılır.

Bununla birlikte Ricœur düşüncesinde, hafıza seansları ile, geçmiş, şimdi ve geleceğin, "tespih taneleri gibi"¹⁰⁷⁸ sıraya dizilmesini engelleyen kırılma anlarını iyileştirmek ve düzenlemek amaçlanır. Benjamin'deki hatırlamada ise geçmişte tamamlanmamış olanın düzeltilmesi ve tamir edilmesini kamusal yarar adına yapılmadığı gibi, geçmiş ile şimdi arasında diyalektik ilişki ile şimdinin-zamanında devrimci bir etki yaratılır ve bu, tesbih taneleri gibi dizilebilen homojen ve boş zaman'dan farklı olarak "zamanı dolduran eylemdir".¹⁰⁷⁹ Böyle bir okumaya olanak sağlayan temel etkenin Ricœur'ün teoloji anlayışının *telos*, Benjamin'in ise *ende* olarak tasarlanması olduğunu bunun da doğrudan tarih ve zaman kavrayışı ile ilgili olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim, Ricœur'ün hafıza ve bağışlama ekonomisi, ilerlemeci tarih anlayışının temelindeki insanlık fikri gibi "yetkin insan"¹⁰⁸⁰ fikrine dayanarak, fiil ile faili birbirinden ayırır ve insanın değeri iyilik ve mutlu hafıza lehine kutsanır. Fakat Benjaminci hatırlama açısından ezilenler için ümit yeşertilir ve her an içerisinden Mesih'in girebileceği "dar kapı"ya dönüşür. Kapının darlığı, Ricœur'deki iyimserlikten ziyade zorluğu ve kötümserliği imler. Ümit burada artık *telos* değil, *ende* olduğu için her an yakalanabilecek bir imkana dönüşür.

"Dar kapı", İncil'de "geçen ve Hristiyan, Yahudi metinlerinde sıkça başvurulan bir imgedir. Aynen aktarırsak:

"Dar kapıdan içeri girmeye uğraşın; çünkü size derim: Çokları içeri girmek istiycekler, giremeyecekler."¹⁰⁸¹

¹⁰⁷⁸ Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", **Son Bakışta Aşk**, s. 49. (Ek A)

¹⁰⁷⁹ Kardeş, "Walter Benjamin'in Felsefi Labirentine Bir Bakış", **1900'den Günümüze Büyük Düşünürler**, s. 518.

¹⁰⁸⁰ Jean Blain, "Bellek, Tarih, Unutuş: Paul Ricoer'le Söyleşi", **Cogito: Bellek: Öncesiz, Sonrasız**, s. 150.

¹⁰⁸¹ **Kitabı Mukaddes: Eski ve Yeni Ahit**, İstanbul, Kitabı Mukaddes Şirketi, 1997: Luka 13: 24

Benjamin, Eylül 1919'da Ernst Schoen'e yazdığı bir mektupta Andre Gide'in *Dar Kapı* (*La porte étroite*) kitabını okuduğunu ve çok beğendiğini belirterek Dostoyevski'nin *Budalası* gibi bir "akım" (movement) niteliği taşıdığını düşünür. Fakat Gide'in Yahudi ciddiyetini (aslında Hristiyandır Gide ve Benjamin bunu bilir) kendisine yakın bulmakla birlikte "darlığın maddeselliğin"de ön plana çıkan Hristiyan münzevi yaklaşımın aşkın bir anlam yüklediğini de belirtir.¹⁰⁸² Gide'in, henüz başında Rahip Votye'nin vaazında İncildeki "dar kapı" meseli aktarılan¹⁰⁸³ *Dar Kapı* romanında, Alissa ve Jerom arasındaki aşk, ilahi ve insani aşk arasında bir gerilim şeklinde ilerler. İncilden aktardığı pasajlar ve ölmeden Jerom'un eline geçen mektuplardan takip edileceği üzere Alissa, ilahi aşka ulaşmak ve dünyevi aşka düşmeden yaşamının sona ermesi için yaşamını ve Jerom'e duyduğu aşkı bir sebata döndürür. Jerom ile bir diyaloglarında Pascal aracılığıyla İsa'nın şu sözü ile yaşadıkları süreç özetlenebilir: "Hayatını kazanmak isteyen kaybedecektir."¹⁰⁸⁴ Alissa'da görülen ilahi aşka ulaşmak için (dar kapıdan geçmek için) yaşamdan vazgeçilmesi gibi Benjaminci negatif teolojide, teoloji Romantizmdeki gibi "ironik"tir. Nitekim, Schoen'e yazdığı gibi, Benjamin, Gide'deki aşkın unsurların yerine "dar kapının maddiliği" ikame eder ve bu anlamda teoloji yaşam koşullarını iyileştirmeyi amaçlayan tarihsel materyalizmin hizmetine girerek dar kapıyı yaşamdan yaşama açar.

Ricœur'ün "mutlu hafıza" ile sonlanan çalışması, hatırlamanın işlevini geçmişini onarmak ve düzeltmeyi amaçlamaktaydı. Benjamin de II. tezde tarih anlayışına mutluluk imgesinin eşik ettiğini şöyle ifade eder:

[...] mutluluk imgemiz ayrılmaz biçimde kurtarma ve kurtarılma imgemizle birlikte. Tarihin konusu olan geçmiş imgemiz için de böyledir bu. Geçmiş, gizli bir zaman dizini taşır; ona kurtulma kapısını açan budur.¹⁰⁸⁵

¹⁰⁸² Benjamin, *Correspondence*, p. 148, to Ernst Schoen, September 19, 1919

¹⁰⁸³ Andre Gide, *Dar Kapı*, çev. Burhan Ümit, İstanbul, Matbaacılık ve Neşriyat Türk Anonim Şirketi, 1931, s. 25

¹⁰⁸⁴ A.e., s. 159.

¹⁰⁸⁵ Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", *Son Bakışta Aşk*, s. 39-40. (II. tez)

Benjamin'in teolojik hatırlama ile geçmişe yönelerek mutluluğa ulaşma, geçmişin düzeltilmesi, yıkımın onarılması ve telafi edilmesi anlamında Eski Ahitteki, İbranice geçmişini düzeltmeyi (*correction*) imleyen “tikkun” kavramı ve anlayışı ile ilgilidir.¹⁰⁸⁶ Ricœur’ün bağışlama ile sağlanacağına inandığı düzeltme ve mutluluk, Benjamin açısından “mağlup kuşakların ısrabının, tıkkunun onarımı ve uğruna mücadele ettikleri ve yenilgiye uğradıkları amaçların yerine getirilmesi” ile mümkündür.¹⁰⁸⁷

Benjamin’in hatırlama ile geçmişin düzeltilmesi fikrinin beraberinde getirdiği “tamamlanmamış tarih” anlayışına Horkheimer tarafından getirilen eleştiriler bu açıdan önemlidir. Benjamin, Horkheimer’in 16 Mart 1937 tarihli mektubu ve kendisinin verdiği cevabın tarih ile ilgili bölümünü *Pasajlar* çalışmasındaki bir pasajda yer verir. Horkheimer mektubunda tarihin tamamlanmamışlığı fikrinin idealist olduğunu belirterek şöyle devam eder:

Geçmişin adaletsizliği olmuş ve tamamlanmıştır. Katledilenler gerçekten katledilmiştir... Tarihin tamamlanmamışlığı ciddiye alınırsa, Son Yargı’ya inanılması gerekir.¹⁰⁸⁸

Benjamin açısından Horkheimer’in mektubundaki bakış açısını düzeltecek yaklaşım, tarihin sadece bilim olmaması ile birlikte hatırlamanın basit bir formu da olmadığı düşüncesidir. Benjamin’e göre bilimin sadece saptayabildiği şeyleri, hatırlama düzelttiği için tarih tamamlanmamıştır ve “bu teolojiktir; fakat hatırlama eylemiyle (*Eingedenken*) tarihi radikal biçimde ateolojik şekilde kavramımızı yasaklayan bir deneyim yaşarız, her ne kadar bunu doğrudan teolojik terimlerle yazmaya girişme hakkımız olmasa da.”¹⁰⁸⁹ Benjamin’in burada söz ettiği teolojinin ateolojik kavranışı I. tezde doğrudan gösterilmeyen teolojik cüce¹⁰⁹⁰ olmakla birlikte teolojinin teoloji lehine değil yaşam koşulları lehine döndürülmesi veya bizim bahsettiğimiz anlamıyla negatif teolojidir diyebiliriz.

¹⁰⁸⁶ Löwy, *Yangın Alarmı*, s. 40.

¹⁰⁸⁷ *A.e.*, s. 40.

¹⁰⁸⁸ Benjamin, *The Arcades Project*, [N8, 1], p. 471.

¹⁰⁸⁹ *A.e.*, [N8, 1], p. 471. Doğrudan çeviri için Utku Uraz Aydın’ın çevirisini kullandık bkz. Löwy, *Yangın Alarmı*, s. 39-40.

¹⁰⁹⁰ Löwy, *Yangın Alarmı*, s. 40.

BÖLÜM III

POLİTİK PRAKSİS İMKANI OLARAK TARİH

Walter Benjamin'in diğer metnlerinin indirgenemezliği gibi hikâye ve hikâye anlatıcılığı ile ilgili metni edebi bir tür olarak hikâye değerlendirmesine indirgenmeyecek niteliktedir. Bu bölümde Benjamin'in, Rus hikâye yazarı Nikolay Leskov (1831-1895) üzerine yazdığı "Hikâye Anlatıcısı" çalışmasından yola çıkılarak hikâye anlatıcılığı ile tarih anlatıcılığı arasındaki ilişkiyi irdelenecektir. Bu çabanın yeni bir tarih yazımı önerisi değil; birbirlerine eşlik eden süreçler olarak, *poiesis* ve *praxis* olduğunu ileri süreceğiz. Praxis'i Kant felsefesi sonrası yerleşen teori ile karşıtlığı değil; *poiesis* ile ilişkisi üzerinden kurgulamaya çalışacağız.

Fakat öncesinde geleneksel tarih yazıcılığının referans noktalarını ve üzerine inşa edildiği düzlemi sorgulamanın ve tarih kavramına içkin olan hikâye anlamı aracılığıyla tarihi bir politik praksis imkanı olarak değerlendirmenin Benjamin'in yaşadığı dönem ile sınırlı bir talep değil tarihin her döneminde güncelliğini koruduğuna işaret etmek faydalı olacaktır. Bu amaçla Jacques Rancière'in bilim ile sonuçlanan tarih kavramının kökeninden hikâyeyi sökerek "tarihin kendi hikâyesi ile barışması" gerektiği çağrısından yola çıktık.

Son olarak ise, XV. yüzyıldan başlatılan beş yüz yıllık büyük Batı tarihi anlatısının doğu (Akdeniz havzası) ayağını Fernand Braudel ve batı (Amerika kıtasının "keşfi") ayağını ise Eduard Galeano üzerinden eleştirel bir okuma yapmaya çalıştık. "Eleştiri"nin Benjamin düşüncesinde politik-eleştirel karaktere dönüştüğünü göz önünde bulundurarak Braudel'i ve Galeano'yu hem kendilerinin hem de anlattıkları tarihin geleneksel tarihçi ve tarih anlayışının "yıkımı"na imkan sağladıkları için tercih ettiğimizi söylemeliyiz.

“Tarihin bir yabancı istilasına karşı kendisini koruması gerekmez. Tek ihtiyacı, kendi hikâyesiyle barışmasıdır.”¹⁰⁹¹

Jacques Rancière

A. Kendi “Hikâyesi” ile Barışan Tarih

Jacques Rancière, *Tarihin Adları* çalışmasında tarihe bilim kesinliği kazandırmaya çalışan tarihçilerin “tarih” kavramına içkin olan çift-anlamlılıkla savaştığını ve bu savaşı genellikle bilim lehine karara bağladıklarını söyler.¹⁰⁹² Buna göre, Fransızca’da “yaşanmış bir deneyimi de, bu deneyimin aslına sadık anlatısını da, uyduruk hikâyesini de, bilimsel açıklamasını da” *histoire* (tarih) sözcüğü ile adlandırılırken; Almanca’da ve İngilizce’de bu çok anlamlılık iki kavram ile ayrıştırılır: İngilizcede hikâyeye *story*, tarihe *history* denilirken; Almandada, *Historie* ve *Geschichte* şeklinde bir ayrıma gidilir. Fakat Rancière’e göre bu ayrımlar tarihe bir yandan metodik bir düzen sağlarken diğer yandan olay dizilerini öznelere atfetme tehlikesini de beraberinde getirir ve tarih ile kurulan ilişki tarihi bilimselleştirmek üzerinden ilerlediği sürece bu tehlikeden kaçınmak mümkün değildir.¹⁰⁹³ Benjamin gibi Rancière de tarihin kendi “Kopernik devrimi”nden geçmesi gerektiğini ve bunu ancak tarih ve hikâye eşselliğini koruyarak ve yüzünü geleneksel anlatıda adı sanı olmayanlara dönerek yapabileceğini düşünür.¹⁰⁹⁴

Rancière’e göre gelenek içerisinde bu tehlikeyi bertaraf edecek tutum, *Annales Okulu* üyelerinden Lucien Febvre ve Fernand Braudel’den gelir. Febvre ve Braudel, hikâye ve tarihi, başka bir deyişle hikâye ve hikâye-olmayanı bir arada ele alarak klasik “*Ya ..., ya da ...*” mantığının dayattığı kategorik ayrımı geçersiz kılarlar. Febvre’in *II. Felipe ve Franche Comté* ile Braudel’in *II. Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* eserlerinde kullanılan ve tarihin kaygılarını kralların adlarıyla

¹⁰⁹¹ Jacques Rancière, **Tarihin Adları: Bilgi Poetikası Alanında Bir Deneme**, çev. Cemal Yardımcı, İstanbul, Metis Yayınları, Şubat 2011, s. 139.

¹⁰⁹² **A.e.**, s. 27.

¹⁰⁹³ **A.e.**, s. 29.

¹⁰⁹⁴ **A.e.**, s. 31-33.

nedenle Rancière'in işaret ettiği tarih ve poetika ilişkisinden yola çıkacak; fakat tarihi Rancière gibi metin düzleminde ele alarak eser dolayısıyla poetika sorunu değil; tarihsel öznelerin ve tarihi anlatanların da dahil olduğu *poiesis* olarak değerlendireceğiz. İlk etapta *poiesis* olarak ileri süreceğimiz tarihin düzlemi, bizi, *poiesis*'in *praksis* ile biraradalığına götürecektir.

“Hikâye anlatıcısında vakanüvis biçim değiştirerek, sanki dindışı bir kimlik kazanarak varlığını düdüdürmektedir.”¹⁰⁹⁹

Walter Benjamin

1. “Poiesis” Olarak Tarih

Benjamin düşüncesinde felsefe gibi tarihin de, Benjaminci bir ifade ile felsefi-tarihin, *praksis* ve *praksise* eşlik eden *poiesis* olarak tasarlandığını düşünürken iddiamızı dayandırdığımız nokta Benjamin'in dil kavrayışıdır. “Dil” başlığında anlattığımız üzere insanın adlandırma faaliyetini yaratım faaliyeti olarak gören Benjamin için “şeylerin dilinin insan diline çevirisi yalnızca dilsizin sesliye çevirisi değil, adsızın da ada çevirisidir.” Adsızın ada ve dilsizin dile çevrilmesini, Rancière'in siyasete yüklediği işlev olan *polis*'te yer ve ad bulamadıkları için pay sahibi olmayanları görünür kılmak¹¹⁰⁰ düşüncesi ile bir arada düşündüğümüzde, tarihin adsız ve dilsizlerin anlatısı şeklinde kurgulamasının bir yaratım faaliyeti olduğunu düşünebiliriz.

Fakat bu noktada Benjamin ve Rancière arasındaki farklılığı da belirtmek gereklidir: Rancière'in tarihi, bilgi poetikası üzerinden değerlendirmesinin nedeni

¹⁰⁹⁹ Benjamin, “Hikâye Anlatıcısı: Nikolay Leskov'un Eserleri Üzerine Düşünceler”, **Son Bakışta Aşk**, s. 88.

¹¹⁰⁰ Jacques Rancière, **Siyasalın Kıyısında**, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul, Metis Yayınları Haziran 2007, s. 149-150.

onu metin (eser) düzleminde değerlendirmesi ve bu değerlendirmesinde dili yapısal kavraması ile ilgilidir. Zira Rancière’in ileri sürdüğü bilgi poetikasının kapsamını oluşturan “özneleri, tümleçleri, sıfatları yerleştirme biçimleri, cümleciklerin sıralanması ve bağımlılıklarıyla fiillerin şimdiki ve geçmiş zamanlarıyla, cümlede bulunup bulunmamasıyla oynama biçimleri gibi unsurlar” dilin yapısal unsurlarıdır. Benjamin’in ise dili yapısal değil, yaratım faaliyeti olarak ele alması tarihi *poetika* değil, *poiesis* olarak değerlendirmeye izin verdiğini söyleyebiliriz. Dile, dolayısıyla tarihe dair iki yaklaşım farkını göreceğimiz nokta Rancière’in alıntılıdığı Michelet’in *Journal*’inde hayattayken bir sese sahip olamayan ölümlere “kalemimi ödünç verdiği” sözlerdir:

“Kekeleye kekeleye öldük. Perişan günlüklerimiz de buna yeterince şahittir. İnsanın en üstün özelliğine, açık seçik, canlı, açıklayan ve açıklarken teselli eden sese sahip olmadık.”¹¹⁰¹

Rancière’e göre, ölümlerin sözlerinin Michelet’in kaleminde dile gelmesi, tarihinin ölümü hayata geri vermesi ve tarihin de bu anlamda hakikat söylemi olduğunun göstergesidir.¹¹⁰² Benjamin de “Hikâye Anlatıcısı”nda hikâyecinin yetkisini ölümden aldığını belirtir; buna göre ölüm ve ölü beden yaşamın taşlaşmış hali doğal tarihin izinin sürülebileceği noktadır.¹¹⁰³ Fakat Benjamin düşüncesinde taşlaşmış unsurların alegorik kavranışı onların hem doğal hem de tarihsel dile getirilişidir ve bu sadece insanlar için değil tüm doğal unsurlar için geçerlidir. Örneğin, Benjamin’e göre Leskov’un hikâyelerindeki karakterlere ruh veren kendi annesinin *imago*’sudur. Hayvanları canlıyken gördüğü için etini yiyemediğini söyleyen annesinin “Onlar benim tanıdıklarım, tanıdıklarımı yiyemem değil mi?” şeklindeki savunusu ile benzer şekilde Leskov’un hikâyelerindeki karakterler de bütün yaratıkların savunuculuğunu üstlenen “dürüst adamlar”dır.¹¹⁰⁴ Bu anlamda metindeki “hikâye anlatıcısı, dürüst

¹¹⁰¹ Michelet, *Journal*, haz. P. Viallaneix, Paris: Gallimard, 1959, c. I, s. 378, aktaran Rancière, **Tarihin Adları**, s. 94.

¹¹⁰² Rancière, **Tarihin Adları**, s. 93, 95.

¹¹⁰³ Benjamin, “Hikâye Anlatıcısı”, **Son Bakışta Aşk**, s. 87.

¹¹⁰⁴ **A.e.**, s. 95.

adamın kendisiyle yüzleştiği kişidir.”¹¹⁰⁵ Cümlesi şöyle okunabilir: Hikâye anlatıcısı hikâyesinde yaratılmışların savunusunu yapan, dolayısıyla dilsizleri dile ve adsızları ada çeviren kişidir. Dolayısıyla Benjamin’in dil kavrayışında anlattığımız gibi dilsizin dile, adsızın ada dönüştürülmesi insanlar arasındaki bir etkileşim ile birlikte doğa ile insan arasındaki etkileşimi de imler. Nitekim Benjamin’e göre Leskov’un “Aleksandrit” hikâyesinde anlattığı krizoberil taşı yaratılışın en alt tabakasını oluşturmasına rağmen hikâye anlatıcısı onu alegorik kavradığında en üstle ilişkili içerisinde anlatır. Çünkü hikâye anlatıcısına taşa “içinde yaşadığı tarihsel dünyayla ilgili doğal bir kehaneti, bu dünyanın cansız doğasını görme yeteneği ihsan edilmiştir.”¹¹⁰⁶ İnsan ile doğa arasındaki bu iletişimi Benjamin şöyle anlatır:

En üstte dürüst adamın bulunduğu yaratıklar hiyerarşisi, birçok merhaleden sonra cansızlar uçurumuna iner. Burada bir noktaya dikkat etmeli: Bu yaratılış dünyası insan sesinden çok, Leskov’un en önemli hikâyelerinden birinin başlığıyla “Doğa’nın sesi” olarak adlandırılabilen bir sesle konuşur.¹¹⁰⁷

Benjamin’in dil kavrayışı ile bir arada düşünersek hem doğa hem de insan, dilin yaratım evreninde olduğu için hikâye anlatıcısı doğanın sesini insanın sesine çevirebilendir. Bu çeviri insanın içinde bulunduğu tarihsel dönemdeki maddi unsurlara kadar ilerler ve çağın fantazmagorik unsurlarında çağın çelişkileri derinleştirilerek geçmiş ile şimdi arasındaki kümlenme yaratacak diyalektik imgelere dönüştürür.

Bununla birlikte Benjamin’de tarihin adsız ve dilsizlerle ilişkisi Rancière’de olduğu gibi “tarihçi”nin üstleneceği bir rolden¹¹⁰⁸ ziyade “tarih anlatıcısı” ile birlikte politik öznelerin geçmişe yönelerek bugüne dair devrimci imkanlar yakalamasıdır. Tam da bu nedenle görev, tarihinin metin merkezli tarih kavrayışı üzerinden geliştirilen ve metin düzeltme işlemine döndürülen poetika söyleminin yerine;

¹¹⁰⁵ A.e., s. 100.

¹¹⁰⁶ A.e., s. 98.

¹¹⁰⁷ A.e., s. 96.

¹¹⁰⁸ Rancière, *Tarihin Adları*, s. 77.

geçmiş tarihsel öznelerin yaşamlarına dahil ederek, geçmiş ve şimdiyi düzeltmesidir. Zira Benjaminci tarihin amacı, geçmişin alıntılanması adsızların sözünü metin düzleminde alıntılanmak ve onlara yer açmak değil, geçmiş ile şimdi arasında kümelenme yaratarak hem geçmiş hem de şimdiyi düzeltmektir.

Hikâye anlatıcısı ile tarih anlatıcısını aynı geleneğe dahil eden Benjamin'e göre hikâye anlatıcılığı hayatın pratik meseleleriyle ilgilenen, köylüler, denizciler ve özellikle zanaatkarlar arasında gelişir ve aktarılır.¹¹⁰⁹ Leskov'un yazmayı, sanat değil zanaat olarak gördüğüne işaret eden Benjamin, hikâye anlatıcılığının bizatihi kendisinin de zanaat olarak değerlendirilebileceğini düşünür.¹¹¹⁰ Hikâye hem insan yapıp etmelerinin, eylemlerinin içinde geliştiği; hem de hikâye anlatıcısı hikâyeyi anlattığında dinleyiciyi de hikâyeye, bir anlamıyla da aktardığı deneyime, "misafir" ettiği için "kolektif deneyim" düzlemi yaratır.¹¹¹¹ Benjamin, hikâye anlatıcısını, deneyimlerini aktararak okuruna "akıl verebilecek kişi" olarak tanımlayarak, akıl vermenin soruya verilen cevap gibi, sınırlı bir gönderimi olan enformasyon niteliğinde değil "henüz gelişmekte olan bir hikâyenin devamı için yapılan bir öneri" olduğunu söyler. Ayrıca akıl danışmak isteyen kişinin de hikâye anlatıcısına kendi hikâyesini anlatması gerektiğine dikkat çeken Benjamin, insanın "içinde bulunduğu durumu dile dökemediği oranda nasihate açık" olduğunu belirtir.¹¹¹² Nitekim benzer şekilde "Hikâye Anlatmak ve İyileştirmek" metninde de "tedavinin, hastanın daha tedaviye başlaman önce onun hekime anlattığı hikâyeye başladığı"nı¹¹¹³ belirten Benjamin, hikâye anlatıcılığının onarıcı ve iyileştirici etkisi ile tarih arasında bağ kurar.

Hikâye anlatıcılığını anlatım üzerinden kolektif deneyim; ve akıl verme üzerinden de tarafların karşılıklı dönüşüm düzlemi olarak tasarlayan Benjamin, hikâye anlatıcısının, tarih anlatıcısı olduğunu söylerken tarih yazımı ile arasında mesafe koyar. Tarih yazana "tarihçi" diyen Benjamin, tarihi anlatanın ise vakanüvis

¹¹⁰⁹ Benjamin, "Hikâye Anlatıcısı", **Son Bakışta Aşk**, s. 79-80.

¹¹¹⁰ **A.e.**, s. 84-85.

¹¹¹¹ **A.e.**, s. 92-93.

¹¹¹² **A.e.**, s. 80.

¹¹¹³ Benjamin, "Hikâye Anlatmak ve İyileştirmek", **Parıltılar**, s. 73.

ve hikâye anlatıcısı olduğunu ileri sürer.¹¹¹⁴ Benjamin'e göre Ortaçağda dini ve mistik referanslara dayanan vakanüvis bugünün tarihçisinin öncülü iken; tarih anlatıcısı olan vakanüvis, dindışı bir kimlik kazanarak hikâye anlatıcısında varlığını sürdürür. Bu bağlamda Benjamin'in tarih yazımı ve anlatımı arasındaki farkı dayandırdığı nokta şudur: Tarihçi (tarihi yazan) tarihi, olayların kavranamaz olduğunu düşündükleri yanlarını ilahi ve mistik referanslarla anlatırken; hikâye ve tarih anlatıcısı olan vakanüvis ise bu yükü omzundan atarak yüzünü dünyaya döner ve “dünyanın kavranamaz gidişatı içindeki düzenine dair yorum” yapar.¹¹¹⁵ Benjamin tarih yazımını, referans aldığı mistik ve ilahi açıklamalar nedeniyle destanlar ile özdeşleştirirken; hikâye anlatıcısı olan vakanüvisin ise ilahi tarihe başvurduğunda dahi destan veya tarihyazımı gibi aşkın değil, insan ile doğa arasındaki uyumu gözettiğini belirtir. Leskov'un Aleksandrit hikâyesinde taşlar ve gezegenler ile insanın kaderi arasında kurulan ilişkiye ilahi olduğu kadar doğal tarihin yön verdiğini belirten Benjamin, burada Leskov'un şahsında hikâye anlatıcısının doğa ile insan arasındaki uyumun olduğu çağa özlem duyduğunu ve doğa ile insan arasındaki bağın koptuğunu göstermeyi amaçladığını söyler.¹¹¹⁶

“Bugün her şey pratik sayılıyor, ama ortada bir pratik kavramı yok.”¹¹¹⁷

Theodor W. Adorno

2. Praksis: Geleneksel Teori-Pratik Karşıtlığının Yıkımı

Giorgio Agamben'in, “insan yeryüzünde *poetik*, yani üretici/yaratıcı bir konuma sahiptir” tezini incelediği *The Man Without Content* metninde belirttiği gibi, insanın

¹¹¹⁴ Benjamin, “Hikâye Anlatıcısı”, *Son Bakışta Aşk*, s. 88.

¹¹¹⁵ *A.e.*, s. 88.

¹¹¹⁶ *A.e.*, s. 88-89.

¹¹¹⁷ Adorno, Horkheimer, *Teori ve Pratik Üzerine*, *Teori ve Pratik Üzerine Bir Tartışma (1956)*, çev. Orhan Kılıç, İstanbul, Metis Yayınları, 2013, s. 61.

söz konusu üretici faaliyeti günümüzde artık “pratik” kavramına atfedilmekte ve sanatçı, işçi veya politikacı farkı gözetmeksizin insanın tüm yapıp etmeleri somut düzlemde sonuç doğuran iradenin tezahürü olarak değerlendirilmektedir.¹¹¹⁸ Agamben ise kavramların, ödünç alındığı Yunan düşüncesindeki ayrımlarına dikkat çekerek *poiesis* ve *praxis* arasında açık bir ayrım olduğuna işaret eder. Buna göre *poiesis*, (*poiein*, *pro-durre*) varlığa getirme anlamında üretme; *praxis* (*prattein*) ise eylemde bulunma anlamında “yapıp etme”dir. *Praxis*’in merkezinde iradenin dolaysız dışı vurumu var iken; *poiesis* varlığa getirme anlamında üretmektir ve esas mahiyeti saklı, örtülü olanı açığa çıkarmaktır (*a-lētheia*). Aristoteles’i referans gösteren Agamben, Aristoteles’in *poiesis*’e *praxis*’ten daha yüksek bir değer atfettiğini ve bunun nedenin sanatsal üretimi imleyen *poiesis*’in hakikate olan yakınlığı olduğunu söyler.¹¹¹⁹

Agamben’e göre Yunan düşüncesinde *poiesis* ve *praxis* bağlamında ayrı bir kategori şeklinde değerlendirilmeyen fakat daha sonra süreç içerisinde Batı düşüncesinin ön plana çıkardığı “çalışma” ilkesi ile birlikte bu denklem değişir. Çalışmayı, Locke’un mülkiyetin kökenine; Adam Smith’in servetin kaynağına; Marx’ın ise insanın insanlığının dışavurumu olarak değerlendirmesiyle birlikte *çalışma*, *poiesis* ve *praxis* insanın somut, üretici faaliyetlerini imleyen “pratik”le sabitlenerek düşüncenin eş anlamlısı olan “teori”nin karşıtı olarak değerlendirilmeye başlanır. Bu yaklaşımın sonucunda insan “çalışan (*laborans*) canlı (*animal*)” olarak kavranır ve pratiğin de çalışmayla yani maddi üretimle başladığı kabul görülür.¹¹²⁰

Agamben’e göre söz konusu gelenek içerisinde Marx dahi, teori ile pratik arasındaki geleneksel hiyerarşiyi tersine çevirirken Aristoteles’in *praxis*’i iradeyle tanımlamasını değiştirmez çünkü Marx için çalışma, “çalışma yetisi” (*Arbeitskraft*) ve insan da “etkin doğal bir varlık”tır.¹¹²¹ Agamben ise “irade metafiziği” (*metaphysics of the will*) dediği bu tutumu eleştirerek sanatın konumu üzerinden

¹¹¹⁸ Giorgio Agamben, **The Man Without Content**, trans. Georgia Albert, California, Stanford University Press, 1999, p. 42. Karşılaştırmalı çeviri için Elçin Gen’in çevirisinden faydalandık, bkz. <http://www.e-skop.com/skopbulten/sanat-ve-emek-yaratmak-uretmek-calismak/1913> [Erişim Tarihi: 10.04. 2018]

¹¹¹⁹ Giorgio Agamben, **The Man Without Content**, p. 42. Ayrıca bkz. Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, 1140a

¹¹²⁰ Agamben, **The Man Without Content**, p. 43-44.

¹¹²¹ **A.e.**, p. 44.

çözümler. Bu amaçla sanatın, “sanatçının yaratıcı iradesinin dışavurumu” olduğu fikrini eleştirir ve *poiesis*’e özgün anlamını geri verir; kendi ifadesiyle: “*poiesis*’in özü, hakikatin üretilmesi olup, insanın varoluşu ve eylemi için önünde bir dünyanın kapılarının açılmasıdır.”¹¹²² Biz ise Agamben’in sanatın konumu üzerinden çözümlendiğini tarih ve politik olanı esas alarak değerlendirmeye çalışacağız.

Agamben’in dikkat çektiği gibi Marx’ın yanı sıra politik felsefede *praxis* bahsi Aristoteles’in *Nikomakhosa Etik*’teki ayrımını temel alır. Kant felsefesinin kurucu kavramları olarak teori ve pratiğin yıkımı aslında Marx’tan önce deneyim problematiği üzerinden Hegel tarafından denir. Hegel, Kant’ın deneyim kuramı eleştirisini Aristoteles’in deneyim kuramı üzerinden gerçekleştirerek felsefeyi, politik düzleme çeker. Nitekim Aristoteles’in gelenek içerisindeki kurucu rolünü ve Hegel’in deneyim kuramındaki önemini “‘Deneyim’ Problematikliği” başlığında anlatmış ve Hegel sonrası gelişen *praxis* probleminin kaynağının Aristoteles’in deneyim kavrayışında potansiyel olarak içkin olduğunu belirtmiştik. *Nikomakhos’a Etik* ise doğrudan deneyim kuramını refere etmeyen politik felsefenin politik alanın kurulumunu Aristoteles’in *praxis* kavramının kapsamından türettiği metindir. Aristoteles, burada, *poiesis* ile *praxis*’i birbirinden ayırarak *poiesis*’in meydana getirme; *praxis*’in ise eylem olduğunu ileri sürerek sanatı *poiesis*’e, erdemi ise *praxis*’e atfeder.¹¹²³ Bununla birlikte *poiesis*’in kendisinde amaç taşımadığı yerde *praxis*’in kendisinde amaç olduğunu söyleyen Aristoteles, insanların bir arada yaşamalarını sağlayanın da *praxis*’te ortaya konulabilecek iyi eylemi amaçlama olduğunu söyler.¹¹²⁴ Dolayısıyla insanların amaçladıkları “iyi eylem”i, “iyi toplum”u, “iyi yaşam”ı ortaya koyan *praxis*, yapıp etmelerin alanı olan politik alandaki çelişkilerin çözülmesini sağlayan devindirici etkidir. Bu bağlamda Agamben’in işaret ettiği gibi çalışmak da kapitalizm ile birlikte denkleme yerleşerek iyi diye nitelenen eylemin, toplumun ve yaşamın tesisinin bir bileşeni haline geldiği için *praxis* ile bir arada düşünölmeye başlanır. Politik felsefede çelişki, çelişkiyi yaratan taraflardan birinin bertaraf edilmesi ile çözölmez; aksine, derinleştirilerek politik

¹¹²² A.e., p. 44.

¹¹²³ Aristoteles, *Nikomakhosa Etik*, 1140a, s. 116-117.

¹¹²⁴ A.e., 1140b, s. 118.

özneler adına yaşatıcı olanın lehine güncel çıkarımlar yapılmasını gerektirir. Politikanın güncelliği de buradan ileri gelir.

Bu noktada söz konusu teori, pratik, çalışma ve praksis olgularının çelişkilerinin derinleştirildiği metin olduğu için, Adorno ve Horkheimer'in yeni bir "Komünist Manifesto" yazma niyetiyle 1956 yılında gerçekleştirdikleri sohbet kayıtlarına bakmak verimli olacaktır. Horkheimer, her şeyin iyi olmasını sağlayacak şeyin çalışmak olduğunu fakat çalışmanın tanrı mertebesine çıkarıldığı durumda da içinin boşaltıldığını söylerken Adorno, Kutsal Kitap'ta dahi yer verilen çalışmanın "hayatın zorluklarının üstesinden gelmek için, insanlığın yeniden üretimi için" var olduğunu ve fakat burjuvanın hayatını üretirken işçilerin hayatını üretmediğini söyler.¹¹²⁵ Adorno, çalışmanın kendi kendinin amacı haline gelmesi kapitalist toplumdaki önce olduğuna dikkat çekerek çalışma ile insan arasındaki ilişkinin hazzla dayandırılıp dayandırılmayacağını sorgularken; Horkheimer, çalışmaya değerini kendisine atfedilen telos'a bağlar ve insanların zamanla çalışmalarının başarısını telos olarak gördüklerini ileri sürer.¹¹²⁶

Bununla birlikte Horkheimer'e göre modern dönemde telos ile birlikte çalışmaya sabitlenen diğer bir kavram ise özgürlük ve uygarlıktır. Düşünörlere göre özgürlüğün ve uygarlığın gelişiminin çalışmayla doğru orantılı olması modern dönemin içinde bulunduğu en büyük açmazdır ve "uygarlıktan önceki, insanın çalışmaktan çocukluğa kaçmayı bir ölçüde başardığı evreye dönmemizin mümkün olmadığına ikna etmek için Marksizm de burjuva dünyası da elinden geleni" yapmıştır.¹¹²⁷ Bunun karşısında Karl Kraus'un insanın tüketici ya da üretici olarak değil, insan olarak yaratıldığı sözünü hatırlatan Adorno, mutluluğun dahi çalışmaya bağlandığı ve bunu kabul etmekle kendilerinin de burjuva düşüncesi içerisinde konuşmuş oldukları endişesini taşır.¹¹²⁸ Fakat Horkheimer, Kraus'un söylemlerini çalışmayı yadsıdığı için "uygarlık karşıtı" ve "bir bakıma barbar"¹¹²⁹ bulur. Üretim güçleri sayesinde tüm dünyaya her şeyi sağlamanın ve böylece hem çalışmayı hem de

¹¹²⁵ Adorno, Horkheimer, **Teori ve Pratik Üzerine**, s. 15-16.

¹¹²⁶ **A.e.**, s. 16-17.

¹¹²⁷ **A.e.**, s. 18-21.

¹¹²⁸ **A.e.**, s. 22-24.

¹¹²⁹ **A.e.**, s. 60.

savaşmayı ortadan kaldırmanın mümkün olduğunu ileri sürerek, bunun da ancak “refah ve adalet bakımından, tarihin ortaya çıkardığı en yüksek uygarlık” olduğunu düşündüğü Avrupa-Amerika uygarlığının kazanımları ile mümkün olduğunu savunur.¹¹³⁰ Adorno ise Horkheimer’ı özgürlük ve uygarlık konusunda Kant felsefesinde özgürlük fikrinin tek başına özünde değil, insanlık fikri olarak tanımlanmasına dayanan referansları ile destekleyerek özgürlüğü insanlığın, dolayısıyla uygarlığın gelişimine bağlar ve fakat söz konusu uygarlığın öznesinin tek başına Batı uygarlığı olduğu konusunda şüphe ettiğini belirtir.¹¹³¹

Adorno ve Horkheimer çalışma üzerinden yürütülen tartışmanın doğrudan kaynağına giderek teori ve pratiği de konuya dahil ederler. Horkheimer’ın çalışma ile ilgili savlarının teori-pratik ilişkisi üzerinden tercümesi, kendi ifadesi ile;

Teori ancak pratiğe hizmet ediyorsa gerçek anlamda teoridir. Sadece kendine yetme peşinde olan teori kötü teoridir. Sadece bir şeyleri ortaya çıkarmak için varsa, yine kötü teoridir.¹¹³²

Horkheimer teori ve pratiği birbirinden ayrı kavrayarak teoriyi pratiğin hizmetinde olduğu durumda işlevsel bulduğu yerde; Adorno, eylem olarak düşünmenin de pratiğin bir biçimi olduğunu dolayısıyla teorinin de aslında pratiğin bir bileşeni olduğunu savunur¹¹³³ ve teorinin somut bir şey üzerine tefekkür anlamından uzaklaşıp salt kendisini amaçladığında Aydınlanmada olduğu gibi arkaik bir yapıya büründüğünü ve kendisini çürüttüğünü söyler.¹¹³⁴ Fakat bunun karşısında her şeyin pratik sayıldığı içinde buldukları dönemde de ellerinde bir pratik kavramı olmadığını bu nedenle ilk defa daha iyisini tahayyül edemedikleri bir dünyada yaşadıkları için durumun her zamankinden daha kötü olduğunu düşünür.¹¹³⁵

¹¹³⁰ A.e., s. 25-27, 30.

¹¹³¹ A.e., s. 34.

¹¹³² A.e., s. 47.

¹¹³³ A.e., s. 46, 55.

¹¹³⁴ A.e., s. 56.

¹¹³⁵ A.e., s. 61.

Sohbetin satır aralarında dikkat çeken nokta, Horkheimer’ın teori ve pratiğin bir arada düşünülmesini sağlayanın ısrarla bir “parti” olduğunu ileri sürmesi ve çağın politik çıkışsızlığını da partinin yokluğuna bağlamasıdır.¹¹³⁶ Adorno ise, Marx ve Engels’in *Komünist Manifesto*’yu yazdıklarında bir partinin olmadığına dikkat çekerek¹¹³⁷ bir partinin olmamasının politik bir sorun olmadığını söyler.¹¹³⁸ Adorno’nun politik olanı Horkheimer’ın ısrarının aksine parti fikrine bağlamaması dikkate değer bir noktadır. Zira parti Horkheimer için adeta Kant’ın aklın pratik alanında buyurucu ve teorik alanında ise düzenleyici “ide”si gibidir. Oysa praksis, Kantçı teori ve pratik ayrımının kabulüne dayanacak bir sentezi savunmadığı gibi her iki alanı da fethetmeyi amaçlamaz, Adorno’nun ısrarında olduğu gibi praksis, teori ve pratiğin iç içeliğini imler. Güncel politik söylemin praksis söylemi üzerine fikir yürüten Buck-Morss’un da dikkat çektiği üzere, önemli olan (Horkheimer gibi) Marksist teoriyi kendi hatalarını düzelten, teleolojik bir anlatıyla sunmak değil, teori ve pratik diyalektiğinin zamanla birlikte ilerlediğinde ısrar etmektir. Buck-Morss’a göre bu aynı zamanda “Adorno’ya katılıp, Hegel’e karşı çıkararak hakikatin tarihte yer almadığını, ‘tarihin hakikat içerisinde yer aldığı’ söylemenin başka bir yoludur.”¹¹³⁹ Hakikatin tarih içerisinde değil; tarihin hakikat içerisinde yer aldığı savunmak; başta parti olmak üzere, belirli grupların ya da uygarlıkların zamansal ve uzamsal tahakküm kurmasını engellemek demektir. Buck-Morss’un ifadesiyle “tarihsel ilerleme anları hiç kimseye ait değildir çünkü herkese aittir.”¹¹⁴⁰

Bu bağlamda Benjamin düşüncesinde teori, pratik, çalışma ve praksis’in nasıl konumlandırılacağı üzerine düşünürsek, praksisten başlayarak şunları söyleyebiliriz: Benjamin’in praksis kavrayışı Ernst Bloch’a yakındır. Adorno’nun da katılımcısı olduğu ve kendisi ile yapılan sohbetlerde Bloch, Benjamin gibi praksis’i deneyim ile yan yana getirir ve deneyimin başarısının praksise yaklaşması, kendi ifadesiyle, “praksise doğru yürüyüş” olduğunu söyler ve bunu bir tanımla şöyle formüle eder: “Sonuca ulaşana kadar sürekli biçimde yeniden başlanılacak deneyimin muhtemel

¹¹³⁶ A.e., s. 47, 57, 61.

¹¹³⁷ A.e., s. 59.

¹¹³⁸ A.e., s. 61.

¹¹³⁹ Susan Buck-Morss, “İkincisinde Fars Olur... Tarihsel Pragmatizm ve Zamana Aykırı Şimdi”, Alain Badiou, Slavoj Žižek, **Bir İdea Olarak Komünizm**, çev. Ahmet Ergenç, Ebru Kılıç, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2017, s. 94.

¹¹⁴⁰ A.e., s. 96

başarısı.”¹¹⁴¹ Benjamin’in gençlik yazılarından *Pasajlar*’ın ilk taslaklarına kadar ısrar ettiği de deneyim kuramındaki teori ve pratik karşıtlığının çözülmesinin gerekliliğidir. Teori ve pratik karşıtlığının temelde deneyim kuramındaki özne ve nesne karşıtlığına tekabül ettiğinin ayırında olan Benjamin, gerçek anlamda devrimci bir tarih ve politikanın ancak geleneksel deneyim kuramı eleştirisi ve kendisine eşlik edecek özgün bir deneyim teorisi ile mümkün olduğunu düşünür.

Benjamin düşüncesini Bloch ile bir arada düşünmeye devam edecek olursak; Bloch’un, aynı sohbette praksise doğru yürüyüşün “deneyimin muhtemel başarısı” olduğu ifadesine içkin olan olumsuzluğu Spinoza’nın “*Verum ist index veri et falsi*” (Hakiki olan, kendisinin ve sahte olanın işaretidir) sözü ile birlikte yorumlaması dikkate değerdir. Bloch’a göre hakiki olan, “henüz hakiki’nin değil, ama şimdide sahte olanın işareti”dir.¹¹⁴² Benjamin’in “modernizm deneyimi” şeklinde kavramsallaştırdığımız modernizmin gündelik pratiklerinin fantazmagorik karakterinin alegorik yıkımında ısrar edişini bu bağlamda düşünebiliriz. Benjamin ne modernizmin pratiklerini ne de teknolojik gelişimini bir bütün olarak yadsımaz aksine onların alegorik kavrandıkları durumda çağın okunacağı yapılara dönüşeceği ve böylece devrimci imkanlar türetilebileceğini söyler.

Bloch’un politik mücadelede “hakiki olarak kabul edilmiş olana dayanmak”¹¹⁴³ şiarı Benjamin düşüncesinde tarih kavramıdır. Tarih sahte olanı, yanlışlığı, uyumayı çözümleyecek unsurdur. Bu bağlamda Benjamin’in *Pasajlar Projesi*’indeki sahte olan, tarih ve praksis ilişkisini kurduğu pasaja bakmak yerinde olacaktır. Benjamin açısından praksis geçmişe politik bir yönelme biçimi olarak politik kategorileri teorik kategorilere sokmaktır. Bu yaklaşım aynı zamanda geçmişe diyalektik yönelindiği durumda mevcut eylemlerin gerçekliğini de teste tabi tutar. Benjamin’in deyişiyle aldatıcı bir görüntü sunan ve her zaman geçmişten bir iz barındıran modanın içinde gizlenen patlayıcı maddenin tutuşturulmasıdır.¹¹⁴⁴

Politik felsefede praksis ile bir arada düşünülen çalışmaya bakarsak, Benjamin’in fantazmagorik unsurlara atfettiği aldatıcı görüntünün çalışmada da içkin

¹¹⁴¹ Löwy, Münster, Adorno, **Ernst Bloch’la Söyleşiler**, s. 63.

¹¹⁴² **A.e.**, s. 63-64.

¹¹⁴³ **A.e.**, s. 64.

¹¹⁴⁴ Benjamin, **The Arcades Project**, [O°, 5], p. 857.

olduğunu söyleyebiliriz. Benjamin'in dünya fuarlarına ve Saint-Simoncuların dünya fuarı değerlendirmeleri bunu en açık göreceğimiz noktadır. Benjamin'e göre XIX. yüzyılda ideolojik ayırım gözetilmeksizin geniş etki yaratan dünya fuarları, teknolojik gelişmelerle geliştirilen üretim araçlarının sergilendiği ve işçilere de müşteri olarak katılmasına olanak sağlayan böylece eşitlik yanılması yaratan bir fantazmagoridir.¹¹⁴⁵ Burjuva düşüncesi gibi Saint-Simoncu ütopyanın da bu aldatıcı görüntüde kaçırdığı nokta, eşitlik ilkesinin endüstrileşmenin zorunlu bir bileşeni olmadığı ve bu alandaki teknik gelişmelerin sanıldığı gibi sınıfsız olamayacağıdır.¹¹⁴⁶ Praksis ve çalışma konusunda bu noktaya, Horkheimer ile yürüttükleri sohbette Adorno'nun yaklaştığını söyleyebiliriz. Horkheimer'in insanlığın gelişimi gibi üst başlıkta değerlendirdiği çalışmaya Adorno, burjuvanın yaşamını üretirken işçilerin yaşamını üretmediğini söyleyerek mesafe koyar. 1956'daki Adorno'nun tutumunu, 1935'te Benjamin ile mektuplaşmalarında "tahmin" olduğunu ileri sürdüğü dünya fuarları ile işçi sınıfı ile bağlantısının¹¹⁴⁷ aslında bir "öngörü" olduğunun kabulü olarak okuyabiliriz.

Sunduğumuz tabloda Benjamin'in praksis bahsindeki ayırt edici konumu praksisi teori-pratik karşıtlığı değil iç içeliği olarak ele alışı ve Bloch'un ifadesiyle hakikat ölçütünü tarih olarak belirlemesidir. Benjamin düşüncesinde "politikanın tarih karşısında öncelenmesi" şeklinde olgusallaştırabileceğimiz praksis, tarihsel olgular ile şimdi arasında kümelenmeler yaratarak şimdinin yanılması çözer. Benjamin tarih devrimci niteliği de buradan ileri gelir.¹¹⁴⁸ Benjamin tarih şimdinin zamanı'nda, şimdi ile geçmiş arasında yarattığı kümelenme ile geçmişi yüceltmeyi yadsıdığı gibi praksis de aşkın değerlerin ikame etme aracı değil, bugünü ve geçmişi; ezilenleri ve bugüne kadar ezilmişlerin hakkını gözetten bir "bugün"ü kurmayı ve hem insan hem de doğa için yaşatıcı olanı amaçlar.

¹¹⁴⁵ Benjamin, "XIX. Yüzyılın Başkenti Paris", *Pasajlar*, s. 94.

¹¹⁴⁶ *A.e.*, s. 94-95.

¹¹⁴⁷ Adorno, *Walter Benjamin Üzerine*, s. 119.

¹¹⁴⁸ Benjamin, "İlk Taslaklar", *Pasajlar*, s. 266, [h°, 2] Ayrıca bkz. Benjamin, *The Arcades Project*, [K1, 2], p. 388-389 ve [h°, 2], p. 883

“[...]tarihin sonu yalnızca büyük mücadele ve çatışmaların değil aynı zamanda felsefenin de sonudur.”¹¹⁴⁹

Francis Fukuyama

“Felsefeden hala umut kesilmemiştir[...]”¹¹⁵⁰

Walter Benjamin

B. Modern Tarih Anlatısının Yıkımı Denemesi

Henüz başında bulunduğumuz XXI. yüzyıl aynı zamanda hem yeni bir yüzyılın hem de yeni bir binyılın “başlangıcı” olduğu için politik söylem tarih aracılığıyla yeniden düzenlenmektedir. Çağın düşünürleri tarafından geliştirilmeye çalışılan “milenyum” (*millennium*, yeni binyıl) anlatısında her dönemde olduğu gibi yeni bir mit yaratma çabası içkindir. Fakat daha önceki dönemlerden farklı olarak son yüzyılın tarih anlatısı, yeni bir mit yaratmak için kendi sonunu ilan etmekten geri durmamıştır.

Yüzyılın ilk çeyreğinde tarih kavramı üzerinden geliştirilen, politik söylemin ve düzlemin düzenlendiği en etkili argüman Francis Fukuyama'nın “tarihin sonu” tezidir. Fukuyama'nın tezi, geleneksel Batı tarih anlatısının ve felsefi düşüncesinin de dayandığı doğal ve tarihsel evrim görüşüne dayanır. Bu, aynı zamanda tarih kavramına dayanan politik söylemin ve düzlemin en temel sorununun hala tarihi ileride sonlanacak bir evrim süreci şeklinde tasarlaması olduğunu gösterir.

Fukuyama, ileri sürdüğü tezin olgusallaştırma açısından yeni olabileğini; fakat aslında fikir olarak Hegel ve Marx'ın tarih kavramında içkin olduğunu söyleyerek Hegel'in liberal devlet, Marx'ın da komünist toplumla “tarihin sonu”nu

¹¹⁴⁹ Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev. Zülfü Dicleli, İstanbul, Simavi Yayınları, [t.y], s. 99.

¹¹⁵⁰ Benjamin, “Gelecekteki Felsefenin Programı”, *Benjamin*, s. 114.

varsaydıklarını ileri sürer.¹¹⁵¹ Fukuyama'ya göre XX. yüzyılda bu noktayı en isabetli çözümleyen isim ise Hegel yorumcusu Aleksandre Kojève'dir. Kojève, efendi ve köle ilişkisinin “evrensel ve homojen devlet”te çözümlendiğini düşünürken, Fukuyama bu görüşü daha ileri bir noktaya taşır. Fukuyama'ya göre liberal demokratik modern devlette evrensel ve eşit kabul edilmiş insan, tarih karşısında kabul görmeyi başarmış ve “tam bir tatmine ulaşmıştır.”¹¹⁵²

XX. yüzyılda sunulan ve geniş bir etki yaratan “tarihin sonu” tezi, insanların yasalarca eşit kabul edilmesi ve söz konusu eşitliğin evrensel olduğunun ileri sürülmesi ile tarihin tüm çelişkilerinin çözümlenmiş, tüm hesaplarının kapanmış olduğunu düşünür. Oysa bu tez iki şeye referansla kendisinin geçerli olduğunu düşünür: İlki, hukuki alanda çözümlendiği düşünülen fakat ekonomik ve politik alandan pay alma bakımından derinleşmiş sınıf çelişkisinin göz ardı edilişi; ikincisi ise, egemen Batı tarih anlatısının gündelik politik söylemdeki pragmatik başarısıdır. Bu anlamda savunulan “tarihin sonu” tezinin dayandığı liberal-demokrat devlet düzeninin aslında burjuva Batı tarih anlatısının politik-ekonomik organizasyonudur diyebiliriz. Çünkü “tarihin sonu” tezinin aksine sınıf çelişkisinin çözülebileceği nokta, iddia edildiği gibi eşitsizliğe maruz kalanların evrensel yasalardan hak talep edebilmesi ve bunu “özgürce” yapabilmesi değil; söz konusu hakka ekonomik ve politik alanda sahip olup olmadıklarıdır.

Benjaminici tarih kavramı tam da bu noktalar üzerinden günümüzde güncelliğini korumaktadır. Biz de bu nedenle çalışmamızda tarihin ve felsefenin sonunun ilan edildiği çağda, Benjamin'in felsefeden olduğu gibi, tarihten de umudunu kesmeyişi ve umudu hangi noktalara bağladığına dikkat çekmeye çalıştık. Benjamin'in ileri sürdüğü gibi felsefe ve tarihi iki ayrı alan değil, tarihsel öznelerin etkinliği olarak felsefi-tarih şeklinde değerlendirmek; tarihin anlatı, politikanın belli aralıklarla revize edilen programlar, felsefenin ise akademizm veya bilimsel gelişmelerin meşruiyet zemini olarak sınırlandırılmayacağını açığa çıkarılmasıdır.

Bu noktaya kadar felsefi-tarihin, felsefe ve politik felsefedeki problematiklerin tarihselliklerine işaret ederek tarihe yaklaştırmak için yürüttüğümüz çabayı bir de

¹¹⁵¹ Fukuyama, **Tarihin Sonu ve Son İnsan**, s. 10.

¹¹⁵² **A.e.**, s. 21.

tarih alanından felsefe ve politik felsefeye doğru yapma gerekliliği duymaktayız. Bu amaçla Batı tarih anlatısını Fernand Braudel ve Eduard Galeano gibi iki önemli “tarih anlatıcısı” ile “yıkılmaya” çalışacağız. Braudel ve Galeano, XV. yüzyıldan bugüne dek geliştirilen Batı tarih anlatısını Akdeniz ve Latin Amerika tarihi üzerinden çözümleyerek çelişkilerini görmemiz açısından önem taşımaktadırlar. İki düşünürün çalışmamız açısından bir diğer önemleri ise, tarih yazımına karşı yeni bir tarih yazımı veya yazıcılığına değil, Benjaminci “tarih anlatıcılığı”na talip olmalarıdır. Dolayısıyla Braudel ve Galeano tercihleri ile egemen tarih anlatısının hem içeriksel hem de metodik yıkımını amaçladığımızı söyleyebiliriz.

“Gerçek Rönesans’tan sonra XVI. yüzyılda yazmaya, kendini anlatmaya ve başkalarından konuşmaya tutkun fakirlerin, mütevazı kişilerin Rönesans’ı gelecektir.”¹¹⁵³

Fernand Braudel

1. “Fernand Braudel”

Fernand Braudel ve çalışması olan *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, Benjamin’in geleneksel tarih yazımına yönelttiği eleştirilere ve onun yerine konumlandığı ezilenlerin tarihine bir süreç içerisinde varmış olması, çalışmamız açısından önem arz etmektedir. Başka bir ifade ile hem düşünür olarak Braudel’in süreç içerisinde tarihin öznesinin egemenler değil, ezilenler olduğunu kavraması hem de metnin kendisinin bir tarih yazımı örneği değil; Benjamin’in doğa-tarih dediği yüzünü dünyaya dönmüş vakanüvisin ve hikâye anlatıcısının geleneğinde yer alması

¹¹⁵³ Fernand Braudel, “Birinci Yayınlanışın Önsözü”, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul, Eren Yayıncılık, 1989, C1, s. XVIII.

açısından dikkate değerdir. Bu anlamda Braudel'in bir tarih anlatıcısı olarak doğaya ve insana yönelerek “dilsizlere” ve “adsızlara” tarihsel ve politik düzlemde yer açar.

Braudel, çalışmasının nasıl ortaya çıktığını anlattığı “Önsöz”de, metni 1923 yılında doktora tezi formatında yazmaya başladığını söyler. Konusunun II. Felipe'in Akdeniz politikası; kapsamının ise “Kral'ın politikasını açıklamak, herşeyden önce, bu siyasetin yoğrulma süreci içinde hükümdarın ve danışmanlarının değişen koşullar karşısındaki sorumluluklarını belirlemek, büyük ve küçük rolleri saptamak; Akdenizin kuşkusuz her zaman ayrıcalıklı olmayan, yalnızca bir kısmını meydana getiren İspanya'nın dünya politikasının genel haritasını oluşturmak” olduğunu belirtir.¹¹⁵⁴ Bu söyleme yakından baktığımızda, Braudel şahsında egemenin anlatısını sunmak amacıyla geçmişe bir “tarihçi” yaklaşımı ile yönelme durumunda, tarihin tarihin tarihçinin elinde düştüğü tehlikeleri görebiliriz. Çalışmasına başlarken Kral II. Felipe'in Akdeniz politikasını anlatmayı planlayan Braudel, Benjamin'in tarif ettiği gibi galip gelen olarak Kral ile duygudaşlık kurarak,¹¹⁵⁵ geleneği Kral'ın ve danışmanlarının, aleti durumuna düşürerek¹¹⁵⁶ olayları, hakim sınıfın etkisine göre, büyük ve küçük gibi önem sıralarına göre ayırt etmekten¹¹⁵⁷ kaçınamayacağını fark eder. Braudel, daha sonra tamamen yadsıdığı “tarihçi”nin bu tutumunu şöyle eleştirir: “II. Felipe'nin kağıtlarını okuyan tarihçi, onun yerinde kendi oturuyormuşçasına, bir boyutun eksik olduğu garip bir dünyaya taşınmış gibi olmaktadır; kuşkusuz canlı ihtirasların dünyası; yaşayan bütün dünyalar gibi, bizimki gibi kör, kaygımızın sarhoş bir tekne gibi üzerinde kaydığı şu canlı suların derinliklerinin öykülerine karşı kayıtsız bir dünya.”¹¹⁵⁸ Bununla birlikte Braudel'in o dönemde salt tez konusu olarak düşündüğü çalışmasının kapsamının hocaları tarafından ne anlamda yeterli bulunduğunu anlattığı bölüm de genel bir “tarih yazımı” eleştirisi barındırmaktadır. Kendi ifadesi ile:

¹¹⁵⁴ Braudel, “Birinci Yayınlanışın Önsözü”, **Akdeniz ve Akdeniz Dünyası**, C1, s. XVII.

¹¹⁵⁵ Benjamin, “Tarih Kavramı Üzerine”, **Son Bakışta Aşk**, s. 42, (VII tez)

¹¹⁵⁶ **A.e.**, s. 41, (VI. tez)

¹¹⁵⁷ **A.e.**, s. 40, (III. tez)

¹¹⁵⁸ Braudel, “Birinci Yayınlanışın Önsözü”, **Akdeniz ve Akdeniz Dünyası**, C1, s. XVIII.

O zamanki hocalarım bunu güçlü bir şekilde onaylıyorlardı. Hocalarım, coğrafyanın fetihlerine oldukça kayıtsız, iktisadî (tıpkı bizzat diplomasinin sıklıkla yaptığı gibi) ve toplumsal sorunları pek kaale almaksızın; uygarlık, din ve aynı zamanda edebiyat ve sanat olaylarına, geçerli her tarihin büyük tanıklarına karşı oldukça küçümser tavırları, kendi taraf tutuşunun içine hapsedilmiş olarak yazı bürolarının dışındaki gerçek, üretken ve yoğun hayata her türlü bakışı kendine yasaklayan diplomatik tarih çerçevesinde yer alarak, konumu bu bağlantı içinde görüyorlardı.¹¹⁵⁹

Braudel'in hocalarına yönelttiği eleştiriler, Benjamin'in historisizme yönelttiği eleştiriler ile bir arada okunduğunda açıklık kazanır. Benjamin'e göre historisizm, tarihin çeşitli anları arasında nedensellik ilişkisi kurmakla yetindiği için olaylar dizisini tespilih tanesi gibi peşpeşe sıralar.¹¹⁶⁰ Bunun gibi Braudel de tez konusunun yöneldiği tarihi, hocalarının Kral II. Felipe'in başarıların nedensel anlatısı olarak gördüklerini ve bu nedenselliğe katkıda bulunmadığını düşündükleri etkenleri göz önünde bulundurmasını talep etmemelerini üzerine düşünülmüş bir tercih olduğunu belirtir. Braudel ise, süreç içerisinde, Akdeniz'i Akdeniz yapanın krallığının fetih alanı oluşturan nedenler silsilesinin düzlemi olması değil; hem doğal (dağlar, ovalar, sahiller, madenler, çöller, iklim) hem de insani (göç, ulaşım, dolaşım, taşıma, ticaret, din, dil) bileşenler olduğunu fark eder. Benjamin'in ifadesiyle Braudel, bir olgunun (Akdeniz'in) "sırf bir neden oluşturduğu için tarihsel sayılmayacağını" ayırdına varır ve "araştırdığı dönemin yaşadığı dönem ile oluşturduğu kümenin" izini sürmeye başlar.¹¹⁶¹

Braudel, tarihin geleneksel zaman kavrayışının aksine, geçmiş ve şimdiki zamanın birbirlerini ışıklarıyla karşılıklı aydınlattığını düşünür¹¹⁶² ve Lucien Febvre'in tarihi "geçişin bilimi, şimdinin bilimi tarih" şeklindeki kavrayışını benimseyerek, tarihi, toplumsalın ve buna bağlı olarak güncelin tüm gerçekliğini kendi tarzında bir araya getiren "sürenin diyalektiği" olarak kavramaya başlar.¹¹⁶³ Braudel bu amaçla, II. Felipe'in yaşadığı XVI. yüzyılın ikinci yarısıyla sınırlanmış

¹¹⁵⁹ A.e, s. XVII.

¹¹⁶⁰ Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", **Son Bakışta Aşk**, s. 49, (Ek A)

¹¹⁶¹ A.e, s. 49, (Ek A)

¹¹⁶² Fernand Braudel, "Tarih ve Toplumsal Bilimler: Uzun Süre", **Tarih Üzerine Yazılar**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları Ağustos 1992, s. 69.

¹¹⁶³ A.e, s. 70-71.

bir soruşturmanın zamansal kalıplarını aşarak kendi yaşadığı zaman dahil başka dönemlerin tanıklıklarına başvurur.¹¹⁶⁴ Böylece yeni bir Akdeniz ve dolayısıyla tarih kavrayışı kazanır; kendi ifadesiyle, artık kralın tarih anlayışının sunduğu dünyayı kesintiye uğratacak olanın çoğunlukla sessiz ve anlamını ancak çok büyük zaman dilimleri kavrandığında açığa vuran Akdeniz'in akıntıların anlamını kavramak olduğunun farkındadır.¹¹⁶⁵

Geleneksel tarihin referans aldığı zaman anlayışını eleştiriye tabi tutan Braudel, “kısa zaman”, “birey” ve “olay” a yönelen tarihin “hızlı”, “dramatik” ve “kısa soluklu” anlatıya hapsedildiğini belirtir. Benjamin’in modernizmin karakteristik özelliği olan “şok deneyimi”ni eleştirisine benzer şekilde Braudel de çağdaşlarının bilinçlerini dolduran “olay”ın bir alevin görülmesi ve kaybolması gibi kısa süreli ve “patlayıcı” olduğunu; bireylerin gündelik hayatlarının yanlısamalarının, hızlı bilinçlenmelerinin zamanını imlediğini ve bu anlamda kronikçi ile gazetecinin zamanı olan aldatici bir zaman olduğunu söyler.¹¹⁶⁶ Braudel’e göre bu zaman anlayışının gelişmesini sağlayan etken belgelerin keşfi ve vardığı nokta da belgesel gerçekliğin gerçeğin bütünü olduğunu düşünen siyasal tarihçiliğin ileri sürdüğü “büyük olaylar” dramıdır.¹¹⁶⁷ Braudel ise kısa süreye dayanan olay tarihçiliğin karşısına “uzun süre” kavrayışını konumlandırır. Uzun süre (*longue durée*), toplum bilimlerinin araştırma eğiliminde olmadığı “kayıp zamanı” araştırır¹¹⁶⁸ ve bu “yavaş, bazen de adeta hareketin sınırında olan bir zamana alışmak” demektir.¹¹⁶⁹

Böylece Braudel, söz konusu zaman anlayışının tarihi teleolojik değerlendirmesini de kabul etmez. Braudel, tarih çalışmasının uygarlıktan bir organizma, kişi veya beden gibi söz etmenin ona “insani, doğrusal ve basit bir kader” anlayışı atfettiğini düşünür ve bir tarih çalışmasının daha başından bu söylemden vazgeçmesi gerektiğini söyler.¹¹⁷⁰ Braudel’e göre, “Vico’nun üç çağı (tanrısal, kahramanlık, insani çağ), Auguste Comte’un üç çağı (teolojik metafizik, pozitivist),

¹¹⁶⁴ Braudel, **Akdeniz ve Akdeniz Dünyası**, C.1, s. 237.

¹¹⁶⁵ Braudel, “Birinci Yayınlanışın Önsözü”, **Akdeniz ve Akdeniz Dünyası**, C1, s. XVIII.

¹¹⁶⁶ Braudel, “Tarih ve Toplumsal Bilimler: Uzun Süre”, **Tarih Üzerine Yazılar**, s. 55-56.

¹¹⁶⁷ **A.e.**, s. 56-57.

¹¹⁶⁸ **A.e.**, s. 66.

¹¹⁶⁹ **A.e.**, s. 64.

¹¹⁷⁰ Braudel, “Uygarlıklar Tarihi: Geçmiş Şimdiyi Açıklar”, **Tarih Üzerine Yazılar**, s. 293.

Spengler'in iki safhası (zorlama, sonra olgunluk), Durkheim'in birbirini izleyen iki dayanışması (dış, iç), Waxweiller'in artan eşgüdüm aşamaları, Hildebrant, Friedrich List veya Bücher'in ekonomik aşamaları, L'Économiste ve Ratzel'in artan yoğunlukları, nihayet Marx'ın ilkel toplum, kölecilik, feodalizm, kapitalizm, sosyalizm" zincirini model olarak yararlı olmasına rağmen tarihe doğrusal bir anlayış verdiği için reddedilmesi gereklidir.¹¹⁷¹ Bu yaklaşımların ortak noktası olan "insanlar tarih yapar" anlayışı Braudel'in tarih anlayışında özenle reddedilir; çünkü Braudel'e göre "tarih de insanları yapar ve onların kaderlerini biçimlendirir, yaparı belirsiz olan, derin ve çoğu zaman sessiz olan bu tarihin belirsiz fakat muazzam alanına yaklaşma zamanı gelmiştir."¹¹⁷²

Benjamin'in doğa-tarih kavrayışı ile benzerlik taşıyan bu kavrayışı Braudel, uygarlık tarihi üzerinden edinir. Braudel'in ifadesi ile; "uygarlıkların tarihinden de yavaş, adeta hareketsiz olan bir tarih de, insanların kendilerini taşıyan ve besleyen toprakla olan ilişkilerinin tarihidir; bu hep tekrarlanan, sürmek için tekrarlanan, yüzeyde değişebilen ve değişen, fakat sanki zamanın ısırılmalarının ulaşamayacağı bir noktadaymış gibi kendini inatla sürdüren bir diyalogdur."¹¹⁷³ Nitekim *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* kitabının birinci cildi deniz, dağ, ova, çöl, sahil gibi doğal mekanlar üzerinden "hareketsizi ve adeta hareketsizi" araştırarak tekrar, yavaşlık ve süreklilik olanı açığa çıkarmayı amaçlarken; ikinci cildi, doğada hakim olan uzun süreç gibi bir zaman diliminde gelişen, salt nesnelere veya insanlardan değil, insanın nesnelere hareketle inşa ettiklerinden söz eder.¹¹⁷⁴ Braudel'in edindiği bu kavrayış Benjamin'in XVIII. tezde dikkat çektiği nokta ile benzerdir:

"Homo sapiens'in elli bin yıldan ibaret tarihi" diyor çağdaş bir biyolog, "yeryüzündeki organik hayatın tarihiyle karşılaştırıldığında, yirmi dört saatlik bir günün ancak son iki saniyesi kadardır. Uygar insanın tarihi ise böyle ölçüldüğünde son saatin son saniyesinin beşte birini ancak kaplar."¹¹⁷⁵

¹¹⁷¹ A.e., s. 293-394.

¹¹⁷² Braudel, "Tarihin 1950'deki Konumları", *Tarih Üzerine Yazılar*, s. 31.

¹¹⁷³ A.e., s. 34.

¹¹⁷⁴ Braudel, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, C.1, s. 237.

¹¹⁷⁵ Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", *Son Bakışta Aşk*, s. 48 (XVIII. tez)

Bu bakış açısına ulaşan Braudel için artık çalışmasına başlarken amaçladığı Kral II. Felipe'in egemenliği başka bir anlam kazanır. Braudel, Akdeniz nezdinde geleneğin, coğrafyanın ve insanların tarihselliğinin kralın anlatısına ve kaderine referansla varlık göstermediğinin ayırtına varır. Çalışması geleneksel tarih yazımı bağlamında kaldığı durumda, Akdeniz'i kralın anlatısının düzlemi olarak anlatılacak ve Akdeniz'in uzun süreli tarihi kralın politikalarının nedenselliğine indirgenecekken; Braudel ise kralın varlığını ve egemenliğini Akdeniz'in tarihinin içinde konumlandırır. Bu amaçla okuyucuya kralın ölümünün geleneksel anlatıda olduğu gibi bir çağı kapatıp diğer çağı açan bir "büyük olay" olmadığını metin düzleminde anlaşılır kılmak için bin sayfayı aşan kitabın, ikinci cildinin sonuç bölümünden hemen önce şöyle anlatır:

Akdeniz tiyatrosundaki olayların anlatısı içinde, aslında heyecan verici bir olay olan ve deniz ile dünyayı dolaşan bir olayı kendi yeri ve ortamı içinde zikretmedik: 13 Eylül 1598'de Escorial'de, hasımlarına bitmezmiş gibi gözken uzun bir saltanatın gecesinde meydana gelen II. Felipe'nin ölümü.¹¹⁷⁶

Braudel'e göre Kralın ölümü aslında başta İspanya olmak üzere Akdeniz'de kayda değer bir değişiklik doğurmaz; başka bir deyişle, Kralın ölümü sanıldığı gibi tarihte bir kesinti yaratmamıştır. Braudel, Ranciere'in belirttiği gibi, bir anlatıdan beklenen kralın ölümünü merkeze alma ya da hiç bahsetmemenin dışında üçüncü bir yolu seçer ve "olay-olmayan bu olayı, olması gerektiği yerin dışında" anlatır. Bu mantıksızlığın mantığı ise "olayı kendisinin metaforuna"; daha açık ifade ile, "krallar tarihinin ölümünün metaforu"na dönüştürür ve böylece Kralın ölümü artık olay olmaktan çıkar.¹¹⁷⁷ Ranciere'e göre Braudel'in Krallar tarihinin yerine denizin, uygarlık alanlarının, kitlelerin hayatına dair uzun sürelerin ve iktisadi gelişme dinamiklerinin tarihini konumlandırması tarihteki Kopernikçi devrimdir.¹¹⁷⁸

¹¹⁷⁶ Fernand Braudel, **Akdeniz ve Akdeniz Dünyası**, İstanbul, Eren Yayıncılık, 1990, C. 2, s. 392.

¹¹⁷⁷ Ranciere, **Tarihin Adları**, s. 37-38.

¹¹⁷⁸ **A.e.**, s. 39.

Ricœur'e göre ise Braudel, tarihin, bireylerin meydana getirdikleri ya da maruz kaldıkları şeyler olduğuna dair örtük varsayımı geçersiz kılmakla ile birlikte tarih savunusunu da “anonim, derin ve sessiz tarih'in hatta ‘binlerce hızı, binlerce yavaşlığı bulunan şu toplumsal zaman’ın savunulmasına dönüşmüştür.”¹¹⁷⁹

Benjamin'in “tarihte montaj ilkesi” ile bir arada düşünürsek ise, Braudel, Kralın ölümüne beklenen yerde değil, metnin sonunda yer vererek egemen tarih anlatısına karşı tavır aldığını göstermiştir diyebiliriz. Braudel, Kralı Kral yapanın bireysel varlığının ötesinde konumu nedeniyle çevresinde oluşturulan esrar olduğunu ileri sürerek Kralın gücünü egemenlerin geleneğinden aldığını gösterir. Braudel'e göre tarihçiyi de Kralın elçileri gibi huzuruna buyur eden de aslında bu güçtür. Tarihçi aslında Kral ile karşı karşıya geldiğinde onun çoğu zaman anlaşılmaz bir şekilde alçak sesle konuştuğunu ve asla kendinden söz etmediğini kavradığında kralın etrafındaki sır perdesini aralanacaktır.¹¹⁸⁰ Söz konusu sır perdesini aralama girişimde bulunan Braudel'e göre, Kral aslında büyük fikirleri olan biri olmaktan ziyade “imparatorluğun bütün zayıflıklarının ve güçlerinin toplamı, bilanço adamıdır.” Braudel'e göre bunun en açık göstergesi ise *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*'nda anlatılan Akdeniz imgesi ile Kralın zihnindeki Akdeniz imgesi arasındaki farktır.¹¹⁸¹

Braudel'in, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*'ndan sonra Lucien Febvre'nin kendisinden *Dünyanın Kaderleri* dizisi için isteği üzerine hazırladığı *Maddi Uygarlık, Ekonomi ve Kapitalizm: XV.- XVIII. Yüzyıllar* üç ciltlik çalışması ise tarihe dair genel yaklaşımını görmemiz açısından önemlidir. Kendi ifadesiyle, çalışmasında amaçladığı “insanlık tarihini ikiye bölen” endüstri devrimi mitinin salt Avrupa'nın başarısı değil, Avrupa'nın endüstri-öncesinde dünyanın geri kalanı ile ilişkilerinin bir sonucu olduğunu göstermektedir.¹¹⁸² Braudel'in çalışması tarihin hem uzamsal hem de zamansal anlamda diyalektik ilişkiler bütünü olduğunu açığa çıkarır; zamansal olarak şimdiki zaman ile geçmiş zamanın, uzamsal olarak ise incelenen dönemlerde

¹¹⁷⁹ Paul Ricœur, **Zaman ve Anlatı: Tarih ve Anlatı**, çev. Mehmet Rifat, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, Nisan 2009, s. 26, 29.

¹¹⁸⁰ Braudel, **Akdeniz ve Akdeniz Dünyası**, C.2, s. 393.

¹¹⁸¹ **A.e.**, s. 394.

¹¹⁸² Fernand Braudel, **Maddi Uygarlık, Ekonomi ve Kapitalizm: XV. – XVIII. Yüzyıllar: Gündelik Hayatın Yapıları**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, Gece Yayınları, 1993, C.1, s. 7.

mümkün en geniş mekâna ulaşabildiği ölçüde karşılaştırılmış ve böylece “dünyasallaştırılmış”tır.¹¹⁸³

Braudel, çalışmasını “maddi uygarlık” olarak adlandırmasının arkasında toplumların farklılıkları gözetmeden üretim araçları üzerinden değerlendiren Marksist kategorizasyona tam anlamıyla geri dönmek olmasa bile yanında yer alan “bir dili seçmek” olduğunu belirtir.¹¹⁸⁴ Çalışmanın ilk cildinde “tarih-dışı” olduğu kabul edilen nüfus, beslenme, kıyafet, konut, teknikler, para ve kentler gibi maddi unsurları ele alınır.¹¹⁸⁵ Braudel’e göre söz konusu maddi unsurlar gündelik hayatın binlerce küçük “olay”ı gibi sunulduğu için gelenek tarafından önemsenmez; fakat aslında bu yapılar olay olmanın ötesinde, bir çağın niteliğini açığa çıkartmaktadır. Benjaminci kavramlarla söylersek, Braudel için olaylar olumsal değil bir çağın kendilerinde açığa çıktığı *Ur-phanemenon*’lerdir. Braudelci kavramlarla söylendiğinde ise; Roma-Germen imparatoru Maximilien’in bir şölen sırasında, ellerini tepsiye sokması sıradan bir olay değil, “tarihin tozları”nı barındıran “mikro-tarih”tir.¹¹⁸⁶ Braudel’in, “tarihin sunduğu sağlama” dediği maddi unsurlar, soyut çıkarsamalar, *a priori* mantık yürütmelerin ve sağduyunun dahi dışında kalan yegâne unsurlardır.¹¹⁸⁷ Braudel de Benjamin gibi, tarihteki maddi unsurları, dünya tarihinin “şeması” şeklinde adlandırır.¹¹⁸⁸ Şemanın niteliği olan zamansal ve uzamsal bir aradılığının teorik alana indirgenemezliğini dikkate alan Braudel, siyaset, toplum ve kültür dolayımını merkeze alır.¹¹⁸⁹ Yine şemanın niteliği olan maddi unsurun şimdi’de ne anlama geldiğini geçmiş aracılığıyla kavrayan Braudel, geçmişi geleneksel anlatıdaki gibi geçip gitmiş olarak değil, şimdiki zamanın anlaşılması için vazgeçilmez anahtar olarak görür.¹¹⁹⁰ Şimdiyi nasıl kavradığımız ile tarihi kavrama tarzımızla ilgili olduğu için Braudel tarihi tek seferde kazanılan veya kaybedilen bir düzlem olarak değil; gelişmelere açık bir süreç olarak tasarlar.¹¹⁹¹ Çünkü tarih, içinde

¹¹⁸³ A.e., s. 9.

¹¹⁸⁴ A.e., s. 494, 495.

¹¹⁸⁵ A.e., s.11.

¹¹⁸⁶ A.e., s. 494.

¹¹⁸⁷ Fernand Braudel, **Maddi Uygarlık, Ekonomi ve Kapitalizm: XV. – XVIII. Yüzyıllar: Dünyanın Zamanları**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, Gece Yayınları, 1993, C. 3, s. 7

¹¹⁸⁸ Braudel, **Maddi Uygarlık, Ekonomi ve Kapitalizm**, C.3, s. 7.

¹¹⁸⁹ A.e., s. 9.

¹¹⁹⁰ A.e., s. 10.

¹¹⁹¹ A.e., s. 38.

her daim yeni imkanlar taşıyan süreç olduğu için “geçmişin her zaman söylecek sözü vardır.”¹¹⁹²

Akdeniz ve Akdeniz Dünyası'nda İspanyol İmparatorluğu'nun tarih anlatısını Akdeniz üzerinden yıkan Braudel, burada da Amerika kıtasının sömürgeleştirme tarihini anlatarak gelişmişlik ve azgelişmişlik gibi kavramları tırnak içerisine almayı gerektirecek şekilde sorgulanır hale getirir.¹¹⁹³ Braudel, çalışmasında Amerika kıtasının yanı sıra Afrika ve Uzak Doğu'daki sömürge ve kolonizasyona da genişçe yer vererek “Avrupa” ve “Avrupa-olmayan” arasındaki “uzun süreç”lere tekabül eden ilişkiyi açığa çıkarır.¹¹⁹⁴ Böylece Fransız iktisatçı Adolphe Blanqui tarafından astronomiden ödünç alınan ve “bir toplumun alt üst oluşu, yıkılışı” anlamına gelen “devrim” kavramı ile türetilen “endüstri devrimi” kavramsallaştırmasının tarihçiler arasındaki hızlı ve şiddetli olaylara tahsis edilen anlamını yeniden yorumlar. Braudel'e göre, devrim diye nitelenen olaylar kısa sürede açığa çıkan bir patlama olsa bile uzun bir sürecin içinde veya sonunda açığa çıkmaktadır ve İngiltere'de XVIII. yüzyılın sonunda ortaya çıkan endüstri devrimi de bu kuralın dışına çıkmamıştır.¹¹⁹⁵

Braudel'in sanayi devrimini değerlendirme tarzı, kapitalizmi ortadan kaldıracak devrimin koşullarını ileri sürerken de geçerlidir. Braudel, geleneksel Marksist düşünce gibi 1900lerin ilk yarısında kapitalizmin can çekiştiğinin ve sonunun yakın olduğunu düşünmediğini bu konuda Herbert Marcuse gibi içinde bulunulan bunalımın “kapitalizmin nihai bunalımı” değil “yeni bir gelişim safhasının başlangıcı” olarak gördüğünü söyler. Braudel, yine Marcuse gibi kapitalizmi tam da böyle gördüğü için onun karşısında verilen ve “başarısızlıkla” sonuçlandığı söylenen mücadelenin de başarısız olmadığını düşünür. Nitekim, Braudel, 1968 deneyimi için Marcuse'nin “1968'den bir bozgunmuşçasına söz etmek aptallıktır.” söylemini paylaşır.¹¹⁹⁶

¹¹⁹² A.e, s. 38.

¹¹⁹³ A.e, s. 365.

¹¹⁹⁴ A.e, s. 460-461.

¹¹⁹⁵ A.e., s. 465.

¹¹⁹⁶ A.e., s. 542.

Marx'ın 18. *Brumaire*'deki “gelenek ve eski kuşaklar yaşayanların beyni üzerine kâbus gibi çökmektedirler” söylemini daha da genişleterek “canlıların varoluşlarının üzerine çöktükleri”ni söyler. Benjamin gibi Braudel için de kabûsu düşe çevirmek, ekonomik ve politik devrimin ötesinde varoluşsal bir mücadeledir. Braudel'in ifadesiyle görev, “geçmişin ve kültürün dağınık ağırlıklarını da yerle bir etmek”tir.¹¹⁹⁷ Nitekim, salt ekonomideki hiyerarşiyi yıkan Sosyalist ülkelerin deneyimi bunun aciliyetini de göstermektedir.

Braudel'i Benjaminci anlamıyla, geleneksel “tarihçi” rolünden ayıran noktaları saptamananın yanı sıra hangi anlamda vakanüvis veya hikâye anlatıcısı geleneği içerisinde değerlendirdiğimizi Venedik hakkında yazdığı metin ile bir arada düşünebiliriz. Çünkü hikâyenin olmuş olanda olacak olanın nüvelerini sunması ve tarihin hikâye anlatıcılığına evrildiği noktada artık bir imkana işaret ettiğini “Venedik” metninde açıkça görebiliriz. Braudel, çalışmasında bir ada olması nedeniyle Venedik ile Robinson Crusoe'un adası arasında analogi kurar. Braudel'e göre insanlar Robinson Crusoe'un adasını hayal ederken onu, ulaşılması olanaksız, bilinmeyen bir hayatın olağanüstülükleri olarak tasarlar oysa hikâyede geçen ada aslında “günlük yaşamımızın sunduklarının bir başka şekilde yeniden düzenlenmesiyle oluşmuş bir özgürlük adası”ni imler.¹¹⁹⁸ Bu anlamda Crouse'un adası gibi Venedik de aslında gereğinden fazla büyümüş olsalarda düş kurmasını becerebilen insanlar için özgürlük adası olabilir. Braudel'e göre Venedik'e ulaşmış birinin adaya gerçekten ulaşıp ulaşmadığını da bu düş ile ilişkisi belirler. Örneğin, Alfred De Musset Venedik'e geldiğinde “İşte, düşlerimdeki Venedik!” derken, Jean-Paul Sartre ise düş ile arasına koyduğu mesafe nedeniyle onu ulaşılmaz kıldığı için “gizli Venedik”i aramış bu ve aslında hep önünde duran Venedik'i başka yerlerde bulacağını düşünmüştür.¹¹⁹⁹ Oysa Braudel'e göre düş gibi özgürlük de maddi düzleme içkin bir imkan olup açığa çıkmayı bekler. Braudel'in ifadesi ile, “Bir yarısını gördüğümüz, öteki yarısınıysa düşlediğimiz bu dünya, kendi üzerine

¹¹⁹⁷ A.e., s. 544.

¹¹⁹⁸ Fernand Braudel, “Venedik”, **Akdeniz: İnsanlar ve Miras**, çev. Aykut Derman, İstanbul, Metis Yayınları, Mayıs 1991, s. 114.

¹¹⁹⁹ A.e., s. 114.

kapanırken bizim de üzerimize kapanır.”¹²⁰⁰ Braudel, Benjamin gibi, aşkın bir özgürlük tasarımı sunmaz aksine, düş gücü kullanılarak görülmesi beklenenin, Venedik’i Venedik yapan tarih ile buluşmak olduğunu ve “yaşama sevinci”nin geçmiş ile şimdi arasında kurulan bu bağının olduğunu düşünür.¹²⁰¹ Benjamin’in geçmiş ile şimdi arasında kümelenme yaratan diyalektik imge’si gibi Venedik’te Braudel’e göre “geçmiş, şimdiki zamanla doğal bir bütünleşme içindedir.”¹²⁰² Tarihi şimdinin zamanında imkana dönüştüren de hikâyenin olmuş olanda olacak olana dair imkanlar taşıyan doğasını tarihin anlamına taşımaktır. Hikâye anlatıcısı veya tarih anlatıcısının görevi bu imkanları açığa çıkarmak ve çoğaltmak başka bir ifade ile hikâyenin ütopyik karakterinin maddi koşulların düzenlenmesi ile gerçekleştirilebilir olduğunu göstermektir. Braudel’in çalışmaları ile Benjamin’in tarih kavramının kesiştiği nokta da burasıdır diyebiliriz.

¹²⁰⁰ A.e., s. 114-115.

¹²⁰¹ A.e., s. 123.

¹²⁰² A.e., s. 124.

“Bakışlarını geriye çevirmiş bir
peygamberdir tarih: Olmuş olandan
hareketle ve olmuş olana karşıt gelecek
olanı haber verir.”¹²⁰³

Eduard Galeano

2. “Eduard Galeano”

Uruguaylı yazar Eduard Galeano'nun çalışmaları geleneksel tarih anlatısını hem metodik hem de politik anlamda yıkmayı amaçlar. Galeano, Benjamin'in ileri sürdüğü tarihin politik bir imkan olduğu savının neye işaret ettiğini kavramamız için önemli bir uğraktır. Galeano'nun başta Latin Amerika ile ilgili çalışmaları, son beş yüz yılın en prestijli ve evrensel olduğu kabul edilen “Christopher Columbus'un Amerika'yı keşfi” anlatısının keşif değil; işgal ve yağma olduğunu açığa çıkarmakla kalmaz; onun yerine yerlerinden edilen, katledilen, köleleştirilen, ezilen Latin Amerika halkının tarihini koyar. Düzenin ve dolayısıyla tarihin sürekliliğini sağlayanın ezilenlerin kendilerine “ezenlerin gözleriyle bakması” olduğunu söyleyen Galeano,¹²⁰⁴ çalışmalarında, Benjamin'in işaret ettiği gibi, tarihsel bilginin öznesinin, mücadele içindeki ezilen sınıfın kendisinin olduğu konusunda ısrar eder.¹²⁰⁵ Bu amaçla kendilerinin tahayyül ettikleri şekilde bir gelecekleri olmasın diye ellerinden geçmişleri çalınan ezilenlere tarihlerinin sesini duyurmaya çalışır.¹²⁰⁶ Galeano, kendisinin “tarihçi” değil “Latin Amerika'nın belleksizliğe mahkum edilmiş şefkatli toprakların belleğine saplantısı olan bir yazar” olduğunu söylemekle birlikte¹²⁰⁷ çalışmalarındaki tarih kavramının “gerçeğin canlı belleği” ve “yaşayan yaşamı” imlediğini belirtir.¹²⁰⁸

¹²⁰³ Eduard Galeano, **Latin Amerika'nın Kesin Damarları**, çev. Roza Hakmen, Attila Tokatlı, İstanbul, SEL Yayıncılık, Ocak 2015, s. 22.

¹²⁰⁴ Eduard Galeano, **Biz Hayır Diyoruz**, Haz. ve Çev. Bülent Kale, İstanbul, Metis Yayınları, 2. Basım, Ekim 2013, s. 20-21.

¹²⁰⁵ Benjamin, “Tarih Kavramı Üzerine”, **Son Bakışta Aşk**, s. 45. (XII. tez)

¹²⁰⁶ Galeano, **Biz Hayır Diyoruz**, s. 118.

¹²⁰⁷ **A.e.**, s. 15.

¹²⁰⁸ **A.e.**, s. 15.

Galeano, 1971 tarihli *Latin Amerika'nın Kesik Damarları*'nda evrensel bir anlatı haline gelmiş 1492 tarihli Amerika kıtasının “keşfi”nin toprağın üstündeki yerlilerden altındaki yer altı kaynaklarına kadar hangi açılardan bir işgal ve yağma süreci olduğunu geçmişten günümüze kadar detaylıca anlatır. Amacının “resmi tarihin, galiplerin ağzından anlatılan tarihin gizlediği ya da değiştirdiği birtakım olguları açığa çıkarmak” olduğunu söyleyen Galeano, kitabının “uzmanlaşmak” kaygısı duymayan bir yazarın yine “uzmanlaşmamış” okura seslendiğini¹²⁰⁹ ve bu anlamda “dilsiz” bir kitap olmadığını söyler.¹²¹⁰

Galeano, kendisine gelen eleştiriler arasındaki, kitabının politik ve ekonomik olgulardan anlatı dili ile söz edilmesine yönelik eleştiriye cevabında tarihçilerin dili ile yazılmış kapalı ve derinlikli kitapların seçkinlerin tekelinde bulunan ayrıcalığı ve kurulu düzeni koruyan konformizmin bir uzantısı olduğunu ifade eder.¹²¹¹ Galeano'ya göre, egemen anlatının bir müze veya mumya koleksiyonuna dönüştürdüğü tarih, ezilenleri uzak, sersemleşmiş ve kısır bir belleğe mahkûm etmekle birlikte yaşadıkları hayattan başka bir seçenekleri olmadığına inandırır. Oysa Galeano'nun çalışmaları ezilenlerin bugününü imleyen, ilerlemeci tarih anlayışının son yüzyıldaki söylemi olan ve Latin Amerika gibi üçüncü dünya ülkelerine mâl edilen “azgelişmişlik” söyleminin gelişmenin bir aşaması değil, sonucu olduğunu gösterir.¹²¹² Bu nedenle, Galeano, kitabında geçmişin, çağın yaşayan belleği olarak bugünü anlamak üzere yine bugün tarafından sahnelendiğini belirtir.¹²¹³ Geçmişin, egemenlerin iddia ettiği gibi “sessiz ya da dilsiz”¹²¹⁴ olmadığını açığa çıkarmak ve ona kulak vermek ezilenlerin bugünü anlamasını sağlayacak noktadır. Latin Amerika yerlilerinin torunları, kendilerine “*de te fabula narratur*” (“anlatılan senin hikâyendir”) diye seslenen Galeano'ya halkın “evet, anlatılan benim hikâyemdir” şeklinde cevap verdiğini bizatihi Galeano'nun bizatihi kendisi şöyle anlatır:

¹²⁰⁹ Galeano, *Latin Amerika'nın Kesik Damarları*, s. 333.

¹²¹⁰ *A.e.*, s. 334.

¹²¹¹ *A.e.*, s. 334.

¹²¹² Galeano, *Latin Amerika'nın Kesik Damarları*, s. 358.

¹²¹³ *A.e.*, s. 335.

¹²¹⁴ Galeano, *Biz Hayır Diyoruz*, s. 14.

Kitaba en coşkulu tepkiler gazetelerin edebiyat sayfalarından değil, günlük hayattaki bazı olaylardan geldi. Örneğin Bogotá’da bir otobüste kitabı yanındaki arkadaşına okuyan bir genç kız, sonunda, yüksek sesle bütün yolculara okumaya başladı. Şili’de Santiago katliamından kaçmakta olan bir kadın, bebeğinin bezleri arasında kitabın bir kopyasını çıkardı. Bir öğrenci, bir hafta boyunca, Buenos Aires’te Corrientes sokağındaki kitapçıları tek tek dolaşarak kitabı parça parça okudu, çünkü satın alacak parası yoktu.¹²¹⁵

Galeano’nun çalışmalarında sunduğu tarihsel süreçte Amerika kıtasının güneyinde Latin Amerika dediğimiz ve Amerikan yerlilerinin yaşadığı bölgenin az gelişmişliğinin tarihi ile evrensel kapitalizmin gelişimi arasındaki ilişki şöyle teşhir edilir: Latin Amerika’nın yenilgisi, her daim yabancıların zaferi ve zenginliği de daima muzafferlerin yerlilere biçtiği yoksulluk ile doğru orantılıdır.¹²¹⁶ Galeano, kıtanın işgalinden günümüze kadar form değiştirerek ilerleyen sistematik sömürüyü ve söz konusu sömürüye karşı gelişen başkaldırı ve direniş hareketlerinin tarihini anlatırken tarih boyunca bastırılmış ya da ihanete uğramış tüm devrimlerin hayaletlerinin yeni girişimlerde nasıl açığa çıktığının izini sürer. Bunu yaparken amaçladığı ise şimdiki zamanın, geçmişin çelişkilerinde nasıl içkin olduğunu ve bu çelişkiler tarafından şekillendiğini aktararak ezilenleri kendi anlatısına entegre eden sömürü mekanizmalarının işleyişini açığa çıkarmak ve böylece sekteye uğratmaktır.¹²¹⁷

Bununla ilgili olarak Galeano, kitabının girişinde Alexander von Humboldt’un araştırmalarından öğrendiği şöyle bir hikâyeyi aktarır: Bogotá yaylalarında yerlilerin dilinde dinsel törenlerde kurban edilenlere kapı anlamına gelen “kihika” adını verilir ve her kurbanın ölümü yüz seksen beş aylık yeni bir dönemi başlatır.¹²¹⁸ Benjamin düşüncesinde olduğu gibi Galeano açısından da kapı metaforu, ölüp de yeniden canlanan umutlarla dolu tarihi imler; başka deyişle, egemenler tarafından öldürülen ezilenlerin yine ezilenler tarafından hatırlandıkça artan umuda işaret eder. Galeano, *Hikâye Avcısı* çalışmasında anlattığı “Túpac Amaru’nun Peygamberi” isimli hikâyede Amerika tarihinin en kalabalık yerli ayaklanmasının başındaki Túpac

¹²¹⁵ A.e., *Latin Amerika’nın Kesik Damarları*, s. 333.

¹²¹⁶ A.e., s. 15.

¹²¹⁷ A.e., s. 22.

¹²¹⁸ A.e., s. 22.

Amaru'nun direnişini mümkün kılanın, XVIII. yüzyılın başlarında ataları olan Ignacio Torote, Juan Santos Atahualpa, Juan Santos'un yenilgi ile sonuçlanan direnişinin izini taşıdığını ve tarihin her “elveda”sının aslında “görüşmek üzere” anlamına geldiğini ifade eder.¹²¹⁹ Benjamin'in *Goethe'nin Gönül Yakınlıkları Üzerine*'deki son cümlesi üzerinden düşünürsek, Galeano, ezilenlerin umutsuzların adına umutlandırıldığını söyler. Nitekim, Galeano'nun da 1960larda editör olarak çalıştığı haftalık dergi *Marcha*'daki arkadaşı Carlos Qujano'dan çok şey öğrendiğini ifade ederken Quijano'dan alıntıladığı cümle: “Affi olmayan yegâne günah umuda karşı işlenendir.” olur.¹²²⁰

Galeano'nun, *Ve Günler Yürümeye Başladı* (2012) çalışması Benjaminci tarih kavramı açısından kayda değer önem taşımaktadır. Galeano çalışmasını takvim şeklinde hazırlamış olup, herbir günde yakın veya eski çağlarda yaşanmış bir “hikâye” anlatır. Galeano'nun takvimindeki günler Benjaminci ifade ile “tarihsel bir zaman toplayıcısı gibi işler.”¹²²¹ Benjamin'in “Avrupa'da küçücük bir izi bile kalmamış”¹²²² dediği tarih bilincinin yine Avrupalılar tarafından diğer kıtalardan silinmeye çalışılan “hatırlama günleri” Galeano tarafından gün gün ezilenlerin hikâyeleri ile yeniden örülür. Nitekim Benjamin'in işaret ettiği takvim zamanının zamanı, duvar saatindeki gibi homojen ve boş zaman olarak ölçmediğine dair önkabul Galeano'nun diğer metinlerinde de içkindir. *Zamanın Ağzları*'nda anlatılan Meksika'da Mayaların torunları olan Chiapas yerlileri ile Meksika hükümeti arasındaki barış görüşmelerinde geçen diyalogtaki zamanı kavrayış farkı bunun en açık örneklerindedir: Chiapas yerlileri hala ataları olan Mayalar gibi insanın zamandan doğduğuna inanırken, hükümet sözcüsünün artık herkesin Japon saati kullandığını ve o anda saatin herkes için dokuzu gösterdiğini belirterek sarf ettiği “Bırakın artık bu zaman işleriyle can sıkılmayı.” ifadesi ezen ile ezilenlerin zamanı ve dolayısıyla tarihi nasıl kavradığını gösterdiği için Galeano açısından önemli bir

¹²¹⁹ Eduard Galeano, **Hikâye Avcısı**, çev. Süleyman Doğru, İstanbul, SEL Yayıncılık, Ekim 2017, s. 41.

¹²²⁰ Galeano, **Hikâye Avcısı**, s. 226.

¹²²¹ Löwy, **Yangın Alarmı**, s. 112. (XV. tez, Türkçe çeviri ve Löwy'nin dikkat çektiği husus nedeniyle bu çeviri tercih edildi.)

¹²²² **A.e.**, s. 112. (XV. tez)

hikâyedir.¹²²³ Dolayısıyla Galeano, yerlilerin tarihlerinin öznesi olmalarını sağlayacak olanın egemenin tarih anlatısının ürünü olan takvimde egemene dair kahramanlık hikâyelerini tek tek yıkmak ve onların yerini ezilenlerin tarihindeki hikâyeler ile anlatmak olduğunun farkındadır. Nitekim Benjamin'in XV. tezde homojen ve boş zamanın yıkımını anlatırken söz ettiği Temmuz devriminde Paris'te birçok yerde duvar saatlerine ateş edilmesi de Galeano'nun takviminin 29 Temmuz yaprağında da “kiliselerin ve diğer iktidar tapınaklarının büyük saatleri”ni parçalayan Paris halkının hikâyesi olarak yer alır.¹²²⁴

Galeano'nun takvimindeki her bir gün, şimdiyi tarihselliği üzerinden kavradığı için Benjamin'in “şimdi'nin zamanı” (*Jetztzeit*) dediği doldurulmuş zaman kavrayışını hatırlatır. Bununla birlikte şimdi'nin zamanının doldurulmuşluğu, Benjamin'de olduğu gibi Galeano'da da, diyalektiklik niteliğini salt zamansallığından almaz doğa ile ilişkisinden de alır. Benjamin'in doğa-tarih kavrayışı gibi Galeano da modern düşüncenin aksine Latin Amerika başta olmak üzere birçok kültürde doğa ile insanın tarihselliğinin iç içe kavrandığına işaret eder. Yaratımı olduğu gibi yıkımı da doğa ile tarihin iç içeliğinde kavrar zira ona göre “açlık açlığın öldürdüğü insana”; “insan insanın öldürdüğü ağaca” benzer.¹²²⁵ Başka bir deyişle Galeano'nun takvim zamanında, Ricœur'ün anlatıdaki zamanı çözümlerken işaret ettiği gibi, yaşanmış zaman ile kozmik zaman arasında köprü kurulur.¹²²⁶ Galeano, kitabın başında günleri lineer bir anlatının bileşeni değil, doğa ve tarihin iç içeliği olarak kavradığını Mayaların Yaradılış kavrayışı üzerinden türettiği bir epigram ile anlatır. Bu, aynı zamanda yaşanmış zaman ile kozmik zamanın iç içeliğini anlamına da gelir:

Ve günler yürümeye başladı.

Ve onlar, yani günler, bizi yaptı.

¹²²³ Eduard Galeano, **Zamanın Ağzları**, çev. Bülent Kale, İstanbul, SEL Yayıncılık, Ocak 2018, s. 359.

¹²²⁴ Eduard Galeano, **Ve Günler Yürümeye Başladı**, çev. Süleyman Doğru, İstanbul, SEL Yayıncılık, 3. Baskı, Şubat 2016, s. 237.

¹²²⁵ Galeano, **Biz Hayır Diyoruz**, s. 56.

¹²²⁶ Paul Ricœur, **Zaman ve Anlatı: Anlatılan (Öykünen) Zaman**, çev. Umut Öksüzan, Atakan Altınörs, Yapı Kredi Yayınları, Ağustos 2013, s. 176.

Ve bu şekilde doğduk biz,
yani günlerin çocukları,
sorgulayıcıları,
yaşamı arayanlar¹²²⁷.

Zamanın Ağzları çalışmasının girişinde “Söyleyen Zaman” başlığında da yine arka planda Mayaların zaman kavrayışını barındıran insan ile zaman arasındaki ilişki örülür. Galeano, insanın zamandan yaratıldığını ve her etkinliğinde zamanın tezahür ettiğini söyler.¹²²⁸ Benjaminci kavramlarla söylersek, insanın her etkinliğinde zaman doldurulur çünkü Mayaların inanışında da zaman lineer, boş ve araçsal değil, insanın varoluş kipidir.

Galeano, takvimin ilk günü olan, 1 Ocak’ın Mayalar başta olmak üzere dünyanın birçok “sakini” için aslında yılın ilk günü olmadığını ve söz konusu tarihin “kutsanmış emperyal Roma” tarafından icat edildiğini söyleyerek¹²²⁹ metnin henüz başında amacının “evrensel” olduğu iddia edilen anlatıyı yıkmak olduğunu açıkça ortaya koyar. Bununla birlikte takvimde ezilenlerin tarihine dair anlatılan hikâyeler ile egemenin takvim yaprağında keşif, özgürleştirme, zafer şeklinde anlatılan olayların her birinin aslında işgal, esaret, katliam olduğu gösterilir. Galeano’nun amacı egemen tarih anlatısının hafızalardan silmeye çalıştığı ezilenlerin tarihini ve direniş hattını, aynı zamanda bu tarihin mirasçısı olan okuyucuya yeniden hatırlatmaktır. Galeano, Benjamin’in XII. tezdeki ifadesi ile söylersek; ezilenlere, egemenlerin kurmayı amaçladığı gelecekte torunlarının payının olmayacağını köleleştirilmiş atalarının hikâyeleri ile anlatmaktadır. Zira Galeano için yazmak Latin Amerika’yı uykusundan uyandıracak olanın ölülerini gömmek değil, onları yaşatmak; külleri süpürmeye değil, ateşi yakmaya çabaladıkça güç ve biçim kazanır.¹²³⁰

¹²²⁷ Galeano, **Ve Günler Yürümeye Başladı**, s. 7.

¹²²⁸ Galeano, **Zamanın Ağzları**, s. 7.

¹²²⁹ Galeano, **Ve Günler Yürümeye Başladı**, s. 11.

¹²³⁰ Galeano, **Biz Hayır Diyoruz**, s. 28.

Galeano'nun metninin çalışmamız açısından diğer önemi ise, Braudel'in Akdeniz üzerinden yıktığı İspanyol Krallığının ve kral II. Felipe anlatısının bu defa Amerika kıtası üzerinden yıkmasıdır. İspanyol Krallığı'nın II. Felipe dönemine dair "Altın Yüzyıl" anlatısında sanat ve bilim alanındaki gelişmelere atfedilen "altın" nitelemesinin maddi anlamının, bizatihi 1492 yılında "keşfedilen" Amerika kıtasının yağmalanarak Avrupa'ya ithal edilen altın olduğu teşhir edilir. Nitekim, Galeano'nun takviminin gösterdiği gibi 2 Ocak 1492 de Granada'nın; diğer bir anlamıyla Müslüman İspanya'nın düşürülüşü ile İspanyol Krallığı'na Akdeniz'in kapıları açılırken aynı yıl Amerika'nın "keşfi" ile de okyanus ötesinin işgali başlar.¹²³¹ Galeano'ya göre "egemenlerin zafer alayı"¹²³² şeklinde anlatılan İspanyol Krallığının tarihi aslında dünyanın farklı yerlerinde odun yığınlarında Müslümanların, Yahudilerin, ve Amerika yerlilerinin kitaplarını dolayısıyla hafızasını, kültürünü, tarihini yok ederek yükselir.¹²³³

Benjamin'in ifadesi ile Galeano, Avrupa kültür ürünlerinin bir anlamıyla negatif okumasını yaparak onların aslında nasıl birer barbarlık belgesi olduğunu deşifre eder.¹²³⁴ Takvime baktığımızda, 26 Şubat'ta, Afrika'yı paylaşmak için Berlin'de toplanan Avrupalı sömürge güçlerinin sömürge ganimetlerinden ve kölelikten söz etmedikleri ortak metinde, amaçlarının "ticaretin ve medeniyetin gelişimine özendirme" ve "yerli toplulukların manevi ve maddi huzurunu arttırma kaygısıyla hareket ettiklerini" bildirirler.¹²³⁵ Egemenin anlatısında kayıplara hiçbir zaman yer verilmemesine dikkat çeken Galeano, Benjamin'in VI. tezde düşmanın kazanmış olduğu durumda, ölümlerin bile pay alacağına dair uyarısını yeniden dile getirir. 14 Şubat'ta Arjantin diktatörlüğünün; 15 Şubat'ta Franco İspanya'sının; 20 Mart'ta Irak savaşının; 21 Mart'ta İkinci Dünya Savaşı'nın sonuçlarına baktığımızda hepsinin ortak noktasının işgal ve işkence altındaki halkın kayıplarına dair gerçek bilginin her daim yasaklanmasıdır. Galeano, kayıplara dair izlerin silinmesi ile sadece ölenlerin değil yaşayanların belleklerinin de çalındığına işaret eder.¹²³⁶ Nitekim, Galeano'ya

¹²³¹ Galeano, **Ve Günler Yürümeye Başladı**, s. 12.

¹²³² Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", **Son Bakışta Aşk**, s. 44. (VII. tez)

¹²³³ Galeano, **Ve Günler Yürümeye Başladı**, s. 12.

¹²³⁴ Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", **Son Bakışta Aşk**, s. 42. (VII. tez)

¹²³⁵ Galeano, **Ve Günler Yürümeye Başladı**, s. 70.

¹²³⁶ **A.e.**, s. 59.

göre, Arjantin diktatörlüğü döneminde görev yapmış General Rafael Videla'nın kayıplara dair açıklaması bunun en açık göstergesidir:

“[...] Bir ara bunların listesinin tutulması düşünüldü. Ama sonra şöyle dendi: Onların öldüğü söylenirse, hemen akabinde yanıtlanamayacak sorular gelmeye başlar: kim, ne zaman, nerede, nasıl öldürüldü gibi...”¹²³⁷

Generalin işaret ettiği gibi kayıplarının ne kadar olduğu sorusunu izleyecek olan kayıpların neden katledildiğinin hesabının sorulması olacaktır. Egemenin buna karşı planlı ve sistematik tutumu, takvimin 30 Nisan yaprağında kendisini bir daha açığa çıkarır. Yine Arjantin’de 1977 yılında askeri diktatörlük döneminde çocuklarını kaybetmiş dört anne bir araya gelir ve kayıplarının nerede olduğunu sorar, birkaç ay sonra dördü de çocukları gibi işkence altında katledilir. Fakat anneler vazgeçmez ve bu tarihten günümüze kadar her perşembe, Plaza de Mayo’da (Mayıs Meydanı) bir araya gelerek kayıplarının hesabını sormaya devam etmektedirler. Galeano’ya göre Plaza de Mayo Anneleri’nin hem meydanı hem de dünya haritasını dönerek kendi çocukları ile birlikte tüm kayıpların hesabını sormaktadırlar.¹²³⁸

Bir yandan Latin Amerika’nın diğer yandan dünya haritasının etrafında dönen Galeano’nun *Aynalar: Neredeyse Evrensel Bir Tarih* (2008) çalışması da çalışmamız açısından önem arz etmektedir. İspanyoncal “historia” hem tarih hem de hikâye anlamı taşımakla birlikte Galeano’nun çalışması hikâye anlatıcılarının hafızalarında yer etmiş tarihöncesi anlatılardan son dönem tarihsel olaylara kadar hikâyeleştirilmiş tarih anlatısı sunar. Kendisi ile yapılan bir röportajda neden “neredeyse” ibaresini kullandığı sorusu üzerine, “tarihçi”nin “evrensel tarih” iddiasının olduğunu bunun karşısında kendisinin ise kitabındaki altı yüz hikâye ile birçok ideoloji tarafından parçalanmış karasal gökkuşağını yeniden keşfetmeyi denediğini ve bu süreçte hiç

¹²³⁷ A.e., s. 100.

¹²³⁸ A.e., s. 140.

kimsenin sesinden hiç kimse ile ilgili konuşmayı amaçladığını söyler.¹²³⁹ Son olarak Kitaptaki “Aynalar”, Galeano’nun *Latin Amerika’nın Kesik Damarları*’nda ileri sürdüğü ve süreç içerisinde her bir çalışma ile bu amacı derinleştirmeye çalıştığı geçmişin, yaşayan bellek olarak, bugünü anlamak için yine bugünde sahnelemesini imleyen “ayna” imgesidir. Galeano, ayna imgesini kendisinin türettiği bir epigram ile kitabın girişinde şöyle anlatır:

Aynaların içi insanlarla dolu.

Görünmez insanlar bizi görürler.

Unutulmuşlar bizi hatırlarlar.

Biz aslında onları görürüz görürken kendimizi.

Peki, biz gidince, onlar da mı giderler?¹²⁴⁰

Galeano’nun *Ve Günler Yürümeye Başladı*’nın 18 Mart yaprağında, Keçua dilinde hem oldu hem de olacak anlamına gelen “ñaupa”¹²⁴¹ sözcüğüne işaret ederek işgal ve sömürü altındaki ezilenlerin tarihselliklerini geçmişten aldıklarını söyler. Galeano için olmuş ve olacak olanın iç içeliği tarihsel bir metod değil doğa-tarihin bileşeni olarak bizatihi düşünme tarzıdır. Çalışmalarında tarih yerine hikâyeye başvurmasının nedeni, hikâyelerin olmuş ve olacak olanın iç içe geçtiği anlatılar olmasıdır. Nitekim son çalışması olan ve ölümünden sonra yayınlanan *Hikâye Avcısı*’nda (2016) Şehrazat’ı tanıma şansına erişememesine ve anlatma sanatını Bağdat sarayında öğrenemediği için üzüntüsünü belirtir. Bildiklerini, isimsiz hikâye anlatıcılarından öğrendiğini söyleyen Galeano, sarayda olamasa da Montevideo’nun eski kafelerinde “geçmişin şimdiki zaman olduğunu ve hatıranın şimdiye dönüşmek için dün olmayı bırakacak şekilde anlatılabileceğini” keşfeder ve “kayıp zamanı bulmak için

¹²³⁹ “Interview with Eduard Galeano”, by Juan Gonzalez, Amy Goodman: <http://acikradio.com.tr/arsiv-icerigi/interview-eduardo-galeano> [Erişim Tarihi: 06.04.2018] Ayrıca bkz. Galeano, *Biz Hayır Diyoruz*, s. 16.

¹²⁴⁰ Eduard Galeano, **Aynalar: Neredeyse Evrensel Bir Tarih**, çev. Süleyman Doğru, İstanbul, SEL Yayıncılık, 4. Baskı, Aralık 2013, s. 9.

¹²⁴¹ Galeano, **Ve Günler Yürümeye Başladı**, s. 94.

kafelerde hayranlık uyandırıcı palavracılar”ın öğrencisi olur.¹²⁴² Galeano’nun amacı hiçbir zaman tarihçi olmak değildir; hayatı boyunca aldığı yegâne soyluluk ünvanının Montevideo’nun deniz kıyısında gezerken okul üniformalı çocukların “Bu ateşçikleri yazan beyefendi! Bu ateşçikleri yazan beyefendi!” seslenişleri olduğunu söyler.¹²⁴³ Yazmanın külleri süpürmek değil ateşi yakmak olduğuna inanan Galeano’ya göre yazıyor olmanın, hikâye anlatmanın yaratıcı niteliği yazarın yaşamını aşan bir dayanışma eylemi olmasıdır.¹²⁴⁴ Galeano, üniformalı çocuklar ile dayanışma içerisinde olması gerektiğini kendisinin geçmişteki üniformalı çocukluğundan bilir. Zira hikâyeleştirdiğine göre Latin Amerika yerlisi olarak kendi hikâyesi nezdinde dilsizlerin hikâyesini kavradığı noktalardan biri şöyledir:

Ben de bir çocuk oldum, “Tanrı’nın bir melekçığı”ydım.

Okulda öğretmenimiz bize, İspanyol fatih Balboa’nın Panama’daki bir zirveye çıkıp bir tarafta Pasifik Okyanusu’nu, diğer taraftaysa Atlantik Okyanusu’nu gördüğünü öğretti. Kadın öğretmenimiz bize onun iki denizi aynı anda gören ilk insan olduğunu söyledi.

Ben elimi kaldırdım:

“*Senyorida, senyorida.*”

Ve sordum:

“*Yerliler kör müydü?*”

Okuldan ilk kovuluşum bu oldu.¹²⁴⁵

Galeano’nun hikâyeleri, ezilenlerin kendilerine ezenlerin gözleriyle baktığı sürece egemenin tarih anlatısına kör, dilsiz ve sağır olarak geçeceğine işaret ederek onlara kendi hikâyelerini anlatarak bakışları, sözleri ve sesleri çoğaltmaya çabalar.

¹²⁴² Galeano, **Hikâye Avcısı**, s. 211.

¹²⁴³ **A.e.**, s. 218-219.

¹²⁴⁴ Galeano, **Biz Hayır Diyoruz**, s. 25.

¹²⁴⁵ Galeano, **Hikâye Avcısı**, s. 237.

SONUÇ

Benjamin, *Tek Yönlü Yol* çalışmasının, “Çin İşi Antikalar” pasajında yürünerek geçilen bir patikanın gücünün, uçaktan seyredilenden farklı olduğunu söyler. Zira, uçak yolcusu yalnızca patikanın manzara içerisinde kendisine bir yol açtığını ve onu çevreleyen kırla aynı “yasalara uyarak” ilerlediğini görürken; yolu yürüyerek kat eden ise arazinin her kıvrımında yeni mesafeler, manzaralar, açıklıklar, menzillere davet ettiğini öğrenebilir. Bu bakış açısı ile düşünüldüğünde Benjamin’e dair bir çalışma da çalışmayı yürüten ile birlikte okuyucusunu da daha baştan “kanaatlerinden edecek” bir davet olarak değerlendirilebilir.

Pasajda söz edilen uçaktan bakarak seyretmek durumunda, patika ile onu çevreleyen kır arasında varsayılan yasalılığı, Benjamin düşüncesi ile geleneksel felsefe tarihi arasındaki ilişkiyi imleyen bir metafor olarak düşünürsek, uzun yıllar felsefe literatürüne ve söz konusu literatürün geliştirdiği metoda tabi olan biri, kuvvetle muhtemel, Benjamin’i düşüncesi ilk etapta geleneksel felsefe söylemindeki yasalılık içerisinde kavramaya ve uyumsuzluk noktalarının ise edebiyat, sinema gibi alanlarda çözümlenmeye çalışacaktır. Elinizdeki çalışma da ilk etapta böyle bir okumaya eklenme tehlikesine yatkındı. Fakat süreç içerisinde, yani yolu kat ederken, her bir kıvrımın, Benjamin düşüncesi ve literatür arasında manzaralar, açıklıklar ve menziller geliştirdiğine tanık olduk. Bu nedenle çalışma boyunca sunduğumuz izlek bir bakıma kat ettiğimiz yolun serimlenmesine dönüştü diyebiliriz.

Benjamin düşüncesinin bir felsefe “yolcusu”na rehberliğinin anlamı, felsefede epistemoloji ile birlikte gelişen problematiklerin zamanla düşünceye metodik bir belirlenim ve yasalılık atfettiğini fark etmektir. Benjamin’in önemle üzerinde durduğu “deneyimin yıkımı” ifadesinin geleneksel metodun yıkımına işaret ettiğini kavradığımızda Benjamin’in “tarih” kavramının deneyim ile ilişkisinin izini sürmeye başladık. Bu amaçla Benjamin metinlerinde işaret edilen filozofların ileri sürdükleri epistemolojik kavram ve kuramların her bir bileşenini tarihsellik üzerinden “eleştiri”ye tabi tuttuk.

Daha önceki çalışmalarımızda Kant düşüncesine mâl ettiğimiz “eleştiri”nin, bir metod olarak nesnellik ölçütü olduğuna dair kabulümüzü, Cassirer çalışmamızda transandantal felsefenin nesnelliği lehine eleştiriye tabi tutarken, Benjamin ile birlikte eleştirinin bizatihi kendisini de tarihsellik süzgecinden geçirerek geliştirmeye çalıştık. Böylece başta Kant düşüncesi dahil olmak üzere, her eleştiri iddiasının aslında güncel bir talebi karşılaması bakımından eleştirinin bizatihi kendisinin de tarihsel olduğunu fark ettik. Benjamin’in ileri sürdüğü “tarihte Kopernik devrimi”nin bizim açımızdan ilk etkisi ve açılımı bu noktada gelişti.

Çalışmamızı “tarih felsefesi”, “tarih düşüncesi” gibi olgusallaştırmalar yerine “tarih kavramı” şeklinde kurmamızın iki nedeni bulunmaktadır. İlk olarak, Benjamin metinlerinin, özellikle tarih ile ilgili merkezi konumda bulunan *Tarih Kavramı Üzerine* tezlerin fragmantal yapısını göz önünde bulundurmak ve Benjamin’in “argümantasyon” a mesafeli yaklaşımını korumaktı. İkincisi ise, ilk okumalarımızı yaptığımız ve problematikleri saptadığımız süreçte Gadamer’in, deneyimin tarihinin bir bakıma felsefenin de tarihi olduğu şeklindeki savının düşüncemizde içkin olduğu fark etmemiz ve Benjamin düşüncesinde tarih ile deneyim arasındaki ilişkiyi imleyen noktaların izini sürdükçe tarih kavramı üzerine bir incelemenin bir bakıma felsefe tarihi eleştirisine dönüştüğünü görmemizdi.

Tarih ile deneyim arasındaki ilişkiyi derinleştirmek Benjamin’in tarih kuramının politik olduğu kadar epistemolojik referanslar da içerdiğini görmek demektir. Fakat bu, her politik felsefe kuramının epistemolojisinin çıkarılabileceği savını imlememektedir. Praksis kavramı bizim için bu noktada ayırt edici konuma yerleşti. Praksis, bize göre Benjamin düşüncesinde, teori ve pratiğin sentezi değil, deneyim ile politik olanın özdeşliğidir. Benjamin, teori ve pratiğin sentezi şeklinde kavranacak bir praksisin, geleneksel felsefeye ve bu felsefenin nihai noktası olan burjuva yaşam dünyasına eklenmek olduğunun ayırdındadır. Çünkü teori ve pratik karşıtlığı temelde deneyim kuramındaki özne ve nesne karşıtlığına tekabül eder. Geleneksel düşüncede özne ve nesne ayrımının nesnel kurulumunda nesnenin belirlenimini özneye mâl edildiği için pratik alan teorik alanın fethedileceği bir düzleme dönüşür. Bu nedenle Benjaminci politik praksisin, ilk görevi, geleneksel deneyim kuramına eleştiri getirmektir. Biz de bu farkındalıkla çalışmamızı çift taraflı

yürütmeye çalıştık ve epistemolojik olanın politik karakteri ile politik olanın epistemolojik karakterinin birbirinden bağımsız olmadığına ısrar ettik. Böyle bir okumayla geleneksel felsefenin kavram ve kuramlarından gündelik pratiklere kadar, burjuva yaşam dünyasının mirası haline gelen örüntü (“şema”) ile hesaplaşmanın ancak onların (Benjamin’i ifade ile) “felsefi-tarihsel yıkımı” ile mümkün olduğunu göstermeye çalıştık.

Benjamin’i “felsefi-tarih”, geleneksel felsefi bir ekole doğrudan eklemelenmediği gibi herhangi bir dini akıma ve ideolojiye de angaje olmaz. Fakat bu, (Adorno’nun ileri sürdüğü gibi) “akımlarla karşı mesafeyi korumak” ile ilgili değil; izini sürdüğü felsefi-tarihsel düşünceyi derinleştirmekle ilgilidir. Çünkü Benjamin, felsefenin ve politik felsefenin görevinin pratikte konumlanma meselesi değil, yaşatıcı imkanların arttırılması olduğunu savunur. Bu anlamda politik praksis, geleneksel düşüncenin belirlenimi ile sabitlenen kavram ve kuramların tarihsellikleri içerisinde yeniden düşünülmesini zorunlu kılar. Nitekim Benjamin’in Yeni Kantçı geleneğe en büyük itirazı, özgürlüğü de deneyimin mekanik kavramsallaştırmasına dahil etmeleridir. Benjamin’in geleneksel deneyimin yıkımı ile amaçladığı bu anlamda özgürlüğe alan açmaktır. Dolayısıyla politik praksis, (tarih kavramı aracılığıyla) gücünü nesnellik iddiasından alan katı belirlenimciliği tarihsellik eleştirisine tabi tutarak söz konusu belirlenimciliğin kısıkacında kalmış özgürlüğü açığa çıkarmayı hedefler. Benjamin, bunun ancak tarih kavramına eşlik edecek bir deneyim kuramı ile mümkün olacağını farkındadır.

Bu anlamda Benjamin’in *Alman Yasoyunu* metnindeki nüvelerden yola çıkıp metinlerarası okumalar yaparak geliştirdiğimiz “Takımyıldız epistemolojisi”nin temel amacı, öznenin tarihselliğini sağlayacak olan dil ve zamanı geleneksel belirlenimci karakterlerinden özgürleştirmektir. Benjamin düşüncesinde dil ve zamanın özgürleşimi özne ve nesnenin “tasarlanan” veya “kurulan” unsurlar olmadığını göstermekle birlikte, bir-arada-olarak yaşam dünyasında yer edindiklerini gösterir. Fakat bu durumda karşımıza nesnenin maddi unsurlar; öznenin ise politik olduğu savı çıkacaktır. Bu yaklaşım ise iki açıdan yanılısma tehlikesi ile karşı karşıyadır. İlki, maddi unsurların olumsal ve dolayısıyla yanıltıcı doğası; ikincisi ise politik öznelerin özgürlüğüne, geleceğe referansla “kurulan” bir tarih anlatısının

katkıda bulunacağı söylemidir. Benjamin'in tarih kuramı bu iki yanılısamayı bertaraf etmeyi amaçlar: Maddi unsurların alegorik kavranışı yanılısamalı (fantazmagorik) doğalarını çözerken; tarihin ise yüzünü geleceğe değil geçmişe dönmesi, özgürlüğü teminat altına alınacak bir ilkeden ziyade sürekli yeniden tesis edilmesi gereken kurucu bir ilke olarak tasarlar.

XXI. yüzyılın başından itibaren tarih kavramı üzerinden yeniden tesis edilmeye çalışılan politik düzlemin yeni bir mit yaratma (fakat bir türlü de başaramama) girişiminin politik felsefenin önündeki en büyük problem ve imkanlardan biri olduğunu düşünmekteyiz. Tarihsel olarak içerisinde bulunduğumuz yüzyılın ilk çeyreğinde tesis edilmeye çalışılan çağın kurucu mitinin tarih kavramı ile ilişkisi hala "nihai" noktaya ulaşamadığı için eleştiri yöneltmesi ve geliştirilmesi gereken birincil noktadır. Benjamin'in tezlerde ileri sürdüğü gibi tarihin bir inşa faaliyeti oluşunun tarih yazıcılığının değil, politik düzlem ve dolayısıyla politik praksis ile ilişkisinin açık şekilde serimlendiği bir dönemdeyiz.

Bu noktada, felsefenin kriz durumlarını Antik Yunan'a yönelerek çözümlene çalışması tutumu XXI. yüzyılda hala güncelliğini korumaktadır. Politik felsefede de söz konusu krize dair mitik değil yaşatıcı bir katkının ancak kavramları yeniden düşünmekle mümkün olduğunu düşünmekteyiz. Bu amaçla çalışmamızda tarihin mitik karakterini *poiesis* ve *praxis* kavramları üzerinden yıkımı girişimini; geliştirilebilir, çoğaltırılabilir bir imkanın sorgulanması olarak sürdürdük. Çünkü Benjamin'e göre tarihin yapısal bir tasarı olmadığı ancak kendisine eşlik edecek insanın tasarım olmadığı (zamandışı tasavvur edilen "özne" gibi) fikri ile mümkündür. Benjamin'in tarih kavramı ile birlikte yeniden düşünülmesini önerdiğimiz *poiesis* ve *praxis* kavramları böyle bir çabayı imlemektedir.

Bu bağlamda Susan Buck-Morss'un her yeniden düşünme girişimini, Benjamin'in bizlerde bulunduğunu söylediği "zayıf Mesiyanik güç"ün arttırılması olarak yorumlamasını desteklemekteyiz. Gücünü hala ısrarla "homojen ve boş" zaman kavrayışından alan mitik tarih anlatılarının şekillendirdiği politik düzlem geçmişte olduğu gibi bugün de yıkım ve sömürüden başka bir şey sunamamaktadır. Nitekim Benjamin "Öğrencilerin Yaşamı"nda geleceğin günümüzdeki çarpıtılmışlık

içinde tanınarak kurtarılabileceğine işaret ederek bizi, geleceği iddia edilen ve bu nedenle insani tüm kaynakların, umutların yatırıldığı iyi geleceğin geleneksel zaman ve tarih kavrayışında ısrar edildiği sürece bugünden farklı olmayacağı konusunda uyarır.

Felsefenin bu noktada çağın politik söylemini revize eden yapıcı değil yıkıcı bir role talip olması gerekir. Fakat bu, salt söylem ile sınırlı bir eleştirel bir konuma da işaret etmez. Benjamin açısından Marksist kuramın gerekliliği de buradan kaynaklanmaktadır. Bu noktada Benjamin'in Marksizm ve teolojinin bir aradalığının tarihe devindirici, yaşatıcı nitelik kazandırdığı tezi üzerine yeniden düşünebiliriz. Benjamin'in söz konusu tezleri ileri sürdüğü XX. yüzyılın ilk yarısında Marksizm etkin; teoloji ise çağın bilimsel karakterinin karşısında yaşatıcı ve kuşatıcı iddiasını yitirmek üzereydi. XXI. yüzyılın ilk yarısında ise Marksizm neo-liberal politikalar karşısında sendikacılık faaliyetleri içinde nefes almaya çalışmakta iken; teoloji ise, politik düzlemde “dinin radikalleşmesi” ve “terör” ile yan yana getirilerek arka planda teolojinin değil, metafiziğin derinleşmesi üzerinden etkin şekilde ilerlemektedir. Dolayısıyla Benjamin'in tarih kavramına hayat veren iki etkenin XXI. yüzyılda Benjamin'in ifadesi ile faşizmin talihinin yaver gitmesine doğrudan katkıda bulduklarını söyleyebiliriz. Tam da bu nedenle hem Marksizm hem de teoloji tarih kavramı açısından hala güncelliğini korumaktadır.

Politik felsefenin karşı karşıya kaldığı tablo ne kadar “umutsuz” da olsa felsefe, Benjamin'in deyişiyle, “umutsuzların adına umutlanan” bir “aktüalite” olmakla birlikte bu umudu, devreden bir bakiye gibi geleneğe de aktarır. Bu nedenle Adorno'nun Horkheimer ile konuşmalarındaki “ilk defa artık daha iyisini tahayyül edemediğimiz bir dünyada yaşıyoruz” söyleminin bu nedenle felsefi olmadığını düşünmekteyiz. Benjamin'in tarih kavramının sağladığı bakış açısına dayanarak daha iyisini tahayyül edebileceğimiz bir dünyaya inanıyoruz. Çünkü daha iyisini tahayyül ettiğimiz dünyaya dair inancımızı gelecekte değil, geçmişten almaktayız. Bu inanç, bir motivasyon unsuru değil, tarihsel ve politik konuma dair bilincin devindirici etkisidir diyebiliriz.

Söz konusu inanç, Benjaminci ifade ile “yıkıcı” bir inançtır ve öyle olmak da zorundadır. Nasıl ki günümüzde felsefe, ontoloji ve mantık gibi alanlarda kanaatlerinin yıkımı ile karşı karşıya ise politik felsefe de artık politik söylemin yapıcı bir bileşeni olmaktan vazgeçip, yıkımı göğüslemeye girişmelidir. Günümüzdeki ontolojik tartışmalarda uzam ve zamanın ne olduğu dahi yeniden tartışılırken politik felsefenin hala “homojen ve boş” zaman anlayışına dayanan “iyi bir gelecek”e endekslenmesi ya “politik” ya da “felsefe” olmadığı ile açıklanabilir. Elinizdeki çalışma bu bakımdan politik felsefenin, politik ve felsefe olduğunda ısrar eden bir çabadır.



KAYNAKÇA

Walter Benjamin'in Çalışmaları:

- Benjamin, Walter: "A Chronicle of Germany's Unemployed", **Selected Writings Volume 4: 1938-1940**, edited by. Howard Eiland, Michael W. Jennings, USA, Harvard University Press, 2006, pp. 126-135.
- Benjamin, Walter: "Alman Faşizminin Kuramları: Ernst Jünger'in Denemeler Derlemesi "Savaş ve Savaşçı" Üzerine", **Estetize Edilmiş Yaşam: Sanattan Savaş ve Siyasete Alman Faşizminin Kuramları**, der. ve çev. Ünsal Oskay, İstanbul, İnkılap Yayınları, 2015, s. 101-127.
- Benjamin, Walter: **Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı**, çev. Elçin Gen, Mustafa Tüzel, İstanbul, İletişim Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Benjamin, Walter: "Announcement of the Journal *Angelus Novus*", **Selected Writings Volume 1: 1913-1926**, edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings, Harvard, England, University Press, 2002, pp. 292-297.
- Benjamin, Walter: "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine", **Pasajlar**, çev. Ahmet Cemal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2012, s. 202-253.
- Benjamin, Walter: "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine", **Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin'den Seçme Yazılar**, Sunuş ve Hazırlayan Nurdan Gürbilek, İstanbul, Metis Yayınları, 2012, s. 116-155.

Benjamin, Walter:

Bin Dokuz Yüzlerin Başında Berlin’de Çocukluk, çev. Tevfik Turan, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 3. Baskı, Nisan 2018.

Benjamin, Walter:

“Capitalism as Religion”, **Selected Writings Volume 1: 1913-1926**, edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings, Harvard, England, University Press, 2002, pp. 288-292.

Benjamin, Walter:

“Central Park”, **Selected Writings Volume 4: 1938-1940**, edited by. Howard Eiland, Michael W. Jennings, USA, Harvard University Press, 2006, pp. 161-200.

Benjamin, Walter:

“Charles Baudelaire: Kapitalizmin Yükseliş Çağında Bir Lirik Şair”, **Pasajlar**, çev. Ahmet Cemal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2012, s. 108-202.

Benjamin, Walter:

“Curriculum Vitae (III)”, **Selected Writings, Volume 2, Part 1: 1927-1930**, edited by. Michael W. Jennings, Howard Eliand, Gary Smith, trans. by Rodney Livingtone and Others, Harvard University Press, 2005, pp. 77-80.

Benjamin, Walter:

“Çevirmenin Görevi”, **Walter Benjamin Kitabı: Seçme Yazılar**, Haz. ve Çev. Tunç Tayanç, İstanbul, Dipnot Yayınları, 2018, s. 149-165.

Benjamin, Walter:

“Deneyim ve Yoksulluk”, **Parıltılar**, çev. Yılmaz Öner, İstanbul, Belge Yayınları, Üçüncü Baskı, Eylül 2016, s. 25-33.

Benjamin, Walter: “Doctrine of Similar”, **Selected Writings Volume2, Part 2: 1931-1934**, trans. by. Michael W. Jennings, Howard Eiland, Gary Smith, Harvard University Press, 2005, pp. 694-699.

Benjamin, Walter: “Eduard Fuchs: Koleksiyoncu ve Tarihiçi”, çev. Şeyda Öztürk, **Cogito: Walter Benjamin**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, Güz 2007, Sayı: 52, s. 35-69.

Benjamin, Walter: “Epik Tiyatro Nedir? (II)”, **Brecht’i Anlamak**, çev. Haluk Barışcan, Güven Işısağ, İstanbul, Metis Yayınları, 4bs. 2011, s. 28-36.

Benjamin, Walter: “Experience”, **Selected Writings Volume 1: 1913-1926**, edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings, England, Harvard University Press, 2002, pp. 3-6.

Benjamin, Walter: “Experience”, **Selected Writings Volume2, Part 2: 1931-1934**, trans. by. Michael W. Jennings, Howard Eiland, Gary Smith, Harvard University Press, 2005, pp. 553-554.

Benjamin, Walter: “Fate and Character”, **Selected Writings Volume 1: 1913-1926**, edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings, Harvard, England, University Press, 2002, pp. 201-207.

Benjamin, Walter: **Fotoğrafın Kısa Tarihi**, çev. Osman Akınhay, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2. Basım, Ocak 2013.

Benjamin, Walter: “Gelecekteki Felsefenin Programı”, **Benjamin**, çev. yay. haz. Besim F. Dellaloğlu, İstanbul, Say Yayınları, 2013, s. 111-113.

Benjamin, Walter: “Gerçeküstüculük: Avrupalı Aydınımın Son Fotoğrafi”, **Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin’den Seçme Yazılar**, Sunuş ve Hazırlayan Nurdan Gürbilek, İstanbul, Metis Yayınları, 2012, s. 155-169.

Benjamin, Walter: **Gesammelte Schriften Band I-1, Band I-2**, haz. Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991.

Benjamin, Walter: **Goethe’nin Gönül Yakınlıkları** içinde, Johann Wolfgang von Goethe, çev. Nurçin İleri, İstanbul, Patika Kitap, 2017.

Benjamin, Walter: “Hikâye Anlatıcısı”, **Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin’den Seçme Yazılar**, Sunuş ve Hazırlayan Nurdan Gürbilek, İstanbul, Metis Yayınları, 2012, s. 77-101.

Benjamin, Walter: “Hikâye Anlatmak Ve İyileştirmek”, **Parıltılar**, çev. Yılmaz Öner, İstanbul Belge Yayınları, 3. bs., Eylül 2016, s. 73-75.

Benjamin, Walter: **Illuminations**, trans. Harry Zohn, ed. by. Hannah Arendt, New York, Schocken Books, 1968.

Benjamin, Walter: “İlk Taslaklar”, **Pasajlar**, çev. Ahmet Cemal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2012, s. 253-268.

Benjamin, Walter: “Kader ve Karakter” çev. Diler Ezgi Tarhan, **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Dergisi**, Sayı: 35, Eylül 2017, 109-115.

Benjamin, Walter: “Kader ve Karakter”, **Parıltılar**, çev. Yılmaz Öner, İstanbul Belge Yayınları, 3. bs., Eylül 2016, s. 163-173.

Benjamin, Walter: “Karl Kraus (Fragment)”, **Selected Writings, Volume 2, Part 1: 1927-1930**, edited by Michael W. Jennings, Howard Eliand, Gary Smith, trans. by Rodney Livingstone and Others, Harvard University Press, 2005, 194-199.

Benjamin, Walter: “Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine”, **Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin’den Seçme Yazılar**, Sunuş ve Hazırlayan Nurdan Gürbilek, İstanbul, Metis Yayınları, 2012, s. 169-183.

Benjamin, Walter: “Letter to Gershom Scholem on Franz Kafka”, **Selected Writings Volume 3: 1935-1938**, edited by Howard Eiland, Michael W. Jennings, USA, Harvard University Press, 2006, pp. 322-330.

Benjamin, Walter: “Letter to Florens Christian Rang” **Selected Writings Volume 1: 1913-1926**, edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings, Harvard, England, University Press, 2002, pp. 387-391.

Benjamin, Walter: **Moskova Günlükleri**, çev. Cemal Ener, İstanbul, Metis Yayınları, 2. Basım, 2006.

Benjamin, Walter: “On Perception”, **Selected Writings Volume 1: 1913-1926**, edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings, Harvard, England, University Press, 2002, pp. 93-97.

Benjamin, Walter: “On the Concept of History”, **Selected Writings Volume 4: 1938-1940**, edited by. Howard Eiland, Michael W. Jennings, USA, Harvard University Press, 2006, pp. 389-401.

Benjamin, Walter: “On Some Motifs in Baudelaire”, **Selected Writings Volume 4: 1938-1940**, edited by. Howard Eiland, Michael W. Jennings, USA, Harvard University Press, 2006, pp. 313-356.

Benjamin, Walter: “On the Mimetic Faculty”, **Selected Writings Volume 2, Part 2: 1931-1934**, trans. by. Michael W. Jennings, Howard Eiland, Gary Smith, Harvard University Press, 2005, pp. 720-723.

Benjamin, Walter: “Öykünme Yetisi Üzerine”, **Defter**, Yaz 1998, Sayı 34, çev. Zeynep Sayın, İstanbul, Metis Yayınları, s. 11-14.

Benjamin, Walter: “Paralipomena to ‘On the Concept of History’”, **Selected Writings Volume 4: 1938-1940**, edited by. Howard Eiland, Michael W. Jennings, USA, Harvard University Press, 2006, pp. 401-412.

Benjamin, Walter: “Proust İmgesi”, **Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin’den Seçme Yazılar**, Sunuş ve Hazırlayan Nurdan Gürbilek, İstanbul, Metis Yayınları, 2012, s. 101-116.

Benjamin, Walter: “Schicksal und Charakter”, **Gesammelte Schriften Band II-I, Band II-II**, haz. Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

- Benjamin, Walter: “Şiddetin Eleştirisi”, çev. E. Efe Çakmak, **Benjamin**, çev. yay. haz. Besim F. Dellaloğlu, İstanbul, Say Yayınları, 2013, s. 83-111.
- Benjamin, Walter: “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, çev. Ece Göztepe, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, Metis Yayınları, Der. Aykut Çelebi, İstanbul, 2010, s. 19-43.
- Benjamin, Walter: “Tarih Kavramı Üzerine” ”, **Pasajlar**, çev. Ahmet Cemal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2012, s. 37-50.
- Benjamin, Walter: “Tarih Kavramı Üzerine”, **Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin’den Seçme Yazılar**, Sunuş ve Hazırlayan Nurdan Gürbilek, İstanbul, Metis Yayınları, 2012, s. 39-51.
- Benjamin, Walter: **Tek Yön**, çev. Tevfik Duran, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 5. Baskı, 2011.
- Benjamin, Walter: “Tek Yönlü Yol”, **Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin’den Seçme Yazılar**, Sunuş ve Hazırlayan Nurdan Gürbilek, İstanbul, Metis Yayınları, 2012, s. 51-77.
- Benjamin, Walter: “Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı”, **Pasajlar**, çev. Ahmet Cemal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2012, s. 50-87.
- Benjamin, Walter: “Teknik Olarak Kopyalanabildiği Çağda Sanat Yapıtı”, çev. Mustafa Tüzel, **Sanat/Siyaset: Kültür Çağında Sanat ve Kültürel Politika**, ed. Ali Artun, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008.

- Benjamin, Walter: **The Arcades Project**, translated by Howard Eiland and Kevin McLaughlin, edited by Rolf Tiedemann, USA, Harvard University Press, 2002.
- Benjamin, Walter: “Theological-Political Fragment”, **Selected Writings Volume 3: 1935-1938**, edited by Howard Eiland, Michael W. Jennings, USA, Harvard University Press, 2006, pp. 305-307.
- Benjamin, Walter: “*Trauerspiel* and Tragedy”, **Selected Writings Volume 1: 1913-1926**, edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings, Harvard, England, University Press, 2002, pp. 55-59.
- Benjamin, Walter: “The Concept of Criticism in German Romanticism” **Selected Writings Volume 1: 1913-1926**, edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings, Harvard, England, University Press, 2002, pp. 116-201.
- Benjamin, Walter: **The Correspondence of Walter Benjamin 1910-1940**, edited and annotated by Gershom Scholem and Theodor Adorno, translated by Manfred R. Jacobson and Evelyn Jacobson, London, The University of Chicago Press, 1994.
- Benjamin, Walter: “The Life of Students”, **Selected Writings Volume 1: 1913-1926**, edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings, Harvard, England, University Press, 2002, pp. 37-48.
- Benjamin, Walter: **The Origin of German Tragic Drama**, trans. by John Osborne, London, Verso, 2003.

Benjamin, Walter: “The Return of the *Flâneur*”, **Selected Writings, Volume 2 Part 1: 1927 – 1930**, General Ed. Michael W. Jennings, USA, Harvard University Press, 2005, pp. 262-268.

Benjamin, Walter: “The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction: Second Version”, ”, **Selected Writings Volume 3: 1935-1938**, edited by. Howard Eiland, Michael W. Jennings, USA, Harvard University Press, 2006, pp. 101-134.

Benjamin, Walter: “The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction: Third Version”, **Selected Writings Volume 4: 1938-1940**, edited by. Howard Eiland, Michael W. Jennings, USA, Harvard University Press, 2006, pp. 251-284.

Benjamin, Walter: “Üretici Olarak Yazar”, **Brecht’i Anlamak**, çev. Haluk Barışcan, Güven Işısağ, İstanbul, Metis Yayınları, 4bs. 2011, s. 98-117.

Benjamin, Walter: “Welt und Zeit”, **Gesammelte Schriften, Band VI**, haz. Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

Benjamin, Walter: “World and Time” **Selected Writings Volume 1: 1913-1926**, edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings, Harvard, England, University Press, 2002, pp. 226-228.

Benjamin, Walter: “Yıkıcı Karakter”, **Parıltılar**, çev. Yılmaz Öner, İstanbul, Belge Yayınları, Üçüncü Baskı, Eylül 2016, s. 21-25.

Benjamin, Walter: “XIX. Yüzyıl’ın Başkenti Paris”, **Pasajlar**, çev. Ahmet Cemal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2012, s. 87-108.

Benjamin, Walter: “Zentralpark, çev. Şeyda Öztürk, **Cogito: Walter Benjamin**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, Güz 2007, Sayı: 52, s. 183-201.

Diğer Kaynaklar:

Abensour, Miguel: **Ütopya: Thomas More’dan Walter Benjamin’e**, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul, Versus Kitap, 2009.

Adorno, Theodor W.: **Kant’s Critique of Pure Reason: (1959)**, edited by Rolf Tiedemann, trans. by Rodney Livingstone, Cambridge, Polity Press, 2001.

Adorno, Theodor W.: “Kitle Kültürüne Genel Bir Bakış”, **Kültür Endüstrisi&Kültür Yönetimi**, ed. Ali Artun, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007.

Adorno, Theodor W.: **Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar**, çev.Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, İstanbul, Metis Yayınları, 4. Basım, Mayıs 2005.

Adorno, Theodor W.: **Negatif Diyalektik**, çev. Şeyda Öztürk, İstanbul, Metis Yayınları, Ocak 2016.

Adorno, Theodor W.: **Walter Benjamin Üzerine**, Çev. Dilman Muradoğlu, İstanbul, YKY, 2012.

- Adorno, Theodor W.: “Walter Benjamin’a Mektuplar”, çev. Elçin Gen, vd. **Estetik ve Politika: Realizm-Modernizm Çatışması**, ed. Ali Artun, yay. haz. Elçin Gen, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s. 163-199.
- Adorno, T. ve M. Horkheimer: **Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar**, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2014.
- Adorno, T. ve M. Horkheimer: “**Eleştiri: Toplum Üzerine Yazılar**”, çev. M. Yılmaz Öner, yay. haz. Atilla Tuygan, İstanbul, Belge Yayınları, 1990.
- Adorno, T. ve M. Horkheimer: **Teori ve Pratik Üzerine Bir Tartışma (1956)**, çev. Orhan Kılıç, İstanbul, Metis Yayınları, 2013.
- Agamben, Giorgio: **Çocukluk ve Tarih: Deneyimin Yıkımı Üzerine bir Deneme**, çev. Betül Parlak, İstanbul, Kanat Kitap, 2010.
- Agamben, Giorgio: **Means Without End: Notes on Politics**, trans. Vincenzo Binetti, Cesare Casarino, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000.
- Agamben, Giorgio: **Tanık ve Arşiv: Auschwitz’den Arta Kalanlar**, çev. Ali İhsan Başgöl, Ankara, Dipnot Yayınları, 2000.
- Agamben, Giorgio: **The Man Without Content**, trans. Georgia Albert, California, Stanford University Press, 1999.

- Ameriks, Karl: **The Cambridge Companion to German Idealism**, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Ameriks, Karl: **Interpreting Kant's Critiques**, New York, Oxford University Press, 2003.
- Aragon, Louis: **Paris Köylüsü**, çev. Ayberk Erkay, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı, Ekim 2017.
- Arendt, Hannah: "Önsöz: Walter Benjamin: 1892-1940", **Walter Benjamin Kitabı: Seçme Yazılar**, Haz. ve Çev. Tunç Tayanç, İstanbul, Dipnot Yayınları, 2018, s. 15-79.
- Aristoteles: **Birinci Çözümlemeler**, çev. Ali Houshiary, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1998.
- Aristoteles: **İkinci Çözümlemeler**, çev. Ali Houshiary, İstanbul, YKY, 2005.
- Aristoteles: **Metafizik**, çev. Ahmet Aslan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1996.
- Aristoteles: **Nikomakhos'a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara, Ayraç Yayınevi, 1997.
- Aristoteles: **Poetika**, çev. İsmail Tunalı, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1963.
- Aristoteles: **Ruh Üzerine**, çev. Doç Dr. Zeki Özcan, İstanbul, Alfa Yayınları, 2000.

- Atayman, Veysel: **Aklın Sınırları: Kant Felsefesine Giriş**, der. Veysel Atayman, İstanbul, Donkişot Güncel Yayınlar, Aralık 2005.
- Badiou, Alain, Žižek, Slavoj **Bir İdea Olarak Komünizm**, çev. Ahmet Ergenç, Ebru Kılıç, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Barracchi, Claudia: **Aristotles Ethics as First Philosophy**, New York, Cambridge University Press, 2007.
- Bataille, Georges: **Edebiyat ve Kötülük**, çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, Şubat 1997.
- Baudelaire, Charles: **Elem Çiçekleri**, çev. Vasfi Mahir Kocatürk, Ankara, Buluş Yayınevi, 1957.
- Baudelaire, Charles: **Modern Hayatın Ressamı**, çev. Ali Berktaş, İstanbul, İletişim Yayınları, 8. Baskı, 2014.
- Baudelaire, Charles: **Özel Günceler: Apaçık Yüreğim**, çev. Sait Maden, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, I. Basım, Ocak 2015.
- Baudelaire, Charles: **Paris Sıkıntısı**, çev. Tolga Güner, İstanbul, Mitra Yayınları, Şubat 2013.
- Beasley-Murray, Tim: **Mikhail Bakhtin and Walter Benjamin: Experience and Form**, New York, Palgrave Macmillan, 2007.
- Benjamin, Andrew: **Walter Benjamin and Art**, ed. Andrew Benjamin, Continuum, London, 2006.

- Benjamin, Andrew: **Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Experience**, USA, Routledge, 2002.
- Bergson, Henri: **Madde ve Bellek**, çev. Işık Ergülen, Ankara, Dost Kitapevi, 2007.
- Berman, Marshall: **Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor**, çev. Bülent Peker, Ümit Altuğ, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994.
- Bıçak, Ayhan: **Tarih Düşüncesi IV: Tarih Metafizikleri**, İstanbul, Dêrdah Yayınları, Haziran 2005.
- Bıçak, Ayhan: **Tarih Düşüncesi I: Tarih Düşüncesinin Oluşumu**, İstanbul, Dergâh Yayınları, Kasım 2004.
- Bıçak, Ayhan: **Tarih Düşüncesi II: Felsefe ve Tarih**, İstanbul, Dergâh Yayınları, Kasım 2004.
- Bigger, Charles P.: **Kant's Methodology: An Essay in Philosophical Archeology**, Athens, OHIO University Press, 1996.
- Blain, Jean: "Bellek, Tarih, Unutuş: Paul Ricoer'le Söyleşi", **Cogito: Bellek: Öncesiz, Sonrasız**, Yapı Kredi Yayınları, Bahar 2007, Sayı: 50, s. 141-156.
- Bloch, Ernst: **Umut İlkesi**, çev. Tanıl Bora, İstanbul, İletişim Yayınları, C1, 2. Baskı, 2011.
- Bock, Wolfgang: "Walter Benjamin's Criticism of Language and Literature", **A Companion of the Works of**

Walter Benjamin, ed. by Rolf J. Goebel, USA,
Published by Camden House, 2009, pp. 70-91.

Braudel, Fernand:

Akdeniz ve Akdeniz Dünyası, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul, Eren Yayıncılık, C1, 1989.

Braudel, Fernand:

Akdeniz ve Akdeniz Dünyası, İstanbul, Eren Yayıncılık, C. 2, 1990.

Braudel, Fernand:

Maddi Uygarlık, Ekonomi ve Kapitalizm: XV. – XVIII. Yüzyıllar: Dünyanın Zamanları, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, Gece Yayınları, C. 3, 1993.

Braudel, Fernand:

Maddi Uygarlık, Ekonomi ve Kapitalizm: XV. – XVIII. Yüzyıllar: Gündelik Hayatın Yapıları, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, Gece Yayınları, C.1, 1993.

Braudel, Fernand:

Tarih Üzerine Yazılar, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları Ağustos 1992.

Braudel, Fernand:

“Venedik”, **Akdeniz: İnsanlar ve Miras**, çev. Aykut Derman, İstanbul, Metis Yayınları, Mayıs 1991, s. 114-142.

Breton, Andre v.d.:

“Sürrealist Araştırmalar Bürosu Bildirisi” çev. Ufuk Kılıç, **Sanat Manifestoları: Avangard Sanat ve Direniş**, ed. Ali Artun, İstanbul, İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2011, s. 225-227.

Buck-Morss, Susan: **Görmenin Diyalektiği: Walter Benjamin ve Pasajlar Projesi**, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul, Metis Yayınları, 2010.

Buck-Morss, Susan: **The Origins of Negative Dialectics**, The Free Press, New York, 1977.

Buck-Morss, Susan: “İkincisinde Fars Olur... Tarihsel Pragmatizm ve Zamana Aykırı Şimdi”, A. Badiou& S. Žižek, **Bir İdea Olarak Komünizm**, çev. Ahmet Ergenç, Ebru Kılıç, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2 bs., 2017, s. 92-111.

Canlı, Emine: “Deneyimin Yoksullaşması: Walter Benjamin’de Estetik ve Politika”, **Felsefe Arkivi: Carl Schmitt Dosyası**, İstanbul, 2017, 46. Sayı, s. 149-163.

Canlı, Emine: **Ernst Cassirer’in Sembolik Formlar Felsefesinin Kantçı Temelleri**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013.

Cassirer, Ernst: **Devlet Efsanesi**, çev. Necla Arat, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984.

Caygill, Howard: **A Kant Dictionary**, Oxford, Blackwell Publishers, 1996.

Caygill, Howard: **Walter Benjamin: The Colour of Experience**, London, Routledge, 1998.

Çakmak, Cengiz: “Kader İnsanı Suçla Yargılar: ‘Kader ve Karakter’ Üzerine Değıniler” **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi**,

Der. M. Ertan Kardeş, İstanbul, İthaki Yayınları,
Aralık 2017, s. 79-89.

Çetin, Altan: **Tarih Meleği Nereye Uçuyor: Friedrich Nietzsche ve Walter Benjamin'de Tarih**, Ankara, Lotus Yayınları, Şubat 2014.

Çörekçioğlu, Hakan: **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Deleuze, Gilles: **Proust ve Göstergeler**, çev. Ayşe Meral, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, Eylül 2004.

Dellaloğlu, Besim F. : **Benjaminia: Dil, Tarih ve Coğrafya**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012.

Dewey, John: **Reconstruction in Philosophy**, New York, Henry Holt and Company, 1920.

Dilthey, Wilhelm: "Hermeneutiğin Doğuşu", **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, çev. Doğan Özlem, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999, s. 83-125.

Dilthey, Wilhelm: **Introduction to the Human Sciences: An Attempt to Lay a Foundation for the Study of Society and History**, translated by Ramon J. Betanzos, Detroit, Wayne State University Press, 1988.

Dilthey, Wilhelm: **Pattern and Meaning in History: Thoughts on History and Society**, edited with an introduced by H. P. Rickman, New York, Harper Torchbooks, 1962.

- Eagleton, Terry: **Estetiği İdeolojisi**, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, Doruk Yayınları, 2010.
- Eagleton, Terry: **İyimser Olmayan Umut**, çev. Emine Ayhan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Eagleton, Terry: **Walter Benjamin ya da Bir Devrimci Eleştiriye Doğru**, çev. Ferit Burak Aydar, Birinci Basım, İstanbul, Agora Kitaplığı, Ekim 2013.
- Engels, Friedrich: **İngiltere’de Emekçi Sınıfın Durumu**, çev. Yurdakul Fincancı, Ankara, Sol Yayınları, Birinci Baskı, 1997.
- Ferrarin, Alfredo: **Hegel and Aristotle (Modern European Philosophy)**, New York, Cambridge University Press, 2001.
- Foster, Hal: “Çağdaş Sanatta Siyasal Kavramı”, **Sanat/Siyaset: Kültür Çağında Sanat ve Kültürel Politika**, ed. Ali Artun, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, s. 131-155.
- Frisby, David: “Georg Simmel-Modernitenin İlk Sosyoloğu”, Georg Simmel, **Modern Kültürde Çatışma**, Sunuş, çev. Tanıl Bora, Nazile Kalaycı, Elçin Gen, İstanbul, İletişim Yayınları, 1. Baskı, 2003, s. 7-55.
- Frisby, David: **Modernlik Fragmanları: Simmel, Kracauer ve Benamin’in Eserlerinde Modernlik Teorileri**, İstanbul, Metis Yayınları, 2012.

- Fukuyama, Francis: **Tarihin Sonu ve Son İnsan**, çev. Zülfü Dicleli, İstanbul, Simavi Yayınları, [t.y.].
- Gadamer, Hans-Georg: **Hakikat ve Yöntem**. Çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan, İstanbul, Paradigma Yayınları, C. 1, 2008.
- Gadamer, Hans-Georg: **Hakikat ve Yöntem**, Çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, İstanbul, Paradigma Yay., C. 2, 2009.
- Galeano, Eduard: **Aynalar: Neredeyse Evrensel Bir Tarih**, çev. Süleyman Doğru, İstanbul, SEL Yayıncılık, 4. Baskı, Aralık 2013.
- Galeano, Eduard: **Biz Hayır Diyoruz**, Haz. ve Çev. Bülent Kale, İstanbul, Metis Yayınları, 2. Basım, Ekim 2013.
- Galeano, Eduard: **Hikâye Avcısı**, çev. Süleyman Doğru, İstanbul, SEL Yayıncılık, Ekim 2017.
- Galeano, Eduard: **Latin Amerika'nın Kesin Damarları**, çev. Roza Hakmen, Attila Tokatlı, İstanbul, SEL Yayıncılık, Ocak 2015.
- Galeano, Eduard: **Ve Günler Yürümeye Başladı**, çev. Süleyman Doğru, İstanbul, SEL Yayıncılık, 3. Baskı, Şubat 2016.
- Galeano, Eduard: **Zamanın Ağzları**, çev. Bülent Kale, İstanbul, SEL Yayıncılık, Ocak 2018.

- Gide, Andre: **Dar Kapı**, çev. Burhan Ümit, İstanbul, Matbaacılık ve Neşriyat Türk Anonim Şirketi, 1931.
- Gülenç, Kurtul; Önder Kulak: **Marx ve Sonrası: Marksist Düşünceye Katkılar**, İstanbul, İthaki Yayınları, 2017.
- Habermas, Jürgen: “Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje”, **Postmodernizm: F. Jameson, J-F Lyotard, J. Habermas**, derleyen ve sunan. Necmi Zekâ, İstanbul, Kıyı Yayınları, 2. Baskı, 1994, s. 31-45.
- Habermas, Jürgen: **Philosophical-Political Profiles**, trans. by Frederick G. Lawrence, London, The MIT Press, 1983.
- Hegel, G.W. F.: **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)**, Frankfurt am Main, Suhrkamp [Verlag], 1986.
- Hegel, G. W. F.: **Tarihte Akıl**, çev. Önay Sözer, İstanbul, Kabalcı Yayınları, Kasım 2003.
- Hegel, G. W. Friedrich: **Hegel’s Logic**, trans. by William Wallace, New York, Oxford: The Clarendon Press, 1975.
- Hodges, H. A.: **Wilhelm Dilthey: An Introduction**, London, Butler & Tanner Ltd., 1944.
- Holzhey, Helmut: **Herman Cohen’s Critical Idealism**, ed. by Reinier Munk, The Netherlands, Springer, 2005.

- Horkheimer, Max: **Geleneksel ve Eleştirel Kuram** çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Husserl, Edmund: **Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Felsefe**, çev. Ayça Sabuncuoğlu, Önay Sözer, İstanbul, AFA Yayınları, 1994.
- Husserl, Edmund: **Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe**, çev. Tomris Mengüşoğlu, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1995.
- Janouch, Gustav: **Kafka ile Konuşmalar**, çev. A. Turan Oflazoğlu, Ankara, Bilgi Yayınevi, Mayıs 1966.
- Jay, Martin: **Cultural Semantics: Keywords of Our Time**, USA, University of Massachusetts Press, 1998.
- Jay, Martin: **Deneyim Şarkıları: Evrensel Bir Tema Üzerine Modern Çeşitlemeler**, çev. Barış Engin Aksoy, İstanbul, Metis Yayınları, 2012.
- Jay, Martin: **Diyalektik İmgelem: Frankfurt Okulu'nun Tarihi ve Çalışmaları [1923-1950]**, çev. Sevgi Doğan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Kafka, Franz: **Aforizmalar**, çev. Sergül Oğur, İstanbul, Altıkırkbeş Yayınları, 2003.
- Kafka, Franz: **Dava**, çev. Kâmuran Şipal, İstanbul, Ataç Kitabevi Yayınları, 1964.
- Kafka, Franz: **Şato**, çev. Kâmuran Şipal, İstanbul, Cem Yayınevi, 1972.

- Kant, Immanuel: “‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Yanıt”, **Seçilmiş Yazılar**, Çev. Nejat Bozkurt, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984, s. 211-223.
- Kant, Immanuel: **Critique of Pure Reason**, translated and edited by Paul Guyer, Allen W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Kant, Immanuel: “İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı”, çev. Metin Bal, Güçlü Ateşoğlu, **Tarih Felsefesi: Seçme Metinler**, Haz. Doğan Özlem, Güçlü Ateşoğlu, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2006, s. 81-103.
- Kant, Immanuel: **Pratik Aklın Eleştirisi**, çev. Ioanna Kuçuradi, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1980.
- Kant, Immanuel: **Prolegomena: Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Metafizığe**, çev. Ioanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.
- Kant, Immanuel: “Yaygın Bir Önsöz Üstüne: ‘Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz’ [Teori ve Pratik]”, **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, der. Hakan Çörekçioğlu, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 17-57.
- Kardeş, M. Ertan: “Walter Benjamin’in Politik Felsefesine Dair Ögeler”, **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi**, Der. M. Ertan Kardeş, İstanbul, İthaki Yayınları, Aralık 2017, s. 29-49.

- Kardeş, M. Ertan: **Schmitt’le Birlikte Schmitt’e Karşı: Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.
- Kardeş, M. Ertan: “Tarihsel Zamanda Karar Alamamanın Trajikliği: Benjamin ve Schmitt Bağlamında Bir Okuma” **Kampfplatz**, Cilt 2, Sayı 5, Şubat 2014, s. 121-136.
- Kardeş, M. Ertan: “Walter Benjamin’in Felsefi Labirentine Bir Bakış”, **1900’den Günümüze Büyük Düşünürler**, ed. Çetin Veysal, 3c: C1, İstanbul, Etik Yayınları, 2009, s. 485-533.
- Khatib, Sami: “Melancholia and Destruction: Brushing Walter Benjamin’s ‘Angel of History’ Against the Grain”, **Crisis and Critique**, Volume 3, Issue 2, 2016, pp. 20-40.
- Kitabı Mukaddes: **Kitabı Mukaddes: Eski ve Yeni Ahit**, İstanbul, Kitabı Mukaddes Yayıncılık, 1997.
- Kitcher, Philip: “A *Priori*”, **The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy**, ed. Paul Guyer, New York, Cambridge University Press, 2011, pp. 28-61.
- Kordela, A.Kiarina: “Commodity Fetishism and the Gaze”, **Sparks Will Fly: Benjamin and Heidegger**, ed. by. Andrew Benjamin, Dimitris Vardoulakis, New York, State University of New York Press, 2015, pp. 95-123.
- Leslie, Esther: **Konformizmi Alt Etmek**, çev. Eda Çaç, İstanbul, Habitus Yayıncılık, 2010.

- Lindroos, Kia: **Now-time Image-space: Temporalization of Politics in Walter Benjamin's Philosophy of History and Art**, Finland, SoPhi Academic Press, 1998.
- Löwy, Michael: **Dünyayı Değiştirmek Üzerine: Karl Marx'tan Walter Benjamin'e Siyaset Felsefesi Denemeleri**, çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Löwy, Michael: **Franz Kafka: Boyun Eğmeyen Hayalperest**, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Versus Kitap, Şubat 2008.
- Löwy, Michael: **Sabah Yıldızı: Gerçeküstücülük ve Marksizm**, çev. Aslıhan Aydın, U. Uraz Aydın, İstanbul, Versus Kitap, 2009.
- Löwy, Michael: **Walter Benjamin: Yangın Alarmı, "Tarih Kavramı Üzerine" Tezlerin Bir Okuması**, çev. U. Uraz Aydın, İstanbul, Versus Kitap, 2007.
- Lukács, Georg: **Aklın Yıkımı**, çev. Ayşen Tekşen Kapkın, İstanbul, Payel Yayınları, C. 2, 2006.
- Lukacs, Georg: **Marksist İmgelem**, haz. Ali Şimşek v.d., İstanbul, YeniHayat Kütüphanesi, 2004.
- Lukacs, György: **Tarih ve Sınıf Bilinci**, Çev. Yılmaz Öner, İstanbul, Belge Yayınları, 2015.
- Marcuse, Herbert: **Tek Boyutlu İnsan**, çev. Seçkin Çağan, Ankara, May Yayınları, 1968.

- Marx, Karl: **Ekonomi Politigin Eleştirisine Katkı**, çev. Sevim Belli, Ankara, Sol Yayınları, Dördüncü Baskı, Temmuz 1979.
- Marx, Karl: **1844 El Yazmaları**, çev. Murat Belge, İstanbul, Birikim Yayınları, 9. Baskı, 2014.
- Marks, Karl: **Kapital: Kapitalist Üretim Eleştirel Bir Tahlili**, Birinci Cilt, çev. Alaattin Bilgi, Eriş Yayınları, Üçüncü Baskı, 2003.
- Marx, Karl: **Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i**, çev. Tanıl Bora, İstanbul, İletişim Yayınları, 3. Baskı, 2013.
- Marx, Karl: **Yahudi Sorunu**, [ç.y], Ankara, Sol Yayınları, 1997.
- Marx, Karl; Friedrich Engels, **Alman İdeolojisi: Feuerbach**, çev. Sevim Belli, Ankara, Sol Yayınları, 2008.
- Marx, Karl; Friedrich Engels, **Felsefe İncelemeleri**, çev. Cem Eroğlu, 3. Bas., İstanbul, Yordam Kitap, Ocak 2013.
- Marx, Karl; Friedrich Engels: **Komünist Manifesto**, çev. Celâl Üster, Nur Deriş, İstanbul, Can Yayınları, 18. Basım, Ağustos 2014.
- Marx, Karl; Friedrich Engels: **Kutsal Aile Ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi**, çev. Kenan Somer, İstanbul, Sol Yayınları, Birinci Baskı, Ekim 1976.

- Müller-Vollmer, Kurt: **Towards a Phenomenological Theory of Literature: A Study of Wilhelm Dilthey's *Poetik***, The Hague: Mouton, 1963.
- Nagel, Gordon: **The Structure of Experience: Kant's System of Principles**, Chicago, The University of Chicago Press, 1983.
- Pakaluk, Michael: **Aristotles Nicomachean Ethics An Introduction**, New York, Cambridge University Press, 2005.
- Paton, H. J.: **Kant's Metaphysic of Experience**, London, Unwin Brothers Ltd., Volume One, 1936.
- Platon: **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ocak 2015.
- Proust, Marcel: **Yakalanan Zaman**, çev. Roza Hakmen, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 13. Baskı, Şubat 2018.
- Rancière, Jacques: **Siyasalın Kıyısında**, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul, Metis Yayınları, Haziran 2007.
- Rancière, Jacques: **Tarihin Adları: Bilgi Poetikası Alanında Bir Deneme**, çev. Cemal Yardımcı, İstanbul, Metis Yayınları, Şubat 2011.
- Ricœur, Paul: **Hafıza, Tarih, Unutuş**, çev. M. Emin Özcan, İstanbul, Metis Yayınları, Nisan 2012.

- Ricœur, Paul: **Freud ve Felsefe**, çev. Necmiye Alpay, İstanbul, Metis Yayınları, 2006.
- Ricœur, Paul: **Zaman ve Anlatı: Anlatılan (Öyküden) Zaman**, çev. Umut Öksüzan, Atakan Altınörs, Yapı Kredi Yayınları, Ağustos 2013.
- Ricœur, Paul: **Zaman ve Anlatı: Tarih ve Anlatı**, çev. Mehmet Rifat, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, Nisan 2009.
- Ross, David: **Aristoteles**, çev. Ahmet Aslan, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2002.
- Rotenstreich, Nathan: **Immediacy and its Limits: A Study in Martin Buber's Thought**, Taylor& Francis e-Library, 2009.
- Rush, Fred: Sunuş: "Jena Romantizmi ve Benjamin'in Eleştirel Epistemolojisi", **Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı**, Walter Benjamin, çev. Elçin Gen, Mustafa Tüzel, İstanbul, İletişim Yayınları, 3bs., 2013, s. 27-59.
- Sartre, Jean Paul: **Baudelaire**, çev. Bertan Onaran, İstanbul, Toplu Dönüşüm Yayınları, 1994.
- Schmitt, Carl: **Siyasi İlahiyat**, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2002.
- Scholem, G. Gershom: **The Story of a Friendship**, trans. by Harry Zohn, New York, New York Review Books, 2002.

- Scholem, G. Gershom: **Walter Benjamin / Gershom Scholem Mektuplaşmalar: 1932-1940**, çev. Saliha Yenişol, İstanbul, Kolektif Kitap, Nisan 2018.
- Simmel, Georg: **Goethe**, Leipzig, Verlag von Klinkhardt & Biermann, 1913.
- Simmel, Georg: **Bireysellik ve Kültür**, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2009.
- Simmel, Georg: **Paranın Felsefesi**, çev. Yavuz Alogan, Öykü Didem Aydın, İstanbul, İthaki Yayınları, 2. Baskı, 2017.
- Sontag, Susan: **Satürn Yıldızı Altında**, çev. Osman Akınhay, İstanbul, Agora Kitaplığı, Kasım 2013.
- Tiedemann, Rolf: “Dialectics at a Standstill”, **The Arcades Project**, translated by Howard Eiland and Kevin McLaughlin, edited by Rolf Tiedemann, USA, Harvard University Press, 2002, pp. 929-946.
- Tiedemann, Rolf: “Pasajlar Yapıtı’na Giriş”, **Pasajlar**, çev. Ahmet Cemal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2012, s. 9-37.
- Tuttle, Howard Nelson: **Wilhelm Dilthey’s Philosophy of Historical Understanding: A Critical Analysis**, Leiden: E.J. Brill, 1969.
- Uslu, Ateş: “Politik ve Entelektüel Bağlamı İçinde Walter Benjamin’in Şiddet Teorisi”, **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi**, Der. M. Ertan Kardeş, İstanbul, İthaki Yayınları, Aralık 2017, s. 89-115.

Vardoulakis, Dimitris: “The Subject of History: The Temporality of Parataxis in Benjamin’s Historiography”, **Walter Benjamin and History**, ed. Andrew Benjamin, London and NewYork, Continuum, 2005, pp. 118-132.

Voloşinov, Valentin Nikolayeviç: **Marksizm ve Dil Felsefesi**, çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001.

Völker, Jan: **Alman Felsefesi Üstüne Diyalog: Alain Badiou, Jean-Luc Nancy**, çev. A. Nüvit Bingöl, Levent Konca, İstanbul, Metis Yayınları, 2017.

Williams, Raymond: **Anahtar Sözcükler: Kültür ve Toplumun Sözcükleri**, Çev. Savaş Kılıç, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005.

Ansiklopedi ve Sözlükler:

Akarsu, Bedia: **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 6. Baskı, [t.y.].

Cevizci, Ahmet: **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma, Şubat 1999.

Cevizci, Ahmet: **Felsefe Ansiklopedisi**, Ankara, Babil Yayıncılık, C.5, 2007.

Develioğlu, Ferit: **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Ankara, Aydın Yay., 1980.

Hançerlioğlu, Orhan: **Felsefe Ansiklopedisi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1976.

Hançerlioğlu, Orhan **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1982.

Nevzat H. Yanık, Ali Utku: **Ma'ârif-i Umûmiyye Nezâreti Islâhât-ı İlmiyye Encümeni Kâmûs-ı Felsefe Istılâhâtı Mecmû'ası**, Konya, Çizgi Kitabevi, 2014.

The Cambridge Dict. of Phil...: **The Cambridge Dictionary of Philosophy**, ed. Robert Audi, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Timuçin, Afşar: **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Bulut Yayınları, 2004.

Türk Dil Kurumu **Felsefe ve Gramer Terimleri**, Ankara, Türk Dil Kurumu, 1942.

Çevrimiçi Kaynaklar:

Agamben, Giorgio: “Yaratmak, Üretmek, Çalışmak”, çev. Elçin Gen. <http://www.e-skop.com/skopbulten/sanat-ve-emek-yaratmak-uretmek-calismak/1913> [Erişim Tarihi: 10.04. 2018].

Galeano, Eduard: “Interview with Eduard Galeano”, by Juan Gonzalez, Amy Goodman <http://acikradyo.com.tr/arsiv-icerigi/interview-eduardo-galeano> [Erişim Tarihi: 06.04.2018].

Osborne, P.; Matthew C.:

“Walter Benjamin” *Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde,

<https://plato.stanford.edu/entries/benjamin/>

[Erişim Tarihi: 03.08.2017].



ÖZGEÇMİŞ

Lisans eğitimini 2006-2010 yılları arasında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümünde bitirdi. Yüksek lisansını İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ana Bilim Dalı'nda "Ernst Cassirer'in Sembolik Formlar Felsefesinin Kantçı Temelleri" isimli tez ile tamamladı. Lisans eğitiminden itibaren Immanuel Kant, Ernst Cassirer ve Walter Benjamin üzerine kongre tebliğleri ve metinleri bulunmaktadır.

