T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)

ANABİLİM DALI

WALTER BENJAMIN'İ POLİTİK BİR DÜŞÜNÜR OLARAK OKUMAK

Yüksek Lisans Tezi

Metin ÖZTÜRK

Ankara - 2020

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)

ANABİLİM DALI

WALTER BENJAMIN'İ POLİTİK BİR DÜŞÜNÜR OLARAK OKUMAK

Yüksek Lisans Tezi

Metin ÖZTÜRK

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Özkan AGTAŞ

Ankara - 2020

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER ..... **İ**

TEŞEKKÜR ..... **İİİ**

GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM

BENJAMİNCİ GERİLİMİ ANLAMAK **14**

1. ERKEN DÖNEM EPİSTEMOLOJİK BAĞLAM **15**

1.1. Kant'la Birlikte Kant'a Karşı 19

1.2. Tanrı Dünyayı Dile Getirir 33

1.3. Sanat Eleştirisi Kavramı 46

2. ERKEN DÖNEM ENTELEKTÜEL VE SOSYO-POLİTİK BAĞLAM **68**

2.1. Şiddetin Eleştirisi Üzerine 79

2.2. Teolojik-Siyasal Fragman 97

İKİNCİ BÖLÜM

"MARKSİST DÖNEMEÇ" **105**

1. MARKSİZM'LE İLK TEMAS **106**

1.1. Yoksul Bir Aydın ve Asja Lacis 112

1.2. Georg Lukâcs: Teori-Pratik Birliği 121

1.3. Temas Sonrası İlk Metinler 138

2. "MARKSİST BENJAMİN" **152**

2.1. Estetik Siyaset Olarak Faşizm 158

2.2. "Brecht Güneşi" 176

2.3. Materyalist Sanat Kuramı 190

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MARKSİZM İLE MESİYANİZM ARASINDA 211

1. TARİH KAVRAMI ÜZERİNE..... 216
2. "MARKSİST HAHAM" 236
3. BENJAMİNCİ GERİLİMİ SAHİPLENMEK: "JETZTZEİT SANATI OLARAK" SİYASAL PRAKSİS..... 254

SONUÇ 277

KAYNAKÇA.....288

ÖZET 306

ABSTRACT 308

TEŞEKKÜR

Bu çalışma kolektif bir çabanın sonucu olarak ortaya çıktı. Bu vesileyle Walter Benjamin ile oldukça uzun sürmüş serüvenime destekleriyle ve özverileriyle katkıda bulunmuş birçok insana teşekkürü borç bilirim. Tez jüri üyeliğini kabul ederek tez savunmasında çok değerli eleştiriler yönelten Toros Güneş ESGÜN ve Oğuzhan TAŞ hocalarıma, resmi tez danışmanlığımı kabul ederek birçok zahmete katlanan ve tez savunmasında da çok değerli katkılarda bulunan Özkan AGTAŞ hocama, mevcut çalışmanın redaksiyonunu üstlenerek tezin son aşamalarında en büyük motivasyon kaynağım olan arkadaşım Vahdet Mesut AYAN'a, her zaman olduğu gibi tez savunmasında da yanımda olan ve hem öğrencisi hem de eski asistanı olmaktan onur duyduğum Ayhan YALÇINKAYA hocama, her şeye rağmen üretmeye devam etmek zorunda olduğumuzu bana sık sık hatırlatmaktan vazgeçmeyen, tez yazım sürecinde yaşadığım her duraksamada beni yeniden cesaretlendiren, mevcut çalışmanın tüm aşamalarında akademik katkılarını sonsuz bir özveriyle takdim eden tez danışmanım ve hocam Pınar ECEVİTOĞLU'na, son olarak muazzam sabrı ve desteğiyle göstermiş olduğu tüm fedakarlıklar için eşim Nazlıgül ÖZTÜRK'e teşekkür ederim.

Kızım

Deniz Revan'a

GİRİŞ

Takvimler 1975 yılını gösterdiğinde, Stuttgart-Stammhein mahkeme heyeti Almanya tarihinin Nürnberg Davası'ndan sonraki en dikkat çekici davasına başlayacaktır. Sanık koltuğunda oturanlar "Avrupa silahlı mücadele grupları içerisinde en fazla cazibe uyandırmış" olan Kızıl Ordu Fraksiyonu'nun (bundan sonra kısaca RAF) kurucu önderleri ve üyeleridir. RAF, 68 Alman öğrenci hareketinin içinden doğmuş, silahlı mücadeleyi savunmuş ve bu amaçla bir dizi banka soygunu, bombalı eylem, kundaklama ve suikast gerçekleştirmiş radikal bir sol örgüttür. 1972 yılına gelindiğinde ise Andreas Baader, Gudrun Ensslin, Ulrike Meinhof, Jan-Carl Raspe ve Holger Meins gibi örgütün birinci kuşak kurucu kadrosu ve üyeleri tutuklanmıştır (Steiner ve Debray, 2017: 13).

RAF üyeleri Stammhein duruşmalarında tüm eylemlerini sahiplenmekle kalmamış, aynı zamanda mahkeme salonunu bir kürsüye çevirmeyi amaçlamıştır. Bu amaçla Stammheim mahkeme heyetine 300 sayfalık bir açıklama metni sunmuşlardır. Andreas Baader, kendisiyle birlikte Ensslin, Meinhof ve Raspe tarafından yazılmış olan 300 sayfalık açıklamanın bir parçası olan "Mahkûmlara Mektup" bölümünü kaleme almıştır. Burada Baader, devrimci şiddetin teorik savunusunu yapmış, reformizmi eleştirmiş ve burjuvazi tarafından proletaryanın devrimci özne olarak harekete geçmesinin engellendiğini öne sürmüştür. Nihayetinde Baader, devrim için kitlelerin harekete geçmesinin ya da devrimci durumun olgunlaşmasının beklenemeyeceği sonucuna ulaşmış ve "söz konusu olan biziz! Biziz devrimci özne" demiştir (Steiner ve Debray, 2017: 150). Bu görüşlerini de Walter Benjamin'in "Tarih Kavramı Üzerine" (1940) (bundan sonra kısaca Tezler) başlıklı çalışmasına atıf yaparak temellendirmiştir.

Böylece Benjamin, kendilerini Marksist olarak adlandıran radikal bir sol örgütün teorik öncüsü olarak mahkeme kayıtlarında yerini almıştır (Leslie, 2019a).

Peki, bir düşünür eserlerinin sonraki yaşamından ne kadar sorumludur? Rolf Tiedemann'a kalırsa Benjamin'in en büyük endişesi ve hatta korkusu böyle sonuçlardı (Tiedemann, 2006: 299). Ne var ki Benjamin'in entelektüel mirasını sahiplenen kimi yorumcular, bu konuda Benjamin'den bile daha fazla endişe ve korku duymuştur. Onların gözünde Benjamin, büyük saygı duyduğu Nietzsche ile benzer bir kaderi paylaşmıştır. Nasıl ki Nasyonal Sosyalistler Nietzsche'nin eserlerini çarpıtarak ele almışsa, Benjamin'in fikirleri de RAF örneğinde olduğu gibi teorik ve pratik görüşlerini gerekçelendirmek için "çarpıtılmıştır" (Wohlfarth, 2008: 7). Gerçi bu tarz "çarpıtmalara" karşı durmak için henüz 1970'lerin başında kimi girişimler de söz konusuydu. Örneğin Neo-Marksizm'in temsilcilerinden biri olan Habermas, o yıllarda Benjamin'in eserlerinin herhangi bir siyasal praksis amacıyla araçsallaşırılmasına karşı koymak için metinler kaleme alıyordu (Leslie, 2019b: 265).

Habermas'ın endişe ve korkusu yersiz değildi; çünkü esasında Benjamin'in devrimci bir düşünür olarak keşfi Batı Almanya'da 60'ların sonunda gerçekleşmişti. Benjamin, özellikle öğrenci hareketinin kurucu kadroları tarafından Marksist "siyasi praksisin rehberi" olarak görülmekteydi. Bununla birlikte örgütlü öğrenciler, onun eserlerinin Marksist yazın içindeki müstesna yerini de keşfetmişlerdi. Leslie'nin betimlemesiyle, RAF Benjamin'i elinde "bir Kalaşnikof veya bombayla" hayal etmişken, diğerleri "onu bir elinde fotokopiler diğer elinde sarma esrar sigarasıyla hayal ederdi." Bu bakımdan Benjamin, onlara Marksist düşüncenin sınırları içerisinde yeni bir dilin olanaklarını da sunuyordu. Bu dil sayesinde hem Eleştirel Kuram'ın görüşlerine karşı "yeni" bir materyalist sanat kuramı hem de Lukâcs'ın sosyalist gerçeklik teorisine

karşı "yeni" bir materyalist edebiyat kuramı Benjamin düşüncesinin politik boyutundan ayrıştırılmadan tartışılıyordu (Leslie, 2019b: 265).

Ne var ki Batı Almanya'da öğrenci hareketleri son bulduğunda politik Benjamin imgesi de yerini "melankolik Benjamin" imgesine bıraktı. Benjamin'in eserlerinde dönemin sol hareketinin teorik ve pratik bağlamıyla uyum içinde, yani halen Marksist düşüncenin sınırları içerisinde melankolik bir boyut keşfedildi. 1980'lerin sonu ve 1990'ların başına gelindiğinde ise Benjamin'in kültürel-materyalist analizleri pratik yönergelerinden koparılarak Eleştirel Kuram kapsamında Marksist çerçeveye dâhil edildi. Benjamin, halen bir Marksist idi; fakat hem politik Benjamin imgesi ortadan kaybolmuş hem de Benjamin düşüncesinin kültürel boyutu politik göndermelerini yitirmiş durumdaydı (Leslie, 2008: 550).

Bu bakımdan politik Benjamin imgesi, Batı Almanya'da 60'lı yılların toplumsal hareketliliği içinde yanıp sönmüş bir imgeye benziyordu.[1] Bu imgenin yeniden parlaması için toplumsal hareketlerin yükselişini mi beklemek gerekiyordu yoksa öne sürüldüğü gibi Benjamin düşüncesi sadece çarpıtılmış mıydı? Nihayet Fransa'da öğrenci hareketlerinin üzerinden yaklaşık 20 yıl geçtikten sonra yukarıdaki sorulara yanıt verilmiş oldu. Bu sefer politik Benjamin imgesi Fransa'da parladı ve onu ele

[1] Anglosakson dünyada ise en başından itibaren Benjamin düşüncesinin politik boyutu ve bu boyutun Marksist niteliği tartışılmalı görünmektedir. Benjamin'in eserleri Anglosakson dünyada çoğunlukla J. Berger ve G. Scholem aracılığıyla tanınmıştır. Bu açıdan her ikisi de Anglosakson dünyadaki Benjamin imgesinin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Kitapları ve TV programlarıyla Berger, Benjamin'i "sanatta kitlesel yeniden üretimin teorisyeni" olarak tanıtmıştır. Nitekim 1970'lerde ve 1980'lerde yapılan çalışmalar daha çok Benjamin'in materyalist sanat kuramı üzerinedir. Scholem ise *Walter Benjamin: Bir Dostluğun Hikâyesi (1981)* adlı kitabında, Benjamin'i "seküler alanda dünyayla ilişkisini kesmiş bir teolog" olarak takdim etmiş, dostunun Marksizm ile ilişkisini onun en büyük zayıflığı olarak sunmuş ve Benjamin'in Yahudi mistisizmiyle ilişkili bir dil metafizikçisi olarak görülmesi gerektiğini öne sürmüştür. Nitekim 1980'ler ve 1990'lardaki çalışmalar bir taraftan Benjamin'in dil kuramını post-yapısalcı düşünceyle ilişkilendirmiş, diğer taraftan Benjamin'in kültürel analizlerine yoğunlaşmıştır. Ne var ki çoğunlukla Benjamin'in kültürel analizlerinde yer alan eleştiri ve üretime dönük vurgular göz ardı edilmiş, bunun yerine onun analizlerindeki yorum ve tüketim motifleri öne çıkarılmıştır. Leslie'nin vurgusuyla, Benjamin açısından tüketim olgusu içinde bulunduğu endüstriyel kapitalizmin bütünlüğüne göre belirlenen bir ögedir. Dolayısıyla Benjamin'in tüketime dönük tespitlerini üretim olgusundan, yani kapitalist üretim ilişkisinden koparark ele almak aslında Benjamin düşüncesindeki Marksist vurguyu ortadan kaldırmaya dönük bir girişimi temsil etmektedir (Leslie, 2008: 554).

geçirenler Michael Löwy ve Daniel Bensaid gibi Marksist düşünürler oldu. Onlar, Andreas Baader ya da 60'lı yılların örgütlü öğrencileri gibi "Tezler"e yöneldi ve burada geliştirilmiş olan tarih ve devrim anlayışını Ortodoks Marksizm'den daha vaatkâr bir Marksizm'in üretimi olarak gördü. Benjamin sadece ilerleme eleştirisi ve bunun sonucu olarak çaldığı yangın alarmıyla insanlığın içinde bulunduğu tehditlere işaret etmiyor, aynı zamanda bu tehditleri bertaraf etmek için devrimci politik eylemin aciliyetini vurguluyordu. Bunlar, onun tarihsel materyalizmine özgün bir nitelik katıyordu (Leslie, 2008: 553).

Böylece uzun yıllar boyunca büyük oranda Benjamin düşüncesinin kültürel boyutu öne çıkarılmışken, Löwy ve Bensaid "başka bir yola sapmış" ve politik bir Benjamin keşfetmişti (Traverso, 2018: 299). Bunlara göre, Benjamin "20. yüzyılın en özgün devrimci filozoflarından biri" olarak görülebilirdi (Löwy, 1999: 15). Örneğin Löwy, Benjamin'in fikirleri de "pekâlâ gelecekteki ayaklanmaların ve devrimlerin esin kaynağı olabilir" diyordu (Löwy, 1999: 43). Bununla birlikte Löwy'nin keşfi seleflerinin keşfinden farklıydı. RAF ya da 60'lı yılların örgütlü öğrencileri, politik bir Benjamin keşfederken Benjamin düşüncesinin teolojik boyutunu bir kenara bırakmıştı (Wohlfarth, 2008: 7). Oysa Löwy, teolojinin bir kenara bırakılamayacağını; çünkü Benjamin düşüncesine özgünlük katan unsurun Marksizm ile Yahudi teolojisi arasındaki birliktelik olduğunu öne sürdü (Leslie, 2008: 553).

Peki, nasıl oluyordu da RAF'ın keşfettiği politik Benjamin, Löwy'nin keşfettiği politik Benjamin'den farklı olabiliyordu? Şüphesiz bu farklılıkta Baader'in ya da Löwy'nin kendi teorik bakış açılarından Benjamin'e yönelmiş olmalarının önemli bir payı vardı; fakat bu tarz farklı okumalar Benjamin düşüncesine içkin bir gerilimden kaynaklanıyordu (Aksoy, 2011: 370). Bunu, "Benjaminci gerilim" olarak kavramsallaştırabiliriz. Bu gerilim, Benjamin'in eserlerinin genel olarak teoloji ile

seküler düşünce, özel olarak da Yahudi teolojisi ile Marksizm arasındaki bir "kesişim noktasında" (Boer, 2013: 93) yer almasının sonucudur. Nitekim Benjamin, bazen aynı dönemde yazdığı farklı eserlerinde bazen de aynı eserlerinde hem teolojik hem de seküler kavram ve nosyonlara birlikte başvurmaktan vazgeçmemiştir.

Örneğin Marksist bir tarih ve devrim anlayışı geliştirdiği "Tezler"de, Mesih, Deccal, Kurtuluş Günü, Son Yargı ve daha birçok teolojik kavram; proletarya, sınıfsız toplum, sınıf mücadelesi gibi Marksist kavramların hemen yanı başında belirmektedir. Nihayetinde bu birliktelik Benjamin düşüncesinin politik boyutunun ne olduğuna dair kimi tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Çünkü Marksizm ile teoloji arasındaki bir birliktelik öyle ya da böyle Benjamin okumalarının çoğunu şu eşiğe yerleştirmektedir: Benjaminci gerilim. Bu açıdan Benjamin okumaları Benjaminci gerilimi üretme değil, bu gerilim karşısında konumlanma girişimlerini temsil etmektedir. Her bir yorumcu teolojik olanla seküler olanın birlikteliğinden kaynaklanan gerilim karşısında bir tavır almaktadır.

Bunlardan ilki, Benjaminci gerilimle yüzleşmek yerine bundan kaçınan okuma biçimleridir. Bu gerilimden kaçınmanın yolu ise Benjamin düşüncesinin politik boyutunu değil, kültürel boyutunu ciddiye almaktır. Bu nedenle söz konusu okuma biçimleri, Benjamin'in sadece edebiyat, kültür, estetik ya da sanatla ilgili metinlerini merkeze alır ve doğrudan politik olarak nitelendirilebilecek diğer metinlerini gündemine almaz.[2] Oysa Benjamin, edebiyat, kültür, estetik ve sanatın yanı sıra, siyaset, tarih,

[2] Bu yaklaşım aslında asli bir problemle maluldur. Benjaminci gerilimin sadece düşünürün politik olarak nitelendirilebilecek çalışmalarına sirayet ettiğini veri sayar. Oysa çalışmamız boyunca görünür kılmaya çalışacağımız üzere, Benjaminci gerilim bazen açık bazen de gizil bir biçimde Benjamin düşüncesinin kültürel boyutunda da söz konusudur. Onun edebiyat, kültür, estetik ya da sanatla ilgili metinlerinin çoğunda teolojik düşünce ile seküler düşünce birlikte seferber edilir. Üstelik bu durum, sadece Benjamin'in erken dönem dil, deneyim ya da sanat eleştirisi üzerine metinleri için değil, aynı zamanda olgun döneminindeki çalışmalarının çoğu için de geçerlidir. Örneğin "Karl Kraus" (1931), "Franz Kafka" (1934) ya da *Pasajlar* projesi hem teolojik hem de Marksist anlayışın birlikte seferber edildiği çalışmalardır (Buck-Morss, 2010: 262; Boer, 2013: 96).

teoloji gibi alanlarda da eserler vermiştir. Söz konusu okuma biçimi ise onun politik olarak nitelendirilebilecek metinlerini gündemine almayarak Benjamin düşüncesinin politik boyutunu göz ardı eder. Öte yandan, Benjamin düşüncesinin politik boyutuyla kültürel boyutu arasında da herhangi bir ilişki kurmaz. Böylelikle Benjamin'in edebiyat, kültür, estetik ya da sanatla ilgili metinlerinin taşıdığı politik mahiyeti de göz ardı etmiş olur.

Nitekim günümüzde Benjamin düşüncesinin politik boyutu hakkında genellikle suskunluk hâkimdir[3] (Martel, 2011: 297). Buna karşın Benjamin, yaygın olarak kültürel eleştirmen, edebiyat eleştirmeni, estetik kuramcı ya da sanat teorisyeni olarak takdim edilir. Bu bakımdan "gerçek bir Benjamin endüstrisinin" varlığından söz edilebilir. Sanat tarihi, kültürel çalışmalar, medya çalışmaları ve dahası, felsefe, coğrafya, mimari gibi birçok farklı disiplin Benjamin'in entelektüel üretimi karşısında oldukça dikkatlidir. Bu alanlarda çok önemli çalışmalar yürütülür (Leslie, 2019b: 269). Gelgelelim Benjamin'in bu alanlardaki entelektüel üretimi çoğunlukla politik boyutundan ayrıştırılarak sunulur. Benzer bir tutum Marksist literatürde de görülür. Birçok Marksist yorumcu, Benjamin'in sadece 1930'larda geliştirdiği materyalist sanat kuramını öne çıkarır; ancak bu yapılırken kuramın faşizme karşı geliştirilmiş bir yaklaşım olduğu ve dahası "faşizmi de içerecek şekilde kapitalist üretim biçimiyle ilişkili" olduğu, yani sosyo-politik bağlamı göz ardı edilir.[4]

Bir diğeri ise Benjaminci gerilimle yüzleşen fakat onu sahiplenmek yerine aşmaya çalışan okuma biçimleridir. Bunlar, Benjamin'in politik olarak nitelendirebileceğimiz metinleri üzerine odaklanır; fakat bu metinleri teoloji-Marksizm

[3] Susan Buck-Morss da onun eserlerinin "devrimci dürtüsünün" şimdiki akademik çevrelerde bu kadar az ilgi uyandırmasının dikkat çekici durumuna işaret eder. Bu dürtünün, ilginç bir şekilde 'anakronizm' olarak varlığını sürdürecek gibi göründüğünü iddia eder (Buck-Morss, 1981: 52).

[4] Perry Anderson'un *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler* adlı kitabındaki yorumunda olduğu gibi: "Benjamin'in Marksizme bıraktığı en önemli teorik miras, Tekniğin İmkanlarıyla Çoğaltılabildiği Çağda Sanat Eseri başlıklı denemesi ile, 30'lar da Baudelaire üzerine yazdığı inceleme oldu" (Anderson, 2011: 120).

dikotomisi ile okur. Bu dikotomik kavrayışın odak noktasında ise Marksizm ile teoloji arasındaki ilişkinin oldukça "çelişkili" olduğu varsayımı yatar. Bu açıdan onları ortaklaştıran şey, Benjamin'in erken dönemini (1912-1924) "Teolojik Benjamin"in varlığına hasretmeleridir. Tüm tartışma da Benjamin'in Marksizm'le temas kurmasıyla başlayan olgun dönemi (1924-1940) için yürütülür. Çünkü Benjamin 1924'te başlayan ve "Marksist dönemeç" (Buck-Morss, 1977: 141) olarak nitelendirebileceğimiz dönemde de teolojik kavramları tarihsel materyalist kavramlarla birlikte seferber etmeyi sürdürür. Böylece tüm tartışma esas olarak Benjamin'in bir Marksist mi yoksa mistik bir düşünür mü olduğu sorusu etrafından düğümlenir.[5]

"Maddeci" ekol Benjamin'in 1924'ten sonra seferber ettiği teolojik kavramların yalnızca birer metafor olduğunu ve onun tutarlı bir Marksist olduğunu öne sürerek Benjaminci gerilimi Marksizm lehine aşar (Löwy, 2007: 27). Böylece Benjamin'in politik düşüncesinin sadece Marksist niteliğini ön plana çıkararak Benjamin'in seküler özgürlük hareketleri açısından kullanılmasının önündeki engelleri ortadan kaldırmış olur[6] (Tiedemann, 2006: 264). Örneğin bu ekolün temsilcilerinden biri olan Bertolt Brecht, "Tezler"deki teolojik kavramları şöyle görmektedir: "Kısacası bu küçük çalışma sarih ve aydınlatıcıdır (tüm metaforlara ve Yahudiliklerine karşı) (metaphoric and judaismen), ve böylesi bir şey karşısında en azından anlayış göstermeye hazır olanların ne denli az olduğunu dehşetle düşünüyoruz" (Brecht'ten aktaran Löwy, 2007: 26).

"Teolojik" ekol ise Benjamin'in Marksizm'le 1924'ten sonraki temasını kabul etse dahi, ondaki Marksist kavramları bir terminolojiden ibaret görerek onun her zaman Mesiyanik bir düşünür olduğunu öne sürer. Onlar da Benjaminci gerilimi teoloji lehine aşmış olur (Löwy, 2007: 27). Bu ekolün en önemli temsilcilerinden ve Benjamin'in

[5] Bu tartışmayı serimlemek için Michael Löwy'ün *Walter Benjamin: Yangın Alarmı "Tarih Kavramı Üzerine" Tezlerin Bir Okuması* başlıklı kitabında sözünü ettiği üç büyük ekolün görüşlerine başvuracağız. Bunlar maddeci, teolojik ve çelişki ekolleridir. (Löwy, 2007: 27).

[6] Bu açıdan 60'ların sonunda Benjamin'e devrimciler tarafından atfedilen rehberlik rolü de Benjaminci gerilimi Marksizm lehine aşmaya yönelen bir düşünsel girişim olarak görülebilir.

yakın arkadaşlarından biri olan Gershom Scholem'in gözünde Benjamin, teolojik anlayışına 1924'ten sonra "tarihsel materyalizm" zehrini bulaştırmış; ama nihayetinde son vasiyeti olan "Tezler"de "Yahudi teolojisinin Mesih'i için tarihsel materyalizmin meleğini terk eden *başarısız* bir teolog"tur (Beiner, 2013: 604).

Benjaminci gerilim karşısındaki bir diğer tavır ise bu gerilimi Benjamin düşüncesinin "uyumsuz, belirsiz ya da çelişkili" niteliği olarak takdim etmektir. "Çelişki" ekolü, Benjamin düşüncesinin teolojik ve Marksist boyutunun birbirlerine indirgenemeyeceğini öne sürerek kendilerini yukarıdaki ekollerden ayırır. Buna karşın Benjamin'in Marksizm ve Yahudi teolojisini birleştirmeye çalıştığını; fakat bunda başarılı olamadığını iddia eder. Çünkü bu ekole göre, böyle bir girişim zaten en başından başarısızlığa mahkûmdur (Löwy, 2007: 27). Böylece bu ekolün temsilcileri, Benjaminci gerilimi Benjamin düşüncesinde giderilemeyecek bir belirsizlik olarak işaretlemiş olur. Örneğin bu ekolün temsilcilerinden biri olan Tiedemann'a göre, Benjamin'in girişimi en başından itibaren "uzlaşmazları bir araya getirme çabası"ydı. O, kategorik olarak çelişkili olan iki düşünce alanını ilişkilendirmeye kalkmış; nihayetinde bizlere Marksist anlamda herhangi bir tarih ve devrim anlayışı sunamamıştır (Tiedemann, 2006: 295).

Oysa maddeci ekol Benjamin düşüncesindeki teolojik unsurları metafor biçiminde ele alması, teolojik ekol ise Marksist düşüncelerin belirgin etkisini terminolojiye indirgemesi bakımından sorunludur. Çünkü Benjamin'in Marksizm'e yönelişinin erken dönem görüşlerinde belirgin bir kırılma gerçekleştirdiği doğru olsa da bu yöneliş, erken dönem düşüncelerinden bir kopuşa işaret etmez. Benjamin erken dönemindeki teolojik kavrayışını hiçbir zaman terk etmemiştir. Bununla birlikte teolojik ekolün iddiasının aksine Marksizm, Benjamin'in son dönemlerinde terk ettiği değil, 1924'ten sonra her zaman toplumsal-siyasal yöneliminin bir uğrağı olarak korunmuştur.

Öte yandan Marksizm ile teoloji arasındaki bir birlikteliğin çelişki ekolünün öne sürdüğü gibi verili bir başarısızlığa mahkûm edilemeyeceğini düşünüyoruz. Teorik açıdan önemli olan Benjamin'in onlar arasında nasıl bir ilişkilenme modeli sunduğudur. Üstelik bu model, modernliğin önyargılarından biri olan teolojik olanla seküler olan arasındaki kategorik ayrımın yıkımına dayanması nedeniyle oldukça esinlendirici bir yaklaşım olarak görülebilir. O, teolojik olanla bambaşka bir ilişkinin de kurulabileceğinin imkânına işaret eder. Ayrıca böyle bir entelektüel tavrın Marksist perspektifin sınırları içerisinde gerçekleştirilmiş olması onu daha ilgi çekici hale getirmekle kalmaz, aynı zamanda yaratıcı ve özgün bir potansiyelle donatır. Bu haliyle Benjamin düşüncesi önemli bir araştırma problemi teşkil etmektedir.

Gelgelelim Benjamin düşüncesinin taşıdığı imkânı görünür kılmak için başka bir okuma biçimine başvurmak gerekir. Nitekim yukarıdaki ekollerin dışında, Benjamin düşüncesine içkin olan gerilimi aşmak yerine sahiplenmeyi tercih eden bir başka ekol daha vardır. "Bağlaşma" ekolünün temsilcileri, Marksizm ile teoloji arasındaki birlikteliğin uyumsuz, belirsiz ya da çelişkili olarak görülemeyeceğini; aksine birbirlerini tamamlayan bir ilişki olarak görülmesi gerektiğini öne sürer[7] (Buck-Morss, 2010: 275; Löwy, 2007: 27). Benjamin düşüncesini karakterize eden unsurun da bu çelişkili olmayan birliktelik olduğuna işaret eder.

Bu bağlamda "Walter Benjamin'i Politik Bir Düşünür Olarak Okumak" başlıklı tez çalışmamızın amacı politik bir Benjamin keşfetmek değildir. Böyle bir keşif, yukarıda örneklerini sunduğumuz üzere uzun yıllar önce birçok entelektüel ya da devrimci tarafından hali hazırda yapılmış bulunmaktadır. Bu yüzden çalışmamız, Benjamin düşüncesinin politik bir boyuta sahip olup olmadığını değil, doğrudan bu

[7] Kardeş, Löwy'nin bulunduğu bu okuma perspektifini "Bağlaşma Okulu" olarak tanımlar (Kardeş, 2009: 490). Bu ekole, Löwy'nin dışında Irving Wohlfarth ve Susan Buck-Morss'u da ekleyebiliriz.

politik boyutun mahiyetini sunmayı amaçlamaktadır. Peki, bunu neden yapıyoruz? Çünkü politik bir Benjamin keşfedilmiş olsa da keşfedilen şeyin mahiyetine ilişkin tartışmalar halen sürmektedir. Bu açıdan çalışmamız, bu tartışmalara dâhil olarak Benjamin düşüncesinin politik boyutunu sunmayı amaçlayan bir girişimi temsil etmektedir.

Mevcut çalışma, Benjaminci gerilimi Marksizm ve/veya teoloji lehine aşma ya da bu gerilimden hareketle Benjamin düşüncesinin çelişkilerini teşhis etme girişimlerinden farklı olarak, Benjamin'i politik bir düşünür olarak okuma girişiminin Benjaminci gerilimin "sahiplenilmesiyle" amacına ulaşılabileceği iddiasındadır. Bu anlamda da bağlaşma ekolüne yakın durduğu söylenebilir. Öte yandan bağlaşma ekolünün olgun dönemle ilgili tespitleriyle kendisini sınırlandırmadan, yani Benjamin düşüncesinin yalnızca Marksizm ve Yahudi teolojisi arasında değil, daha geniş anlamıyla teolojik olanla seküler olan arasında veya Benjamin için aynı anlama gelmek üzere teolojik olanla politik olan arasında çelişkili olmayan bir birlikteliği barındırdığını öne sürer. Bu iddiasını da olgun döneminde olduğu gibi erken döneminde de teolojik olanla seküler olan arasındaki birlikteliğin varlığına dayandırır.

Peki, çalışmamızda nasıl bir okuma yöntemi öneriyoruz? Bu tezin benimsediği yöntem genel olarak Benjamin'in metinlerinin bütünlüklü okumasıdır. İlk olarak, Benjamin düşüncesinin politik mahiyetini açığa çıkarmak için doğrudan politik olarak nitelendirilebilecek eserlerine yoğunlaşacağız. Fakat bunu yaparken, düşünürün edebiyat, kültür, estetik ya da sanat üzerine metinlerini de göz ardı etmeyeceğiz. Aksine, Benjamin düşüncesinin kültürel boyutuyla politik boyutu arasındaki bağı göstermeye çalışacağız. İkinci olarak, Benjamin'e yönelik dönemselleştirme girişimlerine musallat olmuş dikotomik okumaları reddediyoruz; çünkü Benjamin düşüncesi ne erken

dönemde salt teolojik ne de olgun dönemde salt Marksist'tir. Bu yüzden dikotomik olmayan bir dönemselleştirme girişimine başvuracağız.

Birinci Bölüm'de, genel hatlarıyla, onun erken dönemini açığa çıkarmaya çalışacağız. Bunu yaparken, yalnızca erken dönem politik düşüncelerini değil, aynı zamanda erken dönem epistemolojik görüşlerini de sunacağız. Benjaminci gerilimi anlamak için erken dönemin önemli bir uğrağı temsil ettiğini düşünüyoruz. Çünkü Benjamin'in olgun döneminde olduğu gibi erken döneminde de teolojik olanla seküler olan arasında bir birliktelik vardır.

İlk olarak, Benjamin'in erken döneminde teolojik göndermeler oldukça fazla olsa da "Teolojik Benjamin"in yekpare bir gerçekliğe işaret etmediğini göstermeye çalışacağız. Nitekim düşünürün erken dönem epistemolojik ve politik düşüncelerinin tek kaynağı teoloji değildir. Özellikle epistemolojik görüşlerinde, Yahudi teolojisinin yanı sıra, Kant, Goethe, Leibniz ve Alman Romantiklerinden oldukça etkilenmiştir. Politik düşüncelerinde ise Yahudi Mesiyanizminin yanı sıra, Alman Romantizmi ve anarşizm önemli diğer iki kaynaktır. Benjamin düşüncesine özgü gerilim de bu birliktelikten kaynaklanmaktadır. Fakat erken dönem için soru şu olabilir: Şayet düşünürün erken dönemi teolojik bir düşünüşe işaret ediyorsa, bu metinlerdeki seküler kavram ve nosyonların işlevi nedir?

İkinci olarak, Benjamin düşüncesinin kültürel boyutunun politik boyutundan ayrıştırılamayacağını (Traverso, 2018: 299) göstermesi bakımından da erken dönemin önemli bir uğrak olduğunu düşünüyoruz. Bu amaçla Benjamin'in erken dönem epistemolojik görüşlerinin politik görüşleriyle olan bağına işaret edeceğiz. Son olarak, Benjamin düşüncesindeki sürekliliği ya da kimi kırılmaları işaret etmek için erken dönemin resmedilmesi zorunludur. Çünkü düşünürü Marksizm'e bağlayan teorik temeli erken dönem görüşleri sağlar. Soru bu anlamda şöyle sorulmalıdır: Benjamin'in erken

dönem görüşlerini olgun dönem görüşlerine bağlayan şey nedir? Nitekim bu soruyla birlikte Birinci Bölüm'ü sonlandırmış olacağız.

İkinci Bölüm'de ise Benjamin'in olgun dönemini açığa çıkarmaya çalışacağız. Düşünürün, 1924'ten sonra Marksizm'le temas kurması ve bu temasın onun düşüncelerinde yarattığı dönüşümü resmetmeyi amaçlıyoruz.

İlk olarak, Benjamin'in 1924 yılından sonra Marksizm'le olan ilk temasını gerçekleştirdiği Geçiş Dönemi'ni incelemeye çalışacağız. Burada, Benjamin'i Marksizm'e bağlayan entelektüel ve sosyo-politik bağlamı ortaya koymaya çalışacağız. Entelektüel açıdan iki önemli hususun altını çizeceğiz: Asja Lacis ve Georg Lukâcs gibi Marksist entelektüellerin Benjamin üzerindeki etkisi ve bu etkilere zemin sağlayan erken dönem görüşleriyle aralarındaki bağlantılar. Sosyo-politik açıdan ise Benjamin'in Marksizm'le temas kurmasında etkili olan kendi kişisel biyografisini açığa çıkarmayı deneyeceğiz.

İkinci olarak, "Marksist Benjamin"i resmedeceğiz. Benjamin'in "Marksist damarının" en fazla belirgin olduğu metinlerine odaklanacağız. Benjamin, 1930'larda faşizme karşı bir girişim olarak materyalist bir sanat kuramı geliştirmiştir. Bu amaçla kimi yorumculara göre "klasik" hatta Ortodoks bir tarihsel maddeciliğe daha yakın olan" eserler üretmiştir (Löwy, 2007: 16). Nitekim bazı yorumcular tarafından bu dönemde üretilen eserleri onun Marksistliğinin dayanağı olarak görülmüş ve özellikle Marksist literatürde de bu eserleri öne çıkarılmıştır (Dellaloğlu, 2013: 70; Demiralp, 1999: 155). Bu bağlamda 1930'lar hem "Marksist Benjamin"in entelektüel üretimini sunmak hem de Benjamin düşüncesinin kültürel boyutunun nasıl politik boyutundan ayrıştırılamayacağını göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Üçüncü Bölüm'de ise olgun döneminde Marksizm'le kurduğu tüm ilişki ve göndermelere rağmen, tıpkı "Teolojik Benjamin"in olduğu gibi "Marksist Benjamin"in de yekpare bir gerçekliğe işaret etmediğini görünür kılacağız.

İlk olarak, 1930'lardaki "en Marksist" çalışmalarına rağmen, aynı dönemde yazılmış başka metinlerine referansla teolojinin olgun döneminde de terk edilmediğini öne süreceğiz. Marksizm, Benjamin'in olgun dönem düşüncelerinin temel belirleyicilerden yalnızca biridir, fakat hepsi değildir. Bu açıdan Yahudi teolojisi olgun dönem düşüncelerinin temel kaynağı olmaya devam eder. Bu durum, aynı zamanda Benjaminci gerilimi, dar anlamıyla Marksizm ve Yahudi teolojisi birlikteliğinde yeniden gündeme getirir. Bu gerilimi "Tezler"e başvurarak öncelikle görünür kılmaya çalışacağız.

İkinci olarak, Benjamin'in "Tezler"de Marksizm ile Yahudi teolojisi arasında nasıl bir ilişki tahsis ettiğini görünür kılacağız. Bu ilişkiye göre, ne Marksizm'in bir terminoloji ne de Yahudi teolojisinin bir metafor olduğunu göreceğiz. Burada Benjamin, tarihsel materyalizmin faşizme karşı mücadelesini ilerletebilmesi için devrimci itkisini geri kazanması gerektiğini ve bunun yegâne yolunun da teolojiyi "hizmetine alması" olduğunu öne sürecektir. Nitekim söz konusu çalışmasında, Marksist tarih anlayışına "teolojik bir çehre" verecek ve nihayetinde yeni bir tarih ve devrim anlayışı ortaya koyacaktır.

Son olarak, Yahudi teolojisi ile Marksizm arasındaki bu çelişkili olmayan birlikteliğin nasıl bir siyasal kavrayışa işaret ettiğini açığa çıkaracağız. Başka bir deyişle, "Marksist Haham"ın bizlere sunduğu politik imkânı görünür kılacağız. Bu imkânın güçlü bir siyasal praksise işaret ettiğini ve tüm gücünü teolojik olanla seküler olan arasındaki çelişkili olmayan; fakat oldukça gerilim yüklü bütünlüğe borçlu olduğunu iddia edeceğiz.

BİRİNCİ BÖLÜM

BENJAMİNCİ GERİLİMİ ANLAMAK

Benjamin, kendini tek kafası fakat iki yüzü olan Roma tanrısı Janus'a benzetmekten hoşlanırdı. Bu imgeye göre, onun bir yüzü teolojiyi, diğer yüzü ise seküler olanı temsil ediyordu. Nitekim birçok eserinde bazen bir yüzünü bazen de diğer yüzünü göstermiştir. Hatta bazı eserlerinde hem teolojik hem de seküler kavramları birlikte seferber ederek her iki yüzünü göstermekten bile kaçınmamıştır. Fakat Janus'un tek bir kafası vardır, dolayısıyla birbirlerine kategorik olarak karşıt olduğu varsayılan bu iki yüzün tek bir kafada yer alması başlı başına bir gerilim kaynağı olmaktadır (Löwy, 2007: 27). Nitekim Giriş Bölümü'nde, bunu Benjaminci gerilim olarak kavramsallaştırdık. Bu gerilim, Benjamin düşüncesinin teolojik olanla seküler olan arasındaki bir kesişim noktasında yer almasından kaynaklanıyordu.

Bu gerilimi anlamak ise elzemdir; çünkü Benjamin düşüncesinin politik mahiyeti ancak bu gerilim anlaşılarak sunulabilir. Peki, bu gerilimi nasıl anlayabiliriz? Benjamin, düşünce yapısını Janus'a benzetirken, aynı zamanda bu ikiliğin gerilimli mahiyetinin de farkındaydı (Buck-Morss, 1977: 141). Buna rağmen, sahip olduğu yüzlerin herhangi birinden vazgeçerek bu gerilimi aşmayı tercih etmedi. Bunun yerine, teolojik düşünce ile seküler düşünce arasındaki kategorik ayrıma meydan okuyarak onların birlikteliğine dayanan bir ilişki modeli tahsis etmeye çalıştı (Lebovic, 2011: 145). Bu model ekseninde de düşüncesinin hem kültürel hem de politik boyutunu sundu.

Tahmin edileceği üzere, bu ilişki modelinin en kritik tarafı teolojik yüzüdür. Samuel Weber'in söylediği gibi: "Sorun böylece, ister doğrudan ister dolaylı olsun, Benjamin'in yazılarında "teolojik kavramların" hangi işleve sahip olduğunu yorumlama sorunu oluyor" (Weber'den aktaran Boer, 2013: 92). Bu nedenle Benjamin

düşüncesinde teolojinin üstlendiği rolü görünür kılmak, aynı zamanda teoloji ile seküler olan arasında kurduğu söz konusu ilişki modelini de açığa çıkaracaktır.

Bu bakımdan Benjamin'in erken dönem epistemolojik ve politik düşünceleri, Giriş Bölümü'nde belirttiğimiz nedenlerle birlikte, Benjamin düşüncesinde teeolojinin nasıl bir rol üstlendiğini görünür kılmak için oldukça kritik önemdedir. Çünkü Benjaminci gerilim sadece düşünürün Marksist kavramlarla teolojik kavramları birlikte seferber ettiği olgun dönemine özgü değildir. Erken dönem epistemolojik ve politik düşünceleri de benzer bir gerilimle maluldur. Burada da teolojik kavram ve nosyonlara seküler kavram ve nosyonlar eşlik etmekte; böylece erken dönem eserleri de benzer bir gerilimin taşıyıcısı olmaktadır.

1. ERKEN DÖNEM EPİSTEMOLOJİK BAĞLAM

Yahudi teolojisi, Benjamin'in erken dönem düşüncesinin asli kaynaklarından biri olarak bazen felsefi bazen de siyasal-tarihsel bir bağlamda işlerlik kazanmıştır (Buck-Morss, 2010: 257; Boer, 2013: 96). Benjamin düşüncesinin siyasal-tarihsel boyutunda teolojinin nasıl bir rol üstlendiğini ve bu rolle birlikte Benjamin'in nasıl bir politik düşünceye sahip olduğunu Erken Dönem Entelektüel ve Politik Bağlam adlı bir sonraki başlığımızda görünür kılacağız. Buradaki amacımız ise Benjamin düşüncesinin erken dönem epistemolojik sunumunda teolojinin üstlendiği rolü görünür kılarak Benjamin'in epistemolojik görüşlerini sunmaktır[8].

[8] Susan Buck-Morss ve Ronald Boer, Benjamin düşüncesinde teolojinin felsefi bir işlevle yüklü olduğu konusunda hemfikirdir. Bu rolün "ideolojik üstyapının bir parçası olarak "din"in işlevinden" oldukça farklı olduğuna her ikisi de işaret eder. Yine de aralarında derin bir karşıtlığın olduğunu belirtelim. Buck-Morss, Benjamin'in Scholem aracılığıyla Yahudi teolojisinden ve özel olarak da Yahudiliğin gizemli bir geleneği olan Kabalacılıktan etkilendiğini öne sürer. Boer ise Benjamin'in Hristiyan teolojisinden etkilendiği ve eserlerinde İncil kategorilerini seferber ettiği görüşündedir (Boer, 2013: 96; Buck-Morss, 2010: 254). Çalışmamızda ise Buck-Morss'un görüşlerini takip ederek Benjamin düşüncesinin Yahudi teolojisinden etkilendiğini öne süreceğiz. Bununla birlikte Benjamin'in erken dönem görüşlerinde Kabalacılığa ait kimi "öğeler görülüyor olsa bile", bu öğelerin "genellikle Johann Georg Hamann ya da Alman Romantiklerinden dolaylı olarak" alındığını düşünüyoruz (Buck-Morss, 2010: 262). Bu iddiamızın tartışmalı olduğuna katılıyoruz. Nitekim birçok Benjamin yorumcusu,

Adorno'nun yerinde tespitiyle, Benjamin düşüncesinde felsefe "daha çok eleştiri ve yorum gücünden" oluşur (Adorno, 2004: 15). Bu kapsamda onun erken dönem felsefesi eleştiri ve yorum gücünden oluşan mahiyetiyle hakikate ilişkin bir perspektife ulaşmayı amaçlar. Bu perspektifin oluşmasında ise teoloji çok önemli bir rol oynamıştır. Benjamin; deneyim, dil ve sanat eleştirisi mefhumlarından oluşan erken dönem epistemolojik görüşlerini, diğer seküler kaynaklarla birlikte teolojik bir anlayışa dayanarak biçimlendirecektir.

Buna rağmen Benjamin'in Yahudiliğin hem dinsel hem de politik bağlamıyla oldukça geç bir tarihte tanıştığını söyleyebiliriz. Yahudilikle ilişkisi, ilk olarak 1912 yılında Siyonist okul arkadaşlarıyla gittikleri tatilde başlar ve daha sonra da şair dostu

---

Benjamin'in erken dönem dil, tarih ve özellikle edebi yorumculuğunda Kabalacılığın etkili olduğunu öne sürer (Adorno, 2004: 15; Lunn, 2011: 260). Benjamin'in gençliğinde G. Scholem aracılığıyla Kabalacılığı öğrendiği ve olgun döneminde de Scholem'in Kabalacılığa ilişkin çalışmalarının takipçisi olduğu; dolayısıyla Benjamin'in sadece olgun dönem görüşlerini değil, aynı zamanda erken dönem görüşlerini de Kabalacı nosyon ve yorum tarzıyla bağlantılı bir şekilde sunmak gerektiğini ileri sürerler. Ne var ki Scholem'in gençlik ilgisi olarak Kabalacılığa yöneldiği ve bu ilgisini Benjamin ile paylaştığı doğru olsa da, Scholem'in 1923 yılından önce Kabalacılığı ne ölçüde bildiği tartışmalıdır. Örneğin Boer, Benjamin'in Scholem aracılığıyla Kabalacılığı öğrendiği iddiasının "anakronizmle" malul olduğunu belirtir. Çünkü ona göre, "tek başına bizzat Scholem, Yahudi mistisizminin ve Kabala incelemelerinin 20. yüzyılda yeniden canlanmasından sorumludur, ancak bu çalışmayı 1923 yılında Filistin'e göç ettikten sonra yapmıştır" (Boer, 2013: 96). Öte yandan Benjamin ile Scholem arasındaki mektuplaşmalar (1910-1940) incelediğinde, 1917 tarihli mektupta Kabalacılık üzerine erken çalışmalardan birini gerçekleştirmiş olan Franz Joseph Monitor'a; 1921 tarihli mektupta ise Kabalacı melekbilim üzerine bir kitaba atıf yapıldığı görülmektedir. Fakat bu atıfların dışında, Benjamin'in söz konusu metinleri ya da başka Kabalacı eserleri erken döneminde okuduğuna dair mektuplarından elde edilebilecek hiçbir malumat yoktur. Buna karşın mektuplarda, Benjamin'in 1926 yılından sonra Scholem'in Kabalacılık üzerine çalışmalarını okumaya başladığı görülür. Scholem'den Kabalacılık üzerine birçok çalışmasını kendisine göndermesini ister. Son olarak 1937 tarihli mektubunda Scholem'in Sabataycılık hakkındaki kitabının eline ulaştığını yazar (Benjamin, 2018). Scholem'in eserlerine dönük ilgisi o kadar yoğundur ki, 1926 tarihli mektubunda ona şöyle yazar: "İlgim hâlihazırda tümüyle yetersiz ve çaresiz ise, yine de genel bir ilgi değil, senin eserlerine duyulan bir ilgidir" (Benjamin'den aktaran Buck-Morss, 2010: 477). Adorno'nun belirttiği gibi, Benjamin "kartlarını nadiren açık" oynardı. Bu yüzden onun Kabalacılıktan ne ölçüde yararlandığını belirlemek olanaksız görünmektedir (Adorno, 2004: 15). Çünkü "Benjamin'in kendisi bu borçluluğu hiçbir zaman açıkça" belirtmemiştir (Buck-Morss, 2010: 479). Ne var ki Scholem ile olan mektuplaşmalarından yola çıkarak en azından şunu söylemek mümkün görünmektedir: Benjamin'in Kabalacılığa dönük ilgisi erken döneminde başlamış olsa bile, bu ilgi ancak "dolaylı" olarak onun düşüncesinde yer edinmiştir. Benjamin, Kabalacı öğretinin izdüşümlerinin Hamann ya da Alman Romantiklerinin eserlerinde görülebileceğinin farkındadır. Nitekim kimi mektuplarında ya da eserlerinde bu bağlantıya işaret eder. Fakat bu durum, Benjamin'in söz konusu erken dönem metinlerinde "Kabalacılığın temel ilkelerini" seferber ettiği anlamına gelmemektedir. Bu, dolaylı bir ilgidir ve Hamann ya da Alman Romantiklerinin görüşlerinde temsil edilmektedir. Kabalacılığın temel ilkeleri ise Benjamin'in Scholem'in 1920'lerin ortalarından itibaren kaleme aldığı eserlerini okuması sayesinde ancak olgun dönem metinlerinde "paradigmatik bir konum" edinebilmiştir (Buck-Morss, 2010: 254). Bu nedenle çalışmamızda Benjamin'in erken dönem görüşleriyle Kabalacılık arasında doğrudan bağlantı kurmayacağız.

Ludwig Strauss ile yazışmalarıyla devam eder. Bu dönemde, düşünürün hem Yahudiliğe hem de siyonizme karşı tavrı netleşir. Ona göre, siyonizmin "Yahudiliğe çağrısındaki *milliyetçilik, uluslarüstü bir radikal kültür istemiyle* taban tabana zıttır" (Witte, 2002: 25). Bu yüzden toplumsal ve politik hareket olarak siyonizme karşı yaşamı boyunca eleştirel bir mesafe içinde kalır. Yahudiliği ise öncelikle kültürel bir bağlamda kavrar. Onun açısından Yahudilik, Avrupa kültürüyle ilişkili bir biçimde, ancak, üstün bir kültür olarak görülmelidir (Steiner, 2010: 21; Witte, 2002: 17). Benjamin hem Siyonizm'e karşı tavrını hem de uluslararası kültür istemi olarak Yahudilik görüşünü yaşamının sonuna değin korumuştur. Fakat bu tavır, Yahudilikle kurulabilecek bir başka ilişkiye engel olmamıştır.

Bu açıdan 1919-20 yıllarında Ernst Bloch ve Franz Rosenzweig'e ilişkin yaptığı okumalar dışında, özellikle sonrasında en yakın dostlarından biri olacak G. Scholem ile tanışıklığı önemli bir yol ayrımıdır. Benjamin ve Scholem, henüz iki öğrenciyken Berlin'de tanışır. Kant ya da Neo-Kantçılık yanında, Yahudi teolojisine dair okuma ve araştırma sonuçları ikili arasındaki sohbetlerin ana temalarıdır. Bu entelektüel sohbetler, Scholem'in Berlin'den ayrılarak Kudüs'teki İbrani Üniversitesi'nde öğretim görevlisi olmasından ve orada yaşamaya başlamasından sonra da devam eder. En azından 1940'a kadar Benjamin ile entelektüel paylaşımları mektuplarla sürer. Scholem, Yahudi teolojisine dair birçok çalışmasını mektuplarına iliştirerek Benjamin'e gönderir. Yahudi dindarlığındaki Mesihçi unsurlar ve gizemci gelenekler Scholem'in akademik çalışma alanlarını oluşturur. Benjamin ise bu süreçte Scholem'in entelektüel üretiminin en yakın takipçisi olur (Buck-Morss, 2010: 252; Lunn, 2011: 260).

Öyle ki Benjamin, Marksizm'le ilişkisi çok açıkken bile, 1931'de Max Rcyhner'e şöyle yazar: "Her zaman, eğer şöyle ifade etmemde sakınca yoksa, teolojik bir anlayışla, yani Tevrat'ın her bir pasajında kırk dokuz anlam bulan Talmud öğretisine

uygun olarak araştırma yaptım ve düşündüm" (Benjamin'den aktaran Jay, 2014: 317). Benjamin'in eserlerine nazaran kendisini mektuplarında daha açık bir biçimde ifade ettiğini belirtelim. Bu açıdan mektuplar, Benjamin düşüncesini kavrayabilmek için önemli başvuru kaynaklarıdır. Nitekim yukarıdaki mektup bunun en açık örneklerinden biridir. Benjamin, oldukça sarih bir biçimde 1924 tarihli "Marksist dönemece" rağmen düşüncesinin teolojik bileşenini terk etmediğini ifade eder. Hatta entelektüel üretiminin belirleyici kaynağı olarak teolojik anlayışa işaret eder. Fakat ilerleyen bölümlerde görünür kılacağımız üzere, "Marksist dönemeçle" birlikte teolojik anlayışına maddeci bir anlayış eşlik edecektir. Benzer bir biçimde, erken dönemde de teolojik anlayışına eşlik eden seküler uğrakların söz konusu olduğunu belirtelim. Kantçı felsefe, Leibnizci monadoloji ya da Alman Romantizmi gibi uğraklar bunlardan yalnızca bir kaçıdır.

Peki, teolojik anlayışla kastedilen nedir? Öncelikle Benjamin'in bir takım çekinceler altında bir teolog olduğu söylenebilirse de dindar bir teolog olmadığını belirtelim.[9] Yahudi teolojisinin Benjamin için her zaman önemli bir başvuru mercii olduğu doğrudur. Fakat teolojiyi, en dar anlamıyla, "Tanrı fenomenini ve onun dünyayla olan ilişkisini inceleyen" bir disiplin olarak ele aldığımızda, Benjamin'i cezbeden Yahudi teolojisinin Tanrı'nın varlığını ya da mevcut dinin geçerliliğini kanıtlamaya dönük amacı ya da bu amaç neticesinde ulaştığını iddia ettiği dinsel hakikatler değildir (Löwy, 2007: 35). En açık ifadeyle, Benjamin'in "teolojiden söküp aldığı şey" hakikatin ne'liğine ilişkin geliştirdiği perspektif ve ona ulaşma yönteminin kendisidir. Rcyhner'e yazdığı gibi, araştırma ve düşünme pratiğinin temellerini teolojik bir perspektife borçludur.

[9] Benjamin, klasik anlamda da bir teolog değildir. Bütün entelektüel mesaisini Yahudi dininin metinlerine hasrettiğini söyleyemeyiz. Yahudi dininin temel metinlerini okumuştur. Fakat Yahudi dindarlığının gizemci geleneklerine ilişkin bilgisini genellikle dolaylı yollardan, daha çok ise dostu Scholem'in eserleri aracılığıyla edinmiştir (Buck-Morss, 2010: 262). Nitekim Benjamin, Scholem'e 1926 tarihinde şöyle yazacaktır: "İlgim hâlihazırda tümüyle yetersiz ve çaresiz ise, yine de genel bir ilgi değil, senin eserlerine duyulan bir ilgidir" (Benjamin'den aktaran Buck-Morss, 2010: 477).

Bu bağlamda teoloji, Benjamin açısından seküler kurtuluşa kapıyı aralayacak olan "bilgi formu" olarak önemlidir. Bilgi formu olarak teolojinin ise birbirinden ayrı düşünülemeyecek iki boyutu vardır: "Yorumlama yeteneği ve bilgisi". Yukarıda, Benjamin'in erken dönem felsefisinin eleştiri ve yorum gücünden oluşan mahiyetiyle hakikate ilişkin bir perspektife ulaşmayı amaçladığını belirtmiştik. Benjamin, bu perspektife ulaşmak için her defasında diğer seküler kaynaklarla birlikte teolojiye başvuracaktır. Hakikati bir bütün olarak kavrayacak; fakat bu bütünün kendini ancak tikel içinde açığa çıkarabileceğini öne sürecektir (Buck-Morss, 2010: 256; Kardeş, 2009: 496).

Nitekim Benjamin'in erken dönem epistemolojik görüşlerini karakterize eden unsur da hakikate ilişkin geliştirmeye çalıştığı bu perspektif olacaktır. Bu perspektif, sadece hakikatin tözsel taşıyıcıları olarak gördüğü edebi eserlere dönük bakışında değil, aynı zamanda hakikat ortamı olarak takdim ettiği deneyim ve dil gibi mefhumlara ilişkin görüşlerinde de belirleyici olacaktır. Dolayısıyla bu perspektif, Benjamin'in erken dönem epistemolojik görüşlerini bir bütün olarak düşünmemiz gerektiğine de işaret etmektedir. Deneyim, dil ve sanat eleştirisi mefhumları birbirlerinden "kopuk kayıtlar" olarak değil, Benjaminci epistemoloji dâhilinde birbirlerini tek bir eksende kesen unsurlar olarak öne çıkmaktadır. Aşağıda her bir epistemolojik unsur ayrıntılı bir biçimde sunulacaktır[10] (Kardeş, 2009: 490).

1.1. Kant'la Birlikte Kant'a Karşı

Benjamin'in erken dönem epistemolojik görüşlerini serimlememize olanak sağlayan ilk unsur, deneyim kavramıdır. Benjamin, doğrudan ya da dolaylı olarak,

[10] Benjamin'deki erken dönem epistemolojik unsurları belirlerken M. Ertan Kardeş'in "Walter Benjamin'in Felsefi Labirentine Bir Bakış" (2009) adlı çalışmasını takip ettiğimizi belirtelim. Ayrıca Richard Wolin'in *Walter Benjamin: An Introduction to His Work and Thought* (2010) ve David Ferris'in *The Cambridge Introduction to Walter Benjamin* (2008) başlıklı çalışmalarından esinlendiğimizi söyleyebiliriz.

henüz 1913'te yazdığı "Deneyim" (Erfahrung) adlı metninden, yaşamına son vermeden önce kaleme aldığı "Tezler"e değin deneyim kavramına yönelik ilgisini sürdürmüştür.[11] Bu ilgi ise hem erken dönem hem de olgun dönem eserlerinde bilgi kavramıyla ilişkili bir biçimde gündeme gelmiştir. Deneyim kavramını "bilginin tek biçimli ve sürekli çokluğu" olarak kavrayan düşünür, onu erken dönem epistemolojik görüşlerinin merkezine yerleştirmiştir (Benjamin, 2004: 108).

Benjamin, deneyim kavramının Almancadaki iki farklı karşılığı olan *Erlebnis* ve *Erfahrung*'u birlikte kullanmış ve onlar arasında ayrım yapmıştır. Bu nedenle öncelikle düşünürün eserlerinde karşılaşılan etimolojik bir ayrıma dikkat çekmek gerekir. Jay'in altını çizdiği gibi, Alman diline özgü bu ayrım Benjamin'in keşfi değildir. Deneyim kavramına ilişkin bu ayrım ondan önce de kullanılmakta ve birbirinden farklı deneyim anlayışlarına işaret etmektedir. Genel olarak *Erlebnis* "içsel yaşanmış deneyim" olarak tanımlanırken, *Erfahrung* ise "dışsal duyusal deneyim" olarak tanımlanır. Bu tanımlamaya eşlik eden tutum ise Edmund Husserl gibi düşünürlerde olduğu gibi, ilkini "öznel, somut ve sezgisel" yanıyla önemsemek, ikincisini ise bilimsel ya da Kantçı ampirik deneyimle özdeşleştirerek değersiz görmek olmuştur. Benjamin'in özgüllüğü ise bu ayrımları yeniden biçimlendirerek *Erfahrung*'a yeni bir alan açma girişiminde bulunmasıdır (Jay, 1999).

[11] Hans-Georg Gadamer, deneyim kavramını "sahip olduğumuz en muğlak" terimlerden biri olarak tanımlar. Kavram çok fazla "anlam çeşitliliğine" ve "karşıt göndermelere" sahiptir. Bu nedenle felsefe tarihinde deneyim kavramının anlamına ilişkin herhangi bir uzlaşı söz konusu değildir. Etimolojik açıdan, Latince *experientia* teriminden türetilmiş olan İngilizce *experience* sözcüğü "deneme, kanıt ya da deney" anlamına gelirken, *experientia* sözcüğünün öncülü olan ve İngilizce *empirical* sözcüğünün de kökeni olan Yunanca *empeiria* ise doğrudan duyulara ilişkindir. Terimin duyu yoluyla algılama, öznenin dış dünyayla girdiği ilişki ya da "biraz daha özel olarak, dışsal olarak duyularla veya içsel olarak duygu yoluyla edinilen malumat" gibi anlamlara sahip olduğu söylenebilir (Cevizci: 2010: 436). Fakat ne verilen tanımların ne de etimolojik açıklamaların terimin muğlaklığını giderdiği söylenemez. Literatürde ise genel olarak bilginin kesinliği problemiyle ilişkili bir biçimde, Antikite Geleneği'nden Descartes ve Bacon'a ya da İngiliz Ampirizmden Kant'a ve Walter Benjamin'e değin kavrama ilişkin olumlu ya da olumsuz tutumlar takınılmıştır. Öte yandan deneyim kavramı, bilimsel, dinsel, estetik, siyasal, tarihsel vb. kipler altında kavranmış ve terimin işaret ettiği anlam da farklılaşmıştır (Jay, 2012: 17).

Benjamin, hem erken dönem hem de olgun dönem eserlerinde *Erlebnis*'i değersiz görmüş ve eleştirmiştir. Ona göre, "öznel, somut ve sezgisel" nitelikleriyle *Erlebnis*, "parçalı", "kesintili" ve "bireysellikle" malul bir deneyim anlayışına dayanır. Bu mahiyetiyle "süreklilik", "birlik" ve "nesnellik" niteliklerine sahip *Erfahrung*'dan değersizdir. Fakat düşünür açısından *Erfahrung*'un Kant ya da Neo-Kantçılar tarafından ele alınışı da oldukça problemlidir (Jay, 1999). Kant ya da Neo-Kantçılar, *Erfahrung'u* ampirik ya da bilimsel bir deneyime indirgeyerek onu "salt-epistemolojik, matematiksel, mekanik ve özne-odaklı" kavramışlardır. Böylece hem *Erfahrung*'u özne-nesne dikotomisine dayanan bir deneyim kavramına indirgemiş hem de deneyimi kiplerine ayıran bir tutum takınmışlardır.

Benjamin ise "deneyimin bileşenlerine ayrılıp kipleştirmesini aşmak" ve özne-nesne dikotomisini ortadan kaldırmayı amaçlar. Ona göre, bu amacın gerçekleşebilmesinin koşulu ise öznelliği aşan yapısıyla dinsel deneyim olabilir. Fakat Kant ve Neo-Kantçılar, *Erfahrung'u* ampirik ya da bilimsel bir deneyime indirgeyerek, deneyime süreklilik ve birlik kazandıracak yegâne unsur olan dinsel deneyim imkânını da tamamen ortadan kaldırmıştır. Paradoksal görünebilir ama Benjamin, dinsel deneyime yeniden alan açmak için Kant'a geri dönüş yapmanın zorunlu olduğunu öne sürer (Jay, 2012: 387).

Nitekim felsefi konumunu netleştirmeyi amaçladığı "Gelecekteki Felsefenin Programı Üzerine" (1918) (bundan sonra kısaca Program) adlı metninde de Kant'a geri dönüş yapar. Bu metin, düşünürün felsefi pozisyonunu tutarlı ve kapsamlı bir biçimde sunduğu yegâne eserdir. (Steiner, 2010: 34) Felsefi pozisyonun merkezinde ise Kantçı felsefeden alınan ve radikal bir dönüşüme uğratılan deneyim kavramı yer alır (Caygill, 2005: 1). Metnin mahiyetine ilişkin bir uyarıyla başlamak gerekir. Metin bir araştırma programı niteliğindedir. Benjamin'in kendi ifadeleriyle söylenecek olursa "sadece yarım

yamalak belirlemeler"den oluşur; bu yüzden herhangi bir ispat ile yükümlü kılınmamıştır (Benjamin, 2013a: 111). Fakat metnin bu niteliği, düşünürün felsefi pozisyonuna ilişkin bir sunumu hiç de önemsizleştirmez. Aksine, bu pozisyonun bir inşa sürecine tekabül ettiğini ve Benjamin'in diğer erken dönem epistemolojik unsurlarıyla ilişkisini açığa çıkarır. Bu bağlamda "Program", düşünürün hem dil felsefesine hem de sanat eleştirisi kavramına geçişte önemli bir aşamaya tekabül etmektedir.[12]

Benjamin'i felsefi pozisyonunu netleştirmeye kışkırtan ise yakın dostu Scholem ile yürüttükleri düşünsel paylaşım olmuştur. Kant ve Neo-Kantçılar üzerine yürüttükleri okumalar ve tartışmalar, Benjamin'in Kant'a geri dönüş yapmasına ve gelecekteki felsefenin temellerini Kantçı sisteme dayandırmasına neden olur. Bu yüzden "Program", "gelecekteki felsefenin temel görevi, günümüzden ve gelecek hakkındaki beklentilerimizden en derin imaları çıkartmak ve onları Kantçı sistemle ilişkilendirerek bilgiye dönüştürmektir" cümlesiyle başlar (Benjamin, 2013a: 111). Benjamin'in Kantçı sisteme yönelik güveni, henüz "Program"ı yazmadan önce, Scholem'e gönderdiği iki farklı mektupta da belirgindir. Ekim 1917'de gönderdiği mektubunda, "felsefe anlamında ve böylelikle, felsefenin bir parçası olduğu, hatta belki de tamamını oluşturduğu *öğreti* anlamında, asla ve hiçbir zaman Kant'ın dizgesinin bir sarsılışı, bir çöküşünün değil, tersine onun granit gibi sağlamlaştırılması ve evrensel olarak geliştirilmesinin söz konusu olduğuna" dair bir inanca sahip olduğunu ifade eder (Benjamin'den aktaran Witte, 2002: 36). Ocak 1917 tarihli bir mektupta ise bu güven daha belirgin cümlelerle ifade edilir: "Yalnızca Kant ve Platon'un tininde, inanıyorum ki, Kant'ın gözden geçirilmesi ve daha da geliştirilmesi yoluyla, felsefe *doktrin* haline

[12] Howard Caygill ise Benjamin'in tüm eserlerinin "Program"ın bir beklentisi olarak okunabileceğini iddia eder. Ona göre, Benjamin 1914-1921 yılları arasında yazdığı birçok fragmenter eserinde felsefi pozisyonunu geliştirmeye çabalamıştır. Bu nedenle "Program", özellikle Benjamin'in erken dönem dil, estetik, renk ve siyaset üzerine çalışmalarının yanı sıra, matematik, geometri, mantık gibi çalışmalarının da dayanak noktasını oluşturmaktadır (Caygill, 2005: 1). Martin Jay ise, Benjamin tarafından geliştirilen deneyim kavramının, onun modernite, tarih felsefesi ve sanat teorisi analizleriyle birlikte düşünülmesi gerektiğini iddia eder. Bu iddiasıyla Jay, "Program"ın düşünürün erken dönem düşüncelerini de aşan bir etkiye sahip olduğunu vurgulamış olur (Jay, 1999).

gelebilir ya da en azından onun içine dâhil edilebilir" (Benjamin'den aktaran Steiner, 2010: 35). Yukarıdaki ifadelerde de belirginleşen güvenle birlikte Benjamin gelecekteki felsefenin programını Kantçı sistem üzerine temellendirir.[13]

Benjamin Kantçı sisteme güvenir; çünkü Kantçı sistemin bilginin kesinliğine yönelik çabasını değerli bulur. Kant'a yönelmesi, kendi ifadeleriyle, Kant'ı Platon istisna tutmak şartıyla bilginin doğrulanabilirliğine yönelen tek filozof olarak görmesinden kaynaklanır (Benjamin, 2013a: 111). Bu yüzden gelecekteki felsefenin temellerini Kantçı sistemde bulması, yalnızca iyi bir Kant okuyucusu olmasına ya da Scholem'le yürüttükleri düşünsel tartışmalara indirgenemez. Bilginin doğrulanabilirliği ya da kesinliği problemi Benjamin açısından gelecekteki felsefenin mücadele etmesi gereken temel noktalardan biridir. Fakat Kant'ın bilgide kesinliği ele alış biçimi, aynı zamanda düşünür açısından Kantçı sistemin problem teşkil eden temel noktasını oluşturur. Kantçı sistem, bir taraftan bilgide kesinliği amaçladığı için daha ileri bir deneyim kavramına imkân tanırken, diğer taraftan kesinlik problemini ele alış biçimiyle sınırlı bir deneyim kavramına ulaşır.

Bu nedenle Benjamin, gelecekteki felsefenin öncelikle Kantçı sistemin hangi özelliklerinin doğrudan kabul edileceği, hangi özelliklerinin yeniden biçimlendirileceği ve hangilerinin dışlanacağına dair bir tutum takınması gerektiğini vurgular. "Program"ın son cümlelerinde bu tutum şu şekilde özetlenir: "Gelecekteki felsefeden beklenilen nihayetinde şu sözlerle ifade edilebilir: Kantçı sistem temelinde, deneyim

[13] Benjamin'in Kantçı sisteme yönelik ilgisi ne Program'la başlamış ne de onunla son bulmuştur. Bu metinden çok sonra yazdığı doktora tezinde de "Program"la ilişkili bir biçimde Kant ve tarih üzerine bir çalışma yapmayı planlar. Ne var ki bu arzusu gerçekleşmez, danışmanı olan Richard Herbertz Alman Romantizminde sanat eleştirisi kavramına yönelmesine neden olur. Fakat doktora tez konusunu değiştirmesine rağmen Kant'a yönelik ilgisi sürmeye devam eder. Kantçı sistem doktora tez konusunda da onu motive eden en önemli unsur olur (Steiner, 2010: 50). Nitekim doktora tez konusuyla Kantçı sistem arasındaki ilişkiyi bir mektubunda şu şekilde dile getirir: "...Bu bağlamda, Kantçı estetiğin, romantik sanat eleştirisinin temelini oluşturduğunu kanıtlamayı taahhüt ederim" (Steiner, 2010: 51).

kavramıyla karşılıklı ilişki halinde bilgisi doktrin [Lehre][14] olan bir bilgi kavramı inşa etmek. Evrensel niteliğiyle böyle bir felsefe ya teoloji olarak adlandırılacak ya da tarihsel felsefi unsurları içerdiği ölçüde teolojiden üstün olacaktır" (Benjamin, 2004: 108). Bu cümleler, iki ayrı bağlamda fakat birbirleriyle ilişkili bir biçimde anlaşılabilir. İlk olarak Kantçı sistem temelinde yeni bir bilgi ve yeni bir deneyim kavramı inşa etmek; ikinci olarak metafiziğe yeni bir konum kazandırmak. Açıktır ki, bu tarz bir yeniden yapılandırma her ne kadar Kantçı sistemi temel aldığını iddia etse de aynı zamanda bu sistemi temelden sarsmaktadır. Tam da Kant ve Neo-Kantçıların deneyim ve bilgi arasında kurdukları ilişki biçimine müdahale etmekte ve bu ilişkiyi bambaşka bir bağlamda yeniden inşa ederek metafiziğe alan açmaktadır. Nitekim Caygill, "paradoksal olarak, Benjamin'in Kant'ın felsefesinin en tutarlı ve yoğun analizi de onun Kantçılıkla vedalaşmasıdır" diyecektir (Caygill, 2005: 23). Yine de Benjamin, Kantçı sistemin belirli noktalarını muhafaza etme konusunda kararlıdır. Eş deyişle, Kant'la birlikte Kant'a karşı bir tutum üstlenmektedir.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde (1781) "neyi bilebiliriz" sorusunu gündemine alarak bilgiyi felsefi bir soru(n) haline getirmiş ve daha temel bir soru sorma imkânı elde etmiştir: Metafizik bir bilim olarak olanaklı mıdır? Fakat hemen belirtilmelidir ki her ne kadar yukarıdaki iki soru arasında bir öncelik-sonralık ilişkisi koyulmuş olsa da aynı zamanda bu iki soru birbirlerini karşılıklı olarak belirler. Başka bir deyişle, Kant'ı

[14] Yukarıda aktarılan Ocak ve Ekim 1917 tarihli mektuplarda ve aynı zamanda "Program"da da sıklıkla kullanılan *öğreti* (Almanca: *Lehre*; İngilizce: *Doctrine*) sözcüğü Benjamin'in düşüncesinde kritik bir öneme sahiptir. Bu yüzden bu sözcüğü açımlamak gerekir. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*'nde sözcüğü şu şekilde açıklar: "Savunulan ve öğretilen bir öğretim ya da ilke; dini, felsefi ya da siyasi bir sistem veya öğretimdeki inanç ve kavramların bütünü. Bir konu ile ilgili fikirler toplamı; bir düşünür ya da filozofun düşüncelerinin bütünü" (Cevizci, 2010: 499). Sözcük, ilk kez dini alanda "kaynağı itibariyle "öğretme" anlamına gelecek şekilde" kullanılmış, daha sonra "politik ideallerle pratiğe sistem ya da tutarlılık kazandırma yönündeki teşebbüsleri tanımlamak için" politik alana kaydırılmıştır (Cevizci, 2010: 499). Peki, Benjamin *öğretiyi* hangi anlamda kullanır? Scholem, *Walter Benjamin: Bir Dostluğun Öyküsü* (1981) adlı kitabında, Benjamin'in bu sözcüğü yalnızca teolojik bir içerikle kullandığını iddia eder. Bu nedenle Benjamin'in çalışmaları söz konusu olduğunda *öğreti* sözcüğü her zaman teolojik bir göndermeye sahiptir (Dellaloğlu, 2013: 120). Nitekim Benjamin'in "bilgisi doktrin olan bir bilgi kavramı"na sahip olan bir felsefenin ya teoloji olarak adlandırılması gerektiği ya da teolojiden üstün olacağı iddiası da *öğreti* sözcüğünün bu içerikle kullanıldığına delalet eder.

aklın sınırları üzerine düşünmeye ya da bilgiyi kesinlik sorunuyla kavramaya iten şey, yaşadığı çağda metafiziğin içine düştüğü durumdur. Yaşadığı çağda matematik ve doğa bilimlerinde yaşanan olağanüstü gelişmelere tanıklık eden filozof, bu bilim dallarına büyük bir hayranlık duymaktadır. Ona göre, bu bilim dallarında bilginin kesinliği sorunu aşılmış ve evrensel bilgiler ortaya konmaktadır. Oysaki metafizik 'safsata' yapmakla suçlanmakta, herhangi bir evrensel bilgi sunamamakta ve filozofun deyimiyle, bir savaş alanını andırmaktadır.[15] Bu savaş alanında herkes galip herkes mağlup durumdadır (Cevizci, 2014: 414; Afşar: 1983: 10).

İngiliz kuşkucu David Hume ise hem metafiziğe hem de diğer bilimlere tabiri caizse son darbeyi indirecektir. Tek bilgi kaynağımızın deneyim olduğu kabulünden hareket eden Hume, bunun zorunlu sonucu olarak kesin ve evrensel bir bilginin olanaksız olduğunu iddia eder. Çünkü deneyim her zaman bize "özel ve tesadüfi" olanın bilgisini verecektir. Örneğin bir cismi serbest bıraktığımızda onun düştüğünü görebiliriz. Hatta birçok cismi serbest bırakır ve onların da düştüklerini görebiliriz. Peki, bu sınırlı deneyimimizden hareketle tüm cisimlerin serbest bırakıldıklarında düşeceklerini söyleyebilir miyiz? Hume açısından tüm cisimleri şimdide ve gelecekte bu şekilde deneyimleme imkânımız olanaksızdır. Şayet böyle bir deneyim imkânsızsa nasıl olur da tüm cisimlerin serbest bırakıldıklarında düşebileceklerini söyleyebiliriz. Öte yandan, tüm cisimlerin serbest bırakıldıklarında yer çekimi nedeniyle düştüklerini söyleyebilir miyiz? Hume'a göre, cisimlerin serbest bırakıldıklarında düşmelerini yer çekimiyle ilişkilendirebilecek bir mantıki bağlantıya da sahip değiliz. Tikel

[15] Metafiziği "safsata" yapmakla suçlayanlardan biri de Kant'tır. Fakat Kant, metafiziğin sınırlarını aşmasıyla "safsata" yapar hale gelmesi arasında doğrudan bir ilişki görür. Ona göre, metafizik kendi sınırlarını aştığında, artık "safsata" yapabilir hale gelir. Örneğin kitaplarıyla hem dönemin siyasi mekanizmaları üzerinde hem de toplum üzerinde büyük bir etkide bulunmuş olan İsveçli bir medyum-kâhin olan Swedenborg, metafiziğin sınırlarını aşarak "safsata" yapmasına oldukça iyi bir örnektir. Swedenborg, kitaplarında genel olarak ölü ruhlar ile kurduğu ilişkileri ya da uykusundayken tüm galaksi üzerinde yaptığı seyahatleri aktararak yaşadığı çağda büyük bir popülerlik kazanmıştır. Ketenci'ye göre, Kant'ın çağdaşı olan Swedenborg, filozofun *Saf Aklın Eleştirisi*'ni yazmasında da oldukça etkili olmuştur. Nitekim Kant'ın kitabındaki amaçlarından biri de metafiziğin sınırlarını belirlemeye çalışmak olacaktır (Ketenci, 2016: 120).

deneyimlerimizden hareketle, biz bir cismi serbest bıraktığımızda düşeceğini önceden bilebiliriz. Fakat bu bilgi yalnızca "alışkanlık"tan elde edilmiştir. Oysaki tüm bilimler nedensellik bağıyla temellenmiştir. Hume'un müdahalesi böyle bir bağın yanılsama olduğunu, kesin ve evrensel bir bilginin olanaksız olduğunu iddia etmekte ve bilimleri bilim kılan niteliği ortadan kaldırmaktadır (Stace; 1986: 69; Cevizci, 2014: 418).

Felsefe tarihinin bir yazgısı olarak, Kant kendisini dogmatik uykudan uyandıranın Hume olduğunu söyleyerek onun bıraktığı yerden "bayrak yarışı"na dâhil olacaktır. Bilgide kesinlik ve evrenselliğin salt deneyimden elde edilemeyeceği konusunda Hume ile aynı fikirdedir. Yine de iki anın eş anda olamayacağı, olan biten her şeyin bir nedeninin olduğu ya da bir cismi bıraktığımızda onun yer çekimi nedeniyle düşeceği gibi *a priori* bilgilere sahibizdir.[16] Kant bu noktada *a priori* bilginin varlığını sorgulamaz; çünkü yukarıda verilen örnekler bile bu tarz bilgilere sahip olduğumuzu tanıtlar. Ayrıca, bilginin kendisini ifade edebildiği bir form olan yargılara başvurarak da *a priori* bilginin var olduğu gösterilebilir. Bu amaçla Kant, bilgide kesinliğin ve evrenselliğin var olduğunu gösterebilecek yeni bir yargı türüne işaret eder: sentetik *a priori* yargı[17] (Cevizci, 2014: 417).

Kant'ın sentetik *a priori* yargı türünün varlığına ilişkin iddiası, filozofun yargı türleri arasındaki ayrımı yeniden biçimlendirmesini zorunlu kılar. Ona göre, geleneksel olarak kabul gören iki tip yargı türü vardır. Bunlardan ilki, analitik yargıdır. Örneğin "cisimler yer kaplar" önermesi analitik bir yargı türüdür. Bu yargı türünde yüklem konuda içerilmiştir. Bu yüzden bilgimizi arttırmaz yalnızca açıklama içerir. Bu tarz

[16] Kant'la birlikte *a priori* ve *a posteriori* arasındaki klasik ayrımın yeniden biçimlendirildiğini söyleyebiliriz. *A priori*, ilk elde deneyimden bağımsız, deneyim nesnesinden elde edilmeyen anlamına gelir. Aynı zamanda *a priori* tüm deneyim nesnelerine uygulanabilen şeydir. Bu açıdan tüm "mümkün deneyimin" koşuludur. Bu yüzden evrensellik ve kesinlik onun iki niteliğidir. *A posteriori* ise deneyimden kaynaklanan, bilen özneden kaynaklanmayan, özel ve tesadüfi olandır (Deleuze, 2000: 13).

[17] Deleuze, sentetik *a priori* yargı tipi için garabet sıfatını kullanmadan edemeyecektir. Fakat yaratıcı bir garabet olduğunu da ekleyecektir (Deleuze, 2000: 28).

yargılar *a priori* bir nitelik taşır. Diğeri ise "güller kırmızıdır" önermesinde olduğu gibi *a posteriori* sentetik yargılardır. Bu yargı türünde ise yüklem öznede içerilmez. Bunlar bilgimizi genişletirler; ama yalnızca deneyime dayandıklarından kesin ve evrensel değillerdir. Fakat Kant'ın özgünlüğü, sentetik *a posteriori* bir yargının yanı sıra sentetik *a priori* bir yargı türünün varlığını iddia etmesidir (Afşar, 1983: 12).

"Olan biten her şeyin bir nedeni vardır" ya da "7+5=12" gibi sentetik *a priori* yargılar, "güller kırmızıdır" gibi sentetik *a posteriori* yargıdan ya da "cisimler yer kaplar" gibi analitik *a priori* yargıdan tümüyle farklıdır. Bu yargı türü, sentetik niteliğiyle bilgimizi genişletirken, *a priori* niteliğiyle kesin ve evrenseldir. Başka bir deyişle, yalnızca akıldan ya da yalnızca deneyimden kaynaklanmazlar. Bu nitelikleriyle kesin ve evrensel bilgiyi temsil ederler. Kant'a göre, bu tarz yargılara matematik, fizik, ya da ahlak gibi bilimler sahiptir. Bu nedenle onların önermeleri kesin ve evrensel bir nitelik taşırlar. Kant bu noktada da sentetik *a priori* yargıların varlığından şüphe etmez; fakat ona göre hem *a priori* bilginin hem de sentetik *a priori* yargı türlerinin nasıl mümkün oldukları sorgulanmalıdır. Bu yüzden soru şu olmalıdır: Kesin ve evrensel bir bilgi deneyimden kaynaklanmıyorsa, nereden kaynaklanır? (Cevizci, 2014: 417).

Kant hem *a priori* bilgiyi hem de sentetik *a priori* yargıların varlığını açıklamak için öncelikle Kopernik'in doğa bilimlerinde yaptığına benzer bir perspektif değişikliğine ihtiyacımız olduğunu düşünür. Kopernik, tüm gezegenlerin dünyanın etrafında dönmediğini, aslında dünyanın ve tüm gezegenlerin güneşin etrafında döndüğünü ilan ederek doğa bilimlerinde olağanüstü bir devrimi gerçekleştirmiştir. Kant'a göre, bilgi edinme sürecinde de buna benzer yeni bir bakış açısına ihtiyaç duymaktayız. Zihnimizi pasif bir biçimde nesneye uydurmaya devam ettiğimiz sürece, Hume'un düşündüğü gibi yalnızca tikel bilgiler elde edebilir ve nedensellik bağlarını ortaya koyamayız. Oysaki nesneleri zihnimizin yapısına uydurursak *a priori* bilgileri ya

da sentetik *a priori* yargıların varlığını açıklayabiliriz. Bu durum, zihnin bilgi edinme sürecinde pasif olmaktan ziyade aktif bir rol oynadığı anlamına gelir. Bilgi yalnızca ampirik veriden elde edilen bir şey değildir. Zihin aktif olarak bilgi edinme sürecine katılır ve hem ampirik verinin bilinebilirliğini hem de bu ampirik verinin kesin ve evrensel bir nitelik kazanmasını sağlar (Cevizci, 2014: 418).

Bu bakımdan Kant açısından insan zihninin bilgide aktif rol oynayan iki bölümü söz konusudur. Bunlar duyu veya duyarlık (Sinnlichkeit) ve anlama yetisi (Verstand) dir. Bilgi edinme süreci, ampirik veri ile insan zihninin bu iki bölümünün etkileşiminden oluşur. Bunlardan ilki olan duyu verileri, duyarlığın *a priori* formları olan zaman ve mekândan geçerek birer izlenim haline gelirler. Zaman ve mekânın *a priori* formlar olduğunu söylemek iki anlama gelir. Birincisi zaman ve mekân "mümkün deneyim"in koşullarıdır. Yani, biz zaman ve mekânda olmayan herhangi bir şeyi düşünemeyiz. Bu yüzden nesneler ancak bu formlarda belirerek izlenimlere dönüşürler. Bu durum, zihnin nesneyi yoktan var ettiği anlamına gelmez. Bir nesnenin yalnızca bilinebilirliği anlamına gelir. İkincisi zaman ve mekân "mümkün deneyimin" ön koşulu olması nedeniyle mantıki olarak dışarıdan değil, bizden kaynaklanır.[18] Bizim kendi yetilerimizden kaynaklanır. Bu yüzden tüm nesnelere uygulanabilir. Kesin ve evrensel oluşları buradan kaynaklanır. Duyarlığın bu *a priori* formlarından geçerek bir sezgi haline gelen duyu verileri, daha sonra anlığın *a priori* kategorileri[19] aracılığıyla işlenir ve nesnenin bilgisi haline gelirler. Kategoriler de *a priori* nitelikleriyle, deneyimden kaynaklanmazlar, kendi anlama yetimizin kavramlarıdır. Tüm nesnelere uygulanan evrensel sıfatlardır. Onları uygulamadığımız bir şeyin bilgisi elde edilemez. Bu yüzden

[18] Stace'e göre, "ne Kant ne de başkası, zaman ve mekânın tanınmasının deneye zamanca öncel olduğunu düşünmez; sadece mantıki sıralama içinde önceldir, çünkü deneyin mantıki koşuludur" (Stace, 1986: 77). Bu yüzden zaman ve mekân bilgisiyle donatılarak doğmayız. Bu bilgiyi deneylerle yavaş yavaş ediniriz; fakat bilmeye başladığımız şey "dıştaki bir şeyin değil, kendi zihinlerimizin içeriğinin bilgisi"dir (Stace: 1986: 77).

[19] Kantçı felsefede 12 kategori mevcuttur: Bütünsellik, Çoğulluk, Bilgi (Nicelik); Gerçeklik, Olumsuzlama, Sınırlama (Nitelik); İmkanlılık ve İmkansızlık, Varoluş ve Var-olmayış, Gereklilik ve Rastlantı (Tarz); Töz ve İlinek, Neden ve Etki, Karşılıklılık (İlişki) (Stace, 1986: 80).

duyarlığın *a priori* formları gibi kategoriler de "mümkün deneyimin" koşullarıdırlar. Böylece bilgi edinmede duyarlık ve anlığın, ampirik veri üzerinde karşılıklı işlemesi sayesinde kesin ve evrensel bilgi ortaya çıkar (Cevizci, 2014: 420; Stace, 1986: 73).

Kant, böylece "neyi bilebiliriz" ya da "bilme yetimizin sınırları nedir" sorularını yanıtlamış olur. Bilgi, fenomenal veya duyulur alanla sınırlıdır. Deneyimin hammaddesi olan duyulur veri bu alandadır ve insan zihninin yetileri ancak bu hammadde sayesinde mümkün deneyimi sağlayabilir. Çünkü insan zihninin deneyimin hammaddesini yaratma kudreti yoktur. Oysaki "numenal" veya duyu ötesi alana dair bir bilgi olanaksızdır. Bu alandaki öğeler ya da Kantçı ifadeyle "kendinde şeyler", duyumun konusu olamaz. Bu yüzden insan zihninin yetileri, zaman ve mekân dışında kategorilerden azade durumda olan bu ögeler üzerinde işleyemez. Sonuç olarak, kendinde şeylerin bilgisi mümkün değildir. Böylece Kant açısından metafizik bir bilim olarak olanaklı mıdır sorusunu da yanıtlanmış oluruz. Eğer metafizik kendinde şeylere dair kesin ve evrensel bilgiler sunmayı amaçlayan bir bilim dalı ise, kendinde şeylerin bilgisi olanaksızdır[20] (Cevizci, 2014: 421; Stace, 1986: 80).

Benjamin, Kant'a karşıdır; çünkü Kantçı deneyim kavramının Aydınlanmanın sınırlarını aşamadığını düşünür. Başka bir deyişle, Aydınlanmanın sınırları Kantçı deneyim kavramının sınırlarına dönüşmüştür. Ona göre, Kant'ın özellikle Prolegonema'da deneyimin ilkelerini bilimden, özellikle matematiksel fizikten almak istemesi filozofu sınırlandırmış, deneyimi yalnızca fenomenal alanla ilişkilendirmiştir. Bilginin temeline deneyimi, ampirik bir deneyimi yerleştirmesi, hakikat olarak özdeşleştirdiği bilginin de ampirik bir veriye indirgenmesine neden olmuştur. Benjamin

[20] Fakat Kant "kendinde şeyler"in varlığını yadsımaz, yalnızca onlar hakkında bilgi edinmenin olanaksız olduğunu iddia eder. Filozofa göre, bizler metafizik öğeleri düşünmeden edemeyiz. Çünkü doğal bir eğilime sahibizdir. Başka bir deyişle, aklımızın doğal yapısı metafizik öğeleri yaratmadan duramaz. Kant bu noktada zihnin bir diğer parçası olan us'u öne çıkaracaktır. Us, tanrı, ruh ya da evren gibi ideler hakkında bilgi edinmeye çalışır. Fakat us ister istemez çatışkılara düşer, çünkü sınırlarını aşmıştır. Yukarıda da aktarıldığı üzere, insan zihni "kendinde şeyler"in bilgisini edinebilecek yetiye sahip değildir. Bu nedenle çıkardığı sonuçlar da kesin ve evrensel bir bilgi olamayacaktır (Afşar, 1983: 20).

ise deneyim kavramının yalnızca ampirik bir bilinçle değil, saf bilinçle ilişkili çok eski bir kavram olduğunu yeniden hatırlatır. Ona göre, Kant tam da bu noktada büyük bir yanılgıya düşmüştür: "Kant için çıplak, ilkel, bariz deneyim, verili olan, mümkün olan tek deneyimdir" (Benjamin, 2013a: 112). Oysa bu bakış açısı, "Aydınlanma'nın dini ve tarihsel körlüğü"nde olduğu gibi kendi içinde çelişiktir (Benjamin, 2013a: 111).

Bu çelişki Kantçı epistemolojide apaçık bir biçimde görünür. Bu yüzden gelecekteki felsefe, "Kantçı düşünceye göre, daha ileri bir deneyim kavramının bilgikuramsal temellendirimini üstlenme"lidir (Benjamin, 2013a: 113). Benjamin, yukarıdaki ifadesinin felsefeye bir meydan okuma olduğunun bilincindedir. Fakat yalnızca bu tarz bir meydan okuma, Kantçı "sınırlı" deneyim kavramının üstesinden gelerek dini deneyimi de içeren metafizik bir deneyime imkân sağlayabilir. Bu yüzden onun açısından Kant'a yönelik ilk itiraz Kantçı bilgi kavramıyla başlamalıdır. Newtoncu fiziğe dayanan, ölçülebilir, tekrarlanabilir, ampirik bir verinin hakikat açısından nasıl bir önemi olabilir? Başka bir deyişle, Beasley-Murray'ın iddialı sorusunu yöneltirsek "bir bilgi teorisi metafizik alana yönelmeyi bıraktığında, bilgi teorisi olarak adlandırılmayı hak eder mi?" (Beasley-Murray, 2007: 81).

Gerçi Kant'ın metafiziği reddetme gibi bir tutum içinde olmadığını, en azından metafiziğe ilişkin bir Prolegomena yazacak kadar belirgin olduğunu Benjamin de teslim eder. Üstelik Kantçı bilgi teorisinin metafizik öğeler barındırmadığını iddia etmek, başka bir bağlamda problemli bir argüman olabilir. Nitekim Benjamin, Kantçı epistemolojinin "içi boş" bir deneyim kavramına dayanarak metafizik alanı kapatmasına karşın kendi içinde bambaşka metafizik öğeler barındırmaya devam ettiğini iddia eder. Bu metafizik öğelerden ilki, "özne ve nesne ilişkisiyle ortaya çıkan bilgi kavramı" iken, diğeri "insani deneysel bilincin bilgi ve deneyimle ilişkisidir" (Benjamin, 2013a: 114).

Üstelik bu iki metafizik öğe, Kant'ın insani ampirik bilince yönelik önyargısının bir sonucu olarak birbirleriyle de ilişkilidir (Beasley-Murray, 2007: 81).

"Kantçı Kopernik Devrimi", öznenin devrimidir. Özne hem fenomenal hem de numenal alanla ilişkisinde deneyimin belirleyici etkenidir. Birincisinde mümkün deneyimin koşullarını sağlayan, ikincisinde ise mümkün deneyimin yokluğunu belirleyen bu büyük Öznedir. Bu yüzden "duyumlar elde eden ve onlar temelinde düşüncelerini inşa eden bireysel yaşayan *Benlik* kavramı, Kant'ın bilgi kavramı için çok önemli bir rol oynamaktadır" (Benjamin, 2013a: 114). Bu özne, bilginin öznesi olarak bilgi nesneleriyle karşılaşır. Başka bir deyişle, tüm dünya ampirik bir bilince dayanarak duyumlar elde eden bir özne ile yine bu özne tarafından kavranılan nesneler dünyası olarak bölünür. Çünkü insani ampirik bilince yönelik bu "körlük", bilginin ancak özne ve nesne arasındaki bir ikilikle kavranılması sonucunu doğuracaktır[21] (Beasley-Murray, 2007: 81).

Oysa Benjamin, ampirik bir bilinçle nesnel bir deneyim kavramı arasında bir ilişki kurulamayacağını iddia eder. Nesnel bir deneyim, özneyi, öznelliği dışarıda bırakır. Caygill'in ifadeleriyle, nesnel bir deneyimde "Kant'ın deneyim açıklamasının iki bileşeni -duyum ve yargı- birbiri üzerine çöker ve onları bir arada tutan deneyimleyen özne deneyimin içine karışıp gider. Bakış ve bakılan arasındaki karşıtlık çöker; bir yandan nihilist bir şekilde özne ve nesnenin ötesindeki saf, özelliksiz bir özdeşliğe çözülme tehdidi doğurur, diğer yandan da yeni bir deneyim eklemlenmesi vaadinde bulunur" (Caygill, 2005: 11). Bu yüzden Benjamin, nesnel bir deneyimin ampirik bir bilinçle değil, ancak öznelliğin aşıldığı saf bir "bilgikuramsal (transandantal)" bilinçle ilişkili olacağını iddia eder. Bu bilinç ise "mitolojik" niteliğiyle öne çıkan Kantçı bilgi

[21] Kant'ın felsefi sistemini ampirik bilince sahip bir özneye değil, aksine transandantal bir özneye dayandırdığı iddia edilebilir. Fakat Benjamin'e göre, Kantçı sistem transandantal bir özneye bağlı görünse de, sistemi saf ampirik bir deneyim kavramına bağlıdır. Bu deneyim kavramı da özne ve nesne arasındaki bir çatışmaya dayanır (Osborne ve Charles, 2015).

kavramı dışında ancak saf bilgi alanında yer alabilir.[22] Çünkü saf bilgi, özne ve nesne ikiliğinin ortadan kaldırıldığı, başka bir deyişle bilen özne ve bilinen nesne kavrayışının hükümsüz olduğu bir bilgi alanıdır. Dini bir deneyim de ancak bu tarz bir bilgi kavramı üzerinde temellenebilir (Benjamin, 2013a: 114).

Dini bir deneyimde, "ne tanrı ne de insanın deneyimin özne ya da nesnesi olduğundan söz edilemez, fakat bu deneyim, felsefenin kendi başına tanrıyı düşünebildiği, hatta düşünmesi gerektiği töz olarak saf bir bilgiye dayanır" der, Benjamin (2013a: 116). Böylece bilgi, deneyim ve metafizik arasındaki ilişkiyi yeniden konumlandırmış olur. Deneyim bilginin temeli olmaktan çıkar ve koşullarını yeni bir bilgi kavramında bulur. Çünkü yeni bir bilgi kavramının koşulları üzerinde yükselen bir deneyim kavramı ancak metafizik alanı açabilir. Bu yüzden Benjamin'e göre, gelecekteki felsefenin temel görevi "deneyimi özel bir biçimde transandantal bilinç ile ilişkilendirecek, yalnızca mekanik değil, aynı zamanda dini deneyimi de mantıksal olarak mümkün kılacak bir bilgi kavramının keşfedilmesi ya da icat edilmesidir. Bunun anlamı, bilginin tanrıyı mümkün kılması değildir; onun doktrini ve deneyimini mümkün kılmasıdır" (Benjamin, 2013a: 116).

Peki, bu saf bilgi, Kant'ın düşündüğü gibi matematiksel formüllerde değilse nerede keşfedilecek ya da icat edilecektir? Bu saf bilgi, dildedir, dilin içindedir. Benjamin, Kant'ı "felsefi bilginin, formüllerle ve rakamlarla ilgisi olmayan, dilde tekil olanın ifadesi olma yönünün üzerine" gitmemekle suçlar (Benjamin, 2013a: 120). Oysaki çağdaşı Johann Georg Hamann'ın yaptığı gibi, saf bilginin dille olan ilişkisi öne çıkarılmalıdır. "Program"da ise dinsel bir deneyim imkânı için yalnızca dil işaret edilir ve metin sonlanır. Fakat hemen belirtilmelidir ki Benjamin açısından dil, insanlar arasındaki bir iletişim aracına indirgenemez. Dil, en açık ifadesiyle, bir hakikat alanıdır.

[22] Benjamin, Kant'ın ampirik bir bilince dayanarak kavradığı deneyim kavramını "metafizik ya da mitolojik" bir deneyim olmakla suçlar. Ona göre, "üstelik de bu, modern ve dinsel olarak oldukça kısır bir metafizik ve mitolojidir" (Benjamin, 2013a: 115).

Bu hakikat alanı, dilin adlandırıcı kudretinde kendini açığa vurur. Adlandırmak, bilen özne ve bilinen nesne ayrımının söz konusu olmadığı, aksine Tanrı'yla temasa geçilen bir hakikat ortamıdır. Bu açıdan hakikat alanı olarak dil, "fenomenal ve numenal âlemler, sonlu ve sonsuz, insani varoluş ve mutlak, din ve felsefe arasındaki devamlılıkları" sağlar (Jay, 2012: 398). Bununla birlikte dil, deneyime süreklilik ve birlik kazandırılan yegâne alandır. Bu nedenle, öznesiz bir dini deneyimin sağlanacağı yer hakikat alanı olarak dilde, dilin içinde ancak mümkündür.[23] Bu iddiasıyla Benjamin, bizleri erken dönem epistemolojik görüşlerinin bir diğer unsuru olan dil "felsefesi"ne yönlendirmiş olur.

1.2. Tanrı Dünyayı Dile Getirir

Benjamin'in dile ilişkin görüşlerini sunduğu temel metin 1916 tarihli "Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine" adlı çalışmasıdır. Bu metin, düşünür hayattayken yayımlanmadı, daha doğrusu makalenin yayımlanma amacı yoktu. Benjamin dile ilişkin görüşlerini henüz tamamlamadığını öne sürerek metnin yayımlanmasına karşı çıktı. Bunun nedeni 18 sayfalık bu taslak metnin yanlış anlaşılmalara sebebiyet verebileceği endişesiydi (Procyshyn, 2014: 369). Üstelik makalenin dili de oldukça ağır ve karmaşıktı. Bu nedenle, makale yalnızca dar bir arkadaş çevresinde dolaşıma sokuldu. Metnin oldukça kapalı bir anlatıma sahip oluşunun bir nedeni yukarıda sayılan unsurlar olsa da diğer nedeni metnin tüm temellerini Eski Ahit'e borçlu olmasıydı. Benjamin, dolaylı olarak değil, doğrudan bu bağlantıyı ifade eder: "Kitabı Mukaddes'in bu bakımdan başlangıçta vazgeçilmez bir kaynak oluşunun tek nedeni, buradaki açıklamamızın dilin sadece görünümleri içinde algılanabilecek açıklanamaz ve mistik

[23] Dini deneyimin, yalnızca dil alanında gerçekleşebilecek bir şey olmadığına dair bir itiraz getirilebilir. William James'in ifade ettiği gibi, Benjamin dinsel deneyim çeşitliliğini göz ardı ederek tek birine odaklanmıştır. Sezgiye ya da algıya değil, yalnızca dile yönelerek dini deneyim çeşitliliğini sınırlamıştır (Jay, 1999).

bir nihai gerçeklik olduğunu varsayması açısından, esas itibariyle Kitabı Mukaddes'in izinden gidiyor olmasıdır" (Benjamin, 2014a: 175).

Benjamin'in dilin ne'liğine ilişkin ilk soru sorma teşebbüsü ise "Doçent Ernst Lewy tarafından, Wilhelm Humboldt üzerinden uyandırılmış ve Münih'teki çalışmaları sırasında Lehmann tarafından teşvik edilmiştir" (Witte, 2002: 32). Daha sonra, özellikle Hamann ve Herder gibi düşünürler, Benjamin'in dile ilişkin görüşlerini etkileyecektir (Steiner, 2010: 45). Bunlarla birlikte özellikle o tarihlerde genç bir matematik öğrencisi olan Scholem'le kurdukları diyalog, dilin özüne ilişkin tartışmalarına ve dil üzerine yazmasına vesile olur. Öte yandan, bu metinle çağdaş olan birçok fragmanında, Russell'in paradoksları ve Linke'nin fenemolojisi üzerine araştırmalar yapar. Bu dönemde Benjamin, dil, matematik ve fenomenoloji arasında bir sentez yapmaya çalışır; fakat başarısız olur[24] (Procyshyn, 2014: 369).

Benjamin'in dil üzerine düşüncelerinin önemi konusunda ise genel olarak ortaklaşılır. Örneğin Uwe Steiner, düşünürün dile ilişkin görüşlerinin onun herhangi bir özel çalışmasıyla nasıl ilişkilendirileceğinin açık olmadığını dile getirse de dil felsefesini onun yazılarının temeli olarak görür (Steiner, 2010: 41). Nitekim Benjamin'in kendisi de 1924 tarihli bir mektupta, dil felsefesinin edebi çalışmalarında kendisine yön veren inanç olduğunu, 1931 tarihli bir mektubunda da dil felsefesinin onun diyalektik materyalizmine bir köprü görevi gördüğünü vurgular. Öte yandan Benjamin, düşünsel "gelişimi" boyunca dil meselesine tekrar döner ve onu geliştirmeye çalışır. "Çevirmenin Görevi" (1921), "Benzerlik Doktrini" (1933) ve "Öykünme Yetisi

[24] Procyshyn'e göre, bu iki alandaki girişimi başarısız olsa da bu çaba dil felsefesinin temellerini sağlamıştır. Benjamin'in belirli bir şeyi (thing) onun özünden (essentia) ayırt edebilmek için bir tür dilsel hiyerarşi kurmasına katkı sağlamıştır (Procyshyn, 2014: 369).

Üzerine" (1933) adlı çalışmaları bu mahiyettedir. Bu metinler doğrudan dil meselesini merkeze alan ve onu başka bağlamlarda tartışan eserlerdir.[25]

Benjamin, "Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine" adlı metninde, dilin araçsallaştırılmasına karşı çıkar. Tüm metin boyunca kusursuz bir üst-dile yönelik referansla bu sorunsalı işler. Bu üst-dil, daha doğru bir ifadeyle, saf dil kaybedilmiştir. Saf dilin kaybedilmesi ile dilin bir araca indirgenmesi arasında ise bir bağlantı söz konusudur. Benjamin, bu bağlantıyı görünür kılmak için hem mistik dil görüşüne hem de "burjuva" dil görüşüne başvurur. "İletişimin aracı sözcük, nesnesi olgu, hedefi insandır" (Benjamin, 2014a: 172) diyen "burjuva" dil kavrayışına karşı mistik dil teorilerinden yararlanır.[26] Yaratılış Öyküsü, İlk Günah, Babil Kulesi anlatılarını "dilin modern durumunu kavramak için seferber eder" (Hanssen, 2006: 54). Fakat mistik dil teorileriyle de arasındaki düşünsel mesafeyi korur.

---

[25] Benjamin'in dile ilişkin görüşlerini sunma girişimlerinde karşılaşılan en büyük zorluklardan biri de dil metinleri arasındaki ilişki sorunudur. "Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine" ve "Çevirmenin Görevi" adlı metinler düşünürün erken dönem eserleriyken, "Benzerlik Doktrini" ve "Öykünme Yetisi Üzerine" adlı metinler ise Marksizm'le temasından sonra yazılan olgun dönem eserleridir. Hanssen'in ifadesiyle, son metinlerinde dilin büyülü doğasından sözlü dilin edinilmesindeki maddiliğe bir geçiş söz konusu olur. (Hanssen, 2006: 56) Bu geçiş, son metinleri ile ilk metinleri arasında bir kopuştan mı yoksa bir süreklilikten mi söz edileceği sorusunu gündeme getirir. Örneğin Kardeş, ilk metinleri daha çok teolojik, son metinleri Marksist bir ton taşısa da düşünürün metinleri arasında en azından felsefi alt yapıları açısından bir sürekliliğin olduğunu iddia eder (Kardeş, 2009: 493). Scholem ise, Benjamin'in erken dil teorileri ile sonraki materyalizmi arasında doğrudan bir çelişki olduğunu öne sürer. Üstelik ona göre, Benjamin'in kendisi de bu çelişkiyi kabul etmiş ve "1930'larda hiç de mecazi olmayan bir tarzda her türlü dil teorisinin temeli olarak Tanrı kelamından bahsettiğini ve bununla materyalist bir teori arasında hiçbir bağ görmediğini" (Eagleton, 2013: 237) ifade etmiştir. Öte yandan, Benjamin'in ilk metinleriyle son metinleri arasındaki ilişki sorununa, kapsamlı bir dil felsefesi eşliğinde yanıt verilebileceği iddia edilmiştir. Peki, Benjamin'de kapsamlı bir dil felsefesinin varlığından söz edilebilir mi? Steiner, düşünürün erken bir dil felsefesine sahip olduğunu, dil felsefesi üzerine düşüncelerinin diğer yazılarında da bulunabileceğini; fakat düşünürün onu okuyucularından gizlediğini ve ayrıntılı bir dil felsefesi bağlamında onu açıklamadığını iddia eder (Steiner, 2010: 41). Margarete Kohlenbach ise Benjamin'in bize tutarlı bir dil felsefesi gibi bir şey vermediğini savunur (Procyshyn, 2014: 368). Bu görüş farklılıklarını çoğaltabiliriz. Fakat Benjamin'in tutarlı bir dil felsefesi sunup sunmadığına ilişkin tartışmaya dâhil olmaksızın, dil üzerine metinleri arasında bir bağlantının olduğu yine de iddia edilebilir. Bu bağlantı, düşünürün dilin araçsal olmayan niteliğine yönelik vurgusudur. Benjamin, hem erken hem de olgun dönem eserlerinde, dili düşüncenin iletiminde bir araç olarak kavrayan görüşün karşısında konumlanmıştır (Hanssen, 2006: 54).

[26] Benjamin'in eleştirdiği ve burjuva yapılandırması olarak gördüğü dil anlayışı, sözcük ile şey arasındaki ilişkiyi zorunlu olmayan bir ilişkiye indirger. Sözcükler, uzlaşım yoluyla ortaya çıkmış birer gösterge olarak kabul edilir. Dil de yalnızca bu göstergeleri iletir (Armaner, 2015: 139; Hanssen, 2006: 54). Bu bağlamda Benjamin'in eleştirisinin siyasal bir mahiyeti de vardır. Nitekim Derrida, Benjamin'in dil eleştirisinin siyasal olduğunu öne sürer: "Gösterge burada Benjamin'de her zaman olduğu gibi dolayım anlamında, bir amaca yönelik araç olarak anlaşılmıştır… Bu gösterge eleştirisi aynı zamanda siyasaldı da: Araç ve gösterge olarak dil kavrayışı da "burjuva"ydı" (Derrida, 2010: 115).

Dilin araçsallaştırılması, dilin dışında yer alan ya da oluşmuş başka bir şeyin dil aracılığıyla iletimi olarak tanımlanabilir. Böylece dil, yalnızca bir iletişim aracına indirgenir. Benjamin ise iletişimin dil aracılığıyla gerçekleştirildiği kabulünü reddeder. Aksine, tüm iletişim dilde, dilin içinde gerçekleştirilir. Peki, dil aracılığıyla iletmek ile dilde iletmek arasındaki fark nedir? Dil aracılığıyla iletmek derken, iletilen şeyin dilin dışında ortaya çıktığını; fakat dilde derken, şeyin dilde üretildiğine işaret ederiz (Dellaloğlu, 2012: 48). Bu ayrım, dil felsefesinde dil ve düşünce arasındaki ilişkiye dair tartışmalar ekseninde anlaşılabilir. Dil yalnızca düşüncenin iletiminde bir araç mıdır yoksa dil ve düşünce arasında başka bir ilişkiden söz edilebilir mi? Benjamin, özellikle, Hamann ve dolaylı olarak Humbolt üzerinden dil ve düşünce arasındaki ilişkiyi eş anlı olarak kavrar. Dil, düşüncenin temeli ve onun biçimlendiricisidir (Steiner, 2010: 45). Dilin dışında oluşan herhangi bir anlam veya düşünce yoktur. Başka bir deyişle, dil olmaksızın düşünceden ya da düşünce olmaksızın dilden söz edilemez.

Benjamin, dilin araçsallaştırılmasını, dil ve politik eylem arasındaki ilişki açısından da benzer bir biçimde kavramıştır. Ona göre, politik eylem için dil bir araç konumuna indirgenemez. Dolayısıyla yazdığı metinleri "politik eylemi açığa çıkaracak, onu güdüleyecek, insanları etkileyecek bir araç olarak düşünmez" (Kardeş, 2009: 494). Çünkü onun için dil "bir varoluş alanıdır, aktarım alanı değildir" (Dellaloğlu, 2012: 50). Nitekim 1916'da Martin Buber'e yazdığı mektupta, politik bir yazarlık biçiminden ne anladığını şu cümlelerle ifade eder:

> Aynı zamanda hem nesnel hem de hat safhada politik bir üslup ve yazma biçiminden anladığım şu: sözden esirgenmiş olana götürmek. Ancak sözsüzlüğün ifade edilemez saf gücünde bu alanın açıldığı yerde, söz ile güdülenmiş eylem arasındaki büyülü kıvılcım sıçrayabilir. Orada, ikisinin birliği eşit derecede etkilidir. Ancak bir sözün en derindeki sessizlik

> nüvesine doğru şiddetli yönelimi, hakiki anlamda etkililiğe nüfus edebilir. Sözün, tanrısal olana, "etkili" insan eylemlerinden daha uzak olduğuna inanmıyorum; buna bağlı olarak, kendisi ve kendi saflığı dışında, tanrısal olana götürebileceği herhangi bir yol olduğuna da inanmıyorum. Söz, bir araç olarak, çoğalır[27] (Benjamin'den aktaran Lacoue-Labarthe, 2013: 13).

Benjamin'e göre, dilin bir araç haline getirilmesi İlk Günah'ın sonucudur. Başka bir deyişle, İlk Günah, dilin kendisi dışında bir şey iletmeye başladığı andır. Bu anın öncesi, yani cennetsel ortam, dilin kendisinden başka bir şeyi iletmediği bir "ideal-tip" olarak kavranır (Procyshyn, 2014: 376). Bu açıdan cennet ortamındaki saf dil, Kitabı Mukaddes'te kendisini dile getirir ve Benjamin açısından vazgeçilmez bir başvuru kaynağıdır. Tekvin'in Yaratılış Bölümü'ndeki her iki yaratılış öyküsünde de insanın yaratılışı doğanın yaratılışından farklılık gösterir. Tüm doğa, Tanrının yaratıcı

[27] *Der Jude* dergisinin sahibi Martin Buber, Benjamin'e dergisinde yazı yazmasını teklif eder. Benjamin ise 1916 tarihli yukarıdaki mektupta bu teklifi neden reddettiğini uzun uzadıya Buber'e aktarır. Düşünürün dile yönelik kavrayışı açısından oldukça önemli olan bu mektubun tamamı şu şekildedir: "Hemen hemen her yerde sorgusuz sualsiz kabul edilen, yaygın ve hakim bir kanaat var: edebiyatın hem etik alanında hem de insan eylemleri alanında, bu eylemleri sebeplerle donatmak suretiyle etkili olabileceği kanaati. Bu çerçevede, dil sadece, eylemde bulunan insanı ruhunun derinliklerinden yönlendiren sebepleri az veya çok imalı biçimde *hazırlayan* araçtır. Bu bakış açısının ayırt edici özelliği, dil ile eylem arasında, dilin eylem için bir ortam [medium] olmayacağı herhangi bir ilişki biçimini tümden yok saymasıdır. Bu ilişki dili güçsüz görür, salt araca indirger; yazmayı, kaynağı kendi içinde değil, söze ve ifadeye dökülebilen güdülerde yatan sefil ve aciz bir eylem olarak görür… Etkisi her ne olursa olsun, ister şiirsel, ister kahince, isterse nesnel, ben edebiyatı genel olarak sadece büyülü, yani araçsallaştırılamaz [unmediatable] olarak kavrayabiliyorum. Evet, insana esenlik veren, en derinlerdeki doğası itibariyle felaketvari olmayan her yazma eyleminin kökeninde gizem vardır (bir kelimenin, bir dilin gizemi). Dil, sayısız form içerisinde etkili görünebilir, ama içerdiklerinin dolayımlanması yoluyla etkili olamaz; haysiyetinin ve özünün en saf biçimde açılması yoluyla etkili olabilir. Şiir ve kehanet gibi, dilin etkililiğinin başka formlarını dikkate almıyorsam, dilde söylenemez olanın dil billur saflığına erişene dek bertaraf edilmesinin, dil içerisinde ve böylece dilin içinden bir etki yaratmak için bize verilmiş ve en rahat ulaşabileceğimiz form olduğunu her defasında görmemdendir. Söylenemez olanın bertaraf edilmesi, bence, gerçek anlamda nesnel, ayık bir yazma üslubuyla örtüşmektedir ve dil ile eylem arasındaki ilişkinin göstergesidir. Aynı zamanda hem nesnel hem de hat safhada politik bir üslup ve yazma biçiminden anladığım şu: sözden esirgenmiş olana götürmek. Ancak sözsüzlüğün ifade edilemez saf gücünde bu alanın açıldığı yerde, söz ile güdülenmiş eylem arasındaki büyülü kıvılcım sıçrayabilir. Orada, ikisinin birliği eşit derecede etkilidir. Ancak bir sözün en derindeki sessizlik nüvesine doğru şiddetli yönelimi, hakiki anlamda etkililiğe nüfus edebilir. Sözün, tanrısal olana, "etkili" insan eylemlerinden daha uzak olduğuna inanmıyorum; buna bağlı olarak, kendisi ve kendi saflığı dışında, tanrısal olana götürebileceği herhangi bir yol olduğuna da inanmıyorum. Söz, bir araç olarak, çoğalır" (Benjamin'den aktaran Lacoue-Labarthe, 2013: 13).

kelamıyla[28] yaratılır ve sonunda adlandırılır: "Olsun-yaptı (yarattı)- adlandırdı" (Benjamin, 2014a: 175). Dil burada hem yaratan (kelam) hem de yetkinleştirendir (adlandırma). İnsan söz konusu olunca yaratılıştaki biçim farklılaşır. Birinci yaratılış öyküsünde[29] Tanrı'nın insanı kendi suretinde yarattığı dile getirilir; fakat insanın yaratıldığı maddeden söz edilmez. İkinci yaratılış öyküsünde[30] ise Tanrı insanı topraktan yaratır ve ona nefesini[31] üfler. Her iki yaratılış öyküsünde de dikkat çeken husus, insanın Tanrı'nın yaratıcı kelamıyla yaratılmadığıdır. Yaratımın insan ve şeylerdeki farklılığı, düşünür açısından Kitabı Mukaddes'in dilin mahiyetine ilişkin dile getirdiği hakikat olarak kavranmalıdır. Bu farklılık, insan ve dil arasındaki ilişkinin de farklı olacağının göstergesidir. Nitekim Tanrı'nın yaratıcı kelamıyla yaratılmayan insan, dile tabi kılınmamış ve adlandırılmamıştır. Bunun aksine, ona Tanrı'nın yaratıcılık yaptığı dil bahşedilmiştir (Benjamin, 2014a: 175).

Yeni Ahit'teki şu veciz ifadede de dile getirildiği üzere, "Başlangıçta Söz Vardı." Benjamin, kuşkusuz der, tüm yaratılış Tanrı'nın yaratıcı kelamıyla başlamıştır; fakat yaratılış tamamlanmamıştır. Yaratılışın tamamlanması için insanın adlandırıcı diline ihtiyaç vardır. İnsan kendi türünü ve şeyleri adlandırarak yaratılışı tamamlar. Böylece insan diliyle kelam arasındaki ortaklık resmedilmiş olur. Nitekim Tekvin bu hakikati tüm gizemiyle dile getirir. Âdem, Tanrı'nın işaretiyle önüne gelen tüm şeyleri (hayvanları) adlandırır.[32] Benzer bir biçimde, Âdem kaburga kemiğinden yaratılan şeye,

---

[28] Benjamin açısından Tanrı ile kelam arasında bir mesafe söz konusu değildir: "Başlangıçta, insanın duyduklarının, gözleriyle gördüklerinin… ve elleriyle dokunduklarının hepsi… hayat bulmuş kelamdı; çünkü kelam Tanrı'ydı…" (Hamann'dan aktaran Benjamin, 2014a: 178).

[29] "Ve Allah insanı kendi suretinde yarattı, onu Allah'ın suretinde yarattı; onları erkek ve dişi olarak yarattı" (Tevrat, Tekvin, BAP 1: 27).

[30] "Ve RAB Allah yerin toprağından adamı yaptı, ve onun burnuna hayat nefesini üfledi; ve adam yaşıyan can oldu" (Tevrat, Tekvin, BAP 1: 7).

[31] Benjamin, Tanrı nefesi ile insan dili arasında bir ilişkinin varlığını gündeme getirir. Ona göre, "bu nefes aynı zamanda hem yaşam, hem tin, hem de dildir" (Benjamin, 2014a: 175).

[32] "Ve RAB Allah her kır hayvanını, ve göklerin her kuşunu topraktan yaptı; ve onlara ne ad koyacağını görmek için adama getirdi; ve adam her birinin adını ne koydu ise, canlı mahlukun adı o oldu" (Tevrat, Tekvin, BAP 2: 19).

önce kadın ve sonra Havva adını koyar.[33] Peki, Âdem neye göre adlandırır? Benjamin'e göre, "şeyler, kendilerini nasıl iletirse Âdem de buna dayanarak adlandırır" (Benjamin, 2014a: 177). Düşünürün yanıtı, yalnızca dil kavrayışı açısından değil, aynı zamanda dil ve deneyim arasındaki ilişkinin belirlendiği alanı işaret etmesi açısından da kritik öneme sahiptir. Bu alan, adlandırma ediminin bir çeviri olarak ele alınmasıdır.

Bu alanı serimlemek için, metnin başlığına yeniden göz atmak gerekir. "Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine" adlı bir metin başlığının bir şeyleri veri saydığı, ilk elde bir kabulden hareket etmemiz gerektiğine işaret ettiği açıktır. Bu kabul, kapsamlı bir dil kavramıdır ve insan dilini bu kapsamlı dilin bir unsuru olarak görür (Steiner, 2010: 45). Peki, dil nedir? Herder'in "düşüncenin her dışavurumu dildir" ifadesini anımsatır bir biçimde, Benjamin, "her tinsel içerik aktarımı dildir, sözcükler aracılığıyla aktarım ise insan dilinin…özel bir durumudur" diye yanıt verir (Benjamin, 2014a: 169). Fakat yalnızca insan değil, doğada canlı ya da cansız her şey dışavurumunda tinsel içeriğini iletir. Bu, her dışavurumun dil olarak kavranılmasını zorunlu kılar. Bu yüzden düşünür açısından sadece insanın dilsel bir varoluşa sahip olduğu görüşü kabul edilemez. Doğada canlı ya da cansız her şey dilsel bir varoluşa, yani bir dile sahiptir (Benjamin: 2014a: 169). Nitekim yaratımın insan ve şeylerdeki farklılaşması, yalnızca insanın dille olan ilişkisini değil, aynı zamanda şeylerin de dille olan ilişkisini farklılaştırmıştır (Beasley-Murray, 2007: 98). Kelam tarafından yaratılan her şey kelamdan bir parça taşır. Benjamin'in ifadeleriyle, "şeylerin kendi dilinden, doğanın dilsiz büyüsü içinde sessiz biçimde Tanrı'nın kelamı parıldar" (Benjamin, 2014a: 178). Bu parça, onların dilleri olarak kavranılabilir.

Benjamin tarafından her dışavurumun dil olarak kavranılması, yalnızca her şeyin bir dile sahip olduğunu değil, aynı zamanda diller arasındaki farklılığı da işaret eder.

[33] "Ve adam dedi: Şimdi bu benim kemiklerimden kemik, ve etimden ettir; buna Nisa denilecek, çünkü o İnsandan alındı" (Tevrat, Tekvin, BAP 2: 23) ve "Ve adam karısının adını Havva koydu; çünkü bütün yaşıyanların anası oldu" (Tevrat, Tekvin, BAP 3: 20).

Dışavurumun bir sonucu olarak, her şey dilsel bir varoluşa sahip olsa da dilsel varoluşunu aktarmak yalnızca insana özgüdür. Çünkü şeylerin dili, sesten yoksun, "dilsiz"dir. Dile gelebilmek için insana yönelmek zorundadır. İnsan dili ise sözcükler aracılığıyla dile gelir. Başka bir deyişle, insan şeyleri adlandırarak konuşur. Böylece hem kendisini hem de şeyleri dile getirir (Benjamin, 2014a: 171). Diller arasındaki bu farklılık, yaratıcı edimdeki farklılığın bir diğer sonucu olarak kabul edilebilir. Kelamla yaratılmayan insan, dil yetisiyle donatılmış olsa da "verili" bir dile sahip değildir. Bu yüzden doğaya yönelmek zorundadır ve sessiz dili adlandırmalıdır (Beasley-Murray, 2007: 100). Zira insan yalnızca adlandırma ediminde, adda kendisini Tanrı'ya iletebilir. Benzer bir biçimde, şeylerin dilleri kelamın bir parçası olsa da bilinebilmeleri için insanın adlandırıcı diline yönelmek zorundadırlar. Bu yüzden insan ve şey arasındaki ilişkinin bir tür "bağımlılığa" dayandığı iddia edilebilir[34] (Armaner, 2015: 140).

Bu bağımlılık, bir çeviri olarak adlandırma ediminin ele alınmasını zorunlu kılar. Çünkü Benjamin'in çeviriden söz ettiği alan, yalnızca iki farklı dilin varlığını değil, aynı zamanda diller arasındaki nitelik farklılığını varsayar. Tanrı'nın yaratıcı kelamı, insanın ad dili ve şeylerin sessiz dili yoğunlukları açısından farklıdır. Bu yüzden "çeviri kavramı tam anlamına, (Tanrı kelamı hariç) her yüksek dilin tüm diğer dillerin çevirisi olarak görülebileceği anlayışında kavuşur" (Benjamin, 2014a: 178). Diller arasındaki hiyerarşi, aynı zamanda diller arasındaki nitelik farkını ortaya koyar. Nasıl ki insanın adlandırıcı dili kelam karşısında sınırlıysa, şeylerin dili insan diliyle karşılaştırıldığında eksiktir. Çeviri bu eksikliği tamamlamaya dönük bir işlemdir. Benjamin'in ifadesiyle,

[34] Benjamin'in bu görüşleri Skolastik derecelendirme modeline dayanır. Bu modele göre, tinsel varlıklar arasında bir hiyerarşi söz konusudur ve bu hiyerarşi içerisinde her varlık tinsel içeriğini iletir (Hanssenn, 2007: 58). Benjamin bu modele dayanarak kendi dil kuramını sunar. Fakat düşünür açısından tinsel öz ile dilsel öz arasında bir özdeşlik vardır. Bu yüzden şeyin tinsel özü, aynı zamanda şeyin dilidir. İnsan söz konusu olduğunda, insanın adlandırıcı dili onun tinsel özüdür. Bu nedenle hem insan hem de şeyler kendilerini dil aracılığıyla değil, dilde iletir. Gelgelelim her halükarda her şey kendisini başkasına iletir. Şeyler kendilerini insana, insan da şeyleri adlandırarak kendisini Tanrı'ya iletir (Benjamin, 2014a: 169).

“çeviri, bir dilin kesintisiz bir dizi dönüşüm aracılığıyla bir başka dile aktarılmasıdır” (Benjamin, 2014a: 178).

Bu nedenle Âdem, şeyleri adlandırırken bir çeviri işlemi gerçekleştirmiştir. Şeyleri adlandırarak, onların sessiz dillerine ses katmakla kalmamış, aynı zamanda adsız dillerine ad katmıştır. Bu yüzden Âdem’in adlandırıcı edimi, “eksik bir dilin daha yetkin bir dile çevirisidir ve ona ister istemez bir şeyler katar, işte bu bilgidir” (Benjamin, 2014a: 178). Bu bilgi, addır. Başka bir deyişle, ad, şeyin bilgisidir. Bu bilginin mahiyeti ise dil felsefesindeki ihtilaflı bir başka konudur. Fakat Benjamin, eserde yalnızca iki ekolü anar. Bunlardan ilki, ad ve şey arasındaki ilişkiyi bir uzlaşmaya ya da rastlantıya indirgeyen “burjuva” dil görüşüdür. Diğeri ise ad ve şey arasındaki ilişkiyi özdeş kılan, başka bir deyişle bir şeyin adını o şeyin özü olarak kavrayan mistik dil görüşüdür. Düşünür açısından her iki ekol de ad ve şey arasındaki ilişkiyi kavrayışları açısından hatalıdır (Benjamin, 2014a: 178).

Benjamin, ad ve şey arasındaki ilişkinin bir uzlaşım ya da rastlantı sonucu değil, aksine Tanrı’nın yaratıcı kelamından gelen bir ortaklıkla kurulduğunu iddia eder. İnsanın adlandırıcı dili ile şeylerin sessiz dili aynı köke sahiptir. Bu kök, kelamdır ve kelam, adın işaret ettiği şeyle olan ilişkisinin nesnelliğini sağlar. Bu yüzden şeye ait doğru bir ad vardır. Öte yandan adın bir şeyin özü olduğu görüşü de kabul edilemez. Armaner’in işaret ettiği üzere, Benjamin, şeylerin özüyle şeylerin dilsel varoluşu arasındaki mesafeyi korur. Şeylerin özü, yani bir şeyi o şey yapan temel öğe adda bulunmaz (Armaner, 2015: 142). Şeyler, kelam tarafından yaratılmıştır. Başka bir deyişle, şeylerin özü, kelamın kendisidir. Bu, aynı zamanda insan dilini kelamdan ayıran şeyi de görünür kılar. Tanrı’nın kelamı sınırsız bir yaratıcılığa sahipken, insan dili yalnızca kelamın yarattıklarını adlandırır ve bilinebilir kılar. Fakat insanın şeye

verdiği ad, yani şeyin bilgisi onun kendisini nasıl ilettiğine bağlıdır (Benjamin, 2014a: 178).

Benjamin, Maler Müller'in "Âdem'in Uyanışı ve İlk Mesut Geceler" adlı şiirinden hareketle şu yorumda bulunur: "İnsanın şeyleri adlandırmasını mümkün kılan, şeylerin kendisinden çıktığı kelamdır yalnızca; kelam bunu, hayvanların çeşitli dilleri aracılığıyla, dilsiz olarak da olsa sureti aracılığıyla, kendisini insana ileterek gerçekleştirir" (Benjamin, 2014a: 179). Tıpkı insanın kendini Tanrı'ya ilettiği ortamın dil olması gibi şeylerin kendilerini insana ilettikleri ortam da dilleridir. Bu yüzden adlandırma edimi, her dilin kendisini ilettiği bir çeviri edimi olarak kabul edilmelidir. Fakat şeylerin dilleri, şiirde de işaret edildiği üzere suretlerinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla şeylerin dilleri onların işaretleridir.[35]

Dilin işaretle olan ilişkisi, Beasley-Murray'ın da vurguladığı üzere, Michel Foucault'nun "Kelimeler ve Şeyler" (2015) adlı eserinde, Rönesans epistemesinde hâkim olduğunu iddia ettiği kavrayışa benzerdir. Foucault'ya göre, Rönesans epistemesinde dünya bir kitap olarak kavranır, Tanrı'nın dünyaya yazılı kelimeleri yerleştirdiği düşünülürdü. Tüm bilgi de işaretlerin okunmasından elde edilirdi. Benzer bir biçimde Benjamin, "dille işaret arasındaki ilişki [nin] (ki insan diliyle yazı arasındaki ilişki bunun yalnızca özel bir örneğidir) kökensel ve temel" olduğunu iddia eder[36] (Benjamin, 2014a: 182). Bu yüzden Cennetteki adlandırma ediminin, şeylerin

[35] Fakat iletimin, dil aracılığıyla değil, dilde gerçekleştirildiği önemli bir ayrımdır. "O halde, konuşan demek kendisini diller aracılığıyla ileten demekse, dillerin konuşanı yoktur" (Benjamin, 2014a: 170). Bu durum, hem insan dili hem de şeylerin dilleri için geçerlidir. Caygill'in işaret ettiği üzere, dil ve konuşmacı arasında bir ayrım yoktur: "Çünkü bir dilden önce veya dışında herhangi bir konuşma yoktur. Konuşmacı kaçınılmaz olarak kendi dilbilimsel yüzeyinde var olabilir. Aynı şekilde, bir dilin dışında, onun tarafından iletilebilir olan bir konuşma nesnesi de yoktur" (Caygill, 2005: 18).

[36] Benjamin, dil ile işaret arasında kurduğu kökensel ilişkiyi sadece "Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine" çalışmasında dile getirmemiştir. Nitekim Giorgio Agamben, **Şeylerin İşareti: Yöntem Üstüne** başlıklı çalışmasında, Benjamin'in "hakiki ve tam anlamıyla bir işaret felsefesi" geliştirdiği metinler olarak, onun olgun dönem dil üzerine metinleri olan "Benzerlik Doktrini" ve "Öykünme Yetisi Üzerine" başlıklı çalışmalarını anar. Bu metinlerde de işaret felsefesi dilde içerilmiştir. Öte yandan, Agamben açısından işaret felsefesi Benjamin'in sadece dil üzerine görüşlerinde içerilmemiş, *Pasajlar* projesinde işaretlere özgü alan dil alanından tarihsel alana aktarılmış ve işaretler, imgeler ya da Benjamin'in kendi ifadesiyle diyalektik imgeler olarak takdim edilmiştir (Agamben, 2012: 99).

üzerindeki işaretlerin okunmasıyla gerçekleştirildiği söylenebilir. Şeyler kendilerini işaretlerinde veya dillerinde Âdem'e iletmiş, Âdem'de işaretleri okuyarak onları adlandırmıştır. Okumanın nesnelliğini ise kelamın kendisi kuracaktır: "Çevirinin nesnelliğinin garantisi… Tanrı'dır" (Benjamin, 2014a: 178). Bu açıdan tüm bilgi, işaretlerin okunmasına dayalıdır. Bu işaretler ise kelamdan kaynaklanır. Daha doğru bir ifadeyle, tüm işaretler Tanrı kelamının kendisidir[37] (Beasley-Murray, 2007: 98).

Bu bağlamda, okuma ediminin sonucunda ortaya konulan bilginin kusursuz bir bilgi olması gerekir. Nitekim Benjamin, "insanın cennetteki dilinin kusursuz bir bilginin dili olduğunu" iddia eder (Benjamin, 2014a: 179). Bu bilgi, addır ve ad kelama dayanmasından ötürü hakikatin kendisidir. Âdem, şeyleri izlemiş, onların dillerine kulak vermiş ve onları adlandırmıştır. Böylece hem kendisini Tanrı'ya ileten hem de şeylerin bilgisini oluşturan hakikati dile getirmiştir. Dile getirmiştir, zira adlandırma ediminde insan ve şey arasındaki ilişki, bilen özne ve bilinen nesne kavrayışına dayanmaz. Aksine, adda Kantçı epistemolojinin sınırları aşılır ve ne insanın ne de şeylerin özne ya da nesne olduğu bir bilgi kavramının imkânı açığa çıkar. Beasley-Murray'ın iddia ettiği gibi, adlandırma ediminde bir tür "özneler arası birlik" söz konusudur. Her şey kendisini kendi dilinde iletir. Şeyler kendilerini insana, insan da şeyleri adlandırarak adda kendisini Tanrı'ya iletir (Beasley-Murray, 2007: 98). Çünkü ad bir hakikat alanı olarak, Demiralp'in ifadeleriyle, Bir'i imler. Bir'de Tanrı ile birlik imlenir (Demiralp, 1999: 12).

[37] Benjamin'in yukarıdaki yaklaşımıyla Paracelsus'un **Şeylerin Doğası Üstüne** (1859) adlı kitabındaki görüşleri arasında dikkat çekici bir yakınlık söz konusudur. Paracelsus, söz konusu çalışmasında şöyle yazar: "*Kunst Signata* [İşaretleme sanatı] her şeye doğru isimler vermeyi öğretir. Babamız Âdem, bu sanatı mükemmel bir biçimde biliyordu ve yaratılışın hemen ardından her varlığa kendine ait özel isim verdi, her hayvana, her ağaca, her bitkiye kendi adını verdi, her köke, her taşa, her minerale, her metale, her sıvıya değişik bir ad verdi… vaftiz ederken ve her şeye adını verdiği zaman, bu, Tanrı'nın hoşuna gidiyordu, çünkü bu doğru bir nedenle meydana geliyordu [*aus dem rechten Grund*], keyfine göre rastgele değildi, önceden belirlenmiş bir sanata, yani *I'arte signata*'ya göre idi, Adem de ilk signator [işaretleyen] olmuştu" (Paracelsus'dan aktaran Agamben, 2012: 53).

İlk Günah ise Bir'deki yarılmayı temsil eder. Hegel'in dile getirdiği üzere, Âdem ve Havva iyinin ve kötünün bilgisine sahip olduğunda, bir değil iki olduklarını kavramışlardır. Yani, artık "hayvansal saf bilinçten" bilinç sahibi varlıklara dönüşmüşlerdir (Armaner, 2015: 139). Fakat Bir'deki yarılma yalnızca Âdem ve Havva arasında değil, aynı zamanda kelam, insan ve şeyler arasındaki kökensel birlikte de bir yarılmaya neden olmuştur. Bu yüzden Benjamin, teoloji açısından kritik bir soru yöneltir: İyinin ve kötünün bilgisi, cennet söz konusu olduğunda iyi ve kötü hakkında bizlere ne söyleyebilir ki? Benjamin açısından önemli olan soru budur. Çünkü der Benjamin, "Tanrı daha yedinci günden itibaren dünyayı yaratışın sözleriyle kavramaya başlamış ve bunun iyi olduğunu görmüştür" (Benjamin, 2014a: 179). Bu yüzden elma ağacının iyinin ve kötünün bilgisi hakkında verebileceği hiçbir şey yoktur.[38] Aksine bu bilgi, Benjamin açısından cennette karşılaşılan tek kötülüktür (Benjamin, 2014a: 179).

Bu kötülük, Derrida'ya göre, dile temsille gelir ve dili kökünden söküp atar. Çünkü "adlandırmak temsil etmek değildir; göstergelerle, bir amaca ulaşmak için araçlar kullanarak iletişim kurmak değildir" (Derrida, 2010: 131). Oysa İlk Günah'la birlikte Âdem'in kusursuz ad dilinin dışına çıkılmıştır. İyinin ve kötünün bilgisi söz konusu olduğunda artık adlandırma ediminden söz edilemez. Çünkü "ad somutun iletimindeki dolaysızlığa" dayanır (Benjamin, 2014a: 180). Tekrarlamak gerekiyor, adlandırma edimi hem şeylerin hem de insanın kendini dillerinde ilettikleri ortamdır. Bu ortamın nesnelliğini de kelamın kendisi kurar ve şeylerin kusursuz bilgisi olan ad dile getirilir. Fakat iyinin ve kötünün bilgisi kelama dayanmaz. Bu nedenle hakikat açısından söyleyebileceği herhangi bir şey yoktur. Yalnızca "insan sözünün doğum anı"na işaret eder (Benjamin, 2014a: 179).

[38] Benjamin'e göre, "bilgi ağacı Tanrı'nın bahçesinde iyi ve kötü hakkında verebileceği bilgi nedeniyle değil; yargının soru soran üzerinde asılı duran amblemi olarak bulunur. Hukukun mitik kökeninde de bu müthiş ironi yatar" (Benjamin, 2014a: 181).

Bu söz, insanın yargılayıcı dilidir. “Dilin soyut unsurlarının kökleri” burada bulunur (Benjamin, 2014a: 180). Bu dille, iyinin ve kötünün bilgisi elde edilir. Elde edilir, çünkü tam anlamıyla bilen özne ve bilinen nesne kavrayışı söz konusudur. Tanrı’nın henüz yaratılışın yedinci gününde yaptığına benzer bir biçimde, insan yargılar ve hüküm verir. Bu yüzden Benjamin, insan sözünü “yaratıcı kelamın yaratıcı olmayan taklidi” olarak görür (Benjamin, 2014a: 179). Çünkü insani “söz, (kendisi dışında) bir şey iletmelidir” (Benjamin, 2014a: 180). Dolayısıyla İlk Günah’ın sonucu, sadece ad dilinin terk edilerek yargılayıcı bir dilin edinilmesi olmamış, aynı zamanda ad dilinin dışına çıkılarak dilin bir araç haline getirilmesi olmuştur. Caygill’in işaret ettiği üzere, insani sözle birlikte ad dilinin aksine artık konuşmacı ve dil arasında bir ayrım açığa çıkar. İnsanın yargılayıcı dili, kendisi dışında bir şey iletmek zorundadır. Bu zorunluluk ise dili yalnızca bir iletişim aracına indirger (Benjamin, 2014a: 179).

İlk Günah’la birlikte dilin bir araç haline getirilmesi insan dillerinin çeşitlenmesine neden olmuştur. Benjamin’in dil kavrayışı açısından Kitabı Mukaddes’ten ayrıldığı tek nokta burasıdır. Cennetteki ad dilinin bozulmasına eşlik eden şey, insanın şeyleri izlemekten tamamen vazgeçmesi ve onlara sırt çevirmesi olmuştur. Böylece insan dillerinin çoğalmasının nedeni olan Babil Kulesi girişimine adım atılmıştır. Tanrı’nın Babil Kulesi girişimine verdiği yanıt ise yalnızca insan dillerini değil, bilgi ve işaretleri de çeşitlendirmiş ve farklılaşmıştır. Benjamin’e göre, bu durum doğanın yasını arttırmıştır. Doğa yas tutar, çünkü “adlandırma fazlası”na maruz bırakılır. Artık cennetteki kusursuz ad diliyle değil, yüzlerce dil tarafından adlandırılır (Benjamin, 2014a: 181). Adlandırma saflığını yitirince çevirinin de başka bir biçimi gündeme gelir. Diller arasındaki hiyerarşiye, yargılayan dil, yani günümüz dili eklenir. Artık birçok dilin birbirine çevirisi söz konusudur.

Sonuç olarak Benjamin, "Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine" başlıklı makalesinde, "burjuva" dil teorilerine karşıt biçimde, şeyler ve sözcükler arasındaki ilişkideki rastlantısallığın dilin doğasından kaynaklanmadığına, İlk Günah'ın sonucu olarak insan diline has bir özellik olduğuna işaret eder. Bu iddiasını da Kitabı Mukaddes'ten hareketle Âdem'in saf diline, yani kusursuzluğun temsili olan adlandırma edimine başvurarak kanıtlamaya çalışır. Fakat Kang'ın işaret ettiği üzere, Benjamin'in amacı dilin saf niteliklerini yeniden tesis etmek değildir (Kang, 2015: 28). Yukarıda ifade ettiğimiz üzere, onun dil kavrayışı hem "burjuva" hem de mistik dil kavrayışıyla belirli bir mesafeyi barındırır. Nitekim 1926 yılındaki Moskova ziyareti sırasında, Bernhard Reich'e karşı kendi dil metnini savunurken bu mesafeyi şöyle ifade edecektir:

> Her dilsel oluşumun içerdiği kutupsallığa çektim dikkatini: aynı anda hem ifade, hem de ileti oluşu. Bu nokta, çağdaş Rus edebiyatındaki, her ikimizin de pek çok kez değindiği "dilin yıkımı" eğilimiyle bağlantılıydı. Zira dildeki ileti boyutunun koşulsuz bir biçimde genişletilmesi, gerçekten de kaçınılmaz olarak dilin yıkımına götürüyor. Öte yandan dilin taşıdığı ifade niteliğinin mutlaklaştırılması da, bir başka yolda aynı noktaya, yani mistik suskunluğa varıyor. Bu iki eğilimden şu sıralarda güncel olanı, ileti boyutu gibi görünüyor bana. Ama ne biçimde olursa olsun, bir uzlaşma daima gerekli (Benjamin, 2014b: 68).

1.3. Sanat Eleştirisi Kavramı

Benjamin'in erken dönem epistemolojik görüşlerini serimlememize olanak sağlayan bir diğer unsur ise sanat eleştirisi kavramıdır. Kardeş'in belirttiği üzere, Benjamin dile ilişkin görüşlerinin tezahürlerini genellikle sanat alanında görmekteydi

(Kardeş, 2009: 503). Deneyim ve dil metinlerinde öne sürdüğü bir bütün olarak hakikat kavrayışı, kendisini sanat yapıtlarının içinde bir töz olarak bulacaktır.

Tekrar etmek pahasına, daha önceki hem deneyim hem de dil başlıklarında epistemolojik bir sunum yapmaya çalıştık. Temel amacımız, Benjamin'in deneyimi ya da dili nasıl kavradığından öte, deneyimi ve dili epistemolojik bir bağlamda nasıl kavradığını sunmaktı. Benjamin'in epistemolojik kavrayışının Kantçı epistemolojik kavrayışa karşıt bir biçimde inşa edildiğini vurguladık. Böylece özne-nesne dikotomisini ortadan kaldıran, "şeyle" kurulan ilişkinin farklılaşarak özneler arası bir ilişkiye dönüştüğü bir epistemolojik kavrayış sunduk. Benjamin, bu kavrayışa özellikle Yahudi teolojisine başvurarak ulaşıyordu.

Bu amaçla ilk olarak, Kant'ın hakikati fenomenal alanla sınırlayarak onu ampirik bir veriye indirgeyen "sınırlı" deneyiminin karşısına dini bir deneyimi çıkardı. Dini deneyimin sadece hakikati bir bütün olarak temsil eden dilin içinde gerçekleşebileceğini öne sürdü. Ne var ki "bunun anlamı, bilginin tanrıyı mümkün kılması değildir; onun doktrini ve deneyimini mümkün kılmasıdır" (Benjamin, 2013a: 116) diyordu.[39] İkinci olarak şeyler ve sözcükler arasındaki ilişkinin rastlantısal olduğunu öne süren ve böylece dili yalnızca bir iletişim aracına indirgeyen "burjuva" dil teorilerinin karşısına Yahudi dininin kutsal kitabı olan Tevrat'a başvurarak Âdem'in adlandırma dilini öne çıkardı. Gelgelelim amacı Âdem'in Cennet'te gerçekleştirdiği adlandırma edimini kanıtlamak veya böyle bir dilin saf niteliklerini yeniden tesis etmek değil, bir hakikat ortamı olarak gördüğü dilin modern durumuna hayıflanmak ve dilin ileti boyutu ile ifade boyutu arasında bir uzlaşının imkânını sorgulamaktı (Hanssen, 2006: 54; Kang, 2015: 28).

[39] Bu konuda Scholem'e kulak verelim: "İndirgemeci bir zihniyete sahip olan pek çok kişi için mistik deneyim sadece tanrıya yönelen bir deneyim olsa da Benjamin için mistik deneyim tanrıya yönelik olmaktan çok uzaktır. O mistik deneyimin çok katmanlı olduğunun farkındaydı, onun düşüncesinde ve yapıtında en büyük rolü oynayan da bu çok katmanlılık halidir zaten" (Scholem, 2013: 182).

Burada ise edebi eserleri hakikati ileten bir araç olarak gören yaklaşımları eleştirecek ve hakikatin iletilen değil, ancak kendisini dışa vuran bir bütün olduğu fikrini öne sürecektir. Bunun için diğer seküler kaynaklarla birlikte bir kez daha teolojiye başvuracaktır. Buna karşın bu hakikatin siyasal-tarihsel boyutuna işaret edecek ve düşüncesinin kültürel boyutu ile politik boyutu arasında bir ilişki tahsis edecektir. Bu bağlantıları görünür kılmak üzere düşünürün sanat eleştirisi kavramını epistemolojik bir bağlamda nasıl kavradığını açığa çıkarmaya çalışacağız. Bu yüzden aşağıda, düşünürün sanat eleştirisi kavramıyla ilişkili çalışmalarını yalnızca bu minvalde ele alacağız.

Bu bağlamda özellikle "Hölderlin'in İki Şiiri" (1914-15), "Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı" (1919) ve "Goethe'nin Gönül Yakınlıkları" (1921) adlı eleştirel çalışmalarını dikkate alacağız. Fakat düşünürün sanat yapıtlarına ve eleştiri kavramına ilişkin fikirlerini sunmadan önce, *Alman Yasoyunun Kökeni (1925)* adlı çalışmasının "Epistemolojik-Eleştirel Önsöz"ündeki (Bundan sonra Önsöz) idealar teorisine başvuracağız. Benjamin'in epistemolojik görüşlerinin merkezinde yer alan deneyim, dil ve sanat eleştirisi kavramlarının, onun epistemolojik kavrayışında bir sürekliliğe sahip olduğunu ve bu sürekliliğin bölüm boyunca açığa çıkarılmaya çalışılacağına değinmiştik. İdealar teorisine başvurmamızın nedeni de yukarıdaki iddiamızı doğrulayacak bir teorik zemini barındırmasıdır. Richard Wolin'in ifadeleriyle, "Prolog [Epistemolojik-Eleştirel Önsöz], yukarıda bahsedilen iki denemede [Gelecekteki Felsefenin Programı ve Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine] geliştirilen bilgi teorisi ile ilgili birçok anlayışı tamamlar ve aynı zamanda bu fikirleri tamamen yeni, sistematik bir düzleme yükseltir" (Wolin, 1994: 79). Bu nedenle, idealar teorisinin daha önceki dil kavrayışının devamı olduğunu iddia edeceğiz. Ayrıca, sanat yapıtlarının bir idea olarak tanımlandığını ve Benjamin'in epistemolojik kavrayışının bir adım daha öteye taşındığını göreceğiz.

Benjamin, arkadaşı Christian Rang'a 9 Ocak 1923'te gönderdiği mektubunda, "idealar tanımı için Leibniz'in monad kavramını" benimsediğini belirtir (Benjamin, 1994: 222). Ona göre, "Leibniz'in kavramı, bütünüyle, [onun] için, bir idealar teorisinin özünü yakalamış gibi" görünmektedir (Benjamin, 1994: 222). Bilindiği üzere, Leibniz *Monadoloji* (1714) adlı eserinde, evrenin sonsuz sayıdaki monadların uyumlu birlikteliğinden oluştuğunu öne sürer. Filozofa göre, her monad "bileşiklere giren basit cevherden ibarettir; basittir, yani parçasızdır" (Leibniz, 2019: 3). Aynı zamanda monadlar, "dışsal olarak hiçbir şeyle ilişkisi olmayan, kendi kendine yeten perspektifsel" cevherlerdir (Rush, 2013: 38). Bu açıdan birbirlerini etkileyemezler, çünkü monadların dışarıya açılan herhangi bir "pencereleri yoktur." Buna karşın bir bütün olarak bir araya gelmeleri monadların kendi kendine yeten perspektifsel karakterini tehlikeye sokmaz. Çünkü monadların birbiriyle ilişkileri sentetik bir birlikle değil, farklılıklarını koruyarak bir araya geldikleri bir birlikteliğe dayanır (Rush, 2013: 37). Bu birliktelik ise "ilk birlik veya kaynak olan basit cevher" olan Tanrı'nın mükemmel yaratımının sonucudur. Tanrı, evreni "mümkün olan en büyük düzene ve mümkün olan en büyük çeşitliliğe" sahip olarak ahenk içinde yaratmıştır (Yılmaz, 2015: 129). Bu yüzden monadlar bir arada uyum içinde var olabilmektedirler (Leibniz, 2019: 3).

Leibniz'e göre, mükemmel yaratılışın bir diğer sonucu ise şudur: Her monad evrenin ahenk içindeki birliğini, yani evreninin bütününü kendi içinde taşımaktadır. Bu açıdan monadlar "evrenin daimî ve canlı bir aynası"dır. Fakat her bir monad "kendi görüş noktasından" evreni temsil eder. Çünkü monadlar niceliksel olarak Bir'i imlese de niteliksel olarak birbirlerinden farklıdır. Bu farklılıkları ise evrenin bütününü temsil edebilme, yani onu belirginleştirilme kapasiteleriyle ilgilidir. Bu niteliksel farklılıktan dolayıdır ki her monad evrenin temsilini "kendi bakış açısından" ifade ederek

diğerlerinden ayrılır: "Aynı şehrin farklı yakalardan bambaşka görünmesi ve âdeta bir perkspektifler çokluğu barındırması gibi, basit cevherlerin sonsuz çokluğuna bağlı olarak sanki bir o kadar farklı evren varmış gibidir; ama aslında bunlar, her monadın kendi görüş noktasından algıladığı tek bir evrenin farklı perspektifleridir" (Leibniz, 2019: 35). "Aksi halde" der Leibniz, "her monad bir ilah olurdu" (Leibniz, 2019: 37). Tanrı gibi evrenin bütününü apaçık bir biçimde temsil edebilirdi. Fakat böyle bir temsil sadece her bir monadın ondan neşet edildiği Tanrı cevherine özgüdür (Yılmaz, 2015: 129).

Önsöz'de Benjamin, ideaların monadolojik bir yapıya sahip olduğunu; bu yüzden her ideanın birer monad olarak görülmesi gerektiğini öne sürer.[40] Böylece ideaların mahiyeti hakkında şu tespitleri yapmış olur: İdealar sonsuz sayıdadır ve her biri kendine yeten perspektifsel cevherlerdir. Buna rağmen birbirleriyle uyumlu bir ilişki içindedirler.[41] Nitekim bu uyumlu birliktelik sayesinde her idea "dünyanın görüntüsünü içerir" (Benjamin, 1998: 47). Fakat her biri evrenin bütününü kendi bakış açısından temsil ettiği için bütüne ilişkin temsil sınırlı olmak zorundadır. Dolayısıyla herhangi bir idea tek başına bütünü apaçık bir biçimde temsil edemez.[42] Çünkü hakikati veya bütünü ancak sonsuz sayıdaki ideaların ahenkli ilişkisi ortaya koyabilir. Bu durum ise hakikatin bütünlüğünü tehdit etmez. Benjamin, burada da hakikati bir bütün olarak görür; fakat ona yalnızca tekil üzerinden ulaşabileceğimizi öne sürer. Çünkü bütünü

[40] Benjamin, Önsöz'de ideaların varlığını ve karakteristik özelliklerini gösterebilmek için hem "köken" hem de "monad" kategorilerine başvurur. İdea, hem köken hem de monad olarak tanımlanır. Örneğin, "köken kavramı aracılığıyla Benjamin, hem ampirik gerçeklikte ideaların gerçekliğini sağlamak hem de tarihle olan ilişkilerini açıklamaya çalışır" (Wolin, 1994: 96). Monad kategorisi de kökenle aynı işlevi üstlenir. Üstelik monad kategorisiyle ideaların birbirleriyle ve hakikatle olan ilişkilerinin özgül niteliği de açığa çıkarılır (Wolin, 1994: 96). Bu nedenle çalışmamızda köken yerine monad kategorisi tercih edilmiştir.

[41] "Her idea bir gezegendir ve tıpkı gezegenlerin birbirleriyle ilişkisi gibi idealar da birbirleriyle ilişkilidir. Bu özler arasındaki ahenkli ilişki, hakikati oluşturan şeydir" (Benjamin, 1998: 35).

[42] Benjamin'e göre, Leibniz'in monad tanımında olduğu gibi idealar da sadece bütünü kendi bakış açılarından temsil edebilirler. Bu temsil ise "geri kalan idealar dünyasının bulanık bir kısaltmasıdır" (Benjamin, 1998: 47). Bu yüzden "bir idea asla tüketici biçimde yorumlanamaz. Çünkü gidimli olarak sınırlanmıştır" (Rush, 2013: 52).

içinde barındıran tekildir. Bu yüzden bütüne bütün üzerinden değil, tekil üzerinden yaklaşmak gerekir (Kardeş, 2009: 496). Peki, bu bütünlüğü barındıran idealar niçin önemlidir? Benjamin'e göre, her idea "geri kalan idealar dünyasının bulanık bir kısaltmasını" içerse de tarihsel dönemler ancak bu bulanık görüntüler sayesinde açığa çıkarılabilir. Bu yüzden ideaları temsil etmenin amacı "dünyanın bu görüntüsünün kısaltılmış taslağını sunmaktır" (Benjamin, 1998: 47).

Peki, idea nedir? Öncelikle, Benjamin açısından ideanın ne olmadığını açıklayarak başlayabiliriz. İdealar ne Platonik bir biçimde zihinsel bir sezgi yoluyla ne de "ampirik bir soyutlama aracılığıyla" ulaştığımız kavramlardır. Bu açıdan idealar duyulur üstü bir dünyada yer alan şeyler değildir. Aksine "gerçek" kendiliklerdir ve tamamen "anlaşılabilir bir dünyada" yer alırlar. Hatta Benjamin ideaların ampirik dünyada "önceden var olduklarını" öne sürer.[43] Fakat ideaları duyulur üstü bir dünyada tahayyül etmenin sonucu olarak onlar sıklıkla kavramlara indirgenmektedir (Rush, 2013: 47). Benjamin özellikle kavram ve idea arasındaki farkı vurgular: "Kavram aklın kendiliğinden bir ürünü iken idealar sadece derinlemesine düşünülmüş olan belirlenimlerdir" (Benjamin, 1998: 29). Bu vurgu, sadece ideaların kavramlara indirgenmemesi uyarısını yapmakla kalmaz, aynı zamanda ideaların hakikat ve bilgi nesnesiyle olan ilişkisini de gündeme getirmiş olur (Kardeş, 2009: 496).

Kardeş'in yerinde tespitiyle, Benjamin'in idealar teorisi ancak bir hakikat teorisi bağlamında kendisini açımlar. Şüphesiz Önsöz'de ortaya konulmuş olan hakikat teorisi, dil ve deneyim bölümlerinde ortaya koymaya çalıştığımız hakikat teorisiyle ilişkilidir. Bu bağlamda idealar birer bilgi nesnesi olarak değil, ancak hakikat bağlamında açığa

[43] Leibniz, monadları maddi/fiziksel bir varoluşa sahip olmayan bir tür kuvvet olarak tasavvur eder. Ona göre, "parçaların olmadığı yerde ne uzam, ne şekil, ne de bölünebilirlik olur. Bu monadlar doğanın gerçek atomlarıdır; tek kelimeyle şeylerin unsurlarıdır" (Leibniz, 2019: 3) Buna karşın filozof, monadları duyulur üstü bir dünyada da tahayyül etmemektedir. Monadlar maddi dünyanın zemininde yer alan cevherlerdir. Bu açıdan monadlar "maddi varlıklardan mantıksal bakımdan önce gelirler" (Cevizci, 2010: 1011). Benzer bir biçimde, Benjamin'in yukarıdaki iddiasını da bu açıdan yorumlamak mümkün görünmektedir.

çıkarılabilir (Kardeş, 2009: 496). Çünkü bilgi nesnesi, hakikatin aksine bir sahip olma ilişkisine dayanır. "Bilgi için yöntem, nesnesini elde etmenin bir yoludur - hatta bilinçte onu yaratarak" bunu gerçekleştirir (Benjamin, 1998: 29). Çünkü özne-nesne dikotomisine dayanarak işler. Burada, temsilin rolü talidir. Oysaki hakikat açısından bir sahip olma ilişkisinden söz edilemez. Hakikat en açık ifadeyle ancak kendisini dışa vurabilir: "Hakikat kendi kendini temsil eder" (Benjamin, 1998: 29). Bu yüzden "hakikat, her şeyden önce bir "muhatap" (interlocuteur) bağlamında düşünülebilir" (Kardeş, 2009: 496). Yani, bilgi nesnesinin aksine hakikatin özneler arası bir boyutu vardır. Bu boyut, kendini temsilde açığa çıkarır (Kardeş, 2009: 496).

Bu bakımdan hakikat kendini duyulur üstü bir dünyada değil, ampirik bir dünyada temsil eder: "Hakikat, ampirik gerçeklikte kendini gerçekleştiren bir amaç değildir; bu ampirik gerçekliğin özünü belirleyen güçtür. Bütün fenomenler dünyasının ötesinde, yalnızca bu gücün ait olduğu varoluş durumu addır" (Benjamin, 1998: 35). Böylece bir önceki başlıkta ele aldığımız dil metnine bağlanmış oluruz. Benjamin dilin bir hakikat boyutu içerdiğini, aynı anlama gelmek üzere hakikatin dilsel karakterinin olduğunu öne sürer. Adlandırma ediminde kendini açığa çıkaran işte hakikatin bu boyutudur. Bu yüzden Benjamin, dili idealar olarak tanımlamak yerine kavram olarak tanımlayan yaklaşımları hatalı bulur: "İdea dilsel bir şeydir, yani herhangi bir kelimenin özündeki sembolik unsurdur" (Benjamin, 1998: 35).

Benjamin, Ocak 1925 tarihli Scholem'e gönderdiği mektubunda, idealar teorisinin "Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine" adlı makalesinde geliştirilen dil kavrayışının bir devamı olarak görülebileceğini öne sürer. Kendi ifadeleriyle, "daha önceki dil çalışmasının, daha iyi mi bilmiyorum, bir tür ikinci aşamasıdır… ideler [idealar] öğretisi olarak biçimlendirilmiştir" (Benjamin'den aktaran Witte, 2002: 68). Bu nedenle ideaların dilsel bir şey olduğunu ve adlandırma ediminde açığa çıktıklarını

vurguladığında, daha önceki dil kavrayışının ana figürü olan adlandırma edimine yeniden başvurur. Çünkü idealar "ilkel bir algı biçiminde olduğu gibi ilkel bir dilde belirlenmezler; sözcükler bilişsel anlamla bozulmamış olan adlar olarak soyluluğa sahiptir" (Benjamin, 1998: 35). Dolayısıyla Önsöz'de Âdem'in "insan ırkının ve felsefesinin babası" olarak takdim edilmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Fakat bu takdimin nedeni Âdem'den değil, Âdem'in içinde bulunduğu ortamdan kaynaklanır. Çünkü adların soyluluğunu ancak cennetin durumu sağlayabilir: "Orada henüz sözcüklerin iletişimsel önemiyle mücadele etmeye ihtiyaç yoktur" (Benjamin, 1998: 35). Böyle bir ortamda yerine getirilen ad verme edimi, ideaları "niyetsiz" bir biçimde açığa çıkarır. Çünkü der Benjamin, "hakikat, niyetin ölümüdür" (Benjamin, 1998: 35).

Benjamin tarafından felsefenin temsil görevi de bu bağlamda tayin edilmiştir. Felsefe, Âdem'in şeyleri adlandırma edimini referans almalıdır. Yani, felsefe de tıpkı Âdem gibi ideaları adlandırmalıdır. Fakat Benjamin açısından felsefenin, yorum ve eleştiriden oluştuğu hatırlanırsa, felsefenin yapacağı adlandırma ediminin bir temsil olması gerekir. Nitekim Benjamin Önsöz'e, felsefenin temsil meselesiyle yüzleşmesi gerektiğini öne sürerek başlar: "Felsefe, bilginin edinimi için bir rehber olarak değil, hakikatin temsili olarak kendi biçiminin yasasına" uymalıdır (Benjamin, 1998: 28). Felsefi araştırmanın yöntemi bu biçim gereği temsil olmalıdır. Felsefi araştırmanın nesnesi ise idealardır. Dolayısıyla felsefi araştırma ideaların temsilini amaçlamalıdır. Çünkü "hakikat, ideaların temsilinde şekillenir ve her ne şekilde olursa olsun bilgi alanına yansıtılmaya karşı direnir" (Benjamin, 1998: 29).

Benjamin, Önsöz'de yasoyununu bir idea olarak tanımlayarak ideaların "dilin açığa çıkması demek olan sanat yapıtlarında kendilerini ortaya koyduklarını" öne

sürmüş olur[44] (Kardeş, 2009: 497). Bir başka ifadeyle, "bir dil formu olarak sanat eseri bir hakikat ortamı" olarak görülür (Steiner, 2010: 62). Felsefenin amacı da yorum ve eleştiri gücünden oluşan mahiyetiyle sanat eserlerinde bulunan hakikati temsil etmektir. Şimdi, sanat eseri, hakikat ve eleştiri arasındaki ilişkiyi sunabileceğimiz noktaya gelmiş bulunuyoruz. Her sanat yapıtının bir ideaya dayandığı düşüncesi, bir bütün olarak ele alındığında Benjamin'in eleştirel çalışmalarının temel çıkış noktasıdır. Bu görüşü, tüm eleştirel çalışmalarında alıntılamaktan usanmadığı Novalis'in şu cümlesiyle özetler: "Her sanat eseri, dünyada olmak için özünde bir a priori ideale sahiptir" (Benjamin, 2004: 18). Bu "a priori ideali", sanat yapıtının hakikati olarak tanımlayabiliriz. Her sanat yapıtı, kendinde bir ideali, yani hakikati barındırmaktadır. Dolayısıyla sanat yapıtıyla hakikat arasında dışsal bir ilişki söz konusu değildir. Demiralp'in vurgusuyla, sanat yapıtı, hakikatin dışında hakikati dile getiren bir araç değildir. Aksine, her sanat eseri hakikati kendi içinde barındırır (Demiralp, 1999: 21). Fakat kendinde barındırdığı hakikate ulaşmak ancak bir eleştiri pratiğiyle mümkündür (Kardeş, 2009: 496).

Bu bağlamda eleştiri, sanat yapıtlarında *a priori* olarak bulunan hakikati açığa çıkaracak olan bir pratik olarak tanımlanabilir. Eleştiri edimini bir pratik olarak tanımlayarak, aslında ideaların mahiyetine ilişkin bir başka şeyi ima etmiş oluruz. Benjamin'e göre, "idealar kendinde temsil edilemezler" sadece tikelleri aracılığıyla görünür olabilirler. Bu yüzden felsefi araştırma "ideaların içinde birbirine bağlanmış tikelleri" bir takımyıldızı biçiminde oluşturmak zorundadır. Çünkü böyle bir takımyıldızı ancak ideaların temsilini sağlayabilir. Bu nedenle sanat yapıtlarını "mümkün olduğunca çok tikelliğe" ulaşacak biçimde yorumlamak gerekir. Sanat yapıtı parçalarına ayrılmalı, fakat aynı zamanda "bu ele avuca sığmaz, aşırı ve çelişkili

[44] Yasoyunu ya da "Trauerspiel, 16. yüzyılın sonlarında ve 17. yüzyılın başlarında barok sanat tarihi döneminde ortaya çıkan bir tiyatro türünü karakterize etmek için kullanılan bir terimdir" (Osborne ve Charles, 2015).

ögelerden pozitif" bir takımyıldızı oluşturulmalıdır[45] (Rush, 2013: 182). Eleştiri ancak böyle bir birlik kurabilirse sanat yapıtının içerdiği hakikati veya ideayı görünür kılabilir ve dolayısıyla sanat yapıtı ile tarihsel yaşam arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmış olur (Benjamin, 1998: 30; Kardeş, 2009: 496).

Nitekim Benjamin, Christian Rang'a gönderdiği mektupta bu amacını da açıkça belirtir: "Beni ilgilendiren şey, eserlerin tarihsel yaşamla nasıl ilişkili olduğu fikridir" (Benjamin, 1994: 223). Düşünür aynı mektupta eleştiriye verdiği görevi de vurgular: "Eleştiri, bu düşüncelerle (ki orada yorumla özdeştir ve geçerli tüm sanat anlayış metotlarına karşıt olarak) bir ideanın sunumuyla bağlantılıdır" (Benjamin, 1994: 224). Yani, sanat yapıtıyla tarihsel yaşam arasındaki ilişkiyi açığa çıkarak olan sanat eleştirisi kavramıdır. Bunu da yukarıdaki yöntembilimsel açıklamalara uygun olarak gerçekleştirmelidir. Bu tarz bir felsefi araştırmayı özellikle Benjamin'in "Goethe'nin Gönül Yakınlıkları" adlı makalesinde serimlemeye çalışacağız.[46] Nitekim Benjamin, bu çalışmasının "örnek eleştiri" olarak tasarlandığını ifade eder (Witte, 2002: 46). Bu metinde sanat yapıtı, hakikat ve eleştiri arasındaki ilişki belirgin bir biçimde gösterilir. Fakat eleştiri kavramının Benjamin düşüncesinde oldukça uzun bir serüveni söz konusudur. Benjamin, hem "Hölderlin'in İki Şiiri" adlı makalesinde hem de "Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı" adlı doktora tezinde sanat eleştirisi

[45] Bu yüzden Benjamin, edebi bir metin karşısında yapı-sökümcü bir bakışa değil, "Kutsal Kitap'ın yetmiş yüzü vardır" diyen bir anlayışa bağlıdır. Bir kitabın yetmiş yüzü, Scholem'in ifadeleriyle, "eşit derece geçerli" yetmiş yön ve yetmiş yorum anlamına gelir (Scholem, 2011: 66). Bu ifadeler Benjamin'in teolojik anlayışına, yani edebi metinler karşısındaki tavrına bire bir uymaktadır: "Tevrat'ın her bir pasajında kırk dokuz anlam bulan Talmud öğretisine uygun olarak araştırma yaptım ve düşündüm" (Benjamin'den aktaran Jay, 2014: 317).

[46] Benjamin, yalnızca "Goethe'nin Gönül Yakınlıkları" adlı eserinde değil, aynı zamanda *Alman Yasoyununun Kökeni* adlı doçentlik tezinde de benzer bir bakış açısına sahiptir. İkincisine burada ayrıntılarıyla değinmeyeceğiz, yalnızca Kardeş'in yapıta ilişkin yöntembilimsel açıklamasına başvuracağız. Kardeş'e göre, Benjamin doçentlik tezinde "monadolojik bir yöntem" sergiler. Peki, monadolojik yöntem nedir? Bir çağı bir sanat yapıtında okumaktır. Başka bir deyişle, Benjamin'in amacı bir metnin "hakikat içeriği" üzerinden çağını okunabilir kılmaktır. Bu yüzden doçentlik tezinde Alman Barok dönem yasoyunlarının seçilmesi bir rastlantı değildir. Barok çağ modernliğin biçimlendiği dönemdir. Benjamin, hiç oynanmamış yasoyunları üzerinden "politik modernliğin doğuşunu" işaret eder. Schmittyen bir egemenlik teorisine başvurur, fakat aynı zamanda Schmittyen egemenlik anlayışının imkânsızlığını ilan eder (Kardeş, 2014: 121).

kavramına yönelir. “Goethe’nin Gönül Yakınlıkları” adlı makalesi de bu birikimin bir sonucu olarak kabul edilebilir. Bu yüzden, öncelikle bu birikimi işaret edebileceğimiz metinlere odaklanacağız.

Benjamin, “Friedrich Hölderlin'in İki Şiiri”nde, şairin iki lirik şiirini karşılaştırarak bir estetik yorum yapmayı amaçlar. Seçtiği şiirler, aynı şiirin iki farklı versiyonudur. İlk versiyon olan “Şairin Yürekliliği”ni uyumlu bir bütün olarak görmezken, ikinci versiyon olan “Ürkeklik” şiirini yetkin bir bütün olarak olumlar. Fakat burada bizi ilgilendiren, Steiner’ın da vurguladığı üzere, Benjamin’in metodolojik yaklaşımıdır (Steiner: 2010: 30). Benjamin burada, Goethe’de “içerik” olarak tanımlanan, fakat kendisinin “iç biçim” olarak kavramsallaştırdığı bir terimi seferber eder. Estetik yorumun amacı da şiirlerin “iç biçim”ini sergilemektir. Benjamin’e göre, her şiir kendine özgü bir iç biçime sahiptir. Bu iç biçimi de bir alan olarak, poetized (şiirleştirilmiş) kavramıyla tanımlar: “Poetized, şiirin önkoşulu olarak, içsel biçimi olarak, sanatsal bir görevi olarak ortaya çıkacaktır” (Benjamin, 2004: 20). Öte yandan ‘poetized’, “düşünsel ve algısal düzenin sentetik birliği” olarak tanımlanır (Benjamin, 2004: 18). Estetik yorum, işte şiirin bu iç biçimini ölçer. Yani, “sözcüklerin imgelerin aralarındaki bağlantıları, anlam kümelerinin iç ilişkilerini inceleyerek şiirin iç tutarlılık derecesini ölçmeye çalışmaktır” (Demiralp, 1999: 22). Şayet şiir bütünlüklü bir iç biçime sahipse o şiir yetkin bir bütünlüğe sahip olacaktır. Fakat aynı zamanda sahip olduğu hakikati de dışsallaştırmış olacaktır. Benjamin, şiirin iç biçiminde “şiirin hakikatini içeren özel alan”ın açımlanacağını iddia eder. Çünkü hakikat şiirin iç biçimine nüfus etmiştir (Benjamin, 2004: 18).

Benjamin, “Friedrich Hölderlin'in İki Şiiri”nde gerçekleştirdiği metodolojik sunumunda henüz eleştiri kavramını kullanmaz. Eleştiri kavramının işlevini yorum gibi başka terimlerle karşılar (Steiner, 2010: 30). Eleştiri kavramına dair yaklaşımını ise

doktora tezinde netleştirir.[47] Fred Rush'un da belirttiği üzere, "Benjamin için doktora tezinde netleşen tek şey… sanat eserinin ne olduğu ve nasıl yorumlanacağı konusu" olmuştur (Rush'dan aktaran Erdağı, 2014: 33). Bu kapsamda doktora tezinde özellikle Alman Romantik erken kuşağın (bundan sonra kısaca Romantikler) sanat teorisi ve sanat eleştirisi kavramına yönelir. Friedrich Schlegel, Novalis ve Fichte'ye dayanarak romantik sanat eleştirisi kavramını serimler. Özellikle eleştiri kavramının gücüne dair Kant'la birlikte başlayan süreç, Romantiklerle birlikte sanat alanında zirveye ulaşmıştır. Romantiklerle birlikte eleştiri kavramı artık farklı bir anlam taşımaktadır. Bu anlamın Benjamin'in edebi yorumculuğunda belirleyici bir etkisi olacaktır.

Romantik sanat teorisinin Benjamin'in edebi yorumculuğu üzerindeki ilk etkisi, "eleştirel yorumlamanın sanat eserinin 'oluşturulmasındaki' veya 'tamamlanmasındaki' rolü"ne ilişkin görüşleridir (Rush, 2013: 36). Romantikler için eleştirinin amacı bir sanat yapıtını değerlendirmek ya da eğitici veya bilgilendirici bir rol üstlenmek değildir: "Eleştiri bir üründür; gerçi ortaya çıkmasına bir yapıt vesile olmuştur, ama varlığını sürdürmesi o yapıttan bağımsızdır. Bu özelliğiyle, ilkesel olarak sanat yapıtından ayrılmaz" (Benjamin, 2013b: 165). Romantikler tarafından eleştiri kavramına verilen bu rol, onların sanat yapıtlarına ilişkin bakışlarının sonucudur. Onlar için her sanat eseri

[47] Benjamin'in doktora tez süreci, özellikle Ernst Schoen'e gönderdiği mektuplar dikkate alındığında, onun açısından oldukça zorlu geçmiştir. Bu zorluğun nedenini en doğru biçimde ifade eden terim ise 'uzlaşı' olabilir. Nitekim Lacoue-Labarthe'nin ifadeleriyle, "Romantizmde Sanat Eleştirisi Kavramı, (hala) bir uzlaşmanın ürünüydü" (Lacoue-Labarthe, 2013: 10). Uzlaşmanın konusu ise, çalışmayı akademik niteliğe uygun bir biçimde ele alma zorunluluğudur. Bu zorunluluk, tezin akademik diline ilişkindir. Nitekim bir önceki başlıkta ele aldığımız dil kavrayışı düşünüldüğünde, Benjamin'in dilin bu denli küçümsenmesini kabul etmesinin zor olduğu açıktır. Fakat bunun da ötesinde metnin akademik niteliğinin yol açtığı başka bir zorluk daha vardır. Benjamin, romantizmin "ezoterik yönünü", Mesihçiliğini, başka bir deyişle romantizmin "tarihsel özünü" sergileyememiştir. Belki birkaç dipnotta bu öze dair vurguların olduğu söylenebilir, ama onun için yeterli olmamıştır (Lacoue-Labarthe, 2013: 9). Nitekim tezin taslağını bitirdiğinde, hem bu eksiklikten duyduğu hayal kırıklığını hem de bu eksikliğin telafi edilebileceğine dair umudunu Ernst Schoen'e yazdığı 7 Nisan 1919 tarihli mektubunda şöyle belirtir: "Birkaç gün önce tezimin taslağını bitirdim. Ne olması gerekiyorsa o ortaya çıktı: romantizmin, edebiyat incelemelerinin tamamen bihaber olduğu hakiki doğasının açıklanması. Ne ki, romantizmin esasına, mesihçiliğine, ve en çok değer verdiğim başka pek çok yönüne bakamadığım için (sadece sanat anlayışını ele alabildim), bu açıklama ancak dolaylı olarak iletilebiliyor – bu tez için benden beklenen o karmaşık ve uzlaşımsal akademik bakış açısından, hakiki bir bakış açısından ayrı tuttuğum o bakıştan kendimi sıyırmadıkça bunu yapmam imkânsızdı. Yine de, bu çalışmadan, ortaya koymayı çok isteyeceğim olguların çıkarsanması pekâlâ mümkün" (Benjamin'den aktaran Lacoue-Labarthe, 2013: 16).

kendi özü gereği perspektifsel bir niteliğe sahiptir. Çünkü "bir sanat eseri, Mutlak'a bakılan bir perspektif sunarak kendini olumlar. Ama bu *perspektifin içerisine*, bir perspektif olduğu için kısmi olduğu, başka deyişle bir "fragman" olduğu gerçeğini de nakşeder" (Rush, 2013: 35). Böylece "eserin perspektifsel karakteri daha fazla yorumlamaya davet çıkarır, çünkü eser perspektifini yapısının parçası olarak sergiler" (Rush, 2013: 37). Dolayısıyla sanat yapıtı tamamlanmamış niteliğiyle sürekli olarak eleştiriye açık hale gelir. Bu bağlamda eleştirel yorumlamanın görevi de sanat yapıtlarını tamamlamaktır[48] (Rush, 2013: 36).

Romantik sanat teorisinin Benjamin'in edebi yorumculuğu üzerindeki bir diğer etkisi ise, eleştirinin sanat yapıtını tamamlama rolüne "bağlı olarak eleştirel yargı meselesinin yerini eleştirel kavramanın almasıdır" (Rush, 2013: 36). Romantik sanat teorisinde eleştiri kavramının "eleştirel yargı" niteliği ortadan kaldırılır (Rush, 2013: 36). Onlar açısından "sanat eleştirmeni" artık bir yargıç statüsünde değildir. Çünkü sanat teorilerinde eleştiri artık üretken olmayan ve yalnızca yargılayan anlamını yitirmiştir. Aksine eleştiri kavramı, üretken ve yaratıcı bir edim olarak görülür. Nitekim Benjamin, Romantiklerle birlikte eleştirinin nasıl yaratıcı bir kudretle donatıldığını şu cümlelerle ifade eder: "Eleştirel olmak demek, düşünmenin tüm bağların üstüne yükseltilmesi demekti -adeta büyülü bir biçimde bağların yanlışlığının kavranmasıyla, hakikatin bilgisi kendiliğinden fırlayıverene kadar" (Benjamin, 2013b: 105). Bu ifadeler, aynı zamanda eleştirinin hakikatle olan ilişkisine de işaret etmektedir. Bu açıdan, Romantiklerle Benjamin arasındaki bir başka ortaklığı da işaretleyebiliriz.

Benjamin'in düşünceleri üzerinde etkili olmuş olan bir diğer Romantik sanat teorisi ilkesi "eserin hakikatinin veya içeriğinin, parçalarında gömülü olduğu fikri"dir (Rush, 2013: 36). Gerçi Benjamin, "Hölderlin'in İki Şiiri" adlı çalışmasından itibaren

[48] Hatta Romantikler için sanat yapıtlarının tamamlanması da mümkün değildir. Bir sanat eseri olarak eleştirinin kendisi de tamamlanamayacak bir yapıt olarak kabul edilir (Rush, 2013: 36).

sanat yapıtının hakikat içeriğini barındırdığı fikrine bağlıdır. Kritik olan ayrım, Erdağı'n vurgusuyla, sanat yapıtının "doğrudan" hakikati anlatabilmesinin olanaksız olduğu düşüncesidir. Öyle olsaydı özne-nesne dikotomisi kendiliğinden ortadan kalkmış olurdu. Elbette hakikati bağrında taşımayan hiçbir sanat eseri yoktur; ama sanat eserinde gömülü olan hakikatin "dışsallaştırılması" yalnızca bir eleştiri pratiği ile gerçekleşebilir (Erdağı, 2014: 32). Peki, nasıl bir eleştiri? Bu sorunun yanıtına, "örnek eleştiri" olarak tanımlanan "Goethe'nin Gönül Yakınlıkları"nı inceleyerek ulaşabiliriz.[49]

Benjamin, "Goethe'nin Gönül Yakınlıkları"[50] adlı yapıtına, yapacağı sunumun bir yorum değil, bir eleştiri çalışması olduğunu vurgulayarak başlar. Bu vurgu, düşünürün teorik kavrayışında eleştiri ve yorum arasında bir fark olduğuna işaret eder. Ona göre, eleştiri sanat yapıtının hakikat içeriğini ararken, yorum ise sanat yapıtının maddi içeriğini arar. Yorum ve eleştiri arasındaki farkı açığa çıkarmak için bir

[49] Bu "örnek eleştiri" çalışması, ayrıca eleştiri ediminin bir diğer niteliğini de açığa çıkarır. Benjamin, eleştiri ediminde yalnızca eserin kendisine yoğunlaşır. Çünkü ona göre, eleştiri yalnızca sanat yapıtının kendisinden türer. Örneğin "Goethe'nin Gönül Yakınlıkları" adlı makalesinde, Goethe'nin yapıta ilişkin açıklamalarının aldatıcı olduğunu vurgular. Böylece *Gönül Yakınlıkları*'na ilişkin yaptığı yorumlarda eserin yazarıyla sık sık çelişir. Fakat bu durum, eleştirinin yalnızca sanat yapıtına dayandığına dair Romantik sanat teorisiyle ilgilidir (Benjamin, 2014c: 290). Bu bakış açısı, düşünürün Romantiklerle ortaklaştığı ve onların düşünür üzerindeki bir diğer etkisi olarak işaretlenebilir. Nitekim Romantik sanat teorisi, "her türlü sabit değerlendirme ilkesinin ve kıstasının" reddine dayanır (Benjamin, 2013b: 106). Çünkü sanat yapıtları zaten kendi iç ölçütlerini içermektedir (Osborne ve Charles, 2015).

[50] Goethe'nin Gönül Yakınlıkları (1809) adlı yapıtı, Eduard, Charlotte, Ottilie ve yüzbaşı Hauptmann karakterleri etrafında gelişen bir anlatıdır. Roman, malikânesinde "huzurlu" bir evlilik sürdüren aristokrat Eduard ve Charlotte çiftine, Ottilie ve yüzbaşı karakterlerinin katılmasıyla başlar. Bu katılma, romanın kırılma anıdır. Nitekim Goethe bu noktada doğa biliminden alınan "benzer benzeri çeker" fikrini ortaya atar. Kimyasal bir birleşme ya da ayrılmada, elementler nasıl ki birbirleriyle belirli bir "seçme ve seçilme yatkınlığına" dayanarak tepkimeye giriyorlarsa, insan dünyası içinde "gönül yakınlığı" aynı işlevi görecektir (Erdağı, 2014: 7). Nitekim yalnızca Ottilie ve Eduard arasında değil, aynı zamanda Charlotte ve yüzbaşı karakterleri arasında da bir gönül yakınlığı başlar. Fakat evlilik kurumunun sadık bir temsilcisi rolünü üstlenen Charlotte, yüzbaşıyla bir ilişkiye başlamaktansa Eduard'ı evliliklerini sürdürmek için ikna etmeye çalışır. Hatta tam bu sırada Eduard ve Charlotte çiftinin Otto adlı bir çocuğu dünyaya gelir. Fakat çocuk, anne ve babasına benzemez, aksine Ottilie ve yüzbaşıya benzemektir. Gönül yakınlıkları, yeni doğan çocuğun üzerinde de işler. Otto ile bir sandal gezisine çıkan Ottilie, çocuğun ölümüne neden olur. Çocuk sandalın sallanması neticesinde göle düşer ve boğulur. Bu ölümün tüm karakterler üzerinde etkisi olur. Ottilie, malikâneden ayrılmak ve manastıra kapanmak ister; fakat Eduard ona izin vermez. Ottilie, Eduard'ın evden ayrılması şartıyla Charlotte'la birlikte malikânede yaşamayı kabul eder. Charlotte ise her şeyin daha da kötüleşeceğini düşünerek Ottilie ve Eduard'ın evliliklerine rıza gösterir. Eduard ise çocuğun ölümüyle birlikte Ottilie'yle kavuşmasının önündeki engelin ortadan kalktığını düşünür. Fakat Ottilie, yemek yemeyi ve konuşmayı keser ve sonunda bedeni bu durumu kaldıramaz ve ölür. Eduard ise romanın sonunda aşk acısına dayanamayarak hayatına son verir (Goethe, 2014).

benzetmeye başvurur: “Birisi büyüyen eseri yanan cenaze yığını gibi izliyorsa, yorumcu bu cenaze yığınının karşısında bir kimyacı gibi durur, eleştirmense bir simyacı gibi” (Benjamin, 2014c: 267). Eleştirmen, yalnızca ateşin kendisine odaklanır, onun nesnesi yanan ateştir, oysaki yorumcu için analiz nesneleri odun ve küldür.

Gerçi eleştiri ve yorum arasındaki fark bu denli vurgulanmış olsa da aynı zamanda bu iki mefhumun birbirleriyle ilişkili olduğunu belirtelim. Çünkü bir sanat yapıtı hem maddi hem de hakikat içeriğine sahiptir. Bir yapıtının ölümsüzlüğü de ancak maddi ve hakikat içerikleri derinlemesine bir ilişki içinde olursa mümkündür. Sanat eserinin başlangıcında bu ikisi beraberdir, daha sonra birbirlerinden ayrılırlar: “Bu farklı içerikler farklı gerçekliklerin ifade edilmesini ve farklı anlamlar üretilmesini sağlamaktadır” (Erdağı, 2014: 42). Fakat bu ayrılma bir kopuş değildir; aksine hakikat içeriği zamanla sivrilen maddi içeriğin arkasına gizlenir. Nitekim Benjamin, “hakikat içeriği maddi içerikten çıkarsanır” diyecektir (Benjamin, 2014c: 270). Sonuç olarak, yorum her eleştirmen için bir önkoşul haline gelir (Benjamin, 2014c: 265). Bu yüzden Benjamin, “Goethe’nin Gönül Yakınlıkları” makalesinde önce eserin maddi içeriğine daha sonra hakikat içeriğine yönelecektir.

Gönül Yakınlıkları, edebiyat eleştirmenleri tarafından sıklıkla aşk ya da evlilik romanı olarak kabul edilir. Goethe, romanı sonlandırdığında tensellik ve aşka karşı sadakat ve evlilik kurumunun zaferini ilan eder. Toplumun mihenk taşı olan evlilik kurumunun karşısında, âşıklar Ottilie ve Eduard yalnızca verdikleri savaşı değil, aynı zamanda canlarını da kaybederler. Nitekim Goethe’nin kendi eserine dair yorumu da bunun bir gereklilik olduğuna işaret eder: “Kendi isteklerine özgürlük tanıdıklarında, Ottilie acı çekmeliydi, Eduard’da. Sadece o zaman ahlaklılık zaferini kutlayabilir” (Goethe’den aktaran Benjamin, 2014c: 291). Fakat gerçekten romanın konusu aşk ya da evlilikle mi ilgilidir? Benjamin açısından romanın konusu kesinlikle evlilik değildir.

Hatta ona göre, "bu eserin hiçbir yerinde evliliğin etik güçleri bulunamaz. Daha başlangıçta, medcezirle su altında kalan kumsal gibi yok olma sürecindedirler. Evlilik burada etik bir problem değildir, ancak toplumsal bir problem de değildir. Bu evliliğin çözülüşünde insani olan her şey bir yanılsamaya dönüşür ve sadece mitik olan öz olarak kalır" (Benjamin, 2014c: 274).

Mitik güçler, romanın henüz başında "enkazı" andıran evlilik kurumunun çöküşüyle açığa çıkar. Çünkü der Benjamin, "hakikatte, evlilik (bir kurum olarak) asla kanunlarla doğrulanamaz, sadece aşktaki sürekliliğin bir ifadesi olarak doğrulanabilir" (Benjamin, 2014c: 274). Fakat evlilik artık aşktaki bir sürekliliğin ifadesi olarak kabul edilmiyorsa o zaman yalnızca yasal bir durum halini alır.[51] Böylece yasanın mitik güçleri açığa çıkar ve bir yıkım getirir. Çünkü "bu güçler kesinlikle kaderin güçleridir" (Benjamin, 2014c: 285). Benjamin, Goethe'nin amacının da yalnızca evlilik kurumunun çöküşüyle birlikte ortaya çıkacak olan bu mitik güçleri göstermek olduğunu iddia eder. Ona göre, Goethe'nin amacının evlilik kurumunu tesis etmek olduğuna dair yargılar hatalıdır. Goethe, hiçbir yerde evlilik kurumunu tesis etmek niyetinde değildir. Aksine romana mitik anlatıları, mitik karakterleri sokarak mitik olanı romanın temeli kılmıştır. Benjamin oldukça emindir: "Kesinlikle, hiçbir yerde mitik, en yüce maddi içerik değildir, ama her yer bunun kesin bir göstergesidir. Aslında, Goethe onu romanın temeli yapmıştır. Mitik olan bu kitabın, gerçek maddi içeriğidir" (Benjamin, 2014c: 286).

Benjamin, mitik olanın romana zerk edilişini üç olayı öne çıkararak ve özellikle iki karaktere yoğunlaşarak açıklar. İlk olarak, Otto karakterine yoğunlaşır. Benjamin açısından mitik olan romanda Otto karakterinin doğumuyla kendisini belirginleştirir.

[51] Burada Benjamin, Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı çalışmasındaki evlilik tanımına başvurur: "Farklı cinsiyetlerdeki iki insanın, birbirlerinin cinsel organlarının karşılıklı olarak ömürboyu sahiplenilmesi amacıyla yapılan birleşme. Çocuklara sahip olmak ve onları büyütmekteki amaç, cinslerdeki hevesin birbirlerininkinin içine geçtiği, doğanın amacı olabilir; fakat bu, hukukla bağdaşan evliliklerinin, kendi sonlarını hazırladığı insanlar için gerekli olan bir şey değildir; çünkü aksi takdirde evlilik yeniden yaratma eylemi durduğu zaman, kendi anlaşmasını feshedecektir" (Kant'tan aktaran Benjamin, 2014c: 269).

Otto, Charlotte ve Eduard'ın biyolojik oğludur. Fakat çocuk onlara benzemez aksine Chalotte'nin aşkı olan yüzbaşıya ve Eduard'ın aşkı olan Ottilie'ye benzemektedir. Bu durum, çocuğun kötü yazgısının işaretidir. Bu nedenle, düşünür ikinci olarak hem Otto'nun ölümünü hem de ölüm anındaki doğanın durumunu işaretler. Ottilie'yle çıktıkları sandal gezisinde, Otto sandaldan düşecek ve boğulacaktır. Düşünür tam bu noktada, romana ilişkin eski bir eleştiriden alıntı yapar: "Yaz gölünün üzerinde hâkimiyet kuran şeytanca korkunç kader" (Benjamin, 2014c: 277). Tabiri caizse, bu kader, sandalı pervasızca üzerinde taşıyan dağ gölüne, onu çınar ağaçlarına sürükleyen rüzgâra, rüzgâra bu emri veren yıldızlara ve yıldızları gözleyen gökyüzüne hükmeder. Benjamin'in ifadesiyle, "bir anlamda kader hükmeder, âşıklar yıkımlarına gider" (Benjamin, 2014c: 277). Çünkü Otto'nun ölümü, aynı zamanda Ottilie ve Eduard'ın ölümlerinin de habercisidir. Mitik olan hakkını vermelidir.

Otto'nun ölümüyle birlikte, Ottilie yemek yemez ve konuşmaz. Bu iki edimden vazgeçiş, Ottilie'nin ölümüne yol açar. Fakat Benjamin, özellikle ikincisini öne çıkaracaktır. Çünkü birincisi, romanın geneli düşünüldüğünde zaten Ottilie karakterinin belirleyici niteliği değildir. Goethe, Ottilie'nin yemek yeme edimiyle özel bir bağının olmadığını, sıklıkla yemek yemekten hoşlanmadığını dile getirir. Bu yüzden Benjamin, Ottilie'nin dilsizliğini bir başka düzlemde ele almamız gerektiğini öne sürer. Bu düzleme şu soruyu sorarak giriş yapabiliriz: Peki, Ottilie'nin dilsizliğinde gerçekleşen intihar özgürleştirici bir edim olarak kabul edilebilir mi? Şayet kararı Ottilie'nin kendisi vermiş olsaydı, bu soruya olumlu bir yanıt verilebilirdi. Oysa Ottilie'nin karar verdiği söylenemez. Hatta bir karar vermesi bile beklenemez. Çünkü "hiçbir törel karar, dilsel biçim olmadan ve kesin konuşursak, bu biçimde iletimin nesnesi olmadan, ortaya çıkmaz. Bu yüzden Ottilie'nin tam suskunluğunda, onu saran ölüm isteğinin törelliği

kuşku götürür. Aslında bunun temelini oluşturan bir karar değil, bir dürtüdür" (Benjamin, 2014c: 330).

Benjamin'in yukarıdaki cümlelerinin ilki, Witte'nin de vurgusuyla, daha önceki dil kavrayışına dayanır (Witte, 2002: 49). Fakat diğer cümleler, dilsizliğin intiharla olan ilişkisi mitik bir düzlemi işaret eder. Çünkü mitik olanda karar yoktur. Ottilie hem Eduard'sız yaşayamamakta hem de evlilik konusunda sessiz kalmaktadır. Bu sessizlik "kararının temelinin şimdide ve burada olanaklı olmayan bir şeye işaret ettiğini kesin olarak göstermektedir" (Erdağı, 2014: 40). Ottilie 'karar' vermemiştir, aksine kaderin ona biçtiği rolü oynamıştır. Bu yüzden Ottilie'nin ölümünün özgürleştirici bir anlamı yoktur. Onun ölümü kutsal değildir. Hatta Benjamin açısından "Ottilie'nin varlığı günahkâr bir varoluştur" (Benjamin, 2014c: 330). Fakat bunun nedeni "dağılmakta olan evliliği istismar ettiği için değil, onun anlaşılmasından ve gelişiminden ölümüne kadar kaderci bir güce tabi olduğu içindir. Kararları olmadan kuru ve anlamsız bir hayat sürmektedir" (Benjamin, 2014c: 330). Ottilie, romanın tüm diğer karakterleri gibi mitik yasanın egemenliği altındadır.

Benjamin, eleştirel çalışmasında *Gönül Yakınlıkları* adlı romanın mitik bir temele dayandığı ve mitin zaferiyle sonuçlandığını gösterir. Böylece kendi çağına yönelik eleştirisini de sunmuş olur. Çünkü ona göre, 20. yüzyıl da mitin egemenliği altındadır (Erdağı, 2014: 42). Bu yüzden romana ilişkin eleştirel çalışması, Witte'nin ifadeleriyle, "kendi zamanının gerçekten güncel bir durum saptaması" olarak okunmalıdır (Witte, 2002: 47). Tıpkı *Alman Yasoyunun Kökeni'*nde olduğu gibi, burada da sanat yapıtı üzerinden çağını aydınlatır. Bu açıdan Benjamin'in *Gönül Yakınlıkları* romanında gördüğü dehşet ile kendi çağında gördüğü dehşet bir ve aynıdır. Bu dehşeti, sanat yapıtına yönelik eleştirel analizinde görünür kılar. Fakat görünür kılmakla yetinmez, aynı zamanda bir eleştiri sunar. Bu nedenle "Goethe'nin Gönül Yakınlıkları"

makalesi yalnızca bir edebiyat çalışması değil, aynı zamanda siyasal bir eleştiri olarak görülmelidir.

Bu eleştiri ise mit ve tarih dikotomisine dayanır. Benjamin açısından mit her zaman tarihi dışlamıştır ve dışlayacaktır. Çünkü karakteristik nitelikleri farklıdır: "Zamanın akışı mit içinde bir önceden belirlenmişlik biçimini alır" (Buck-Morss, 2010: 97). Mitin içinde insanlar kadere teslim olur, bu nedenle yeni olan hiçbir şey gerçekleşmez. Tıpkı Ottilie karakterinde olduğu gibi, olayların akışı yıldızlar tarafından belirlenmiş gibidir. Oysaki tarih kavramında, zamanın akışı kırılmalara gebedir. İnsanlar olayların akışını değiştirilebilir, onun üzerinde tasarruf yetkisini kullanabilirler. Bu yüzden insan yalnızca tarihin içinde eyleyen bir özne olarak işaretlenebilir (Buck-Morss, 2010: 97).

Benjamin, tarih ve mit dikotomisine dayanan bu görüşlerini, 1919'da yazdığı "Kader ve Karakter" metninde geliştirmiş ve "Goethe'nin Gönül Yakınlıkları" metninde doğrudan eleştirel bir sunum için kullanmıştır. Fakat bu kavrayış, "Goethe'nin Gönül Yakınlıkları" metninden hemen sonra yazdığı "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" (1921) adlı makalesinin de teorik zeminidir. Genel olarak politik niteliğiyle öne çıkan bu makale, tarih ve mit dikotomisine dayanmaktadır. Fakat bu bağlantıyı görünür kılmak için mitik olana ilişkin genel bir görüşü terk etmemiz gerekir. Buck-Morss'ın dikkatli bir biçimde tespit ettiği gibi, mitik olanın kaderci bir niteliğe sahip oluşu, onun yalnızca teolojik ya da metafizik bir bağlamda tahayyül edilmesine neden olur. Oysaki Benjamin'in tarihsel ilerleme ideolojisine yönelik eleştirisinde olduğu gibi, mitik olan kendini seküler tarih teorilerinde de var edebilir (Buck-Morss, 2010: 97).

Benjamin, henüz 1915 tarihli "Öğrencilerin Yaşamı" adlı makalesinde, iki tarih görüşünü karşı karşıya getirir. Bunlardan ilki, ilerleme fikrini temel alan bir tarih görüşüdür: "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" (Benjamin'den aktaran Löwy, 2007: 9). Bu tarih görüşü sonsuz bir zaman anlayışına dayanarak şimdiki zamana "tutarsız, belirsiz, kesinliksiz" bir bakış yöneltir. Bu bakış doğrultusunda şimdiki zamanın doluluğunu ıskalar. Çünkü nihai hedefi "şekilsiz bir ilerlemeci eğilimin unsuru" olarak, yani tarihin ideal sonu veya telosu olarak kavrar. Bu açıdan tüm dikkati "ontolojik" olarak var olmayan bir geleceğe dönüktür (Gandler, 2015: 169). Geleceğe yönelik bakışını ise oldukça kesin yargılar belirler. Tarih bazen "yavaş" bazen "hızlı" olsa da tarihin ideal sonuna doğru ilerlemektedir. Bu ilerleyiş kesin olduğundan, ilerlemeci tarih anlayışının tüm görevi de yalnızca onun ritmini ölçmektir (Moses, 2018).

Bu açıdan ilerleme ideolojisi iyimser bir tarih görüşünün ötesinde, aslında bir "yasa" vazeder: "Tarihin otomatik bir biçimde ilerleyişi." Benjamin, bu niteliğiyle ilerleme fikrini mitik bulur ve onu çağının en büyük tehlikesi olarak görür. Mitik anlatılarda olduğu gibi burada da tüm anlatı "önceden belirlenmiştir" (Buck-Morss, 2010: 97). Bu anlatıya göre, insanlığın tarihin ideal sonuna doğru ilerleyişi kesindir. Şüphesiz bu ilerleyiş kimi durumlarda sekteye uğratılabilir; ama bir bütün olarak onu durdurmak mümkün değildir (Moses, 2018). Bu yüzden bu tarih görüşüne dayanan bir politika, faşizmle karşılaştığında onu pre-modern bir kalıntı ya da ilerlemenin önünde Aristotelesçi anlamda bir "sapma" olarak görecektir (Löwy, 2007: 72).

Peki, "sapma" nasıl ortadan kaldırılacaktır? İleriye doğru akan tarihten "sapma"yı zaman içinde ortadan kaldırması beklenecektir. Çünkü tarihin, ideal sonuna doğru ilerlediğine dair yargı o kadar kesindir ki, bu tarz bir politikanın sapmaya karşı yapabileceği en "rasyonel" tavır beklemek olacaktır (Eagleton, 2017: 21; Townshend, 2011: 83). Nitekim Hitler faşizmiyle karşılaştıklarında Alman muhaliflerinin birçoğu da

ilerlemeci tarih görüşleriyle tıpkı Ottilie gibi kaderin güçlerine teslim olmuştur. Ne Hitler'in 1933'teki zaferine ne de korkunç yıkımlara yol açan II. Dünya Savaşı'na engel olabilmişlerdir. Dolayısıyla onlar açısından yeni olan hiçbir şey gerçekleşmemiştir (Benjamin, 2014a: 44).

Benjamin, "Öğrencilerin Yaşamı" adlı eserinde ilerlemeci tarih görüşünün karşısına kendi tarih kavrayışını çıkarır:

> Buradaysa, aksine, eskiden beri düşünürlerin ütopik 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 nüfus ederler. (…) Bu durum (…) ancak metafizik yapısı içinde kavranabilir, tıpkı Mesih'in krallığı veya 1789'daki anlamıyla devrimci düşünce gibi (Benjamin'den aktaran Löwy, 2007: 9).

Bu tarih görüşünü, Osborne mesiyanik, Steiner ise metafizik bir tarih anlayışı olarak adlandırır. Her ne şekilde adlandırırsak adlandıralım, bu tarih anlayışı ilerlemeci tarih anlayışından "farklı bir hedefe ve metodolojiye sahiptir" (Osborne ve Charles, 2015). Onun amacı, tarihi "bir odak noktasında özetleyen" "nihai durumun unsurları"nı görünür kılmaktır. Bu unsurlar ise kendilerini tarihin sonu veya telosu olarak değil, şimdiki zamana nüfuz eden "yaratım ve fikirler" olarak sunarlar. Bu yüzden Benjamin, onları görünür kılmak amacıyla şimdiki zamana yönelmenin tarihsel görev olduğunu öne sürer. Fakat Mesiyanik krallığın anlamında olduğu gibi bu unsurlar ancak metafizik yapıları içinde kavranabilirler. Bu unsurları metafizik yapıları içinde kavramak ise Benjamin'in eleştiriye verdiği bir başka roldür. Böylece eleştiri bir kez daha "bu tarz

metafizik koşulların gerekli tanınmasının" bir gerekliliği olarak öne çıkar (Osborne ve Charles, 2015; Steiner, 2010: 21).

Sonuç olarak Benjamin, metafizik ya da teolojik niteliğiyle öne çıkan bir tarih görüşü sunar. Bu tarih görüşü, mitik niteliğiyle insanlara bir kader dayatan, onları bu kaderin sınırları içerisinde beklemeye mahkûm eden ve dolayısıyla yeni olan hiçbir şeyin gerçekleşmediği ilerlemeci tarih anlayışının karşısında kendisini konumlandırır. Her ne kadar yukarıda kendisini eleştiri edimiyle sınırlamış olsa da bu konumlanışın tarih kavramına açılan bir boyutu da söz konusudur. Öncelikle ilerleme fikri karşıtlığıyla geleceğe dönük yargıların "kof" bir kurgu olduğunu, tarihin belirsiz ama imkânlarla dolu bir akış içinde yol aldığını temel alır. Bu temel, onu ilerleme fikrinde olduğu gibi eylemsizlikle değil, tarihsel akışın yönünü her an değiştirebilme potansiyeliyle donatır. Bu yüzden "ontolojik" olarak var olmayan bir geleceği değil, şimdiki zamanı merkeze alır. Çünkü şimdiki zaman insanları kaderin hükmünden kurtaracak ve siyasal sorumluluklar üstlenen öznelere dönüştürebilecek tek zaman dilimidir. Mitik olan ancak böyle bir düzlemde sonlanabilir (Buck-Morss, 2010: 97).

Benjamin'in erken dönem politik düşünceleri de bu tarih görüşü tarafından şekillenmiştir. Bir sonraki bölümde ele alacağımız "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" adlı makalesinde geliştirilen siyasal genel grev ve proleter genel grev ayrımı doğrudan tarih-mit ikiliğine dayanır. İlki, mitik şiddet karakteriyle yalnızca bir tekrardır. Mevcut siyasal iktidara son verdikten sonra yeniden bir iktidar tesis edecektir. Dolayısıyla sonsuz bir döngü içinde hep aynı olanı getirecektir. Oysaki ikincisi, saf araç ya da saf şiddet karakteriyle tekrarın iptalidir. Her türlü siyasal iktidarı ortadan kaldırdıktan sonra yerine hiçbir şey koymayacaktır. Böylece mitik döngüyü sonlandıracak ve yeni bir çağı başlatacaktır (Benjamin, 2010: 32; Witte, 2002: 48).

2. ERKEN DÖNEM ENTELEKTÜEL VE SOSYO-POLİTİK BAĞLAM

Bu bölümde, Benjamin'in erken dönem politik düşüncelerine yer vereceğiz. Düşünürün erken dönem epistemolojik görüşlerini sunarken izlediğimiz yöntemde olduğu gibi Marksizm'le doğrudan temas kurduğu 1924 tarihini bir sınır tarih olarak kabul edeceğiz. Bu yüzden düşünürün 1924'ten önce yazdığı siyasal nitelik taşıyan metinlerine odaklanacağız. Amacımız, erken dönem epistemolojik görüşlerine karşılık düşen erken dönem politik düşüncelerini görünür kılmaktır. Fakat Benjamin'den bağımsız bir biçimde, herhangi bir düşünürün hangi metinlerinin siyasal hangi metinlerinin siyasal olmayan bir nitelik taşıdığının tartışmalı olduğunu hatırlatalım. Üstelik politik bir düşünür olarak okunması konusunda birçok tartışmanın yürütüldüğü bir entelektüel söz konusu olduğunda, tartışmanın daha da çetrefilli bir hal alacağı açıktır. Nitekim Benjamin söz konusu olduğunda, ele alınan metnin yalnızca hangi siyasallık biçimine tekabül ettiği değil, aynı zamanda siyasal bir nitelik taşıyıp taşımadığı üzerine de birçok tartışma söz konusudur. Tüm bu tartışmalar bağlamında, Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" adlı makalesinin, ilk olarak şiddeti doğrudan siyasal bir mahiyette kavramış olması nedeniyle, ikinci olarak da siyaset üzerine tasarlanan bir makale olması nedeniyle siyasal bir nitelik taşıdığını iddia ediyoruz.

Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" (bundan sonra yalnızca ŞEÜ) adlı makalesini Ocak 1921'de kaleme alır ve makale aynı yıl *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* dergisinde yayımlanır. Bu metin, düşünürün siyaset üzerine yazmayı tasarladığı üçlemenin sonuncusu ve elimizde kalan yegâne eseridir. İlk tasarı, Nisan 1920'de yazılan fakat kaybolan "Hayat ve Şiddet" adlı metnidir. İkinci tasarı ise iki bölüm halinde yazılması planlanan, "Hakiki Siyasetçi" ve "Hakiki Siyaset" makalesidir. "Hakiki Siyasetçi" 1919'da Lugano'da yazılır fakat o da kayıptır. "Hakiki Siyaset" ise iki alt başlık olarak tasarlanmıştır: "Şiddetin Ortadan Kaldırılması" ve "Ereği Olmayan

Teoloji". Bu metinler ise hiçbir zaman kaleme alınmamıştır, nedeni ise bilinmiyor (Çelebi, 2010b: 260). Fakat yazılmamış ya da kaybolmuş metinlere ilişkin belirsizliklerin "doğal olarak" bir takım sonuçları da olmuştur. Benjamin'in politik görüşlerini sunma çabaları, kaybolan ya da hiçbir zaman yazılmayan metinlerini dikkate almış ve metinler üzerinde spekülasyonların yapılmasına neden olmuştur. Bu durum, düşünürün politik düşüncelerini sunma çabalarını daha da zor bir hale getirmiştir (Steiner ve Sample, 2001: 61). Tüm bu çekinceler etrafında ve spekülasyonların her zaman olumsuz bir bağlama işaret etmeyeceğini de ifade ederek, aşağıda düşünürün elimizde kalan yegâne eserini, ŞEÜ'yü dikkate alacağız.

ŞEÜ, Benjamin'in şiddet üzerine düşündüğü, şiddetin hukuk ve iktidarla olan ilişkisini görünür kıldığı bir makalesidir. Fakat metin, oldukça "kötü bir şöhrete" sahiptir (Çelebi, 2010a: 13). Bu şöhretini ise daha çok kapalı ve gizemli diline borçlu olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu "kötü şöhret"li metni analiz etmek için öncelikle onun gizini aydınlatabileceğimiz bir yaklaşıma ihtiyacımız var. Bu bağlamda Uslu'nun "Politik ve Entelektüel Bağlamı İçinde Walter Benjamin'in Şiddet Teorisi" adlı makalesindeki yaklaşımını izleyerek, ŞEÜ'yü yazıldığı dönemin entelektüel ve politik bağlamına yerleştirerek yorumlayacağız. Bu yaklaşımın ŞEÜ'ye ilişkin şu temel soruya yanıt vereceğini umuyoruz: Benjamin'i 1920'lerde şiddet üzerine düşünmeye, hatta makaleyi bir dergide yayımlayarak kamusal bir nitelik kazandırmaya teşvik eden sebepler nelerdi? Nitekim önceki bölümlerde ele aldığımız "Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine" ya da "Gelecek Felsefenin Programı Üzerine" metinlerinde olduğu gibi, Benjamin'in birçok metnini tamamlamadığını öne sürerek herhangi bir yerde yayımlamadığı ve en iyi ihtimalle yalnızca en yakın arkadaşlarıyla paylaştığı ifade edilmişti. Bu açıdan ŞEÜ'nün Benjamin'in akademik üretiminin dışında özgül bir yeri vardır. Öte yandan, ŞEÜ'yü mümkün kılan entelektüel ve politik bağlamı ele almamız,

onun erken dönem politik düşüncelerinin kaynaklarını teşhis etmemizi de sağlayacaktır. Nitekim ŞEÜ, bu kaynakların bir sonucundan başka bir şey değildir.

Benjamin'in entelektüel serüveninin henüz başlangıcı olan Radikal Gençlik Hareketi üyeliği bu kaynaklardan ilkidir. Birinci Dünya Savaşı'nın başlangıcına kadar bağlı kaldığı, üyesi olduğu ve hatta başkanlığını yaptığı gençlik hareketi, Gürbilek'in ifadeleriyle, Benjamin açısından düşüncelerinin ilk kez bir sınırla karşılaşması hasebiyle oldukça önemlidir (Gürbilek, 2014: 7). Radikal Gençlik Hareketi, Gustav Wyneken'in okul reformu ve Friedrich Nietzsche'nin Uygarlık eleştirisine dayanan bir gençlik örgütlenmesidir. Temel iddiası, toplumsal değişimin yalnızca kültür aracılığıyla gerçekleştirilebileceğidir. Özgürleştirici bir edim olarak kültür ise yalnızca gençliğin saf ve bozulmamış kültüründe bulunabilir. Bu nedenle Benjamin açısından "gençlik fikri, bir yaşam aşamasına değil, hayata karşı bir tutuma işaret eder" (Steiner, 2010: 22). Nitekim "Öğrencilerin Yaşamı" adlı makalesinde, öğrencilerin yaşamının, devlet, üniversite, entelektüel ilgi alanları ya da mesleki talepler tarafından sınırlandırılmasını kabul edilemez bulacaktır. Ona göre, öğrencilerin yaşamı, evlilik öncesi bir ara aşama değildir. Aksine bu hayat, aile, üniversite, gelenek, otorite ya da her türlü otoriter mekanizmaya karşı bir özgürlük imkânının varlığına işaret eder. Fakat Benjamin'in "Uyuyan Güzel" metninde dile getirdiği gibi, bu özgürlük alanını inşa edecek gençlik henüz uyumaktadır, yapılması gereken uyuyan güzeli uyandırmaktır (Gürbilek, 2014: 7; Witte, 2002: 20).

Benjamin, henüz 18 yaşında ilk yazılarını Radikal Gençlik Hareketi'ne bağlı *Başlangıç* (Der Anfang) dergisinde yazmaya başlar. Fakat gençlik hareketi bünyesinde yalnızca metinler kaleme almaz, aynı zamanda gençlik hareketinin doğrudan örgütsel pratiğinde de yer alır. Üniversite yaşamı boyunca gençliği uyandırma misyonunu üstlenir. Bu açıdan Benjamin, gençlik hareketinin en aktif üyelerinden biridir. Ne var ki

Birinci Dünya Savaşı'nın gündeme gelmesiyle, gençlik hareketinin birçok üyesinin ve özellikle yoğun bir bağlılık duyduğu Wyneken'in savaşı destekleyen metinler kaleme alması, onun açısından kabul edilemezdir. 1915'te Wyneken'e karşı yazdığı metinde, savaşa yönelik bu tutumu gençlik kültürüne karşı bir ihanet olarak mahkûm edecektir. Sonuç olarak, gençlik hareketinin savaşı destekleyen bir pozisyona yerleşmesiyle gençlik hareketinden ayrılacaktır. Fakat gençlik hareketinden düşünsel anlamda kopuşu, Benjamin'in en yakın arkadaşı olan Fritz Heinle ve kız arkadaşının savaşı protesto etmek amacıyla intihar etmeleri sonucunda gerçekleşir. İntihar, hem gençlik hareketine bağlanan son umut kırıntılarını berhava etmiş hem de savaş karşısında daha kurumsal bir pozisyon almasına neden olmuştur (Gürbilek, 2014: 7; Steiner, 2010: 29; Witte, 2002: 17).

Gürbilek'in yerinde tespitiyle, böylece Benjamin'in düşünceleri entelektüel serüveni boyunca sıklıkla karşılaşacağı sınırlardan ilkiyle karşılaşmış olur. Kültürün yegâne güç olarak toplumu dönüştürebileceği fikrinin neden başarısızlığa mahkûm olduğunu, Benjamin'in kendisi *Berlin Günlüğü*'nde şu şekilde ifade edecektir: "Önce devleti yıkmadan —ki devlet kötü okulları, kötü aileleri gerektirir— hiç kimsenin okulunu ya da babaevini iyileştiremeyeceğini anlamamız epey zaman alacaktı" (Benjamin'den aktaran Gürbilek, 2014: 9). Nitekim epey zaman almış, en yakın arkadaşının intiharına kadar sürmüştür. İntiharın kendisinde yarattığı dönüşümü ise aynı metinde şöyle dile getirir: "Şunu anlamamı sağlamıştı: Daha iyi bir düzen için verilen mücadeleden Berlin şehri de yara almadan kurtulamayacak" (Benjamin'den aktaran Gürbilek: 2014: 9). Bu anlamda ilk sınır, Benjamin'in savaş ve şiddete karşı daha kuramsal bir eleştiri yöneltmesine yol açacak, özgürlük için iktidar mekanizmalarının ortadan kaldırılmasının neden zorunlu bir önkoşul olduğuna dair eleştirel bir perspektif

edinmesini sağlayacaktır. Bu, aynı zamanda kurtuluşun bireysel değil, toplumsal bir karaktere sahip olması gerektiğinin kavranılmasına yol açacaktır (Gürbilek, 2014: 7).

Kültüre yönelik yukarıdaki görüşleri, yani kültürün yegâne özgürleştirici edim olarak kavranılmasını, yalnızca düşünürün üyesi olduğu gençlik hareketiyle sınırlı bir çerçevede düşünmemek gerekir. Aksine tüm nüanslarını paranteze almak kaydıyla, gençlik hareketini daha genel bir bağlama, yani Alman Romantizminin süreğine yerleştirmek gerekir. Bu sürek, 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarından itibaren Alman entelektüel dünyasına hâkim olan ortak bir düşünüşe işaret eder. Nitekim 19. yüzyılın sonlarından itibaren, Alman entelijansiyasında kültür ve uygarlık karşıtlığı yükselmiş, kültüre yönelik olumlu, uygarlığa karşı olumsuz bir tutum takınılmıştır. Uygarlık, kapitalizmin adım adım inşa ettiği yeni bir toplum biçimine karşılık gelirken; kültür ise kapitalizmin yarattığı tüm tahribatlara karşın, korunması ve muhafaza edilmesi gereken bir topluluk biçimine karşılık gelir. Bu bağlamda ilki yabancılaştırılmış, yalnızlaştırılmış bireysel bir yaşantıya karşılık gelirken; ikincisi bireysel yaşantıyı yüceltirken, aynı zamanda dostluğu, kahramanlığı, maneviyatı da önemseyen bir birliktelik biçimidir. Tam bu noktada, Gülenç'in sorusunu yöneltirsek, peki, özellikle Alman entelektüel dünyasında neden uygarlık tehdit, kültür ise korunması gereken bir şey olarak kavranılmıştır? (Gülenç, 2017: 64; Gürbilek, 2014: 11).

Gürbilek, Alman entelektüellerinin uygarlığa yönelik tepkilerini motive eden unsurun aydınların toplumsal ayrıcalıklarını kaybedecekleri yönündeki endişeleri olduğunu iddia eder. Nitekim kapitalizmin yarattığı toplumsal dönüşümün ilk elde sonucu da bu olmuştur. Entelektüellerin çoğu üniversitelerde, yani kültür yuvalarında bulunmaktadır. Kapitalizmin kültürü de bir metaya dönüştürmesiyle hem üniversiteler hem de entelektüeller eski konumlarını ve itibarlarını yitirmiştir. Ne var ki

entelektüellerin uygarlığa karşı tepkilerini yalnızca statü meselesine indirgemek düşüncenin sınırlarına işaret edecektir. Nitekim Gürbilek de Alman entelektüellerin uygarlığa yönelik tepkilerinin "içgüdüsel" bir hal aldığını ve bu durumun 19. yüzyılın başlarından itibaren Almanya'da başlayan romantik akımla belirgin ilişkisini teslim edecektir (Gürbilek, 2014: 11).

Peki, romantizm nedir? Romantizm yalnızca 19.yüzyılda gelişen bir edebi akım değil, "modern kültürün, on sekizinci yüzyıldan günümüze uzanan temel dünya görüşlerinden biridir" (Löwy, 1999: 14). Bu dünya görüşünün belirgin niteliği ise "kapitalizm öncesi değerler adına endüstriyel/burjuva uygarlığı"na yönelik tepkidir (Löwy, 1999: 14). Bu tepkinin siyasal biçimlerinin farklılaşacağı ilk elde açıktır. Nitekim Löwy, dört farklı siyasal romantik tipolojisi sunar. Bunlardan ilki, özellikle feodal ilişkileri yeniden tesis etme çabasında olduğu gibi geçmişteki ideal bir biçime dönüşü ifade eden "geçmişe yönelik" ya da "geriye doğru giden" romantizmdir. İkincisi, kapitalizme karşı yalnızca mevcut durumu muhafaza etmek isteyen "muhafazakâr" romantizmdir. Bir diğeri ise, özellikle Alman düşünür Max Weber'le anılan, ilk ikisine karşıt olarak kapitalizm öncesi topluluklara dönüşü imkânsız gören "büyüden kurtulmuş" romantizmdir. Ve sonuncusu, "hem geçmişin cemaatlerine dönüş hayalini hem de bugünün kapitalizmiyle uzlaşmayı reddeden, çözümü gelecekte arayan devrimci romantizm"dir (Löwy, 1999: 20). Yine de hemen belirtilmelidir ki devrimci romantizmde, gelecek ile geçmiş arasında doğrudan bir kopuş yoktur. Aksine "geçmişe duyulan nostalji ortadan kalkmaz, ancak kapitalizm sonrası geleceğe yansıtılır" (Löwy, 1999: 20).

19. yüzyılın sonlarından itibaren Alman entelektüelleri arasında, özellikle yukarıda anılan dört romantik biçimin de etkili olduğu görülür. Dellaloğlu'nun yerinde tespitiyle, bu durum "Weimar'ın ruhu"yla ilgilidir (Dellaloğlu, 2017: 50). Almanya'nın

ilk demokrasi deneyimi olan Weimar Cumhuriyeti; devrim girişimleri, genel grevler, darbe teşebbüsleri, olağanüstü hal ilanları, zayıf koalisyon hükümetleri, yeni Anayasa tartışmaları, paramiliter birlikleri, siyasal suikastları, sağ ve sol siyasetteki aşırı radikalleşmelerle birlikte istikrarsızlık ve şiddetin "aşırılaştığı" bir dönem olarak kabul edilir. Nazilerin yükselişiyle birlikte "aşırılık" kontrol edilemez bir hal almış, parlamenter sistem çökmüş ve 1933'ten itibaren Almanya tek partili bir devlet olmuştur. O tarihten itibaren Hitler, 1945'e kadar hem şansölye hem de devlet başkanı yetkilerine birlikte sahip olmuştur (Storer, 2015: 43).

Weimar'ın yer aldığı zaman diliminin bir "kaos"a karşılık geldiği iddia edilebilir. Bir bakıma doğrudur, Weimar bir "kaos"tur; fakat yaratıcı bir "kaos"tur. Üstelik "Weimar ruhu"nun mekân ve zaman sınırı, kendisinden önceki bir zaman dilimini kapsadığı gibi Hitler faşizmiyle birlikte de son bulmamıştır. Aksine bu ruh, Hitler faşizmi döneminde de Alman entelektüellerinin teorik konumlanışları üzerinde belirleyici unsurlardan biri olmuştur. Bu açıdan "Weimar ruhu", birbirlerinden çok farklı politik hatlara yerleştirebileceğimiz entelektüelleri aynı zeminde buluşturmuştur.[52]

[52] Tabii ki bu zemin, sıklıkla ilgi çekici bulunmuş olsa da Schmitt ve Benjamin ilişkisine Scholem ve Adorno'nun verdiği tepkide olduğu gibi bazen de gizli tutulmak istenmiştir. Bu açıdan Benjamin'in Carl Schmitt ile olan entelektüel ilişkisinin ortaya çıkış süreci sözcüğün en doğrudan anlamıyla "skandal" bir nitelik taşır. Benjamin, 9 Aralık 1930 tarihinde Schmitt'e hem *Alman Yas Oyununun Kökeni* (1924) adlı doçentlik tezinin kitaplaştırılmış halini hem de bir mektup gönderir. Mektupta, tezindeki egemenlik anlayışının Schmitt'in egemenlik anlayışından etkilendiğini yazar. Ayrıca, Schmitt'in *Diktatörlük*'teki devlet felsefesine ilişkin araştırma yöntemlerinde, kendi sanat felsefesi araştırma yöntemlerinin onaylanışını gördüğünü ifade eder. Bu mektup, "Weimar ruhu"nu açığa çıkaran, Taubes'in ifadesiyle, bir "hazine"dir. Fakat tam da hazine olmaklığına yaraşır bir biçimde, ona ulaşmak oldukça meşakkatli bir uğraşın sonucunda gerçekleşmiştir. Schmitt, *Hamlet ya da Hekuba (1956)* adlı eserinin Benjamin'in doçentlik tezine ve mektubuna yanıt olarak yazıldığını ifade etmiştir. Bu iddiadan yola çıkan Jacop Taubes, Schmitt'ten 1967 yılında mektubun orijinalini ister. Mektubun Benjamin'in daktilosundan çıktığını da teyit eden Taubes, Adorno'ya mektubu neden yayınlamadıklarını sorar. Çünkü Scholem ve Adorno, 1966 yılında Benjamin'in toplu mektuplarını iki cilt halinde yayımlamış; fakat Benjamin'in Schmitt'e gönderdiği mektuba eserde yer vermemişlerdir. Adorno, böyle bir mektubun olmadığına dair bir yanıt verir. Bunun üzerine orijinal mektubu da Adorno'ya gönderen Taubes, Adorno'dan şöyle bir yanıt alır: "Evet, böyle bir mektup varmış ama sonradan ortadan yok olmuş. Ben de üstünde fazla durmadım, mektupları olduğu haliyle yayımladım" (Taubes'ten aktaran Çelebi, 2001: 110). Çelebi'ye göre, Adorno'nun bu "şüphe uyandırıcı" yanıtının ve davranışlarının nedeni, yalnızca Adorno'nun değil, aynı zamanda Scholem'in de yaratmak istedikleri Benjamin imgesiyle ilişkilidir. Çünkü bu mektup, "Benjamin'i mistik Yahudi felsefesinin modern bir temsilcisi olarak tanıtan Scholem'le, onda modern avangard sanat ve felsefenin önde gelen düşünürlerinden birisini görmek isteyen Adorno açısından sakıncalıydı" (Çelebi, 2001: 110).

Muhafazakâr, milliyetçi, sosyalist ya da anarşist entelektüellerin ilgilerini, Weimar Dönemi'nde yaşanılan siyasal istikrarsızlıklara karşı çözüm üretmek üzere ortaklaştırabilmiştir. Örneğin siyasal istikrarsızlık söz konusu olduğunda egemenlik tartışmaları belki de en çok rağbet gören ortak ilgilerden biridir. Yine de egemenlik tartışmalarını ve diğer temaların tümünü yatay olarak kesen modernlik eleştirisi ve Romantizm olmuştur.

Romantizm, düşünürlerin entelektüel serüvenlerinde belirleyici bir rol oynamıştır. Nitekim kültür savunuculuğu Hitler'le birlikte Schmitt ya da Heidegger örneklerinde olduğu gibi ya faşizme ya da Lukâcs ve Georg Simmel örneğinde olduğu gibi daha güçlü bir kültür savunuculuğuna yol açmıştır (Gülenç, 2017: 65). Fakat bu durumun ötesinde, Romantizmden yalnızca milliyetçiliğe ya da daha güçlü bir ahlakçılığa değil, aynı zamanda anarşizm ve teolojiye doğru bir hat da açılabilir. Bu hat üzerinde romantizm ya biçimlendirici ya da bir tür ittifak unsuru olarak rol alabilir. Nitekim Alman entelektüelleri arasında bu bileşim gerçekleşecektir. Alman Romantizmi, hem anarşistler hem de Yahudi ve Hristiyan teolojisine yakın düşünürler üzerinde etkili olacaktır (Löwy, 1999: 192).

Benjamin söz konusu olduğunda, onun uygarlık eleştirisinin kaybedilebilecek akademik bir statüyle ilgisi olmadığı açıktır. Nitekim Benjamin hiçbir zaman üniversitede akademik bir pozisyon elde edemeyecektir. Öte yandan, uygarlık eleştirisi dar anlamıyla gençlik hareketiyle de sınırlı değildir. Bu yüzden yukarıda tüm karşıtlıklarını paranteze almak kaydıyla, gençlik hareketini daha genel bir bağlama, yani Alman Romantizminin süreğine yerleştirmek gerektiği ifade edilmişti. Çünkü düşünürün gençlik hareketinden ayrıldıktan sonra da harekete ilişkin birçok düşünsel temayı muhafaza etmesi ancak bu şekilde açıklanabilir. Benjamin'in Romantiklerle

---

Benjamin, Nazi iktidarının baş hukukçusundan etkilenemez ya da onunla birlikte düşünülebilecek bir entelektüel olamazdı. Bu yüzden her ikisi için de Benjamin-Schmitt birlikteliği anlaşılır olmadığı gibi kabul edilemez bir şeydi (Çelebi, 2001: 109).

ilişkisi ise, bir önceki bölümde aktardığımız üzere, yalnızca doktora tez süreciyle sınırlı değildir. Benjamin, savaş öncesinde de Alman Romantikleri üzerine okumalar yapmış ve metinler kaleme almıştır (Gürbilek, 2014: 7). Bu yüzden Romantiklerin düşünür üzerindeki etkisi, yalnızca fragmanlar biçiminde yazmaları ya da sanat eleştirisine yönelik epistemolojik ve metodolojik yaklaşımlarıyla sınırlı değildir. Alman Romantizmi, Benjamin'in kapitalizme yönelik eleştirisinde de belirleyici bir rol üstlenmiştir.[53]

Löwy, Benjamin'i tam da bu bağlamda "devrimci romantik" olarak nitelendirir. Kapitalist uygarlığa yönelik toptan reddediş, geçmişe yönelik nostalji ve bu nostaljinin geleceğe yansıtılarak yeni bir tarihsel çağı başlatmaya dönük bir arzu içermesi devrimci romantikliğin belirgin nitelikleridir. Bir "devrimci romantik" olarak Benjamin, bu nitelikleri düşüncesinde barındırır. Fakat düşünürde romantik unsurlar veya romantizm yekpare bir biçim arz etmez, aksine Yahudi teolojisi ve anarşizm ile birlikte var olur. Her üçü de Benjamin'in erken dönem düşüncelerinin belirleyici kaynağı olmuştur (Löwy, 1999: 179). Şayet, Deleuze'ün kullandığı anlamda, Benjamin için bir "alet kutusu"nun varlığından söz edilebilirse, Alman romantizmi, Yahudi teolojisi ve anarşizm onun en sık başvurduğu aletlerdir. Fakat yalnızca erken döneminde değil, aynı zamanda bazen kuvve bazen de gizil halde tüm entelektüel serüveninde kullandığı aletlerdir.

Bu bağlamda ŞEÜ'ye anarşizm ve Yahudi teolojisi belirgin bir biçimde kaynaklık ederken, romantizm her iki kaynakla da belirli bir biçimde ilişkilidir. Benjamin'in anarşizm ile temasında en önemli etkiye sahip kişi ise Georges Sorel'dir. Benjamin, ŞEÜ'yü yazmadan kısa bir süre önce Sorel'in *Şiddet Üzerine Düşünceler*

[53] Benjamin düşüncesi üzerinde etkili olmuş birçok entelektüel aynı zamanda romantizmle ilişkili kişilerdir. Romantizm, Benjamin'in erken dönem düşünceleri üzerinde oldukça etkili olmuş olan Scholem, Schmitt, Bloch, Buber gibi düşünürler üzerinde olduğu gibi, olgun dönem düşünceleri üzerinde etkili olan Lukâcs üzerinde de büyük bir etkiye sahiptir (Löwy, 1999: 17).

(1908) adlı metnini okur ve iki konferansına katılır. Sorel'den oldukça etkilenmiştir. Öyle ki Sorel'in kitabını döneminin en önemli siyasal metni olarak kabul eder. ŞEÜ'de şiddet konusunda geliştirdiği düşüncelerini, özel olarak da proleter genel grev ve siyasal genel grev ayrımını Sorel'den ödünç alacaktır. Çelebi'nin iddia ettiği gibi, Sorel'in Benjamin üzerindeki etkisi ŞEÜ'yle de sınırlı değildir. ŞEÜ'den başka bir metninde Sorel'e doğrudan atıf yapmasa bile, "devrimci entelijensiyanın rolü" ve ilerleme düşüncesinin devrimci bir düşünce olmadığı hususları, Benjamin'de sürekli tekrarlanan temalar olması hasebiyle Sorel etkisi olarak kabul edilmelidir[54] (Çelebi, 2010b: 264; Uslu, 2017: 94).

ŞEÜ'nün bir diğer düşünsel kaynağı ise Yahudi teolojisidir. Benjamin'in önceki başlıklarda ele alınan epistemolojik görüşlerinde teolojiye yapılan göndermelerin oldukça fazla olduğu hatırlanmalıdır. Bu açıdan Yahudi teolojisi, onun epistemolojik görüşlerini biçimlendiren belirleyici kaynak olarak öne çıkmaktadır. Teolojinin Benjamin düşüncesinin siyasal boyutunda yeniden gündeme gelmesi ise epistemolojik bağlamının dışında, kurtuluşa ilişkin ortaya koyduğu perspektife ilişkindir. Yahudi teolojisi belirli bir tarih felsefesine dayanarak kurtuluşun ne'liğine ilişkin bir perspektif sunar. Bu açıdan ŞEÜ'de yer alan kurtuluş fikri doğrudan bu kaynağa dayanır. Düşünürün gençlik hareketinden ayrıldıktan sonra, kurtuluşun bireysel değil ancak toplumsal mahiyetiyle mümkün olabileceğine kanaat getirdiğini ifade etmiştik. Bu kavrayışta etkili olan kaynak ise teolojiden başka bir şey değildir. Benjamin, kurtuluş kavramını bireysel değil, Yahudilikte olduğu gibi toplumsal karakteriyle kavramıştır

[54] Öte yandan Sorel, Benjamin'le sınırlı olmayan, özellikle Lenin ya da Lukâcs gibi önemli Marksist teorisyenleri de kapsayan geniş bir entelektüel çevre üzerinde etkili olmayı başarmıştır. Anarko-sendikalist bir düşünür olan Sorel, dönemin Fransız sosyalistlerinin barışçı ve yalnızca parlamenter politikayla sınırlı stratejilerini eleştirerek iradeciliği öne çıkarmış, parti ve aydınların rolünü ve sosyalist devlet tasavvurunu reddetmiştir (Çelebi, 2010b: 262; Uslu, 2017: 94). Uslu'nun iddia ettiği gibi, bir anarko-sendikalist olarak Sorel'in Marksistler üzerinde bu denli etkili olabilmesi ise ancak "döneminde hâkim olan beklemeci-ekonomist anlayışların aksine iradeci bir bakış açısı geliştirmesinde aranabilir" (Uslu, 2017: 98).

(Demiralp, 1999: 66; Tiedemann, 2004: 77). Kurtuluş, "tarihsel, materyalist ve kolektif" bir biçimde gerçekleşecektir (Buck-Morss, 2010: 256).

Şüphesiz Yahudi kurtuluş perspektifinin bir diğer önemli unsuru Mesihçi düşüncedir. Bu açıdan Yahudi teolojisi, Kurtuluş Çağı'nın faili olarak Mesih fikrini barındırır. Bu fikrin ŞEÜ'ye sirayet ettiğini söyleyebiliriz. Bu açıdan ŞEÜ'de Tevrat'tan yapılan bir anıştırmayla gündeme gelecek olan ilahi şiddet mesihçi bir niteliğe sahiptir (Martel, 2011: 304). Buna rağmen makalede Mesih ya da Mesihçilik üzerine doğrudan bir gönderme olmadığını belirtelim. Uslu'nun iddia ettiği üzere, ŞEÜ'de ne "mesihçi şiddet" kavramı kullanılır ne de "mesihçi zaman" anlayışı söz konusudur (Uslu: 2017: 108). Bu ikisi, Benjamin tarafından ilk kez "Teolojik-Siyasal Fragman"da dile getirilecek ve "Tezler"e değin korunan en önemli argümanlardan biri olacaktır.

Benjamin'in anarşizm ve Yahudi teolojisine yönelmesinde dolaylı bir etkisi olmasına rağmen, onun siyaset üzerine metinler kaleme almasında oldukça etkili olmuş kişi ise Ernst Bloch'tur. Benjamin, ŞEÜ'yü yazdığı aynı dönemde Bloch'un *Ütopya Tini (1918)* adlı metnini okumuş ve üzerinde çalışmıştır (Uslu, 2017: 98). Notlarında, eserin birkaç önemli argümanıyla örtüştüğünü; ama Bloch'un felsefi fikirlerine tamamen karşı olduğunu dile getirir. Ne var ki tüm eleştirilerine rağmen, *Ütopya Tini'*ni sorularının yanıtını bulduğu tek çağdaş metin olarak görmüştür.[55] Bloch'un Benjamin üzerindeki daha önemli etkisi ise, 1919 yılında ona daha politik olması konusunda eleştiriler getirmesidir. Dellaloğlu'na göre, gerçekten de Benjamin'in Bloch'un eleştirilerini dikkate aldığını, eleştiriden hemen sonra yazdığı ŞEÜ, "Teolojik-Siyasal Fragman" ve "Hakiki Politikacı" adlı yapıtları tanıtlamaktadır (Dellaloğlu, 2013: 245).

[55] Benjamin'in *Ütopya'nın Tini*'ne yönelik bir eleştiri metni yazdığı da sıklıkla dile getirilen bir başka iddiadır. Bu iddia oldukça önemlidir; çünkü Steiner'in ifadesiyle, şayet bu eleştiri metni yazılmışsa, bu metin düşünürün ilk politik girişimi olarak görülebilir. Fakat böyle bir metnin yazıldığı henüz kanıtlanamamıştır. Dolayısıyla Benjamin'in Bloch'un eseri hakkında bir eleştiri metni yazıp yazmadığını belirlemek imkânsızdır, yazmış olsa da kaybolduğu düşünülebilir (Steiner ve Sample, 2001: 45).

Böylece ŞEÜ'nün ortaya çıktığı entelektüel ve politik bağlamı kısmen de olsa açığa çıkarmış olduk. Tekrar etmek pahasına, entelektüel bağlamın, özellikle Birinci Dünya Savaşı öncesi gençlik hareketi ve daha genel olarak "Weimar ruhu" ile ilişkili bir biçimde romantizm ile başladığı ve yine romantizm ile ilişkili bir biçimde anarşizm ve Yahudi teolojisine doğru bir yol kat ettiği söylenebilir. Şiddet üzerine düşünmeye iten entelektüel bağlam böylece tamamlanmış olur. Bu hat, aynı zamanda düşünürün erken dönem politik düşüncelerinin zemin bulduğu entelektüel bağlamın kendisidir. Fakat şiddet üzerine düşünmeye iten politik bağlam için birkaç şeyin daha altını çizmemiz gerekir. Şiddet sarmalı, Birinci Dünya Savaşı'yla gündeme gelen savaş ve arkadaşının intiharıyla birlikte son bulmamış, Weimar döneminde de sürmüştür. Benjamin, Almanya'da ve Avrupa'nın birçok ülkesinde yaşanılan genel grev ve devrim girişimleri ile onların karşı-devrimci şiddetle nasıl bastırıldığına tanıklık etmiştir. Her ne kadar Benjamin herhangi bir politik örgütlenmeye dâhil olmamış olsa da bu durum onu devrimci şiddet üzerine düşünmeye yöneltmiş ve özellikle anarşizmle teorik düzeyde bir ilişki kurmasına neden olmuştur (Uslu, 2017: 101). Sonuç olarak, ŞEÜ'nün tam olarak tüm bu entelektüel ve politik atmosfer sayesinde kaleme alındığını iddia edebiliriz.

2.1. Şiddetin Eleştirisi Üzerine

"Şiddetin Eleştirisi Üzerine" adlı bir makale başlığının ilk elde ima edebileceği yanlış anlamaları ortadan kaldırmak gerekir. ŞEÜ, her türlü şiddetin reddiyesinin yapıldığı bir metin değildir; aksine makalenin amacı, hukuk alanının "dışında" ve "ötesinde" yer alan bir şiddet türünün varlığını sorgulamaktır (Agamben, 2006: 66). Bu yüzden ŞEÜ, genel olarak bir şiddet eleştirisine indirgenemez[56] (Çelebi, 2010b: 260;

[56] Bu noktada, Marcuse'nin ŞEÜ'ye ilişkin yorumu ilgi çekicidir: "Benjamin'in eleştirisinin yöneldiği şiddet… yukarıdakilere karşı aşağıdan kullanılan şiddet değildir… Benjamin'in eleştirdiği şiddet: var olanın (Bestehenden) şiddetidir; yani meşruluk, gerçeklik ve doğruluk tekelini bizatihi var olandan sağlayan şiddet… Benjamin, "Barış" sözcüğünün içerdiği vaadi bir barışsever olamayacak kadar

Uslu, 2017: 103). Yine de dar anlamda hukukla bağı olan bir şiddet türünü eleştirdiği doğrudur. Hatta bu anlamıyla, bir şiddet eleştirisinin nasıl yapılacağına dair öne sürdüğü argümanlarla çok güçlü bir eleştiri metnidir. Problemin kaynağı ise makalenin Almancadaki orijinal başlığı olan "Zur Kritik der Gewalt"in Türkçeye çevirisinden kaynaklanmaktadır. "Kritik, burada Türkçedeki dar anlamıyla bir *eleştiri* olmaktan çok, Yunancadaki orijinal anlamıyla *krinein*, yani ayrıştırmak, farklılaştırmak anlamını taşır" (Çelebi, 2010b: 270). Bu yüzden ŞEÜ, şiddet mefhumuna yönelik bir eleştiriden çok mefhumun tasnifine dayanır.

Bu ayrıştırmalardan ilki, hukuk kurucu ve hukuk koruyucu şiddet ayrımıdır. Benjamin'e göre, "şiddetin her türlüsü bir araç olarak ya hukuk kurar ya da hukuku korur. Eğer her iki nitelikten birisi üzerinde hak iddia etmiyorsa, geçerliliğinden kendi rızasıyla vazgeçmiş demektir" (Benjamin, 2010: 29). Bu cümlelerin, hukuk ve şiddet arasındaki bağın altını çizdiği açıktır. Şiddet, hem hukukun kaynağı hem de onun varlığını sürdürmesini sağlayan araçtır. Bu nedenle, düşünür açısından bir şiddet eleştirisi, şayet şiddetin mevcut hukuk sistemiyle bağını hedef almıyorsa eleştirel niteliğini yitirmiştir. Benzer bir biçimde, hukukun kendisini değil de yalnızca belirli yasalarını hedef alan görüşler söz konusu olduğunda da eleştirinin niteliği zayıf kalacaktır. Benjamin'e göre, "çocuksu bir anarşizm" içine düşülmek istenmiyorsa, pasifistlerin militarizm eleştirilerinde olduğu gibi yalnızca bir yasaya değil, hukukun tümüne karşı bir eleştiri geliştirilmelidir (Benjamin, 2010: 19).

Çelebi'nin ifadesiyle, ŞEÜ'nün belki de en güçlü tarafı "günümüzde zor ya da şiddetin salt hukuk biçiminde, hukuk üzerinden ele alınabileceği konusundaki ısrarıdır"

---

ciddiye alır…"(Marcuse'den aktaran Löwy, 1999: 188). Nitekim Marcuse'nin yukarıdaki cümleleri, Benjamin'in ŞEÜ'de dile getirdiği şu ifadelere oldukça yakındır: "Şiddetin ilkesel olarak tümden reddedilmesiyle insani sorunların çözümüne dair hiçbir tasavvur –varlığın bugüne kadar geçerli kalan dünya-tarihsel koşullarının sınırlamalarından kurtuluşu da- mümkün olamadığı içindir ki hukuk teorisinin öngörmediği başka ne tür şiddet biçimlerinin mevcut olabileceği sorusu geliyor akla" (Benjamin, 2010: 34).

(Çelebi, 2010b: 270). Benjamin açısından bir eylemin şiddet olarak nitelendirilebilmesi yalnızca hukuki ilişkilere sirayet etmesiyle mümkündür.[57] Bu görüş, ŞEÜ'nün tüm argümanlarını kat eder. Bu bağlamda şiddetin özü, yani bir şeyi o şey yapan temel unsur anlamında, hukukun ta kendisidir. Çünkü düşünür açısından herhangi bir eylemin şiddet olarak nitelendirilebilmesi onun ahlaki ilişkilere nüfuz etmesiyle gerçekleşir. Şiddet ile ahlaki ilişkiler arasındaki sınırı belirleyen ise adalet ve hukuktur. Hukuk söz konusu olduğunda, bir eylemin şiddet içerip içermediği ise araçlar düzleminde sorgulanacaktır. Benjamin, Doğal hukuk ve Pozitif hukuk teorilerinin şiddete yönelik bakış açılarını bu bağlamda tartışmaya açar. Doğal Hukuk teorisi, şiddeti doğal bir fenomen olarak kabul eder. Bu görüşe göre, amaçlar adil ise kullanılan araçlar da meşrudur. Bu yüzden, şiddete yönelik herhangi bir eleştiri ancak amaçlar düzleminde mümkün olabilir. Pozitif hukuk ise şiddetin tarihsel bir olgu olduğunu kabul eder. Bu yüzden, amaçlardan hareket edilerek şiddetin meşru olup olmadığına karar verilemez. Aksine, araçların meşruiyeti amaçların adilliğine karar verecektir (Benjamin, 2010: 19).

İki hukuk ekolü arasındaki farklılık ise Benjamin açısından ortak bir dogmada ortadan kalkar: "Adil amaçlara ancak ve ancak hukuka uygun araçlarla ulaşılabilir, hukuka uygun araçlar da ancak adil amaçlara hizmet eder" (Benjamin, 2010: 20). Doğal hukuk teorisi, araçların meşruluğunu doğrudan amaçların adil olmasında bulur. Bu durum, aynı zamanda neyin adil neyin adil olamayacağına yalnızca tarihsel ve politik düzlemin öznesi olan mevcut iktidar tarafından karar verileceği anlamına gelir. Fakat pozitif hukuk teorisinden hareket edilerek yapılacak bir şiddet eleştirisi de ancak belirli bir amaçlar düzlemiyle yapılabilir. Başka bir deyişle, pozitif hukuk da araçların

[57] Bu noktada, Çelebi'nin ifadesiyle, "konumuz bakımından son derece yaşamsal olan" bir ayrıntıya daha dikkat çekmek gerekir. "Zur Kritik der Gewalt" başlığındaki *gewalt* terimi, yalnızca şiddet değil, aynı zamanda "hukuk kuran şiddet, zor ve iktidar" anlamlarına gelir. *Gewalt* teriminin fiil hali olan *walten* terimi de "güçlü olmayı, buyurma kudretini haiz olma" anlamını taşır. Dolayısıyla, *gewalt* terimi etimolojik açıdan doğrudan şiddetin iktidarla olan ilişkisine işaret etmektedir (Çelebi, 2010b: 258).

meşruluğunu amaçlar düzleminden hareketle belirleyebilir. Nitekim pozitif hukukun, araçlar düzleminde yaptığı ayrım "olumlanmış" ve "olumlanmamış" şiddet ayrımına tekabül eder. Belirli bir şiddet türü olumlanırken, belirli bir şiddet türü olumlanmaz. Çünkü ilki "hukuksal amaçlar"la, ikincisi ise "doğal amaçlar"la ilişkilendirilir. Böylece hukuksal amaçlar için kullanılan araçlar hukuka uygun, doğal amaçlar için kullanılan araçlar ise hukuka aykırı kabul edilir. Bu ortak dogma, her iki hukuk ekolünün de şiddetin hukukla olan ilişkisini açığa çıkarabilecek bir niteliğe sahip olmadığını gösterir (Benjamin, 2010: 19).

Benjamin, doğal hukuk teorisinin amaçlar düzlemindeki ayrımını doğrudan reddedilemez bulurken, pozitif hukukun araçlar düzleminde yaptığı ayrımın acizliğini görünür kılmaya çalışır. Bu yüzden pozitif hukukun mevcut kabullerini sorgulamak elzemdir. Pozitif hukuk, doğal amaçlara ulaşmak isteyen şiddetin meşru olmadığını iddia ederek tüm şiddeti kendi bünyesine dâhil eder. Peki, neden? Belki ilk elde birkaç yanıt verilebilir. Bireyin doğal amaçlarına ulaşmak için şiddeti bir araç olarak kullandığı bir durumun hukuksal amaçları tehdit edebileceği söylenebilir. Öte yandan, herhangi birinin elde etmeye çalıştığı doğal amaçların doğrudan hukuksal amaçlarla çatışabileceği de söylenebilir. Dolayısıyla hukukun, hukuksal amaçları koruma saikiyle doğal amaçlara ulaşmak isteyen şiddeti tehdit olarak görmesinin doğal olduğu, bu nedenle şiddeti tekelleştirmesi gerektiği iddia edilebilir. Fakat Benjamin'e göre, yukarıdaki yanıtların tümü kısmen doğru olarak kabul edilebilir olsa da tümü "dogma"dır. Hukuk, kişilerin ellerindeki şiddeti ne hukuksal amaçları tehdit ettiği için ne de doğal amaçlarla kendi amaçları çatıştığı için tehdit olarak görür. Aksine, hukuk açısından tehdit edici olan şiddetin hukuk dışından geliyor olmasıdır. Çünkü hukuk, bu tarz bir şiddetin onu ortadan kaldıracağını ve onun yerine yeni bir hukuk kuracağını bilir. Nitekim her türlü hukukun kaynağı şiddettir (Benjamin, 2010: 19).

Benjamin'e göre, "doğal amaçlara yönelmiş her türden şiddet dikkate alındığında, hepsi hukuk kuran/yaratan bir niteliği içinde barındırır" (Benjamin, 2010: 25). ŞEÜ'de, hukuk kurucu şiddete, grev ve savaş hukuku örnek verilir. En azından ilki söz konusu olduğunda, dikkat çekici olan şey, "şiddetin mevcut hukuk düzeninde bile halen tekâmül edebildiği bir alan"ın varlığını tanıtlamasıdır (Benjamin, 2010: 23). Grev, şiddetin hukukla ilişkisinin, hukukun bizzat kendi hükümranlık alanında var olabildiğini göstermesi açısından dikkat çekici bir örnektir. Modern devletin karakteristik özelliklerinden biri, meşru şiddet tekeli olarak yegâne hukuk öznesi olmasıdır. Benjamin ise, grev hakkının, örgütlü işçi sınıfının şiddet kullanma hakkına sahip, devlet dışındaki tek hukuk öznesi olduğunu tanıtladığını iddia eder. Bu argüman tahrik edicidir, çünkü grev hakkını şiddetle ilişkilendirmek için ilk elde herhangi bir zorunlu bağlantı görünmemektedir. Grev, "bir eylemde bulunmaktan kaçınmak, eylemsiz"lik değil midir? Eylemsizliğin şiddet içerdiği söylenebilir mi? Öte yandan, hukuksal perspektif açısından, grev hakkının bir şiddet kullanma hakkı olarak tanımlanması mümkün müdür?

Yukarıdaki soruları çoğaltabilirdik; ancak muhtemelen sorabileceğimiz tüm sorular hukuk perspektifiyle özdeş olmaya devam edecekti. Nitekim hukuk ya da devlet açısından da grev hakkı şiddet kullanma hakkı vermez. Hatta Benjamin'e göre, hukukun grev hakkını tanıması da bu bakış açısına sahip olmasından kaynaklanmış olabilir. Bu yüzden greve konu olan taleplerin karşılanmadığı durumlarda grevcilerin şiddete başvurması, iktidar tarafından grev hakkının kötüye kullanılması olarak görülecek ve grev bastırılmaya çalışılacaktır. Fakat aynı durum, devletin bakış açısına karşıt bir biçimde işçi sınıfı tarafından bambaşka bir biçimde yorumlanacaktır. İşçi sınıfı, talepleri karşılanmadığında şiddet kullanma hakkını kullanacaktır, çünkü grev hakkının bir takım amaçlara ulaşmak için onlara şiddet kullanma hakkını verdiğini iddia edecektir. Aynı

olay karşısında iki farklı görüşün öne sürülmesi, Benjamin'in önermesinin "nesnel" olup olmadığını gündeme getirebilir. Belki de daha doğru bir ifadeyle, önermenin kendinde çelişik olduğu iddia edilebilir. Nitekim Benjamin'de bir çelişkinin var olduğunu kabul eder; fakat bunun mantıki bir çelişki olmadığını, hukuksal durumun bizzat kendisinden kaynaklanan bir çelişki olduğunu öne sürer: "İlk bakışta ne kadar paradoksal görünürse görünsün, bir hakkın kullanılmasında takınılan tutum da belli koşullar altında şiddet olarak tanımlanmak zorundadır. Böyle bir tutum aktifleşerek sahip olduğu hakkı kendisine bu hakkı tanıyan hukuk düzenini yıkmak için kullandığında şiddet olarak betimlenebiliyorsa, o zaman aynı tutum pasif bir nitelik taşıdığında da yukarıda belirtilen anlamda bir şantaj, yani şiddet olarak kabul edilmelidir" (Benjamin, 2010: 24).

Benjamin'in yukarıdaki ifadeleri, grevin devrimci bir anına değil, özellikle henüz pasif bir nitelik taşıdığı ana odaklanmaktadır. Zira grevin kendisi bir hak olarak bizzat şiddet barındırmaktadır. Grevin ilerleyen aşamalarında, örneğin genel grev anlarında başvurulan şiddet işçilerin sahip oldukları bir hakkın sadece apaçık bir hale gelmesidir. Bu nedenle işçilerin grev hakkını kötüye kullandıkları, şiddete başvurmalarının bir hak olmadığı veya hukuk dışı olduğunu iddia etmek hukukun kendi çelişkisidir. Ne var ki hukuk barındırdığı çelişkinin farkına sıklıkla varır. Tüm amacı kendi mevcudiyetini korumak olan hukuk, özellikle genel grevdeki şiddeti tanır. Bu şiddet, mevcut hukuku ortadan kaldıracak ve kendi hukukunu yerleştirebilecek güce sahiptir. Mevcut hukuku korkutan, önlemler almaya zorlayan da grevin hukuk kurucu bu niteliğidir. Şiddet tam da bu anlamıyla, bir araç olarak hukuk kurabilir. Nitekim herhangi bir savaş hukukunun da bizlere tanıtladığı şey, şiddetin bir araç olarak hukuk kurucu niteliğidir. Savaşın mağlubuna dayatılan "törensel bir barış" antlaşması, yeni bir

hukukun tesisi anlamına gelir. Zafer, bu anlamıyla, bir hukuk "koyutlama"sından başka bir şey değildir (Benjamin, 2010: 23).

Bu açıdan hukukun kendi mevcudiyetine yönelmiş tüm tehditlere karşı koyması, ancak kuruluşundan sonra da barındıracağı şiddetle mümkün olabilir. Bu yüzden hukuk kurulduktan sonra da şiddeti bir araç olarak kullanmak zorundadır. Benjamin hukuk kurma işlevinin iki yönlü olduğunu iddia eder: "Hukuk kurma, yasa olarak yaratılan *şeye* şiddeti araç olarak kullanıp erişmeye çalışırken, amaçlanan şeyin hukuk olarak kurulması anında şiddet geri çekilmez" (Benjamin, 2010: 36). Bu durum, bir diğer şiddet türünü gündeme getirir; hukuk koruyucu şiddet. Teorik açıdan, hukuku koruyan şiddet, hukuksal amaçlar koymayan, yalnızca mevcut hukuksal amaçları koruyan şiddet biçimidir. Mevcut hukuka karşı herhangi bir ihlal söz konusu olduğunda cezalandırıcı rolü üstlenir. Benjamin, hukuk koruyucu şiddete zorunlu askerlik örneğini verir. Çünkü zorunlu askerlik yasasında, doğal amaçlara yönelmiş bir şiddet söz konusu değildir. "Zorlama, şiddetin hukuksal amaçlara yönelik bir araç olarak kullanılmasında yatar" (Benjamin, 2010: 26). Bir diğer örnek olarak kolluk gücü akla gelebilir; fakat kolluk gücü "hayaletimsi" yapısıyla bir çelişkiler yumağıdır.

Kolluk gücünün hukuku koruması beklenir. Nitekim de bir yönüyle hukuk koruyucu bir şiddet olarak hukuku korur; ama diğer yönüyle, hukuk kurucu bir şiddet olarak hukuk kurar. Benjamin, kolluk gücünde hukuk kurucu ve koruyucu şiddet ayrımının silikleştiğini, ortadan kalktığını iddia eder. Peki, kolluk gücü nasıl hukuk kurar? Kolluk gücü "düzenleyici işlem yapma" yetkisine sahiptir. Bu hak, kolluk gücüne ait bir hukukun ortaya çıkmasına sebep olur. Tabii ki kolluk gücünün ortaya koyduğu düzenleyici işlemlerin hukukun amaçlarıyla örtüşeceği iddia edilebilir. Doğrudur, fakat bu doğruluk her zaman örtüşeceği anlamına da gelmez. Örneğin, kolluk gücü, herhangi bir yasal düzenleme yokken "güvenlik sebebi"yle müdahale edebilir ya

da hukuksal amaçlarla hiçbir ilgisi yokken kendi amaçları için düzenleyici bir işlemde bulunabilir. Benjamin açısından kolluk gücünde cisimleşen çelişki bizzat mevcut hukuktan kaynaklanır: "Kolluk gücünün "hukuku", devletin her ne pahasına olursa olsun ulaşmaya çalıştığı ampirik amaçlarını, belki çaresizlikten, belki de her hukuk düzenindeki iç bağlantılardan dolayı, artık hukuk düzeni aracılığıyla güvence altına alamadığı noktayı ifade eder" (Benjamin, 2010: 29). Bu anlamda kolluk gücünün hukuku, mevcut hukukun sınırlarının son bulduğu noktayı işaret eder.

Kolluk gücünde cisimleşen ihlalin mevcut hukuk açısından bir takım sonuçları olacağı açıktır. Her ihlal, aynı zamanda mevcut hukukun sınırları dışında etkin olan bir "hukuk"u doğuracak ve bu durum mevcut hukukun otoritesine darbe indirecektir. Dolayısıyla hukuku koruyan şiddet, diğer taraftan onu zayıflatan bir rol oynayacaktır. Fakat bunun ötesinde, hukuk koruyucu şiddetin mevcut hukuku zayıflatan bir başka rolü daha vardır. Benjamin, hukuk kurucu ve koruyucu şiddet arasında "salınımı yöneten bir yasa"dan söz eder. Bu yasa, "hukuku koruyan şiddetin zaman içinde, kendinde temsil edilen hukuk kurucu şiddeti, hasım-karşı şiddetin bastırılması yoluyla dolaylı bir biçimde bizzat zayıflatacağı öngörüsüne dayanır" (Benjamin, 2010: 41). Böylece döngü, hasım-karşı şiddetin zaferine değin sürer. Zaferi halinde, hasım-karşı şiddet yeni bir hukuk kurar; ama hukukun kaynağında yine şiddet yer alır. Bu durum, mevcut döngüyü devam ettirecek ve yeni kurulan hukuku da "yasa"nın egemenliği altına sokacaktır. Peki, bu döngüye son verebilecek bir şiddet türünden söz edilebilir mi? Benjamin, sorunun yanıtını Georges Sorel'de bulur.

Georges Sorel, *Şiddet Üzerine Düşünceler* adlı eserinde, iki grev türünü birbirinden ayırır. Bunlardan ilki, belirli bir takım amaçlar üstlenerek yeni bir hukuk kurma amacı taşıyan siyasal genel grevdir. Diğeri ise, mevcut hukuku ve iktidar düzlemini ortadan kaldırmayı amaçlayan proleter genel grevdir. Bu anlamda, Sorel için

siyasal genel grev hukuk kurucu, proleter genel grev ise anarşist bir grev türüdür (Sorel, 2013: 123). Benjamin, Sorel'in ayrımını "derin, ahlaki ve gerçekten devrimci" bir anlayış olarak kabul ederek grev türleri arasındaki ayrımı ŞEÜ'de kullanır. Onun açısından iki grev türü arasındaki en temel farklılık, siyasal genel grevin şiddet içermesi, proleter genel grevin ise şiddet içermemesidir. İlki, "çalışma koşullarının salt biçimsel bir değişimini amaçlaması nedeniyle şiddet içerir, ikincisi ise saf bir araç olduğundan şiddet içermez" (Benjamin, 2010: 33). İki grev türü arasındaki ayrımı netleştirmek için düşünürün "saf" kavramıyla neye işaret ettiğini belirginleştirmek gerekir.

Çelebi'ye göre, proleter genel grevin şiddet içermeyen "saf bir araç" olarak ya da "saf" şiddet olarak tanımlanması, "şiddetten tamamen arınmışlığı değil… herhangi bir amacı gerçekleştirmeye yönelik bir bağın olmaması" anlamında düşünülmelidir (Çelebi, 2010b: 276). Dolayısıyla proleter genel grev de şiddet içerir, fakat burada şiddet bir amacı gerçekleştirmeye dönük bir araç değildir[58]. Daha geniş bir anlamda ise, "saf" kavramı, hukuksal bir ilişkinin yokluğu, yani ne hukuk kurucu ne de hukuk koruyucu şiddet gibi işlememesi anlamına gelir. Bu anlamda saflık, "hukuk kurmaktan asude oluşla" ilgilidir[59] (Benjamin, 2010: 39). Nitekim Benjamin, "bir eylemin şiddet

[58] Saf şiddet, bir amaç için araç olarak işlemez. O, paradoksal görünse de, "amaçsız bir aracı" olarak hareket eder. Bu bakımdan saf şiddet, "araç niteliğini korumakla birlikte, peşine düştüğü amaçlardan bağımsız olarak değerlendirilen bir araç" olarak görülebilir (Agamben, 2006: 75). Başka bir deyişle, saf şiddet söz konusu amaçlarla başka bir ilişki içindedir: "Aracı, saflığını, onu hukuki araçlardan ayıran herhangi bir içsel, özgül özelliğe değil, bu hukuki araçlarla ilişkisine borçludur… Saf şiddet… bir amaca göre araç ilişkisi içinde bulunmayan, kendi aracılığıyla ilişki içinde olan şiddettir" (Agamben, 2006: 76).

[59] Benjamin, Ernst Schoen'e yazdığı bir mektubunda saflığın "asla varlığın kendisinde" bulunmadığını belirtir. Bu anlamda saflık, Agamben'in yerinde tespitiyle, töze değil ilişkiye bağlıdır: "Saflık, kendi başına şiddet içeren eyleme ait tözsel bir özellik değildir; bir başka deyişle… şiddetin kendisinde değil, onun dışarıdaki bir şeyle olan ilişkisinde yatar" (Agamben, 2006: 75). Bu dışsal koşul ise, yani "şiddetin "saflığı"na ilişkin ölçüt de onun hukukla ilişkisinde" aranmalıdır. Örneğin hukuk kurucu ve koruyucu şiddet bir araç olarak hukukla ilişkisini asla bırakmazken; saf şiddet tam da hukukla herhangi bir ilişki içinde olmaması, hatta tek amacı hukuku ortadan kaldırmak olmasıyla onlardan ayrılır (Agamben, 2006: 75).

içerip içermediği onun etkilerine ya da amaçlarına değil, sadece araçların tabi olduğu yasaya bakılarak değerlendirilebilir", der[60] (Benjamin, 2010: 34).

Örneğin siyasal genel grev söz konusu olduğunda, çalışma koşullarında birtakım değişikler gerçekleştirmek amacıyla grev başlatılır. Burada şiddet bir takım amaçlar uğruna kullanılan bir araçtır. Mevcut hukuk sistemi tasfiye edilir, yerine yeni bir hukuk koyulur. Benjamin, Sorel'den alıntı yapar: Siyasal genel grev, "bizlere, devletin gücünden hiçbir şey yitirmeyeceğini, iktidarın ayrıcalıklı bir sınıftan diğerine geçeceğini, üretici sınıfın yalnızca efendilerinin değişeceğini gösterir" (Sorel, 2004: 171) Oysaki proleter genel grevde, çalışma koşullarındaki birtakım değişikler için grev yapılmaz, aksine çalışma koşulları üzerindeki hukukun egemenliğini ortadan kaldırmak için harekete geçilmiştir. Devlet ve her türlü iktidar mekanizmasının ortadan kaldırılması amaçlanır. Bu "alt üst oluş" gerçekleştirildiğinde ise her türlü hukuk ve iktidar mekanizmasının dışında bir çalışma ortamı söz konusu olacaktır. Çünkü proleter genel grev yeni bir hukuk tesis etmeyecektir. Bu, aynı zamanda hukuk kurucu ve koruyucu şiddet döngüsünün ortadan kaldırılması, böylece yeni bir tarihsel çağın başlaması anlamına gelir.

ŞEÜ'nün en tartışmalı argümanı ise mitik ve ilahi şiddet arasında gerçekleştirilen kritiktir. Bu kritik, hukuk kurucu ve koruyucu şiddet arasındaki

[60] Benjamin, bir edimin şiddet içermemesine diplomasi örneğini de verir. Diplomasi, devletlerarasındaki şiddet dışı uzlaşma aracıdır: "Diplomatların görevi aslen, tıpkı gerçek kişiler arasındaki uzlaşmalarda olduğu üzere, somut olaylardaki uyuşmazlıkları kendi devletleri adına, barışçıl bir biçimde ve herhangi bir sözleşmeye dayanmadan çözmektir" (Benjamin, 2010: 34). Bu anlamda, diplomasiye şiddet dışı nitelik ya da "saf" araç niteliğini kazandıran herhangi bir hukuksal sözleşmenin dışında olmasıdır. Çünkü Benjamin açısından herhangi bir hukuksal sözleşme hem kaynağı hem de sonuçları açısından şiddet içerir. Her hukuksal sözleşme tarafların iyi niyetinden bağımsız bir biçimde, sonuçları açısından yaptırım niteliği taşır: "Çünkü, sözleşme, karşı tarafın sözleşmeyi ihlal etmesi durumunda, taraflara bir şekilde şiddet uygulama hakkı tanır" (Benjamin, 2010: 29). Benzer bir biçimde, bir hukuksal sözleşmenin kaynağı da doğrudan hukuk kurucu şiddeti kendinde temsil etmese de kökeni itibariyle şiddet barındıran iktidarı temsil edecektir. Bu yüzden hukuksal bir sözleşmenin kaynağı da şiddet içerir. Dolayısıyla hukuk, herhangi bir ilişkiye nüfus ettiğinde zorunlu olarak şiddeti gündeme getirecektir. Nitekim ŞEÜ'de insanlar arası çatışmada şiddet dışı bir uzlaşı aracı olarak örnek verilen müzakere açısından da benzer bir durum söz konusudur. Benjamin açısından müzakere, "yalanın cezalandırılmaması" şartıyla şiddet dışı bir araçtır. Fakat hukukun mağdurların şiddete başvurmasından korkmasıyla yalanı cezalandırması neticesinde "şiddet dışı araçların" alanı da oldukça sınırlanmıştır (Benjamin, 2010: 29).

döngüyü ve bu döngünün ortadan kaldırılmasını başka bir açıdan ele almamızı sağlar. Löwy'nin ifadeleriyle, Benjamin bu kritikle birlikte Sorel'den ayrılır ve başka bir alana, "teolojik mesiyanizm" alanına geçer. Böylece ŞEÜ, anarşist temalardan Yahudi teolojisindeki temalara doğru bir geçişi izler (Löwy, 1999: 198). Benjamin, her mitin karşısına Tanrı'nın koyulmasından hareket ederek, mitik şiddetin karşısına ilahi şiddeti koyar. İlahi şiddet Yahudi geleneğine dayanırken, mitik şiddet Antikite geleneğine dayanır[61] (Çelebi, 2010b: 275; Derrida, 2010: 80).

Benjamin'e göre, mitik şiddet hukuk kurucu şiddetle özdeştir. Her ikisi açısından da şiddet bir araç olarak hukuk kurar. ŞEÜ'de mitik şiddet türüne Niobe miti örnek verilir (Benjamin, 2010: 35). Homeros, Niobe'nin başından geçenleri ünlü *İlyada* adlı eserinde aktarır. Niobe, Tantalos kralının kızıdır ve Thebia kralı Amphion ile evlidir. Evliliğinden altı kız ve altı erkek çocuğu olur. Mutludur Niobe, çocuklarıyla gurur duyar. Yeryüzüne altı kız, altı erkek çocuk getirmiştir. Oysaki bir Tanrıça olan Leto'nun yalnızca iki çocuğu vardır. Bu yüzden Niobe tanrıçalardan bile üstün olmalıdır. Homeros, Niobe'nin şöyle dile geldiğini iddia eder: "Niobe, güzel yanaklı Leto ile bir tutuyordu kendini, diyordu: Leto iki çocuk doğurdu, bense bir düzine" (Homeros, 2016: 541). Niobe, Tanrıça Leto ile "aşık atmaktadır", sözcüğün en doğrudan anlamıyla "kibir"dir bu. Bu yüzden Benjamin, "Niobe'nin kibri başına gelen felaketi çağırır" diyecektir (Benjamin, 2010: 36). Sonunda felaket gelir, Leto'nun

[61] Benjamin, ŞEÜ'de Sorel'den etkilenmiş olsa da onun mite yönelik olumlu tutumunu paylaşmaz. Mit ve tarih ikiliğini "Kader ve Karakter" adlı metninden itibaren koruyan düşünür, Sorel'in kitleleri harekete geçirecek "imgeler bütünü" olarak gördüğü mit kavrayışına mesafelidir. O, ŞEÜ'nün bir diğer düşünsel kaynağı olan Erich Unger ve Oscar Goldberg'in mite yönelik olumsuz tutumlarından oldukça etkilenmiştir. Unger ve Goldberg'e göre, Yahudi dininin sözünü ettiği Tanrı'nın en önemli özelliği evrensel olmasıdır. Bu niteliğiyle parçalılığı aşarak bütünlüğe ulaşabilen bir Tanrı'dır. Dolayısıyla parçalı niteliğiyle mitin aşılması ancak evrensel niteliğiyle bu Tanrı'yla mümkün olabilir. Gerçi onlar da Yehova'nın kendisini tüm insanlığın değil sadece İsrailoğullarının Tanrısı olarak takdim etmesi ile aynı Tanrı'nın evrensel bir nitelik taşıdığı önermesinin çelişkili göründüğünün farkındadırlar. Fakat bunun Yahudi kutsal metinlerindeki farklı Tanrı kavramlarına dayandığını öne sürerler. Bu kavramlar evrensel olmayan bir Tanrı kavrayışına yol açmıştır. Oysa Yahudi kutsal metinlerindeki yasalar incelendiğinde, bu yasaların tüm insanlığı kapsadığı görülecektir. Sonuç olarak, Unger ve Goldberg mitleri ortadan kaldıracak düzlemi Yahudilikte bulmuşlardır. ŞEÜ de benzer bir biçimde, ilahi şiddete mitleri ortadan kaldıran bir nitelik yükleyerek bu bakış açısına dayanmaktadır (Uslu, 2017: 98).

çocukları olan Artemis ve Apollon, Niobe'nin tüm çocuklarını öldürür. Niobe, çocuklarının öldürüldüğü yerde, sarayında, kanlar içinde kalmış olan çocuklarını günlerce gözyaşı dökerek izler. Toprağa gömemez çocuklarını, Tanrılar gelir ve çocuklarını toprağa gömer. Tam o anda, tüm yasının ortasında yemek gelir aklına. Niobe'nin kibri yetmezmiş gibi bir de açlık hissi duyması Zeus'u öfkelendirir. Etöz'ün sorusuyla, bu nasıl bir matemdir? Zeus, cevabını verir: Niobe'yi taşa çevirir (Homeros, 2016: 540; Etöz, 2017).

Benjamin'e göre, Niobe'nin edimi, siyasal genel grevde olduğu gibi hukuk kurmaya yöneliktir. Bu yüzden Niobe'nin bir anlamda "kibirli" olduğu doğrudur, çünkü kadere meydan okur. Bir önceki bölümde aktardığımız *Gönül Yakınlıkları* romanındaki Ottilie karakterinin aksine, Niobe kadere teslim olmamış, aksine kadere meydan okumuştur. Bu anlamda Niobe'nin edimi bir karar içerir. Bu karar, "zaferi halinde hukuk kuracak olması nedeniyle" mevcut hukuk mekanizmasının dehşete düşmesine neden olur (Benjamin, 2010: 36). Peki, Niobe'nin edimi, zaferi halinde mevcut hukukun yerine ne tür bir hukuk koyacaktır? Etöz'e göre, bu edim "çeşitli stratejilerle unutturulmaya çalışılan "ana hukuku"na çağrı çıkaran bir eylemdir" (Etöz, 2017). Bu çağrı, mevcut hukuka, yani Tanrılar hukukuna meydan okuması nedeniyle çok ağır bir biçimde cezalandırılır. Fakat Benjamin uyarır, Niobe'nin ve çocuklarının başına gelenler bir hukuk ihlalini cezalandırmak değildir, aksine hukuk kurucu şiddettir (Benjamin, 2010: 35).

Bu bağlamda Benjamin, Antik dönemdeki anlamıyla ilahi şiddetin, mevcut hukukun ihlali karşısında cezalandırıcı bir rol oynamaktan ziyade hukuk kurduğunu iddia eder. Niobe ve çocuklarına yönelen mitik şiddetin özellikleri bu durumu tanıtlar. Bu şiddetin "dağıtıcı veya ödüllendirici bir adalet" getirdiği ve "has bir biçimde yıkıcı" olduğu söylenemez. Nitekim çocukları öldürülse de Niobe öldürülmez. Niobe, "cezasını

çekmek"ten ziyade "günahının bedelini öder" (Derrida, 2010: 119). Bu bedel, Benjamin'in ifadeleriyle, Niobe'nin "insanlar ile Tanrılar arasındaki sınırın işaret taşı olarak geride" bırakılmasıdır (Benjamin, 2010: 36). Bu sınır, her hukuk kurma ediminin sonucudur. Niobe ve çocuklarına felaket getiren şiddet bu sınırın yeniden tesis edilmesini amaçlamıştır. Benjamin özellikle mitik şiddetin hukuk kurucu şiddetle özdeş olduğu bağlamın burası olduğunu vurgular. Bu yüzden anayasa hukukundaki "sınırlandırma"nın hukuk kuran şiddetin en temel niteliği olduğunu iddia eder. Ona göre, her hukuk kurma edimi sınır çizer, fakat "şeytanca iki anlamlı tarzda "eşit" haklar sunarak" (Benjamin, 2010: 37). Tıpkı Anatole France'ın hicvinde olduğu gibi: "Köprü altında sabahlamak, yoksullara ve zenginlere aynı oranda yasaklanmıştır" (France'den aktaran Benjamin, 2010: 37).

Sınır, aynı zamanda kaderdir. Niobe, bu sınırın dışına çıkmak istemiş ve mevcut hukuk kökenindeki şiddeti apaçık bir biçimde göstermiştir. Böylece hem kendisini hem de kökenindeki şiddeti Niobe'nin çocuklarını kanlar içinde bırakarak yeniden onaylamıştır.[62] Sonuç olarak, hukuk kurucu şiddetle mitik şiddet arasındaki özdeşlik, Antikite geleneğindeki ilahi şiddetin mitik kökeninde olduğu gibi hukukun kökeninin de mitik olduğunu, yani sınırlandırdığını ve bir kader dayattığını gösterir. Bu açıdan mitik olanın nitelikleri hukukta açığa çıkar: kader ve/veya tekrar. Her hukuk kurma edimi de sınırları yeniden tesis ederek yeni bir kader dayatacaktır. Benjamin, mitik ya da hukuk kurucu şiddetin ortadan kaldırılması gerektiğini ifade eder. Bu döngüyü ortadan kaldıracak, yaşamı kaderin ve/veya tekrarın egemenliğinden kurtaracak olan ise Yahudi geleneğindeki ilahi şiddettir (Benjamin, 2010: 35).

Mitik şiddet kendisini Niobe ve çocuklarına getirdiği felakette gösteriyorsa, ilahi şiddet de kendisini Korah ve kabilesine getirdiği felakette gösterir. ŞEÜ'de ilahi şiddet

[62] Benjamin'e göre, ölüm cezası da bir hukuk ihlalini cezalandırmak değil, yeni bir hukuk kurmaktır: "Çünkü hukuk, şiddetin icrası yoluyla hayata ve ölüme hükmederek, başka hiçbir alanda olmadığı kadar kendisini onaylamış olacaktır" (Benjamin, 2010: 27).

türüne Korah ve kabilesi örnek verilir. Tevrat'ın dördüncü kitabı Korah ve kabilesinin sonunu dile getirir. Korah, Datan, Aviram ve iki yüz elli İsrailli önder, Musa ve Harun'a başkaldırır. Musa'ya "artık yetti, çünkü bütün cemaat, onlardan her biri mukaddestir, ve Rab onların arasındadır; ve niçin RABBİN cümhuru üzerine kendinizi yükseltiyorsunuz?" (Tevrat, Sayılar, BAP 16) diyerek isyan ederler. Fakat Tanrı'nın isyana yanıtı oldukça dehşet verici olur. Yer yarılır ve Korah, Datan, Aviram ve onlarla birlikte aileleri, adamları ve malları diri diri toprağın altına çekilir. Sonra yer üzerlerine kapanır. İki yüz elli İsrailli önder ise Tanrı tarafından yakılıp yok edilir. Topluluk tüm yıkımdan Musa ve Harun'u sorumlu tutunca, Tanrının gazabı ilerler ve öldürücü hastalıklarla topluluktan 14700 kişiyi öldürür (Tevrat, Sayılar, BAP 16). Tüm dehşetine rağmen, Korah ve kabilesinin başına gelenlerle Niobe ve çocuklarının başına gelenler arasında belirgin bir fark vardır. Benjamin, kefaret ve şiddetin kansızlığına dikkat çeker (Benjamin, 2010: 38).

Benjamin'e göre, Korah ve kabilesi kefaretinin bedelini ödemiştir. Bu bedel, ilahi şiddet tarafından kansız bir biçimde gerçekleştirilmiştir. Çünkü kan, çıplak yaşamın simgesidir ve mitik şiddetin bir diğer özelliğidir.[63] Bu yüzden Yahudi Tanrısı öldürür, fakat kan akıtmaz. Üstelik Tanrı yalnızca kansız bir biçimde öldürmemiş, aynı zamanda her birini ortadan kaldırmıştır. Bazılarını diri bazılarını da ölü olarak yerin altına, "ölüler diyarına" göndermiştir. Çünkü Korah ve kabilesinin "insanlar ile Tanrılar arasındaki sınırın işaret taşı" olmasına ihtiyaç yoktur. İlahi şiddet yeni bir hukuk ortaya koymayacaktır. Mitik şiddetin aksine hukuku yok edecek ve sınırları ortadan

[63] ŞEÜ'den hareketle, Benjamin'in mitik şiddet ile ilahi şiddet arasında ortaya koyduğu farkları şu şekilde özetleyebiliriz: Mitik şiddet; hukuk yaratır, sınırlandırır, hem yükümlülük hem de kefaret getirir, tehditkardır, kanlıdır, çıplak hayat üzerinde kurulur ve kurban ister. Oysaki ilahi şiddet; hukuku yok eder, sınırları kaldırır, kefareti ortadan kaldırır, vurucudur, kan dökmeden öldürür, yaşayanlar için şiddettir ve kurbanları kabul eder (Benjamin, 2010: 38).

kaldıracaktır. Tam da bu nedenle, ilahi şiddet, "saf" şiddet olarak yeni bir tarihsel çağ başlatacaktır.[64]

Peki, söz konusu tarihsel çağı nasıl tahayyül etmek gerekir? ŞEÜ'de, açığa çıkacak olan yeni tarihsel çağ üzerine herhangi bir gönderme yoktur. Fakat ŞEÜ'den hareket ederek bir takım çıkarımlar yapılabilir. Örneğin David Pan, yeni tarihsel çağı, "nezaket ritüelleri ve kodlanmamış gelenekler tarafından düzenlenen iktidar dışı insansal yaşam alanı" olarak okumanın mümkün olduğunu dile getirir (Pan, 2009: 42). Hukuk ve iktidar düzleminin ortadan kaldırılacağı hesaba katılırsa, yeni tarihsel çağın siyasal bir mahiyeti olacağı açıktır. Nitekim Derrida, benzer saiklerden hareket ederek, yeni tarihsel çağın "siyasal olanın devlete ilişkin olana bağlanmaması koşuluyla yeni bir siyasal çağ" olacağını iddia eder (Derrida, 2010: 121).

Bu bağlamda ŞEÜ, Löwy'nin ifadeleriyle, anarşizm ve teoloji arasında "şeytani" bir yakınlığın kurulduğu metindir (Löwy, 1999: 199). Bir taraftan hukuku ve tüm iktidar

[64] Peki, Korah örneği ilahi şiddetin nitelikleriyle örtüşmekte midir? Doğrusu, Korah örneğinde ilahi şiddetin birçok niteliği belirgindir. O, Korah ve beraberindekileri tehdit etmeden, kan dökmeden ve kefaretlerini ortadan kaldırarak vurucu bir biçimde öldürmüştür. Fakat yine de onun hukuku ya da sınırları ortadan kaldırdığını söylemek pek mümkün değildir. Tanrı'nın şiddeti Korah ve beraberindekiler dışında herhangi bir şeyi ortadan kaldırmamış görünmektedir. Nitekim Musa'nın hukuku ve iktidarı bu felaketten sonra da sürecektir. Hatta daha bir perçinlenerek sürecektir. Dolayısıyla Korah ve kabilesinin ediminin sadece hukuk ihlali olarak değil, aynı zamanda hukuk kurmaya yöneldiği tartışması bir tarafa, onlara yönelen şiddetin tüm amacı, Musa'nın hukukunu ve iktidarını korumak –bu aynı zamanda Tanrı'nın kendi hukuku ve iktidarını koruması anlamına gelir- ya da onu yeniden tesis etmektir. Bu yüzden Benjamin'in iddiasının aksine, Korah ve kabilesinin başına gelenlerden sonra yeni bir çağ başlamayacaktır. Eğer böyleyse, Benjamin niçin böyle bir örneğe başvurur? Samuel Weber'in belirttiği gibi, Benjamin Korah örneğini Tevrat'tan alıntılamış olsa da onu hiç okumamış mıydı? (Gök, 2017: 105). Bu sorulara yanıt vermek hiç de kolay değil. Fakat şunu söyleyebiliriz: Benjamin ŞEÜ'de "mesihçi şiddet" kavramına başvurmamış olsa da ilahi şiddeti mesihçi bir form içinde kavramıştır (Martel, 2011: 304). Fakat onun tasavvurundaki "Mesih tarihi kırar; Mesih bir gelişimin sonucu olarak belirmez" (Benjamin'den aktaran Löwy, 2007: 120) Mesih, insan zihnini "faş eden" bir olay olarak, tarihsel düzlemde "ani ve beklenmedik" bir şekilde belirecek ve tarihin kalbine hançeri saplayacaktır (Eagleton, 2017: 46). Bu nedenle mesihçi şiddet, tehdit etmeyen, kan dökmeyen ama vurucu bir niteliğe sahiptir. Öte yandan, onun gelişi tarihin sona ereceği anlamına gelir. Bu açıdan tüm hukuk ve iktidar düzleminin ortadan kaldırıldığı, yani sınırların berhava edildiğinin ilanıdır. Bu gelişle birlikte insanlığın tüm kefareti ortadan kalkacak ve yeni bir tarihsel çağ başlayacaktır. Bu nitelikleriyle ilahi şiddetin mesihçi bir şiddet olduğunu fakat Korah örneğinin bu şiddet türü için doğru bir örnek olmadığını söyleyebiliriz. Gök'ün belirttiği üzere, birçok Benjamin yorumcusu da Korah örneğinin ilahi şiddetin nitelikleriyle örtüşmediğinde hemfikirdir. Fakat daha da kritik olan husus, Korah örneğinin ilahi şiddet ile mitik şiddet arasındaki ayrımı bir hayli belirsizleştirmiş olmasıdır. Nitekim Benjamin çalışmalarında bu belirsizlik birçok tartışmaya yol açmıştır. Bu konuda daha ayrıntılı okuma için Ömer Faruk Gök'ün On İki Lehva Yayınevinden çıkan *Benjamin: Şiddet, Hukuk, İlahi Adalet* (2017) kitabının "Eleştiriler" adlı bölümüne bakabilirsiniz.

düzlemini ortadan kaldıran proleter genel grev temasıyla anarşizme, diğer taraftan mitik şiddeti ortadan kaldıran ilahi şiddet temasıyla Yahudi teolojisine bağlanır. Fakat ŞEÜ'ye ilişkin tüm tartışmaların kaynağı da tam olarak bu "şeytani" birlikteliktir. Örneğin proleter genel grev ile ilahi şiddet arasındaki ilişkiyi nasıl düşünmeliyiz? Soruyu daha genel bir biçimde de sorabilirdik: Siyasal olanın teolojik olanla ilişkisi nasıl düşünülmelidir? İkinci sorunun gündeme gelişinin bir tercih meselesi olmadığını belirtelim. İlk soruya yanıt verme teşebbüsleri bizleri öncelikle ikinci sorunun yanıtını vermeye zorlayacaktır. Bu yüzden aşağıda öncelikle ikinci soruya, daha sonra ilk soruya bir yanıt üretmeye çalışacağız.

Benjamin, Scholem'e gönderdiği 29 Mayıs 1926 tarihli mektubunda, saf teorik alanı terk etmesinin olanaklarını gündeme getirir. Bunun için sadece iki yol olduğunu öne sürer: Dinsel ya da siyasal yerine getirme. Nihayetinde onun açısından bu ikisi özdeştir:

> Ben, bu iki yerine getirme biçimi arasında onların en saf varlıkları açısından bir fark olduğunu kabul etmiyorum. Yine de, onlar arasında bir dolayımın mümkün olduğunu da kabul etmiyorum. Burada, her yerine getirme faaliyetinin acımasız ve radikal bir amaçla ilerlemesinin vazgeçilmez ön şartı göz önüne alındığında, kendisini sadece bir yerine getirme formunun bir diğerine ani paradoksal değişiminde (hangi yönde olursa olsun) gösteren bir özdeşlikten bahsediyorum… (Benjamin, 1994: 300).

Bilindiği üzere, iki şeyin özdeş olduğunu söylediğimizde bu ikisinin bir ve aynı şey olduklarına değil, öz bakımından aynı olduklarına işaret ederiz. Bu bağlamda Benjamin, dinsel ve siyasal yerine getirme veya mesiyanik eylem ile siyasal eylem arasında "en saf varlıkları" açısından bir fark görmez. Onların "en saf varlıkları"nı belirleyen nitelik ise her iki eylem biçiminin de "acımasız ve radikal bir amaçla

ilerlemesi"dir. Başka bir deyişle, her ikisinin de yıkıcı olmasıdır. Bu varoluşsal ortaklık sayesinde dini olan siyasal olanla ya da siyasal olan dini olanla "paradoksal dönüşüm" içine girebilir. "Tezler"e ilişkin hazırlık notunda yazdığı gibi: "Siyasal eylem, tüm yıkıcılığıyla birlikte, mesiyanik olarak kabul edilebilir" (Benjamin, 2006: 402). Elbette kimi koşulların yerine getirilmesi, yani siyasal eylemin mesiyanik olanla "en saf varlığı" açısından ortaklaşması gerekmektedir. Nitekim iki eylem biçimi arasındaki özdeşlik de sadece "saf varlık" alanlarıyla sınırlıdır. Bunun ötesinde aralarında bir özdeşlik yoktur. Bu yüzden siyasal ve dinsel eylem arasında bir dolayım kurulamaz, der Benjamin. Siyasal eylem Mesih'in görevini ifa edemeyeceği gibi, Mesih de onun görevini ifa edemez.

Bu yaklaşımına uygun bir biçimde, ŞEÜ'de ilahi şiddetin yalnızca Korah örneğinde olduğu gibi dinsel gelenekle sınırlı olmadığını ifade edecektir: "O halde [ilahi şiddetin] söz konusu tezahür biçimleri doğrudan doğruya Tanrı tarafından mucizeler şeklinde icra edilmek suretiyle değil, kansız, vurucu ve kefaret ödeyici anların icrası yoluyla tanımlanır: sonuçta her türlü, hukuk kurmadan asude olma sayesinde" (Benjamin, 2010: 39). Bu bağlamda proleter genel grevi ilahi şiddetin bir tezahürü olarak görebiliriz.[65] Proleter genel grev ile ilahi şiddet arasında her türlü "hukuk kurmadan asude" bir biçimde işlemeleri; bu nedenle mitik döngüyü ortadan kaldırabilmeleri ve yeni bir tarihsel çağı başlatabilmeleri açısından bir ortaklığın olduğu açıktır. Bu ortaklıklar, her iki eylem formunun "en saf varlıkları" açısından özdeş olduklarını gösterir. Böylece Benjamin'in "paradoksal dönüşüm" yaklaşımına göre, proleter genel grev ilahi şiddetin bir tezahürü olarak adlandırılmaya hak kazanır.

[65] Benjamin, hukukun ötesinde olması nedeniyle eğitsel şiddetin bile ilahi şiddetin bir tezahürü olarak görülebileceğini iddia eder. Fakat ona göre, eğitsel şiddeti "yok edici diye nitelemek bir dereceye kadar doğru olsa da, bu saptama mallar, hukuk, hayat vb. söz konusu olduğunda görelidir; yaşayanların ruhu söz konusu olduğunda ise asla mutlak değildir" (Benjamin, 2010: 39).

Peki, proleter genel grevin ilahi şiddetin bir tezahürü olduğunu öne sürdüğümüzde, ona teolojik bir misyon mu atfederiz? Scholem'in belirttiği üzere, "Walter Benjamin gibi kendini dindar olarak görmeyenler için" "Tanrı'nın Mesih kılığında tarihe girmesi" ihtimal dâhilinde değildir (Scholem, 2013: 200; Witte, 2002: 48). Benjamin, ilahi şiddetin veya mesihçi şiddetin varlığıyla, onun nasıl veya ne zaman gerçekleşeceğiyle ilgilenmez. Bu böyle olduğu içindir ki, ilahi şiddetin onun için önemi daha çok kategorik biçiminde aranmalıdır. Benjamin, ilahi şiddetin yukarıda birçok kez değinilen niteliklerini veya "en saf varlığını" önemsemektedir. Muhtemelen Sorel'i okuduğunda, bu şiddet formunun nitelikleriyle bire bir örtüşen, daha da önemlisi seküler alanda işlemesi öngörülen bir kaydıyla karşılaşmıştır. Kendi "paradoksal dönüşüm" yaklaşımı gereği, onu ilahi şiddetin bir tezahürü olarak görmüştür. Böylece proleter genel grev "mitosu yok eden anarşist bir devrim ütopyası" olarak teolojik çehresiyle öne çıkmıştır (Witte, 2002: 48). Fakat bu çehrenin dinsel bir kurtuluşla hiçbir ilgisi yoktur. Aksini iddia ettiğimizde, siyasal eylemle dinsel eylem arasında bir dolayım kurmuş oluruz. Benjamin'in yaklaşımında böyle bir özdeşlik kategorik olarak mümkün değildir. Bu yüzden proleter genel grevin teolojik çehresi, onun dinsel bir kurtuluş projesinin parçası olduğuna değil, sadece ilahi şiddetin niteliklerine benzer bir biçimde vuku bulmasına işaret eder. Bu açıdan proleter genel grev, tıpkı ilahi şiddet gibi "kutsal alameti ve mührü" olan; fakat seküler bir amaç ve eylemlilikle donatılmış bir eylem formudur (Benjamin, 2010: 42).

Benjamin, seküler olanla teolojik olan arasında kurduğu bu "şeytani" ilişkiyi sonraki metinlerinde de sürdürür. Bu ilişki, diğer metinlerinde başka kavramlar ya da bağlamlar seferber edilerek ortaya konulsa da her seferinde benzer bir soruyu gündeme getirecektir: Siyasal olanın teolojik olanla ilişkisi nasıl düşünülmelidir? Yukarıda bu soruya proleter genel grev ile ilahi şiddet arasındaki ilişkiyi analiz etmek için

başvurduk. Fakat bu sorunun yanıtı, yalnızca ŞEÜ'yle sınırlı olmayan, Giriş Bölümü'nde andığımız Benjaminci gerilimi anlamamızın bir ön koşuludur. Bu yüzden Benjamin düşüncesinde siyasal olanla teolojik olanın nasıl ele alınması gerektiğini bir başka eserine başvurarak ele alacağız. Bir sonraki bölümde, anarşizm ve teoloji arasındaki "şeytani" ilişkinin korunduğu "Teolojik-Siyasal Fragman" adlı eserini analiz etmeye çalışacağız (Löwy, 1999: 198).

2.2. Teolojik-Siyasal Fragman

Benjamin'in erken dönem epistemolojik ve politik düşüncelerine sirayet etmiş bir gerilim mevcuttur. Giriş Bölümü'nde Benjaminci gerilim olarak kavramsallaştırdığımız bu olgu, Benjamin'in eserlerinin sürekli olarak teolojik olanla seküler olan arasındaki "gerilimli bir kesişim noktasında" yer almasına işaret eder. Nitekim Benjamin'in epistemolojik görüşlerini sunarken teolojik referanslarla birlikte seküler referansların da seferber edildiğini gördük. Benzer bir biçimde, bir önceki başlıkta ele aldığımız ŞEÜ'de de seküler ve teolojik göndermelerin birlikteliği söz konusuydu. Burada hem anarşist bir tema olarak proleter genel grev hem de teolojik bir tema olarak ilahi şiddete birlikte başvuruluyordu. "Teolojik-Siyasal Fragman" (bundan sonra kısaca Fragman) adlı eserinde ise, siyaset ile Mesiyanizm arasında bir ilişki gündeme gelir. Bu açıdan "Fragman" Benjamin'in erken dönem düşüncelerine sirayet etmiş bu gerilimi anlamamızı sağlayacak önemli bir eserdir.

"Fragman"ın ne zaman kaleme alındığı ise bilinmemektedir. Bu belirsizlik ise Benjamin çalışmalarında önemli tartışmalara yol açmıştır. Metnin yazıldığı tarihe ilişkin birçok farklı iddia ortaya atılmıştır. Bu iddia sahiplerinin en önemlileri Benjamin'in en yakın dostlarından olan Theodor Adorno ile Gershom Scholem'dir. Adorno, metnin 1937 yılında yazıldığını iddia ederken, Scholem ise metnin 1920-21 dolaylarında

yazıldığını iddia eder.[66] Elbette, bir metnin hangi tarihte yazıldığı oldukça önemlidir. Çelebi'nin ifade ettiği gibi, bir "metnin kendi dönemindeki tartışmalarla eleştirel diyalogunu ihmal etmek", eserin "sarih" bir biçimde anlaşılmasını oldukça güçleştirecektir (Çelebi, 2014: 39). Nitekim "Fragman" için de aynı durum söz konusudur. Adorno'nun öne sürdüğü tarih kabul edilirse, Benjamin'in olgun dönemiyle ilişkili, özel olarak da "Tezler" bağlamında okunmalıdır. Şayet Scholem'in öne sürdüğü tarih kabul edilirse, aynı metin, Benjamin'in erken dönemiyle ilişkili, özel olarak da ŞEÜ bağlamında okunmalıdır (Löwy, 1999: 199; Demiralp, 1999: 191; Kardeş, 2009: 510).

Benjamin yorumcularının birçoğu da Adorno ve Scholem arasında bir tercih yapmak zorunda kalmış, metni ya düşünürün erken dönem ya da olgun dönem metinleriyle birlikte ele almıştır. Aşağıda, Scholem'in önerisini takip ederek "Fragman"ın 1920-21 dolaylarında yazıldığını ve ŞEÜ bağlamında okunması gerektiğini öne süreceğiz. Peki, neden Scholem'i haklı buluyoruz? Scholem, "Fragman"da siyasetin amacının mutluluk, yönteminin ise nihilizm olarak belirlenmiş olmasına dikkat çeker. Özellikle Benjamin'in "nihilizm kavramını kullanması", "Fragman"ın bir önceki başlıkta sunduğumuz ŞEÜ adlı metniyle bir ilişkisinin olduğunu gösterir. Bu yüzden "Fragman"ın Scholem'in iddia ettiği üzere, "Benjamin'in Georges Sorel üzerine çalıştığı ve bu düşünürün yıkımcı şiddet anlayışını savunduğu dönemde" yazıldığını öne sürmek makul görünmektedir (Demiralp, 1999: 191). Fakat

[66] Scholem, Benjamin'in yazılarını Fransızca'ya tercüme eden Maurice de Gandillac'a 1970 tarihinde gönderdiği mektubunda, Adorno'nun "Fragman"a ilişkin öne sürdüğü tarihin hatalı olduğunu dile getirir: "Bu sayfalar [Fragman] 1920-21'de 'Zur Kritik der Gewalt' ile bağlantılı olarak yazıldı; Marksist kavramlarla herhangi bir ilişki içermezler. Yazarın 1924'ten önceki fikirlerine denk düşen bir metafizik anarşizm alanında yer alırlar" (Scholem'den aktaran Löwy: 1999: 200). Löwy ise, Adorno'nun öne sürdüğü tarihin hatalı olduğu konusunda Scholem ile hemfikir olsa da metnin 1920-21 değil, 1921-22 yılları arasında yazıldığını iddia eder. Ona göre, Benjamin Franz Rosenzweig'in *Kurtuluş Yıldızı* adlı eserini okuduktan sonra "Fragman"ı kaleme almıştır. Bu yüzden "Fragman"a ilişkin değerlendirmeler bu kitabın da etkisini hesaba katmalıdır (Löwy, 1999: 199). Öte yandan, yukarıdaki mektubun tezimiz açısından bir diğer önemi, Scholem'in Benjamin'in 1924'ten önceki fikirlerini "metafizik anarşizm" olarak adlandırmasıdır. İlerleyen sayfalarda bu iddiaya yeniden döneceğiz.

bu tercih, Adorno'nun iddiasını göz ardı ettiğimiz anlamına gelmez. Demiralp'in iddia ettiği üzere, "Fragman"ın 1920-21 dolaylarında yazıldığı konusunda Scholem haklı olsa da "Fragman"da dile getirilen fikirler ile "Tezler"de dile getirilen fikirler arasında bir süreklilik yine de söz konusudur (Demiralp, 1999: 191). Başka bir ifadeyle, "Fragman" erken Benjamin ve olgun Benjamin arasındaki sürekliliğin işaret taşlarından yalnızca biridir. Nitekim bir sonraki bölümde, düşünürün olgun döneminden söz ettiğimizde, teolojik olanla siyasal olan arasındaki ilişkinin benzer bir biçimde kavrandığını iddia edeceğiz.

Benjamin, "Fragman"da öncelikle iki alanı birbirinden kesin bir biçimde ayırır. Bir tarafta dinsel ya da Mesiyanik alan, diğer tarafta seküler ya da tarihsel alan yer alır. İki alan ise farklı düzlemlere işaret etmek zorundadır. Çünkü der Benjamin, "Tanrının krallığı tarihsel **dynamis**'in **telos**'u (sonul amaç) değildir; amaç olarak öne sürülemez" (Benjamin'den aktaran Demiralp, 1999: 190). Tanrının krallığına veya Mesiyanik düzleme referansla tarihsel alan kendi kendisini onaylayamaz. Mesiyanik gerçekleşme tarihsel oluşumun sonudur. Bir başka ifadeyle, Mesih tarihsel olmayan alandan, tarihin dışından gelerek tarihi sonlandıracak olanın kendisidir (Benjamin'den aktaran Demiralp, 1999: 190). Bu kavrayışa göre, teokrasinin mahiyetine ilişkin şu argümanı öne sürmemizde hiçbir beis yoktur: "Teokrasinin hiçbir siyasal anlamı yoktur, yalnızca dinsel bir anlamı" vardır (Benjamin'den aktaran Demiralp, 1999: 190). Çünkü teokrasi de olduğu gibi tarihsel alanla Mesiyanik alan arasında "niyetli" bir ilişki kurulamaz (Sieber, 2014).

Benjamin, iki alanı kesin bir biçimde ayırdıktan hemen sonra yeniden iki alan arasında bir bağlantı tesis eder. Löwy'nin ifadesiyle, seküler ve dinsel ya da tarihsel ve mesiyanik alan arasında "garip bir geçit" inşa edilir (Löwy, 1999: 200). Nitekim "Fragman" da tüm gücünü, bu iki alanı birbirinden ayırmasında değil, iki alan arasında

kurduğu bu ilişkiden alır. Peki, bu iki alan arasında nasıl bir "geçit" inşa edilmiştir? Benjamin, öncelikle seküler alanın amacını belirler: "Profanın düzeni mutluluk fikri üzerine kurulmalıdır" (Benjamin'den aktaran Demiralp, 1999: 190). Seküler alanın tüm amacı mutluluğa ulaşmak olmalıdır. Fakat mutluluğa ulaşma hedefi, seküler ve dinsel olan arasındaki ayrımın sonucu olarak yalnızca dünyevi alanla sınırlıdır. Bu bağlamda Steiner, seküler olanı siyaset olarak kavrayabileceğimizi iddia eder. Nitekim politika kavramının mutlulukla ilişkisi, yani mutluluğun politik bir kategori olarak görülmesi özellikle Aristoteles'te politika sanatının amacı olarak zaten işaretlenmiştir. Benzer bir biçimde Benjamin, mutluluğu seküler alanla ilişkilendirerek onun politik niteliğine işaret eder. Böylece seküler düzen ile siyaseti özdeş kılmış olur [67] (Steiner ve Sample, 2001: 45).

Peki, kendisini dünyevi bir mutlulukla sınırlandırmak zorunda olan siyaset, Mesiyanik alanla nasıl ilişkilenebilir? Benjamin'e göre, siyaset ile Mesihçilik arasındaki bağın ifşa edilmesi "tarih felsefesinin en önemli derslerinden biri"dir. "Mistik" bir tarih görüşüyle bu dersi üstlenen düşünür, siyaset ile Mesihçilik arasındaki ilişkiyi görünür kılmak için bir imgeye başvurur. Siyasetin ulaşmak istediği hedefi bir ok ile, "Mesihgil yoğunluğun" yöneldiği hedefi ise bir başka ok ile işaretler. Bu oklar doğaları gereği birbirlerine karşıt bir biçimde hareket etmek zorundadırlar; çünkü siyasetin dünyevi mutluluk arayışı dinsel bir kurtuluş çabasına karşı olacaktır (Sieber, 2014). Ama der Benjamin, "tıpkı bir kuvvetin, hareket yoluyla, aksi yönde hareket eden bir kuvveti

[67] Benjamin düşüncesinin siyasal boyutunda mutluluk kategorisinin her zaman korunduğunu söyleyebiliriz. Örneğin son eseri olan "Tezler"de de mutluluk politik bir kategori olarak öne çıkar. Benjamin burada, özellikle mutluluk imgemizin zamansallığına dikkat çeker. Tüm bencilliğimize rağmen, yaşadığımız anın yarına kayıtsız olduğu ve mutluluk imgemizin de bundan payını aldığını öne sürer. Bu yüzden mutluluk imgemiz, geleceğe değil şimdiki zamana aittir. Bu, siyasal açıdan şu anlama gelir: "Mutluluk imgemiz ayrılmaz biçimde kurtarma ve kurtarılma imgemizle birliktedir" (Benjamin, 2014a: 40). Başka bir deyişle, mutluluk imgemizin şimdiki zaman tarafından belirleniyor oluşu onu kurtuluş fikrinden ayrılmaz kılmaktadır. "Fragman"da siyasetin amacının mutluluk olarak belirlenmesi de bu bakış açısının ürünüdür. "Tezler"deki amacına benzer bir biçimde kurtuluşa ulaşma çabasının bir parçası olarak okunmalıdır (Benjamin, 2014a: 39).

arttırabilmesi gibi, profan düzen de, dindışı olmak koşuluyla, Mesih Krallığı'nın ortaya çıkışını kolaylaştırır" (Benjamin'den aktaran Erşen, 2017: 150).

Böylece "özgür insanlığın mutluluk arayışı", yani "tarihsel, dünyevi, özgürleştirici mücadeleleri" "niyetli" bir biçimde değil, "karşıtların ilişkisi" olarak Mesiyanik Krallığın ortaya çıkışını sağlar. Dolayısıyla Benjamin, dünyevi alanla teolojik alan arasındaki ilişkinin "mutlak" anlamda dışlayıcı olmadığını öne sürmüş olur[68] (Jacopson, 2009: 219; Löwy, 2007: 9; Sieber, 2014). Steiner'in dikkatli bir biçimde gösterdiği gibi, Benjamin siyaset ve Mesihçilik arasındaki bu "niyetsiz" ilişkiyi 1940 yılında yazdığı "Tezler"e değin korumuştur: "Önce karnınızı tok, sırtınızı pek tutmaya bakın; Tanrı'nın Ülkesinin kapıları önünüzde kendiliğinden açılacaktır"[69] (Hegel'den aktaran Benjamin, 2014a: 40). Benjamin burada da "Fragman"daki bakış açısını sürdürmektedir. Öncelikle dünyevi alana ilişkin sorumluluklar yerine getirilmelidir. Bu sorumluluklar ise oldukça maddidir. Nitekim aynı tezde sınıf mücadelesinin kaba ve maddi şeyler için yapıldığına işaret eder. Bu sorumluluklar yerine getirildiğinde ise, Tanrı'nın Ülkesinin kapıları kendiliğinden açılacak ve Mesih yalnızca "mührünü basmak" için gelecektir[70] (Benjamin, 2014a: 40).

Demiralp'e göre, "Fragman"da geleneksel bir dindarla karşı karşıya değilsek bile hem siyasetin hem de Mesihgil amaçların aynı anda olumlandığı bir düşünceyle

---

[68] Franz Rosenzweig *Kefaret Yıldızı* (1921) adlı eserinde, Benjamin'den çok daha açık bir biçimde, özgürleştirici eylemlerin "Tanrı'nın zuhurunun zorunlu koşulu" olduğunu öne sürer. Löwy'e göre, Benjamin "Fragman"ı yazmadan önce bu eseri okuduğundan, bu kitap "Fragman"ın en asli kaynağı olarak görülmelidir (Löwy, 2007: 9).

[69] Bu ifade, Hegel'in Yeni Ahit'in mesajını tersine çevirdiği bir cümlesidir. Benjamin bu cümleyi "Tezler"de doğrudan alıntılayarak, idealist bir filozofu maddeci bir dünya görüşünün temsilcisi olarak sunmuştur (Löwy, 2007: 48).

[70] Benjamin, IV. Tez'de şöyle yazar: "Marx'dan feyz almış tarihçinin her zaman göz önünde tuttuğu sınıf mücadelesi, kaba ve maddi şeyler için yapılan bir mücadeledir. Bunlar olmadan incelmiş ve manevi şeyler de olamaz. Yine de sınıf mücadelesinde bu değerler, galibin payına düşen bir ganimet gibi çıkmaz ortaya. Umut, cesaret, mizah, kurnazlık ve azimkârlıkta hayat bulurlar. Geçmişin derinliklerine uzanır etkileri: Hâkim olanın her zaferini yeni baştan sorgularlar. Çiçeklerin yüzlerini güneşe dönmesi gibi, geçmiş de gizemli bir güneş tutkusunun verdiği şevkle, tarihin ufkunda yükselen güneşe uzanmak için çabalar. Tarihsel maddeci, bu göze görünmez dönüşümün farkında olmalıdır" (Benjamin, 2014a: 40).

karşı karşıyayız (Demiralp, 1999: 191). Peki, Benjamin'in her ikisini de olumladığını söyleyebilir miyiz? Daha açık bir ifadeyle, Benjamin seküler mutluluk çabalarının Mesiyanik krallığının gelişini hızlandıracağına mı inanır? Hatta seküler olan çabaları sadece bu krallığın gelişine hizmet ettiği için mi değerli görür?[71] Bir önceki başlıkta Scholem'e referansla belirttiğimiz üzere, "Walter Benjamin gibi kendini dindar olarak görmeyenler için" "Tanrı'nın Mesih kılığında tarihe girmesi" ihtimal dâhilinde değildir (Scholem, 2013: 200; Witte, 2002: 48). Bu yüzden insanlığın özgürleştirici edimleriyle Mesiyanik vaat arasında aslında herhangi bir bağ görünmemektir. Buna rağmen, siyaset alanıyla Mesiyanik alan arasında kurduğu ilişkiyi nasıl yorumlayabiliriz?

Bir önceki başlıkta, Benjamin'in siyasal olanla dinsel olan arasında bir özdeşlik kurduğunu belirtmiştik.[72] Bu özdeşlik, anarşist bir tema olan proleter genel grev ile teolojik bir tema olan ilahi şiddet arasında, onların "en saf varlıkları" açısından geçerliydi. "Saf varlıkları" ise bir bütün olarak niteliklerinde, özel olarak da eyleme biçimlerinde, yani yıkıcılıklarında öne çıkıyordu. Bu anlamda özdeş kabul edilmekteydiler. Nitekim Benjamin, kendi "paradoksal dönüşüm" yaklaşımına uygun bir biçimde, proleter genel grevi ilahi şiddetin bir tezahürü olarak adlandırmaktaydı. Fakat proleter genel grev ile ilahi şiddet arasında kesinlikle bir dolayım söz konusu değildi. İlahi şiddetin bir tezahürü olarak proleter genel grev, Mesihçi bir projenin

[71] Bu görüşü Steiner ve Sample dile getirir. Onlara göre, Benjamin'in siyaseti Mesihçilik karşısında sınırlandırması, yalnızca siyasetin amaçlarını seküler alanla sınırlandırmasını zorunlu kılmamıştır. Aynı zamanda Benjamin'in nazarında "siyaset sekülerlikle sınırlandığından, onun amaçları son tahlilde boşunadır" (Steiner ve Sample, 2001: 49).

[72] Benjamin, Scholem'e gönderdiği 29 Mayıs 1926 tarihli mektubunda dinsel olanla siyasal olan arasında kurduğu özdeşliği şu şekilde ifade ediyordu: " (…) Temelde benim için kuramsal bir açıklama yapmak zor, çünkü bu konudaki kitabım (cisimleşirse) henüz olgunlaşmadı. Ne var ki şu an için saf teorik alandan tamamen ayrılmaya çalışacak işaretler veriyor. Bu, insani olarak yalnızca iki şekilde, dinsel ya da politik yerine getirmede mümkün olacaktır. Ben, bu iki yerine getirme biçimi arasında onların en saf varlıkları açısından bir fark olduğunu kabul etmiyorum. Yine de, onlar arasında bir dolayımın mümkün olduğunu da kabul etmiyorum. Burada, her yerine getirme faaliyetinin acımasız ve radikal bir amaçla ilerlemesinin vazgeçilmez ön şartı göz önüne alındığında, kendisini sadece bir yerine getirme formunun bir diğerine ani paradoksal değişiminde (hangi yönde olursa olsun) gösteren bir özdeşlikten bahsediyorum." (Benjamin, 1994: 300).

bileşeni olmadığı gibi, kendi başına da dinsel bir kurtuluşu amaçlamıyordu. O, seküler bir özgürlük amacının eyleme biçimiydi.

Benzer bir biçimde "Fragman"da da insanlığın özgürleştirici eylemleri ile mesiyanik tamamlanma arasında bir özdeşlik söz konusudur. Bu bağlamda Benjamin, siyasetin mesihçi düzlemin bir kategorisi olmasa da ona en çok yaklaşabilen kategorilerden biri olduğunu iddia eder: "Profan olan, bu krallığın bir kategorisi değilse de, bu krallığın farkında olunmayan gelişinin en uygun kategorilerinden biridir" (Benjamin'den aktaran Erşen, 2017: 150). ŞEÜ'de olduğu gibi burada da siyasal eylem ile Mesiyanik tamamlama arasında nitelikleri açısından bir ortaklık vardır; ama ŞEÜ'den farklı olarak "Fragman"da iki düzey arasındaki özdeşliği sağlayan bir başka kategori öne çıkar: Mutluluk.[73] Çünkü en nihayetinde her ikisi de mutluluğu amaçlar. Steiner'in ifadesiyle, bu anlamda siyaset Mesih'in görevini takip eder, tıpkı Mesih gibi

[73] Benjamin, "Fragman"a mesiyanik alanla seküler alanın benzer bir ritme sahip olduklarına işaret ederek son verir: "Zira mutlulukta, dünyayla ilgili olan her şey kendi yok oluşuna can atar ama yok oluş yazgısı ancak mutlulukta vaat edilmiştir. Oysa kabul edilmelidir ki, kalbin ya da inziva halindeki ruhun dolaysız Mesiyanik gerilimi, ıstırap gibi bir talihsizlikle kazanılır. Ölümsüzlüğe götüren *Restitutio in integrum*'un [eski hale getirme/ geri dönme/ eski halin iadesi] tinsel hareketine, yok oluşun ebediliğine götüren seküler bir *restitutio* tekabül eder ve ebedi olarak yitip giden –hem mekânsal bütünlüğünde hem de zamansal bütününde fani olan- bu seküler gerçekliğin ritmi, bu Mesiyanik doğanın ritmi, mutluluktur. Zira Mesiyanik olan, kendi ebedi ve bütünsel faniliğinden dolayı doğadır. (Zira doğa, kendi ebedi ve bütünsel ölümlülüğü [*passing away*] sebebiyle Mesiyaniktir.) Bu faniliği aramak, yöntemi nihilizm olarak adlandırılması gereken dünya politikasının görevidir" (Benjamin'den aktaran Erşen, 2017: 150). Öte yandan, "Fragman"ın yukarıdaki son cümlesiyle birlikte bir başka tartışmanın da eşiğine yerleşiriz: Benjamin'in erken dönem politik düşünceleri nihilist miydi yoksa anarşist mi? Son cümle açık bir biçimde politikanın amacını mutluluk, yöntemini ise nihilizm olarak belirler. Benjamin, özellikle 1920'ler öncesinde kendi düşüncesini tanımlamak için nihilizm terimini kullanmıştır (Löwy, 1999: 198). Üstelik Scholem'e gönderdiği 16 Eylül 1924 tarihli mektupta, Lukâcs'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı kitabından etkilendiğini dile getirmiş ve Lukâcs'ın düşüncelerinin kendi nihilizmini pekiştirmesini umduğunu ifade etmiştir. Birçok Benjamin yorumcusu hem yukarıdaki metinlerden hem de özellikle erken dönem teorik kavrayışından hareketle Benjamin'in "erken nihilizm"inin göz ardı edilmemesi gerektiğini salık verir. Fakat "Fragman"da anarşizm terimi yerine nihilizm teriminin kullanılması farklı biçimde de yorumlanabilir. Örneğin Löwy, anarşizm yerine nihilizm teriminin kullanılmasını "anarşizm teriminin belki de çok "dünyevi" olduğu" düşünülerek tercih edildiğini iddia eder (Löwy, 1999: 199). Üstelik Benjamin'in kendisi de 29 Mayıs 1926 tarihli Scholem'e gönderdiği mektupta, o güne değin destekleyeceği şeyleri neden terk etmeyeceğini, erken anarşizminden neden utanmayacağını gerekçeleriyle birlikte vurgular. Benzer bir biçimde, Scholem'in Maurice de Gandillac'a 1970 yılında gönderdiği mektupta da Benjamin'in erken "metafizik anarşist" fikirlerinden söz edilir. Bu çalışmada ise Benjamin'in erken dönem anarşist düşünceleri öne çıkarılmıştır. Benjamin'in erken dönem düşüncelerinin nihilist mi yoksa anarşist mi olduğuna dair bir makale için bakınız: Lebovic, Nitzan (2011) "Benjamin's Nihilism Rhythm and Political Stasis", **Benjamin-Studien 2** içinde, der. Daniel Weidner ve Sigrid Weigel, München: Wilhelm Fink Verlag: 145-158.

yeryüzüne mutluluğu getirmeyi amaçlar. Ne var ki her iki düzey arasında bir dolayım mümkün olmadığından, siyaset kendisini seküler alanla sınırlandırmak zorundadır. O, dünyevi bir mutluluğun peşindedir. Tam da bu nedenle Mesih'in vaat ettiği mutluluğu amaçlamaz, ama bu vaadin gerçekleşmesini mümkün kılar (Steiner ve Sample, 2001: 46). Fakat Mesih'in gelmeyecek oluşu olumsal değil kesin olduğundan (Eagleton, 2017: 46), Benjamin düşüncesinde mutluluğa ulaşmak için yegâne şey olarak siyaset kalır.

Sonuç olarak Benjamin'in erken dönem epistemolojik ve politik görüşleri, "Teolojik" Benjamin'in yekpare bir gerçekliğe işaret etmediğini göstermektedir. Yahudi teolojisi erken dönemin en asli kaynaklarından biri olsa da bununla birlikte bu dönemi biçimlendiren seküler kaynaklar da söz konusudur. Nitekim bu birliktelik, teolojik kaynaklarla seküler kaynakların nasıl ilişkilendirilebileceği sorusunu erken dönem için de gündeme getirmiştir. Bölüm boyunca görünür kılmaya çalıştığımız üzere, nihayetinde teoloji Benjamin düşüncesinin felsefi ve siyasal-tarihsel boyutunda işlemiş; ne var ki üstlendiği rol ne dinsel bir hakikate ne de dinsel bir kurtuluşa ulaşma amacıyla ilişkilidir. Bunun yerine, seküler kurtuluşa kapıyı aralayacak olan bir bilgi formu ve tarih anlayışı olarak önemli olmuştur. Benjamin, teolojik bir tarih anlayışına dayanarak düşüncesinin siyasal boyutunu ve teolojik bir hakikat kavrayışına dayanarak düşüncesinin felsefi boyutunu biçimlendirmiştir.

İKİNCİ BÖLÜM

"MARKSİST DÖNEMEÇ"

Peki, Benjamin "Marksist bir haham" (Scholem, 2013: 180) olarak nitelendirilmeyi nasıl karşılardı? Scholem, "Walter Benjamin ve Meleği" adlı makalesinde, Benjamin'in belirli diyalektik çekinceler altında Marksist bir haham olarak nitelendirilmeyi de hoş karşılayabileceğini iddia eder (Scholem, 2013: 179). Scholem'in yanıtı oldukça iddialı olsa da, Benjaminci gerilimin erken döneme ait bir olgu olmadığına işaret etmesi nedeniyle bir o kadar önemlidir. Bu bakımdan Benjamin'in 1924'te Marksizm'le temas kurmasıyla başlayan olgun dönemine de benzer bir gerilimin eşlik ettiğini söyleyebiliriz. Bu dönemde, Benjamin'in eserlerindeki anarşist kavramlar yerlerini Marksist kavramlara bırakır; fakat erken dönemdeki teolojik kavramlar korunmaya devam eder. Başka bir deyişle, teolojik olanla seküler olan arasındaki ilişki bu dönem için de geçerlidir. Bu durum, olgun dönemin de benzer bir gerilimle malul olduğuna işaret eder.

Peki, Benjamin bir Marksist olarak nitelendirilmeyi nasıl karşılardı? Scholem'e benzer bir biçimde, Benjamin'in muhtemelen belirli çekinceler altında bu soruya olumlu bir yanıt vereceğini iddia edebiliriz. Ancak bu çekincelerin neler olduğu, onu Marksizm'e yönelten itkiler belirlenmedikçe açığa çıkarılamaz. Başka bir deyişle, Benjamin'in erken dönemini olgun dönemine bağlayan şeyin ne olduğunu açığa çıkarmak zorunludur. Bu bölümde, bu itkilerin başında, Asja Lacis ve Georg Lukâcs gibi Marksist entelektüeller geliyor olsa da Marksizm'le temasta asıl belirleyici olanın erken dönem epistemolojik ve politik düşünceleri olduğunu iddia edeceğiz. Bu yüzden aşağıda öncelikle bu itkileri belirlemeye çalışacağız.

1. MARKSİZM'LE İLK TEMAS

Walter Benjamin, yaşamında ve düşüncelerinde sıklıkla sınırlarla karşılaşmış bir düşünürdür. Bir önceki bölümde aktardığımız üzere, düşünceleri henüz Radikal Gençlik Hareketi'ne bağlıyken ilk sınırla karşılaşmış ve onu aşmayı bilmiştir. 1924 tarihine gelindiğinde hem yaşamında hem de düşüncelerinde oldukça belirleyici bir sınırla yeniden yüz yüze gelecektir. Benjamin, bu sınırı da aşmak zorunda kalacak, 1924'ten itibaren Marksizm'e yönelecek ve bu yöneliş onun hem edebi hem de politik üretiminde belirleyici bir rol oynayacaktır. Nitekim bu durum, düşünürün erken dönem epistemolojik ve politik düşüncelerinde belirgin bir dönüşüm gerçekleştirecektir. Yine de bu yönelişin, erken dönem düşüncelerinden bir kopuşa işaret etmediğini vurgulamak gerekir. Benjamin'i Marksizm'e yönlendiren her ne ise bunun erken dönem düşüncelerini onaylayan ve hatta tamamlayan bir şeye tekabül ettiği söylenebilir (Löwy, 2007: 10).

Bu nedenle bölüm boyunca öncelikle şu sorunun yanıtını vermeye çalışacağız: Benjamin'in erken dönem görüşlerini olgun dönem görüşlerine bağlayan şey nedir? Yukarıdaki soruyu başka bir biçimde de sorabilirdik. Nitekim Richard Wolin ya da Sadnor Radnoti gibi önemli Benjamin yorumcuları için soru şu olmalıdır: Benjamin neden tarihin materyalist kavrayışına ilgi duymaya başladı? Her ikisi de bu temel soruya ilaveten daha spesifik olan bir başka soru daha yöneltir: Benjamin neden siyasallaşmanın en "mantıklı" anında değil de "devrimci kabarmanın hepsi buharlaştığında" Marksizm'e yöneldi? (Radnoti, 1978: 63; Wolin: 1981: 83). Her üç soru da Geçiş Dönemi'ne ilişkin bir yanıtı hedeflemesi nedeniyle ortaklaşır. Başka bir deyişle, Benjamin'in Marksizm'e yönelmesinin arkasındaki itkileri belirlemeyi hedefler. Bu anlamda ilk elde birbirleriyle ilişkili olarak görünürler; ancak her üç soru da bir takım kabullerden hareket eder ve farklı bakış açılarının ürünleridir.

Örneğin Wolin ve Radnoti'nin spesifik sorusu, Benjamin'in 1924 tarihine değin oldukça "apolitik" bir yaşam sürdüğüne dair bir kabule dayanır. Şayet apolitik tutumu, güncel politik olaylara ilişkin bir duyarsızlık olarak kavrayacak olursak onlar kısmen haklı olabilirler. Benjamin, 1924'e kadar güncel siyasal olaylar karşısında oldukça ilgisiz görünür. Birinci Dünya Savaşı sonrası yaşanan Bavyera Sovyet Cumhuriyeti, Spartakist Ayaklanması, Macar Sovyet Cumhuriyeti ya da Sovyet Devrimi gibi önemli siyasal deneyimler karşısında oldukça suskundur. Örneğin "çocuksu bir hata" olarak gördüğü Macar Sovyet Cumhuriyeti deneyimiyle yalnızca Bloch'un arkadaşı olan Georg Lukâcs'ın hayatını tehlikeye attığı söylentileri nedeniyle ilgilenir (Wolin, 1981: 83). Hem özel olarak Almanya'da hem de genel olarak Avrupa'da yaşanan köklü değişimlere karşı, Demiralp'in ifadeleriyle, yalnızca temaşa eden bir tutum takınır (Demiralp, 1999: 70).

Wolin, Benjamin'in temaşa eden tutumuna kısmen yanıt verilebileceğini iddia eder. Bu yanıtı, onun bir Alman-Yahudi olarak ikiye bölünmüş kişisel varlığından türetir. Ona göre, bir Alman-Yahudi düşünür olarak Benjamin her zaman ikilemler yaşamış, Almanya'yı kendi vatanı olarak görmemiş ve Yahudi kimliğini öne çıkarmıştır. Bu nedenle Almanya'daki güncel siyasi sorunlarla ilgilenmemiş, ilgilendiğinde de "ezoterik ve gerçekdışı çözümler" önermiştir. Başka bir deyişle, Yahudi kimliğine uygun olarak, Yahudi teolojisine dayanarak "politik-olmayan" önerilerde bulunmuştur (Wolin, 1981: 83). Wolin'in yanıtının oldukça tartışmalı ve yüzeysel olduğunu iddia edebiliriz; fakat tezimiz açısından önemli olan, Wolin'in yukarıdaki argümanlarının başka bir teorik hususa dayanmasıdır.[74]

[74] Şimdilik teolojik önerilerin "ezoterik ve gerçekdışı çözümler" olduğu ya da "politik-olmayan" bir niteliğe sahip olduğu iddiasının tartışmalı mahiyetini paranteze alırsak, Benjamin'in kendisini bir Alman değil, Yahudi olarak gördüğü düşüncesi oldukça yüzeyseldir. Çünkü Benjamin, her iki kimliği kendisinde barındırmış olsa da her zaman Avrupalı kimliğini daha çok sahiplenmiştir. Bir önceki bölümde aktardığımız üzere, Yahudiliği yalnızca Avrupa kültürünün bir parçası olarak kavramıştır. Üstelik bu tutumunu yaşamanın sonuna kadar da sürdürmüştür.

Wolin, Benjamin'in 1924 tarihine değin kendisini "aşağı yukarı" anarşist olarak gördüğünü, bu nedenle toplumsal sorunların çözümü için önerilen "tamamen" politik çözümlere dair her zaman bir güvensizlik barındırdığını iddia eder. Bu güvensizlik ise güncel siyasi olaylara karşı oldukça ilgisiz davranmasına yol açmıştır (Wolin, 1981: 83). Bu bağlamda Wolin, Benjamin'in sunduğu çözüm önerilerinin "politik-olmayan" niteliğini aslında anarşist tutumuyla ilişkilendirmiş olur. Benzer bir biçimde, Radnoti'nin yaklaşımı da Wolin'in öne sürdüğü yaklaşıma dâhil edilebilir. Radnoti, siyasal alanın kendisinin Benjamin'in ilgisini hiçbir zaman çekmediğini dile getirir. Ona göre, Benjamin ne erken döneminde ne de Marksizm ile temas kurduğu geçiş döneminde siyasal bir tutum takınmıştır. Aksine, "Benjamin'in 1924'teki düşüncesinde ilk kez ortaya çıkan siyaset, siyaset olarak değil, ahlaki ve felsefi olarak, belirleyici eylemin yeterli formu olarak önem taşır" (Radnoti, 1978: 66). Nitekim her iki düşünür de Benjamin'in Marksizm'e yönelik ilgisini "ahlaki" bir tutum olarak kavrar.

Wolin ve Radnoti'nin iddialarına kısmen katılsak da birçok hususta ayrıştığımız ve tezin başka bir perspektifle inşa edildiğini belirtelim. Öncelikle, "apolitik" bir tutumun varlığı ne güncel politik olaylara karşı duyarsızlığa indirgenebilir ne de Benjamin'in bu olaylar karşısında bu denli bir duyarsızlık içinde olduğu iddia edilebilir. Nitekim yalnızca bir önceki bölümde ele aldığımız ŞEÜ adlı metindeki temalar bile güncelle kurulan ilişkiyi tanıtlar. Benjamin, ŞEÜ'de genel grev tartışmalarından parlamenter demokrasinin krizine değin, döneminin önemli güncel sorunlarını ele almıştır. Ne var ki bu temalar, Radnoti'nin ya da Wolin'in iddia ettiği üzere, onun 1920'lerdeki güncel politik olaylar karşısında ilgisiz davrandığı gerçeğini değiştirmez. Fakat bu tutumun nedenini başka bir açıdan değerlendirmek gerektiğine işaret eder. Benjamin, anarşist hedefler içermeyen, yani her türlü iktidar mekanizmasını ortadan kaldırmak yerine, yeni bir iktidar düzlemi inşa etmeye çalışan hareketlere karşı belirgin

bir güvensizlik barındırır. Üstelik ŞEÜ'de bu tarz hedefler içeren hareketlere karşı eleştirel bir bakış açısı da ortaya konulmuştur. Buna rağmen, bu tutumun Radnoti ya da Wolin gibi düşünürler tarafından doğrudan siyasal olana ilişkin bir ilgisizlik olarak kavranılması ise anarşizmin ne'liğine ilişkin bir tartışmaya dayanır.

Benjamin, Scholem'e gönderdiği 29 Mayıs 1926 tarihli mektubunda, Marksizm'e ilişkin tavrını şu şekilde ifade eder: " (…) Anarşist yöntemler faydasız, komünist "hedefler" anlamsız ve yok hükmündedir. Bu durum, komünist eylemin değerini zerre azaltmaz, bu eylem kendi amaçları için düzelticidir; çünkü *burada* anlamlı herhangi bir politik hedef yoktur" (vurgu yazara aittir) (Benjamin, 1994: 300). Yukarıdaki ifadeler, birçok Benjamin yorumcusu tarafından anarşist yöntemlerle komünist amaçlara ilişkin olumsuz, anarşist hedeflerle komünist eyleme dair olumlu bir tutum olarak yorumlanmıştır. Bununla birlikte Benjamin açısından anarşist hedeflerin siyasal amaçlar olmaması hasebiyle anlamlı bulunduğu dile getirilmiştir. Örneğin M. Löwy yukarıdaki mektubun satırlarını şöyle yorumlar: "Anarşist hedefler göründüğü kadarıyla önemlidir, çünkü bunlar siyasal *amaçlar* değildir; ama bunlara ulaşmanın en iyi yöntemini komünist eylem sağlar" (Löwy, 1999: 201). Benzer bir biçimde Wolin, Benjamin'in Marksizm'e yöneldikten sonra bile, komünist hedeflerin, daha doğru bir ifadeyle, tüm siyasal hedeflerin değerini küçümsediğini ve onlara karşı "alaycı" bir tutum takındığını iddia eder (Wolin, 1981: 88).

Çalışmamızda yukarıdaki mektubu Benjamin yorumcularından farklı bir biçimde yorumlayacağız; çünkü Benjamin açısından Marksist amaçların siyasal görüldüğü için değersiz, anarşist amaçların ise siyasal görülmediği için değerli olduğuna ilişkin yorum iki açıdan da problemlidir. İlk olarak siyaset alanı hiç de Radnoti'nin ifade ettiği gibi Benjamin'in erken dönem teorik ufkunun dışında değildir. Aksine Benjamin, erken döneminde de siyaset üzerine bir üçleme yazacak kadar siyasal alanla ilişkilidir. Üstelik

siyasal olanla kurduğu ilişki pejoratif bir nitelik de taşımaz. Nitekim "Teolojik-Siyasal Fragman" başlığında da görünür kılmaya çalıştığımız üzere, siyaset alanını Mesihçi düzleme referansla tanımlar ve onu mutluluğa ulaşmada yegâne alan olarak görür. İkinci olarak, Marksist amaçların siyasal, anarşist amaçların ise siyasal olmadığını öne sürmek siyasal olanı sadece kurumsallaşmış iktidara ya da devlete indirgemek anlamına gelecektir.[75] Oysaki anarşizm ve Marksizm birbirinden sadece farklı siyasallık biçimlerine tekabül etmeleri nedeniyle ayrılır.[76]

Benjamin de yukarıdaki mektubunda bunu bu şekilde formüle etmiştir. O, tüm siyasal amaçları değil, sadece Marksist amaçları değersiz görür. Bunun nedeni de komünist amaçları sosyalist bir form içinde olsa bile devletle, yani yeni bir iktidar kurma hedefiyle ilişkili olarak kavradığı içindir. Bu durum, onun açısından ŞEÜ'de dile getirilen mitik döngünün kendisini tekrar etmesinden başka bir şey olmayacaktır. Komünist hedeflere ilişkin bu kavrayışında Bolşevik deneyimin muhtemel etkisi olmuştur. Anarşist hedefleri ise siyasal olmadığı için değil, bu hedeflerin kendisini

[75] Üstelik bu tarz bir kavrayış, siyasal olanın sadece Marksizm'e indirgenmesine de yol açacaktır. Böylece Benjamin ancak herhangi bir Marksist argüman öne sürdüğünde onun siyasal bir tutum takındığı iddia edilebilir hale gelecektir.

[76] Peki, anarşist hedefler neden siyasal değildir? Ne yazık ki Benjamin için anarşist hedeflerin siyasal olmadığını öne süren söz konusu yorumcuların metinlerinden çıkarılabilecek herhangi bir yanıta ulaşamadık. Yine de şu sorunun yanıtına ulaşmak mümkün: Anarşist hedefler Benjamin açısından siyasal değilse, nedir? Birçok Benjamin yorumcusu, anarşist hedeflerin siyasal olmadığında hemfikir olsa da bu hedeflerin mahiyeti konusunda birbirlerinden farklı değerlendirmelerde ve imalarda bulunur. Örneğin Richard Wolin, anarşist hedeflerin değerli ve tüm siyasi hedeflerin anlamsız bulunmasının "Benjamin için anlamı, nihai olarak değeri olan hedeflerin hala mesiyanik" olduğunu tanıtladığını iddia eder. Yani Wolin'e göre, anarşist hedefler siyasal değil, dinsel bir mahiyete sahip olmasından ötürü değerlidir (Löwy, 1999: 202). Oysa Wolin'e karşıt bir biçimde, çalışmamızda Benjamin'in "Teolojik-Siyasal Fragman"da tam aksini önerdiğini iddia ettik. Peki, anarşist hedefler etik ya da felsefi bir düzlemde düşünülebilir mi? Nitekim birçok Benjamin yorumcusu, bu hedefleri ahlaki ya da felsefi bir düzlemden hareketle düşünür. Felsefi ya da etik olan bir tutumun siyasal olanla herhangi bir teması içermediği kabulünden hareket eder. Böylece felsefe, etik ve siyasal alan arasında belirgin bir mesafenin varlığı kabul edilmiş olur. Fakat bu alanlar arasına konulan mesafe çoğunlukla muğlak ve geçişken sınırlardır. Üstelik söz konusu Benjamin düşüncesi ise bu alanlar arasına sınırlar koymak oldukça güçleşir. Uwe Steiner'in iddia ettiği üzere, Benjamin erken dönem politik düşüncelerini sıklıkla felsefi-tarihsel çalışmalarında ortaya koymuştur. Bu nedenle onun için siyaset ilk olarak felsefi bir problem olarak ortaya çıkmıştır. Bu problemi aşmak için de siyasetle felsefi düşünce arasında bir hat kurmaya çabalamıştır (Steiner ve Sample, 2001: 43). Bunu da tarihi başka bir perspektifle düşünerek gerçekleştirmiştir. Bu yüzden Benjamin açısından "felsefe her zaman tarihin düşünülmesi olmuştur ve her zaman öyle olacaktır" (Lacoue-Labarthe: 2013: 17). Tarih ise düşünürün politik kavrayışının her zaman merkezinde yer alır. Bu yüzden Russell Jacoby'un Batı Marksistlerine dair şu iddiasının Benjamin için de geçerli olduğu öne sürülebilir: "Felsefi Marksizm zımni, bazen de aşikâr bir politikayı içerir" (Jacoby, 1999: 22).

herhangi bir iktidar kurma amacından asude bir biçimde sadece mevcut iktidar biçiminin ortadan kaldırılmasına hasrettiği için değerli görür. Buradan hareketle Benjamin nazarında anarşist amaçların Marksist amaçlardan daha değerli ve faydalı görüldüğü söylenebilir. Ancak der Benjamin, komünist eylem "kendi amaçları için de düzelticidir." Bu eylem, komünist amaçları özelde devlete, genelde ise her türlü iktidar mekanizmasına indirgemeksizin yeni bir siyasal çağın başlangıcı kılabilir.

Bu bağlamda Benjamin'in Marksizm'e yönelik ilgisinin öncelikle komünist hedefler değil, komünist eylem olduğunu söyleyebiliriz. Benjamin, 1924'te *Alman Yasoyununun Kökeni* adlı çalışmasının yazım sürecini tamamlamak üzere Capri adasına gider. Burada, komünist praksis üzerine ilk defa ciddi bir biçimde düşünmeye başlar. Nitekim Scholem'e gönderdiği 16 Eylül 1924 tarihli mektupta, Capri adasında bulunduğundan beri "komünizmin siyasal praksisini (teorik bir sorun olarak değil, her şeyden önce bağlayıcı bir tutum olarak) her zamankinden daha farklı bir ışıkla" gördüğünü ifade eder (Benjamin, 1994: 246). Elbette komünist praksise yönelik bu yeni bakış, anarşist yöntemlere ilişkin bir şüphecilikle birlikte düşünülmelidir. Anarşist yöntemlere dair olumsuz tutum komünist praksise yönelmesinde etkili olmuştur. Fakat mektubun dikkat çekici ifadesi, komünizmin siyasal praksisini "teorik bir sorun olarak değil, her şeyden önce bağlayıcı bir tutum olarak" gördüğünü ifade etmesidir.

Benjamin'in komünist praksisi "zorunlu bir davranış" biçimi olarak görmesi, onun 1924'e kadar yaşadığı düşünsel kırılmalar hatırlandığında anlaşılabilir. Benjamin, yaşamının herhangi bir evresinde mevcut düzenin muhafazasından yana olmamış, aksine düzenin mutlak inkârı onun tüm düşünsel serüvenini motive etmiştir. Bu anlamda, henüz entelektüel serüvenin başlangıcında bağlı olduğu Radikal Gençlik Hareketi'yle, daha sonraki düşünsel kaynakları olan Alman Romantizmi, anarşizm, Yahudi Teolojisi ve 1924 yılına gelindiğinde Marksizm'i ortaklaştıran en önemli şey,

bunların mutlak anlamda mevcut düzenin inkârından yana olmalarıdır (Gürbilek, 2014: 19; Oskay, 2015: 33). Her birini farklılaştıran ise mevcut düzenin nasıl ortadan kaldırılacağıdır. Örneğin Radikal Gençlik Hareketi'ne bağlıyken toplumsal değişimin eylem formu olarak gençliğin bozulmamış kültürü görülürken, Marksizm ile birlikte bu form komünist praksis olacaktır. Bu yüzden Benjamin'in düşüncelerinin sınırlarla karşılaşması, mevcut düzene yönelik tespitler, eleştiriler ya da düzenin ortadan kaldırılmasına ilişkin inanca bağlı olarak gündeme gelmez. Aksine mevcut düzenin nasıl ortadan kaldırılabileceğine dair bir soru(n) çerçevesinde gündeme gelir.

Geçiş Dönemi'nde Marksizm'e yönelik ilgisinin bir praksis meselesi olarak kavranılması ise ancak bu bağlamda anlaşılabilir. Üstelik bu bağlamın, siyasal boyutu olduğu kadar epistemolojik bir boyutu da söz konusudur. Bu yüzden Benjamin'in Marksizm'e yönelmesi hem epistemolojik hem de siyasal boyutu olan bir tutum olarak değerlendirilmelidir. Çünkü Benjamin, 1924'te oldukça epistemolojik bir sınırla da karşı karşıyadır. Bu sınır, doçentlik tezinin yazımıyla eş zamanlı olarak ortaya çıkan düşünce ve eylem karşıtlığıdır. Benjamin o tarihlerde iki alternatifle karşı karşıya kalmıştır: "Edebiyat bilginliği ve hassas eleştiri yollarıyla, ideoloji içermeyen bir yol ya da felsefenin bir özelliği olan teorisini pratik yapmak için bir yol seçmek" (Radnoti, 1978: 63). Benjamin, ikinci yolu tercih edecek, düşünce ve eylem karşıtlığını ortadan kaldırabilecek bir uzlaşı alanı arayışına girişecektir. Bu uzlaşı alanını ise teori-pratik öğretisine dayanan Marksist bilgi kuramında bulacaktır.

1.1. Yoksul Bir Aydın ve Asja Lacis

Benjamin'in Marksizm'e yönelmesinde doğrudan rol oynamış birçok etkenden söz edilebilir; ama tezimiz açısından Benjamin yorumcularının da üzerinde hemfikir olduğu üç belirleyici unsur söz konusudur. Bunlardan ilki, Birinci Dünya Savaşı'yla

başlayan ve 1920'lerin ortalarına gelindiğinde yalnızca Almanya özelinde değil, aynı zamanda dünyanın birçok bölgesinde şiddetli bir biçimde yaşanılan ekonomik ve toplumsal bunalımlardır. Makro düzeydeki bu sorunların düşünürün yaşamında da belirleyici etkileri olmuştur. Benjamin, Alman-Yahudi bir burjuva ailenin üyesi olarak, 1920'lere kadar ekonomik sıkıntılar yaşamamış ve doğrudan ailesinin ekonomik desteğiyle yaşamını sürdürmüştür. 1920'lerin başına gelindiğinde ise ailesiyle ciddi bir kopuş yaşamış ve onlardan aldığı ekonomik desteği kaybetmiştir. Bu beklenmedik gelişmeye 1923 yılındaki büyük ekonomik kriz de eklenince ekonomik açıdan oldukça güç bir durumla karşı karşıya kalmıştır (Wolin, 1981: 83). Nitekim bir mektubunda içinde bulunduğu durumun vahametini şu cümleyle özetler: "Almanya'da ciddi bir biçimde düşünsel çalışma yapan kimse, en ciddi biçimde aç kalma tehlikesiyle karşı karşıyadır" (Benjamin'den aktaran Witte, 2002: 60).

Bu olumsuz gelişmeler ise Benjamin'in ekonomik, toplumsal ve siyasal olaylarla ilişki kurma biçiminde radikal bir dönüşüm gerçekleştirmiştir (Wolin, 1981: 83). Artık onun açısından güncel olaylara karşı temaşa eden bir bakış olanaksızlaşmıştır. Nitekim 1923'te yazdığı "İmparatorluğun Panoraması: Alman Enflasyonunda Bir Gezinti" adlı fragman, doğrudan Almanya'nın içinde bulunduğu ekonomik ve toplumsal krizi konu alarak bu yeni bakış açısını görünür kılar. Bu metin, onun Heidelberg ve Frankfurt'a yaptığı yolculuklar sonucunda tanıklık ettiği, Ruhl bölgesinin işgali ve yüksek enflasyonun toplumsal düzen üzerinde yarattığı sonuçlardan hareketle yazılır. Benjamin burada, Alman burjuvazisinin ekonomik düzlemde yaşadığı çöküşün sonuçlarını toplumsal ilişkilerin tahribatında tespit eder (Witte, 2002: 59). Bu anlamda fragman, burjuva toplumuna karşı "cepheden bir saldırı" gerçekleştirmektedir. Başka bir deyişle, mutlak bir çöküşün reddedilemezliği karşısında "korkaklık" ve "aptallık" karışımı bir karakter ortaya koyan burjuvazinin acziyetini ortaya koyar (Benjamin, 2016a: 22).

Benjamin'e göre, Alman burjuvazisi "yeni istikrar koşulları" karşısında çaresizce bir mucize beklemektedir. Sürekli yoksullaşma ve ekonomik krizlerle karakterize olan yeni istikrar biçimi Alman burjuvazisinin mutlak çöküşünün işaretidir. Fakat ekonomik çöküşün toplumsal alanda yarattığı tahribatlar tehlikeleri öngörebilme yetisini de ortadan kaldırmıştır. Almanya, "kişinin karını azami kılma ideolojisine" saplandığı, insani ilişkilerin ortadan kalktığı ve "doğanın vahşi bir yıkıma" maruz bırakıldığı bir yere dönüşmüştür. Böyle bir dünyada "söyleşme özgürlüğü"nden söz etmek ise imkânsızdır. Tüm sohbetler para meselesi etrafında dönmektedir, tüm insani ilişkilere paranın hükmü musallat olmuş durumdadır. Öyle ki Almanya "çıplak sefilliği"ni örtmek için banknotların havada uçuştuğu bir dünyaya dönüşmüştür. Yine de Benjamin açısından oldukça dikkat çekici bir paradoks söz konusudur. İnsanlar bir yandan kendi çıkarları doğrultusunda davranırken diğer yandan davranışları kitle içgüdülerinin egemenliği altındadır. Başka bir deyişle, Alman insanı "hayat şartları", "yoksulluk" ve "aptallıkları" neticesinde bireysel özgürlüklerini tümden yitirerek kitle içgüdülerinin esiri olmuştur. Bu kitle içgüdüleri ise hayata yabancılaşmış bir durumdadır. Bu nedenle kitle içgüdülerinin esiri olmuş Avrupa halkları yaklaşan tehlikeyi görememektedir. Sonuç olarak Benjamin açısından tüm Avrupa halkları gözlerini kapatsa da tehlike şudur: Ya onlar için bir mucize gerçekleşecek ya da yok oluşla karşı karşıya kalacaklardır (Benjamin, 2016a: 22).

Benjamin fragmanı yazdığında henüz Marksizm ile temas kurmamıştır. Fakat Marksizm'e yöneldikten sonra fragmandaki tespitlerin Marksizm ile yakınlığını fark edecek ve bazı sözcüklerde değişiklikler yapacaktır. Başka bir deyişle, metni daha Marksist bir hüviyete büründürecektir[77] (Witte, 1975: 8). Fakat hemen belirtilmelidir ki,

[77] Benjamin, 1928 yılında *Tek Yön* adlı kitabını yayımlar. "İmparatorluğun Panoraması: Alman Enflasyonunda Bir Gezinti" (1923) adlı fragman da birkaç sözcük değişikliyle birlikte kitapta yeniden yayımlanır. 1928 basımında tercih edilen sözcükler ise radikal bir dönüşümün işaret taşlarıdır. Fragmanın 1923 yılındaki cümleleri şu şekildedir: " (…) Nasıl bir adam tek başınayken çok şey

düşünür Alman dünyasına ya da Orta Avrupa halklarına yönelik gözlemlerini dile getirirken yalnızca dışarlıklı bir bakışa sahip bir eleştirmen pozisyonunda değildir. Ekonomik bunalım ve onun sonucu olan toplumsal alandaki değişimler, onu da eleştirel bir pozisyon almak zorunda bırakmıştır. Çünkü Benjamin, artık burjuva bir aileden gelme ayrıcalıklarını yitirmiş yoksul bir aydındır.

Benjamin'in Marksizm'e yönelerek komünizmin siyasal praksisi üzerine düşünceler geliştirmesine neden olan ikinci unsur ise tesadüfi bir biçimde gelişen bir tanışıklıkla başlamıştır. Benjamin, 1924'te Capri adasından Scholem'e gönderdiği mektupta "muhteşem" bir komünist kadınla tanıştığını yazar (Benjamin, 1994: 246). Bu kadın, Letonyalı tiyatro oyuncusu ve yönetmen Asja Lacis'tir. Benjamin Lacis aracılığıyla radikal bir komünizmle tanışır. Lacis, ona "radikal bir komünizmin güncelliği üzerine yoğun bir kavrayış" (Witte, 2002: 65) kazandırır.[78] Nitekim düşünür, 1920'lerin ikinci yarısından itibaren Scholem'e gönderdiği birçok mektubunda komünizmin siyasal pratiğini yeni bir ışıkla gördüğünü dile getirir. Asja Lacis, tabiri caizse Benjamin'e ışık olmuş, Benjamin ise Lacis'e âşık olmuştur.

çekebilir ama bunu karısı gördüğünde ya da karısı aynı şeyi çektiğinde farklı bir utanç duyarsa, aynı şekilde yalnızken çok şeye, gizleyebildiği sürece de herşeye tahammül edebilir. Ama ailesi ve hemşerileri üzerine devasa bir gölge gibi düştüğünde, kimse yoksullukla barışamaz. Bu durumda kendisine yöneltilen her aşağılama karşısında uyanık olması, kendini disipline etmesi gerekir ki *nefretin* derinliklerine yuvarlanmak yerine *dua* yokuşunu tırmanabilsin" (vurgu yazara aittir) (Benjamin, 2014a: 58). Benjamin, özellikle Georg Lukâcs'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci (1923)* adlı metnini okuduktan sonra birkaç sözcükte değişiklik yapar: Nefret (hate) sözcüğü kader (grief) ile dua (prayer) sözcüğü ise isyan (revolt) sözcüğüyle yer değiştirir. Böylece fragmandaki ifadeler 1928 yılında şuna dönüşür: " (…) Nasıl bir adam tek başınayken çok şey çekebilir ama bunu karısı gördüğünde ya da karısı aynı şeyi çektiğinde farklı bir utanç duyarsa, aynı şekilde yalnızken çok şeye, gizleyebildiği sürece de herşeye tahammül edebilir. Ama ailesi ve hemşerileri üzerine devasa bir gölge gibi düştüğünde, kimse yoksullukla barışamaz. Bu durumda kendisine yöneltilen her aşağılama karşısında uyanık olması, kendini disipline etmesi gerekir ki *kaderin* derinliklerine yuvarlanmak yerine *isyan* yokuşunu tırmanabilsin" (vurgu yazara aittir) (Benjamin, 2014a: 58). Peki, düşünür isyan sözcüğünü hangi anlamda kullanmıştır? Witte'nin yerinde tespitiyle, Benjamin "şimdinin bütünlüğünde bir radikal kırılma olarak" gördüğü devrimi, burada isyan olarak adlandırmıştır (Witte, 1975: 8).

78 Birçok Benjamin yorumcusu, Asja Lacis'in Benjamin üzerinde bu denli etkili olmasını oldukça dikkat çekici bulsa da onun Benjamin üzerindeki entelektüel gücünde ortaklaşır. Nitekim Ernst Bloch da "Walter Benjamin'le Hatıralarım" adlı metninde, Asja Lacis hakkında benzer bir not düşer. 1924 yılında Capri Adası'nda Benjamin ile birlikte olan Bloch, Lacis'ten "Benjamin'i ona düşüncenin Marksist maiyetini aşılayacak derecede tesir eden" bir tiyatro yönetmeni olarak söz eder (Bloch, 2013: 247).

İkili arasında 1924'te Capri adasında başlayan tanışıklık 1930'ların ilk yıllarına değin sürecektir. Bu zaman zarfında, Scholem'in iddiaları ve Benjamin'in *Moskova Günlüğü* (1927) incelendiğinde oldukça gerilimli ve Benjamin açısından karşılıksız kalmış bir ilişkiye tanık oluruz. İkili arasındaki ilişkinin bu boyutu oldukça kişisel gibi görünse de bu ilişkinin düşünürün hem Marksizm'le temasında hem de Marksizm içi konumlanışında oldukça belirleyici etkileri olmuştur. Bu ilişki, Benjamin'in komünist praksis üzerine düşünceler geliştirmesindeki rolü dışında, onun 1924'ten sonraki yaşamında da en azından iki hususta önemli bir rol oynar. Bunlardan ilki, Benjamin'in Filistin'e yerleşmekten vazgeçmesidir. Benjamin, Kudüs'te yaşayan arkadaşı Scholem'in de çabaları neticesinde, 1920'lerin ikinci yarısında Filistin'e yerleşmeyi ilk defa ciddi bir seçenek olarak düşünmeye başlamıştır.[79] Scholem, arkadaşı için Filistin'deki bir üniversiteyle bağlantılar kurmuş ve onun için akademik bir kürsü ayrılmıştır. Üstelik henüz Filistin'e yerleşmeden önce, anlaştığı üniversite tarafından İbranice öğrenmesi için maddi destekler bile yapılmıştır. Benjamin'in o tarihlerde ekonomik açıdan oldukça sıkıntılı bir yaşam sürdürdüğü düşünüldüğünde Filistin'e yerleşme kararının oldukça "rasyonel" olduğu açıktır. Ne var ki bütün koşullar sağlanmasına rağmen Benjamin hiçbir zaman Filistin'e gitmeyecektir (Ener, 2014: 164).

Lacis ise, Benjamin'in Filistin'e gitmeme kararında kendisinin etkili olduğunu öne sürer: "Bir keresinde yanında İbranice öğreten bir dil kitabı taşıyordu; İbranice

[79] Benjamin'in Filistin'e yerleşebilmesi için Scholem'in çok fazla çaba gösterdiği ve dostuna her daim yardımcı olduğunu söyleyebiliriz. Fakat Benjamin'in Berlin'den ayrılarak Filistin'e göç etmeyi düşünmesinde Scholem'in ne tür bir etkisi olduğu tartışma götürmektedir. Genellikle Benjamin'in böyle bir fikre kapılmasından Scholem sorumlu tutulmaktadır. Bu konuda en makul olanı Scholem'e kulak vermek olacaktır: "Bana sürekli Benjamin'i Filistin'e / İsrail'e gelmesi konusunda "ikna etmek" istediğim gibi bir eleştiride bulunuldu, halen de bulunulmakta. Bu türden bir şeyi hayata geçirme fikri benim gerçek tavrımın çok dışındadır. Uzun süre dostluğumuzda da, 1933'ten önceki mektuplarda da benim kaderimi tayin edişim ya da hayatıma ilişkin kararlar anlamında bir şüphem olmadı, fakat hiçbir zaman böylesi bir kararı kimseye, özellikle de Benjamin gibi karmaşık, zor birine dayatmaya çalışmadım. Tüm bunlar saçma olmakla birlikte buradaki mektuplar bizim bu tartışmaya ne denli farklı ve incelikli yaklaştığımızı gösteriyor. Bu konuda görüş bildiren bazı kişilerin meseleyi nezaketten uzak bir tavırla basite indirgemiş olmalarının hiçbir yararı yok. Ayrıca –benim tanışıklığım dışında- Benjamin'in Florens Christian Rang'a yazdığı mektuplar, Yahudilik fenomenine ilişkin tartışmalarla Filistin'e gitme kararı arasındaki farklılıkları kanıtlamaktadır" (Scholem, 2018: 11).

öğrendiğini söyledi. Belki de Filistin'e gidecekti. Dostu Scholem, orada maddi güvenliğini sağlayacağını vaat etmişti. Nutkum tutuldu; sonra da aramızda sert bir tartışma çıktı: Normal düşünebilen bir insanın yolu Moskova'ya çıkardı; Filistin'e değil. Walter Benjamin'in Filistin'e gitmesini engelleyen kişinin ben olduğumu rahatlıkla söyleyebilirim" (Lacis, 2014: 174). Scholem ise açık bir biçimde ifade etmese bile arkadaşının bu kararından Lacis'i sorumlu tutmaktadır.[80] Peki, Lacis ile hiç tanışmasaydı Benjamin Filistin'e yerleşir miydi? Büyük ihtimalle sonuç değişmeyecek ve Benjamin Filistin'e hiçbir zaman yerleşmeyecekti. Bu yüzden Lacis'in iddialarına rağmen, düşünürün Filistin'e yerleşmeme kararında yalnızca dolaylı bir etkisi olmuştur. Benjamin'in Lacis'e yönelik tutkusu elbette kararının önünde ciddi bir engeldir. Nitekim Benjamin, Almanya'yı terk etmeyi ciddi bir seçenek olarak düşünmeye başladığı yıllarda sıklıkla Lacis ile birlikte zaman geçirmektedir. Hatta o sıralar Lacis ile

[80] Benjamin'in en yakın arkadaşlarından biri olan Scholem'in Asja Lacis'e yönelik tutumu ise oldukça dikkate değerdir. Scholem, *Walter Benjamin-Bir Dostluğun Hikayesi* başlıklı eserinde, Lacis'e yönelik "eleştirel, taraflı ve hatta giderek suçlayıcı" imalarda bulunmaktan sakınmaz. Lacis'i yalnızca Benjamin'in Filistin'e yerleşmeme kararından ötürü değil, aynı zamanda dostunun Marksizm'e yönelme kararında da asıl sorumlu olarak suçlar. Scholem açısından Benjamin'in Marksizm'e yönelmesi, erken dönem teolojik görüşlerinden uzaklaşmasına, yani "kendini yabancı olduğu bir dilde zorlamasına" neden olmuştur. Bu durum Benjamin'in düşüncesinde bir "yarılmaya" ve "kararsızlığa" sebebiyet vermiştir. Nitekim kitabında bundan duyduğu kaygıyı şu şekilde ifade eder: "Şimdi kendisine 'bağlayıcı bir duruş olarak, eskisinden bambaşka bir ışıkta görünen, komünizmin politik pratiği' hakkındaki ifadeleri, beni kaygılandırmıştı" (Scholem'den aktaran Ener, 2014: 165). Fakat Ener'in yerinde tespitiyle, Scholem'in her iki hususta da "asıl belirleyici" olarak Lacis'i görmesi hatalıdır. Lacis her iki hususta da etkisi yadsınamayacak bir unsur olsa da ne Marksizm "virüsünü" Benjamin'e bulaştıran ne de Filistin'e yerleşmeme kararında "asıl belirleyici" olan unsurdur. Benjamin'e Marksizm "virüsünü" bulaştıran, düşünürü tarihsel materyalizme yönlendiren bir diğer unsur olarak işaretlediğimiz Georg Lukâcs ve onun ünlü eseri *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nden başkası değildir. Nitekim Benjamin birçok metninde Lukâcs'tan ve onun eserinin kendisinde yarattığı etkiden Scholem'e söz etmiştir. Buna rağmen Scholem'in ısrarla Lacis'i işaret etmesi ise dikkat çekicidir. Ener'e göre, Scholem'in bu ısrarı dostunun Filistin'e yerleşmekten vazgeçmesinde Lacis'in taşıdığı belirleyici rolle ilişkilidir (Ener, 2014: 164). Ener'in iddiası bir bakıma doğru olsa da, Lacis'e yönelik bu ısrarının bir başka boyutunu da göz ardı etmemek gerekir. Scholem eserinde, Benjamin'in verdiği sözlere rağmen Filistin'e göç etmemesinin ve Siyonist harekete katılmamasının ölümüne yol açtığını da ima eder. (Greenberg, 2008: 60) Yani Benjamin Kudüs'e yerleşseydi yalnızca maddi bir imkân elde etmeyecek, aynı zamanda Hitler faşizminin kurbanı da olmayacaktı. Her ne kadar Scholem yalnızca ima etmiş olsa da bu görüş oldukça yaygındır. Üstelik benzer bir akıl yürütme, düşünürün Komünist Parti üyeliği ya da Amerika'ya göç etme kararlarında da sıklıkla dile getirilir. Burada da, şayet Benjamin Komünist Parti'ye üye olsaydı ya da uygun olan zamanda Amerika'ya gitmeyi kabul etseydi, Hitler faşizminin kurbanı olmayacağına dair bir öngörü söz konusudur (Demiralp, 1999: 95).

evlenebilme ümidiyle eşine boşanma davası bile açmıştır[81] (Ener, 2014: 164). Lacis ise yukarıdaki ifadelerinde de görüleceği üzere, Filistin'e yerleşme seçeneğine hiç de olumlu bakmaz. Lacis'in bu olumsuz tutumu ve sert eleştirisinin Benjamin'in Filistin'e yerleşmeme kararında etkili olduğu açıktır. Yine de Scholem'in ima ettiğinin aksine, Lacis hiçbir biçimde bu hususta "asıl belirleyici" değildir. Benjamin, kendisini her zaman "son Avrupalı" olarak görmüş bir entelektüeldir. Nitekim 1930'lu yılların sonlarında, Hitler faşizminin ölüm tehdidi altında bile "Avrupa'da savunulması gereken cepheler var" diyerek Amerika'ya yerleşmeyi reddedecektir (Adorno, 2004: 83).[82]

Benjamin'in Lacis ile olan ilişkisinin bir diğer sonucu ise onun 1924 sonrası yaşamında belirleyici bir iz bırakacak olan Moskova ziyaretidir. Asja Lacis, 1926'da ağır bir depresyon sonucu Moskova'da sanatoryuma yatırılır. Böylece Benjamin'in yaklaşık iki ay sürecek olan Moskova ziyareti de başlamış olur. Bu ziyaret, Lacis'i görmeyi amaçlayan bir tutkuyla başlamış olsa da onunla sınırlı olmayan sonuçlara neden olur. Benjamin, Martin Buber'in *Die Kreatur* dergisiyle "Moskova" başlıklı uzun bir deneme yazmak için anlaşır. Derginin maddi desteğiyle Moskova'ya gider (Scholem, 2014: 22). Bu yükümlülükle birlikte Lenin sonrasındaki Sovyet devletinin siyasal ve kültürel atmosferine ilişkin gözlemlerde bulunur. Bu dönem, aynı zamanda Stalin'in muhalifleri tasfiye etmeye başladığı yıllardır. Benjamin açısından ise Marksizm ile temasından sonra her zaman gerilimli bir biçimde barındırdığı bir soru(n)

[81] Benjamin'in Lacis ile evlenebilmek için eşine boşanma davası açması, Lacis ile ilişkisinin belirleyici bir rol oynadığı bir diğer husus olarak görülebilir. Bu ayrılık yalnızca hukuki bir sözleşmenin feshedilmesine neden olmamış, aynı zamanda Benjamin'in elindeki son maddi varlıkları da yitirmesine neden olmuştur. Benjamin, ailesinden miras kalan tek mülkü olan evini de satarak eşine nafaka ödemiştir. Öte yandan, sekreterlik yapan eşi Dora, Benjamin ailesinin tek gelir getiren üyesi konumundadır. Bu ayrılık neticesinde Benjamin bu gelir kaynağını da yitirmiştir. Böylece hali hazırda kötü olan ekonomik durumu daha fazla kötüleşmiştir. (Ener, 2014: 167)

[82] Witte, Benjamin'in Filistin'e yerleşmeme kararıyla Yahudiliğe bakışı arasındaki ilişkiye dair oldukça yerinde bir tespit yapar: "Benjamin'in Filistin'e gitmekten kaçınması, daha 1913 yılında Ludwig Strauss'a dile getirdiği, siyonizmi reddedişiyle ve Yahudiliğin tinsel değerlerini Avrupa kültürü bağlamına yerleştirmeyi savunuşuyla dikkat çekici bir uyum içindedir" (Witte, 2002: 98).

vardır: Entelektüelin toplumsal ve siyasal rolü ne olmalıdır? Bu sorunun yanıtına bağlı olarak, Alman Komünist Parti'sine katılmalı mı katılmamalı mı?

Benjamin'in Komünist Parti'ye katılma düşüncesi henüz Marksizm'le temas kurduğu yıllarda başlar. Birçok mektubunda, partiye katılmayı düşündüğünü, hatta yakın zamanda katılacağını ifade eder. Moskova'da geçirdiği süre zarfında ise özellikle Asja Lacis ve Bernhard Reich tarafından Komünist partiye katılması ve siyasal tavrını netleştirmesi konusunda yoğun eleştiriler alır (Koçak, 2014: 9). "Partisi ve mesleği olmayan serbest bir yazar" olarak ona yöneltilen eleştirileri haklı bulsa da Parti'ye katılıp katılmama konusunda kaygılar ve kararsızlıklar yaşar. Ona göre, Komünist Parti'ye katılmanın "soldaki bağımsız bir konum"a sahip bir yazar için faydaları olduğu kadar zararları da vardır.[83] Bu nedenle onun açısından karar vermek oldukça güçtür.[84] Nitekim bir mektubunda, Parti'ye katılmasının "yazgının onu içeri itmesine bağlı olduğunu" ifade eder (Benjamin, 1994: 300). Fakat bu yazgı onu hiçbir zaman içeriye itmeyecektir.

Benjamin, Moskova ziyareti sonrasında yukarıdaki sorularına kısmen de olsa yanıt bulur. Stalin'in muhaliflere dönük tasfiye girişimlerine tanıklık eden düşünür, kendi erken dönem görüşleriyle Marksizm arasında kurulabilecek ilişkinin Parti çatısı

[83] Bu konuda, Benjamin'in *Moskova Günlüğü*'ndeki 9 Ocak tarihli notuna kulak verelim: "Parti'ye girmeli mi? Tartışmasız yararları: sağlam bir konum, zımni bile olsa bir vekillik. İnsanlarla örgütlü, garantili bir ilişki. Buna karşılık: Proletaryanın hakim olduğu bir devlette komünist olmak, kişisel özgürlüğün tümüyle feda edilmesi anlamına geliyor. İnsan, kendi hayatını örgütleme görevini, deyim yerindeyse, Parti'ye terk ediyor. Oysa proletaryanın ezildiği yerde, bunun anlamı, er ya da geç gerçekleşebilecek tüm sonuçlarını göze alarak ezilen sınıfın saflarına katılmaktır. Öncülük konumunun baştan çıkarıcı cazibesi –eğer aynı konumda, eylemleriyle size her fırsatta bu konumun şüpheli yanlarını gösteren meslektaşlarınız da olmasa. Parti içinde: kendi düşüncelerinizi bir bakıma verili bir güç alanına yansıtabilmenin getirdiği büyük avantaj. Ama sonuçta Parti dışında kalmanın kabul edilebilirliği konusundaki belirleyici sorun, insanın burjuva saflarına geçmek ya da çalışmalarına zarar vermek zorunda kalmadan kendine elle tutulur ve nesnel yararlar sağlayan bir konuma yerleşip yerleşemeyeceğidir (…) Buradaki mücadele, benim şimdiye dek sürdürdüğüm uzmanlaşmış çalışmanın içerdiği tüm bu kaygıların çevresinde sürüyor. Ve eğer bu çalışma, bu dar zemin üzerinde fikirlerimin ritmini izleyemeyecek ve varoluşumu örgütleyemeyecekse, bu mücadele de Parti'ye girerek –en azından bunu deneyerek- noktalanmalı. Seyahatlerime devam ettiğim sürece, Parti'ye girmem söz konusu bile olamaz tabii (…)" (Benjamin, 2014b: 97).

[84] Benjamin, Asja Lacis'in neden partiye üye olmuyorsun sorusuna verdiği yanıtta bu güçlüğü şöyle dile getirir: "Gözlerine at gözlüğü takılmış bir at gibisin sen. Yalnızca önünü görüyorsun ve yol sana düz gibi geliyor. Benim için ise mesele daha zor, daha karmaşık; ben bir sürü başka şeyi de düşünmek zorundayım" (Benjamin'den aktaran Lacis, 2014: 176).

altında gerçekleşemeyeceğini de apaçık bir biçimde görmüştür[85] (Scholem, 2014: 22). Parti tarafından erken dönem görüşlerinin bir tehdit unsuru olarak görüleceğinin farkındadır. Nitekim *Moskova Günlüğü*'ndeki 9 Ocak tarihli bir notta Parti'ye katılması halinde açığa çıkacak olan sorunları şöyle tespit eder:

> (…) Somut olarak benim gelecekteki çalışmalarımın, özellikle de biçimsel ve metafizik temelleriyle bilimsel çalışmalarımın hesabı verilebilir mi? Bu çalışmaların biçiminde "devrimci" olan nedir, eğer bunlarda gerçekten de devrimci bir yan varsa tabii. "Materyalizmin" bazı uç yorumlarından uzaklaşmamın, çalışmalarım açısından belirleyici bir yararı olacak mıdır, yoksa bu tartışmayı Parti içinde mi aramam gerekir? (Benjamin, 2014b: 97).

Moskova Günlüğü'ne bu notu düştüğünde henüz Parti'ye katılıp katılmamayı değerlendiriyor olsa da Parti'ye hiçbir zaman dâhil olamayacağını da açıkça belirtmiş olmaktadır. Sonuç olarak, hiçbir zaman Parti'ye katılmayacak ve entelektüelin Parti lehine özgürlüğünden feragat etmesine karşı çıkacaktır.

Tekrar etmek pahasına, 1924'e gelindiğinde Benjamin'in ekonomik durumunun oldukça kötüleşmesi ve Asja Lacis'in üzerinde yarattığı entelektüel etki, Marksizm ile temas kurmasında hem doğrudan hem de dolaylı etkileri olan önemli kırılma noktaları olmuştur. Fakat Benjamin'in Marksizm'e yönelişini yalnızca bu iki unsura dayandırmak, bu yönelişte erken dönem düşüncelerinin öneminin göz ardı edilmesine yol açabilir. Oysaki belirgin kırılmalar göz ardı edilmemek koşuluyla erken dönem ve olgun dönem görüşleri arasında bir kopuş değil, bir süreklilik söz konusudur. Nitekim Marksizm'e yönelmesinde etkili olan bir diğer unsur, bu sürekliliği aşikâr kılacağımız teorik bağı açığa çıkarır. Bu bağı görünür kılarak Benjamin'in erken dönem

[85] İlginçtir ki bu muhaliflerin birçoğu, Scholem'in ısrarla vurguladığı üzere, Benjamin'in Moskova seyahati sırasında ilişki kurduğu kişilerdir. Benjamin'in Moskova'da temas kurduğu kişilerin neredeyse hepsi Stalin iktidarına karşı "siyasi ya da sanatsal muhalefetin yanında yer alıyorlardı" ve hepsi Yahudi'ydiler. Asja Lacis dâhil hepsi, Stalin iktidarı tarafından süreç içerisinde tasfiye edilecektir (Scholem, 2014: 23).

düşüncelerini olgun dönem düşüncelerine bağlayan şey nedir sorusuna yanıt vermeyi umuyoruz.

1.2. Georg Lukâcs: Teori-Pratik Birliği

Benjamin'in Marksizm'e yönelmesinde etkili olan son unsur ise, Marksist düşünür Georg Lukâcs'tır. Benjamin, Lacis ile tanışmadan bir yıl önce, Ernst Bloch aracılığıyla Lukâcs'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* (1923) adlı metnini okur. Bloch'un *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ne yönelik eleştirel metninden de haberdar olan düşünür, böylece tarihsel materyalizme yönelik tutumunu şekillendirmeye başlar (Witte, 2002: 64). Capri adasından Scholem'e gönderdiği 16 Eylül 1924 tarihli mektupta, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ne yönelik şu ifadeleri kullanır:

> (…) Muhtemelen sana birkaç referansın birleştiğini yazmıştım: bunlardan biri kendi doğası gereği Lukâcs'ın kitabına yapılan bir göndermedir. Siyasi değerlendirmelerden yola çıkarak Lukâcs, en azından kısmen epistemolojik olan ve belki de benim başta düşündüğüm kadar kapsamlı olmayan ilkelere ulaşmaktadır. Kitap beni şaşırttı, çünkü bu ilkeler bende bir karşılık buldu ve düşüncelerimi onaylıyor. [...] Komünizme ilişkin "teori ve pratik" ile ilgili sorun, benim açımdan gerçekte birbirlerine bağlı olması gereken bu iki alanın birbirinden ayrılmasıyla açığa çıkar, çünkü teorideki herhangi bir net fikir tam olarak pratiğe bağlıdır. En azından Lukâcs'ta bu tezin nasıl sağlam bir felsefi çekirdeğe sahip olduğu, burjuva demagojik bir bayalığa sahip olmadığı benim için açıktır (Benjamin, 1994: 246).[86]

[86] Bu "sağlam felsefi çekirdek", yalnızca Benjamin'in düşünceleri üzerinde değil, Anderson'un ifadeleriyle, "ister kabul etsinler, ister etmesinler, Hegel'in bu yeniden değerlendirilişi bütün bir Batı Marksizmi geleneğinin geleceği üzerinde derin, kalıcı bir etki" bırakmıştır (Anderson, 2011: 101). Fakat bu güçlü etkisine rağmen, *Tarih ve Sınıf Bilinci* 1923 yılında Berlin'de yayımlandıktan hemen sonra dönemin sol-siyasetinden yoğun eleştiriler alır. Eser, Komintern'in V. Kongresinde "revizyonist", "reformist" ve "idealist" olmakla suçlanır. "Hegelci bir Marksizmin" savunucusu ilan edilen Lukâcs, uzun yıllar boyunca eleştirilere yanıt vermek zorunda kalır. Fakat bazen "taktiksel"

Aslında yukarıdaki mektuptaki ifadeler hayli ilginçtir. Benjamin, Lukâcs'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde, siyasal analizlerden yola çıkarak kendisinin erken dönem epistemolojik görüşleriyle benzer sonuçlara ulaştığını öne sürer. Bir bakıma doğrudur, her iki bilgi kuramı da hakikatin bir bütün olduğunu öne sürerek ortaklaşır. Bu ortaklığın Benjamin'in *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ne yönelik tutumunda belirleyici bir etkisi olduğu açıktır. Benjamin, kendisinin teolojik bir düzleme referans vererek sunduğu erken dönem epistemolojik görüşlerinin siyasal düzlemde onaylandığı bir bilgi kuramıyla karşılaşmıştır (Wolin: 1981: 85).

Tekrar etmek pahasına, Benjamin erken dönem epistemolojik görüşlerinde, gerçekliğin ampirik dünyadaki parçalanmışlığını teolojik bir düzleme dayanarak onarmayı hedefler. Özellikle erken dönem deneyim ve dil metinlerinde, Kant'ın ampirik dünyayla sınırlandırdığı deneyim kavramını hakikati sınırladığı ve parçaladığı için eleştirir. Kantçı deneyim kavramının matematiksel fiziğe dayanarak ortaya koyduğu hakikat, fenomenal alanla sınırlı ampirik bir veridir. Oysa Benjamin açısından gerçeklik ampirik veriye indirgenemeyecek bir bütünlüktür. Bu yüzden Kantçı "sınırlı" ve ampirik deneyimin karşısına, "saf" bilgi alanı olarak dilde, dilin içinde gerçekleşebilecek dini deneyimi çıkarır. Çünkü dil, zorunlu niteliği bütünlük olan bir hakikat alanı olarak gerçekliğin parçalanmasına neden olan "ikilikler" biçiminde

---

bazen de düşünsel kırılmalar neticesinde bizzat yazarı tarafından da eserdeki birçok argüman zamanla terkedilir (Uslu, 2006: 167). Lukâcs, 1967 yılında yazdığı Önsöz'de, kitabın "kuramsal açıdan" birçok hatayı barındırdığını kabul eder. Bu anlamda *Tarih ve Sınıf Bilinci* bizzat yazarı tarafından da yadsınmış bir esere dönüşür. Fakat çalışmamız boyunca, Lukâcs'ın düşünsel gelişimine, başka bir ifadeyle, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ndeki birçok argümanın terk edilmesinin nedenlerine ve sonuçlarına yer verilmeyecektir. "Kuramsal açıdan" hatalı bulunan ve zamanla terk edilen argümanların Benjamin'in düşünceleri üzerinde etkili olmuş "özne-nesne özdeşliği" ve buna bağlı olarak, tarihsel özne kategorisinin dayandığı "öznelcilik" mefhumu olması elbette önemlidir. Fakat bu durumun tezimiz açısından herhangi bir önemi yoktur. Çünkü Lukâcs, özellikle *Tarih ve Sınıf Bilinci'nin* 1923 yılında yayımlanan mahiyetiyle ve *Lenin'in Düşüncesi: Devrimin Güncelliği* (1924) adlı eseriyle Benjamin'in düşüncelerinde belirleyici bir öneme sahiptir. Lukâcs ile düşünsel temas daha sonraki süreçte yalnızca sanat teorisi alanında gerçekleşmiş ve Benjamin, Lukâcs'ın sanat alanında sunduğu görüşleri eleştirerek kendi sanat görüşlerini sunmuştur. Bu yüzden Lukâcs'ın daha sonraki düşünsel gelişiminin, Benjamin'in *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ne yönelik tutumunda herhangi bir değişikliğe yol açtığı söylenemez.

düşünüşü, yani özne-nesne, düşünce-varlık, teori-pratik gibi dikotomik ayrımları ortadan kaldırır.

Bu bakımdan Benjamin'in erken dönem epistemolojik görüşleri, hakikati parçaladığı için Kantçı epistemolojiyi hedef alır. Yine de Kantçı düşünceyle sınırlı olmayan bir düşünce çizgisini hedef aldığı açıktır. "Program"da Kantçı epistemolojinin Aydınlanma Düşüncesinin sınırlarını aşamadığı iddia edilerek Kantçı düşünce doğrudan Aydınlanma Düşüncesine bağlanır. Lukâcs ise Kant'ın "Kopernik Devrimi" olarak adlandırdığı, "bilgimizin nesnelere uyarlı ve uyumlu olması yerine, nesnelerin bilgilerimize uyarlı olması gerektiği ilkesi"nin düşünsel devrimde önemli bir uğrağı temsil ettiğini kabul eder. Fakat bu düşünsel devrimin Kant'la başlamadığını, aksine Descartes ile başlayan ve Hobbes, Spinoza ve Leibniz'e doğru düz bir gelişme çizgisi izleyen modern felsefeyle başladığını iddia eder. Bu yüzden Lukâcs'ın hedefinde yalnızca Kantçı epistemoloji değil, aynı zamanda onu da içeren modern felsefenin tüm epistemolojik önermeleri yer alır (Lukâcs, 2014: 251).

Lukâcs, modern felsefeye Benjamin ile benzer eleştiriler yöneltir. Modern felsefe "irrasyonelliğe" savrularak hakikatin bütünlüklü yapısını parçalamıştır (Lukâcs, 2014: 270). Fakat Lukâcs'a göre, modern felsefenin başarısızlığının nedeni ne "rastlantısal ya da keyfi" bir şey ne de "salt kuram düzeyinde bir bilimsel sorun"dur. Aksine doğrudan içine doğduğu toplumsal ve tarihsel süreçle, yani kapitalizmle ilişkilidir. Bu iddiasıyla Benjamin'den farklı olarak Lukâcs, modern felsefeye yönelik daha derinlikli bir analiz sunar. Benjamin, özne ve nesne arasında dikotomik bir ilişki kurduğu ve hakikati parçaladığı için Kantçı bilgi kuramını eleştirirken; Lukâcs modern felsefenin "yapısal" olarak ikilikler biçiminde düşünmeye ve bütünü parçalamaya mahkûm olduğunu iddia eder (Lukâcs, 2014: 342).

Bu ortaklıklara rağmen, yine de her iki bilgi kuramı arasında derin bir karşıtlık söz konusudur. Bu karşıtlık, yalnızca birinin teolojik diğerinin siyasal düzleme referans vermesiyle de sınırlı değildir. Lukâcs, sadece hakikatin bir bütün olduğunu değil, aynı zamanda hakikatin yalnızca bütünden hareket edilerek kavranabileceğine öne sürer. Ona göre, modern felsefenin sorunu da bütünlüklü bir bakış açısı geliştirerek hakikati kavrayabileceğini iddia etmesi; fakat "irrasyonelliğe" savrularak gerçekliği toplumsal-tarihsel bütünden hareketle kavrayamamış olmasıdır (Lukâcs, 2014: 270). Oysa Benjamin, erken dönem epistemolojik görüşlerinde hakikatin bütün olduğunu; fakat bu bütünlüğe ancak tekil üzerinden ulaşabileceğini öne sürer. Üstelik bu yaklaşımını sadece *Alman Yasoyunun Kökeni* ya da "Goethe'nin Gönül Yakınlıkları" adlı erken dönem eserlerinde değil, Marx'ın meta fetişizmi ile birlikte Lukâcs'ın şeyleşme kategorilerine dayanan ve materyalist bir tarih felsefesi olarak tasarlanmış olan *Pasajlar* projesinde de sürdürecektir. Bu açıdan Lukâcs'ın aşağıdaki görüşleri Benjamin'in epistemolojik görüşlerine de bir açıdan eleştiri olarak okunabilir.

Lukâcs, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde Marx'ın "meta fetişizmi" analizi ile Max Weber'in "formel rasyonalizm" teorisini sentezleyerek "şeyleşme" teorisini öne sürer (Vandenberghe, 2016: 209; Eagleton, 1996: 143). Marx, *Kapital*'in (1867) "Metanın Fetiş Karakteri ve Bunun Sırrı" bölümünde, metanın ilk bakışta oldukça basit bir şey gibi göründüğünü; fakat metanın analizine girişilir girişilmez onun "metafizik incelikler ve teolojik süslerle dolu pek garip bir şey" olduğunu iddia eder. Filozof, metanın gizemli niteliğini ise din âleminden verdiği örnekle sarih biçimde açığa çıkarır: "Burada [Din aleminde], insan kafasının ürünleri, kendilerine özgü hayatları olan, kendi aralarında ve insanlarla ilişki halindeki bağımsız biçimler gibi görünür. İnsan elinin ürünleri olan metalar dünyasında da böyledir. Emek ürünleri metalar olarak üretilmeye

başlar başlamaz onlara yapışan ve dolayısıyla da meta üretiminden ayrılmaz olan bu şeye fetişizm adını veriyorum" (Marx, 2016: 82).

Tıpkı din âleminde olduğu gibi, bir emek ürünü meta formuna bürünür bürünmez öncelikle onu üreten insan emeğinden bağımsızlaşır ve kendi başına bağımsız bir varlık görünümüne bürünür. Bu görünüm, metanın üretimindeki insan emeğini görünmez hale getirerek kapitalist mübadele ilişkilerinde yanılsamalara yol açar. Kapitalist mübadele ilişkilerinde metanın değerini belirleyen şey insan emeğinden başka bir şey olmamasına rağmen, metanın doğal niteliğinden kaynaklanıyor gibi görünür. İnsan zihninde yaşanan bu yanılsamanın sonucu ise insanlar arası bir toplumsal ilişkinin şeyler arasındaki bir ilişki görünümüne bürünmüş olmasıdır. Mübadelenin tarafları artık insanlar değil, metalar olarak görünür. Böylece "mübadelede bulunanların kendi toplumsal hareketleri, onlar için, şeylerin bir hareketi biçimine sahiptir ve şeyleri denetlemek yerine, onlar tarafından denetlenir" (Marx, 2016: 85).

Lukâcs, Marx'ın kapitalist ekonomi alanına yönelttiği fetişizm eleştirisini onaylar. Onun özgül katkısı, fetişizm eleştirisini kapitalist toplum alanının tümüne genişletmesidir. Bu anlamda Lukâcs'ın "şeyleşme"[87] teorisi, Marx'ın "meta fetişizmi" teorisinin "genellemesi" olarak görülebilir (Bewes, 2008: 132). Lukâcs'a göre, kapitalist toplum açısından meta ilişkileri yalnızca ekonomik değil, aynı zamanda "yapısal" bir problemdir. Çünkü kapitalist toplum, meta ilişkilerinin evrensel bir mahiyete bürünmesiyle diğer toplum biçimlerinden ayrılır. Bu durum, diğer toplum biçimlerinde meta ilişkilerinin olmadığı anlamına gelmez. Meta ilişkileri diğer toplum biçimlerinin çeperlerinde de görülür. Fakat meta ilişkilerinin toplumun kılcal damarlarına değin

[87] Frederic Vanderberghe'ye göre, "baş aşağı eden bir kavram olarak şeyleşme, aslında bir şey olmayan birşeyin, şey-haline-geldiğine işaret eder. Bu sözde-şey, bir kavram, kişi, hayvan, ilişki, süreç, sosyal dünya ya da meta olabilir; liste uzar gider. Bu sözde-şeylerin şeyleşmesi, onlara gayrimeşru bir biçimde olgusallık, sabitlik, nesnellik, dışsallık, gayrişahsilik, doğallık, kısacası uygunsuz sayılan bir ontolojik şeylik isnat edilmesi anlamına gelir" (Vandenberghe: 2016: 27).

yayılması ve bunun sonucu olarak "meta fetişizmi"nin ortaya çıkması yalnızca kapitalist toplum biçimine özgüdür (Lukâcs, 2014: 205, Uslu, 2006: 138).

"Meta fetişizmi" ise kapitalist toplum biçimine özgü bir başka kategori olan "şeyleşme"ye yol açar. Metanın fetişist niteliği insanlar arası ilişkiye "şeysellik", şeyler arasındaki ilişkiye de "nesnellik" karakteri kazandırır. İlki insanlar arası ilişkiyi şeyler arası ilişkiye dönüştürürken, ikincisi şeyler arasındaki ilişkinin "kendi için de tamamıyla tutarlı ve akılcı görünen özgül yasaları çerçevesinde" işlediği görünümü kazandırır. Lukâcs açısından şeyleşmenin hem nesnel hem de öznel boyutunda fetişizmin bu iki niteliği de görülür. Nesnel olarak, şeyler arasındaki ilişkilerden meydana gelen ve insanlar tarafından bilinse dahi müdahale edemeyecekleri yasalar barındıran bir dünya yaratır. Lukâcs, bu dünyayı "metalar ve metaların pazardaki hareketinden meydana gelen bir dünya" olarak betimler. Öznel boyutta ise insanın kendi emeğine yabancılaşmasına yol açar (Lukâcs, 2014: 206). İnsanın bizzat kendi emeği ve emek ürünleri, "kendi hareketlerini insandan bağımsız yürütmesi gereken, toplumun doğal yasalarının gayriinsani nesnelliğine tabi bir metaya dönüşür" (Lukâcs'tan aktaran Vanderberghe, 2016: 217).

Böylece kapitalist ekonominin şeyleşmiş yapısı öznellik ile nesnellik arasındaki bağı koparır ve toplumsal fenomenler öznel etkenden bağımsız, nesnel yasalara tabi olarak görülür (Uslu, 2006: 134). Bu yanılsama öznenin tutumunu da şekillendirir. Artık özne olarak insan, Marx'ın ifadesiyle pratiğin öznesi değildir; aksine nesnelliğin egemenliği altına girmiş, yalnızca pasif bir öznedir. Lukâcs, kapitalist toplum biçimine özgü bu özne tipinin, "kontemplatif" (düşünsel-seyirci) bir davranış sergilediğini iddia eder (Lukâcs, 2014: 213). Kapitalist toplumda işçi, hâkim, bürokrat, memur, kapitalist ve hatta modern felsefenin öne sürdüğü bilen-özne bile kontemplatif tavırlarıyla öne çıkar; çünkü her biri şeyleşmeye maruz kalır. Fakat Lukâcs, şeyleşmenin kapitalist

toplumun tüm alanlarına sirayet ettiğini gösterebilmek için başka bir analize başvurmak zorundadır. Bu, Max Weber'in "formel rasyonalite" kuramıdır.

Weber, kapitalist toplumu rasyonel bir dünya olarak betimler. Ona göre, kapitalizmin ön koşulu, modern kurumların her birinin rasyonel bir hüviyete bürünmüş olmasıdır. Kapitalist toplumda ekonomi, hukuk, bürokrasi ve modern felsefe rasyonelleştirilmiş alanların başında gelir. Bu alanlar, "formel rasyonalite" formunun ayırt edici nitelikleri olan "nesnellik, gayrişahsilik, etik yoksunluğu ve disiplin" tarafından biçimlendirilmiştir. Bu dört unsur, modern kurumların en açık karakteristik özellikleri olarak ortaya çıkar. Böylece insanların tarihsel ürünleri olan modern kurumlar, rasyonelleşmeleriyle birlikte karmaşık bir hale bürünürler. İnsanlar, kurumların işleyişlerini "doğal ve ebedi, gayriinsani ve değiştirilemez bir fenomen olarak" görür (Vanderberghe, 2016: 35). Bu nedenle kurumlar karşısında salt seyirci bir tutum takınırlar. Bu süreci motive eden unsur ise "mutlak anlamda hesaplanabilirlik ve öngörülebilirlik"tir. Tüm işleyiş, hesaplama ilkesine bağlı olarak işler (Vanderberghe, 2016: 151).

Örneğin kapitalist çalışma süreci, rasyonelleşme sonucunda girdi-çıktı analizlerine dayanan, iş bölümü ve uzmanlaşmanın aşırı boyutlara vardığı, nitel olan tüm unsurların nicel verilere indirgendiği bir alana dönüşmüştür. Bu süreçte belirleyici olan tek şey ise "hesaplanabilirlik ve öngörülebilirlik"tir. Böylece çalışma süreci mekanik bir işleyişe dönüşür. İşçi ise kendisinden bağımsız bir biçimde alınmış olan kararları uygulamak zorunda kalan bir otomat haline gelmiştir. Sonuç olarak mekanik ve rasyonel bir dünyanın yasalarına ancak uymak zorunda kalan işçi, artık "gerçek" bir özne olmaktan çıkar ve yalnızca seyirci bir davranış geliştirir (Lukâcs, 2014: 213). Benzer rasyonelleşme süreçleri, kapitalist toplumun diğer alanlarında da görülür.

Böylece rasyonelleştirilen her bir kurum, bünyesindeki insanları salt "düşünsel-seyirci" bir tutum takınan öznelere dönüştürmüş olur.[88]

Öte yandan rasyonelleşme, kapitalist toplumun tüm alanlarını birbirinden "yalıtık" bir biçimde rasyonelleştirerek her birini kendi özgül yasalarıyla işleyen özerk alanlara dönüştürür. Böylece tümüyle rasyonelleştirilmiş bir dünya olarak burjuva düzeni, bütünü parçalar ve bütünlüklü bir bakış açısının gelişmesini engeller. Vanderberghe'nin iddia ettiği gibi, "formel rasyonelleşme dinamiğinin kaçınılmaz olarak şeyleşmeye işaret" ettiği açıktır (Vanderberghe, 2016: 158). Rasyonelleşme, insan bilinci üzerinde biçimlendirici bir etkide bulunur ve insan bilincini şeyleşmiş bir bilince dönüştürür. Şeyleşmiş bir bilinç ise bütünlüklü bir bakış açısı geliştiremez. Böylece gerçekliği kavraması da olanaksızlaşır. Bu bağlamda Lukâcs, rasyonelleşme ve onun özgül bir boyutu olarak ortaya çıkan şeyleşmenin en önemli sonuçlarından biri olarak "olgu fetişizmi"ne işaret eder (Lukâcs, 2014: 234).

Şeyleşme, toplumsal olguların anlaşılma tarzlarını da dönüştürmüştür. Nitekim "burjuva düşüncesi", toplumsal olguları birbirinden "ayrık", "yalıtık" ve "ilişkisiz" bir biçimde kavrayarak "olgu fetişizmi"ne yol açar. Bu tarz bir kavrayışa eşlik eden "bilimsel" tutum ise "gerçeklik nasıl verildiyse öyle kavranmalıdır" önermesine bağlılıktır. Bu yüzden toplumsal olguların gerçeklikle ilişkisi dolaysız bir biçimde sunulur. Bu durum toplumsal olguları mutlaklaştırır ve tüm toplum biçimlerinde var oldukları kabulüne yol açar. Böylece toplumsal olgular "doğal" ve "ebedi" bir nitelik kazanarak eleştirel niteliklerini yitirirler. Oysaki kapitalist topluma özgü tüm

[88] Lukâcs'a göre, rasyonelleşme kapitalist toplumun tüm alanlarına sirayet etmek zorundadır: "Şeyleşme fenomeninin yüzeysel görüntüye dönüştürülmesi ve kapitalist üretim tarzının sürdürülmesi için, benzer rasyonelleştirme süreçleri hukuk, devlet vb. alanlarda da yapılmalıdır" (Lukâcs, 2014: 226). Örneğin kapitalist ekonomiye eşlik edebilmesi için "sabit, hareketsiz, her durum karşısında uygulanabilir nitelikte bir hukuk sistemi" zorunludur (Uslu, 2006: 136). Bu nedenle modern hukuk, "biçimsel ve soyut genel ilkeler" tarafından işleyen, yargıcın bir otomata ve sanığın da soyut bir varlığa dönüştüğü bir mekanizma haline gelmiştir. Böylece "soyut ve şeyleşmiş bir hukuk… adalet mekanizmasının işleyişindeki insani değerlendirmeleri" ortadan kaldırabilir (Goldmann, 1976: 105). Benzer saiklerle, kapitalist toplumun tüm alanları, nitel olan, insani olan her şeyden arındırılarak rasyonel hale getirilir (Goldmann, 1976: 105).

fenomenler, diğer toplum biçimlerinde olduğu gibi insanların yapıp etmelerinin ürünleri olarak belirli bir tarihsellikle maluldür. Tarihselliğin göz ardı edilmesi, bizzat insan eyleminin sonucu olarak var olan ve yine insan eyleminin sonucu olarak ortadan kaldırılabilecek olan toplumsal fenomenleri kadir-i mutlak bir güce dönüştürür. Lukâcs'a göre, "burjuva düşüncesi"nin bu yanılgısı bütünlüklü bir bakış açısı geliştir(e)memesinden kaynaklanır. Çünkü şeyleşmiş bir bilinç olarak "burjuva düşüncesi", toplumu bir bütün olarak kavrayamaz ve dolayısıyla gerçekliği kavraması olanaksızlaşır (Lukâcs, 2014: 320; Uslu, 2006: 120).

Lukâcs, modern felsefenin de ancak bu bağlamda anlaşılabileceğine işaret eder. Çünkü "modern felsefe bilincin şeyleşmiş yapısından" doğmuştur (Lukâcs, 2014: 251). Modern felsefenin gelişimine eşlik eden şey, kapitalizmin özgül bir boyutu olan rasyonelleşme olmuştur. Çünkü rasyonelleşme, "fenomenlerin kavranabilir, öngörülebilir niteliğine yapılan vurgu üzerine kuruludur" (Uslu, 2006: 141). Bu vurguyla birlikte modern felsefe şunu iddia edebilir hale gelmiştir: "Bilginin nesnesi bizce ancak bizim tarafımızdan yaratıldığı *için* ve *ölçüde* bilinebilir" (Lukâcs, 2014: 253). Bu yaklaşım, Kantçı epistemolojiyi sunarken vurguladığımız gibi, bilen-öznenin düşünsel ve duyusal kapasiteleri olmaksızın bilinebilecek bir nesneler dünyasının olanaksızlığına işaret eder. Böylece ontolojik düzlemde özne ve nesne arasında oldukça güçlü bir yarık oluşturulur. Bu yarık ise hem modern bilimlerin hem de modern felsefenin epistemolojik ve metodolojik yaklaşımını belirler (Lukâcs, 2014: 251).

Böylece doğa ve fizik bilimlerinde yaşanılan gelişmelerle birlikte doğanın bilinebilir, hesaplanabilir bir mahiyette ele alınabileceği öne sürülebilmiş, doğa gizemli bir dünya olmaktan çıkarılmış ve bilen-özne karşısında tüm gizemleri ifşa edilebilecek bir nesneye dönüştürülmüştür. Bu kavrayış, zamanla topluma ve toplumsal varlık olan insana doğru genişlemiştir. Sosyal bilimler de toplumu ve insanı, bilinebilir ve

hesaplanabilir bir nesne olarak kavramaya başlamıştır. Bu gelişmeler karşısında büyülenen modern felsefe, doğa ve toplum alanındaki tüm fenomenleri bütünleştirebileceği, aralarındaki nedensellik bağları ifşa edebileceği iddiasını ortaya atmıştır. Başka bir deyişle, gerçekliği bir bütün olarak sunabileceğini ilan etmiştir (Lukâcs, 2014: 255).

Lukâcs'a göre, modern felsefenin bu iddiası, kapitalist rasyonelleşmenin en önemli niteliğidir. Çünkü rasyonelleşme, kendisini "tüm varlığın bilgisini sağlayan evrensel bir yöntem olma iddiasıyla" ortaya atar (Lukâcs, 2014: 257). Nitekim modern felsefenin matematiksel yöntemler karşısındaki hayranlığının nedeni de budur. Bu yöntemler "dünyanın bütün olarak bilgisini edinmenin yol göstericisi ve ölçekleri" olarak kabul edilirler. (Lukâcs, 2014: 254). Fakat Lukâcs açısından, modern felsefe gerçekliği bir bütün olarak kavrama iddiasını ortaya attığı anda irrasyonelliğe savrulmak zorundadır. "Çünkü kapitalizmin rasyonalitesi nasıl kendi koyduğu sınırlara ulaşıyorsa modern eleştirel felsefe de kendi rasyonel sistemini çevreleyen irrasyonalite ile karşılaşır" (Uslu, 2006: 141). Rasyonalizm, modern bilim dallarını birbirinden "yalıtık" bir biçimde rasyonelleştirerek, gerçekliğin birbirinden bağımsız bilim dalları tarafından parçalanmasına neden olur. Böylece özerkleşmiş bilim dalları, bütünlüklü bir bakış açısını ortadan kaldırarak gerçekliğin bütünlüklü bir biçimde sunulamayacağının kabulü haline gelir (Lukâcs, 2014: 255).

Modern felsefenin amacı da ister istemez şuna indirgenir: "Gerçek diye, tek tek özgülleşmiş kısmi bölgelerdeki fenomenleri kavramayı, bu bölgelere tıpa tıp uydurulmuş soyut rasyonel kısmi sistemler aracılığıyla, ama bilinebilen bütün bölgelere bir ve bütün halinde hakim olmaya kalkmadan, hatta bu girişimi "bilimdışı" diye reddederek" kavramak" (Lukâcs, 2014: 268). Böylece modern felsefe, gerçekliği bir bütün olarak kavrama iddiasından vazgeçmiş olur. Onun görevi, "özel bilimlerin

yaşaması için gereken biçimsel önkoşulları sorgulamakla sınırlı" kalır (Lukâcs, 2014: 269). Çünkü modern felsefe şeyleşmiş bir bilincin ürünüdür. Şeyleşmiş bir bilinç ise toplumu bir bütün olarak kavrayamaz ve özne ile nesne arasında dikotomik bir ilişki kurmak zorunda kalır. Bu dikotomik ilişki içinde özne, nesne karşısında "düşünsel-seyirci" bir tavır takınır[89] (Lukâcs, 2014: 282).

Bu durum, aslında modern felsefenin önermesiyle çelişir. Modern felsefe, "bilgiyi bizim tarafımızdan yaratılmış neyse onun bilgisi olarak" sunma ilkesini öne sürer (Lukâcs, 2014: 282). Bu anlamda, öne sürdüğü bilen-özne "yaratıcı" bir mahiyete sahip olmalıdır. Fakat modern felsefe, bilen-özneyi "insan"dan gittikçe uzaklaştırmış, "salt biçimsel bir özne"ye dönüştürmüştür. Bu yüzden Lukâcs, çelişkili görünse de bilen-öznenin hem "yaratıcı" hem de "kontemplasyon" varlığının birlikte öne sürüldüğünü iddia eder.[90] Çünkü kendisini düşünce alanına hapsetmek zorunda kalan modern felsefe, gerçekliğin değiştirilebilir mahiyetini ve özne ile nesne arasındaki diyalektik ilişkiyi hesaba katamaz[91] (Lukâcs, 2014: 271).

---

89 Lukâcs'a göre, modern rasyonalizmin "irrasyonelliğin" duvarına çarpmasına en güzel örnek Kant'ın "kendinde-şey" kavramıdır. Bu kavram, "Kopernik Devrimi"nin yarattığı büyük Öznenin bilişsel düzeyde aşamayacağı sınırları göstermesi nedeniyle önemlidir. Bir önceki bölümde vurguladığımız üzere, Kantçı numen-fenomen ayrımı yalnızca yeni dikotomik ayrımlar üretmez, aynı zamanda "numenal" alanın bilgisinin olanaksız olduğunu öne sürerek gerçekliği bir bütün olarak kavrama iddiasından kendiliğinden vazgeçer. "Numenal" alan, Kantçı öznenin zihinsel ve duyusal kapasitelerinin dışında künhüne vakıf olamadığı bir alana dönüşür. Tıpkı işçinin çalışma süreci, hâkimin hukuk sistemi ya da memurun bürokrasi karşısındaki tutumu gibi modern felsefenin öznesi de "numenal" alana karşı aynı tutumu sergiler. Bilen-özne, kendisine "dışsal" ve "yabancı" bir takım yasalar çerçevesinde işleyen bir alan karşısında yalnızca pasif bir özneye dönüşür (Lukâcs, 2014: 268).

90 Lukâcs bu çelişkiyi şöyle ifade eder: "Şunu açıkça anlamak gerekir ki her düşünsel-seyirci (kontemplatif) tavır, dolayısıyla karşıda duran bir nesnenin bilgisini edinmeyi görev edinmek zorunda olan her çeşit "katıksız düşünüş" böylece aynı zamanda öznellik ve nesnellik problemini de birlikte getirmektedir. Düşüncenin nesnesi (karşımca, yani karşımda duran bir şey olarak) özne-yabancısı bir şey haline sokulmuş oluyor ki bu da düşüncenin nesneyle çakışıp ya da örtüşüp örtüşmediği problemini getiriyor… Gerçi şimdi düşüncenin nesnesini –Kant'ta olduğu gibi- düşüncenin kendi biçiminin "yarattığı" bir şey olarak görmek mümkündür; ama bu varlığın kendisinin ne olduğu problemini çözmeye yetmez. Ve Kant böyle bir problemi bilgi teorisi dışına çıkarmakla kendisi için şu felsefi durumu yaratmış oluyor: Düşüncesindeki nesnelerin de herhangi bir "gerçeklik"le örtüşmüş olmaları gerekir. İşte böyle bir gerçeklik de –kendinden şey olarak- kabul edilmekte ve "eleştirel" düşüncenin bilgisini edinebileceği bölgenin dışına çıkarılmaktadır. İşte onun kuşkucu, bilinemezci tutumu böyle bir gerçeklikten (ki bu, Kant için de, Etika'sında belirtildiği üzere, metafiziksel bir gerçekliktir) kaynaklanıyor" (Lukâcs, 2014: 406).

91 Peki, "burjuva düşüncesi" veya modern felsefe, şeyleşmeyi aşabilir mi? Lukâcs, doğrudan yapısal bir soruna, burjuvazinin sınıfsal var oluşuna işaret ederek "burjuva düşüncesi"nin şeyleşmeyi aşmasının

Peki, modern felsefenin ya da "burjuva düşüncesi"nin sınırları aşılarak "dünyayı bütünlüklü, somut, anlamlı bir sistem şeklinde kavramak mümkün" müdür? Lukâcs'a göre, şeyleşmiş dünyanın sınırları ancak diyalektik yöntemle aşılabilir. Bu nedenle "burjuva düşüncesinin" karşısına bir bilgi teorisi olarak diyalektik yöntemi çıkarır. Diyalektik yöntem, şeyleşmenin sonucunda ortaya çıkan bütünün bölünmüşlüğü ile özne-nesne, teori-pratik ve düşünce-varlık gibi ikilikleri ortadan kaldırır (Uslu, 2006: 142). Çünkü der Lukâcs, "diyalektik yöntemin burjuva düşüncesinden farkı, yalnızca bu yöntemin bütünün bilgisini tek başına edinebilir olmasında değil, üstelik bu bilginin ancak bu yüzden mümkün olmasındadır" (Lukâcs, 2014: 353).

Diyalektik yöntem, "burjuva düşüncesi"ne karşıt bir biçimde, toplumsal olguları birbirinden yalıtık bir biçimde kavramaz. Bu tarz bir kavrayışın "kof ve amaçlı bir kurgu" olduğunu, olguları toplumsal-tarihsel bütünün birer momenti olarak ele alarak açığa çıkarır. Böylece hem olguların mutlaklaştırılmasının önüne geçilerek tarihsel nitelikleri hem de toplumsal olguların birbirleriyle ve toplumsal-tarihsel bütünle olan dolayımları öne çıkarılır. Bu, gerçekliğin toplumsal-tarihsel bütünden hareketle kavranılması anlamına gelir[92] (Lukâcs, 2014: 70, Uslu, 2006: 120). Lukâcs, Marx'ın

---

mümkün olmadığını iddia eder. Ona göre, burjuvazi "dolayımsızlığa" saplanmak zorundadır, çünkü sınıfsal konumu "bu kendine-yabancılaşma içindeyken yuvasındadır ve bu sayede kendini doğrulanmış hisseder; yabancılaşmayı kendine ait bir araç olarak kabul eder ve bir insan varoluşu suretine onun sayesinde sahip olur" (Bewes, 2008: 30). Bu yüzden "burjuva ideologlarının şeyleşmiş bilincini kapitalist toplumun şeyleşmiş yapısının ideolojik yansıması" (Vanderberghe, 2016: 222) olarak görmek gerekir. "Burjuva düşüncesi"nin sınırı, şeyleşmiş bir dünya olan kapitalizmdir (Vanderberghe, 2016: 221). Fakat bu durumdan, burjuva düşüncelerinin birer "hayal" ürünü oldukları ya da maddi dünyaya ait gerçekliğin "çarpıtılması" anlamına geldiği sonucu çıkarılmamalıdır. Aksine, "burjuva fikirleri gerçekten de burjuva toplumundaki şeylerin durumunu tam ve doğru olarak yansıtırlar; gelgelim her nasılsa doğru yoldan çıkmış olan, bu durumun kendisidir. Bu bilinç, kapitalist toplumsal düzenin şeyleşmiş doğasına sadıktır ve çoğu kez de bu durum hakkında doğru iddialar dile getirir; buna karşılık, bu donmuş görüntüler dünyasının içine nüfuz edip, onun temelini teşkil eden yönelimler ve ilişkiler bütününü açıkça ortaya koyamadığı ölçüde "yanlış"tır" (Eagleton, 1996: 152).

92 Adorno, Benjamin'in onuncu ölüm yıldönümü vesilesiyle kaleme aldığı "Walter Benjamin'in Portresi" adlı çalışmasında, Lukâcs'a hiç referans vermeden Benjamin'in yaklaşımını oldukça sarih biçimde şöyle açıklar: "Benjamin'in detaylar ve parçalardan oluşan yöntemi, Hegel ve Marx'ta bütünlüğü oluşturan evrensel aracılık düşüncesine tam olarak uymaz. Benjamin, görülen gerçeğin en küçük hücresinin dünyanın geri kalanına eşdeğer olduğu ilkesine tereddütsüz inanır. Fenomenleri materyalist bir bakış açısıyla yorumlamak Benjamin için, onları toplumsal bütünün ürünleri olarak açıklamak değil, onları tekillikleri içinde, materyalist eğilimler ve toplumsal mücadelelerle doğrudan ilişkilendirmek demekti. Benjamin böylece kapitalizmi bir sistem olarak ele alan her görüşün

Kapital'de verdiği örneğe başvurur: "Zenci zencidir; ama bir köle haline ancak belirli koşullarda sokulabilir. İplik eğirme makinesi ipliği eğiren bir makinedir, ama sermaye haline ancak belli koşullarda getirilebilir. O koşullardan koparıldığında, altın nasıl paradan veya şeker şekerin fiyatından fazla bir şey değilse, makine de ancak o kadar sermayedir" (Marx'tan aktaran Lukâcs, 2014: 90).

Böylece diyalektik yöntem, kapitalist toplumdaki "şeylik tülü"nü yırtarak gerçekliği bir bütün olarak kavramanın bir aracı haline gelir. Bu açıdan "kendinde bir amacı" olmayan tarihsel maddecilik, "proletaryanın toplum içindeki konumunu kavraması ve bilinçli bir mücadele yürütebilmesi için en önemli araçtır" (Uslu, 2006: 127). Dolayısıyla diyalektik yöntemi yalnızca bütünün bilgisine ulaşan bir "çözümleme yöntemi olarak görmek" onu eksik kavramak olacaktır. Diyalektik yöntem açısından "gerçekliği değiştirmek" merkezi bir sorundur. Gerçeklik ise, nasıl ki yalnızca bir bütün olarak kavranabiliyorsa, ancak "kendisi bir bütün olan öznenin" ona müdahale etmesi sonucunda değiştirilebilir. Nitekim diyalektik yönteme devrimci niteliğini kazandıran da bu özelliğidir. Bu devrimci nitelik kendisini teori-pratik birliğine, yani özne-nesne özdeşliğine dayanan karakterinde açığa vurur (Lukâcs, 2014: 133).

Gerçi Lukâcs, Kant'ın özne ile nesne arasındaki dikotomik ilişkiyi ortadan kaldırmak için sırasıyla epistemoloji, etik ve sanat alanlarına başvurduğuna işaret eder. Fakat ona göre, özne-nesne özdeşliği ancak Hegel'in büyük keşfiyle mümkün olmuştur. Hegel, özne-nesne arasında kurulan dikotomik ilişkinin ortadan kaldırılacağı alan olarak tarihi keşfetmiştir. Fakat filozof, özne-nesne özdeşliğini Tin'de bularak "kavram

---

kendisini bir sisteme dönüştürmekle tehdit eden yabancılaşma ve metalaşma tehlikesini bertaraf etmeyi denedi" (Adorno, 2004: 18). Adorno'nun tespitlerindeki sarihliği görmek için Benjamin'in *Pasajlar* projesinin yöntembilimsel yaklaşımına dair şu açıklamasına kulak vermeliyiz: "Tarihsel materyalist, tarihin epik öğesinden vazgeçmelidir. Tarih onun için boş zamanda konumlanmayan, aksine belirli bir dönemde, belirli bir yaşamda ve belirli bir yapıtta terkip edilen bir kurgunun nesnesidir. Tarihsel materyalist, dönemi, somutlaştırılmış "tarihsel devamlılığında" raydan çıkartır ve bu yolla yaşamı bu dönemden, yapıtı da yaşam yapıtından çekip alır. Ancak bu kurgu, yapıttaki yaşam yapıtının, yaşam yapıtındaki dönemin ve dönemdeki tarih akışının eşzamanlı olarak muhafaza edilmesiyle ve yürürlükten kaldırılmasıyla sonuçlanır" (Benjamin, 2015b: 37).

mitologyası"na düşmekten de kurtulamamıştır (Vanderberghe, 2016: 222). Lukâcs ise, Hegel'den yola çıkarak öznenin soyut bir Tin değil, somut-tarihsel aktör olarak proletarya olduğunu iddia eder. Zira kapitalist toplumda şeyleşmeyi aşabilecek tek sınıf proletaryadır: "Proletaryanın sonuç alıcı silahı, biricik ve etkili üstünlüğü, onun toplumun bütününü somut tarihsel bütün olarak görme yeteneği; şeyleşmiş biçimleri insanlar arası birer süreç olarak kavrama becerisidir" (Lukâcs, 2014: 378). Proletarya şeyleşmeyi aşarak toplumu bir bütün olarak kavrayabildiğinde, toplumsal ve tarihsel sürecin hem nesnesi hem de öznesi olduğunun bilincine varır.[93] Çünkü şeyleşmenin sonucu olarak özne ve nesne arasında kurulan dikotomik ilişki, onun aşılmasıyla yerini özne ve nesne özdeşliğine bırakır (Eagleton, 1996: 143). Özne-nesne arasında kurulan özdeşlik ise gerçekliğin değiştirilebilir mahiyetinin, yani teori-pratik birliğinin dayanağıdır (Lukâcs, 2014: 335).

Lukâcs, proletaryanın burjuvaziden farklı olarak kapitalist toplumda "ölüm-kalım savaşı" verdiğine işaret eder. Bu nedenle şeyleşme ve şeyleşmiş çıkarlar proletaryanın lehine değildir. Proletaryanın sınıfsal çıkarı şeyleşmeden kurtulmasını zorunlu kılar. Oysa modern toplumda şeyleşme, toplumun tüm aktörleri üzerinde etkili olduğu gibi, işçinin bilinci üzerinde de etkilidir. Fakat bu, "kendiliğinden bir şeyleşme"dir (Goldmann, 1976: 117). Kapitalist toplumda proleterin emek gücünden başka satabilecek bir şeyi yoktur. İşçi, ancak emeğini meta olarak satarak kapitalist ekonomiye girebilir. Fakat emeği "işçinin fiziksel varlığından ayrılmaz olduğundan", işçinin kendisi de bir metaya, bir nesneye dönüşerek rasyonelleştirilmiş ve mekanikleştirilmiş çalışma sürecine dâhil olur. İşte tam da bu "köleleştirilmiş" konumu nedeniyle işçi "kendi toplumsal varlığının bilincine ancak kendisinin yani üretim

[93] Böylece tarihsel materyalizm işçi sınıfının bilincinde belirmiş olur: "Tarihsel Maddecilik proletarya devriminin teorisidir. Tarihsel maddeciliğin özü, proletaryayı üreten, proletaryanın tüm varlığını belirleyen toplumsal varlığın düşünsel özeti olduğu için bu böyledir; kurtuluş mücadelesi veren proletarya kendi berrak bilincini onda bulduğu için bu böyledir" (Lukâcs, 2017: 19).

ilişkileriyle kurduğu ve ürettiği ve kısacası işgücü denen ilişkinin bir meta olduğunun bilincine vardığı zaman" ulaşır (Lukâcs, 2014: 351). Böylece "köleleştirici" kapitalist üretimin kendisi, işçinin kendi nesne konumunun bilincine varmasını sağlar (Lukâcs, 2014: 335).

Proletarya, üretim sürecindeki nesne konumunun bilincine vararak aynı zamanda bir bütün olarak kapitalist toplumu anlar. Başka bir deyişle, "proleterin kendi bilincine varma anı ile kapitalist sistemin ne olduğunu fark etme anı aslında özdeştir" (Eagleton, 1996: 140). Çünkü kapitalist toplumun evrensel niteliği metadır. Proletarya meta olarak kendisinin bilincine vardığında, kapitalist toplumsal ilişkileri bir bütün olarak kavrar. Böylece tarihsel sürecin hem nesnesi hem de öznesi olduğunun bilincine varır. Fakat yine de proletaryanın nesne bilinci yalnızca "metanın kendine yönelik bilinci"dir. Bu yüzden proletaryanın ekonomi içindeki nesne konumu, ona "ancak toplumu dönüştürme fırsat ve gerekliliğini" sunar. Toplumu dönüştürmek ise proletaryanın kendi bilgisinin öznesi haline gelmesi, yani proletaryanın doğrudan kendi konumunu aşarak eylemleriyle toplumsal ve tarihsel bütüne müdahale etmesiyle gerçekleşir (Lukâcs, 2014: 335).

Kendi bilgisinin öznesi haline gelen proletarya, Marx'ın ifadesiyle pratiğin öznesidir. Kantçı bilen-özne gibi tarihsel ve toplumsal bütün karşısında "tarafsız" ve "seyirci" bir rol oynamaz. Aksine "toplumun gerçekliğine" bir sınıf olarak müdahale eder ve onu dönüştürür (Uslu, 2006: 145). Nitekim proletarya, şeyleşmenin bilincine vardıktan sonra şeyleşmeyi ortadan kaldıracak eylemlerde bulunacaktır. Bu, kapitalizmin ortadan kaldırılması anlamına gelir. Çünkü Marx'ı takip eden Lukâcs, şeyleşmenin kapitalizme özgü bir kategori olduğunu iddia eder.[94] Dolayısıyla kapitalist üretim biçimi ortadan kaldırıldığında şeyleşme de ortadan kalkacaktır (Bewes, 2008:

[94] Marx'a göre, "metaların bütün gizemi ve emek ürünlerinin meta biçimini aldıkları anda çevrelerini saran büyü ve sihir, öteki üretim biçimlerine geçer geçmez, bu yüzden yok olur" (Marx'tan aktaran Bewes, 2008: 153).

153). Böylece proletaryanın bilinci pratik hale gelmiş olacak, yani teori-pratik birliği gerçekleşmiş olacaktır. Bu nedenle proletaryanın eylemi onun bilincinden ayrı düşünülemez (Lukâcs, 2014: 36). Nitekim Lukâcs, pratiğin ancak şeyleşmenin bilinçli kılınmasıyla harekete geçebileceğini ısrarla vurgular: "Kapitalizmin sonunda varacağı kaçınılmaz ekonomi bunalımı gelip çattığında devrimin [ve onunla birlikte insanlığın] kaderi proletaryanın ideolojik olgunluğuna, onun sınıf bilincine bağlı kalıyor"[95] (Lukâcs, 2014: 185).

Benjamin, 1929 yılında *Die Literarische Welt* dergisi için kaleme aldığı yazısında da, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin önemini teori-pratik birliğine dayanan boyutunda bulur: "Marksist literatürün en eksiksiz eserlerinden biri. Kitabın özgünlüğü, bir yandan sınıf mücadelesinin kritik durumunu felsefenin kritik durumu içinde ele alışında, öte yandan artık somut biçimde olgunlaşmış devrimi teorik bilginin mutlak önkoşulu hatta tamamlanışı ve eksiksiz hale gelişi olarak kavrayışındaki güvenden ileri gelir" (Benjamin'den aktaran Löwy, 2007: 11). Benjamin'in 16 Eylül 1924 tarihli mektubunda belirttiği gibi, bu kitaptaki önermeler onda bir karşılık bulmuştur. Fakat bu karşılığın nedeni, yukarıda belirttiğimiz çekinceler altında onun erken dönem düşüncelerini onaylamasından değil, daha çok bu düşüncelerde eksik olan bir boyutu gündeme getirmiş olmasından kaynaklanmıştır. Lukâcs'ın epistemolojik görüşlerinde gerçeklik, değiştirilebilir mahiyetiyle teori-pratik birliğini öne çıkarır. Teori-pratik birliği ise Benjamin'in erken dönem epistemolojik ve politik düşüncelerinde çok belirgin bir dönüşüm gerçekleştirecektir.

[95] Şayet kapitalizm krize girdiğinde, proletarya sınıf bilincine ulaşmamış ise kriz boyuna kendisini tekrar edecektir: "Bu bilinç ortaya çıkmadığı sürece, kriz daimi bir hal alıyor, başlangıç noktasına dönüyor ve aynı durumu tekrarlıyor" (Lukâcs'tan aktaran Bensaid, 2006:104). Dolayısıyla proletaryanın nesne konumundan çıkarak özne konumuna ulaşmış olması ancak kapitalizmin "son krizini" tekrar eden krizlerinden ayıracaktır (Bensaid, 2006, 104). Proletarya sınıf bilincine ulaşmış ise bilincini pratik hale getirecek ve kapitalizmi ortadan kaldıracaktır.

Benjamin'in politik görüşleri açısından *Tarih ve Sınıf Bilinci*, "Marksizm'in Benjamin'i en çok ilgilendiren ve tarihsel sürece bakışını yeni bir ışıkla aydınlatmayı sağlayacak yönünü gösterir: Sınıf mücadelesi" (Löwy, 2007: 11). Tekrar etmek pahasına, Benjamin'in erken dönem eserlerinde dile getirdiği tarih anlayışı, ilerleme karşıtlığı, "şimdinin bir anlayışına" odaklanması ve teolojik yapısıyla öne çıkıyordu. Bu açıdan "Öğrencilerin Yaşamı"nda sunulan tarih anlayışı "eleştiri" mefhumuna yönelik bir vurguyu içeriyordu. Bir önceki bölümde, özellikle ŞEÜ ve "Fragman" gibi metinlerinde eleştiri mefhumunun "toplumsal" bir boyuta kavuştuğunu belirttik. "Marksist dönemeçle" birlikte ise bu toplumsal boyut Marksist bir hâl alacaktır. Nitekim 1924'ten sonraki metinlerindeki vurgu sınıf mücadelesi mefhumuna doğru kayar. Bu vurgu farklılığı, Geçiş Dönemi ile birlikte sunulan metinlerinde apaçık bir biçimde izlenebilir.

Öte yandan Benjamin kendi epistemolojik görüşleriyle Lukâcs'ın epistemolojik görüşlerini benzer bulsa da aslında önemli bir hususta ayrışmaktadırlar. Lukâcs'ın aksine, Benjamin'in erken dönem epistemolojik kavrayışı pratikten yoksundur. Benjamin'in epistemolojik görüşlerinin, doçentlik tezinin yazımıyla eş zamanlı olarak, düşünce ve eylem karşıtlığını aşmaya çalıştığına değinmiştik. Bu açıdan *Tarih ve Sınıf Bilinci,* teori-pratik birliğine dayanan mahiyetiyle Benjamin'e tabiri caizse rehber olmuştur. Böylece Benjamin, düşünce ve eylem karşıtlığını doğrudan somut gerçeklik üzerine düşünerek aşmaya çalışacaktır. Çünkü epistemolojik düzeyde, salt kuramsal ya da soyut düşünerek teori-pratik birliğini sağlamak mümkün değildir. Bunun yerine, salt kuramsal düşünce ile somut gerçeklik arasında bir bağlantı tesis etmek gerekir. Bu bağlantı ise ancak güncel olanı felsefi düşünceye dâhil ederek gerçekleştirebilir (Demiralp, 1999: 70). Benjamin, Aralık 1924 tarihli mektubunda bu yeni bakış açısını şöyle ifade edecektir:

> …Komünist sinyaller…ilk önce bende, düşüncemdeki güncel ve politik uğrakları şimdiye dek yaptığım gibi, eski Franklara özgü bir biçimde maskelemeyip, geliştirme ve bunu denemek amacıyla aşırıya vardırma isteğini uyandıran bir dönüşümün işaretleriydi. Elbette bu, Alman edebiyat ürünlerinin en iyi durumunda, temel olarak korumanın ve sahici olan izlenimci sahtelerine karşı yenilemenin söz konusu olduğu yazınsal yorumunun gerilemesi anlamına geliyor (Benjamin'den aktaran Witte, 2002: 77).

Benjamin, 1924'ten sonra kaleme aldığı birçok metninde, bu yeni bakış açısını ortaya koymaya çalışacaktır. Artık düşüncesinin felsefi uğrağının yanı sıra, güncel ve politik uğraklarını da apaçık bir biçimde dile getirmeye çabalayacaktır. Nitekim Marksizm ile temas sonrası ilk metinler bu çabanın ürünleridir.

1.3. Temas Sonrası İlk Metinler

Benjamin, 1924 yılında yeni bir döneme adım atar. Böylece Witte'nin ifadeleriyle, "içrek bir felsefeciden politik bir yayıncıya, dil gizemcisinden, diyalektik materyaliste bir dönüşüm yaşamıştır" (Witte, 2002: 77). Bu dönüşümü açığa çıkarabileceğimiz iki eser söz konusudur: *Tek Yönlü Yol* (1928) ve "Gerçeküstücülük: Avrupalı Aydının Son Fotoğrafı" (1929). Bu eserler, geçişe işaret eden metinlerdir. Başka bir deyişle, Marksizm'le temasın Benjamin düşüncesinde yarattığı dönüşümleri gösterebileceğimiz ilk eserlerdir. Nitekim her iki eser de Benjamin'i Marksizm'e yönlendiren unsurlarla doğrudan ilişkilidir. Bu yüzden eserlerin biçim ve içeriklerinden analiz ettikleri temalara değin bir dizi yenilik söz konusudur. Elbette bu yenilikler, erken dönem görüşlerini terk etmek olmasa da "yeni kabul görmüş materyalist görüşlerin" belirleyici etkisine işaret eder (Wolin, 1981: 91).

Bir önceki başlıkta ifade ettiğimiz üzere, Lukâcs'ın epistemolojik düzeyde Benjamin üzerindeki en büyük etkisi, Benjamin düşüncesinin "güncel ve politik uğrakları"nı geliştirmesindeki rolü olmuştur. Bu nedenle 1924'ten sonra Benjamin'in güncel ve politik temalar üzerine daha fazla düşünmesi ve bunu açıkça dile getirmesi beklenir. Nitekim öyle de olmuştur. Benjamin, Capri adasından Berlin'e döndüğünde akademik bir yaşamın olanaksızlığıyla yüzleşmiş ve kendisine başka seçenekler düşünmeye başlamıştır. Aynı yıllarda ekonomik açıdan da oldukça güç durumda olan düşünür, yayıncılık planları yapmaya başlar. *Alman Yasoyununun Kökeni* adlı çalışması, "Goethe'nin Gönül Yakınlıkları" başlıklı makalesi ve bir aforizmalar kitabını yayımlama taahhüdüyle Rowolt yayınevi ile anlaşır. Aynı tarihlerde Fransız romancı Marcel Proust'un çevirileri için de Die Schmiede Yayınevi ile anlaşır. Öte yandan, dönemin önemli gazetelerinin edebiyat ve sanat sayfalarında edebiyat eleştirileri yazmaya başlar. Amacı, ilk elde maddi gelir elde etmektir. Böylece geçici bir süreyle de olsa geçimini sağlayabilecektir (Witte, 2002: 59).

Benjamin, 1925-1933 yılları arasında, dönemin en önemli iki edebiyat dergisinde eleştiriler kaleme alan, edebiyat çevrelerince ünlenen bir entelektüel haline gelir. Böylece hem geçici süreyle de olsa maddi zorlukları aşmayı hem de çok arzuladığı "Alman dilinin en seçkin eleştirmeni" olmayı başarır[96] (Witte, 2002: 100). Fakat bu başarıya eşlik eden bir dizi yenilik de söz konusudur. Benjamin, artık Goethe, Hölderlin, Alman Romantikleri ya da 17. yüzyılın Alman yas oyunu gibi "antika" (Wolin, 1981: 91) temalar yerine, Franz Kafka, Karl Kraus, Marcel Proust gibi çağdaş yazarlara ya da Charles Baudelaire ve Nikolay Leskov gibi 19. yüzyıl yazarlarına yönelir. Nitekim olgun dönem edebi üretiminin birçoğu, ismi anılan çağdaş ya da 19. yüzyıl yazarlarının eserleri üzerinedir. Öte yandan, gündelik hayatın görünüşteki

[96] Benjamin, Scholem'e gönderdiği 1929 tarihli bir mektubunda, en önemli hedeflerinden birinin Alman edebiyat eleştirmeni olarak kabul edilmek ve *Pasajlar* projesini tamamlamak olduğunu ifade eder (Witte, 2002: 99).

önemsiz boyutlarından, ekonomik, toplumsal ve siyasal sorunlara değin birçok tema üzerine yazılar kaleme alır (Wolin, 1981: 91). Bu yönelim ister istemez "içrek yazış biçimini" terk etmesine neden olur; çünkü bu metinlerin birçoğu, günlük gazetelerin sayfalarında edebiyat eleştirisi olarak yayımlanır (Witte, 2002: 83).

Öte yandan düşünür, edebiyat ve sanat sayfalarında, yani "edebiyat eleştirisi ortamında, politik yönelimlerini" de açıkça ifade eder (Witte, 2002: 83). Nitekim Scholem'e yazdığı Aralık 1924 tarihli mektupta, düşüncesinin "güncel ve politik uğrakları"nı geliştirmesine paralel olarak bir "politika" önereceğini de dile getirir: "(…) Bana uygun bir yorumcu tutumu içinde tümüyle farklı anlam ve bütünsellikteki metinlere ulaşmadığım sürece, kendimden yola çıkarak bir "politika" önereceğim. Ve elbette aşırı bolşevik bir kuramla değişik yerlerde temasa geçmeden kaynaklanan şaşkınlığım yenilendi" (Benjamin'den aktaran Witte, 2002: 77). Benjamin'in kendisinden yola çıkarak önerdiği "politika", Asja Lacis'e adamış olduğu *Tek Yönlü Yol* adlı eserinde bulunur. Rowolt Yayınevi, düşünürle olan anlaşmasına sadık kalarak, onun 1925-1929 yılları arasında günlük gazetelerin edebiyat ve sanat sayfalarında yazdığı edebiyat eleştirilerini *Tek Yönlü Yol*'da bir araya getirir. Bu mahiyetiyle eser, Benjamin'in kendi toplumsal deneyimlerinden hareketle yazdığı "politik eleştiri parçalarından" oluşur. Bu parçalar, genel olarak burjuva dünyasının çelişkilerini konu edinmiştir: Ani enflasyon artışlarının yarattığı sonuçlar, para ekonomisinin etkileri, meta dolaşımının tüm toplumsal ilişkiler üzerine hâkimiyeti ve hakiki politikacının tanımı gibi (Witte, 2002: 79).

Tek Yönlü Yol adlı eserinde bulunan "Yangın Alarmı" başlıklı fragman ise Lukâcs'ın tarihsel-diyalektik materyalizmine dayanan mahiyetiyle özel bir önem taşır (Witte, 1975: 9). Bu fragmanda Benjamin, öncelikle sınıf mücadelesi kavramının doğru anlaşılması gerektiğini ifade eder: "Söz konusu olan, "Kim kazanacak, kim

kaybedecek?" sorusunun cevabının verileceği bir kuvvet denemesi, bittikten sonra galibin iyi, mağlubunsa kötü yaşayacağı bir boğuşma değildir" (Benjamin, 2016a: 53). Ona göre, bu tarz bir kavrayış "olguların üstünü romantizmle örtmek demektir." Nitekim burjuvazi kazanabilir de kaybedebilir de; fakat her koşulda "gelişme sürecinde ölümcül yüzlerini gösterecek olan iç çelişkileri yüzünden yıkılmaya mahkûm kalacaktır" (Benjamin, 2016a: 53). Bu yüzden soru şu olmalıdır: Burjuva düzeni kendi kendine mi yoksa proletarya tarafından mı yıkılacaktır?

Benjamin'e göre, bu soru oldukça önemlidir. Çünkü "üç bin yıllık bir kültür gelişmesinin devamı ya da bitişi bu sorunun cevabıyla belirlenecektir" (Benjamin, 2016a: 53). Kapitalist sistem üç bin yıllık kültürel gelişmeyi de tehlikeyi sokarak kendisiyle birlikte onu da felakete doğru hızla sürüklemektedir. Bu iddiasıyla Benjamin, evrimci-pozitivist anlayışların aksine yangın alarmını çalar. Ona göre, bu tehlike karşısında "evrimci-pozitivist" bir tutum takınmak yalnızca felaket karşısında seyirci bir davranış geliştirmek anlamına gelecektir. Çünkü kapitalizm ortadan kalktığında "otomatik" olarak "özgürlük" alanına bir geçiş söz konusu olmayacaktır. Bu geçiş, ancak "proletarya eliyle" mümkün olabilir. Proletarya doğru zamanda müdahale edebilirse devrimci geçiş sağlanabilir. Şayet bu müdahale gerçekleşmezse zaten "her şey bitmiş" demektir (Benjamin, 2016a: 53).

Benjamin, kapitalizmden sosyalizme geçişe yönelik "determinist" olmayan kavrayışını Lukâcs'a borçludur (Wolin, 1981: 96). Bir önceki alt başlıkta belirttiğimiz üzere, Lukâcs için de kapitalizm eninde sonunda yıkılacaktır; fakat kapitalizmden sosyalizme geçiş, hatta Lukâcs açısından tüm insanlığın kaderi proletaryanın kriz anında sınıf bilincine sahip olmasına bağlıdır. Proletarya sınıf bilincine ulaşmış ise bilincini pratik hale getirecek ve kapitalizmi ortadan kaldıracaktır. Fakat buradan, Lukâcs'ın devrimcilere kriz anlarını beklemeleri gibi bir öneride bulunduğu sonucu

çıkarılmamalıdır. Aksine onun açısından "tarihsel süreçte öznel anların etkin rol oynama olasılığının hiç bulunmadığı hiçbir an söz konusu değildir" (Löwy, 2013: 221). Bu açıdan gündelik yaşamın her mücadele pratiği devrimci bir mücadeleye dönüştürülebilecek kadar önemlidir. Bu mücadele pratikleri "günlük sorun olarak bile" gündeme gelse dahi, tarihsel-toplumsal bütünlükten yola çıkılarak kavranılması koşuluyla proletaryanın devrimci mücadelesine dönüştürülebilir. Bu bağlamda Lukâcs, Lenin'in görüşlerine başvurur.

Lukâcs, Benjamin düşüncesinde etkili olmuş bir diğer eseri olan *Lenin'in Düşüncesi: Devrimin Güncelliği'*nde (1924), Lenin'in devrimi proletaryanın gündemine nasıl güncel bir konu olarak yerleştirdiğine işaret eder. Ona göre, Lenin'i Marx'a bağlayan, hatta "Marx düzeyindeki tek teorisyen" kılan da bu perspektif olmuştur. Lenin tüm sorunları bu perspektif içinde kavramıştır ve tüm başarısını da buna borçludur. "Devrimin güncelliği", Rusya'da proleter devrimin gerçekleşmesinin bir yıkım olacağını, öncelikle burjuva devriminin gerçekleşmesi gerektiğini öne süren "ekonomist-evrimci" Marksizm yorumuna karşı ortaya konulmuş bir perspektiftir. Lenin, "tarihsel sürecin Marx'ın ölümünden sonraki yeni adımlarını öğretiye katarak" burjuvazinin devrimci karakterinin bulunmadığına, toplumsal dönüşümü gerçekleştirebilecek tek öznenin proletarya olduğuna işaret etmiştir. Buna karşın Lenin, devrimin herhangi bir zamanda "keyfi" bir şekilde yapılabileceğini öne sürmez (Lukâcs, 2017: 19; Uslu, 2006: 173). Aksine "devrimin güncelliği, tek tek günlük her sorunun, toplumsal-tarihsel bütünün somut bağlamı içinde ele alınması, bunların proletaryanın kurtuluş momentleri olarak incelenmesi demektir"[97] (Lukâcs, 2017: 23).

[97] "Kitlelerin özel bir uyanışı yönünde hangi kıvılcımın yangını alevlendireceğini bilmiyoruz, bilemeyiz. Bundan dolayı zemini, tüm zeminleri hatta görünürde en eski, en şekilsiz ve en verimsizlerini dahi hazırlamak için, komünist ilkelerimizi eyleme geçirmeliyiz. Yoksa, görevimizin gerektirdiği düzeyde olamayız, yeterli hazırlığı yapmamış, gerekli tüm silahları edinmemiş oluruz" (Lenin'den aktaran Bendsaid, 2006: 103).

Bu açıdan ne Lenin ne de Lukâcs, devrimin öznel yanını öne çıkararak nesnel yanını göz ardı ederler. Her ikisi de devrimin öznel yanı ile nesnel yanını diyalektik sürecin uğrakları olarak kavrarlar. Onların eleştirileri ise daha çok devrimin nesnel yanını öne çıkararak öznel yanını silikleştiren ya da ona ikincil bir rol veren anlayışlara karşı yürüttükleri polemiğin bir parçası olarak görülebilir. İkisinin de özellikle II. Enternasyonal'in Marksizm yorumunu hedef almaları bu açıdan anlaşılır görünmektedir. II. Enternasyonal'e hâkim olan görüş, kapitalist toplumdan sınıfsız topluma geçişi bir takım "yasalar"a dayandırır. Onların tüm entelektüel uğraşı da tarihsel sürecin gelişimine içkin olduğunu öne sürdükleri bu "yasalar"ın keşfine dönüktür. Bu "yasalar", kapitalist toplumdan sınıfsız topluma geçişin kaçınılmazlığını ilan etmekle kalmaz, aynı zamanda bu geçişi ancak kapitalist toplumun proleter devrimin "nesnel" koşullarını geliştirmesine bağlar. Bu koşullar altında işçi sınıfının rolü kapitalizmin gelişimini beklemek ya da onun gelişimine katkıda bulunmaktadır. Böylece proleter devrim "çok uzak bir geleceğe" ertelendiği gibi, işçi sınıfı da "salt bir izleyici olur" (Löwy, 2013: 219; Uslu, 2006: 173).

Nitekim Lukâcs, kapitalizmin çökmekte olduğuna ve proletaryanın da "eninde sonunda" zafer kazanacağına iman etmiş olsa da, proletaryanın zaferini garanti eden hiçbir "yasa"nın söz konusu olmadığını ısrarla belirtir: "Bu kesinliği belgeleyecek "maddesel" hiçbir garanti olamaz. Bunu ancak yöntem –diyalektik yöntem" garanti edebilir. Ve bu garantiyi deneyip sınayabilecek olan da ancak eylemdir, devrimin kendisi, devrim yolunda yaşamak ve de ölmektir" (Lukâcs, 2014: 139). Bu yüzden Lukâcs'ın devrim anlayışı, kapitalizmden proleter devrimin "nesnel koşullarını" geliştirmesini bekleyen ve proletaryaya ancak o zaman rol veren II. Enternasyonal'in yaklaşımından farklıdır. Lukâcs, proleter devrimi bir "sıçrama" olarak kavramıştır. Ne kapitalist sistem içinde yapılacak tek bir siyasal darbe ne de uzun bir evrim sürecinin

nihayetinde ulaşılabilecek bir sondur. Ona göre, sınıfsız toplum, sınıflı toplumun içinde kendi nüvelerini barındırmaz. Aksine proleter devrim, ancak sınıflı toplumdan bir "kopuş" olarak kavranabilir. Bu "kopuş", devrimin "nesnel koşullarını" gözetmeyen iradeci bir tutuma işaret etmediği gibi, sınıfsız toplumun kurulacağını vaaz eden bir takım "yasalara" dayanarak devrimin öznel bileşenini ikincilleştiren "kaderci" yaklaşımlara da dayanmaz (Uslu, 2006: 154).

Bu bağlamda Benjamin, "Yangın Alarmı" başlıklı fragmanda "Lukâcs'ın kapitalizmin çelişkilerine dair tezlerini özetler ve toplumsal bir bütünlüğe ilerleyişin proletaryanın zaferine ne ölçüde bağlı olduğunu" göstermiş olur (Witte, 1975: 9). Erken dönem "ilerleme-karşıtı" tarih anlayışıyla uyum içinde Lukâcs'ın II. Enternasyonal'in "evrimci-pozitivist" Marksizm yorumunu hedef alan eleştirilerini onaylar. Marksist tarih anlayışının ilerlemeci bir tarih anlatısına dönüştürüldüğü bu yorum onun için de kabul edilemezdir. Ne var ki bu ortaklıklara rağmen, Benjamin ve Lukâcs arasında yine de önemli bir vurgu farklılığı vardır. Benjamin düşüncesinde devrimci müdahalenin "anlıksal karakteri"ne yönelik vurgu oldukça belirleyici bir unsur iken, Lukâcs'ın kavrayışında bu karakter hiçbir zaman en belirleyici unsur değildir[98] (Radnoti, 1978: 72).

[98] Löwy'nin yerinde tespitiyle, Benjamin'in Lukâcs aracılığıyla yöneldiği tarihsel materyalizm, onun erken dönem "mesiyanik" ve "romantik" esinli "ilerleme-karşıtı" düşüncelerinin yerini almamıştır. Aksine tarihsel materyalizm onlarla bütünleşerek eleştirel bir mahiyete kavuşmuş ve düşünürü "Ortodoks Marksizm"den de uzak tutmuştur (Löwy, 2007: 11). Üstelik Benjamin'in Lukâcs üzerinden Marksizm'le temas kurması, onun Marksizm içindeki pozisyonunu olduğu kadar Marksizm'le temas kurma olanağını da belirlemiştir. Bu temas, Dellaloğlu'na göre, düşünürün "mesihçi ve romantik ilerleme ve modernlik karşıtlığıyla Marksizm arasındaki kan uyuşmazlığını engelledi. Benzer bir biçimde dönemin egemen Marksist söyleminden uzak durmasını da sağladı" (Dellaloğlu, 2013: 70). Bu açıdan Lukâcs'ın Benjamin üzerindeki etkisi oldukça belirleyici olmuştur. Üstelik bu etki, sadece Geçiş Dönemi'yle de sınırlı değildir. Benjamin'in son vasiyeti olan "Tezler"de ortaya koyduğu Marksist tarih anlayışında da Lukâcs'ın yukarıdaki görüşleri bazen çok açık bazen de gizil bir biçimde görünürdür. Fakat bu durum, Benjamin'in Lukâcs'ın görüşleriyle tam olarak uzlaşı içinde olduğu anlamına gelmemektedir. Örneğin Lukâcs, kapitalizmin yıkımını herhangi bir "yasalılığa" dayandırmamış ve onu devrimci eylemin sonucu olarak görmüş olsa da, eğer proletarya sınıf bilincine ulaşmamış ise kapitalist krizin kendisini tekrar edeceğini düşünür. Bu döngüsel krize son verecek olan ise nihayetinde proleter devrim olacaktır. Oysa Benjamin, Lukâcs gibi eninde sonunda kapitalizmin yıkılacağını öne sürse de, bu yıkımın proletaryanın müdahalesiyle gerçekleşmemesi durumunda krizin kendisini tekrar etmek yerine üç bin yıllık bir kültürel gelişmeyi tehdit ederek nihai bir felaketle

Fragmanda Benjamin, yangın ihbarcısı adıyla hakiki politikacıyı çağırır. Ona göre, hakiki politikacı felakete doğru giden zaman dizininde "doğru anı" görmekle görevlidir. Doğru an ise "en büyük tehlikenin ve kurtuluş olanağının aynı zamanda var olduğu" zaman dilimidir. Nitekim "kurtarıcı bir müdahale" ancak bu zaman diliminde gerçekleştirilebilir (Witte, 2002: 80). Bu yüzden düşünür açısından "sadece zamanlamadır gerçek politikacının hesap ölçüsü" (Benjamin, 2016a: 53). Onun görevi, "şövalyelik" boyutuna değil, oldukça "teknik" bir boyuta sahiptir. Bu bağlamda "Benjamin'in "politika"sı bu müdahaleci bilgiyi üretmeyi" hedefler (Witte, 2002: 80). Bu bilgi hayati öneme sahiptir, çünkü "burjuvazinin ortadan kalkışı ekonomik ve teknik gelişmenin neredeyse hesaplanabilecek bir noktasına kadar gerçekleşmemişse (enflasyon ve gaz savaşı bu noktanın işaretleridir), her şey bitmiş demektir" (Benjamin, 2016a: 53). Bu nedenle der Benjamin, "kıvılcım dinamite gelmeden önce kesilmelidir yanan fitil" (Benjamin, 2016a: 53).

Bu alegorik imge, düşünürün son eseri olan "Tezler"e değin bağlı kalacağı devrim anlayışını temsil eder. Bu imgede, yanan fitili kesmesi için çağrılan proletaryadır. Ondan talep edilen tarihsel sürekliliği kesintiye uğratmasıdır. Çünkü bu süreklilik, ezilen sınıflar açısından yalnızca bir "tahakküm" süreci olmuştur. Dolayısıyla Benjamin, devrimi "şimdinin bütünlüğünde bir radikal kırılma olarak" kavrayarak bu sürece son vermek ister. Bu kavrayış, öte yandan Marx'ın devrim anlayışıyla arasındaki mesafeyi de tayin eder. Nitekim Benjamin bu farkı şöyle ifade eder: "Marx, devrimlerin dünya tarihinin lokomotifleri olduğunu söyler. Fakat belki de o oldukça farklı bir şeydir. Belki de devrimler, bu trendeki yolcuların, yani insan ırkının acil durum frenini devreye sokma girişimidir" (Benjamin, 2006: 402). Üstelik Benjamin, bu devrim anlayışını hiçbir zaman da terk etmeyecektir. Nitekim "Tezler"de de devrim, radikal bir kırılma

sonuçlanacağını düşünür. Bu yüzden devrimci eylemin yapılandırılması ve onun müdahale edici karakteri konusunda ikili arasında kimi ortaklıklar olsa da önemli farklılıklar da söz konusudur.

olarak kavranır.[99] Bu durum, hiç şüphesiz onun yaşamının sonuna değin Marx ile olan mesafesi olarak kalacaktır.

Üstelik kötümserdir Benjamin. Proleter devrimin başarısı konusunda Lukâcs kadar iyimser değildir (Wolin, 1981: 96). Esther Leslie'nin yerinde tespitiyle, "Benjamin, proletaryanın zaferinin tarihsel bir kaçınılmazlık sorunu olması gerektiği gibi bir iddiadan ziyade gerçekleşmesi belirsiz olan toplumsal zorunluluk meselesi olduğunu düşünür" (Leslie, 2011: 26). Benzer bir iddiayı Löwy de dile getirir: "Benjamin'in "proletaryen" tercihi hiçbir biçimde "kitlelerin" tutumu hakkında herhangi bir iyimserlikten veya sosyalizmin parlak geleceğine ilişkin bir güvenceden kaynaklanmaz. Bu, esasında, özgürleştirici bir mücadelenin olasılığı üzerine –Pascal'ın kullandığı anlamda- bir bahistir" (Löwy, 2007: 14). Bu yüzden "yanan fitilin kesilmesi ya da imdat frenin çekilmesi" gibi imgeler yoluyla proletaryayı çağırması yalnızca felaket karşısındaki öngörüsüne dayanır. Çünkü bu felaket yalnızca burjuvazinin değil, tüm insanlığın sonu olacaktır.

Benjamin'e göre, bu felaket karşısında sosyal demokratların ya da burjuva partilerinin programları ise yalnızca "kötü bir bahar şiiri"dir. Bu yüzden sosyal demokratların iyimserliği ya da sosyalistlerin melekler, zenginlikler ve özgürlüklerden oluşan gelecek düşlerinin karşısına kötümserliği çıkarır. Ona göre, komünist yanıta ancak kötümserliğe sahip çıkarak yaklaşabiliriz. Bu yanıta ise iyimser düşlerinin çeperlerini aşamayan siyasetler değil, "tam anlamıyla kötümserlik" şiarını üstlenmiş gerçeküstücüler yaklaşmıştır. Benjamin, Pierre Neville'nin "kötümserliğin örgütlenmesini" gündeme getirdiği denemesine başvurur. Neville denemesinde şu soruyu ortaya atar: "Devrim koşulları nerede? Zihniyetin değişmesinde mi, yoksa dış koşullardaki değişikliklerde mi?" (Benjamin, 2014d: 167). Başka bir deyişle, politikanın

[99] Witte'ye göre, bunun nedeni, tezlerde de belirtildiği üzere, bu devrim anlayışının aynı zamanda "mesiyanik" bir devrim olmasıdır: "Bu onun düşüncesinin çekiciliğini ve aynı zamanda tam olarak rasyonelleştirilemeyen belirsizliğini açıklar" (Witte, 1975: 11).

ahlakla ilişkisi nasıl kavranılmalıdır? sorusudur bu. Gerçeküstücülere göre, "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, güvensizlik" (Benjamin, 2014d: 167).

Bu bağlamda "kötümserliği örgütlemek demek, ahlaki metaforu politikadan kapı dışarı etmek ve politik eylemde baştan sona imge dünyasını keşfetmekten başka bir şey değildir" (Benjamin, 2014d: 167). Benjamin'e göre, gerçeküstücüler bu kavrayışlarıyla komünistlere oldukça yaklaşmışlardır. Her ikisi de sosyal demokrat iyimserliğe karşı "her konuda kötümser"liğe sahip çıkar. Fakat söz konusu kötümserliğin, eylemsizliğe işaret etmediğini vurgulamak gerekir. Başka bir deyişle, "izlemekle yetinen bir kötümserlik değil, aktif, "örgütlü", pratik, elindeki tüm imkânları kullanarak en kötünün başa gelmesini engelleme hedefine dönük bir kötümserlik"ten söz ediyoruz (Löwy, 2007: 13). Bu nedenle "kötümserliğin örgütlenmesi" düşüncesi eylemsizliğin aksine oldukça güçlü bir praksis unsurudur. Nitekim Benjamin bu "sistematik kötümserlik" sayesindedir ki, bir taraftan Avrupa'yı bekleyen felaketler karşısında güçlü bir öngörüyü, diğer taraftan devrimci müdahalenin "anlıksal karakteri"ne dönük vurguyu aynı anda dile getirebilmiştir. Tam da bu sayede umutludur Benjamin (Oskay, 2014: 170). Çünkü Adorno'nun yerinde tespitiyle, "Benjamin'de kurtarıcı olan, gerçekten de tehlikenin olduğu yerde ortaya çıkar" (Adorno, 2004: 41). Tabiri caizse, felaket Benjamin düşüncesinde umudun evi olmuştur.

Benjamin'in gerçeküstücülüğe yönelik ilgisi yalnızca bu düşünsel akımın sahip olduğu kötümserliğin örgütlenmesi düşüncesiyle de sınırlı değildir. Benjamin, 1929'da yazdığı "Gerçeküstücülük: Avrupalı Aydının Son Fotoğrafı" başlıklı makalesinde, oldukça "stratejik" sorular da gündeme getirir: "Yazınsal eleştirinin görevi nedir" ve bu

sorunun yanıtına bağlı olarak "entelektüelin toplumsal rolü ve görevi nedir?" (Wolin, 1981: 100) Bu stratejik sorular, her ne kadar gerçeküstücü aydınlar nezdinde tartışmaya açılmış olsa da aslında düşünürün kendi entelektüel tarihine dönüktür. Benjamin, 1924'ten sonra yazınsal eleştiri yoluyla hem edebi hem de politik yönelimlerini açıkça ifade edebilmiştir. Nitekim bu durum yazınsal eleştirinin artık başka bir işlevle donatıldığına işaret eder.

Benjamin'in erken dönem epistemolojik görüşleri ve Martin Buber'e yazdığı 1916 tarihli mektup hatırlandığında, edebiyat ve sanat sayfalarında yazılan bu eleştirilerin önemli bir dönüşümü işaret ettiği açıktır. Benjamin, Buber'e yazdığı mektupta, politik yazarlık biçimini reddettiğini ifade etmiştir. Bu nedenle Buber'in sahibi olduğu *Der Jude* dergisinde yazı yazmayı kabul etmez; çünkü dil, onun açısından politik eylem için bir araç konumuna indirgenemez. Dolayısıyla yazdığı metinler de "politik eylemi açığa çıkaracak, onu güdüleyecek, insanları etkileyecek bir araç olarak" kullanılamaz (Kardeş, 2009: 494). Marksizm'e yöneldikten sonra ise Benjamin açısından hem materyalist hem de tarih felsefesiyle temellendirdiği yazınsal eleştiri yeni bir işleve sahiptir. Yazınsal eleştiri "ne edebiyat piyasasının bir unsuru, ne de bir estetik değerlendirme aracı"dır. Aksine entelektüelin toplumsal rolü ve görevi çerçevesinde entelektüeli siyasallaştıran bir işlev üstlenmiştir. Nitekim Benjamin "Gerçeküstücülük: Avrupalı Aydının Son Fotoğrafı" makalesinde, kendi deneyimlerinden yola çıkarak entelektüelin toplumsal işlevi ve siyasallaşma sürecini analiz eder (Witte, 2002: 92).

Gerçeküstücülük, 1919'da Fransa'da çok küçük bir yazar çevresinde doğan bir düşünsel akımdır. "Belki de" başlangıçta yalnızca bir "sanat" ya da "şiir" akımı olarak doğmuştur; ama süreç içerisinde oldukça politik bir pozisyona yerleşecektir. Peki, gerçeküstücülük nasıl politikleşti? (Benjamin, 2014d: 155). Benjamin'e göre, Pierre Neville'nin *Devrim ve Aydınlar* eserinde dile getirdiği gibi, gerçeküstücülüğün

dönüşümü diyalektik bir gelişmeydi: "Fazlasıyla düşünsel bir tavrın devrimci bir muhalefete dönüşmesinde, burjuvazinin radikal zihinsel özgürlüğün tüm biçimlerine karşı beslediği düşmanlık baş rolü oynadı. Bu düşmanlık, gerçeküstücülüğü sola itti" (Benjamin, 2014d: 162). Böylece gerçeküstücüler, bizzat burjuvazi tarafından devrimci bir aktör haline getirildiler.[100] Bu tespitin, Lukâcs'ın proletaryaya ilişkin tespitiyle yakınlığı ise oldukça dikkat çekicidir. Witte'nin yerinde tespitiyle, Benjamin edebi avangardın pozisyonu ile proletaryanınkini benzer bulmuştur. Lukâcs'ın analizinde burjuva dünyasının çelişkileri proletaryayı devrime sürüklerken, Benjamin'in analizinde ise burjuvazi tarafından tüm ayrıcalıkları elinden alınan edebi avangard devrimci bir aktör haline gelmiştir[101] (Witte, 1975: 11).

Peki, bu koşullarda entelektüelin rolü ne olmalıdır? Benjamin, "bu deneyim ışığında, "aydınlar krizini" proletaryanın devrimci potansiyelinin yenilenmesi için bir fırsat olarak" kavrar (Witte, 1975: 13). Artık entelektüel, devrim için önemli bir unsur haline gelmiştir. Bu bağlamda entelektüelin nasıl bir rol oynayacağının belirlenmesi gerekir. Benjamin ise entelektüelin rolü konusunda temkinlidir. Ona göre, "devrimci" aydınların burjuvazinin düşünsel egemenliğini yıkmakta başarılı olma şansları olsa da proletaryayla ilişki kurmakta başarısız olmuşlardır. Çünkü proletarya ile düşünce

[100] Benjamin'in gerçeküstücülere ilişkin analizi, kendi politikleşme tarihinin de bir sunumu olarak okunabilir. Nitekim kendisi de bizzat burjuva toplumu tarafından ayrıcalıkları ortadan kaldırılarak "muhalif" bir pozisyona itilmiştir (Witte, 2002: 92). Aktardığımız üzere, ekonomik açıdan oldukça zor durumda olması güncel olaylarla başka bir biçimde ilişki kurmasına yol açmıştır. Öte yandan, doçentlik tezinin reddedilmesiyle birlikte akademik hayatı da başlamadan bitmiştir. Elbette güncele dair edindiği bu yeni bakışı, yalnızca ekonomik nedenlere bağlamak doğru olmayacaktır. Benjamin aynı tarihlerde epistemolojik açıdan da güçlü bir sınırla karşı karşıya kalmıştır. Nitekim bu sınırı da somut gerçeklik üzerine düşünerek aşmaya çalışmıştır. Fakat en nihayetinde bu gelişmeler, edebi metinlerinin üretiminde ve politik eğilimlerinde çok önemli bir etki yapmıştır (Wolin, 1981: 83).

[101] Gerçeküstücülük, 20. yüzyılın en önemli kültürel avangard hareketlerinden biridir. Hareketin en belirgin niteliği, burjuva uygarlığına karşı yürüttükleri "yıkıcı kültürel ve politik" girişimlerindeki kararlılıkları olmuştur. "Toplumsal, ahlaki ve siyasal yerleşik düzene yönelik uzlaşmaz redlerinden" asla vazgeçmeyen bu akımın esin kaynağı ise 19. yüzyıl romantik geleneğidir. Nitekim Löwy, gerçeküstücülüğü "uygarlığın romantik eleştirisinin aldığı yeni bir biçim" olarak sunar. Ona göre, gerçeküstücülük "dünyayı yeniden büyüleme yönündeki romantik özlemi" ve "romantizmin devrimci boyutunu" en iyi temsil eden akım olmuştur. Benjamin'in 1920'lerin sonlarında bu akıma ilgi duymasının bir nedeni de hareketin bu karakteri olmuştur. Benjamin düşüncesinin en önemli kaynaklarından biri olan romantizm ile gerçeküstücülük arasındaki süreklilik onu cezbetmiştir (Löwy ve Sayre, 2016: 215).

yoluyla ilişki kurmak imkânsızdır. Buna rağmen herkes "proleter şair, düşünür ve sanatçı" beklemektedir. Ne var ki Benjamin'e göre, bir aydın proleterleşse bile proletere dönüşemez. Bu yüzden entelektüelin devrimci bir edebiyat yapabilmesi için proleterleşmesi savı temelsizdir. Neden? "Çünkü burjuva sınıfının, aydını donatmış olduğu üretim aracı –eğitim-, eğitim ayrıcalığı temelinde onu, sınıfına [burjuvaziye] ve bundan daha fazla bir biçimde sınıfını [burjuvaziyi] ona bağlayan bir dayanışma bağı oluşturur" (vurgu yazara aittir) (Benjamin, 2014d: 115).

Benjamin'e göre, Troçki'nin *Edebiyat ve Devrim* (1923) adlı eserinde dile getirdiği gibi, proleter şair, düşünür ya da sanatçı ancak bir devrim sonucunda ortaya çıkabilir. Fakat bu durum, entelektüelin proletarya ile dayanışmasının önünde engel değildir. Benjamin açısından yalnızca durumu doğru tespit etmek gerekir: "Sorun, burjuva kökenli sanatçıyı "proleter sanatı"nın ustası haline getirmek değil, sanat etkinliğini yitirmek pahasına da olsa, onun bu imge dünyasının önemli noktalarında iş görmesini sağlamaktır" (Benjamin, 2014d: 167). Nitekim kendisi de Marksizm'le temasından sonra, bu imge dünyasında iş görmeye başlamıştır. Edebi üretimini bir meta olarak satma zorunluluğu, onu proletarya ile dayanışmaya sokmuş ve kendisini artık solcu bir yazar[102] olarak tanımlamaya başlamıştır (Witte, 1975: 25).

Bu açıdan Geçiş Dönemi, en genel hatlarıyla, Benjamin'in felsefi düşünce ile gündelik hayat arasındaki farklılığı azaltmaya çabaladığı bir dönem olmuştur. Benjamin, kendisinden yola çıkarak önerdiği "politika" ile gündelik hayatın unsurlarını felsefi düşünceye dâhil etmeye çalışmıştır (Wolin, 1981: 96). Bunu da, düşüncesinin felsefi uğrağının yanı sıra güncel ve politik uğraklarını geliştirerek gerçekleştirmiştir. Nitekim Lukâcs aracılığıyla Marksizm'e yönelik ilgisi de öncelikle bu amacına ilişkindir. Bu bağlamda Marksizm, Lukâcs'ın teori-pratik birliğine dayanan bilgi teorisi

[102] Benjamin, "Üretici Olarak Yazar" (1934) adlı makalesinde, başka bir çalışmasına atıf yaparak kendisini solcu bir yazar olarak tanımlar (Benjamin, 2014d: 102).

aracılığıyla, gündelik hayatın "görünüşte" önemsiz boyutlarını felsefi düşünceye dâhil etmesi ve bunları politik bir mücadele alanına dönüştürmesine katkı sağlamıştır. Elbette komünist praksis Marksizm'e dönük ilgisinin bir parçasıdır, fakat düşünür açısından Marksist bilgi teorisinin kapsamı dâhilinde önem taşımıştır.

Benjamin'in gerçeküstücülüğe yönelik tavrını belirleyen en önemli unsur ise bu düşünsel akımın "sanatı gündelik hayatla bütünleştirme, politikleştirme ve sosyo-politik eleştiriyle donatma amacı" taşıyan mahiyeti olmuştur (Bürger'den aktaran Mollaer, 2015: 238). Bu yüzden onun gerçeküstücülüğe dönük ilgisi, sadece bu düşünsel akımın mutlak bir kötümserliği üstlenerek burjuva dünyasına yönelik sarsılmaz muhalefetlerine değil, aynı zamanda bu radikal karşı çıkışın yöntemi olan sanatı siyasallaştırma girişimlerine dayanmaktadır. Benjamin, gerçeküstücü girişimleri faşizm olgusunda tespit edeceği siyasetin estetikleştirilmesine bir yanıt olarak okuyacaktır (Lunn, 2011: 367). Bu durum ise Benjamin'in erken dönem dil, sanat ve hakikat anlayışında bir dönüşümün gerçekleştiğine, onun yeni bir yönelim içinde olduğuna işaret etmektedir.

Tekrar etmek pahasına, düşünürün erken dönem epistemolojik görüşü, sanat eserlerinin tözsel olarak bir "hakikat içeriği"ni barındırdığını öne sürüyordu. Felsefi eleştirinin amacı da bu hakikat içeriğine ulaşmaktı. Geçiş Dönemi'yle birlikte Benjamin'in ilgisini "edebi ve politik avangard açılımlar" çekmeye başlar. Gerçeküstücülük, Dadaizm, Rus Sineması, radyo, epik tiyatro ve sinema hayatına girer. Avangard sanattan "alımlama" meselesini alır: "Avangard sanat alımlayan üzerinde etkide bulunmayı ve onu eyleme geçirmeyi hedeflemektedir" (Kardeş, 2009: 504). Bu, dilin her türlü araçsal kullanımına karşı çıkan erken dönem görüşünden "eylemli toplulukları etkilemeye yönelik uyanık bir dil" geliştirme isteğine geçiştir (Gürbilek, 2014: 29). Bu açıdan hakikat artık sanat yapıtında tözsel olarak bulunan bir şey değil, eylem alanında düşünülecektir. Kardeş'in yazdığı üzere, "artık Benjamin, sadece

Tanrı'nın iletişim içinde olduğu bir dil yerine, kamusal bir iletişim alanı tahayyül etmeye başlamıştır" (Kardeş, 2009: 504). Bu yeni yönelim ise sanatı siyasallaştırmanın gerekliliğine dönük tavrın bir parçasıdır. Ezcümle, sanat ve hakikat anlayışındaki bu dönüşüm, bir sonraki bölümde ele alacağımız, düşünürün "en Marksist" dönemi olarak adlandırılan dönemine damgasına vuracaktır (Kardeş, 2009: 503).

2. "MARKSİST BENJAMİN"

1920'lerin sonları ve 1930'ların ilk yılları, Benjamin'in eleştirmen, muhabir, editör ve çevirmen olarak üstlendiği gazetecilik faaliyetlerinde önemli başarılar elde ettiği bir dönem olmuştur. Bu süre zarfında, bir önceki bölümde ifade ettiğimiz üzere, en çok arzuladığı şeylerden biri olan "Alman dilinin en seçkin eleştirmeni" olmayı başarır. Almanya'nın ve diğer Avrupa ülkelerinin önemli gazete ve dergilerinde yazıları yayımlanan[103], Fransız yazar Andre Gide ya da ünlü gerçeküstücü Louis Aragon gibi edebiyat dünyasının tanınmış simalarıyla röportajlar yapan ve önemli çevirilere de imza atan ünlü bir edebiyat eleştirmeni haline gelir (Kang, 2015: 20). Bunların yanı sıra, 1929'da dostu Ernst Schoen aracılığıyla, Güneybatı Alman Radyosu'nda radyo programları da yapmaya başlar. Dönemin en önemli kitlesel iletişim aracı olan radyonun başında, yayıncı, yönetmen, sunucu ve radyo piyes yazarı olarak oldukça başarılı olur. Yalnızca üç yıllık kısa bir zaman zarfında kendisine ait 86 radyo piyesi üretir ve dönemin en iyi 10 radyo sunucusundan biri olur (Kang, 2015: 71). Elbette bu başarılar, onun 1920'lerin ortalarında başlayan ekonomik sorunlarına da geçici olarak bir son verir.

[103] Bunlar arasında, "Frankfurt (örn. *Frankfurter Zeitung), Berlin (Die literatische Welt) ve Paris (Le Monde)* gibi büyük Batı Avrupa şehirleri kadar, Moskova (Di*e Kreatur* ve *Das Wort) ya da Prag (Prager Tageblett)* gibi Doğu Avrupa şehirlerindeki gazete ve dergiler" yer alır (Kang, 2015: 22).

Hannah Arendt, "geriye dönüp bakıldığında, yeterlilik, büyük yetenekler, beceriksizlik ve talihsizlikle örülmüş karmakarışık bir ağın Benjamin'in yaşamını sarıp sarmaladığını" iddia eder. Başka bir deyişle, Benjamin'in yaşamına musallat olmuş bir tür "kötü talih"e işaret eder (Arendt, 2018: 23). Gerçekten de onun en önemli başarıları sıklıkla en büyük başarısızlıklarının nedeni olmuştur. Örneğin "Goethe'nin Gönül Yakınlıkları" adlı makalesi, bugün Goethe üzerine çalışmalar içinde Alman edebiyatının en seçkin eleştirilerinden biridir. Fakat Arendt'e göre, aynı makale düşünürün üniversite kariyerini de sonlandırmayı başarabilmiştir.[104] Benjamin bu makalede, Stefan George çevresinden ünlü Profesör Friedrich Gundolf'un Goethe üzerine çalışmasına oldukça sert eleştiriler yöneltmiştir. Arendt, bu tavra eşlik eden şeyin, yalnızca talihsizlik değil, aynı zamanda bir "beceriksizlik" olarak okunması gerektiğini öne sürer. Çünkü Benjamin, eleştirilerinin akademik dünyada kabul edilebilir olmasını ummuş olsa da Stefan George çevresinin bu tutumu sergilemesi olası bile değildir. Üstelik bu çevre dönemin akademik camiası üzerinde hatırı sayılır bir otoriteye sahiptir. Nitekim Benjamin, 1925 yılında "Alman Yasoyununun Kökeni" başlıklı doçentlik tezini jüriye sunduğunda tezin bir sözcüğünün bile anlaşılamadığı yanıtını alır.[105] Sonuç olarak, üniversite yönetiminin gayri resmi tavsiyesi üzerine doçentlik tezini geri çekmek zorunda kalır (Arendt, 2018: 15; Kang, 2015: 20).

[104] Gerçi Benjamin'in akademik kariyerinin sona ermesini bir başarısızlık olarak görmediğini söyleyebiliriz. Akademik bir kariyerin olanaksız olduğu kesinleştiğinde şu cümleleri sarf edecektir: "Her şey sona erdikten sonra, şimdi memnunum. Eski Frankoniya çağından bugünün yerel üniversitelerine kadar ulaşan bu yol bana göre değil" (Benjamin'den aktaran Kang, 2015: 21). Benjamin'in akademik bir unvan elde etme amacı da yukarıdaki ifadelerini doğrulamaktadır. O tarihlerde Almanya'da uygulanan akademik sistemde doktora sonrası yazılan doçentlik tezleri üniversite kariyerinin ilk adımıdır. Bu tezle birlikte profesörlüğe hak kazanıncaya kadar akademik bir unvan elde edilir. Fakat doçentlik unvanına sahip olan akademisyenlere (Privatdozent) herhangi bir ücret ödenmez. Benjamin ise üniversiteden herhangi bir ücret alamasa da edindiği bu akademik unvan sayesinde ailesinden aldığı maddi desteği sürdürmeyi düşünmektedir (Arendt, 2018: 23).

[105] Stefan George çevresinin tezin reddedilmesinde etkili olup olmadığını belirlemek olanaksızdır. Fakat Arendt'in iddiasını, doçentlik tezinin 1928'de kitap olarak yayımlandıktan hemen sonra Alman ve Fransız edebiyat çevrelerinin ilgisine mazhar olması ve hakkında birçok olumlu değerlendirme yapılmış olması desteklemektedir (Kang, 2015: 21).

Benjamin'in 1930'lardaki başarısına eşlik eden talihsizlik ise faşizm olur. Adorno'nun ifadesiyle, "akademik planlarının suya düşmesi ile faşizmin patlak vermesi arasında kafasının nispeten rahat olduğu" sadece birkaç yıl yaşanmıştır (Adorno'dan aktaran Rosenthal, 2018: 22). Nasyonal Sosyalizm, düşünürün entelektüel başarısının izlediği seyre benzer bir biçimde, 1920'lerin sonları ve 1930'ların başlarında Almanya'da oldukça güçlenir ve parlamentoda hatırı sayılır bir temsil hakkı elde eder. 1933 yılına gelindiğinde ise Hitler şansölye ve devlet başkanlığı yetkilerini kendi bedeninde birleştirmeyi başarabilecektir. Benjamin ise aynı mekân ve zamandan Kudüs'teki dostu Scholem'e şöyle yazar: "Yeni rejim çevremdekiler tarafından bir parça sükûnetle karşılanmış olsa da çok geçmeden bu sükûnet yerini artık buranın havasını teneffüs etmenin mümkün olmadığı sonucuna bıraktı; tabii insanın boğazını sıkan böyle bir ortamda bunun pek de ehemmiyeti yok" (Benjamin, 2018a: 40).

Faşizm, ilk olarak düşünürün yazınsal faaliyetlerine musallat olur. Benjamin, Scholem'e gönderdiği 1932 tarihli mektupta, çalışmalarının Almanya'da boykot edildiğini yazar. Nasyonal Sosyalistler iktidarı henüz "resmi" olarak ele geçirmemiştir, fakat yazıları yayımlanmaz ve yayınevlerinden mektuplarına yanıt alamaz. Örneğin *Literatische Welt* yayın kurulu artık onunla çalışmalarının "kendileri için bir şey ifade etmediğini bildiren bir mektup" bile gönderir (Benjamin, 2018a: 31). Almanya'da 1933'te çıkarılan yeni basın yasası ise Benjamin'in gazetecilik yapma koşullarını tamamen ortadan kaldırır. Hitler'in emriyle, gazete, güzel sanatlar, edebiyat, müzik, radyo, tiyatro ve sinema gibi alanlarda faaliyet yürütebilmek için üye olma şartı getirilir. "Saf Alman ırkından" olmayanlara ise üyelik verilmez (Bölükbaşı, 2012: 55). Böylece Alman kültür dünyasında hızlı bir tasfiye başlar. Bu tasfiyenin ilk muhatapları ise solcu ve/veya Yahudi entelektüeller olur. Nitekim Benjamin, gazetecilik yapma koşulları

ortadan kalktığı gibi Frankfurt Radyosu'ndan ilk tasfiye edilen kişilerden biri olur (Kang, 2015: 24).

Böylece faşizm, düşünürün yayın faaliyetlerini ve radyodaki çalışma olanaklarını tamamen ortadan kaldırmış olur. Dolayısıyla o dönem için yaşamındaki tek gelir kaynağını da yitirmiş olur: "Berlin Radyosu'ndaki gelişmelerden dolayı yakın bir zamana kadar bana güvence veren gelirden tamamen mahrum, en karamsar düşüncelerle baş başa kaldım" (Benjamin'den aktaran Rosenthal, 2018: 23). Fakat faşizmin hedefi, yalnızca düşünürün yayın faaliyetleri değildir. Benjamin'in yaşamı da tehdit altındadır. En nihayetinde, Yahudi ve solcu bir yazardır. Berlin'de yaşaması olanaksızlaşır. 1933'te Almanya'yı terk eder ve Paris'teki sürgün hayatı başlar. Paris'ten Scholem'e gönderdiği ilk mektubunda, bu kararı bir "panik haliyle" almadığını, aksine onu acele etmeye zorlayanın daha çok "aklı" olduğunu ısrarla vurgular. Çünkü tehlike, sadece gecenin bir vakti yatağından kaldırılıp işkenceye maruz kalması ya da öldürülmesi değildir, Berlin'de açlıktan da ölebilir[106] (Benjamin, 2018a: 49).

Benjamin'in ekonomik sorunları Paris'teki sürgün hayatı boyunca da devam eder. O tarihlerde Scholem'e gönderdiği birçok mektubunda, maddi sorunlarının korkunç boyutlara ulaştığından, her gününün "Tanrı'nın insafına bırakılmış durumda!" olduğundan söz eder. Arzu ettiği tek şeyin "hayatta kalmak için gerekli asgari tutar"ı bulmak olduğunu söyler. Nihayet o tarihlerde Frankfurt Okulu ile temas kurarak bir iş olanağı elde eder. Sürgün dönemi boyunca çalışmalarını Frankfurt Okulu'nun yayın organı *Sosyal Araştırmalar Dergisi*'nde (*Zeitschrift für Sozialforschung*) yayımlar ve

[106] Benjamin, Paris sürgününden gönderdiği ilk mektubunda bunu açıkça dile getirir: "… Bana gelince Almanya'yı bir an önce terk etme kararı almama sebep uzun süredir az ya da çok sezilen koşullardan ziyade bir hafta önce kimi belirsizliklerin gündeme gelmesi oldu. Daha çok neredeyse matematiksel denebilecek bir eş zamanlılıkta olumlu yanıt alacağımı düşündüğüm muhtemel yerlerden elyazmalarının geri gönderilmesi, nihayetlenmek üzere anlaşmaların bozulması ve başvurularımın yanıtsız kalması buna neden oldu. Her türlü tavra ya da ifade biçimine karşı resmi makamlarca yürütülen terör aşılamayacak boyutlara ulaşmış durumda. Bu koşullar dâhilinde uzun süredir ve haklı nedenlerle takındığım politik anlamdaki geride duruş bu duruma maruz kalan kişiyi sistematik bir kovuşturmadan koruyabilir belki ama açlıktan koruyamaz..." (Benjamin, 2018a: 50).

bunun karşılığında "asgari düzeyde" bir ödenek alır (Benjamin, 2018a: 139). Fakat ekonomik sorunlarının acil bir tehdit unsuruna dönüşmesi, aynı zamanda onu Frankfurt Okulu yöneticilerine karşı sürekli olarak taviz vermek zorunda bırakan bir konuma iter. Nitekim 1933 tarihli mektubunda, Enstitü editörünün "Fransız Yazarlarının Çağımız Toplumundaki Yeri" (1934) başlıklı çalışmayı tahrif ettikten sonra yayımlamasını Almanya dışında faşizmin ilerlemesi olarak yorumlar (Benjamin, 2018a: 90). Enstitü tarafından yapılan bu editoryal müdahaleler ise sürgün dönemi boyunca devam eder. Benjamin'in dergiye gönderdiği birçok çalışması ya reddedilir ya da metinlerden sözcükler çıkarılarak ya da sözcükler değiştirilerek ve hatta bir takım bölümler atılarak yayımlanır. Ne var ki Enstitü tarafından yapılan tüm müdahaleler Benjamin'e bildirilerek yapılır. Benjamin ise "hayatta kalmak için gerekli asgari tutar"ı yitirmemek için her defasında bu müdahaleleri kabul etmek zorunda kalır[107] (Jay, 2014: 326; Livingstone ve d., 2016: 156).

[107] Birçok yorumcu, Enstitü'nün editoryal müdahalelerini Benjamin'i kendi teorik kavrayışlarına çekmek amacıyla değil, kurumun kendisini ABD'deki politik tacizlerden korumak için gerçekleştirdiğini öne sürmektedir (Jay, 2014: 326, Livingstone vd., 2016: 146; Wolin, 1994: 275). Hatta bazılarına göre, Enstitü'nün "yeni evindeki" karşı-devrimci atmosferden korumak için benimsediği editoryal politika olarak sansür, Benjamin'in "iyi bildiği ve sempati duyduğu bir politika"ydı (Wolin, 1994: 276). Benjamin'in sansürü iyi bildiğine katılsak da "sempati duyduğunu" söyleyebilmek için 1930'ların ortalarından itibaren Scholem'e yazdığı mektupları göz ardı etmemiz gerekir. Üstelik Benjamin'in Enstitü yönetiminden çalışmalarının dergide yayımlandıktan sonra eleştirel değerlendirmeye açılmasına dönük talepleri olduğunu; fakat hiçbirinin kabul görmediği de bilinmektedir (Livingstone vd., 2016: 146). Dahası Adorno'nun Benjamin'in "Alman Faşizminin Kuramları" (1930) başlıklı makalesinde "dünya savaşını Almanya'da iç savaşa dönüştürmek için "Marksist hile" çağrısında" bulunduğu son cümleyi 1960'lardaki yeni baskısından çıkarmasını Enstitü'nün kendisini "karşı-devrimci" saldırılardan koruma amacıyla ilişkilendirmek de pek mümkün görünmemektedir. Peki, Enstitü editoryal müdahaleleriyle Benjamin'i kendi politik kavrayışına mı çekmek istiyordu? Bu soru aslında 1960'ların sonlarında Enstitü'ye soruldu. 1967-68 yıllarında Merkur dergisindeki yazılarıyla Helmut Heissenbüttel ile H. Arendt ve aynı yıllarda iki ciltlik Benjamin sayısı çıkaran Alternative dergisi editörleri Enstitü'yü ve özel olarak da Adorno'yu suçlayan yazılar kaleme aldılar. Adorno'nun özel olarak hedef haline gelmesinin nedeni ise Benjamin'in ölümünden sonra onun eserlerinin sadece yayımlanmasından değil, aynı zamanda Benjamin'in eserlerinden hazırladığı seçkilere yazdığı yorumlayıcı önsözlerle onun üzerindeki yegâne "otoritelerden" biri olmasıydı. Adorno'ya yönelik temel suçlamalardan bazıları ise şunlardı: Adorno, Benjamin'in çalışmalarını Enstitü bünyesinde tekelleştirmiş, yayımladığı seçkilerdeki eser tercihleriyle, onlara yazdığı önsözlerle ve gerektiğinde "Alman Faşizminin Kuramları"nın yeni baskısında yaptığı gibi editoryal müdahalelerle Benjamin'in Marksizm'le ilişkisini ya örtbas etmeye çalışmış ya da kendince "doğru" bir zemine oturtmaya çalışmıştır ve Benjamin ile kendisi arasındaki uyuşmazlıkları kendi yorumlarına uygun olarak değiştirmek için sistematik bir çaba göstermiştir. Öyle ki 1960'lardaki tartışmalar 1930'lardaki editoryal müdahalelere değin uzanmış ve Adorno ile Enstitü yöneticileri Benjamin'in kendilerine olan mali bağımlılığını kötüye kullanarak entelektüel bir bağımlılığa yol açmakla suçlanmışlardır (Wolin,

Arendt başka bir bağlamda dile getirmiş olsa da, Benjamin'in "yaşamındaki talihli anlarına vurulan darbelerin" en korkunç olanı faşizm olur (Arendt, 2018: 31). Benjamin bu korkunçluğu yalnızca sürgünle değil, aynı zamanda çalışma kampı ve ölümüyle sonuçlanan intiharıyla bizzat deneyimleyecektir. 1930'lu yıllardan itibaren de tüm çabası bu korkunçluğu anlamaya ve onunla mücadele etmeye hasredilir. Nitekim "en Marksist" olarak adlandıran döneminde ürettiği çalışmaların tümüne eşlik eden tema faşizm olgusu olur (Çelebi, 2014: 44). Bu dönemde sanat, kültür, edebiyat, tarih, siyaset, teoloji ya da teknik gibi birçok alanda metinler kaleme alır. Bu metinlerin her biri doğrudan ya da dolaylı olarak faşizme yönelik bir girişimi temsil eder. Özellikle 1930'larda belirgin olan şey, Löwy'nin ifadeleriyle, "faşizmin anlaşılmasını temel alan bir tarih teorisi" oluşturma çabasından başka bir şey değildir (Löwy, 1999: 224).

1994: 275). Adorno ise yukarıdaki suçlamalara 1968 yılında yayımlanan *Muvakkat Karar* adlı bir yazıyla karşılık vermiştir. Bu yazısında öncelikle "Alman Faşizminin Kuramları"nın yeni baskısından son cümlenin çıkarılmasını yayımcıya kendisinin şart koştuğunu belirtmiştir: "O dönemde Benjamin'in Alman Faşizminin Teorileri adlı çalışmasının Argument'te yayınlanması için son cümlenin yazıdan çıkarılmasını şart koştuğum doğrudur. Bay Reiche bana yazı işlerinin de benim endişemi paylaştığını yazmıştı. Çıkarılacak yerleri alışılageldiği gibi parantez içinde birkaç noktayla göstermelerini önermiştim. Her şey bundan ibaret aslında" (Adorno, 2004: 80). Enstitü'nün o tarihlerdeki müdürü olan Horkheimer tarafından 1930'larda yapılan editoryal müdahaleleri ise aynı yazıda şöyle savunmuştur: " 'Yeniden Üretilme' [Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı] teorisinden Horkheimer'in önerisiyle çıkarılan bölümler, Horkheimer'in haklı olarak yetersiz bulduğu, Benjamin'in materyalist kategorileri kullanımıyla ilgili olan yerlerdi. Yayıncı ve yazar arasında bu tür tartışmalar, Argument yönetiminin de mutlaka bileceği gibi, tamamen normaldir" (Adorno, 2004: 80) Öte yandan Adorno, Benjamin'in eserlerinin Enstitü bünyesinde tekelleştirildiği suçlamasının doğru olmadığını, tek yaptığının "kaynakların tek yerde toplanması ve sadece insanların bilgim dâhilinde bunlarla çalışabilmesi için çabalamak" olduğunu öne sürmüştür. Yakın zamanda da Benjamin'in metinlerini tek bir kaynakda yayımlamaya çalışacağını ifade etmiştir. Benjamin'in kendisinden maddi nedenlerden dolayı çekindiğine dair iddianın ise "iftira" olduğunu; çünkü 1930-1940 yılları arasında Enstitü yönetiminde bulunmadığı için "Benjamin'e maddi destek sağlanması konusunda karar veren pozisyonunda" olmadığını belirtmiştir. Ona göre, Enstitü'deki tek insan bile Benjamin'e maddi durumundan dolayı baskı ve sansür uygulamamıştır. Aksine Enstitü, Benjamin'e 1935 yılından itibaren önce maddi destek, sonra da düzenli bir maaş sağlamıştır. Buna rağmen yazısında "onun en az 7 yıl hayatta kalmasını sağlayan bizleri, onun katili yapmak istiyorlar" diyen Adorno, üstelik Benjamin'e 1938 yılında "savaşın yaklaşmakta ve Fransız faciasının kaçınılmaz olduğundan emin olarak" ABD'ye gelmesi ve geldikten sonra tüm sorunların halledileceğini öne sürenin de kendisi ve eşi olduğunu yazmıştır. Son olarak Adorno, kendisine yöneltilen suçlamaların tek nedeninin ise şu olduğunu öne sürmüştür: "Bu hareketin tek amacı, yoktan bir skandal yaratmak ve muhaliflerim olarak nitelendirmek istemeyeceğim o kişilerin adının duyulmasını sağlamaktır" (Adorno, 2004: 83).

2.1. Estetik Siyaset Olarak Faşizm

Benjamin, Nasyonal Sosyalistlerin adım adım iktidara yürüyüşünü çaresizlik ve tedirginlik içinde izleyen Almanya'daki sayılı entelektüellerden biridir. Özellikle 1920'lerin sonlarından itibaren yazdığı birçok mektupta, Nasyonal Sosyalist hareketin karakterine, özellikle kitlelerle ilişki kurmaktaki maharetine dönük tespitlerde bulunmuştur. Faşizme yönelik ilk derli toplu çalışması ise 1930 tarihlidir. Bu eser, ünlü Alman düşünür Ernst Jünger'ün 1920'lerin sonlarında yayımladığı *Savaş ve Savaşçı* başlıklı kitaba bir yanıt olarak kaleme alınmıştır. Jünger, kendisiyle birlikte sekiz yazarın da makalelerinin bulunduğu bu derleme kitapta, "Birinci Dünya Savaşı'nı ve 1930'lardaki genel ideolojik ortam içindeki "savaşçı" kişiliğin durumunu ele alıp" inceler (Hillach, 2015: 55). Eser yayımlandıktan hemen sonra Alman entelijansiyası tarafından ilgiyle karşılanır. Eseri ilgiyle karşılayanlar arasında Benjamin de vardır. Düşünür, kitaba ilişkin aynı yıl eleştirel bir makale kaleme alır. Bu makale, "Alman Faşizminin Kuramları" başlığıyla 1930 yılında Sosyal Demokrat *Die Gesellschaft* dergisinde yayımlanır (Witte, 2002: 101). Benjamin burada, "savaş deneyiminin temel nitelikteki rolünü ve bu yaşam deneyiminin, sonunda 1920'lerdeki Alman faşist ideolojisince bir mite dönüştürülüşünü" göstermeye çalışır (Hillach, 2015: 55). Öte yandan, derlemede yer alan makaleleri, estetik siyaset olarak faşizm olgusunu açıklamakta oldukça işlevsel bulur (Hillach, 2015: 55).

Savaş ve Savaşçı başlıklı eser, savaşın "edebi" bir savaş, savaşçının ise "heroik" ögelerle donatıldığı bir savaş kuramı sunar. Kitaba katkıda bulunan yazarlar, savaş ve savaşçı olgusunu bir külte dönüştürmüştür. Birinci Dünya Savaşı'nın "mitsel bir portresini" çizmiş, bu savaşın "kişinin varoluşuna en yüksek anlamlılığı" kazandıran "kelimenin tam anlamıyla gerçek bir savaş" olduğunu iddia etmişlerdir. Bu savaşta yer alan askerlerin deneyimlerini ise "ilahlaştırarak destansı bir "savaşçı" imgesi" ortaya

koymuşlardır (Kang, 2015: 132). Nitekim onlar açısından savaş, ister "edebi" bir savaşı isterse Birinci Dünya Savaşı'nı ima etsin, "Alman ulusunun kendisini ifade edişinin en üst biçimi" olarak görülmelidir. Şüphesiz bu görüşler, sadece Birinci Dünya Savaşı'na dönük "faşist nostaljilerini" değil, bunun yanı sıra savaş kuramlarının dayandığı tarihsel düzlemi işaret etmesi nedeniyle de dikkate değerdir. (Benjamin, 2015a: 99)

Bu bağlamda Benjamin, Birinci Dünya Savaşı'nın Alman ulusu için "yitirilmiş bir savaş" olma niteliğinin altını çizer. Ona göre, ilk dünya harbini bir "Alman savaşı"na dönüştüren de tam olarak bu yitirilmişliktir. Bir savaşı kaybetmek "savaştan yengi ile çıkan tarafın savaşa da el koyacağını, savaşı yitirenin uzatacağı eli bir yana iteceğini; yengici tarafın savaşı da fethetmiş olacağını; savaşa temellük edeceğini; yenik tarafın ise, savaşın totalitesini de yitireceğini ve onsuz yaşamak zorunda kalacağı" anlamına gelir (Benjamin, 2015a: 106). Başka bir deyişle, bir yoksunluk haline işaret eder. Nitekim Alman halkı, 1930'lu yıllarda bu yoksunluğu hem maddi hem de manevi olarak tüm varlığında hissetmektedir. Jünger ve arkadaşlarının öne sürdükleri savaş kuramı da bu kaybı telafi etmeye dönük bir çabanın ürünüdür. Çünkü onlara göre, ancak bir savaş "zamanın nabzını elinde tutan güçlü bir düzeltmen" olabilir[108] (Benjamin, 2015a: 99).

[108] Peki, Jünger ve arkadaşlarının iddia ettikleri gibi Alman halkının geleceği için savaş bir mutluluk olanağı ya da "sihirli bir dönüm noktası" olabilir miydi? Bugünden dönüp bakıldığında şüphesiz kolaylıkla yanıt verilebilecek bir sorudur bu. *Savaş ve Savaşçı* başlıklı eserde dile getirilen görüşler kısa bir süre sonra Almanya'da iktidar olmuş ve yeni bir dünya savaşına yol açmıştır. Alman halkı ise bu savaştan da büyük bir yıkımla çıkmıştır. Benjamin'in o tarihlerdeki öngörüleri de bu doğrultudadır. Fakat Alman halkına bu yıkımdan kurtulması için bambaşka bir çözüm önerisi sunar: "Gerçekte, önümüzde tek bir savaş bulunmaktadır: İnsanların, ellerindeki teknoloji aracılığı ile Doğa'yla kurdukları ilişkiye uygun biçimde, kendi aralarındaki ilişkilerdeki yanlışlığı düzeltmekteki yetersizliklerinin giderilmesi için açılması gereken savaş. Bu son bir şans tanıyan, korku verici ve *son* savaştır. Bu düzeltim çabası başarısızlığa terk edilecek olursa, milyonlarca insan bedeni çelik ve gazlarla paramparça edilecek, ezilip yok olacaktır. Ama şiddetin Ölüler Ülkesi'nin müminleri olmayı kabullenmiş, içleri dışları Klages'in cilt cilt yazdığı yazılarla doldurulmuş bu yazarların teknolojiyi bir fetiş olarak görmeyip onu mutluluğa giden yolun ilk adımı sayan; kendileri kadar aylak olmadıklarından marazi düşüncelere yönelmedikleri için çok daha ölçülü, itidal içinde ve sağlıklı kalabilen Doğa'nın yaşamdan yana çocuklarına vaat etmekte olduğu mutluluk olanaklarını görebilmeleri olanaksızdır. Doğa'nın teknolojiyi bir fetiş olarak görmeyen, debdebe ve gösteriş düşkünü olmayan, sabırlı ve itidal sahibi çocukları bu ölçülülüklerini, onlara gelecek savaşın sihirli bir dönüşüm noktası olacağını söyleyenlere kanmayarak; bu vaat edilen savaşın, bugün yaşanmakta olan

Benjamin, sürekli olarak Birinci Dünya Savaşı'ndan söz etmelerine, hatta birçoğu bu savaş deneyiminde bizzat yer almış olmalarına rağmen, bu yazarların savaşın tekniğe dayanan yeni karakterini göz ardı ettiklerini öne sürer.[109] Savaş tekniğindeki gelişmeler savaş ve savaşçı olgusunu yeni bir forma dönüştürmüştür. Nitekim Birinci Dünya Savaşı'ndaki deneyim, gelecekteki savaşların ne denli korkunç ve tehlikeli bir hal alacağının bir göstergesi olarak bu dönüşümün görülebileceği en "kanlı" örneklerden biridir. Bu savaşta kullanılan kimyasal gazlar bile, gelecekteki savaşların "bir tür hesaplama ve sayım sorununa" indirgeneceğini, sivillerle muharipler arasındaki ayrım ya da savaş ilanı gibi devletler hukuku kurallarının artık işlevini yitireceğini kanıtlamıştır. Öte yandan, Jünger ve arkadaşlarının sıklıkla söz ettikleri "savaşçının (cengâverin), sportmence nitelikler denen askerce davranabilme ve savaşı askerce karşılayabilme" karakterini yitirdiğini de apaçık bir biçimde sergilemiştir. Bu savaşta yer alan savaşçıların cephe deneyimleri, "gitgide çekilmesi güç, iç karartıcı ve anlamsız

---

yaşamın bir yansıması olduğunu ve olacağını görebilmekle kanıtlamış olacaklardır. Bu ilk uyanma ve aydınlanmadan sonra ise, bu ilk aydınlanmalarını, önlerine "kurtuluşları" diye sunulup konan savaşı bu savaşı sunanlara karşı evrimlendirmek için kullanmalı; böylece, kuzeyin iç karartıcı mimarisindeki ağır hatlarla bezenmiş bu meş'um desisecilerin halk için hazırladığı oyunu, Marksizm'in tüm bu tür oyunlara karşı geliştirdiği yol ve yöntemlerle başa çıkarmalıdırlar" (Benjamin, 2015a: 119). Adorno'nun makalenin 1960'lardaki yeni baskısından çıkarmak istediği bu son paragrafta, düşünür açık bir biçimde "dünya savaşını Almanya'da iç savaşa dönüştürmek için "Marksist hile" çağrısında" bulunmaktadır. Nitekim 1930'ların başlarında Scholem'e gönderdiği birçok mektubunda da Almanya'da bir Bolşevik devrimin yakın gelecekte gerçekleşeceğinden söz eder. Daha açık bir ifadeyle, Benjamin 1930'ların ilk yıllarında bir iç savaş beklentisi içindedir. Çünkü 1929 yılında askeri teatral bir oyun üzerine makalesinde yazdığı gibi "savaşa verilecek yegâne yanıtın "silahlı ayaklanma"dan ibaret olduğunu" düşünmektedir (Löwy, 1999: 204).

[109] *Savaş ve Savaşçı* adlı kitaba katkıda bulunan yazarların birçoğu Birinci Dünya Savaşı'nda profesyonel askerlik yapmıştır. Robinson'nun yerinde tespitiyle, Benjamin'in bu yazarların ilk dünya savaşında yer aldıklarına dönük ısrarlı vurgusu bu gerçeği vurgulamaktan öte, onların belirli bir sınıf perspektifini dile getirdiklerini düşünmesinden kaynaklanır. Nitekim bu yazarların temsil ettikleri "seçkin asker sınıf ideolojisi", ilerleyen yıllarda faşizmin toplumsal temeli haline gelecektir (Robinson, 2017). Bu yüzden Benjamin, 1930'lu yıllarda savaşı hala "hayalet" gibi yaşayan ve yaşatan bu yazarlara "apaçık bir dille" şunları sormamız gerektiğini iddia eder: "Baylar, kimsiniz, nereden geliyorsunuz? Hayatta savaşın dışında bir de barış diye bir şeyin önem taşıdığını hiç hissedebildiniz mi? Bir çocuğun gözlerinde, yaşamla sarmaş dolaş bir ağacın vakur duruşunda, yaşamındaki kendi öz sevinciyle hayatı zenginleştiren bir hayvanın sessiz mutluluğunda yalnızca barışın parıldadığını hiç görebildiniz mi? Savaş alanlarındaki devriyeleri gözlemekten vakit bulup da sizlerin yanıt vermenizi beklemeden, vereceğiniz yanıtın "Hayır!" olacağını sezinliyoruz. Sizler, bunu görebilmiş olsaydınız bile, savaşı şimdikinden de beter bir cerbeze içinde yine yüceltecektiniz! Onun için soruyor değiliz bunu. Ama, hayatta, bir çocuğun gözlerinde, bir ağaçta, bir hayvanın sessiz mutluluğunda barışı görebilmiş olmanın, insanı - sizin gibi - savaşı yücelten ve savaşa tapınan biri olmaktan kurtaracağını belirtmek istediğimiz için soruyoruz bunu" (Benjamin, 2015a: 112).

bir yaşama boyun eğme çaresizliğine" dönüşmüştür. Şan ve şeref için cephelere koşmuş olan bu "kahramanlar", cephedeki içler acısı durumlarına ancak katı bir "tavra" bürünerek, kendilerini dış dünyadan izole ederek karşı koymuşlardır. Bu sayede "umdukları savaş ile buldukları savaş"ın birbirlerinden oldukça farklı gerçeklikler olduğunu kabul etmemeye direnmişlerdir. Ne var ki gerçeklik onların bu katı tavırlarını hava saldırılarıyla kolayca sarsabilmiştir. Çünkü der Benjamin, havadan atılan gaz bombalarına karşı "yerdeki "kahramanın" yeterli hiçbir savunma olanağı" olamaz (Benjamin, 2015a: 99).

Jünger ve arkadaşları ise savaşı "ebedi" bir savaş olarak takdim etmekten ve savaşçıyı da heroik ögelerle donatmaktan başka, öne sürdükleri savaş kuramlarında şu savı ortaya atarlar: "Savaşın hangi yüzyılda, hangi idea'lar yüzünden ve ne tür silahlarla yapılmış bir savaş olarak ortaya çıkmış oluşu ikincil derecede bir önem taşır" (Jünger'den aktaran Benjamin, 2015a: 100). Benjamin, yukarıdaki ifadeleri aslında "tam bir akıl kıtlığı" saymamız gerektiğini iddia eder. Çünkü "savaş deneyiminde, bir zamanlar, kült oluşturucu ögelerin bulunduğu doğrudur. Kuramsal olarak da, terimin doğru anlamıyla "cemaat" (gemeinschaft) sayılabilecek olan, yabancılaşma-öncesindeki eski toplulukların yaşamında savaş deneyiminin bu tür özellikleri gerçekten de vardı" (Benjamin, 2015a: 104). Gelgelelim günümüzdeki savaşların tekniğe dayanan yapısı kült oluşturucu ögeleri tahrip etmiştir. Peki, 1930'lu yıllarda savaş ve savaşçı olgusu üzerine yayımlanmış bir eserin tekniğin bu belirleyici rolünü göz ardı etmesini nasıl yorumlamalıyız?

Elbette Jünger ve arkadaşları da modern tekniğin savaş ve savaşçı olgusu üzerindeki belirleyici rolünün farkındadır. İçinde yer almış oldukları savaşın yeni karakteri konusunda ısrarla sessiz kalmayı tercih etseler de[110] özellikle savaşın rasyonel

[110] Örneğin Benjamin'e göre, Birinci Dünya Savaşı'nda kullanılan kimyasal gazlardan özellikle söz etmekten kaçınmışlardır. (Benjamin, 2015a: 107)

yapısından duydukları rahatsızlığı sıklıkla dile getirmekten kaçınmamışlardır. Üstelik Benjamin, "bu yazarların "ebedi" saydıkları savaşın ardında *kült oluşturucu savaş ideası*'nın değil de, teknolojinin bulunuşu gibi!" bir çelişkinin olduğuna işaret eder. Bu nedenle *Savaş ve Savaşçı* başlıklı bir eserin tekniğin bu belirleyici rolünü göz ardı etmesi onun açısından "küçümsenmemesi gereken bir hastalık gösterisi sayılmalıdır" (Benjamin, 2015a: 105). Çünkü bu hastalık, Jünger ve arkadaşlarının yalnızca teorik ufuklarının noksanlığından kaynaklanmaz; aksine söz konusu olan, tekniğe dair tarihsel ve felsefi bir bakışın eksikliğidir:

> İnsanın, insanal değerlere göre biçimlendirebilme olanağı bulduğu bir dünyada teknoloji dolayımı ile Doğa'nın sırlarına ışık tutmak ve onlardan insanın yararına değerler elde etmek yerine, bu yeni milliyetçilerin metafizik savaş soyutlamaları, idealistçe bir tarzda algılanan Doğa'nın gizlerini insana malum kılmak için, mistik ve dolayımsız bir teknoloji kullanımına yönelmiştir… Kendisi olan kirlenmemiş olan, çocuksu saflığını korumakta olan, insanca olan her ne varsa, bu yazarların İdealistik Doğa algılamaları ve teknoloji anlayışları sonunda, 42'lik ağır topların salvolarıyla her yediğini yutup öğüten bu devlerin büyük ve kütleşmiş dişleri arasında eceline kavuşmuştur (Benjamin, 2015a: 115).

Jünger ve arkadaşları, teknik aracılığıyla "Alman İdealizminin heroik ögelerini yeniden canlandırmak istemiş", fakat ortaya koyabildikleri tek şey "Hipokrat'ın tanıdığı ölümün simasına ait şeyler olmuştur" (Benjamin, 2015a: 115). Benjamin, bizzat yer aldıkları cephelerde görüp görebildiklerinin de bu simadan başka bir şey olmadığını vurgular. Çünkü Birinci Dünya Savaşı tekniğin "köle isyanı" olarak ortaya çıkmıştır. Bu savaşta, "teknik de insanlığa ihanet etmiş, zifaf yatağını kan gölüne çevirmiştir" (Benjamin, 2016a: 82). Ağır makineli tüfeklerin, tankların ve yangın bombalarının

altında hem "Toprak Ana'nın bağrı" hem de insan bedeni kül olmuştur. Çünkü tekniğin tüm anlamını doğa üzerinde kurulacak hâkimiyete indirgeyen bir emperyalist öğreti, kâr maksimizasyonuna dayanan ekonomik doğasına uygun olarak, tekniği "insanal" değer denebilecek olan her şeyden tüm gücüyle ve alabildiğine ayırmakta" bir beis görmez (Benjamin, 2015a: 100). Böylece tekniği hem insan üzerinde hem de doğa üzerinde bir sömürü aracına dönüştürür. Nitekim Birinci Dünya Savaşı'nda gerçekleşen şey tekniğin insanlığa değil, insanlığın tekniğe ve dolayısıyla doğaya ve kendisine ihaneti olmuştur. Bu ihanet ise kendisini savaş olgusunda apaçık kılmaktadır (Benjamin, 2015a: 100).

Bilindiği üzere Karl Marx, "Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı"da, toplumsal üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çatışma üzerine odaklanır. Marx'a göre, toplumsal üretici güçler gelişimlerinin belirli bir evresinde içinde hareket ettikleri üretim ilişkilerine ters düşmeye başlarlar. Böylece toplumsal üretim ilişkileri üretici güçlerin en büyük engeli olarak ortaya çıkar. "O zaman" der Marx, "bir toplumsal devrim çağı" başlar (Marx, 2013: 91). Hillach'ın iddia ettiği üzere, Benjamin'in savaşa dair analizi "üretici güçlerin artışıyla, bunun yanı sıra ekonomik ve toplumsal sınırlamaların ortaya çıkışı şeklindeki" Marksist şemaya dayanır[111] (Hillach, 2015: 62). Benjamin, "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı" (1936) adlı makalesinde bu bağlantıyı şöyle ifade eder: "Üretim güçlerinin doğal yoldan değerlendirilmesi mülkiyet düzenince önlenirken, teknik araçların, temponun, güç kaynaklarının yoğunlaşması, doğaldışı bir değerlendirmeye zorlamaktadır. Bu doğaldışı

[111] Hillach'ın tespitine katılsak da yine de önemli bir hususun altını çizmemiz gerekiyor. Benjamin, Marx'ın ifadelerindeki ya da bu ifadelerin yorumlanmasında ortaya çıkan "gelişim fikrini" paylaşmaz (Sieber, 2014). Daha açık bir ifadeyle, Marx'ın şu ifadelerine katılmaz: "Üretici güçler gelişmeden önce, bir toplumsal oluşum asla yok olmaz; yeni ve daha yüksek üretim ilişkileri, bu ilişkilerin maddi varlık koşulları, eski toplumun bağrında çiçek açmadan, asla gelip yerlerini almazlar" (Marx, 2013: 92). Benjamin, müdahale etmenin anlıksal karakterine yönelik vurgusunu her zaman korumuştur. O, "kapitalist evrim ile devrimci değişim arasındaki içsel ilişkiye", yani müdahale edilebilirliğin ancak "zaman içinde ortaya çıkacağına dair" görüşlere katılmaz. (Lunn, 2011: 353) Bu yüzden onun Marx'ın kuramında değerli gördüğü ve Marx'la uzlaştığı husus, üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çatışmadır. Fakat Marx bu çatışmanın daha çok olumlu yanına vurgu yaparken, Benjamin bu çatışmayla birlikte ortaya çıkan yıkıma işaret eder (Sieber, 2014).

değerlendirme, savaş aracılığıyla gerçekleşmektedir; savaş, yıkımlarıyla toplumun tekniği kendi organı kılmaya yetecek olgunlukta olmadığının, tekniğin de toplumun temel güçlerini yenecek ölçüde gelişmediğinin kanıtını sergilemektedir" (Benjamin, 2016b: 78).

Şayet tekniğin "doğal" olan kullanımı özel mülkiyet sistemi tarafından engellenmezse, üretim güçlerindeki gelişim toplum içinde sınırsız bir biçimde realize edilebilecektir. Başka bir deyişle, "doğal" olabilirse, bunun anlamı, "teknolojinin, toplumsal düzenin içinde ortaklaşa belirlenebilmesi" bakımından yaşanan toplumda bunu sağlayan "ahenkli bir güç dengesi"nin bulunduğudur. Böylece tekniğin "doğal" yöndeki gelişimiyle insanın özgürleşmesi arasındaki uyumlu denge açığa çıkabilir, yani toplumsal gerçeklik tekniği kendi organı kılabilecek ve dolayısıyla teknik de toplumsal gerçekliğe "kendi gereksinimlerini toplumsal yönden örgütleyici bir etkenliğe dönüştürme konusunda yeterli materyali" sunabilecektir (Hillach, 2015: 62). Nitekim savaş, Benjamin açısından bu "uyumlu dengenin tam da antitezi" olarak ortaya çıkmaktadır. Onun amacı da savaşın ekonomik boyutunu göz ardı etmeksizin, emperyalist savaşta tehdit edici boyutlara varmış olan çağdaş tekniğe dikkat çekmektir (Benjamin, 2015a: 99). Ona göre, Birinci Dünya Savaşı tekniğin "köle isyanı" olarak ortaya çıkmışsa, benzer bir biçimde gelecekteki savaşlar da tekniğin başkaldırısı olarak ortaya çıkacaktır (Benjamin, 2016b: 78).

Yukarıdaki sunumdan, Benjamin'in tekniğe ilişkin "geriye-yönsemeli" bir anlayışa bağlı olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. O, "teknolojik gelişmeyi tutuklamak isteyen bir anlayışa" sahip değildir (Hillach, 2015: 85). Fakat Benjamin, kapitalist sistem içerisinde yer aldığı haliyle teknik gelişmenin felaketlere yol açacağını da yılmadan savunmuştur. Ona göre, pozitivist savların aksine, teknik yalnızca "bilimsel" bir olgu değil, aynı zamanda tarihsel bir olgu olarak değerlendirilmelidir (Benjamin,

2015b: 42). Bu tarihsellik, yani modern tekniğin kapitalist karakteri göz ardı edildiğinde, onun yıkıcı niteliği de anlaşılamadan kalacaktır. Nitekim *Tek Yönlü Yol* adlı eserinde olduğu gibi, bu makalesinde de ısrarla "yangın alarmı"nı çaldıran modern tekniğin bu yıkıcı niteliği olmuştur. Bu yıkıcı nitelik kendisini özellikle savaş teknolojisindeki gelişmelerde ve doğanın tahribatında göstermektedir. Bu yüzden onun yukarıdaki görüşleri, savaş teknolojisine bağlı olarak savaş ve savaşçı olgusundaki değişimleri açığa çıkaran bir analizle sınırlı değildir. Onun açısından daha kritik olan şey, savaş teknolojisindeki ilerlemelerin ya da doğa üzerindeki hâkimiyetin toplumsal ilerleme anlamına gelmiyor oluşudur (Löwy, 2007: 232).

"Burjuvazinin ortadan kalkışı ekonomik ve teknik gelişmenin neredeyse hesaplanabilecek bir noktasına kadar gerçekleşmemişse (enflasyon ve gaz savaşı bu noktanın işaretleridir), her şey birmiş demektir. Kıvılcım dinamite gelmeden önce kesilmelidir yanan fitil" (Benjamin, 2016a: 53). Bu alıntıyla *Tek Yönlü Yol* adlı esere yeniden başvurmamız nedeni, yazarının bu cümlelerine yaşamının sonuna değin bağlı kalmış olmasıdır. Tüm entelektüel serüveni boyunca, "kapitalizmde var olduğu biçimiyle teknolojik ilerlemenin, devrimci bir kesinti olmadıkça insanlığın geleceğini tehdit edeceğini" öne sürmüştür (Löwy, 1999: 210). Ne yazık ki Hiroşima ve Nagazaki'ye atılan atom bombalarıyla veya Auschwitz ya da Treblinka gibi soykırım merkezleriyle haklı çıkacaktır Benjamin. İkinci Dünya Savaşı'nda yaklaşık 65 milyon insan ölecek ve bu insanların yüzde 67'sini sivil insanlar oluşturacaktır. Nitekim bugün de onun "felaketvari bakışı" geçerliliğini yitirmemiş görünmektedir (Löwy, 2007: 138). Savaş teknolojisinin gelişim düzeyi tüm insanlığı tehdit eden niteliğini korumaktadır. Kitlesel bir boyut kazanan savaş teknolojisi, doğal olarak yıkımları da kitlesel bir hale sokmuş, savaş alanları alabildiğine genişlemiş, daha fazla kuralsızlaşmış ve

ölçüsüzleşmiştir. Ona "yangın alarmı"nı çaldıran kimyasal gazlara, bugün konvansiyonel, biyolojik ve nükleer silahlar eşlik etmektedir[112] (Çelebi, 2010b: 255).

Bugün bile söz konusu tekniğin "nehirleri kanalize edecek yerde, insan selini siperlere yöneltmekte, uçaklarından tohum atacak yerde kentlere yangın bombaları yağdırmakta" olduğu doğru olsa da, tekniğin bir de yapıcı rolü söz konusudur (Benjamin, 2016b: 78). Başka bir deyişle, teknik aynı zamanda insan ve doğa arasında sömürüye dayanmayan "üretken ve uyumlu bir etkileşimin" dolayımı da olabilir[113] (Sieber, 2014). Benjamin'in Fourier'un "bunca alay konusu olmuş fantezileri"ne başvurmasının, onları pozitivist doğa anlayışıyla karşılaştırdığında "oldukça makul" addetmesinin nedeni de tekniğin bu yapıcı rolünü göz ardı etmemiş olmasıdır (Benjamin, 2014a: 44). Ona göre, teknik sadece "bir çöküş fetişi değil", aynı zamanda insanlığın özgürleşmesine katkı sağlayan "mutluluk anahtarı" da olabilir. Fakat tekniğin ikinci boyutunu sadece proleter devrim sağlayabilir. Başka bir deyişle, ancak o zaman insanlık doğayla ilişkisine uygun bir biçimde tekniği yaratıcı bir uzvu haline getirecektir (Lunn, 2011: 329).

Açıktır ki Benjamin, tekniğin özgürleştirici potansiyeli ile kapitalist kullanımı arasında bir fark görmektedir. Bu özgürleştirici potansiyeli de ancak tekniğin kapitalist üretim ilişkilerinden kurtulmasında görmektedir (Löwy, 1999: 238; Lunn, 2011: 329). Bu yüzden Benjamin'in faşizm analizinin merkezine tekniği yerleştirmiş olması hiç şaşırtıcı değildir. Ona göre, faşizm "yeni oluşan, proleterleşmiş kitleleri, bu kitlelerin ortadan kaldırılmasını istediği mülkiyet ilişkilerine dokunmadan örgütleme

[112] Öyle ki Eagleton'un tespitiyle, nükleer silah geliştirme yarışında olan bir dünyada "insanlığın ilerlemesi sadece gezegende bunu yapacak bir insanlığın halen mevcut olmasına bağlı" görünmektedir (Eagleton, 2017: 34).

[113] Benjamin, "Planetarium" adlı fragmanında şöyle yazar: "(…) Emperyalistlere göre, teknolojinin amacı doğanın denetim altına alınmasıdır. Ama eğitimin amacının çocukların yetişkinler tarafından denetim altına alınması olduğunu söyleyen eli sopalı bir hocaya kim inanır? Eğitim herşeyden önce kuşaklar arasındaki ilişkinin vazgeçilemez düzenlenmesi ve dolayısıyla —denetim altına almaktan söz edeceksek— çocukların değil o ilişkinin denetlenmesi değil midir? Aynı şekilde, teknoloji de doğanın değil, doğayla insan arasındaki ilişkinin denetlenmesidir" (Benjamin, 2014a: 76).

çabasındadır" (Benjamin, 2016b: 77). Bunu da, kitlelere kendilerini ifade edebilecekleri araçlar sunarak, onların bu araçlarda kendi suretlerini onamalarına çabalayarak gerçekleştirmeye çalışır. Faşizmin tüm başarısı ya da Benjamin'in ifadesiyle "kurtuluşu" da, bu çelişkili koşullar altında kitleleri örgütlemedeki hünerine bağlıdır (Benjamin, 2016b: 77). Nitekim 1930'ların ortalarına gelindiğinde, Nasyonal Sosyalistler hem mülkiyet ilişkilerini konserve etmeyi hem de kitlelere kendilerini ifade edebilecekleri araçlar sunmayı eş zamanlı olarak başaracaktır.

Peki, Nasyonal Sosyalistler bunu nasıl başardı? Benjamin, "siyasetin faşist estetizasyonuna" işaret eder. "Faşizm kendi içinde tutarlı olarak, politik yaşamın estetize edilmesini amaçlar" (Benjamin, 2016b: 77). Çünkü kitleleri örgütlemedeki hüneri tamamen buna bağlıdır. Fakat Benjamin'in ilk kez "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı" başlıklı eserinde kullandığı siyasetin estetikleştirilmesi ifadesiyle neyi kastettiği pek açık değildir. Bu belirsizlik, ifadenin makalede tam olarak geliştirilmemesi ya da Buck-Morss'un ifadesiyle hali hazırda yarım yamalak kalışıyla ilgili olabilir (Buck-Morss, 1992: 5). Fakat çalışmamızda, siyasetin estetikleştirilmesi ifadesinin, en azından bir yönüyle, siyasal temsillerin mekân ve zaman dışı bir çerçeveye yerleştirilerek politik olanın bağlamından koparılmasına işaret ettiğini iddia edeceğiz (Manderson, 2016: 1). Bu mahiyetiyle siyasetin estetikleştirilmesi, "politik içeriği ve karakteri örten estetik bir perde" işlevi görür. Böylece siyasal alanda yer alan toplumsal antagonizmaları görünmez kılar.[114] Bu koşullar altındaki kitleler ise toplumsal gerçeklikten olabildiğine uzaklaşır ve dahası başka bir "gerçekliğin" hizmetine koşullandırılır (Mohedano, 2019).

Bu "gerçekliğin" Nazi Almanya'sında Führer kültünde cisimleşmiş olması, Manderson'un yerinde tespitiyle, Benjamin'in politika olarak tanımladığı şeyin ortadan

[114] Nasyonal Sosyalistlerin sınıf mücadelesinin yerine ırk mücadelesini geçirmesi, "toplumsal antagonizmanın gerçekliğinin yerine, natüralist temsillerin sosyal kategoriler olarak işlev gördüğü imgesel alanı yerleştirmesi"ne oldukça iyi bir örnektir (Khatip, 2015: 8).

kalkması anlamına gelir (Manderson, 2016: 7). Benjamin, 1930 tarihli notlarında politikayı eleştirinin başka araçlarla sürdürülmesi olarak tanımlar ve eleştirinin "müdahale edici düşünmeyi" öğretmesi gerektiğini öne sürer[115] (Witte, 2002: 109). Estetik siyasetin en belirgin niteliği ise eleştirinin yerine mitolojiyi geçirmesidir. Başka bir deyişle, estetik siyaset, siyasal olanın mekânsal ve zamansal zeminini ortadan kaldırarak somut tarihsel alanın olumsallığını yadsır. Bunun yerine, siyasal olanın zeminini mekân ve zaman dışı bir mitik çerçeveye sıkıştırır. Bu durum, kitlelerin eleştirel bir tavır takınmalarını olanaksızlaştırır (Manderson, 2016: 1). Böylece kitlelerin politik taleplerini ilga eden; fakat kendilerini ifade edebilecek araçlar sunan bir faşist gösterinin katılımcıları olmaları mümkün hale gelir. Estetik siyaset bu "başarılı" tersine çevirme işlemini külte dayalı olan estetik değer ve ölçütlerden yararlanarak gerçekleştirir. Faşizmin bu kült değerlerin üretilmesi için seferber ettiği aygıt ise teknikten başka bir şey değildir (Mohedano, 2019).

Nasyonal Sosyalistler, kitlesel iletişim araçlarından oldukça etkin bir biçimde yararlanmıştır. Özellikle de görsel-işitsel teknolojiden yararlanmaya önem vermişlerdir. Örneğin dönemin Propaganda Bakanı Gobbels, propaganda açısından yazılı metnin oldukça zaman almasından ötürü, "ses ve imge propagandası için mümkün olan her tür iletişim aracından faydalanılmasını savunmaktadır" (Kang, 2015: 133). Bu nedenledir ki, dönemin en popüler kitlesel iletişim araçlarından olan radyo, Almanya'da ilk defa 1923'te faaliyet göstermesine rağmen, 1933'de nüfusun tamamı Hitler'i canlı olarak

[115] Bu notlar, Benjamin ile Bertolt Brecht arasında 1930 yılında *Krise und Kritik* (Kriz ve Eleştiri) adlı bir dergi projesi girişiminde tutulmuştur. Bu dergi projesi hayata geçirilememiştir, fakat bu girişim boyunca tutulan notlar günümüze değin korunmuştur. Witte'ye göre bu notlar hem ikili arasındaki ortaklıkları hem de farklıkları göstermesi bakımından oldukça değerlidir: "İki yazarın da eleştirinin müdahale edici düşünmeyi öğretme ve böylelikle kuramı yeniden üretken konumuna sokma temel işlevi üzerinde hemfikir oldukları anlaşılıyor. Bu notlarda kesin olarak, politikanın eleştirinin başka araçlarla sürdürülmesi biçiminde kavranılması gerektiği söyleniyor. Ancak, Brecht düşünmenin işlevini "bir toplumda gerçekleştirilebilir" olana bağlı olarak görmek isterken; Benjamin, Marx gibi imgeler dünyasının radikal bir biçimde yıkılmasını çıkış noktası alan, önceleri ağırlıklı olarak dinsel olan hareketlerin her zaman var olduğunda diretiyordu. Bu yüzden iki araştırma yöntemi öneriyordu. 1. Teoloji, 2. Materyalist diyalektik" (Witte, 2002: 109).

dinleyebilmiştir (Kang, 2015: 71). Nasyonal Sosyalistlerin etkin bir biçimde kullandıkları bir diğer kitlesel iletişim aracı ise sinemadır. Sinema, Almanya'da 19. yüzyılın sonlarında geliştirilmiş olmasına rağmen, 20. yüzyılın başlarında hızlı bir biçimde yaygınlaşmıştır. Nasyonal Sosyalistlerin iktidarda oldukları zaman aralığında ise sinemadaki gelişim daha büyük bir ivme kazanmıştır.[116] Hem sinema salon sayısı hem de günlük ortalama izleyici sayısı oldukça yüksek rakamlara ulaşmıştır. Ne var ki tüm bu gelişmeler, Nasyonal Sosyalistlerin filmlerin "üretim, dağıtım ve gösterim" süreçlerine müdahalesiyle birlikte gerçekleşmiştir (Bölükbaşı, 2012: 51).

Bu bağlamda Nasyonal Sosyalistlerin kendi "dünya görüşlerini" kitlelere benimsetmek amacıyla film, radyo ya da gazete gibi kitlesel iletişim araçlarından etkin bir biçimde yararlandıkları söylenebilir. Fakat bunun ötesinde, bu araçlardan yararlanarak kitlelere bir çehre kazandırmayı da başarmışlardır. Bu amaçla, III. Reich döneminde birçok miting, yürüyüş, kitlesel spor müsabakası, parti mitingi ve kurultay düzenlenmiştir. Tertip ettikleri devasa büyüklükteki kitlesel olaylara, ikonik poster ve heykeller ile güçlü logo ve semboller eşlik etmiş, her biri kamera ile kayıt altına alınmıştır. Çelebi'nin ifadesiyle, "toplantılar yansıtılmak maksadından öte, kaydedilebilme ve dağıtım olanakları göz önüne alınarak" bizzat tasarlanmıştır (Çelebi, 2014: 45). İradenin Zaferi (Triumph of the Will) adlı propaganda filmi ise bunun en bilinen örneğidir.[117] Film, 5-10 Eylül 1934 tarihleri arasında Nürnberg şehrinde

[116] 1920 ile 1930 yılları arasında Almanya'daki günlük ortalama sinema izleyici sayısı 1 ile 2 milyon arasında iken, bu sayı 1933 yılında 238 milyon bilete, 1943 yılında ise 1 milyar 117 milyona ulaşmıştır (Bölükbaşı, 2012: 54).

[117] İradenin Zaferi, yönetmeni olan Leni Riefenstahl'ın uzun süren kurgulama sürecini tamamlaması üzerine 28 Mart 1935 yılında Almanya'da gösterime girmiştir. Büyük bir ilgiyle karşılanan film, yalnızca Alman Ulusal Film Ödülü'nü değil, aynı zamanda 1935'te Venedik Bienali'nde altın madalya ve 1937 tarihinde düzenlenmiş Paris Dünya Sergisi'nde Büyük Ödül'ü almıştır. Bugün bile birçok kişi tarafından "çekilmiş en iyi propaganda filmi" olarak kabul edilir. Fakat yönetmeni aynı görüşte değildir. Riefensthal, İradenin Zaferi'nin bir propaganda filmi olduğunu ısrarla reddetmiş, onun bir belgesel filmi olduğunu öne sürmüştür. Başka bir deyişle, İradenin Zaferi'nin "belirli bir görüşü destekleyen" bir film değil, "gerçeklikle ilgili kurgusal olmayan bir anlatı" olarak çekildiği iddiasındadır. Susan Sontag ise eğer belgesel ile propaganda ayrımı yapılabilirse, İradenin Zaferi'nin bir propaganda filmi olduğunu, aksini iddia etmenin "saflık" olacağını iddia eder. Ona göre, filmde gerçeklik basitçe yansıtılmamış, aksine yeni bir gerçeklik sunulmuştur. Örneğin film başlarken

gerçekleşecek olan Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi'nin (NSDAP) 6. kongresini kayıt altına almak ve daha sonra sinema salonlarında gösterime sokmak amacıyla çekilmiştir[118] (Bölükbaşı, 2012: 82).

Bu film, bizzat Adolf Hitler'in emriyle çekilmiş ve tüm finansmanı da parti tarafından üstlenilmiştir. Filmin yönetmen koltuğunda ise yine Hitler'in talebiyle Leni Riefenstahl oturmuştur. Riefenstahl, dönemin gözde yönetmenlerindedir. Bu dönemde, NSDAP için birçok propaganda filmi çekmiştir.[119] Şüphesiz Nazi Almanya'sında Riefenstahl'ın filmlerinin dışında da birçok propaganda filmi çekilmiştir. Bunların çoğu da Hitler ve Propaganda Bakanı Joseph Gobbels'in emriyle gerçekleştirilmiştir. Fakat Riefenstahl'ın doğrudan parti kongrelerini konu alan filmlerinin ayırt edici özelliği, "propagandayı olabilecek en estetik biçime dönüştürmüş" olmasıdır. Bunu da film tekniklerini kullanmasındaki maharetine borçludur. İki dünya savaşı arası dönemde "kamerayı mobilize etmesi, farklı renk filtreleri kullanması, çeşitli ışık oyunları yapması ve değişik kamera açıları denemesi" film tekniği açısından oldukça yenidir (Bölükbaşı, 2012: 62). Bu yüzden bu filmin çekilmesi, dağıtılması ve denetlemesi konusunda Nasyonal Sosyalistlerin üstlendikleri aktif role karşın, İradenin Zaferi bir Leni Riefenstahl filmidir. Çünkü bu film, kongrenin doğrudan sunumu değildir. Bölükbaşı'nın ifade ettiği üzere, "biz, Riefenstahl'ın izlemiş olduğu parti kongresini

---

perdeye yansıyan şu ifadelerde olduğu gibi: "5 Eylül 1934: Dünya Savaşının başlamasının üzerinden geçen 20 yıl. Almanya'nın ıstırabının başlamasının üzerinden geçen 16 yıl. Alman yeniden-doğuşunun üzerinden geçen 19 ay." Sontag'a göre, bu yazı "gerçekliğin "radikal biçimde dönüştürülmesi"nden başka bir şey değildir. Elbette Riefenstahl'ın bu konudaki ısrarını İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki konumuyla birlikte düşünmek gerekir. Nazi Almanya'sının gözde yönetmeni olarak kötü bir şöhrete sahip olan Riefensthal, savaştan sonra filmleri nedeniyle suçlanmış ve kendini aklamaya çalışmıştır (Bölükbaşı, 2012: 88).

[118] Filmin yönetmeni Reni Riefenstahl, kameranın kongrenin hazırlık sürecinde üstlendiğini rolü şu cümlelerle ifade etmiştir: "Kongrenin hazırlıkları film üzerindeki ön çalışmalarla birlikte belirlenmişti –yani, olay bir teatral performans tarzında düzenlenmişti, yalnızca halkın katılacağı bir miting olarak değil, aynı zamanda bir propaganda filmi malzemesi sağlayacak biçimde… Her şey kameraya göre karara bağlanmıştı" (Riefensthal'dan aktaran Cadava, 2008: 185).

[119] Bu filmler arasında iki tanesi NSDAP'nin parti kongrelerini konu alırken, biri Silahlı kuvvetleri diğeri ise 1936 yılında Berlin'de gerçekleştirilen Yaz olimpiyat oyunlarını konu almaktadır. Propaganda gücü oldukça yüksek olan filmlerin her biri, NSDAP tarafından finanse edilmiştir (Bölükbaşı, 2012: 62).

onun bize sunduğu biçimiyle izleriz" (Bölükbaşı, 2012: 73). Bu yüzden dikkate değer olan, NSDAP'nin 6. parti "kongresinde ne olduğu değil, Riefenstahl'ın orada ne gördüğü ve bunu nasıl sunduğu olmalıdır" (Bölükbaşı, 2012: 73). Riefenstahl'ın sunumu ise faşist estetizasyon sürecini açıklamakta oldukça işlevseldir.

Nasyonal Sosyalistler, filmde kullanılacak oyuncu, sahne ve tüm teknik araçları kusursuz bir biçimde tedarik etmiştir. Nürnberg şehrini, gamalı haç ve Alman kartalı sembolleriyle donatmış, sokakları, kongre binasını ve statları insan yığınlarıyla doldurmuştur. Şehrin muhtelif yerlerine 36 adet kamera yerleştirilmiş, 170 kişilik film ekibi hazır tutulmuştur. Başta Hitler olmak üzere, birçok hükümet görevlisi propaganda gücü oldukça yüksek konuşmalar hazırlamıştır. Sonuç olarak, sadece bu anları görüntülemek ve kurgulamak kalmıştır. Riefenstahl da bunu yapar, fakat kamera çekim tekniklerini muazzam bir biçimde kullanır. Devasa boyuttaki insan kalabalığını ve bu kalabalığın disiplin ve düzen içindeki görüntüsünü havadan çekim tekniklerini kullanarak perdeye yansıtır. 38 metrelik asansörün yardımıyla kitleleri tek bir karede, kuşbakışı bir görüntü içinde adeta zapt eder. Böylece "tek bir organizma gibi hareket eden" kitleler resmedilmiş olur (Bölükbaşı, 2012: 83). Bu açıdan Riefensthal, kamera tekniklerini muazzam bir biçimde kullanarak Benjamin'in 1936 yılında yazmış olduğu şu ifadeleri öncelemiş olur:

> Kitlesel yeniden-üretime, kitlelerin yeniden-üretimi özellikle uygun düşmektedir. Büyük şenlik alaylarında, dev toplantılarda, spor türündeki kitlesel gösterilerde ve savaşta -ki, bugün bunların hepsi de çekim aygıtına açıktır- kitle kendi yüzüyle karşılaşmaktadır. Kapsamını ayrıca vurgulamaya gerek duymadığımız bu olgu, yeniden-üretim ya da çekim tekniğiyle çok yakından ilintilidir. Genelde kitlesel hareketler, aygıta, bakışlara olduğundan çok daha açık ve seçik gözükür. Yüz binlere ait kareler, en iyi kuşbakışı

görülebilir. Her ne kadar bu perspektif, insan gözüne de aygıta olduğu kadar açıksa da, gözün kaptığı görüntüde bir büyütme, çekimdeki durumun tersine, olanaklı değildir (Benjamin, 2016b:86).

Benjamin'e göre, kitlesel iletişim araçları, "kitlelerin, kendisinin takdimi aracılığıyla oluşmasında belirleyici bir rol oynar" (Kang, 2015: 139). "Kendi imgesini görme deneyimi aracılığıyla, kalabalık kendisini bir kitle olarak tanımlar" (Kang, 2015: 140). Nitekim İradenin Zaferi filminin kalabalıklar üzerindeki önemli bir etkisi de bu olmuş, kitlelere homojen bir çehre kazandırmıştır. Fakat faşizmin kitlelere kazandırdığı çehre, bu çehrenin az sonra özdeşleşmek zorunda kalacağı lider kültünden bağımsız düşünülemez. Bu yüzden İradenin Zaferi filminde merkezi konumu Hitler işgal etmektedir. Riefenstahl, Hitler'i bazen yakın planda bazen de aşağıdan çekerek kayıt altına alır. Böylece hem Hitler'in yüzünde beliren kararlılığı hem de onun tartışılmaz bir biçimde tüm Almanların Führer'i olduğu mesajını verir. Bu bakımdan Riefenstahl'ın filmleri bir "Führer kültü" oluşmasında oldukça önemli bir rol oynamıştır. Nitekim film, bulutların üzerinde süzüldükten sonra Nürnberg havaalanına inen bir uçak görüntüsüyle başlar. Yeryüzüne inen Hitler'in kendisidir, belki de Riefenstalh'ın vermek istediği mesajla, "Mesih" veya "Kurtarıcı"nın kendisi (Bölükbaşı, 2012: 80).

Riefensthal, kongrenin son gününde ise hareketli kamera çekim tekniğine başvurarak "kurtarıcı"yı Almanya'nın kendisi kılar (Buck-Morss, 1992: 38). Bunu da kameramanlara paten giydirerek gerçekleştirir. Böylece Hitler'in gamalı haça doğru gidişini bu teknikle kayıt altına alarak Hitler'in vekili olan Rudolf Hess'in kongrenin kapanışında sarf ettiği sözleri bir film kadrajında yankılamış olur: "Parti Hitler'dir! Hitler Almanya'dır, Almanya Hitler'dir! Hitler: Yaşasın Zafer." Hess'in son sözleri, "kitleleri yapay bir hale altında, lider kültü tarafından yeknesak kurgulayan" (Çelebi, 2014: 39) bir çabanın, yani faşist estetizasyon sürecinin doruk noktasına işaret eder.

Faşist estetik siyaset, çehre kazandırdığı kitleleri "mitsel bir aura yüklenmiş" olan Führer'leriyle, yani güçlü olanla kolektif bir özdeşleşmeye sokmaktadır (Kang, 2015: 144). Böylece kitleleri tek bir şeyin etrafında, "bir beden, bir fikir, bir topluluk, bir halk, bir ulus ya da bir liderin" tek anlamında örgütleyebilmektedir (Cadava, 2008: 25). Fakat oldukça aldatıcı bir biçimde. Çünkü aura her zaman kapatılması olanaksız bir mesafeye işaret eder. Dolayısıyla hem Riefensthal hem faşist estetik siyaset, Führer'i kitlelere yaklaştırmamış, aksine bir külte dönüştürerek onlardan uzaklaştırmıştır[120] (Lindroos, 1998: 164).

Dolayısıyla Nazi Almanya'sında Hitler bir kült konusu, kitleler ise birer "süs"e dönüşmüştür (Lindroos, 1998: 164). Bu koşullar altında eleştirel muhakeme yetenekleri etkisiz kılınan kitleler, bireyselliklerini yitirerek anonim "hiçe" dönüşmüştür. Bu "hiçlik" durumu, kitlelerin faşist siyaset sahnesinin merkezinde yer almasıyla çelişmez. Bilakis, sahnenin merkezinde kitleler yer alır, hatta "güzelleştirilmiş kahraman olarak" sıklıkla çağrılır. Fakat bu durum, onların siyasal olan üzerine karar veren failler olduğu anlamına gelmez. Faşist siyasette kitleler özne değil, birer pasif nesne konumundadır (Kang, 2015: 143). Bu durum, yukarıda ifade ettiğimiz üzere, faşizmin çelişkili koşullar altında ne kadar başarılı olduğunu gösterir. Faşizm, bir taraftan kitleleri siyaseten temsil iddiasıyla öne çıkarken, diğer taraftan kitlelerin ortadan kaldırılmalarını istediği mülkiyet ilişkilerini koruyabilmiştir. Bunu da estetik siyaset tarzıyla, yani politik içeriği kitlelerden olabildiğine uzaklaştırarak başarmıştır. Böylece kitleleri, mülkiyet ilişkilerini ortadan kaldıracak fail rollerini ilga eden; fakat kendilerini ifade edebilecek araçlar sunan bir faşist gösterinin parçası kılabilmiştir (Mohedano, 2019).

[120] Benjamin, aura kavramını "bir uzaklığın, ne denli yakında bulunursa bulunsun, bir defaya özgü görünüşü" olarak tanımlanır: "Uzak, yakının karşıtıdır. Asıl uzak ise, yaklaşılamaz olan'dır. Gerçekte yaklaşılamazlık, kült imgesinin temel bir niteliğidir. Kült imgesi, doğası gereği "ne denli yakında bulunursa bulunsun, uzak" kalır" (Benjamin, 2016b: 80).

Savaş ise faşist estetik siyasetin en "görkemli" gösterisidir. Nitekim Benjamin, siyasal yaşamın estetikleştirilmesine dönük çabaların doruğa çıktığı yerin savaş olduğunu iddia eder. "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı" adlı eserinde, ünlü fütürist[121] şair Marinetti'nin Etiyopya'daki sömürge savaşına ilişkin manifestosunu alıntılar. Marinetti, savaş estetiğine dair ilkelerini sunduğu manifestosunda şu ünlü cümlesini sarf eder: "Savaş güzeldir."[122] Bu ifade, savaş kültünün estetik bir form olarak ifade edilmesinden başka bir şey değildir (Buck-Morss, 1992: 3). Marinetti, savaştan duyusal ve estetik haz sağlamasını bekler. Benjamin ise fütüristlerin estetik anlayışını faşist estetikle ilişkilendirir:

> Faşizm, tekniğin değişime uğrattığı, duyusal algılamanın sanatsal düzlemde doyuma ulaştırılmasını, Marinetti'nin itiraf ettiği gibi, savaştan bekler. Bu, herhalde tam anlamıyla sanat sanat içindir'in gerçekleşmesi olmaktadır. Bir zamanlar Homeros'ta, Olimpos Dağı'ndaki tanrıların gözünde bir tür sergi malzemesi olan insanlık, şimdi kendi kendisi için bir sergi malzemesi olup çıkmıştır. Kendine yabancılaşması, ona kendi yıkımını birinci sınıf bir estetik haz kaynağı niteliğiyle yaşatacak boyutlara varmıştır (Benjamin, 2016b: 79).

[121] Fütürizm, 20. yüzyılın başlarında ortaya çıkmış bir sanat hareketidir. Fütüristler, geçmişin tüm değerlerine sırt çevirerek gücün, hızın ve hareketin savunucusu olmuşlardır. Onlar açısından teknolojik gelişme, endüstriyel ilerleme ve bununla birlikte savaş, toplumların ilerlemesi için gereklidir. Nitekim bu hareketin bir kısmı daha sonra İtalyan faşizminin en önemli destekçisi olacaktır (Cevizci, 2010: 690; Robinson, 2017). Bu bağlamda Benjamin, "Sanat Yapıtı"nda Fütürizmin estetik anlayışını faşizmle ilişkilendirir ve onları "faşizmin yüzünün belirtileri olarak" takdim eder (Robinson, 2017).

[122] Marinetti, Etiyopya'daki sömürge savaşına ilişkin manifestosunda savaşı estetik bir form olarak sunar: "Yirmi yedi yıldan bu yana biz fütüristler, savaşın estetiğe aykırı diye nitelendirilmesine karşı çıkmaktayız... Bu bağlamda yaptığımız saptamalar, şunlardır: ... Savaş güzeldir, çünkü gaz maskeleri, korkutucu megafonlar, alev makineleri ve tanklar aracılığıyla insanın, boyunduruk altına alınan makine üzerindeki egemenliğine gerekçe kazandırır. Savaş güzeldir, çünkü insan bedeninin o düşlenen konumunu, metalleştirilmesi konumunu kutsayarak gerçeğe dönüştürür. Savaş güzeldir, çünkü çiçekler açan bir çayırı mitralyözlerin ateşten orkideleriyle zenginleştirir. Savaş güzeldir, çünkü tüfek ateşini, top atışlarını, ateşin kesildiği anları, parfüm ve çürüme kokularını tek bir senfoni halinde birleştirir. Savaş güzeldir, çünkü büyük tanklarınki, geometrik uçak filolarınınki, yanan köylerden yükselen duman helezonlarınınki gibi yeni mimari biçimler ve daha pek çok şeyler yaratır... Ey fütürizm şairleri, yazarları ve sanatçıları... bir savaş estetiğine ilişkin bu temel ilkeleri anımsayın; anımsayın ki, yeni bir şiir ve yeni plastik sanatlar uğruna harcadığınız çabalar yine sizin ışığınızla aydınlansın!" (Marinetti'den aktaran Benjamin, 2016b: 78).

Bu boyutuyla savaş, kitlelerin yabancılaşmasının ulaşabileceği nihai noktadır. Bu nedenle faşizmin siyaseti estetize etme çabasının doruğa çıktığı yegâne yerin savaş olması da kaçınılmaz olur. Nitekim Benjamin'e göre, faşizm kaçınılmaz olarak savaşa yol açacaktır (Çelebi, 2014: 45). Faşizmin siyaseti estetikleştirme çabası da savaşa dönük bu faşist hazırlığın ayrılmaz bir parçası olarak görülmelidir. Çünkü faşizm, ancak savaş aracılığıyla hem kitlelerin hem de tekniğin "ırzına" geçmeyi başarabilir: "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: içinde yaşanılan zamanın bütün teknik araçlarını, mülkiyet koşullarını koruyarak harekete geçirmeyi yalnızca savaş sağlayabilir" (Benjamin, 2016b: 78). Peki, faşizmin siyaseti estetikleştirme çabalarına karşı ne yapılmalıdır? Benjamin, komünizmi göreve çağırır: "Komünizm, buna sanatın politize edilmesiyle yanıt verir" (Benjamin, 2016b: 79).

Benjamin'in sanatın politikleştirilmesine dair çağrısı, "kültürü komünist propaganda için bir katalizör haline getirme" çabası değildir (Kang, 2015: 131). Bu çağrı, faşizmin siyaseti estetikleştirme çabasına karşı bir girişimi temsil etmektedir.[123] Benjamin, sanatın faşist estetik siyaset altındaki rolüne karşın onun politikaya açılmasının elzem olduğunu düşünmektedir. Zira faşizmin siyaseti estetikleştirme girişimlerine ancak bu şekilde karşı konulabilir. Bu bakımdan, nasıl ki siyasetin estetikleştirilmesi değer ve ölçütlerini politik olanı gizlemek amacıyla seferber ediyorsa, sanatın politikleştirilmesi de politik olanın görünür kılınması amacını taşır. Nitekim sanat, siyasal temsilleri mekân ve zaman içerisine, yani dünyevi tarihsel zemine yerleştirerek politik olanı açığa çıkarabilir. Toplumsal antagonizmaları görünür kılarak kitlelerin toplumsal gerçekliğe yönelebilmesini sağlayabilir. Bu, aynı zamanda

[123] Benjamin, "siyasetin estetikleştirilmesi" ile "sanatın politikleştirmesi" arasında bir karşıtlık öne sürse de, bu karşıtlığın estetik ile siyaset arasında ontolojik bir karşıtlığı ima etmediğini belirtelim. Benjamin, estetiğin siyasete aykırı bir şey olduğunu öne sürmemiştir (Mohedano, 2019).

mitolojinin yerine eleştirinin geçirilmesi anlamına gelir. Dolayısıyla somut tarihsel bağlamın olumsallığı gündeme getirilmiş olur (Manderson, 2016: 1; Mohedano, 2019). Bu yüzden Benjamin, 1929'un sonları ve 1930'ların ilk yıllarından itibaren siyaseti estetikleştiren edebi akım ve yazarlara karşı, sanatı politikleştiren grup ve entelektüellere yönelir. İkincisine, Gerçeküstücüler, Dadaizm, Bauhaus gibi çağdaş avangard hareketler ile Alman şair ve yazar Bertolt Brecht'in epik tiyatrosu örnek verilebilir (Kang, 2015: 132).

2.2. "Brecht Güneşi"

Benjamin ile Brecht ilk kez 1924 Kasım'ında Asja Lacis'in evinde tanışır. Lacis anılarında bu ilk tanışmanın oldukça başarısız geçtiğini aktarır: "Sohbet, hiçbir şekilde ilerlemedi ve tanışıklık etkisini kaybetti. Kafam karışmıştı. Brecht gibi entelektüel birinin entelektüel merakı ve geniş ilgi alanları olan Walter'la ortak bir ilgi alanı bulamaması mümkün müydü?" (Lacis'ten aktaran Jacopson: 2016). Elbette mümkün değildi. Arendt'in ifadesiyle, dönemin en büyük Alman şairi ile en önemli eleştirmenin ortak bir ilgi alanı bulamaması neredeyse olanaksızdı (Arendt, 2018: 31). Bu yüzden ilk görüşme oldukça başarısız geçmiş olsa da 1929 Mayıs'ına gelindiğinde ikili arasındaki dostluk "filizlenmeye" başlar. Öyle ki 1930'da *Krise und Kritik* (Kriz ve Eleştiri) adlı bir dergi projesine bile girişirler. Fakat dostluklarına ivme kazandıran asıl unsur sürgün hayatı olur. Her ikisi de Nasyonal Sosyalistlerin iktidara gelmesiyle birlikte Berlin'i terk eder. Brecht Prag'a, Benjamin Paris'e kaçar. Daha sonra Paris'te sık sık bir araya gelerek görüşürler. En uzun süreli görüşmeleri ise Brecht'in Danimarka'daki sürgününde gerçekleşir. Benjamin, Brecht'in Svendborg ve Skovbostrand'daki evini üç kez ziyaret eder. Orada, yani Brecht'in evinin bahçesinde, saatler süren satranç

oyunlarının dışında, ikili arasında oldukça verimli entelektüel paylaşımlar gerçekleşir[124] (Jacopson, 2016).

Bu süre zarfında, birbirlerinin üretimlerine karşı çok dikkatli birer eleştirmen olurlar (Jacopson, 2016). "Brecht, Benjamin'in edebiyat denemelerini asla onaylamaz" (Lunn, 2011: 370). Arkadaşının birçok çalışmasını "gizemci" bularak eleştirir.[125] Benjamin ise Brecht'in "eserleri karşısında dikkatli ve sempatik bir öğrencidir" (Lunn, 2011: 370). Brecht'in üretiminde yalnızca edebi açıdan değil, bunun yanı sıra siyasal açıdan da ilerici bir imkân görür. Bu yüzden onun eserlerini her türlü kamusal platformda yılmadan yaygınlaştırmaya çalışır (Freese, 1981: 155). İkili arasındaki bu farklılaşma, gerçi eşyanın doğasına uygundur; çünkü Brecht ile Benjamin arasında düşünsel anlamda çok temel bir yarık söz konusudur. Demiralp'ın ifadesiyle, Brecht, "Aydınlanma çağının olgucu, usçu geleneğine bağlı", derinliğe karşı, "yazın anlayışı açıklık ve yararlılık ilkeleri üzerine kurulmuş" ve Komünist Parti'ye bağlı bir düşünürken; Benjamin, "gizemciliğin, karşı-reformun, coşumculuğun süreği", derinlik taraftarı, ezoterik bir dile sahip ve "serbest kalmayı seçen bir yazardır" (Demiralp, 1999: 125). Bu farklılıklar nedeniyledir ki Fransız tarihçi Marc Bloch, "Benjamin'in İskendervari dehası ve Brecht'in yontulmamış yeteneği arasındaki ahengi "haddinden fazla tuhaf" olarak" tanımlayabilmiştir. Fakat bu farklılıkların ikili arasındaki ilişkiyi "tuhaf" kıldığı kadar entelektüel açıdan üretici bir boyuta taşıdığını da eklememiz gerekir. Belki de Benjamin ile Brecht arasındaki ilişkiyi bu denli özgün kılan da bu olmuştur (Jacopson, 2016).

[124] Jacopson'un aktardığına göre, satranç oyunundan galip ayrılan çoğunlukla Brecht olmuştur (Jacopson, 2016).

[125] Örneğin Brecht, Benjamin'in 1930'larda geliştirdiği materyalist sanat kuramının merkezi figürlerinden biri olan aura kavramını şöyle eleştirir: "Bunun tümü mistisizmdir, anti-mistik bir tavra rağmen. Buna materyalist tarih anlayışı nasıl adapte edilir! Bu oldukça korkunç" (Brecht'ten aktaran Freese, 1981: 169).

Witte'nin ifadesiyle, "Benjamin'in bu yıllardaki gazetecilik ve medya politikası çalışmaları, zaten giderek artan bir biçimde, Brecht'le yoğun düşünce alışverişi tarafından" belirlenir (Witte, 2002: 106). Benjamin'in 1930'lu yıllarda kaleme aldığı birçok eser "Brechtçi" temalar barındırır. Brecht'in doğrudan epik tiyatrosu üzerine yazdığı metinlerin yanı sıra, "Üretici Olarak Yazar" (1934) ya da "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı" başlıklı makaleleri sıklıkla "en Brechtçi" ya da "en Marksist" metinleri olarak kabul edilir. Yani, "en Brechtçi" olan aynı zamanda "en Marksist" olandır. Örneğin Scholem, Benjamin'in "Üretici Olarak Yazar" başlıklı makalesini dostunun "yazdığı Marksist metinler içinde en karakteristik" olanı olarak tanımlar (Scholem, 2018: 157). Scholem'in yorumu dikkate değerdir. Zira Benjamin'in 1924'te başlayan Marksizm'le temasında Brecht'in yeri konusunda bir belirti sunar. Gerçekten de Benjamin'in Marksizm'e yönelmesinde Asja Lacis ve Georg Lukâcs ile birlikte Bertolt Brecht'in en önemli entelektüel figür olduğunu söyleyebiliriz. Benjamin'in Brecht'le olan ilişkisi, onun "Marksizm damarını daha belirgin biçimde" ortaya çıkarmıştır (Livingstone vd., 2016: 152).

Benjamin'in 1930'lardaki mektuplaşmaları dikkate alındığında, Brecht'le olan ilişkisinin hem New York'taki hem de Kudüs'teki en yakın dostlarını hiç de memnun etmediği görülür. Fakat dikkat çekici olan, farklı gerekçelerle de olsa her iki dostunun da Brecht'in Marksizm'ini hedef almak konusunda uzlaşmış olmalarıdır. Örneğin T. Adorno, Benjamin'e gönderdiği 1935 tarihli mektupta kendi görevini şöyle tayin eder: "Bence benim işim, Brecht güneşi tekrar uzak denizlerde batana kadar odağını kaybetmemeni sağlamak. Eleştirilerimi lütfen bu gözle oku" (Adorno, 2016: 187). Adorno, Benjamin'in "Marksist kategorileri açıkça diyalektik bir biçimde" kullanmamasından Brecht'i sorumlu tutar. Çünkü ona göre, Brecht'in "kaba

materyalizmi" diyalektik değildir.[126] Üstelik Brecht'in kaba-materyalizminin ötesinde, ona kişisel olarak da güvenmez. Brecht'in edebi başarılarına saygı duysa da politik tutumunu reddeder. Nitekim yalnızca Adorno açısından değil, aynı zamanda Frankfurt Okulu'nun diğer üyeleri açısından da Bertolt Brecht, "küçük burjuva sahtekârı ve Stalinciliğin şakşakçısı" olarak görülmektedir[127] (Jay, 2014: 320). Aynı yıllarda benzer bir endişeyi taşıyan diğer kişi ise G. Scholem'dir. Scholem, 1965'teki Leo Baeck Anma Konferansı'nda Brecht'in Benjamin düşüncesine verdiği zarardan oldukça emindir: "Brecht'in, Benjamin'in 1930'larda ürettikleri üzerindeki etkisinin zararlı, bir bakıma da yıkıcı olduğunu düşünme eğilimindeyim" (Scholem'den aktaran Arendt, 2018: 74). Fakat Scholem'in gerekçesi Adorno'nun gerçeklerinden farklıdır. Scholem, Brecht'in yıkıcı etkisini, dostunun erken dönem görüşleriyle, yani teolojiyle olan diyaloğunu kesmesinde görür (Jay, 2014: 318).

Adorno ve Scholem, Brecht'in Benjamin'in görüşleri üzerinde yıkıcı bir etki bıraktığı hususunda hemfikirdir.[128] Bu nedenle Brecht'le ilişkisini hiçbir zaman tasvip etmedikleri gibi, dostlarını Brecht'ten ve onun düşüncesinden "kurtarmaya"

---

[126] Adorno, Benjamin'in özellikle *Pasajlar* projesine ilişkin metinlerini diyalektik olmadığı gerekçesiyle eleştirmiştir. Ona ve Frankfurt Okulu yöneticilerine göre, "Benjamin'in düşünceleri "diyalektik değil"di, "materyalist kategoriler"e girse de "Marksist kategorilerle hiçbir biçimde örtüşmüyor"du, Baudelaire üzerine denemesinde olduğu üzere "dolayımdan yoksun"du ve "üstyapı ile ilgili kimi belirgin öğeleri… doğrudan, belki de rastlantısal olarak, altyapının benzer öğeleri ile" ilişkilendirmişti" (Arendt, 2018: 26). Nitekim Adorno, gönderdiği birçok mektubunda Benjamin'den "daha fazla diyalektik" düşünmesi talebinde bulunmuştur. Arendt'in ifadesiyle, Frankfurt Okulu'na karşı "yumuşak başlı" olması için birçok nedeni bulunan Benjamin ise metinlerini "daha fazla diyalektik" kılmış; fakat metinlerinin politik mahiyeti görünmez kılındığı gibi ona özgü olan düşünme formu da tahrip edilmiştir.

[127] Brecht'in de Frankfurt Okulu'na karşı benzer duygular taşıdığını not edebiliriz. Ona göre, "Enstitü, Amerikan vakıf desteği için kendini pazarlayan, "Tui-entelektüellerinden" oluşuyordu" (Jay, 2014: 320).

[128] Benjamin ve Brecht arasındaki ilişki sıklıkla tek yönlü bir aktarım olarak kabul edilerek bu aktarımın "yıkıcı" etkilerinden söz edilir. Fakat Brecht ile Benjamin arasındaki ilişki, yalnızca Brecht'in Benjamin üzerindeki düşünsel etkisiyle sınırlı değildir. Benjamin de Brecht'in entelektüel gelişiminde oldukça belirleyici bir rol oynamıştır: "Brecht'i şiirinin politik, faşizm karşıtı özünü güçlendirmesi için ilk cesaretlendiren kişi Benjamin'di. Kendisi, aynı zamanda, Brecht'in taslaklarının değerli bir okuyucusu ve şair ve oyun yazarı olarak gelişiminde hayati bir rol oynayan bir bilgi ve fikir kaynağı, bir nevi mihenk taşıydı" (Jacopson, 2016).

çabalamışlardır[129] (Freese, 1981: 155). Benjamin ise dostlarının aksine 1933'te Brecht hakkında şöyle yazar: "Brecht'in üretimiyle aynı fikirde olmam, benim bütün duruşumda en önemli ve en güçlü noktalardan birini temsil etmektedir" (Benjamin'den aktaran Jay, 2014: 320). Peki, Brecht'in üretimini Benjamin için ayrıcalıklı kılan neydi? Bilindiği üzere, Brecht'in yazdıklarının neredeyse hepsi politik bir içeriğe sahiptir. Özellikle 1920'li yılların sonlarında kapitalizm ve faşizm karşıtı oyunlar yazmaya başlamıştır (Gezen, 2011: 164). Aynı yıllarda Benjamin açısından da en hayati temalardan ikisi kapitalizm ve faşizmdir. Bu ortaklığın, Benjamin'i Brecht'in üretimine yaklaştırdığı düşünülebilir. Fakat işin aslı böyle değildir ya da daha doğru bir ifadeyle bununla sınırlı değildir. Benjamin, Brecht'in ne dünya görüşü ne de oyunlarının politik

[129] Brecht ile Benjamin arasındaki ilişkiye dönük en "sansasyonel" açıklama ise Adorno'nun öğrencisi Rolf Tiedemann tarafından dile getirilmiştir. Tiedemann, "bu ilişkinin entelektüel açıdan değil de, Benjamin'in Brecht'ten korkusundan dolayı daha çok psikolojik açıdan kavranması gerektiğini" öne sürer. Ona göre, Benjamin "Sanat Yapıtı üzerine denemesini Brecht'in kendisini korkutan köktenciliğini aşmak için" yazmış olduğunu Adorno'ya söylemiştir (Jay, 2014: 319). Nitekim Adorno da Muvakkat Karar adlı yazısında bu iddiasını tekrarlar: "Benjamin'in, Yeniden Üretilme [Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı] çalışmasıyla Brecht'i radikallikte gölgede bırakmak istediği yönündeki sözlerini gayet net hatırlıyorum. Yazılarının birebir Brecht'le ilgili olmayanlarını yazdığı sırada bana gösterir, ama -belki de çok iyi bulmadığı için- Brecht'e göstermezdi. Maddi nedenlerle benden çekiniyor olması tamamen uydurmadır. Mektupların ikinci cildi bunu kanıtlamaya yeterlidir" (Adorno, 2004: 83). Adorno ile öğrencisinin iddiasını, Benjamin'i kişisel olarak da tanımış olan Asja Lacis gülünç, Hannah Arendt ise imkânsız bulur (Freese, 1981: 169). Arendt'e göre, "Benjamin'in Brecht'ten korktuğunu söylemiş olması olası değildir; Adorno da korktuğunu ileri sürmüş görünmemektedir. Açıklamanın gerisine gelince, ne yazık ki, Benjamin'in Adorno'dan korktuğu için [öyle söylemiş] olması daha olasıdır" (Arendt, 2018: 74). Çünkü Arendt'in yerinde tespitiyle, Benjamin yalnızca bağımlı olduğu kişilerden korkmuştur. Bu bağımlılık ise Adorno'ya kıyasla Brecht konusunda oldukça şüphelidir. Gerçi Benjamin, Scholem'e Paris'ten gönderdiği 1933-1934 tarihli mektuplarında Danimarka'ya gitmeyi düşündüğünü, fakat orada Brecht'e bağımlı olmaktan korktuğunu yazar. Paris oldukça pahalı bir şehirdir ve düşünürün maddi durumu ise oldukça kötüdür. O tarihlerde Brecht, Danimarka'da ekonomik açıdan daha iyi koşullarda yaşayabileceğini önererek Benjamin'i davet eder (Benjamin, 2018a: 132). Bu açıdan Benjamin'in Brecht'e olan bağımlılığı ancak Danimarka seyahatleri boyunca geçerli olabilir (Arendt, 2018: 74). Oysaki düşünürün maddi anlamda Frankfurt Okulu'na bağımlılığı Paris sürgünüyle başlamış ve yaşamının sonuna dek sürmüştür. Nitekim Frankfurt Okulu'nun "editoryal" müdahaleleri karşısında bu denli çaresiz kalmasını da ancak bu bağımlılık açıklayabilir. Adorno'nun ise o tarihlerde Enstitü yönetiminde olmadığı doğrudur; fakat Benjamin ile Enstitü arasındaki ilişkiyi kendisi sağlamış olduğu gibi bu ilişkinin sürmesinde de en önemli pay yine kendisine aittir. Adorno'nun bu durumu istismar ettiğini öne süremeyiz; çünkü kendisi bunu reddetmektedir. Lakin şunu iddia edebileceğimizi düşünüyoruz: Benjamin, Enstitü'yle olan ilişkisinde Adorno'nun kritik rolünün farkındaydı ve onu öyle ya da böyle Enstitü nezdinde bir otorite olarak görüyordu. Peki, Adorno ile Tiedmann'ın iddiasını neden bu kadar önemsiyoruz? Çünkü bu iddiadan yola çıkarak, Benjamin'in 1930'lardaki düşünsel üretimi tamamen Brecht'in etkisine dayandırılmakta ve Benjamin Brecht'in bir "müridi" sayılmaktadır. Oysaki daha sonraki başlıkta göstereceğimiz üzere, onun 1930'lardaki üretiminde Brecht'in etkisi kadar Moskova seyahatinde oldukça etkilendiği Rus konstrüktivistlerinin ya da Fransız gerçeküstücülerinin etkisi de söz konusudur. Üstelik son iki unsur, "Brecht güneşi" henüz doğmamışken Benjamin düşüncesinde olgunlaşmaya başlamıştır (Lunn, 2011: 279).

içeriği tarafından cezbedilmiştir. Elbette her iki düşünür de o dönemde entelektüel üretimlerini faşizm ve kapitalizme karşı mücadeleye adamış ve birbirlerinin üretimlerine karşı bu bakış açısını merkeze alan eleştirel bir tavır takınmışlardır.[130] Fakat Benjamin'i etkileyen Brecht'in üretiminin içeriği değil, bizzat üretme biçimi olmuştur. Bu noktada iki şey öne çıkmaktadır: Brecht'in "kaba düşünme" dediği şey ve tekniği kullanma biçimi (Kang, 2015: 90).

Brecht'e göre, "öğrenilecek en önemli şey kaba düşünmektir. Kaba düşünme, büyük adamların düşünme biçimidir" (Brecht'ten aktaran Benjamin, 2014). Arendt, Benjamin'in Brecht'in üretiminden etkilenmesine yol açan en temel unsurun bu kaba düşünme biçimi olduğunu öne sürer (Jay, 2014: 320). Nitekim Benjamin, 1935 yılında Brechtçi kaba düşünme biçimi hakkında şöyle yazar:

> Diyalektikçiyi inceliği seven biri olarak gören pek çok kişi vardır. Bu açıdan bakıldığında Brecht'in, diyalektiği kendisinin karşıtı olarak üreten, onu içeren ve onu gereksinen "kaba düşünce"ye parmak basışı özellikle önemlidir. Kaba düşünceler, diyalektik düşünme ailesinin üyeleridir; çünkü temsil ettikleri şey teorinin pratiğe uygulanışından başka bir şey değildir: Teorinin pratiğe *uygulanışı, bağımlılığı* değil. Kuşkusuz eylem de düşünce kadar ince olabilir. Ama düşünce kendini eylemde gerçekleştirebilmek için kaba olmak zorundadır (Benjamin, 2014d: 54).

Habermas'ın ifadesiyle, Benjamin Brecht'te bir tür "gerçeklik ilkesi" keşfetmiştir[131] (Freese, 1981: 156). Bu ilke, Brecht'in dilinin "dolaysız ve yalın"

[130] Örneğin "Brecht'i şiirinin politik, faşizm karşıtı özünü güçlendirmesi için ilk cesaretlendiren kişi" Benjamin olduğu gibi, Benjamin'in 1930'lardaki üretiminde yer alan teolojik motifleri, faşizm karşıtı mücadeleye zarar verdiği için sert bir biçimde eleştiren de Brecht olmuştur (Jacopson, 2016).

[131] Benzer bir görüşü Hannah Arendt dile getirir. Arendt'e göre, Benjamin "sol cenahtan, diyalektik üzerine yaptığı bütün konuşmalara karşın kendinden daha fazla diyalektik düşünmeyen ama aklı gerçeğe alışılmadık biçimde yatkın olan birini bulmuştur" (Arendt, 2018: 32). Bu, Bertolt Brecht ve onun "kaba düşünme" biçimidir. Fakat Arendt'e göre, "Benjamin'i kaba düşünmeye çeken herhalde pek de gerçeğe olduğu kadar onun uygulamaya da yönlendirilmesi değildir; ona göre, bu gerçek kendini en doğrudan gündelik yaşamda kullanılan özdeyiş ve deyimlerde gösterir" (Arendt, 2018: 32).

karakterinde parıldamaktadır. Brecht, Almancayı çok iyi kullanmasına rağmen, oyunlarında "yazınsal" Almancadan özellikle kaçınan bir oyun yazarıdır. Onun dili oldukça sade ve anlaşılırdır. Bu bilinçli tavır, Brecht'in tiyatroya yüklediği toplumsal işlevle ilişkilidir. Ona göre, toplumu dönüştürme sürecinde tiyatro bir rol üstlenecekse, bu rolü ancak "sıradan insanlara da yönelik" bir tutumla gerçekleştirebilir (Gezen, 2011: 169). Bu tutumun içerdiği dolaysızlık ise Benjamin'in "Brecht'in oyunlarında kendisini "kitleler"in "düşüncesi"yle, özellikle de onların pratik duyusunun yetenekli kabalığıyla temas halinde" bulmasına ve kendi ezoterik dilinin sınırlarıyla karşılaşmasına yol açmıştır (Lunn, 2011: 369). Yukarıda ifade ettiğimiz üzere, Benjamin'in 1920'lerin sonlarında başlayan gazetecilik çalışmaları, onun ezoterik dilini sekteye uğratan önemli bir aşama olmuştur. Bununla birlikte Brecht'in üretimiyle karşılaşması, yani onun dili ve bu dilin "sanatı sokakta etkili hale getirmeye" dönük çabası, Benjamin'i "çekim alanına" almıştır (Demiralp, 1999: 116). Dolayısıyla Benjamin, "teorisini pratik yapan kimsenin çalışmasına, dilini Brecht'in dilinin sadeliğine bağlama" konusunda karşı konulmaz bir arzu duymuştur (Meyer'den aktaran Freese, 1981: 156).

Brecht, epik olarak adlandırdığı kendi tiyatro kuramını da bu tavırla geliştirmiştir. Bu tiyatro, çağının görsel ve işitsel teknolojileriyle mücadele etmek yerine, kendisini ona uyarlayan bir niteliğe sahiptir. Brecht, sinemadan aldığı montaj tekniğini kendi tiyatrosuna uygulamıştır. Nitekim Benjamin, epik tiyatronun "teknolojinin doruğunu" temsil ettiğini ifade eder. Bu tiyatro hem sinemadaki hem de radyodaki "teknik gelişmelerle uyum gösterir." Bu bağlamda Brecht, çağının en yeni teknik gelişmelerinden birini sanatına uyarlamış bir yazarı temsil etmektedir. Benjamin ise

---

Nitekim Benjamin, atasözleri ve deyimlerin en önemli kaba düşünme biçimleri olduğunu ifade eder. Brecht'in *Beş Paralık Roman* başlıklı eserinde atasözlerine başvurmasını da bu bağlamda örnek olarak sunar. Brecht, henüz ilgili bölümün başında atasözleri aracılığıyla okuyucusuna "bir "bilmecenin" anahtarını" vermiştir. Küçük esnaf Mary Sawyer'in ölümünden Mc Heath'ın sorumlu olduğunu bölümün başına koyduğu şu atasözüyle apaçık kılmıştır: "Ateş olmayan yerden duman çıkmaz" (Brecht'ten aktaran Benjamin, 2014d: 54).

Brecht'in bu tavrını yalnızca teknik açıdan değil, aynı zamanda siyasal açıdan da ilerici bulur. "Üretici Olarak Yazar" başlıklı makalesinde de belirttiği gibi: "Üretici olarak yazar için teknik ilerleme, politik ilerlemesinin temelidir" (Benjamin, 2014d: 108). Bu savın oldukça tartışmalı olduğu açıktır. Fakat bu savı ele almadan önce, epik tiyatro nedir sorusunu yanıtlamamız gerekir.

Benjamin, "Brecht Üzerine Bir İnceleme: Epik Tiyatro nedir? I" (1931) ve "Brecht Üzerine Bir İnceleme: Epik Tiyatro nedir? II" (1939) başlıklı makalelerinde, epik tiyatro nedir sorusunu yanıtlamaya çalışır. Bu çalışmalarında, epik tiyatronun "kültür ya da eğlencelik" tiyatrodan farklı olan niteliklerini ortaya koyar. Bunlardan ilki, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, epik tiyatronun teknik gelişmelerle mücadele etmek yerine kendini ona uyarlamasıdır. Bu uyarlama sayesindedir ki, epik tiyatro "kitlesel izleyici karşısında" yeni bir tutum sergilemeyi başarmıştır. Oyuncu-izleyici arasındaki "uçurumu" ortadan kaldırmayı, sahneyi bir kürsü ya da Brecht'in ifadesiyle "kamu yayın kurumu"na dönüştürmeyi başarmıştır. Nitekim epik tiyatronun ayırt edici özelliği de "izleyici-oyuncu, oyuncu-izleyici arasındaki karşılıklı değişebilirliği, aygıtının ayrıcalıklı sadeliği sayesinde, kolaylaştırması ve desteklemesidir" (Benjamin, 2014d: 33). Tabir-i caizse Brecht, tiyatro salonlarını tiyatro uzmanlarıyla doldurmak istemiştir. Fakat bunun gerçekleşmesi için epik tiyatronun rahatlamış bir biçimde izleyen, yani "gevşemiş izleyiciler"e gereksinimi vardır. Bu izleyiciler her zaman bir topluluk oluşturacakları gibi, gördükleri karşısında da her zaman tavır almak zorunda kalacaklardır. Epik tiyatronun öncelikli hedefi izleyicide bu tavrı yaratmaktır. Bu tavrı yarattıktan hemen sonra, onu "düşünülüp taşınılmış ve bundan ötürü de rahat bir tavır, kısaca ilgili insanların tavrı"na dönüştürmeyi hedefler. Yani, izleyicide açığa çıkmak zorunda kalan tavrı bir uzmanın tavrına dönüştürmeye yönelir. Bu yüzden "epik tiyatro,

"bir nedeni olmadıkça düşünmeyen" ilgili kişilere yönelir. Bu ise yalnızca ilgili kişilerin değil, kitlelerin de ortak tavrıdır" (Benjamin, 2014d: 18).

Benjamin'e göre, Brecht kitleleri hiçbir zaman göz ardı etmemiştir. Onları birer tiyatro uzmanına dönüştürmeye çabalamıştır ve bu çabası da "onun politik amacını" temsil etmektedir. Peki, epik tiyatro bunu nasıl başarır? Brecht'in ünlü "yabancılaştırma/mesafelendirme" (Verfremdungseffekt) dediği tekniği, tiyatro oyunlarına etkin bir biçimde uygulayarak başarır. "Yabancılaştırma, olaylara, ilişkilere ve durumlara alışılmış biçimdeki kalıplı ve donuk bakışı yok etmek için önerilmiş bir estetik anlayıştır" (Nutku'dan aktaran Gezen, 2011: 178). Bu teknik izleyicinin özdeşleşme kapasitesini "felce uğratır". İzleyicilerin sahnede gösterilen olay ya da karakterle özdeşleşmesine izin vermez; bilakis izleyiciyi onlara karşı yabancılaştırır. Her daim bir mesafeyi saklı tutar. Benjamin'in ifadesiyle, bir "aralık" yaratır. Bu aralık, izleyiciyi düşünmeye, tavır almaya zorlar; çünkü "epik tiyatro duygudan çok seyircinin aklına yönelir" (Gezen, 2011: 179). Benjamin ve Brecht'in 1930'ta giriştikleri *Kriz ve Eleştiri* (Krise und Kritik) adlı dergi projesinde hemfikir oldukları en temel husus da budur. Onlara göre, eleştiri "müdahale edici düşünmeyi" öğretmelidir. Nitekim Brecht'in epik tiyatrosu izleyicisinin bu aralığa yerleşmesini ve gördükleri karşısında eleştirel bir tavır takınmasını hedefler (Benjamin, 2014d: 15).

Epik tiyatro bu aralığı bir takım yöntem ve teknik araçlarla açığa çıkarır. Brecht'in tiyatrosu eylemler geliştirmek ya da ilerletmek yerine, durumlar sergiler. Bu durumlar "şu ya da bu biçimde, kendi durumlarımızdır." Bu durumları açığa çıkarmak, onları izleyicinin karşısına çıkarmak en önemli amacıdır. Bu durumları ise süreci kesintiye uğratarak elde eder. Benjamin'e göre, kesintiye uğratma tekniği, Brecht'in tiyatrosunu epik olarak tanımlamasını sağlayan ilkedir. Bu teknik yeni iletişim araçlarından öğrenilen bir tekniği benimsemektedir: Montaj tekniği. Nitekim "monte edilen öge,

içine konduğu bağlamı kesintiye uğratır" (Benjamin, 2014d: 111). Süreci kesintiye uğratmak için ise bir takım sanatsal araçlar seferber edilir: "Şarkılar, diyalar, yarım perdeler, döner sahneler, eş zamanlı eylemler için platformlar, hareketli kulisler, yürüyen halılar vb. işlevsel dekor parçaları"[132] (Gezen, 2011: 178). Bu yöntem ve araçlar seyircinin sahnede gösterilenle özdeşlemeye başlayacağı anın hemen öncesinde devreye girer ve seyircide açığa çıkabilecek yanılsamayı "felce uğratır." Böylece süreç kesintiye uğratılmış ve seyirci, şaşkınlık içinde sahnede açığa çıkan durumun gerçekliğini keşfetmektedir.[133] "Şaşırma" der Brecht, "tümüyle bir yetenek olarak ele alınmalıdır ve bu yetenek edinilebilir bir şeydir" (Brecht'ten aktaran Benjamin, 2014: 27). Çünkü "şaşırmış kimsede bir ilgi uyanmıştır: yalnızca onda görülen kökensel bir ilgi" (Benjamin, 2014d: 18). İşte epik tiyatro, izleyicideki bu kökensel ilgiyi açığa çıkarmayı ve daha sonra onu uzmanca bir tavra dönüştürmeyi hedefler. Böylece izleyici, özdeşleşme yerine şaşkınlık, yanılsama yerine eleştirel bir tavır edinebileceği zemini bulmuş olur (Benjamin, 2014d: 15).

Bu mahiyetiyle epik tiyatro, kültürel üretim aygıtında bir dönüşümü temsil eder. Brecht, çağının yeni teknik gelişmelerini kendi tiyatrosuna uygulayarak kültürel bir üretim aygıtı olan tiyatroyu dönüştürmeyi başarmıştır. O, bir oyun yazarı ya da şairden daha fazla olarak, bir üreticidir. Nitekim Benjamin de Brecht'i sıklıkla "edebi" ya da

[132] Bunların yanı sıra, seçilen konu ve oyuncunun oyun içindeki tavırları da süreci kesintiye uğratma tekniğinin en önemli parçasıdır. Brecht, "sahnede gösterilenleri coşkudan arındırmak" için özellikle bilinen tarihi olayları sergilemiştir. Oyuncu ise canlandırdığı karakteri yalnızca gösteren; fakat onunla özdeşlemeyen bir tavır üstlenerek süreci kesintiye uğratmanın bir parçası haline gelir (Benjamin, 2014d: 21). "Bunun için kullanılan yöntemler ise oyuncunun oynadığı rolden çıkarak olayları anlatması, yorum yapması, şarkı söylemesi, tavandan inen ışıkların müzik aletlerine dönerek şarkının başlayacağını bildirmesi gibi yöntemlerdir" (Gezen, 2011: 179).

[133] Benjamin, epik tiyatroda sergilenen bir aile kavgasını örnek verir: "Anne, bronz bir büstü kızına fırlatma üzeredir; baba, polis çağırmak için pencereyi açmıştır. Tam bu anda odaya bir yabancı girer. Süreç kesilmiştir; bunun yerine ortaya çıkan, yabancının gözüne çarpan durumdur: Öfkeli yüzler, açık bir pencere, darmadağın bir oda. Fakat öyle bir bakış açısı vardır ki, oradan bakıldığında günlük yaşamın daha olağan görüntüleri de, bundan pek farklı gözükmez. Bu epik tiyatronun bakış açısıdır" (Benjamin, 2014d: 19).

"estetik mühendis" olarak takdim eder.[134] Brecht, "köhne" bir aygıt haline gelmiş olan tiyatroyu, operalar, tragedyalar ya da politik tezli oyunlarla donatmaktansa, teknik yeniliklere ayak uydurarak onu dönüştürmeyi hedef alan üretici bir tavır takınmıştır (Benjamin, 2014d: 15; Kang, 2015: 61). Benjamin, Brecht'in üstlendiği bu üretici tavrı bir rol model olarak alır. Brecht ve onun epik tiyatrosu, "Üretici Olarak Yazar" başlıklı eserinde geliştirdiği teorinin hem esin kaynağı hem de doğrulayıcısı olur.

Benjamin, Faşizm Çalışmaları Enstitüsü'nün daveti üzerine 1934'te bir ders verme girişiminde bulunur. Bu dersi hiçbir zaman veremez, fakat bu dersten "Üretici Olarak Yazar" adlı makalesini derler. Bu çalışmasında çok temel bir soruyu gündeme getirir: Bir entelektüelin sınıf mücadelesi içerisindeki yeri nasıl belirlenebilir? Benjamin'i 1920'lerin ortalarından itibaren en fazla meşgul eden soru budur. Bu anlamda oldukça spesifik bir bağlama sahiptir. Benjamin, ne Komünist Parti'ye ne de Frankfurt Okulu'na üye olmuştur. Yani, serbest bir yazar olmayı tercih etmiştir. Bununla birlikte proletaryanın mücadelesini de "bir takım nedenlerden" ötürü desteklemektedir. Peki, bir yazar olarak proletaryayla dayanışmasını nasıl bir zemine oturtmalıdır? Başka bir deyişle, kendi entelektüel faaliyetlerinin sınıf mücadelesi içerisindeki işlevi nedir? Benjamin, bu soruları birçok metninde yanıtlamaya çabalamış olsa da[135] en açık yanıtı bu çalışmasında verir: "Entelektüelin sınıf mücadelesi içerisindeki yeri yalnızca üretim süreci içerisindeki konumu temelinde belirlenebilir, daha doğrusu seçilebilir" (Benjamin, 2014d: 106).

Elbette Benjamin'in üretim sürecinden kastı, edebi üretim sürecidir. Ona göre, bir yazar edebi üretim süreci içerisindeki konumu üzerine düşünmek zorundadır. Çünkü

[134] Benjamin özellikle Fransız edebiyat kuramcısı Paul Valery'nin teknik sanat anlayışından etkilenmiştir. Valery, sanatsal üretimin "deha, esinlenme, yaratıcılık" gibi yetilerin değil, teknik üretimin sonucu olduğunu iddia eden bir edebi yaklaşım geliştirmiştir. Bu görüş, "Benjamin'i sanat eserini bir yaratım ve esinlenme olarak değil, "analiz, hesap ve planlamanın başı çektiği" bir yapım ve teknik işi olarak düşünmeye yöneltir." Bu koşullarda "sanatçı bir mühendis ya da üreticiden fazlası değildir; estetik ya da edebi bir mühendis"dir (Kang, 2015: 108).

[135] Bir önceki başlıkta aktardığımız üzere, Benjamin "Gerçeküstücülük: Avrupalı Aydının Son Fotoğrafı" başlıklı makalesinde de entelektüelin rolünü tartışmaya açmıştır.

yalnızca bu şekilde proletaryayla olan dayanışmasını doğru bir zemine oturtabilir. Brecht'in rol model olarak alındığı bağlam da burasıdır. Brecht, "kafasında bir düşünce olarak" değil, bir üretici olarak proletaryayla dayanışma içerisine girmiştir. Ona göre, bir yazarın proletaryayla olan dayanışmasını "kafasında bir düşünce olarak yaşaması durumunda politik eğilimin, görünüşte ne kadar devrimci olursa olsun, aslında karşıdevrimci bir işlevi" olacaktır. Oysa kendisi, entelektüel üretimini proletaryanın mücadelesine adamış bir yazardır. Bu yüzden onun entelektüel faaliyetleri "sınıf mücadelesinde kullanılacak bir silah" olmalıdır. Brecht açısından bu ancak üretici bir tavırla, yani "belli çalışmaların kişisel deneyimler olmaktan (bitmiş eser niteliğini taşımaktan) çok, belirli kurum ve kuruluşları kullanmaya (dönüştürmeye) yöneldikleri bir zamanda" gerçekleşebilir. Nitekim "entelektüellere, üretim aygıtını aynı zamanda olabildiği ölçüde sosyalizm yönünde değiştirmeksizin donatmamaları şeklinde kapsamlı talebi yönelten ilk kişi" de Brecht'ten başkası değildir.[136] Peki, bir edebi üretim aygıtını değiştirmeksizin donatmakla, değiştirerek donatmak arasındaki fark nedir? (Benjamin, 2014d: 104).

Benjamin, değiştirmeksizin donatmaya, "insan sefaletini bir tüketim nesnesine" dönüştürmüş olan "Yeni Nesnelci" fotoğraf anlayışını örnek verir. Bu anlayışın düsturu şudur: "Dünya güzeldir." Bu yüzden bir kutu konserveyi bile yüceltmeksizin fotoğraflayamaz. Fakat "burada söz konusu olan, her konserve kutusunu evrenin âlemine sokup, fakat o kutuların üretilmesinin gerektirdiği insani bağların hiçbirini kavrayamayan, dahası, en hayalbaz girişimlerinde bile imgelerin keşfinden ziyade fotoğrafların satılabilirliğine ağırlık veren, maskesiz bir fotoğraf anlayışıdır" (Benjamin, 2013: 33). Bu anlayış, edebi üretim aracı olan fotoğrafı dönüştürmeksizin

[136] Bertolt Brecht, "üretim alet ve biçimlerinin ilerici –yani üretim araçlarının özgürleştirilmesine yönelmiş; yani sınıf mücadelesine hizmet eden- entelektüellerce anlaşıldığı biçimde dönüştürülmesini tanımlamak için "işlevsel dönüştürme" [Umfonktionierun] deyimini icat etmiştir" (Benjamin, 2014d: 106).

donatmaktadır. Donattığı ögelerin de pek de "devrimci" gözükmedikleri açıktır. Fakat Benjamin, dikkatimizi donatılan ögelerin ne'liğine değil, üretim aracına yöneltir. Ona göre, "üretim aygıtını, mümkün olabildiği ölçüde değiştirmeden donatmak, donatım için kullanılan nesnelerin doğası devrimci gözükse bile, oldukça tartışma götürür bir eylemdir" (Benjamin, 2014d: 107). Örneğin güncel olaylar tiyatrosu, "politik tezli" oyunlarıyla tiyatro aygıtını donatmaya çalışır. Nitekim ortaya koydukları oyunların içerikleri de oldukça "devrimci" gözükür. Ne var ki Benjamin'e göre, bu tiyatro ne sahne-izleyici arasındaki uçurumu ortadan kaldırabilmiştir ne de "işleyişi nasıl olursa olsun, bu tiyatro, tiyatro aygıtının burjuva kitleleri için yaratmış olduğu yerlere proleter kitleleri geçirmekten başka bir şey" yapmıştır (Benjamin, 2014d: 16). Bu mahiyetiyle, her iki örnek de karşı-devrimci bir işlev üstlenmiştir.

Benjamin, edebi üretim aracını değiştirerek donatmaya ise epik tiyatro dışında, fotoğraf altı yazıları ve John Heartfiel'din fotomontaj tekniğini örnek verir.[137] Ona göre fotoğraf altı yazılar, "fotoğrafın altına, onu modaya uygunluğun getirdiği aşınmadan kurtaracak ve devrimci bir kullanım değeri kazandıracak bir başlık koyma becerisi" olarak, "fotoğrafın hayattaki bütün ilişkileri edebiyata taşıdığının anlaşılmasını sağlayacak ve fotoğrafik kurguların aslında hiç de tesadüflere bırakılamayacağını ortaya koyacaktır" (Benjamin, 2013c: 37). Bir diğer örnek ise Alman fotomontaj sanatçısı John Heartfield'in tasarladığı kitap kapaklarıdır. Almanya Komünist Partisi'nin üyesi olan Heartfield, fotomontaj tekniğini kullanarak kitap kapaklarını politikleştirmeyi başarmıştır (Benjamin, 2014d: 107). Benjamin, Brecht'in üretimine yönelik ilgisinde

[137] Benjamin bunların dışında, Dadaizm'i ve konser salonu müziğini de örnek verir. Ona göre, "Dadaizmin devrimci gücü, sanatı otantikliği açısından sınamasaydı. Biletler, makaralar, izmaritler resimsel öğelerle karıştırılıp natürmort yapılıyor, etrafına da birer çerçeve geçiriliyordu. Bu şekilde insanlara şöyle deniliyordu: Bakın, çerçeveniz zamanı parçalıyor" (Benjamin, 2014d: 107). Bu tavırla Dadaizm, geleneksel sanat ve kültürü yıkmayı amaçlamıştır. Konser salonu müziği ise bir edebi aygıtın nasıl dönüştürülebileceğine müzik alanından verilebilecek en dikkate değer örnektir. Konser müziğine sözün eklenmesi, muazzam bir dönüşüme neden olmuştur. Sözsüz müziğe sözün eklenmesiyle birlikte konser salonları politik miting alanlarına dönüştürmüştür (Benjamin, 2014d: 107).

olduğu gibi, Heartfield'in hazırladığı kitap kapaklarının politik içeriği ya da gücünden değil, bizzat fotomontaj tekniğini kullanmasından etkilenmiştir. Dolayısıyla bu örnekler, bir taraftan edebi üretim aygıtının dönüştürülmesinin teknik yenilik anlamına geldiğine, diğer taraftan teknik yeniliğin politik bir karaktere sahip olduğuna işaret eder. Benjamin'e göre, "üretici olarak yazar için teknik ilerleme, politik ilerlemesinin temelidir" (Benjamin, 2014d: 108). Başka bir deyişle, bir eserin ilerici edebi tekniği, aynı zamanda onun politik açıdan da ilerici nitelik taşıdığının delaletidir.[138] Örneğin epik tiyatro, yalnızca montaj tekniğini kullanması anlamında teknik bir ilerlemeyi ifade etmez. Bu ilerici edebi teknik sayesindedir ki, politik açıdan da ilerici bir tutum üstlenmiştir. Bu tutumu da kitlelere dönük tavrında netleşir. (Benjamin, 2014d: 98).

Bu bağlamda sadece Brecht değil, fotomontaj tekniğini kullanan John Heartfield ya da fotoğraf altı yazıları kullanan bir fotoğrafçı da sınıf mücadelesi içerisindeki konumunu doğru bir zemine oturtmayı başarmıştır.[139] Çünkü onlar, sadece edebi ürünler

[138] Benjamin, bu savı henüz "Üretici Olarak Yazar" metninin başında gündeme getirir. Ona göre, bir eserden hem doğru bir eğilim göstermesini hem de üstün nitelikli olmasını bekleme hakkımız vardır. "Tabii ki bu ilişki hakkında buyruk verilebilir (…) Doğru eğilim gösteren bir eserin, zorunlu olarak, tüm diğer niteliklere sahip olması gerektiği de buyurulabilir" (Benjamin, 2014d: 99). Benjamin açısından bu buyruk dikkate değerdir, çünkü doğrudur. Yani, bir eserin doğru bir eğilim göstermesi koşuluyla üstün nitelikli olacağını söyleyebiliriz. Nitekim makale boyunca bu savı kanıtlamaya çalışır. Amacı da "böylesi bir kanıtla faşizm üzerine çalışmaları ilerletmek"dir. Fakat Benjamin'e göre, öncelikle "eğilim" kavramının doğru anlaşılması gerekmektedir. Bu kavram, sadece politik değil, aynı zamanda edebi bir tavra işaret eder. Bu iki tavır arasında da zorunlu bir "bağımlılık" ilişkisi söz konusudur. Çünkü bir eserin politik anlamda doğru bir eğilime sahip olabilmesi için edebi anlamda da doğru bir eğilim taşıması gerekir. Edebi eğilim ise "edebi tekniğin ileriye ya da geriye yönelik gelişiminden ibaret"tir. Ve bir eserin edebi niteliğini belirleyen de edebi anlamda taşıdığı bu eğilimdir (Benjamin, 2014d: 98).

[139] Lunn'un yerinde tespitiyle, Benjamin burada, "entelektüel üretim ile işçi sınıfının üretimi arasında edebi köprüler" kurmaya çalışmaktadır (Lunn, 2011: 317). Brecht'in "Üretici Olarak Yazar"da geliştirilen teoriye yönelik görüşleri de bunu tanıtlar. Brecht, burada geliştirilen teorinin yalnızca tek tip yazarlar için, kendisini de içinde gördüğü "büyük-burjuva yazarlar" için geçerli olduğunu iddia eder. Ona göre, bu tarz yazarlar için "proletaryanın çıkarlarıyla dayanışma içinde olduğu bir nokta gerçekten vardır. Bu da kendi üretim araçlarını geliştirebildiği noktadır. Bu noktada proletarya ile özdeşleştiğinden, aynı noktada, üretici olarak tümüyle proleterleşmiştir. Ve bu bir noktadaki tam proleterleşmesi, onun proletarya ile bütün saflarda dayanışmaya girmesini sağlar" (Brecht'ten aktaran Benjamin, 2014d: 117). Nitekim Benjamin'de Brecht'le bu konuda aynı fikirdedir. O, "Üretici Olarak Yazar" adlı eserinde, entelektüelin proletaryayla dayanışmasının her halükarda "dolaylı" olabileceğinin altını bir kez daha çizer. Ona göre, bir aydın proleterleşse bile proletere dönüşemez. "Çünkü burjuva sınıfının, aydını donatmış olduğu üretim aracı –eğitim-, eğitim ayrıcalığı temelinde onu, sınıfına ve bundan daha fazla bir biçimde sınıfını ona bağlayan bir dayanışma bağı oluşturur" (Benjamin, 2014d: 115). Bu yüzden Benjamin, Aragon'un başka bir bağlamda söylediği bir cümleye başvurur: Devrimci entelektüeller kendi sınıfsal kökenine ihanetle ortaya çıkarlar: "Bir yazar için bu

ortaya koymamış, bunun yanı sıra edebi üretim araçları üzerinde de çalışmıştır. İlk olarak, diğer yazarlara yönelik "öğretici ve yol gösterici" bir tavır takınmışlardır. Ortaya koydukları edebi üretim biçimi diğer yazarları üretime yönelttiği gibi, "kullanımları için gelişmiş bir araç" da sunabilmiştir. Üstelik Benjamin açısından "bu araç, ne kadar çok tüketiciyi üretim süreciyle ilişkiye sokarsa, kısaca, ne kadar fazla sayıda okuyucu veya seyircinin sürece katılımını sağlarsa, o denli iyi bir araç olacaktır" (Benjamin, 2014d: 111). Böylece entelektüel üretim araçlarının toplumsallaştırılmasını sağlayabilecektir (Benjamin, 2014d: 110).

2.3. Materyalist Sanat Kuramı

Benjamin'in 1930'lardaki entelektüel üretiminde belirleyici etkisi olan en önemli kişi Bertolt Brecht olmuştur. Benjamin, onun entelektüel tavrında ve bu tavırla geliştirdiği tiyatro modelinde kitlelerin özgürleşmesinin anahtarını bulmuştur. Yeniden hatırlamak gerekirse, epik tiyatro modeli sinemadan ödünç aldığı montaj ilkesinin yardımıyla kitleler karşısında oldukça yeni bir tutum sergiler. Bu tutum kitlelerin de gördükleri karşısında eleştirel bir tavır takınabileceği fikrine dayanır. Bu yüzden kitleleri sürekli olarak "manipüle edilebilir yığınlar" olarak görmek yerine onların da birer uzmana dönüşebileceğinden hareket eder. Bir anlamda "pasif izleyici" kitlesi görüşünün karşısına "aktif bir izleyici" kitlesi görüşü geçirmektir bu (Enzensberger, 1980: 25). Fakat bu tutumu, ne kitlelerin bilincine dönük sonsuz güvene ne de sergilenen oyunların politik içeriğine dayanır. Aksine epik tiyatro, "müdahale edici düşünmeyi" öğretebilecek biçimsel yapısına güvenir. Kitlesel bir alımlamaya uygun

ihanet; kendisini, üretim aracını besleyen biri olmaktan çıkarıp, bu üretim aracını proleter devrimin amaçlarına hizmet eder hale getirmeyi görev sayan bir mühendise dönüşen tavırdır" (Benjamin, 2014d: 115). Bu görüşler, aynı zamanda bir entelektüel olarak Benjamin'in 1930'lardaki ne burjuvazinin çıkarlarını savunan ne de tam olarak proleterleşen konumuna işaret eder. O, bir entelektüel olarak kendi bağımsız konumunu her koşulda koruyarak proletaryanın mücadelesine düşünsel anlamda katkıda bulunmaya çalışır. Demiralp'in ifade ettiği gibi "ona göre, bu uğraşı proletaryanın üretim araçlarını ele geçirerek üretim ilişkileri ve biçimlerini değiştirme kavgasına koşuttur" (Demiralp, 1999: 117).

doğası ve bu alımlamanın bir uzman tavrına dönüştürülebilmesi için seferber ettiği teknik araçlar onun biçimsel yapısını oluşturur. Bu biçimsel yapısıyla tiyatro salonlarını uzmanlarla doldurmayı ve tiyatrodaki tüm ayrıcalıkları ortadan kaldırmayı amaçlar. Bu bakımdan yegâne hedefi tiyatro salonlarında eğitim ayrıcalığından kaynaklanan bir uzmanlık biçimini olanaksızlaştırmaktır. Bu hedef ise edebi bir üretim aracı olan tiyatronun toplumsallaştırılması anlamına gelir.

Bu mahiyetiyle epik tiyatro, kitlelerin özgürleşmesine katkı sağlayan önemli bir mecra olma iddiasını taşır. Benjamin, bunun Brecht'in "politik amacı" olduğunu söyler. Nitekim kendisi de 1930'larda benzer bir politik amacı üstlenir. Özellikle kitlelerin özgürleşmesine katkı sağlayabileceğini düşündüğü yeni iletişim teknolojilerine yönelir. Bu iletişim teknolojilerinden ilki radyodur. Benjamin, radyonun teknik kapasitesinin sağladığı olanaklarla sınırsız bir kitleye ulaşabilmesinde özgürleştirici bir imkân bulur. Radyonun sahip olduğu popülerliğin kitlelerin eleştirel tavır takınmalarına olanak sağlayabileceğini öne sürer. Fakat radyonun bu işlevi yerine getirebilmesi için öncelikle bambaşka bir biçimde örgütlenmesi gerekir. Epik tiyatro modelinden ilham aldığı nokta burasıdır. Özellikle radyoya dönük kuramsal görüşleri doğrudan Brecht'in epik tiyatrosundan ilhamla oluşturulmuştur: "Epik tiyatronun iki özelliği, Benjamin'in radyo modeli fikrine ivme kazandırmıştır: Filmlerde geliştirilen montaj tekniğini kendine uyarlaması ve kitlesel izleyici karşısındaki belirgin şekilde yeni olan tutumu" (Kang, 2015: 92).

Benjamin, 1929'dan itibaren sadece radyo programları yapmaz, aynı zamanda radyo üzerine metinler de kaleme alır. Amacı, 20. yüzyılın en önemli ve yeni kitle iletişim araçlarından biri olan radyoyu, eğlence ve eğitimin bir araya getirildiği bir "kamusal alan" olarak örgütlemektir. Bunun için de öncelikle radyoya ilişkin "geleneksel" yaklaşımın terk edilmesi gerektiğini öne sürer. Bu yaklaşım, radyoyu

sadece kitlelere bilgi aktaran bir aygıt olarak ele alır. Bu açıdan radyo, "kitle eğitimi için devasa bir işletme" olarak görülür (Kang, 2015: 71). Fakat Benjamin'e göre, bu programlar sıklıkla başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Çünkü "dinleyicinin istediği eğlencedir" (Benjamin, 2018b: 322). Bu nedenle ilk olarak buradan başlanmalıdır: "Her dinleyiciye ne istiyorsa ve biraz da fazlası (yani, bizim istediğimiz)" (Benjamin, 2018b: 322). Benjamin'in isteği ise eğlence ve eğitimin bir araya getirildiği programlarla radyoyu "kamusal bir alana" dönüştürmektir: "Radyo, günden güne artan olanaksızlıkların –konuşmacıların oluşturdukları gülünç tipler gibi olumsuzluklar- üstesinden gelme aracıdır ve sadece programlarının standardını yükseltmekle kalmamalı, dinleyicilerini uzmanlar olarak yanına çekmeye de çalışmalıdır. En önemli olan da budur" (Benjamin, 2018b: 316).

Benjamin'e göre, sunmak hâlen tartışılmayan bir "saçmalık" olarak önümüzde durmaktadır. Bu "saçmalık" uzun yıllar boyunca yayıncı ve dinleyici arasında tek yönlü bir aktarıma yol açmıştır. Buna karşın radyo bir aktarım aracı olmaktan ziyade, "iletişimsel etkileşimin", yani dinleyicilerin de iletişim sürecinin bir parçası kılındığı mecraya dönüştürülebilir. Böylece yayıncı ve dinleyici arasındaki ayrım ortadan kaldırılabilir ve dinleyici kitlesi birer uzman haline getirilebilir. Benjamin, radyo yayınının "ses, ifade biçimi, dil ve anlatım formu" gibi ögelerinden oluşan biçimsel ve teknik yanının bunu mümkün kılabileceğini iddia eder. Nitekim kendi radyo programlarında da anlatılan konudan çok yayının bu teknik yanına önem vermiştir. Radyo sunumlarını deneme formatında hazırlamış ve "sohbet" biçiminde sunmuştur. Sunum esnasında sık sık alıntılara başvurarak dinleyici üzerinde bir şok etkisi yaratmaya çabalamıştır. Epik tiyatroda amaçlandığı üzere, bu şokların bir aralık oluşturabileceği ve bu aralığa yerleşecek olan dinleyicilerin de eleştirel muhakemede bulunabilecekleri umulmuştur. Nihayetinde kendi radyo programlarının amacını

"sokaktaki adamın ilgisini de bir uzmanın ilgisi"ne dönüştürmeye çalışmak olarak özetler (Benjamin, 2018b: 315; Kang, 2015: 71).

Benjamin'in kitlelerin özgürleşmesinde rol alabileceğini düşündüğü diğer iletişim teknolojileri ise fotoğraf ve sinemadır. "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı" (bundan sonra kısaca Sanat Yapıtı) başlıklı eserinde, özellikle sinemayı kitlelerin özgürleşmesinde en önemli fail olarak öne çıkarır. Bu, radyoya dönük bir tavır değişikliği olmaktan öte, radyo programlarında edinilen deneyimlerin materyalist bir sanat kuramı çerçevesinde yeniden değerlendirilmesi olarak görülebilir (Witte, 2002: 105). Bu açıdan radyo, sinema ve fotoğraf, 1920'lerin son yıllarında başladığı ve yaşamının sonuna kadar geliştirmeye çalıştığı materyalist sanat kuramının temelini oluşturmaktadır. Bu temeli görünür kılabilmek için öncelikle materyalist sanat kuramının "zirve noktası" olan "Sanat Yapıtı" başlıklı makalesini ele almamız gerekir[140] (Kang, 2015: 104). Bu çalışmasında Benjamin, faşizmin siyaseti estetikleştirme çabasına karşı sanatın politikleştirilmesi gerektiğini savlar. Nitekim ortaya konulan materyalist sanat kuramı da bu sava dönük bir girişimi temsil etmektedir[141] (Benjamin, 2016b: 79).

[140] Benjamin, Paris sürgününden bir arkadaşına şöyle yazar: "Bu makalede [Sanat Yapıtı], tamamen yeni anlayışlar ve kavramlardan türeyen olağanüstü formülasyonlar buldum. Ve şimdi, hakkında herkesin çokça konuştuğu ama hiç kimsenin asla gözler önüne seremediği materyalist sanat kuramını iddia edebilirim, şimdi var" (vurgu yazara aittir) (Benjamin'den aktaran Gelley, 1999: 936).

[141] "Sanat Yapıtı" makalesinin kimi ortaklıklar saklı kalmak kaydıyla, neredeyse her biri içerdikleri farklı materyal ya da formülasyonlardan ötürü bambaşka okumalara izin veren üç farklı versiyonu vardır. Makalenin ilk versiyonu 1935 yılının sonlarında tamamlanmıştır. İlk versiyonun genişletilmiş, yeni materyaller eklenerek "kısmen" yeniden yazılmış ikinci versiyonu ise Şubat 1936 yılında tamamlanır. Aynı yıl, Frankfurt Okulu'nun *Zeitschrift für Sozialforschung* adlı dergisinde yayımlanmak üzere, Pieerre Kollowski tarafından ikinci versiyonun Fransızca çevirisi yapılır. Bu çeviri, ikinci versiyonun kısaltılmış hali olarak düşünülmüş olsa da bizzat Frankfurt Okulu'nun o tarihlerdeki müdürü olan Max Horkheimer tarafından metne birçok müdahalede bulunulur. Marksizm'e gönderme yapılan Önsöz makaleden çıkarıldığı gibi birçok kavram da değiştirilir. Örneğin makale 1936'da *Zeitschrift für Sozialforschung* dergisinde yayımlandığında, "faşizm", "komünizm" ve "emperyalist savaş" terimleri yerine, sırasıyla "totaliter doktrin", "insanlığın yapıcı güçleri" ve "modern savaş" terimleri tercih edilmiştir. Böylece makale ikinci versiyonun kısaltılmış bir hali olmaktan çıkmış, bambaşka bir mahiyete bürünerek siyasal boyutu tamamen geriye çekilmiştir (Çelebi, 2014: 36). Benjamin ise "kendine özgü inatçılığı" ile Brecht aracılığıyla "Sanat Yapıtı"nın Das Wort'ta yayımlanabileceğini umduğundan, makalenin dergide yayımlandığı yıl üçüncü versiyonu yazmaya başlamıştır. Bu versiyon üzerine 1939'a kadar çalışmaya devam etmiştir. 1930'ların sonlarında yazdığı birçok mektupta, makalenin "hala tamamlanmamış" olduğunu ifade eder. Üçüncü versiyon son ve nihai

"Sanat Yapıtı"[142], Karl Marx'ın kapitalist üretim biçimine ilişkin analizine değinerek başlar. Marx, kapitalist üretim biçiminin başlangıç evresini deneyimlemiş olsa da bu üretim biçiminin temel koşullarından hareketle kapitalizmden gelecekte neler beklenebileceğine dair bir takım savlar öne sürmüştür. Bu savların en önemlilerinden biri de şudur: "Kapitalizmden yalnızca emekçi sınıfının daha sert biçimde sömürülmesine yol açması değil, bunun yanı sıra kendisini ortadan kaldıracak koşulları oluşturması da beklenebilirdi" (Benjamin, 2016b: 51). Benjamin, Marx'ın analizini izleyerek şöyle bir sonuca ulaşır: "Üstyapının altyapıdakine oranla çok daha ağır tempoyla gerçekleşen köklü değişimi, üretim koşullarının geçirdiği değişikliklere kültürün bütün alanlarında geçerlilik kazandırmayı ancak yarım yüzyılı aşkın bir zaman içersinde başarabildi" (Benjamin, 2016b: 51). Benjamin'e göre, yaşadığı çağ, yani 20. yüzyıl kültür alanındaki köklü değişimleri analiz edebilmeye olanak sağlamaktadır. Nitekim "Sanat Yapıtı" adlı çalışmasında, kapitalist üretim koşulları altında "sanatın gelişme eğilimine" ilişkin bir takım savlar ortaya koyar.[143] Bu savların neler olduğuna

---

biçim olarak bugün İngilizce ve Türkçe çevirilere konu olan versiyondur. Çalışmamızda da "Sanat Yapıtı"nın üçüncü ve son versiyonu temel alınmıştır. Fakat yeri geldiğinde makalenin diğer versiyonlarına da göndermelerde bulunacağız (Jay, 2014: 326; Lindroos, 1998: 108, Leslie, 2011: 207; Witte, 2002: 135).

[142] Benjamin'in 1930'lardaki entelektüel üretiminde Brecht'in önemli katkıları olduğunu birçok kez belirttik. Brecht, dostuna hem entelektüel üretimiyle ilham kaynağı olmuş hem de onu cesaretlendirmiştir. "Sanat Yapıtı"nın son versiyonu üzerinde doğrudan müdahalelerde bulunduğu da sır değildir (Çelebi: 2014: 47). Yine de Brecht, Benjamin'in geliştirmeye çalıştığı materyalist sanat kuramının yegâne kaynağı değildir. Benjamin, Brecht ile yakın ilişki kurmadan çok önce, 1926-27 yıllarındaki Moskova deneyimde, Sovyet avangard sineması ve Sovyet "işçi-yazar" deneyiminden oldukça etkilenmiştir. Hatta Berlin'e döner dönmez Sovyet avangard sinemasının özgürleştirici imkânlar taşıdığına ilişkin iki makale yazmıştır. Lunn'un iddia ettiği gibi, Brecht'le yakın ilişki kurmadan önce yazılan bu makalelerin, "Sanat Yapıtı"nda geliştirilen tezlerin habercisi olduğunu söyleyebiliriz (Lunn: 2011: 279). Sovyet deneyiminin yanı sıra, Avusturyalı sanat tarihçisi Alois Riegl, Orta Avrupa'daki modernist mimari hareket, Fransız edebiyat kuramcısı Paul Valery ve ünlü Bahaus akımının önde gelenlerinden Macar ressam ve fotoğrafçı Moholy-Nagy'nin "Sanat Yapıtı"nda geliştirilen kuram üzerinde doğrudan etkileri söz konusudur (Kang, 2014: 108). Öte yandan makale, belirgin bir biçimde modernlik kuramcısı Georg Simmel'den ve Benjamin'in çağdaşı ve yakın arkadaşı olan Siegfried Kracauer'in görüşlerinden izler taşır (Çelebi, 2014: 14). Son olarak, şüphesiz sanatın politikleştirilmesine yönelik çağrısında Fransız gerçeküstücülerinin payı büyüktür. Sözü edilen tüm unsurlar, Brecht ile yakın ilişki kurmadan çok önce Benjamin düşüncesi üzerinde etkili olmaya zaten başlamıştır.

[143] Benjamin, sanata ilişkin ortaya koyduğu savların ne siyasal iktidarı ele geçirmiş olan işçi sınıfının sanatıyla ne de sınıfsız bir toplumda geçerli olabilecek sanatla ilişkili olmadığını özellikle vurgular. Aksine bu savlar, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, sanatın kapitalist üretim koşulları altındaki mevcut durumuna ilişkindir. Çelebi'nin yerinde tespitiyle, bu bakımdan Benjamin'in amacı, "Marx'ın

değinmeden önce, öncelikle şu sorunun yanıtını vermemiz daha doğru olacaktır: Peki, sanata ilişkin bu savlar neden önemlidir? (Benjamin, 2016b: 51).

Benjamin'e göre, bu tür savlar "birer savaşım aracı olarak" oldukça değerlidir. Öncelikle söz konusu savlar, "deha, yaratıcılık, giz ve sonrasızlık değeri" gibi eskiden kalma bir takım kavramların sanat alanındaki geçerliliklerini yitirdiklerini ilan eder. Sanat kuramı açısından önemi budur. Politika açısından önemini ise şöyle özetleyebiliriz: Sanat kuramında artık geçerlilikleri bulunmayan yukarıdaki kavramların denetimsiz kullanımları faşizme hizmet etmektedir. Benjamin'in "Sanat Yapıtı"nda ortaya koyduğu savlar ise faşizme hizmet etmeyecek ve hatta "sanat politikası alanında devrimci istemlerin dile getirilmesine elverişli" bir takım yeni kavramlar ortaya koyacaktır (Benjamin, 2016b: 51). Şayet Marx haklıysa, yani "kapitalizmden yalnızca emekçi sınıfının daha sert biçimde sömürülmesine yol açması değil, bunun yanı sıra kendisini ortadan kaldıracak koşulları oluşturması da beklenebilir" ise benzer bir öngörü sanat alanı içinde geçerli olabilir. Nitekim Benjamin ile Brecht o tarihlerde şu ortak inanca sahiptir: "Kapitalizm kendisinin üstesinden gelecek araçları kendisi üretiyordu" (Freese, 1981: 166). Bu, sadece sosyo-politik alan için değil, aynı zamanda sanat alanı içinde geçerlidir. Dolayısıyla kapitalist üretim koşulları altında sanatın devrimci bir potansiyeli olabilir (Canlı, 2017: 150).

"Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı" başlığı, yalnızca imlediği üzere sanat tekniğinde değil, aynı zamanda buluş yeteneğinde, estetik deneyimde, sanatçının toplumsal rolünde, alımlayıcının tutumunda ve hepsinden öte bizzat sanatın doğasında yaşanılan köklü bir değişime işaret eder.[144] Aynı anlama

henüz gelişim aşamasındayken olağanüstü bir kavrayışla çözümlediği kapitalist üretim tarzına uygun bir kültürel ifade biçimi arayışıdır. Buna dair bir çözümleme denemesidir" (Çelebi, 2014: 52).

[144] "Sanat Yapıtı" Fransız şair ve edebiyat kuramcısı Paul Valery'den yapılan şöyle bir alıntıyla başlar: "…Yirmi yıldan bu yana ne madde, ne uzam, ne de zaman eskiden beri olduğu konumdadır. Bu denli büyük yeniliklerin sanatların tekniğini olduğu gibi değiştirmesine, böylece doğrudan buluş yeteneğini

gelmek üzere, geleneksel sanat kuramında yaşanmış/yaşanmakta olan derin bir krize göndermede bulunur (Arınç, 2008: 3). Benjamin'e göre, teknik yeniden üretilebilirlik geleneksel sanat kuramının büyük bir sarsıntı geçirmesine neden olmuştur. Geleneksel sanat kuramının tüm değer kalemlerini tasfiye etmekle kalmamış, hemen ardından bizzat geleneği de "kültür kaleminden tasfiye etmiştir." Bu yönüyle "Sanat Yapıtı" başlıklı çalışma, sanat alanında gerçekleşmiş/gerçekleşmekte olan köklü değişime ilişkin tarihsel bir anlatıdır (Benjamin, 2016b: 53).

Benjamin'e göre, teknik yeniden üretilebilirlik sanat alanında hem niceliksel hem de niteliksel değişimlere yol açmıştır.[145] Niceliksel değişim, sanat yapıtlarının teknik yeniden üretilebilirlik aracılığıyla çoğaltılarak kitlesel bir varlık edinmelerine ilişkindir. Geleneksel değer kaleminin ilki ve en belirleyici olanı, sanat yapıtının "şimdi ve burada'lığı", yani onun biricik varlığıdır. Bir sanat yapıtı hakikilik değerini biricik varlığı sayesinde edinir. Hakikilik ise bir sanat yapıtının "maddi varlığından tarihsel tanıklığına değin, başlangıçtan bu yana o nesnede gelenekleşmiş olanların bütününden oluşur" (Benjamin, 2016b: 55). Benjamin, sanat yapıtının hakikilik değerinin "en etkin

---

etkilemesine ve sonunda belki de sanat kavramının kendisini düşünülebilecek en sihirli biçimde değiştirmesine hazır olmalıyız" (Valery'den aktaran Benjamin, 2016b: 50).

[145] Benjamin, teknik yeniden üretilebilirlik ile yeniden-üretim olgularını birbirinden ayırmıştır. Ona göre, sanat yapıtının yeniden-üretimi tüm zamanlarda yapılagelmiştir. Bir sanat eseri her zaman el yardımıyla tekrardan üretilebilmiştir. Oysaki sanat yapıtının teknik aracılığıyla yeniden üretimi "yeni" bir olgudur: "Bu olgu tarihsel süreç içinde zaman zaman kesintiye uğrayan, atılımları uzun aralıklarla gerçekleşen, ama gittikçe yoğunlaşan bir gelişme sergiler" (Benjamin, 2016b: 52). Benjamin bu gelişme sürecinin Antik Yunan'dan başlayarak 20. yüzyıla değin aralıksız sürdüğünü ifade eder. Antik Yunan'da sanat yapıtlarını yeniden-üretmek için sadece biri döküm, diğeri sikke basmak olmak üzere iki farklı teknik vardır. Fakat tarihsel süreç içerisinde, grafiğin teknik aracılığıyla yeniden üretimi olan tahta baskı, yazının teknik aracılığıyla yeniden üretimi olan matbaadan bile önce keşfedilerek büyük bir atılım gerçekleşir. Tahta baskıyı, sırasıyla bakır baskı ve gravür, litografi (taşbaskı) izler. Ve nihayet fotoğraf tekniği ile yeniden-üretilebilirlik bambaşka bir aşamaya gelir. Onu da sesin yeniden üretimini sağlayan teknikler takip eder (Benjamin, 2016b: 52). Öte yandan, teknik yeniden-üretilebilirlik sadece kopyalama veya çoğaltımla sınırlı bir anlam taşımaz. Başka bir deyişle, sanat yapıtlarının teknik aracılığıyla çoğaltılarak kitlesel bir niteliğe büründürülmesi onun yalnızca bir yönüdür. Bundan daha önemli olarak, teknik-yeniden üretilebilirlik bizzat sanatın üretim biçiminde, üretim aşamasında yaşanılan değişime işaret eder (Canlı, 2017: 150; Çelebi, 2014: 49). Benjamin, 20. yüzyılın en önemli sanat dallarından olan sinemayı bu bağlamda örnekler: "Sinema eserlerinde ürünün teknik yoldan yeniden-üretilebilirliği, örneğin edebiyat ya da resim sanatı alanlarındaki eserlerin tersine, bu ürünlerin kitlesel yayılımı açısından dışarıdan eklenen bir koşul niteliğinde değildir. Sinema eserlerinin teknik yoldan yeniden-üretilebilirliği, doğrudan bunların üretim tekniğinden kaynaklanır. Sözü edilen teknik, sinema eserlerinin kitlesel yayılımını en dolaysız yoldan sağlamakla kalmayıp, böyle bir yayılımı neredeyse zorla gerçekleştirir" (Benjamin, 2016b:80).

düzeydeki" teknik yeniden üretilebilirliğin bile dışında kaldığını söyler. Buna rağmen, teknik yeniden üretilebilirlikle birlikte en büyük sarsıntıyı yapıtın hakikiliği geçirir (Benjamin, 2016b: 53). Teknik yeniden üretilebilirlik, sanat yapıtının biricik varlığının yerine kitlesel varlığını geçirerek ve yeniden üretilmiş olanı yapıtın aslı için düşünülemeyecek biçimde alımlayıcısının bulunduğu yere getirerek sanat yapıtının hakikiliğini değerinden yoksun bırakır: "Katedral, bir sanatseverin stüdyosuna gelmek için bulunduğu yerden ayrılır; bir salonda veya açık havada çalınmış koro yapıtı bir odada dinlenebilir" (Benjamin, 2016b: 54). Böylece teknik yeniden üretilebilirlik, yeniden üretilmiş olanı geleneğin bağlamından koparark geleneğin "dev" bir sarsıntı geçirmesine neden olur (Benjamin, 2016b: 53).

"Burada varlığı son bulan şey, özel atmosfer kavramıyla özetlenebilir" (Benjamin, 2016b: 55). Benjamin, özel atmosfer kavramını (aura) "bir uzaklığın, ne denli yakında bulunursa bulunsun, bir defaya özgü görünüşü" diye tanımlar (Benjamin, 2016b: 80). Bu bakımdan teknik yeniden üretilebilirlik sanat yapıtına özgü auranın çöküşünü imler. Bir sanat yapıtının nasıl ki biricik varlığı ya da hakikiliği herhangi bir yeniden üretim tekniğinin dışında kalıyorsa, benzer bir biçimde yapıtın aurası da yeniden üretim tekniğinin kapsamına girmez. Çünkü aura, yapıtın "şimdi ve burada'lığı"na bağlıdır" ve "bir kopyasının olabilmesi söz konusu değildir" (Benjamin, 2016b: 64). Bu yüzden tekniğin olanaklarıyla yeniden üretilebildiği bir çağda auranın gücünü yitirmesi kaçınılmaz olur. Benjamin, bu çöküşün toplumsal kökenini, teknik yeniden üretilebilirliğin yanı sıra teknik yeniden üretilebilirlikten hiç de bağımsız düşünmediği bir başka olguyla ilişkilendirir. Bu olgu, kitlelerdir: "Söz konusu çöküş, her ikisi de kitlelerin günümüz yaşamındaki artan önemiyle bağıntılı iki olgudan temellenmektedir. Günümüzde kitlelerin nesneleri uzamsal ve "insani" açıdan "yakınlaştırmaya" yönelik, tutku derecesine varan isteği ile, her olgunun biriciklik

niteliğini yeniden-üretim yoluyla aşmak eğilimi atbaşı gitmektedir" (Benjamin, 2016b: 56).

Sanat alanındaki niteliksel değişim ise sanatın toplumsal işlevine ilişkindir. Benjamin, en eski sanat yapıtlarının önce büyüsel, sonra dinsel törenlerin hizmetinde bulunmak amacıyla oluşturulduğunu söyler. Bu bağlamda "sanat yapıtının geleneğin bağlamına en eski yerleşme ortamı, kült ortamıdır" (Benjamin, 2016b: 58). Örneğin tapınaklarda yer alan/almış Madonna resimleri ya da Tanrı heykelleri külte hizmet etmek için yaratılmışlardır. Bu nedenledir ki, bazı Tanrı heykellerini sadece rahipler görebilirken, bazı Madonna resimlerinin belirli zamanlarda ziyaretçiler tarafından görülmesi yasaktır. Çünkü kült değeri, sanat yapıtının görülmesinden değil, varlığından güç alır. Benzer bir biçimde, külte konu olan sanat yapıtları da varlıklarını kültsel ortamda veya onun hizmetinde temellendirir. Bu yüzden "sanat yapıtının biriciklik değeri, temelini, özgün ve ilk kullanım değerine de kaynaklık etmiş olan kutsal törende bulur" (Benjamin, 2016b: 58).

Benjamin, sanatın aurası ile törensel işlevi arasındaki bağlantının, Rönesans ile birlikte belirginleşen sanatın sekülerleşme dönemi boyunca da sürdüğünü öne sürer.[146] Bu bağlantıyı koparan ise yeniden üretim teknikleri olmuştur: "Sanat yapıtının teknik yoldan yeniden-üretilebilirliği, dünya tarihinde ilk kez yapıtı kutsal törenlerin asalağı olmaktan özgür kılmaktadır" (Benjamin, 2016b: 58). Böylece sanat yapıtının kült değeri geri plana itilirken sergileme değeri öne çıkmıştır. Başka bir deyişle, bir sanat eserinin

[146] "Sözü edilen temel, ne denli dolaylı olursa olsun, güzel'e hizmet edişin en dünyevi biçimlerinde bile dinden bağımsız bir tören niteliğiyle belirgindir. Rönesansla birlikte belirginleşen ve üç yüz yıl boyunca geçerliliğini koruyan bu güzellik kültü, söz konusu sürenin ardından uğradığı ilk ağır sarsıntı sırasında da temellerini açıkça sergilemiştir. Gerçek bir devrim niteliğindeki ilk yeniden-üretim aracı olan fotoğrafın (sosyalizmin başlangıcıyla eşzamanlı olarak) ortaya çıkmasıyla birlikte sanat, aradan bir yüz yıl daha geçtikten sonra artık varlığı tartışmasız olacak bunalımın yaklaştığını duyumsadığında, sanata özgü bir tanrıbilim diye tanımlanabilecek "sanat sanat içindir" öğretisiyle tepki göstermiştir. Daha sonra bu öğretiden, bir tür "arı" sanat düşüncesinin örtüsüne sarılmış olarak, neredeyse olumsuz diyebileceğimiz bir tanrıbilim kaynaklanmıştır; bu öğreti yalnızca her türlü toplumsal işlevi değil, ama her türlü belirlemeyi de nesnel bir suçlama ile reddeder" (Benjamin, 2016b: 58).

en azından varlığı kadar görünümü de önemli hale gelmiştir. Sergileme değeri şüphesiz piyasa dolayımına bağımlıdır. Yani, bir sanat eserinin piyasa içinde meta olduğu anlamına gelir. Ne var ki sanat yapıtlarının bu konumu diğer taraftan toplumsal işlevlerindeki bir dönüşümün de habercisidir (Demiralp, 1999: 161). Sanatın kült değerinin geri plana itilmesi artık "kendine dönük, eşsiz ve özerk sanat ve edebiyat yaratma girişimleri"nin olanaksızlaştığını gösterir[147] (Lunn, 2011: 223). Benjamin, "gerçek bir devrim niteliğindeki ilk yeniden-üretim aracı olarak" tanımladığı fotoğrafı örnek verir. Bir fotoğrafın negatifinden binlerce kopya çoğaltılabilmekte ve artık hangisinin orijinal olduğuna ilişkin soru da anlamını yitirmektedir. Bu örnek, geleneksel sanatın hakikilik ölçütünün, biricik varlığının, yani aurasının iflası anlamına gelir. Sanatın hakikiliğinin iflasıyla birlikte sanatın toplumsal işlevi de değişmiştir: "Sanatın kutsal törenden temellenmesinin yerini bir başka uygulama, yani sanatın politika temeline oturtulması almıştır" (Benjamin, 2016b: 59).

Benjamin "Sanat Yapıtı"nda, sadece teknik yeniden üretilebilirliğin yol açtığı geleneksel sanat kuramındaki krizi resmetmemiş, aynı zamanda bu krizin ortaya çıkardığı şeyi "insanlığın yenilenişini" olarak değerli görmüştür. Nitekim Benjamin ile avangart hareketleri (Dadaizm, Gerçeküstücülük ve Rus Konstruktivistleri) ortaklaştıran en önemli unsur, "sanatı gündelik hayatla bütünleştirme, politikleştirme ve sosyo-politik eleştirileriyle donatma amacı"dır (Mollaer, 2007: 238). Bu bağlamda teknik yeniden üretilebilirlik, sanatı dinsel ya da estetik bir tecritten kurtararak onun politikaya ve gündelik hayata açılmasına imkân tanımıştır. Sanat artık toplumsalın içindedir. Dar bir

[147] Benjamin, dipnotta Brecht'in bir yazısını alıntılar: "Eğer sanat eseri mala dönüştüğünde, sanat eseri kavramı artık bu nesne için kullanılamayacaksa, o zaman, bu nesnenin işlevini de tasfiye etmek istemiyorsak, dikkatle, fakat korkmaksızın sanat eseri kavramını bir yana bırakmamız gerekir; çünkü söz konusu nesne, ardında herhangi bir anlam gizlemeksizin, bu evrenden geçmek zorundadır; burada söz konusu olan, doğru yoldan hiçbir yükümlülük getirmeyen bir ayrılma değildir, zira burada olacaklar, nesneyi temelinden değiştirecek, geçmişini de silecektir; o ölçüde ki, eski kavrama yeniden dönüldüğünde -ve dönülecektir de, neden olmasın?- artık bu kavram, bir zamanlar göstermiş olduğu nesneye ilişkin hiçbir anının canlanmasına yol açmayacaktır" (Brecht'ten aktaran Benjamin, 2016b: 82).

çevre tarafından üretilip ve yine aynı çevre tarafından alımlanan bir şey olmaktan çıkmıştır. Yeniden üretim teknikleri aracılığıyla sanat yapıtları kitlelere, dolayısıyla kitleler de sanat yapıtlarına ulaşmıştır. Benjamin, bu gelişmeyi sanat alanında gerçekleşmiş ilerici bir adım olarak, bir nevi "sanatın demokratikleşmesi" olarak görür (Mollaer, 2007: 246). Fakat kitlelerin sanata ulaşmasının tek başına "demokratikleşme" olanağını garanti edemeyeceğinin de farkındadır. Bu yüzden teknik yeniden üretilebilirlikle birlikte sanat alanında gerçekleşen başka bir yenilikten söz eder. Teknik yeniden üretilebilirlik kitlelerin sanatla olan ilişkisini de değiştirmiştir: "Örneğin bir Picasso karşısında son derece geri olan kitle, bir Chaplin karşısında en ilerici tutumu takınabilmektedir" (Benjamin, 2016b: 69).

Benjamin'in ilerici tutumdan kastı, sanat yapıtı alımlayıcısının tat alan tutumu ile eleştirel tutumunun örtüşmesidir. Ona göre, kitleler "tuhaf" bir film karşısında bile bu iki algı biçimini birleştirip birer bilirkişiye dönüşebilirken, aynı tutumu bir tablo karşısında sergileyemezler. Bu yüzden kitlelerin tutumlarındaki farklılığın nedeni ne Chaplin'in filmlerinin ne de Picasso'nun tablolarının sanatsal değeriyle ilgilidir. Bu farklılığı doğuran asıl unsur, 20. yüzyılda teknik yeniden üretilebilir bir sanat dalı olarak ortaya çıkan sinemanın kendisidir. Öncelikle sinema, sadece ürünlerinin kitlelerle olan dolaysız ilişkisi açısından değil, aynı zamanda bu ilişkinin kitlesel bir alımlamaya uygun yapısı nedeniyle de geleneksel sanat biçimlerinden ayrılır. Mimari ve destan gibi geleneksel sanat dallarıyla birlikte "eş zamanlı kolektif bir alımlamaya" uygun olan yapısı, kitlelerin sinema sanatıyla olan ilişkisinde belirleyici bir rol oynar: "Tek tek kişilerin tepkileri- ki bunların toplamı, izleyicilerin kitlesel tepkisini oluşturur-, hiçbir yerde sinemada olduğu kadar, daha başlangıçtan bu kişilerin biraz sonra gerçekleştirecekleri kitleselleşmeye bağımlı değildir. Ve bu kişiler, kendilerini açığa vurarak yine kendilerini denetlemiş olurlar" (Benjamin, 2016b: 70).

Sinemanın eş zamanlı bir kitlesel alımlamaya uygun doğası kitlelerin birer bilirkişiye dönüşmeleri için bir ön koşuldur.[148] Yine de kitlelerin eleştirel bir tavır takınmalarını bu koşul tek başına garanti edemez. Bu nedenle sinemanın geleneksel sanat biçimlerinden farklı bir diğer niteliğinden söz etmemiz gerekir. Sinema, kitlelerin modern yaşam koşulları altında edindikleri yeni algılama tarzına uygun bir sanat biçimidir. Modern yaşam "serileştirilmiş, hızlanmış ve parçalanmış bir yaşantı üreten" yapısıyla öne çıkar. Bu yapısıyla da gündelik hayatı sürekli olarak şok biçiminde örgütlenmiş uyarı sellerine maruz bırakır. Benjamin, modern kapitalist dünyada şokların "norm" haline geldiğini, gündelik hayatın tüm alanlarında açığa çıktığını vurgular: "Yolda yürüyenin kalabalık içinde edindiği şok deneyimi, işçinin makina başında yaşadığına tekabül eder" (Benjamin'den aktaran Çelebi, 2014: 30). Kitleler, modern kent yaşamının kaçınılmaz ögeleri olan trafikte, kalabalık caddelerde, kitlesel çalışma alanlarında sürekli olarak bu uyarı sellerine maruz kalır. Bu uyarı selinin altında "tefekkür veya yoğunlaşma" biçimindeki bir algıyla gündelik hayatlarını sürdürmeleri ise olanaksızdır. Bu koşullar altında kitleler, gündelik hayata daha az dikkat içeren, fakat hızlı ve kolay bir kavrayış gerektiren bir algılama tarzıyla eşlik ederler[149] (Kang, 2015: 124; Özbek, 2000: 113).

---

[148] Günümüzde resim sanatının da sinemada olduğu gibi eş zamanlı bir kitlesel alımlamaya uygun bir biçimde galerilerde ve salonlarında sergilendiği itirazı getirilebilir. Nitekim Benjamin de resim sanatındaki bu değişimin altını çizer. Resim sanatının 19. yüzyıla kadar genelde ya tek bir kişi ya da birden fazla kişi tarafından alımlandığını; kitlelerin önüne çıkarıldığında ise kitlesel alımlamanın eş zamanlı olarak değil, "kademeli ve hiyerarşik bir düzen içerisinde" gerçekleştiğini söyler. Hem fotoğrafın gelişimi hem de kitlelerin nesneleri kendilerine yaklaştırma arzusu, 19. yüzyılda resim sanatını ilk kez eş zamanlı bir kitlesel alımlamanın konusu kılmıştır. Fakat Benjamin, "resimlerin galerilerde ve salonlarda kitle önüne çıkarılmasına karşın, kitlelerin böyle bir alımlamayı kendi kendilerine örgütlemelerini ve denetlemelerini olanaklı kılacak bir yol"un olmadığını iddia eder (Benjamin, 2016b: 70). Yani kitleler bir filmin aksine, bir tablo karşısında bu tarz bir kendiliğinden örgütlenmeyi ve denetlemeyi başaramazlar. Çelebi'nin iddia ettiği üzere, "bunda filmin kendisi kadar, sinemada tek tek bireylerin tepkilerini ortak bir izleyici kitlesi tepkisine dönüştüren, tepkileri birisinden diğerine sirayet ettirerek yoğun bir kitle haline getiren ortamın etkisi de büyüktür" (Çelebi, 2014: 43).

[149] Benjamin, *Pasajlar* projesi için kaleme aldığı "Charles Baudelaire; Kapitalizmin Yükseliş Çağında Bir Lirik Şair" adlı makalesinde, "çabuk kavrayabilme" veya "olayları anında kapma" davranışlarının büyük kentlerin temposuna uygun tepki biçimi olduğunu öne sürer. Benjamin, Balzac'a referans vererek şöyle yazar: "Seraphita'da Balzac, "algılamalarıyla, yeryüzünün en değişik manzaralarını

Bu algılama tarzı, dikkat dağınıklığı şeklinde gerçekleşir. Yani daha az yoğun, daha fazla dağınık bir zihin durumuna işaret eder. Kitlelerin gündelik hayatlarındaki bu algılama biçimi sanat yapıtları karşısındaki tutumlarında da belirleyici olmuştur. Artık kitlelerin, "yoğunlaşma veya tefekkür" halindeki bir algılama tarzıyla sanat yapıtlarına yaklaşması olanaksızdır. Gündelik hayatlarında olduğu gibi sanat yapıtlarına katılma biçimleri dikkat dağınıklığı şeklinde gerçekleşir (Kang, 2015: 124; Özbek, 2000: 113). Sinema ürünleri ise "yarattığı şok etkisiyle alımlamanın bu biçimine uygun" düşmektedir (Benjamin, 2016b: 77). Bunda, film üretim mekanizmasının teknik yapısı önemli bir rol oynar: "Filmin diyalektik yapısının, teknik yanının anlatımının formülü şöyledir: Kesik kesik olan görüntüler kesintisiz bir dizide art arda gelirler" (Benjamin, 2018b: 302). Bu formül, filmin üretim aşamasından kitlelerin karşısına çıktığı gösterim aşamasına değin belirleyici olan öğedir. Kameranın çektiği "parçalanmış" resimler, montaj ve kurgu teknikleri ile düzenlenerek izleyici karşısına "kesintisiz bir dizide art arda" sunulur. Bunun doğurduğu sonuç ise geleneksel sanatın alımlayıcısından beklediği dikkatini toplayıp yoğunlaşma isteminin sinema izleyicisi için olanaksız olduğudur (Benjamin, 2016b: 73).

Benjamin, tuval ile filmi karşılaştırır. Tuval karşısında alımlayıcı dikkatini toplayıp kendisini çağrışımların akışına bırakabilir. Kitlelerin bir film karşısında aynı şeyi göstermesi ise mümkün değildir; çünkü filmde bir görüntü izlendikten hemen sonra bir diğer görüntü beyaz perdeye yansır. Benjamin, Duhamel'in sinemaya yönelik eleştirisini alıntılar: "Artık düşünmek istediğimi düşünemiyorum. Düşüncelerimin yerini devingen görüntüler aldı" (Duhamel'den aktaran Benjamin, 2016b: 75). Film

birbiri ardına hızla imgelemin hizmetine sunan, hızlı bakış"tan söz eder" (Benjamin, 2016b: 135). Bu görüşlerinde yakın arkadaşı ve film kuramcısı Siegfried Kracauer'den oldukça etkilendiğini söyleyebiliriz. Kracauer, modern kent yaşamında "tefekkür veya yoğunlaşma" biçiminde gerçekleştirilen bir algılama biçiminin vadesinin dolduğunu iddia eder. Ona göre, tıpkı kitle dağıtma sarayları olarak tanımladığı sinema salonlarında olduğu gibi, gündelik hayat içinde "duyuların uyarımı birbirini o kadar süratle izler ki, araya en zayıf tefekkür bile sızamaz" (Kracauer, 2011: 282).

üretim mekanizmasının teknik yapısı, sinema izleyicisinin kendisini çağrışımların akışına bırakmasını her yeni görüntüyle kesintiye uğratır. Bu yüzden sinema izleyicisi "dikkati dağınık bir izleyicidir" (Benjamin, 2016b: 77). Oysaki geleneksel sanat biçimleri alımlayıcısından dikkatini toplayıp yoğunlaşmasını talep eder. Yoğunlaşmış bir algının ancak derin düşünme eylemini gerçekleştirebileceğini, başka bir deyişle eleştirel muhakemenin ancak bu tarz bir algı biçimiyle mümkün olabileceğini iddia eder.[150]

Benjamin, dağınık bir zihin durumunun eleştirel muhakemede bulunamayacağı iddiasına katılmaz. Ona göre, kitlelerin gündelik hayatlarını sürdürebilmeleri için dikkatin kural olmaktan çıkması gibi sinemada da eleştirel tutumun dikkat içermesi kural olmaktan çıkmıştır: "Film, yalnızca izleyiciyi bir bilirkişi tutumuna sokarak değil, ama sinemadaki bilirkişi tutumun dikkati içermesini kural olmaktan çıkararak da kült değerini ikinci plana itmektedir"[151] (Benjamin, 2016b: 77). Nitekim Benjamin'in

[150] Benjamin, sinemaya dönük Duhamel'in eleştirisini alıntılar: "Ancak kölelere uygun düşebilecek bir vakit öldürme aracı, sıkıntılarının altında ezilen, bilgisiz, yoksul, çalışmaktan posaları çıkmış yaratıklar için düşünülebilecek bir eğlence... hiçbir yoğunlaşma istemeyen, hiçbir düşünme yetisini koşul kılmayan bir gösteri... yüreklerde hiçbir ışık yakmayan, günün birinde Los Angeles'ta 'star' olmak gibi gülünç bir umudun dışında, hiçbir umut uyandırmayan bir gösteri." (Duhamel'den aktaran Benjamin, 2016b: 75)

[151] Benjamin'e göre, sinema auratik olmayan yapısıyla geleneksel sanat dallarından ayrılır. Film üretim aşamasında montaj ve kurgu gibi tekniklerle birlikte en önemli unsur şüphesiz kameradır. Sinemasal edim izleyicisine bir aygıt aracılığıyla sunulur. Bunun doğurduğu en azından iki sonuç oldukça önemlidir. İlki, film üretim mekanizmasının aura unsurunu henüz üretim aşamasında geri plana itebilmesidir: "İnsan, ilk kez olarak –sinemanın doğurduğu sonuç, budur- canlı kişiliğinin tümüyle, ama bu kişiliğin kendine özgü atmosferinden (Aura) vazgeçerek etkin olmak zorunluluğuyla karşılaşmaktadır" (Benjamin, 2016b: 64). Çünkü sinema oyuncusu performansını öncelikle izleyici kitlesine değil, aygıta geçirir. Bu durum sinema oyuncusunun kendi kişiliğini saran aurasının yitimine neden olur. Nitekim aura "insanın şimdi ve buradalı'ğına bağlıdır" ve "bir kopyasının olabilmesi söz konusu değildir" (Benjamin, 2016b: 64). Sinema oyuncusunun performansını doğrudan izleyici yerine aygıta geçirmesi, ikincil olarak izleyicinin tutumunda da değişikliğe yol açar. Benjamin, sinema perdesi ile tiyatro sahnesi arasındaki ayrımın altını çizer. Hatta tiyatronun sinema açısından en uç karşıtlıktan biri olduğunu öne sürer. Bu karşıtlıkta sinema oyuncusunun performansını aygıta geçirmesi önemli bir rol oynar. Örneğin tiyatro oyuncusu sahne performansını kendi kişiliği aracılığıyla sergiler. İzleyici kitlesi hemen oradadır ve onların reaksiyonlarına göre tutum alabilir. Sinema oyuncusu ise performansını kameraya geçirir. Çünkü film üretim aşamasında sinema oyuncusunun her edimi kamera tarafından sürekli olarak test edilmek zorundadır. İzleyici kitlesi ise Benjamin'in ifadesiyle "pazarı oluşturan alıcılar" olarak, sinema oyuncusu performansını kameraya sergilerken oldukça uzaktadır. Bu yüzden sinema oyuncusu izleyici kitlesinin reaksiyonlarına göre tavır alabilme imkânına sahip değildir. Benjamin'e göre, bu durum sinema izleyicisinin film karşısındaki tutumunda belirleyici bir rol oynar: "Böylece sinema izleyicisi, oyuncuyla kurulmuş herhangi bir kişisel ilişkiden etkilenmesi söz konusu olmayan bir bilirkişiye dönüşmektedir.

"sanatın politikleştirilmesi" çağrısıyla sanata yüklediği özgürleştirici imkânı en çok sinemada gördüğünü söyleyebiliriz (Kardeş, 2009: 506). Sinema hem kitlelere ulaşabilmesindeki popülerliği hem de bu popüler ilişkinin dönüşmesine olanak sağlayan yapısıyla kitlelerin özgürleşmesinde bir fail olabilir.[152]

Benjamin'in sinema, gazete ve radyo gibi kitle iletişim araçlarına dönük "iyimser" tutumu ise genellikle eleştirilmiştir. Benjamin'in en yakın dostlarından biri olan Adorno ile arasındaki en ihtilaflı konulardan biri budur. Adorno'ya göre, kitle iletişim araçlarının özgürleştirici değil, kitleler açısından geriletici bir etkisi söz konusudur. Nitekim Horkheimer ile birlikte yazdıkları *Aydınlanmanın Diyalektiği (*1947) başlıklı çalışmalarında, "kültür endüstrisi" olarak kavramsallaştırdıkları terimi

---

İzleyicinin sinema oyuncusuyla özdeşleşmesinin tek yolu, aygıtla özdeşleşmesidir. Dolayısıyla izleyici de aygıtın tutumunu almakta, yani test yapmaktadır. Böylesi, kült değerler karşısında takınılabilecek bir tutum değildir" (Benjamin, 2016b: 63).

[152] Öte yandan sinema, duyularımızı hiç olmadığı kadar geliştirmiş olmasıyla da özgürleştirici bir boyuta sahiptir. Nitekim Benjamin'e göre, "gerçekten film ile yeni bir bilinç dünyasının ortaya çıktığını söyleyebiliriz" (Benjamin, 2005: 17). Fakat bu dünyanın bildiğimiz dünya olmadığını, yani sadece duyularımızla algıladığımız "görsel algılar evreni" olmadığını, aynı zamanda "görsel-bilinçaltı" evrenini de içeren bir dünya olduğunu belirtelim. Dolayısıyla sinema sayesinde hem yeni bir dünyayı keşfederiz hem de bu keşifle birlikte modern hayatın "şok karakteri taşıyan" uyarılarına karşı durmamız mümkün olur (Mollaer, 2015: 247). Benjamin, "Sanat Yapıtı'nda şöyle yazar: "Sinema, dağarcığından yakın çekimler yaparak, tanış olduğumuz nesnelerin gizli ayrıntılarını vurgulayarak, kameranın dahice yönetimiyle sıradan ortamları irdeleyerek, yaşamımızı yöneten zorunluluklara ilişkin bilgileri arttırdığı gibi, bize daha önce hiç düşünülmemiş, dev bir devinim alanı da sağlar! Bir zamanlar içki evlerimizin ve büyük kentlerdeki caddelerin, bürolarımızın ve möbleli odalarımızın, tren istasyonlarımızın ve fabrikalarımızın arasına umutsuzca hapsolmuş gibiydik. Daha sonra sinema geldi ve zindandan oluşma bu dünyayı saniyenin onda biri uzunluğundaki zaman parçacıklarının dinamitiyle paramparça etti; şimdi bu dünyanın geniş bir alana dağılmış yıkıntıları arasında serüvenli yolculuklara çıkmaktayız. Yakın çekim mekânı genişletirken, ağır çekim devinimi geniş zaman parçalarına yayıyor. Büyütücü çekimde yalnızca insanın, bulanık da olsa, "zaten" gördüğünün belirgin kılınması söz konusu olmayıp, maddenin bütünüyle yeni yapısal oluşumları ortaya çıkmaktadır; bunun gibi, ağır çekim de yalnızca bilinen devinim motiflerini göstermekle kalmayıp, bu bilinenler içersinde bütünüyle bilinmeyenleri bulmaktadır; bunlar, "hızlı devinimlerin ağırlaştırılmış görünümleri olarak değil, fakat kendine özgü bir kayışı, sallantıda konumu sergileyen, olağanüstü devinimler olarak etki yaratmaktadır." Kameraya seslenen doğanın göze seslenenden farklı olduğu da böylece somutlaşmaktadır. Bu farklılık, özellikle insanın bilinciyle etkin olduğu bir uzamın yerini, bilinçsiz etkinliğe sahne olan bir uzamın almasında ortaya çıkmaktadır. İnsan, ana çizgileriyle de olsa, insanların yürüyüş biçimlerine ilişkin bilgi edinebilir; ama aynı insanların, yürüme eyleminin saniyenin kesri kadar bir bölümünde nasıl davrandıkları konusunda hiçbir şey bilmediği kesindir. Bir çakmağa ya da kaşığa elimizi uzattığımızda bu, genel çizgileri açısından alışkın olduğumuz bir devinimdir; ama bu arada elimizle maden arasında aslında nelerin olup bittiğini, hele bu olup bitenlerin içinde bulunduğumuz çeşitli ruhsal durumlardan nasıl etkilendiğini hemen hiç bilmeyiz, işte kamera bu noktada iniş ve çıkışlarıyla, devinimi kesişi ve yalıtmalarıyla, akışı ağırlaştırıp hızlandırmasıyla, büyütüp küçültmesiyle, yani yardımcı araçlarıyla işe karışır. Güdüsel-bilinçaltı alanını ancak ruhçözümlemeyle öğrenebilmemiz gibi, görsel-bilinçaltı konusunda da ancak kamera aracılığıyla bilgi edinebiliriz" (Benjamin, 2016b: 72).

seferber ederek; kültür ürünlerinin kitleler tarafından değil, kitleler için "az ya da çok planlı" bir sistem tarafından üretilen endüstriyel bir çıktı olduğunu öne sürmüşlerdir. Onlara göre, endüstriyel çıktı olarak kültür ürünleri bir takım ortak standartlara göre üretilirler ve müşterilerinin bilinci üzerinde "spekülasyon" yaparak onları da benzer bir ortaklıkla donatırlar. Müşterilerine şöyle seslenirler: Eleştirel olmak yerine genele uyum sağlamalısın. Bu ses, "efendilerinin sesidir", der Adorno. Kitlelerden statükoyu olumlamaları ve güçlendirmelerini ister[153] (Adorno, 2011: 109). Nitekim Faşizm başlığında sunduğumuz üzere, faşizmin kitle iletişim araçlarını kullanmaktaki mahareti, yani bu araçların kitlelerin örgütlenmesinde ne denli yetkin kullanıldığı hatırlandığında, Benjamin'in kitle iletişim araçlarına atfettiği "kurtarıcı ve özgürleştirici" nitelik oldukça tartışma götürmektedir.

Tekrar edecek olursak, Nazi Almanya'sında ne kitle iletişim araçları politik özgürleşmenin ortamı ne de kitleler bu özgürlüğün faili konumundaydı. Aksine bu aygıtlar kitlelere pasif, homojen ve tutarsız bir çehre kazandırmak için kullanılmış ve

[153] Bu açıdan Benjamin ile Adorno ve Horkheimer arasındaki uyuşmazlığın oldukça derin olduğunu söyleyebiliriz (Traverso, 2018: 280). İkinciler, popüler sanatın kitleler üzerindeki negatif rolünü öne çıkararak özerk sanatın savunuculuğunu yaparken; Brecht ile birlikte Benjamin, kapitalist üretim ilişkileri içinde özerk sanatın olanaksız olduğunu öne sürerek popüler sanatın özgürleştirici rolüne vurgu yapar (Lunn, 2011: 219). Bu karşıtlığı ise "Sanat Yapıtı" hakkında Adorno ile Benjamin arasındaki mektuplaşma açık bir biçimde sergiler. Adorno, 18 Mart 1936 tarihinde gönderdiği mektubunda, makalede geliştirilen temel savlara karşı çıkar. Benjamin'in aura unsurunu özerk sanat biçimine yükleyerek ona karşı-devrimci bir işlev yüklemesini kabul edilemez bulur. Çünkü özerk sanat eserinin aura unsurunu barındırdığı doğru olsa da bu unsur bizzat "özerk sanatın teknik yasalarına uymadaki katı kuralcılı"ğı sayesinde tasfiye edilebilmektedir. Bu yüzden özerk sanat ilerici bir rol üstlenebilirken; popüler sanat ise auratik niteliğini tasfiye edebilecek bir yapıya sahip olmadığı için gerici bir rolle maluldur. Bu nedenle Adorno, Benjamin'in iddiaların aksine, auratik niteliği en fazla öne çıkan sanat dalının sinema olduğunu öne sürer. Nihayetinde Adorno, bir kez daha Benjamin'e özellikle özerk sanatın ilerici rolü ve kitle sanatın negatifliği konusunda daha fazla diyalektik olması talebinde bulunarak mektubunu sonlandırır (Adorno, 2016: 180). Benjamin ise 9 Aralık 1938 tarihli mektubunda, Adorno'nun mektubu hakkında şöyle yazar: " (…) İncelenmende benimkinin zayıf kaldığı noktalarda güçlü yanlar görüyorum" (Benjamin, 2016c: 207). Fakat bu ifade, onun Adorno'nun eleştirilerine tamamen katıldığı anlamına gelmemektedir. Benjamin mektubunda, kendisinin kitle sanatının olumlu yönlerini, muhatabının ise daha çok olumsuz yönlerini öne çıkardığını vurgular. Ona göre, bu iki görüş arasında ise "diyalektik bir dolayım" sağlanabilir. Bu da sessiz filmin devrimci niteliğini tasfiye etmek için bizzat sermaye tarafından düzenlenmiş bir komplo olarak gördüğü sesli filme karşı yapılacak bir analizle mümkündür (Benjamin, 2016c: 207).

nihayetinde bir Führer kültü yaratılmıştır.[154] Üstelik daha dikkat çekici olan, faşizm ile kitle iletişim araçlarının doğuşu ve gelişimi arasındaki doğrusal ilişkidir.[155] Almanya, 20. yüzyılın başlarında hem faşizmin hem de kitle iletişim araçlarının yükselişine aynı anda tanıklık eder. Çağının bir tanığı olarak Benjamin ise bu eş zamanlılığı yeniden üretim tekniklerinin politika alanında gerçekleştirdiği dönüşümle ilişkilendirir. Ona göre, teknik yeniden üretilebilirlik sanat alanında olduğu gibi politika alanında da sergileme değerini öne çıkarmıştır. Yeni kitle iletişim araçlarıyla birlikte "yönetenin görünürlüğü" siyasal alanda başat bir rol üstlenmiştir. Politikacılar artık radyonun ya da kameranın karşısına geçmek zorundadır. Bunun da ötesinde, siyaset bir gösteri sanatına dönüşmüştür (Kang, 2015: 135). Bu yüzden politikacılardan sadece bu aygıtların karşısına geçmesi değil, aynı zamanda olağanüstü performanslar göstermeleri de beklenmektedir: "Bu durum, aygıtın önünde yeni bir kaymak tabakasının oluşmasına yol açmakta, bu kaymak tabakasından star ve diktatör, galip gelen kişiler olarak çıkmaktadırlar"[156] (Benjamin, 2016b: 83).

[154] Benjamin, tekniğin olanaklarıyla yeniden üretilebildiği bir çağda auranının geri çekildiğini öne sürer; fakat tamamen "imha edildiğini" söylemez. Nitekim faşizm, tam olarak iletişim teknolojilerini kullanarak "Führer kültü"nde olduğu gibi kültsel değeri yeniden öne çıkarabilmiştir. Başka bir deyişle, aura bir "kalıntı" olarak Führer kültü'yle tekrardan canlandırılmış ve bu mahiyetiyle "aldanım ve ölüme tapınmaya" neden olmuştur. (Kang, 2015: 118; Özbek, 2000: 123)

[155] Fredric Jameson, kitlesel iletişim araçları ile faşizm arasındaki eşzamanlı ilişkiden yola çıkarak Benjamin'in kitle iletişim araçlarına yönelik görüşlerinin kabul edilemeyeceğini öne sürer: "Nazizm'in, medyanın doğuşundaki erken ve nispeten ilkel bir evreye denk gelmiş olduğu kabul edilirse, Benjamin'in ona saldırmaya yönelik kültürel stratejisinin ve özellikle teknik (ve teknolojik) açıdan "ileri" olduğu ölçüde devrimci nitelik taşıyacak sanat anlayışının da aynı evreye tekabül ettiği teslim edilmeli. Günümüz medya toplumlarının "bütüncül sistemi" içerisinde Benjamin'in iyimserliğini paylaşmak maalesef mümkün değil" (Jameson, 2016: 308).

[156] "Sergileme biçiminin burada saptanabilen ve yeniden-üretim tekniğinin aracılığıyla gerçekleşen değişimi, kendini politika alanında da belli etmektedir. Burjuva demokrasilerinin bugünkü bunalımı, iktidardakilerin sergilenmesi açısından belirleyici olan koşulları da kapsamına almaktadır. Demokrasiler iktidar sahibini kendi kişiliğiyle doğrudan ve temsilcilerin önünde sergilerler. Parlamento, iktidar sahibinin izlerçevresidir! Çekim aygıtında gerçekleştirilen ve konuşmacının konuşma sırasında sınırsız kişi tarafından duyulmasını, ardından da yine sınırsız kişi tarafından görülebilmesini olanaklı kılan yeniliklerle birlikte, politikacının bu aygıtın karşısına geçmesi, birincil önem kazanmaktadır. Parlamentolar, tiyatrolarla birlikte geri plana itilmektedir. Radyo ve sinema, yalnızca profesyonel oyuncunun işlevini değiştirmekle kalmamakta, fakat, iktidar sahiplerinin yaptıkları gibi, onların önünde kendilerini oynayanların da işlevlerini değişime uğratmaktadırlar. Bu değişimin yönü, çeşitli özgül görevleri saklı kalmak koşuluyla, sinema oyuncusu ve iktidardakiler bağlamında aynıdır. Söz konusu değişim, sınanabilir, dahası devralınabilir edimlerin belli koşullar altında oluşturulmasını amaçlamaktadır. Bu durum, aygıtın önünde yeni bir kaymak tabakasının

Peki, çağının bir tanığı olarak Benjamin, nasıl olur da kitle iletişim araçlarına ve kitlelere dönük pozitif görüşler sarf edebilir? Benjamin çalışmalarında bunu izleyen bir başka soru ise sıklıkla şudur: Benjamin, en azından İkinci Dünya Savaşı'nın ilerleyen aşamalarını veya savaş sonrasını görseydi kitle iletişim araçlarına dönük bu "iyimser" tutumunu sürdürür müydü? Benjamin'in iletişim teknolojilerinin yalnızca ilk aşamalarını deneyimlediği doğrudur. O, sadece radyo, sinema ve gazetenin ilk formlarına tanıklık etmiştir. 1940'larda Gestapo'nun eline düşmemek amacıyla intihar etmek zorunda kaldığı için de ne savaşın sonraki aşamasını ne de savaş sonrasında yaşanılan gelişmeleri gözlemleme şansı olmuştur. İletişim teknolojilerinin üstlendikleri rol ve kitlelerin onlara katılma biçimi ise savaş öncesi ile sonrasında belirgin bir biçimde farklıdır. İletişim teknolojileri 1900'lerin başlarından itibaren sürekli olarak "ilerleme" kaydetmiş, bambaşka boyutlara ulaşmış ve kitlelerle olan ilişkisi de tamamen yeni formlar edinmiştir. Benjamin'in tüm bu süreçleri deneyimlemiş olması halinde kuramını revize edebileceği pekâlâ söylenebilir. Ne var ki bu spekülatif sorular ve yanıtlar oldukça değerli olsa da en azından veri saydığı bir dayanağın geçerli olmaması sebebiyle problemlidir.

Benjamin, iletişim teknolojilerinin savaşın ilerleyen aşamalarında ve sonrasında aldığı biçimi deneyimlememiş olsa bile bu biçimi nüve halinde savaş öncesinde de kritik edebilmiştir. O, faşizmin en ileri teknolojileri kitleleri oluşturmak ve harekete geçirmek için nasıl seferber ettiğinin ya da en gelişkin sanatsal tekniklerin Fütüristler tarafından nasıl savaş estetiğinin hizmetine sunulduğunun tanığıdır. Bu tanıklık sayesindedir ki, faşizmin nihai olarak savaşa yol açacağını ve bu faşist savaşın ancak kitlelerin ve tekniğin seferber edilebilmesiyle mümkün olabileceğini iddia edebilmiştir. Onun 1930'lardaki entelektüel üretiminin yegâne amacı da kitlelerin ve tekniğin bu

---

oluşmasına yol açmakta, bu kaymak tabakasından star ve diktatör, galip gelen kişiler olarak çıkmaktadırlar" (Benjamin, 2016b: 83).

faşist seferber edilişine karşı durmaktır (Witte, 2002: 134). Üstelik tüm yazıları bu seferber edişi hedef aldığından, Cadava'nın yazdığı gibi, "en alasından birer siyasal edim olarak okunmalıdır – üstelik açıkça siyasal terimlerle değil de, dilsel ve görsel terimlerle ifadelendirilmiş olduklarında bile" (Cadava, 2008: 25). Bu politik amacın yöntemi ise "Üretici Olarak Yazar" başlıklı eserinde dile getirdiği "üretici olarak yazar için teknik ilerleme, politik ilerlemesinin temelidir" formülasyonuna dayanmaktadır. Nitekim 1930'larda radyo, epik tiyatro, sinema, fotoğraf gibi çağının en gelişkin sanatsal tekniklerine yönelmesinin nedeni de budur (Witte, 2002: 134).

Benjamin'in faşizme karşı önerdiği bu politik yöntem ise sıklıkla "tek yanlı" olduğu öne sürülerek eleştirilmektedir.[157] Şüphesiz Nazi Almanya'sındaki siyasal deneyim bile tek başına bu eleştirileri haklı çıkarabilir. Oysa Benjamin, iletişim araçlarının teknik yapıları kitlelerin eleştirel bir tutum takınmalarına uygun olsa da bu durumun tek başına bir özgürlük imkânına yol açacağını öne sürmemiştir (Arınç, 2008: 71). Dolayısıyla faşizm, kitle iletişim araçlarını bambaşka bir formda ve amaçla kullanmış olabilir; ama bu durum, kitle iletişim araçlarının barındırdıkları özgürleştirici imkânın varlığını yadsımaz. Sadece kitle iletişim araçlarının özgürleştirici potansiyelinin tam olarak kullanılamadığını gösterir. Bu, aynı zamanda kitle iletişim araçlarının kendiliğinden bir özgürlüğü garanti edemeyeceği anlamına da gelir. Nitekim kitleler, Leni Riefensthal'ın propaganda filmlerinde ya da faşist radyo programları aracılığıyla kendilerine ait olmayan bir faşist gösterinin parçası kılınabilirler; fakat epik tiyatro modelinde ya da bizzat kendisi tarafından yürütülen radyo programlarında olduğu gibi birer eleştirmene de dönüşmeleri mümkündür.

[157] Lunn'a göre, Benjamin sanat alanındaki "dağılma sürecinin sadece olumlu sonuçlarını" görmüştür. Örneğin sinemanın sadece kitleler açısından pozitif olan yönlerini öne çıkarmış, fakat negatif yönlerine vurgu yapmamıştır. Sinemanın teknik yapısının ilerici olduğunu ama sermaye tarafından bunun engellendiğini öne sürmüştür (Lunn, 2011: 224). Lunn açısından "Sanat Yapıtı"nın zayıflığı da burasıdır. Yani, Benjamin'in "yeni medyanın *doğasında var olan* potansiyelleri tam olarak kullanmadığını ısrarla belirtmesinde yatıyordu" (Lunn, 2011: 226).

Yine de Benjamin'in faşizme karşı önerdiği politik yöntem şu sorunun yanıtını vermek zorundadır: Kapitalist üretim ilişkileri berhava edilmeden yeni iletişim teknolojilerini "sosyalizm yönünde" değiştirerek donatmak kitlelerin özgürleşmesine katkı sağlayabilir mi? Hatırlanacağı üzere, Benjamin açısından tekniğin "mutluluk anahtarı"na dönüşmesini ancak proleter devrimin sağlayabileceğini ifade etmiştik. Buna karşın Benjamin'in yukarıdaki yaklaşımı, kapitalist üretim ilişkileri değiştirilmeden sanatın bir takım biçimsel değişikliklerle kitlelerin özgürleşmesine katkı sağlayabileceğini öne sürer. Bu biçimsel değişiklikler ise yeni iletişim tekniklerine dayanmalıdır. Bu, tekniğin "üretim ilişkilerinden soyutlanmış bir biçimde" ele alınması değil midir? (Livingstone vd., 2016: 159) Öyleyse ilerleme eleştirisi saklı kalmak kaydıyla, Benjamin'in sanat alanındaki teknik ilerlemelere ilişkin bu olumlu tavrını bir kırılma olarak mı görmeliyiz?[158]

[158] Gerçi Benjamin "Sanat Yapıtı"nda, kapitalist üretim ilişkileri sürdüğü sürece sanatın bir takım sınırlamalara maruz kalacağına işaret eder: "Sinemadaki kapital ağırlığını koruduğu sürece, genelde bugünün sinemasından beklenebilecek tek devrimci nitelikteki hizmet, sanata ilişkin geleneksel tasarımlara yönelik devrimci bir eleştiriyi gerçekleştirmektir. Günümüz sinemasının özel durumlarda bunun da ötesine geçerek, toplumsal koşullara, dahası mülkiyet düzenine yönelik bir eleştiriyi destekleyebileceğini yadsımıyoruz. Ancak bu, ne bizim araştırmamızın, ne de Batı Avrupa'daki film üretiminin ağırlık noktasını oluşturmaktadır" (Benjamin, 2016b: 67). Bu konuda özellikle kendisine esin kaynağı olmuş olan Sovyet sineması ile Batı Avrupa sineması arasındaki farklara işaret eder. Ona göre, Batı sinemasının tabi olduğu mülkiyet ilişkileri "günümüz insanın kendine yönelik çoğaltıma ilişkin haklı isteminin göz önünde bulundurulmasını engellemektedir" (Benjamin, 2016b: 67). Başka bir deyişle, kapitalist üretim ilişkileri sinemanın toplumsallaşmasının önündeki yegâne engel olarak durmaktadır. Nitekim Batı Avrupa yazın alanında da kapitalist üretim ilişkileri benzer bir engel olarak öne çıkmaktadır. Gazetecilik alanında okur ve yazar arasındaki ayrım "ilke olarak" silikleşmiş olsa da Batı Avrupa'daki gazetelerde halen "geleneksel mesafe" korunmaya devam eder. Çünkü henüz bir üretim aracı olarak gazete "sermayeye aittir" (Benjamin, 2014d: 103). Oysa Sovyetler Birliği'nde bu iletişim araçları sermayenin egemenliğinden kurtarılmış ve proletaryanın iktidarında "yeni bir kolektif sanatın" mekânı haline getirilmişlerdir (Witte, 1975: 17). Örneğin Sovyet yazın alanında okur ve yazar arasındaki ayrım silikleşmiştir. Benjamin, Sovyetler Birliği'ndeki "işçi-yazar" deneyimini örnek verir. Bu deneyim kapsamında işçiler, "kendi gündelik hayatları, çalışma koşulları ve çalışma yerleri hakkında" gazetelere raporlar göndermektedir (Witte, 1975: 15). Bu deneyim, yazmak için gerekli koşulun artık bir uzmanlık eğitimi olmadığını; aksine "politeknik" bir nitelikle malul olduğunu gösterir. Bu yüzden "içinde yer aldığı uğraşının uzmanı olarak" bir işçi artık yazmaya hak kazanmaktadır. Böylece der Benjamin, "yaşam koşullarının edebileştirilmesi, başka türlü çözümlenemeyecek çatışkıların üstesinden gelmenin yolu olur ve alabildiğine kepazeleştirilmiş sözcüklerin gösterim alanı –yani gazete- bir kurtarma operasyonunun gerçekleştirilebileceği en iyi yer haline gelir" (Benjamin, 2014d: 103). Benzer bir biçimde Sovyet sineması da kapitalist mülkiyet ilişkilerinden azade olmasının getirdiği imkânlarla toplumsalın bir gösteri alanı haline gelmiştir. Bu filmlerin çoğunda "hiçbir dekor ya da oyun yapaylığı olmadan doğrudan yaşamdan alınan çekimler yapılır" (Benjamin, 2018b: 290). Oyuncuların çoğu da profesyonel olmayıp "-birincil olarak çalışma süreçleri içerisinde- kendilerini betimleyen kişilerdir" (Benjamin, 2016b: 67). Hatta "daha da ileri

Bu bağlamda birçok Benjamin yorumcusu, Benjamin'in "en Marksist" dönemine damgasını vurmuş olan şeyin tekniğe ve kitlelere dönük "devrimci iyimserliği" olduğunu öne sürmektedir. Onlara göre, Benjamin, sanat alanındaki teknik ilerlemelere pek de eleştirel olmadan yaklaşmış ve kitlelerin devrimci bilincine olduğundan daha fazla özgürleştirici bir rol atfetmiştir (Freese, 1981: 160; Löwy, 2007: 15). Bu iyimserliğinde ise Bertolt Brecht'in "daha iyimser teknoloji, proletarya mücadelesi ve "üretim estetikleri" anlayışını" takip etmesinin oldukça önemli bir rolü olmuştur[159] (Lunn, 2011: 251). Ne var ki bu iyimserliğini terk etmesi uzun sürmeyecektir. 1936'dan sonra kaleme aldığı birçok makalesinde, teknik ilerlemenin yıkıcı etkilerini yeniden öne çıkaracak ve tekniğin kapitalist üretim ilişkileriyle olan bağına işaret edecektir (Löwy, 2007: 15). Bu nedenledir ki, Benjamin düşüncesinde devrimin aciliyeti yeniden gündeme gelecektir.

gidilir" der Benjamin, "Potemkin Zırhlısı"nın yönetmeni Eisenstein, köylülerin yaşamı üzerine bir film yaparken hiç oyuncu kullanmamıştır" (Benjamin, 2018b: 290). Bu açıdan Benjamin'in nazarında Rus yönetmen Serguei Mihhailovich Eisenstein ve onun "Potemkin Zırhlısı" (1925) adlı filminin özel bir yeri vardır. Benjamin birçok makalesinde, bu filmi "büyük ve başarılı bir film" olarak takdim eder: "Yanlı kötü sanat yeterince çoktur; bunların içinde kötü sosyalist eğilimli sanat da bulunmaktadır. Böyle çalışmaları belirleyen, etkilerinin ne olduğudur; yorgun tepkilerle çalışmakta, şablonları benimsemektedirler. Ancak bu filmin ideolojik temeli beton gibi sağlamdır; her türlü ince ayrıntı, bir köprünün kemerleri gibi inceden inceye ele alınmıştır" (Benjamin, 2018b: 295). Ona göre, bu film büyük bir kolektif ruhla çekilmiştir. Nitekim onun "çığır açıcı etkisi" de bu kolektif ruhun sergilenmesindeki başarısıdır: "Burada kitlesel hareket ilk kez hiç de anıtsal (yani Ufa) değil, tamamıyla mimari özellik taşımaktadır ki, filme sokulmasını haklı çıkarmaktadır. Başka hiçbir kanal bu hareket halindeki kolektifi sergileyemez; dahası, başka hiçbir kanal ne böyle bir güzelliği ne de dehşet ve paniği iletebilir. "Potemkin"den sonra bu gibi sahneler Rus sinema sanatının ölümsüz kazanımı olmuştur" (Benjamin, 2018b: 293).

[159] Nitekim Adorno, 18 Mart 1938 tarihli mektubunda, dostunun iyimserliğinden Brecht'i sorumlu tutmuş ve materyalist sanat kuramından "Brechtçil motiflerin tümden tasfiye edilmesi" gerektiğini savlamıştır. Lunn'un öne sürdüğü üzere, Adorno mektubuna "her zamankinden daha devrimci bir ton" katarak (Lunn, 2011: 229), Benjamin'i Lenin'in kendiliğindencilik eleştirisini dikkate almamakla suçlamıştır: "(…) Proletaryaya (sinemanın öznesi olarak), Lenin'e göre ancak diyalektik özneler olarak aydınların sunacağı –ki kendileri, senin Cehennem'e yolladığın sanat eserleri alanının parçası- bir teori sayesinde gerçekleştirebilecekleri bir işi dolayımsızca atfetmiş olursun" (Adorno, 2016: 182).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MARKSİZM İLE MESİYANİZM ARASINDA

Benjamin'in "en Marksist" dönemini resmeden sarih ifade "Üretici Olarak Yazar" adlı makalesinin kapanış cümlesinde sarf edilir: "Devrimci mücadele, kapitalizmle akıl arasında değil, kapitalizmle proletarya arasındadır" (Benjamin, 2014d: 116). Benjamin bu son cümlede, toplumsal eylemin öznesi ile hedefine işaret etmekle kalmaz, aynı zamanda 1920'lerin ortalarından itibaren gerçekleştirdiği düşünsel değişimi de özetlemiş olur. Gerçi düşünür, henüz entelektüel serüvenin başlangıcında bağlı olduğu Radikal Gençlik Hareketi üyesiyken de mevcut düzenin, yani kapitalizmin ortadan kaldırılması gerektiğini salık vermektedir. Fakat Radikal Gençlik Hareketi'ne bağlıyken toplumsal dönüşümün eylem formu gençliğin bozulmamış kültürü iken, Geçiş Dönemi'yle birlikte bu form artık proletaryanın mücadelesine dönüşmüştür. 1920'lerin ortalarından 1930'ların ortalarına gelindiğinde ise proleter devrimin önemine dönük vurgu ile Marksist teorinin Benjamin'in entelektüel üretiminde daha fazla seferber edilişi at başı gitmiştir (Lunn, 2011: 251).

Peki, Benjamin'in artık bir Marksist olduğunu söyleyebilir miyiz? Birçok Benjamin yorumcusu dikotomik bir dönemselleştirme girişimine başvurarak soruya olumlu yanıt vermektedir. Onlar açısından 1924'teki "Marksist dönemeç" ile başlayan serüven 1930'ların ortalarına gelindiğinde nihai yazgısına kavuşmuştur: Benjamin artık bir Marksist'tir. Bu açıdan 1930'lardaki entelektüel üretimi Marksistliğinin dayanağı; Benjamin düşüncesinin erken dönemi, yani teolojik boyutu ise artık geçmişe ait bir kalıntı olarak görülür. Bu dikotomik yaklaşımın oldukça seçici ve bir anlamda da konforlu bir okumaya dayandığını söyleyebiliriz. Örneğin bu tarz bir okuma biçiminin en fazla başvurduğu eserlerin "Üretici Olarak Yazar" ya da "Sanat Yapıtı" başlıklı çalışmalar oluşu boşuna değildir (Dellaloğlu, 2013: 70; Demiralp, 1999: 155). Benjamin

bu eserlerde, sadece Marksist terminolojiyi seferber etmemiş, aynı zamanda kendi düşüncesinin teorik formülasyonlarının doğrudan Marksist temelini de apaçık bir biçimde ortaya koymuştur. İlgili bölümde belirtilen bir takım çekinceler altında yukarıdaki eserlerin Marksist düşünceye dâhil edilebileceği kuşkusuz söylenebilir. Ne var ki söz konusu okuma biçimleri Benjamin'in 1930'lardaki entelektüel üretimini onun Marksistliğinin dayanağı ya da erken dönem düşüncelerinin terki olarak öne sürebilmek için Benjamin'in birkaç metnini göz ardı eder.

Haklı olarak Scholem, dostunun 1930'larda üretilen birçok eserinin göz ardı edildiğini öne sürer. Bu eserler arasında "Franz Kafka" ve "Hikaye Anlatıcısı" (1936) adlı makaleleri örnek verir. Bunlara "Karl Kraus" başlıklı çalışmayı da eklemek gerekir (Scholem, 2013: 181). Benjamin özellikle "Karl Kraus" ve "Franz Kafka" adlı metinlerinde Yahudi teolojisi ile Marksizm arasında bir ilişki tahsis etmeye çabalamıştır. Karl Kraus üzerine çalışmasında teolojik ve materyalist düşüncelerini sentezlemeye çalışırken (Witte, 2002: 110); Kafka üzerine denemesinde ise diyalektik materyalizmini teolojik düşüncede temellendirmeyi amaçlamıştır (Witte, 2002: 136). Oysaki Benjamin düşüncesini dikotomik bir okumaya tabi tutan söz konusu girişimler açısından, 1924'ten sonra teolojinin artık terk edilmiş bir mefhum olması gerekirdi. Peki, Benjamin'in "Marksist" döneminde kaleme alınmış söz konusu eserlerde teolojinin yeniden hortlamasını, fakat daha da "ürkütücü" bir biçimde Marksizm'le yan yana durmasını nasıl yorumlamalıyız?

Benjamin düşüncesinin Marksist kutbunun temsilcisi olan Bertolt Brecht açısından bu bir sorundu ve nedeni de oldukça açıktı: Maalesef dostu tüm mistisizm karşıtlığına rağmen erken dönem teolojik düşüncelerinden kendisini özgürleştirememişti. Bu anlamda söz konusu makaleler, kendisini "külfetli ve fuzuli bir dini mirastan özgürleştirmekten aciz bir Marksist"in çabalarını temsil etmekteydi

(Traverso, 2018: 310). Benjamin düşüncesinin teolojik boyutunun en sarsılmaz savunucu olan Scholem ise dostunun "kendisini başka bir dilde" zorlamasını hem anlamsız hem de tehlikeli buluyordu. Anlamsızdı, çünkü Benjamin Marksist yönteme başvurarak sadece kendisini kandırıyordu. Onun tüm iç görüleri sadece teolojik bir düşünüşten kaynaklanıyordu. Buna rağmen onları Marksist bir dile tercüme etme çabası sadece bir yanılsama olarak görülebilirdi. Öte yandan tehlikeliydi, çünkü Marksist yöntem onun düşünme biçimine, yani teolojik düşüncesine zarar vermekteydi. Scholem'e göre, Karl Kraus makalesinin de doğruladığı gibi, Benjamin iki düşünme biçiminin iç içe geçmesinin kurbanı olacaktı: "Dinle siyaseti birbirine karıştırmanın son değilse de en anlaşılmaz kurbanı olacaksın; oysa ikisi arasındaki doğru ilişkiyi senin herkesten daha açık seçik bir şekilde ortaya koyman beklenirdi" (Scholem, 1996: 36). Sonuç olarak Scholem, dostunun Marksist yöntemi terk edip teolojiye dönmesini, Brecht ise geçmişten kalmış teolojik tortuları terk etmesini temenni etmekteydi (Buck-Morss, 1977: 140).

Bu eleştiriler ışığında en azından iki hususun altını çizmek gerekir. Benjamin'in 1930'lardaki entelektüel üretimine, yani "en Marksist" dönemine sadece Kudüs ve New York'tan değil, aynı zamanda Danimarka'dan da yoğun eleştiriler gelmiş olması dikkat çekicidir. Çünkü söz konusu metinler Benjamin düşüncesinin teolojik boyutunun sadece erken dönemine ait bir kalıntı olmadığına, bu boyutun olgun dönemde de terk edilmediğine işaret etmektedir. Fakat bunun da ötesinde, Benjamin'in teoloji ve Marksizm arasında bir diyalog kurmaya teşebbüs ettiğini göstermektedir. Brecht'in "tutsaklık", Scholem'in ise "tehlikeli" bulduğu bir diyalog. Bu diyalog esnasında ne teolojinin Marksizm'i ne de Marksizm'in teolojiyi kapsayıp aşmadığını; aksine her iki düşünce formunun birlikte var olduğunu belirtmek gerekir (Traverso, 2018: 278). Bazen aynı metin içinde bazen de aynı dönemde yazılmış farklı metinlerde her iki düşünce

biçimine de başvurulur. Bu yüzden Benjamin'in olgun dönemine ilişkin Witte'nin yorumuna katılmamak imkânsız: "İki araştırma yöntemi öneriyordu. 1. Teoloji, 2. Materyalist diyalektik" (Witte, 2002: 109).

Peter Berger'in yerinde tespitiyle, bunu "alternatif" bir düşünüm biçimi olarak tanımlayabiliriz (Berger'den aktaran Goldstein, 2001: 271). Benjamin, hakikati tek bir perspektiften düşünmek yerine, aynı anda hem teolojik hem de Marksist perspektifler üzerinden düşünmeyi tercih etmektedir (Goldstein, 2001: 271). Üstelik bu "alternatif" düşünüm biçimi sadece olgun dönemine değil, aynı zamanda erken dönemine de damgasına vurmuştur. Tekrar edecek olursak, erken döneminde teolojik düşünüşün hemen yanı başında anarşist ve romantik bir düşünüşün varlığı söz konusuydu. Örneğin ilahi şiddet gibi teolojik bir kavramsallaştırmaya seküler bir kavram olan proleter genel grevin eşlik ettiği hatırlanacaktır. Bu dönem için soruyu şöyle formüle etmiştik: Benjamin düşüncesinde teolojik kavramlara bitişen seküler kavramlar hangi işleve sahiptir? Olgun döneminde ise Marksist dünya görüşünün hemen yanı başında teolojik bir düşünüşün varlığı söz konusudur. Bu yüzden proletarya, devrim, sınıf mücadelesi, sınıfsız toplum gibi Marksist kavramlara; Mesih, Son Yargı, Deccal, Mesiyanik çağ gibi teolojik kavramlar eşlik etmektedir. Öyleyse olgun dönemi için de soruyu şöyle formüle edebiliriz: Benjamin düşüncesinde Marksist kavramlara bitişen teolojik kavramlar hangi işleve sahiptir? Bu bakımdan her iki döneme de yönelttiğimiz soru teoloji ve seküler olan arasındaki öncelik-sonralık sırası değişmiş olsa da aynı kalır. Başka bir deyişle, Benjamin düşüncesinde teolojik olanla seküler olanın birlikteliğinden kaynaklanan gerilimi konu alır. Böylece Benjamin çalışmalarının çoğunun gelip dayandığı eşiğe yeniden yerleşmiş oluruz: Benjaminci gerilim.

Bu gerilimin Benjamin okumalarından kaynaklanmadığını, aksine Benjamin düşüncesine içkin olduğunu yeniden vurgulayalım. Bu yüzden Benjamin okumaları

Benjaminci gerilimi üretme değil, aksine bu gerilim karşısında konumlanma girişimlerini temsil eder. Her bir yorumcu kendi teorik muhtevasından hareket ederek teolojik olanla seküler olanın birlikteliğinden kaynaklanan gerilimi yorumlamaktadır. Bazıları teolojik kutbu seküler olana, bazıları seküler kutbu teolojik olana indirgeyerek, bazıları ise bu kutupların birbirine indirgenemeyeceğini öne sürerek bu gerilim karşısında tavır almaktadır (Boer, 2013: 93). Bu yorumcuların çoğunlukla yöneldiği metin ise Benjamin'in son eseri olan "Tezler"dir. Bu çalışma, Benjamin düşüncesinin gerilimli mahiyetinin en açık biçimde sergilendiği eser olarak öne çıkar (Aksoy, 2011: 370). Benjamin burada, sadece Marksist kavramlar ile teolojik kavramları birlikte seferber etmemiş, aynı zamanda bu iki düşünce formunun nasıl ilişkilendirilmesi gerektiğini de formüle etmeye çalışmıştır. Bu açıdan "Tezler", Benjamin'e yönelik dikotomik okuma biçimlerini ister istemez sorunlu hale getirmekle kalmaz, aynı zamanda Benjaminci gerilimi anlamaya dönük bir çabanın en önemli uğrağı olur (Boer, 2013: 93).

İlginçtir ki "Tezler" hem Scholem hem de Brecht açısından temennilerinin gerçekleşmiş olduğu eser olarak kabul edildi. Scholem bu eserde Teolojik bir Benjamin, Brecht ise Marksist bir Benjamin gördü. Çünkü "Tezler" hem Marksist kavramların hem de teolojik kavramların birlikte seferber edildiği bir metindir. Onu yorumlarken birini asli, diğerini ise sadece bir terminolojiye indirgeyerek ya Scholem'in ya da Brecht'in yorumuna ulaşılabilmektedir. Böylece teolojik ve Marksist düşüncenin birlikteliğinden kaynaklanan gerilim ortadan kaldırılmış olmaktadır. Elbette iki yorumdan birine başvurmak zorunda değiliz. Yukarıda ifade ettiğimiz üzere, Benjamin düşüncesinin Marksist ve teolojik kutbunu birbirine indirgemeden yorumlamaya çalışan bir başka okuma biçimi de söz konusudur. Benjamin çalışmaları açısından bizi bir adım daha öteye taşıyacak olan da budur. Zira bu yaklaşım, sadece Benjamin düşüncesinin

Marksist ve teolojik boyutları arasındaki birlikteliğin mahiyetini gündeme getirmekle kalmaz, bu birlikteliğin başarılı olup olamayacağı sorusunu yanıtlamak zorunda da bırakır. Böylece teoloji ile Marksizm arasındaki birlikteliği bambaşka bir biçimde yorumlama şansı vermektedir (Aksoy, 2011: 386; Traverso, 2018: 278). Benjamin, Scholem'in yukarıdaki eleştirilerine yanıt verdiği mektubunda şunu kabul ediyordu: "Kabul, aşırıya kaçıyorum" (Benjamin, 1996: 38).

1. TARİH KAVRAMI ÜZERİNE

Benjamin, 1940 yılının Nisan ayında Gretel Adorno'ya şöyle yazar: "Savaş ve savaşa yol açan durum, beni bazı düşünceleri kâğıda dökmeye itti; bu düşünceleri yaklaşık yirmi yıldır kendime saklamış, dahası kendimden bile esirgemiş olduğumu söyleyebilirim" (Benjamin'den aktaran Cemal, 2016: 269). Söz konusu düşüncelerin kâğıda döküldüğü metin "Tezler"dir. Benjamin bu eserinde, kendisinden bile yıllarca esirgediği düşüncelerini yazmaya teşebbüs etmiştir. Bu teşebbüsün arkasında ise tarihsel bağlam önemli bir rol oynar. Bu açıdan "Tezler", mevcut tarihsel bağlamla tali değil asli bir ilişki içinde ancak anlaşılabilir (Gandler, 2015: 161). Bunu öne sürerken, "Tezler"de dile getirilen düşüncelerin sadece mevcut tarihsel bağlamın sonucu olduğunu ima etmiyoruz. Aksine yukarıdaki mektupta da ifade edildiği üzere bu fikirler 20 ya da Löwy'nin öne sürdüğü üzere 25 yıldır onun düşüncesinde saklıdır (Löwy, 2007: 23).

Bir önceki bölümde, Benjamin'in 1933'te Berlin'den kaçmak zorunda kaldığına ve Paris'te sürgün hayatına başladığına değinmiştik. Onu Paris'e kaçmaya zorlayan en önemli nedenlerden ikisi şüphesiz Berlin sokaklarında açlıktan ölmemek ve Gestapo tarafından öldürülmemekti. O tarihlerde Paris, Benjamin gibi birçok sürgün açısından "asgari bir geçim" imkânı sağlayabilen güvenli bir liman olarak görülüyordu. Fakat bunların yanı sıra Paris'e hayrandır Benjamin. Yaşamının en önemli eseri olarak

gördüğü *Pasajlar* projesinin ancak bu şehirde yazılabileceğini düşünmektedir. New York, Danimarka ya da Kudüs'ten gelen göç tekliflerine olumsuz yanıt vermesinin bir nedeni de budur. Paris'teki sürgün Benjamin'i, Bibliotheque Nationale kütüphanesinde *Pasajlar* projesi için topladığı alıntıları not ederken tasavvur edebiliriz. Yine de Benjamin imgesinin ancak yarısı olacaktır bu. Sürgün dönemi boyunca en azından onun için iki önemli şehir daha vardır: Berlin ve Moskova. Berlin önemlidir, çünkü sadece onun yaşamını değil, tüm insanlığı tehdit eden bir düşmanı barındırmaktadır: Faşizm. Moskova ise bu düşmanı alt edebilecek, onu durdurabilecek "son siper" olarak görülmektedir (Löwy, 1999: 208).

1930'ların sonuna gelindiğinde, faşist tehlike sınırlarını aşmış görünmektedir. NSDAP, iktidarının en güçlü ve dolayısıyla en pervasız dönemini yaşamaktadır. Berlin sokakları hem faşist güç gösterilerine hem de sürekli olarak yeniden tanımlanan "iç düşman"ların öldürülmelerine tanıklık etmektedir. Tabiri caizse faşist idealler artık Berlin sokaklarına sığmamakta ve yeni bir dünya savaşının çığırtkanlığını yapmaktadır. Moskova sokakları ise o tarihlerde bu denli acımasız bir görüntü sergilemez. Orada "iç düşmanlar" hâlen mahkemeye çıkarılmakta ve suçunu itiraf ettikten sonra öldürülmektedir. Benjamin, Moskova duruşmaları hakkında 31 Ağustos 1936'da Horkheimer'a şöyle yazar: "Doğal olarak Rusya'daki olayları çok yakından takip ediyorum. Ve bana öyle görünüyor ki, cevapları tükenmiş tek kişi ben değilim" (Benjamin'den aktaran Tiedemann, 2006: 286).

Peki, Moskova duruşmalarının Benjamin'de "ilk kez bir yenilgi hissi" yarattığını söylerken Tiedemann haklı mıdır? Oysa Benjamin'in bir yenilgi hissine kapılması için henüz erkendir; çünkü doğrudan eleştirmeyi tercih etmemiş olsa bile Moskova'nın iç politikalarını hiçbir zaman onaylamamıştır. Ne Komünist Parti'ye üye olmuş ne de kendi düşüncelerinin Parti çatısı altında kabul edilebileceğini düşünmüştür. Moskova

duruşmaları karşısında dehşete düşmüş olduğu doğru olsa da "yirminci yüzyılda bu yaşadıklarımızın "hâlâ" nasıl mümkün olduğuna" şaşırmayacak kadar kötümserdir Benjamin. Moskova'nın onun için önemi daha çok dış politikasına ilişkindir. Birçok faşizm karşıtı gibi Sovyetler Birliği'ne "gelecek bir savaşta veya böyle bir savaşın ertelenmesinde" önemli bir misyon atfetmektedir.[160] Fakat kısa bir süre sonra Sovyet dış politikası konusunda ağır bir yenilgi hissi yaşayacaktır: 23 Ağustos 1939 tarihinde Almanya ile Sovyetler Birliği arasında Saldırmazlık Paktı imzalanır (Tiedemann, 2006: 285).

Bu açıdan 1939, tüm umutların tükenerek üst üste yığıldığı bir eşiği temsil etmektedir. Cumhuriyetçiler İspanya'da Francisco Franco karşısında nihai yenilgilerini almış, faşizme karşı yegâne cephelerden biri olan Sovyetler Birliği düşmanla saldırmazlık anlaşması yapmış ve Almanya Polonya'yı işgal ederek II. Dünya Savaşı'nı başlatmıştır (Traverso, 2018: 300). Artık Benjamin için ne Paris ne de Avrupa'nın herhangi bir şehri güvenlidir. Nitekim kısa bir süre sonra Fransa'daki diğer Alman göçmenlerle birlikte önce toplama kampına, daha sonra "gönüllü" çalışma kampına gönderilir. Paris'teki nüfuslu dostlarının sayesinde üç ay sonra çalışma kampından serbest bırakılır. Sonrasında ise yine alışıldık tavrıyla kararsızlıklar sergiler Benjamin. Bir taraftan New York'taki dostlarına ABD vizesi almasını kolaylaştırmaları için mektuplar gönderir. Gönderdiği mektuplarda oldukça kararlı ve ısrarcı görünür. Avrupa'yı terk etmesi gerektiğinin artık bilincine vardığı sanılabilir. Diğer taraftan

[160] Benjamin, Horkheimer'a Ocak 1937 tarihinde yazdığı mektupta Sovyetler Birliği'ne dair yaklaşımını şöyle ifade eder: "Geçen ay bu konu üzerine aramızda [Brecht ile] bir dizi tartışma oldu. Ve şimdi bizlerin Sovyetler Birliği'ne dair konumumuz üzerine mümkün olduğunca açık düşündüğümüzü görüyorum. Bana öyle görünüyor ki, [Sovyetler] Birliği'ni dış politikasını emperyalist çıkarlar temelinde tanımlamayan ve böylece anti-emperyalist bir güç olarak görebileceğimiz sürece, Brecht'i bu "bizimkilere" dahil edebilirim. En azından şu an için ve çok ciddi çekincelerle böyle yaptığımız için, Sovyetler Birliği'ni gelecek bir savaşta veya böyle bir savaşın ertelenmesinde hala bizim çıkarımızın bir aracı olarak görürüz. Belki sizin düşünceleriniz de benzer bir doğrultuda ilerlemektedir. Bizlerden bedel olarak özellikle üreticiler olarak bizlere en yakın ilgileri aşındıran tavizler vermemizi talep eden bu araç, hak verilecektir ki, en pahalı araçtır. Brecht de, mevcut Rus rejimini, her türlü terörü ile birlikte tek kişinin yönetimi olarak görmese de, bunu pek reddetmez" (Benjamin'den aktaran Tiedemann, 2006: 286).

çalışma kampından serbest bırakıldıktan hemen sonra Paris'teki kütüphane kartını bir yıl daha uzatır. O tarihlerde kendisini meşgul eden en önemli soru, Baudelaire çalışmasına mı yoksa Rousseau ve Gide üzerine tasarladığı karşılaştırmalı çalışmaya mı başlayacağıdır. Çalışmasını Bibliotheque Nationale'de yürüteceği ise kesin gibidir (Witte, 2002: 160).

Benjamin, "Tezler"i de bu belirsizlik içinde kaleme alır. Çalışma kampından serbest bırakıldıktan hemen sonra, muhtemelen 1939'un sonu ya da 1940'ın ilk aylarında yazar. "Tezler"i kaleme aldıktan sonra planladığı gibi Rousseau ve Gide üzerine değil, Baudelaire üzerine çalışmasına başlayacaktır; ama 1940 Mayıs'ında Hitler'in Fransa'yı işgal etmesiyle birlikte bu planını gerçekleştiremez. Paris'ten kaçmak zorunda kalır ve Ağustos ayının sonuna kadar Laurades kentinde saklanır. Burada, Amerikan vizesinin çıkmasını bekler. Nihayet Ağustos ayının sonunda vize başvurusu kabul edilir. Ancak Fransa'dan çıkması yasaktır. Bu yüzden bir grup mülteciyle birlikte gizlice Fransa-İspanya sınırındaki Port-Bou kasabasına geçer. Buradan İspanya'ya giriş yapacak ve oradan da Portekiz'e geçip Amerika'ya gemi yolculuğu yapacaktır. Ne var ki Port-Bou'daki gümrük görevlileri Fransa'dan çıkış vizeleri olmadığı için kapıdan geçişlerine izin vermez. Benjamin ise Gestapo'nun eline düşmektense Port-Bou'daki bir otelde aşırı dozda morfin alarak intihar eder. Sabah kapı yeniden açılır. Benjamin ile birlikte sınıra gelen mülteciler İspanya'ya geçer (Witte, 2002: 160). Ezcümle, 1935'te dostu Scholem'e yazdığı gibi "hiçbir şeyi olmayanın elinden varlığı da" alınmış olur (Benjamin, 2018a: 238).

İşte "Tezler" bu dehşet verici tarihsel bağlamın ortasında, yani Avrupa'nın hiçbir yerinde umudun kalmadığı bir ortamda kaleme alınmıştır. Nitekim eserin kendisi de yazarının son tamamlanmış eseri, daha doğru bir ifadeyle son vasiyeti olur. Paradoks şudur ki "Tezler"in yazarı tarihsel bağlamı paranteze almış gibidir. Sol siyasetin ağır

yenilgiler almış olduğu, devrimci eylemin bu denli olanaksız görüldüğü ve üstelik "faşizme karşı son kale" olarak görülen Sovyetler Birliği'nin "düştüğü" bir zaman dizininde "devrimci durum" saptamasını ıskartaya çıkartan bir siyasal praksisin elzemliğini gündeme getirir (Aksoy, 2011: 389; Löwy, 1999: 208). Metnin amacı ise açıktır: Faşizme karşı mücadelede "proletaryanın devrimci siyasetini ilerletmek." Peki, bu nasıl gerçekleştirilecektir? Benjamin, yeni bir tarih anlayışına ulaşmamız gerektiğini öne sürer: "Tarih kavramı üzerine bir dizi tez kaleme aldım… Bizim bakma biçimimiz ile, bence, bize en yakın ve tanıdık gelen tarih kavramlarına sahip bakışlara bile derin biçimde damgasını vuran pozitivizm kalıntıları arasında telafi edilemez bir kopuş yaratması gereken bir tarih görünümü saptamaya yönelik bir ilk teşebbüs oluşturuyor" (Benjamin'den aktaran Löwy, 2007: 24).

"Tezler"de inşa edilmeye çalışılan tarih anlayışı açık bir biçimde Marksist düşüncenin sınırları içerisindedir (Löwy, 2007: 135). "Tezler" bu konuda hiçbir şüpheye yer bırakmaz. Neredeyse bütün tezlerde tarihsel maddecinin görevi ya da maddeci tarih yazımının nasıl yapılması gerektiğinden söz edilir. Tarih anlayışının merkezinde ise sınıf mücadelesi yer alır. Fakat "Tezler"de inşa edilmeye çalışılan tarih anlayışının 20. yüzyılın ilk yarısına hâkim olan Marksist tarih anlayışından radikal bir kopuşu amaçladığını söylememiz gerekir. Benjamin açısından 20. yüzyıla egemen olan Marksist tarih anlayışı, eleştirel olmayan, mekanik bir açıklama kılavuzuna dönüşmüş ve bu nedenle de devrimci dürtüsünü yitirmiş olan bir tarih anlayışıdır. Tarihsel materyalizm ile olan ilişkisi sadece kavramla olan ilişkisi olarak kalmıştır. Bu yüzden tarihsel materyalist anlayışı en uç noktasına götürerek "radikalleştirmek" elzemdir. "Tezler" bu tarz bir girişimi temsil etmektedir. Böylece dönemin sol siyasetinin içinde bulunduğu çöküşe de bir yanıt verme amacı taşımaktadır (Gandler, 2015: 161).

"Tezler"in yazıldığı tarihsel bağlam, sol siyasetin faşizme karşı ağır yenilgiler aldığı bir dönemdir. Nasyonal Sosyalistlerin adım adım iktidara gelmeleri engellenemediği gibi, 1933'ten sonra da bu faşist iktidar ilga edilememiştir. Üstelik kısa bir süre önce düşmanla saldırmazlık anlaşması bile imzalanmıştır. Bu kapsamda "Tezler", dönemin sol siyasetine birçok açıdan eleştiri yönelten bir metindir. Örneğin en sert eleştiri X. Tezde ifade edilmiştir. Ve burada hedef alınanlar Komintern ve onun politikalarına bağlı olan Almanya Komünist Partisi'dir (KPD):

> Manastır nizamının rahipler için öngördüğü tefekkür konuları, dünya işlerinden sırt çevirtmeye yönelikti. Burada izlediğimiz düşünce tarzı da benzer bir tespitten yola çıkıyor. Faşizm karşıtlarının umut bağladığı politikacıların bozguna uğradıkları, kendi davalarına ihanet ederek yenilgilerini daha da pekiştirdikleri bir anda, politika dünyasına gömülmüş insanı içine düşürüldüğü bu ağdan kurtarmayı amaçlıyor. Politikacıların kör bir inatla sürdürdükleri ilerleme imanı, "kitle temelleri"ne duydukları o sonsuz itimat ve nihayet kölece bir boyun eğişle denetlenemez bir aygıta tabi olmaları, aslında aynı şeyin üç ayrı görünüşüdür. Değerlendirmemiz bu tespitten yola çıkar ve alışkın olduğumuz düşünce tarzının, politikacıların inatla bağlı kaldıkları anlayışla her türlü alışverişi kesen bir tarih anlayışına ulaşabilmek için ödenmesi gereken bedelin *büyüklüğü* hakkında bir fikir verebilmek ister (Benjamin, 2014a: 44).

Yukarıdaki tezde politikacıların kim oldukları belirtilmemiş olsa da Benjamin'i de dâhil edebileceğimiz faşizm karşıtlarının o tarihlerde umut bağladıkları politikacıların sosyal demokratlar değil, komünistler olduğunu söyleyebiliriz[161] (Löwy, 2007: 86;

[161] Burada bir hatırlatma yapmakta fayda görüyoruz. Benjamin, "Tezler"de Marksizm'e yönelik eleştirilerini sunarken Sosyal Demokrasi ya da bu görüşe bağlı olanları işaret etmek için sosyal demokrat terimlerini kullanmıştır. Bundan dolayı, Benjamin'in Marksizm'i değil, Sosyal Demokrasi'yi ya da aynı anlama gelmek üzere Almanya özelinde KPD'yi değil, Almanya Sosyal

Tiedemann, 2006: 286). Oysa 1930'ların sonuna gelindiğinde, faşizm karşıtı bir sürgün açısından bu politikacılar "ihanet" içinde görünmektedir. Sovyetler Birliği, faşist Almanya ile Saldırmazlık Anlaşması imzalamış, KPD ise bu antlaşmaya bağlı kalacağını deklare etmiştir (Löwy, 2007: 86). Peki, Benjamin açısından Komintern ve KPD umut olma noktasından "ihanet" etme noktasına nasıl gelmiştir? Benjamin, bağlı bulunulan tarih anlayışına işaret eder. Ona göre, faşizme karşı mücadeleyi gerileten ya da ilerleten en önemli unsur bağlı bulunulan tarih anlayışıdır ki, siyasi taktikler üzerinde de belirleyici olan odur. Bu yüzden sol siyasetin faşizme karşı aldığı ağır yenilgiler öncelikle "kaynağındaki tarih anlayışının iler tutar tarafı olmadığı"nı göstermektedir. Bu politikacılar ne faşizm olgusunu anlamaya ne de onunla mücadele etmeye hizmet eden bir tarih anlayışına bağlıdırlar. Dolayısıyla faşizme karşı mücadelede sol siyasetin

---

Demokrat Partisi'ni (SPD) eleştirdiği gibi uç yorumlar da yapılmıştır. Elbette SPD'nin faşizmin önlenemeyen yükselişinde önemli bir rolü olmuştur. 1920-1933 yılları arasında Alman siyasetinin en güçlü partilerinden biridir. Bu zaman diliminde, parlamentodaki temsil oranı yüzde yirmi bandında seyretmiş ve üye sayısı sürekli artış göstermiştir. Üstelik KPD'yle karşılaştırıldığında, işçi sınıfı üzerindeki etkisinin daha geniş ve güçlü olduğu da söylenebilir. Bunlara rağmen SPD, işçi sınıfını faşizm tehdidine karşı harekete geçirmek bir yana, KPD'nin genel grev çağrılarını bile her zaman reddetmeyi tercih etmiştir. Faşizme karşı "yasal muhalefet" stratejisi yürütmüş ve neticesinde de Hitler tarafından 1933 yılında partinin tüm faaliyetleri yasaklanmıştır (Poulantzas, 2016: 210). Fakat SPD, NSDAP'nin nihai zaferinden tek başına sorumlu tutulamayacağı gibi Benjamin'in eleştirilerinin de tek başına muhatabı değildir. Hatta Benjamin'in umut bağladığı politikacıların komünistler olması hasebiyle sosyal demokratların onun açısından 1920-1933 yılları arasında "siyasal bir güç olarak umut kaynağı" olmadığı da söylenebilir (Tiedemann, 2006: 286). Bu yüzden "Tezler"i okurken sosyal demokrasi kavramının tarihsel arka planını göz ardı etmemek gerekir. Bilindiği üzere, en azından Birinci Dünya Savaşı'nın başlangıcına kadar genel olarak sosyal demokrasi terimi Marksizm'i, sosyal demokrat terimi de Marksistleri tanımlamak için kullanılmaktadır. Bu bağlamda I. Enternasyonal'den (1864- 1876) sonra işçi sınıfının uluslararası birliği olarak kurulan II. Enternasyonal'in (1889-1914) en önemli ve baskın partisi Almanya Sosyal Demokrat Parti olduğu gibi, bu partinin ideoloğu olan Karl Kautsky ise o tarihlerde Marksizm'in "Papası" olarak anılmaktadır. Bu uluslararası birliğin çöküşüne ise Birinci Dünya Savaşı'na ilişkin dramatik bir savaş tasarısı yol açacaktır. II. Enternasyonal'e bağlı olan birçok parti Birinci Dünya Savaşı'nda kendi devletlerinin yanında yer alarak savaş tasarısına onay vereceklerdir. Şüphesiz ne II. Enternasyonal ne de ona bağlı olan partiler hiçbir zaman yekpare bir görüş birliği içinde oldular. Örneğin SPD içinde savaş tasarısına onay vermeyen bir sol kanat da söz konusuydu. Dolayısıyla II. Enternasyonal birçok konuda karşıtlık içinde olan gruplardan ya da kişilerden oluşan bir yapıyı teşkil etmekteydi. Aslında savaş karşısında gösterilen farklı tutumlar da hem teoride hem de pratikte var olan daha güçlü fikir ayrılıkların bir izdüşümü olarak görülebilir. Nitekim savaştan hemen sonra bu partilerden ayrılan birçok Marksist, kendilerini sosyal demokratlardan ayırt etmek için komünist tabirini kullandı ve Avrupa'nın birçok ülkesinde komünist partiler kurdu. Bu partilerin bir araya gelerek oluşturdukları uluslararası birlik de III. Enternasyonal veya Komintern (1919-1943) olarak adlandırıldı. (Yurtsever, 2007: 193) Bu tarihsel arka plana dayanarak, Benjamin'in birçok tezde Sosyal Demokrasi ifadesiyle Marksizm'in II. Enternasyonal'daki hâkim yorumunu hedef aldığını söyleyebiliriz. Fakat bu durum, Komintern'in ya da onun politikalarına bağlı olan KPD'nin eleştirilmediği anlamına gelmez. Hatta hiçbir tezde onlardan açıkça söz etmemiş olsa da komünistlere dönük eleştirilerini X. Tezde olduğu gibi daha sert ifadelerle dile getirmiştir.

yönetici kadroları en büyük engel olarak durmaktadır: "*Yüzyılın çocuğunu* söz konusu siyasetçilerce içinde hapsedildiği ağdan koparmak istemekteyiz" (Benjamin'den aktaran Löwy, 2007: 85). Bu ağ ise gerçeklikten kopuk ve dogmatik iddialarda bulunan bir ilerleme inancıyla örülmüştür:

> Sosyal Demokrasi kuramı, özellikle de pratiği, gerçekliğe sadık kalmak yerine dogmatik iddialarda bulunan bir ilerleme anlayışı tarafından biçimlendirilmiştir. İlerleme denince Sosyal Demokratların kafasında öncelikle canlanan, insanlığın kendisinin ilerlemesiydi (sadece bilgi ve yeteneklerinin değil). İkincisi, ilerleme sonu olmayan bir şeydi (insanlığın sonsuz yetkinleşme gücüne denk düşüyordu). Üçüncüsü, pek karşı konulamaz bir şeydi (kendi dinamiğiyle çizgisel ya da sarmal bir yol izliyordu) (Benjamin, 2014a: 46).

İlerleme fikri oldukça geniş bir tarihsel arka plana sahiptir. Kendisini ilk kez Yahudi-Hıristiyan düşüncesiyle birlikte gündeme getirdiği ise genel kabuldür. Dolayısıyla Antik Yunan ve Roma düşünsel evreninde en azından modern anlamıyla ilerleme fikrinin yer almadığı söylenebilir. Bu fikrin teolojik ufkun dışına çıkarak seküler bir hale bürünmesi ise Aydınlanma Çağıyla birlikte gerçekleşmiştir. 18. yüzyılın sonlarından itibaren modern ilerleme fikri bir kuram haline gelir. Öyle ki 19. yüzyılın ortalarında kendisini sadece doğa bilimleri alanında değil, aynı zamanda sosyal bilimler alanında da bir "gerçeklik" olarak kabul ettirir. Bu dönemde ortaya konulan birçok tarihsel-toplumsal kuram da bu fikrin etkisi altında oluşturulur. Fakat ilerleme fikri, henüz iki dünya savaşı arasında 19. yüzyıla ait bir mit olarak görülecek ve derin bir bunalıma girecektir (Rossi, 2002: 43). Tam olarak mahkûm edilmesi ise İkinci Dünya Savaşı'nın henüz bitiminde gerçekleşir. Tabir-i caizse, Nürnberg mahkemesinin sanık sandalyesine sadece Naziler değil, aynı zamanda büyük harflerle yazılan İlerleme Fikri

oturtulur. Peki, Nazilerin korkunç yıkımından ilerleme fikri mi sorumluydu? Evet, der Benjamin. Fakat ona göre, Nürnberg mahkemesine bir sanık sandalyesi daha koyulmalıdır: 20. yüzyıla egemen olan Marksist tarih anlayışı (Moses, 2018; Özlem, 2012: 50; Rossi, 2002: 43).

"Değer yüklü" bir kavram olan ilerleme, insanlık tarihini hep "daha iyi" olana doğru ilerleyen bir anlatıya dönüştürür. Bu anlatının ise bir başlangıcı ve sonu vardır. Buna göre, insanlık karanlıktan aydınlığa, düzensizlikten düzene ya da sömürünün olduğu bir dünyadan sömürünün olmadığı bir dünyaya doğru yol almaktadır. Fakat bu son, ister Kurtuluş Çağı gibi teolojik ister sınıfsız toplum gibi seküler kavramlarla idealize edilmiş olsun aynı zamanda "tarihin yöneldiği telos"tur. Bu yüzden insanlığın "tarihin ideal sonuna" doğru ilerleyişi kaçınılmazdır. Elbette bu muazzam ilerleyiş belirli bir süre için kesintiye uğrayabilir; ama insanlık tarihine bir bütün olarak bakıldığında tarihe içkin olması nedeniyle bu ilerleyişin karşısında durmak olanaksızdır. Dolayısıyla insanlık ileriye doğru attığı her adımla "tarihin ideal sonuna" doğru yaklaşmaktadır. Bu yüzden insanlığın bir sonraki aşaması önceki aşamasından her zaman "daha iyi" olacaktır. Üstelik insanlık tüm yönleriyle ilerler. Örneğin bugün insanlık sadece bilimsel-teknik kapasitesi açısından değil, aynı zamanda ahlaki ve siyasal açıdan da geçmişten "daha iyi" bir aşamadadır. Nitekim yakın bir gelecekte de bugünden "daha iyi" bir aşamada olacaktır. Bu açıdan ilerleme fikri, iyimserlikle malul bir düşünce olmaktan öte, tarihe içkin bir "yasa" olarak gündeme gelir (Moses, 2018; Özlem, 2012: 50; Rossi, 2002: 43; Salgar, 2015: 311).

Bu bağlamda Benjamin, ilerleme fikrinin mitik karakterinin altını çizer. Mitik anlatılarda tarihin akışı "bir takım güçler" tarafından önceden belirlenmiştir. Bu yüzden mitik kahraman, önceden belirlenmiş olan olayların seyrine müdahale edemez. O, sadece olayların akışına eşlik edebilir. Dolayısıyla mitin içinde "özne-oluş" mümkün

değildir (Buck-Morss, 2010: 97). Benzer bir biçimde, ilerleme fikrinin sirayet ettiği tarihsel-toplumsal kuramlar da bizlere mitik bir anlatı sunar. "Bir takım güçler" Yahudi-Hıristiyan geleneğinde Tanrı iradesi olurken, seküler tarih anlatılarında toplumsal veya doğal "yasa" haline gelir. Bu güçler, insanlık tarihinin yönünü geri dönülemez bir biçimde belirlemiştir: İnsanlık tüm yönleriyle "daha iyi" olana doğru ilerleyecek ve nihayetinde "tarihin ideal sonuna" ulaşacaktır. Peki, insanlığın kendi yazgısında herhangi bir rolü var mıdır? Mitik kahramana benzer bir biçimde, bu anlatıdaki "özne"nin de sadece tarihsel koşullara eşlik ettiğini söyleyebiliriz. Ne var ki şu hususun altını önemle çizmemiz gerekir: Bu anlatıdaki "özne", koşulları değiştirebilecek kudreti olmadığından değil, ilerleme inancının büyük ayartısına kapıldığı için tarihsel koşullara eşlik etmektedir. Bu yüzden mitik kahramanla arasında oldukça önemli bir fark vardır. Mitik kahraman tüm serüveni boyunca tarihsel sürecin akışını değiştiremese bile her daim ona dayatılan kaderi değiştirme çabasındadır (Jacobson, 2009: 218). Oysa ilerleme fikrinin ayartısına kapılmış olan "özne", eylemde bulunmak yerine beklemeyi tercih etmektedir.

Townshend'ın yerinde tespitiyle, "harekete geçirmekten ziyade atalete düşüren ihtiyat" her zaman korkaklıktan değil, aynı zamanda "soğukkanlı bir gerçeklikten de kaynaklanabilir" (Townshend, 2011: 83). İlerleme fikrinin ayartısına kapılmış olan "özne"yi beklemeye sevk eden de bağlı bulunduğu bu "gerçeklik" düzlemidir. Onun açısından "parlak bir gelecek" garanti altındadır: Tarih bazen yavaş bazen de hızlı ritimlerle bu "parlak geleceğe" doğru yol almaktadır. Elbette insanlığın bu muazzam ilerleyişini duraksatan kimi olumsuzluklar yaşanabilir. Fakat "insan takdir-i ilahiyi nasıl değiştiremezse" bir bütün olarak tarihsel ilerlemeyi de engelleyemez. Öyleyse beklemek yerine, "felaketlerle sonuçlanabilecek" siyasi risklere girişmenin ne tür bir anlamı olabilir? (Eagleton, 2017: 21; Townshend, 2011: 83). Benjamin açısından ilerleme

fikrinin en tehlikeli yanı burasıdır: İlerlemenin otomatik olduğu düşüncesi. Bu düşünce, eylemin tüm aciliyetini ortadan kaldırmakta ve her şeyi tarihin akışına havale etmektedir. Çünkü "kendiliğinden ilerlemeye" duyulan iman ister istemez "kaderci bir tavırla" mevcut düzenin onaylanmasına, yani pasifliğe yol açmaktadır (Traverso, 2018: 81).

Bu açıdan ilerleme fikri, her şeyin bugünde vuku bulmasını, başka bir deyişle, nihai hedefin şimdide gerçekleştirebilecek bir şey olmasını olanaksızlaştırır. Bunun yerine şunu vazeder: İnsanlığın nihai yazgısı "söylenen saatte vuku bulacaktır" (Moses, 2018). Bu saat ise hiç gelmeyecektir. Bu bağlamda Moses, şu kritik soruyu gündeme getirir: İlerleme fikrinin dayandığı zaman anlayışı ile yine kendisinin yol açtığı "politik atalet" arasında bir ilişki olabilir mi? Başka bir biçimde sorarsak, "her şeyin şimdide tamamlanmasını" erteleyen, ilerleme fikrinin kendisini temellendirdiği zaman anlayışı olabilir mi? (Moses, 2018). Nitekim Benjamin, ilerleme fikrine yönelik eleştirilerin tam da bu bağlantıyı hedef alması gerektiğini öne sürer. Ona göre, "tarihsel ilerleme kavramı, insanlığın homojen ve boş bir zaman içinde durmadan yol aldığı tasavvurundan ayrıştırılamaz" (Benjamin, 2014a: 46).

Modern ilerleme fikri, sonsuz bir zaman kavramına dayanmaktadır.[162] Burada zaman, "belirsizce uzatılabilen bir çizgi" üzerinde doğrusal bir seyir izler. "Durdurulamayan ve muntazam şekilde ilerleyen" bir seyirdir bu. Bu seyri mümkün kılan ise "nicel, homojen ve boş" bir biçimde kavranan zaman dizinlerinin art arda gelişidir. "Kronolojik bir zamanın sürekliliği" içerisinde geçmiş, bugün ve gelecek birbirlerini sonsuz bir akış içinde takip eder. İnsan ise her zaman "hazır ve mevcut" olan bu boş zaman dizinlerini eylemleriyle doldurmak üzere belirir (Moses; 2018; Gandler,

[162] Seküler ilerleme fikrini teolojik formlarından ayıran şey burada aranabilir. Yahudi-Hıristiyan geleneğinde zaman ve tarih sonludur. Her ikisi de insanın Cennet'ten kovularak yeryüzüne düşmesiyle başlamıştır ve nihayetinde Kurtuluş Günü ile son bulacaktır. Oysa seküler anlatılarda "tarihin ideal sonu" tarihin sonu değildir. Marx'ın sınıfsız toplumla birlikte tarihöncesinin son bulacağını söylediği gibi, seküler anlatılarda zaman ve dolayısıyla tarih sonsuzlukla maluldür (Özlem, 2012: 25).

2015: 163). İşte ilerleme fikri böyle bir zaman anlayışına dayandığı için nihai hedefi tarihin sonuna yerleştirebilmektedir. Zamanın nitel unsurlarını göz ardı eden bu zaman anlayışı ister istemez "ontolojik olarak var olmayan bir gelecek adına", şimdiki zamanı tüm değerinden arındırmış olur: "Şimdiki zamanın her bir uğrağı gelecek olan sonsuz sayıdaki uğrakla ilişkisinde önemini yitirir"[163] (Eagleton, 2017: 51).

Benjamin, henüz 1914 tarihli *Öğrencilerin Yaşamı* adlı eserinde, ilerleme fikrini temel alan tarih anlayışlarının şimdiki zamana dair "tutarsız, belirsiz, kesinliksiz" bir bakışla malul olduğuna işaret etmiştir. Bu tarih anlayışları, nihai hedefi "şekilsiz bir ilerlemeci eğilimin unsuru" olarak, yani tarihin ideal sonu veya telosu olarak kavrayarak şimdiki zamanın doluluğunu görmezden gelmekte ve kurtuluşu da "belirsiz bir geleceğe" ertelemektedir (Benjamin'den aktaran Löwy, 2007: 9). Nitekim onun açısından Marx'ın 20. yüzyıldaki halefleri de sınıfsız toplum fikrini "tarihsel ilerlemenin bitiş noktası" olarak kavrayarak benzer bir hataya düştüler: "Bu yanlış fikirden Marx'ın halefleri (diğer şeylerin yanı sıra) bildiğimiz gibi, her zaman gelmeyi reddeden "devrimci durum" kavramını ortaya çıkardı" (Benjamin, 2006: 402).

Bu teorisyenler, Marx'ın ve Engels'in metinlerine başvurarak tarihsel materyalizmi ilerleme fikrine tercüme ettiler: Şayet tarih kaçınılmaz bir biçimde hep "daha iyi" olana doğru ilerliyorsa sınıfsız toplum muhakkak kurulacaktır; çünkü feodal toplum köleci toplumdan "daha iyi" bir aşamayı temsil ettiği gibi sınıfsız toplum da kapitalist toplumdan "daha iyi" bir aşamayı temsil etmektedir. Böylece Marksist tarih anlayışı, insanlık tarihinin hangi aşamalardan geçtiğini ve geçeceğini vazeden "bilimsel" bir açıklama kılavuzuna dönüştürüldü. Bu "bilimsellik" ise daha çok

[163] Tersi de doğrudur. İlerleme fikri, nihai hedefi tarihin sonuna yerleştirdiği için zamanı da boş ve homojen bir şeye dönüştürür. Böylece şimdiki zaman imkânlarla yüklü bir şey olmaktan çıkarılmış olur. Benjamin ise bu zaman kavrayışının karşısına başka bir zaman anlayışı çıkaracaktır. Anların art arda gelmediği, yani geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki sürekliliği kesintiye uğratan bir zaman anlayışı. Şimdiki zaman, onun kavrayışında "şimdinin zamanı"na dönüşecek ve geçmişle iç içe geçecektir. Böylece şimdiki zaman imkanlarla yüklü, "dolu ve heterojen" bir tarihsel zamana dönüşecektir. Bu zaman anlayışı onun tarih anlayışını da biçimlendirecektir. Bu zaman kavrayışına ilerleyen sayfalarda yeniden döneceğiz.

"iyimser" ve "kaderci" bir anlatıyla maluldü. Bu kılavuza göre, tarih bir bütün olarak bir takım "toplumsal formasyonların" birbirlerini "mekanik ve evrimci" bir tarzda izledikleri bir süreç olarak görülüyordu. Bu tarihsel mekaniği işleten ise her "toplumsal formasyona" özgü iktisadi çelişkilerdi (Balibar, 2014: 107; Timur, 2011: 47).

20. yüzyılın önde gelen Marksist teorisyenlerinin bu tercüme işlemini Marx'ın ve Engels'in metinlerine başvurarak gerçekleştirdiklerini bir kez daha belirtelim. Özellikle Marx'ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* (1859) başlıklı eserine yazdığı önsöz bu teorisyenlerin başvuru mercii oldu. Önsözde Marx, tüm entelektüel girişimine kılavuzluk eden fikirlerini çok kaba ve kısa bir biçimde özetler. Bu teorisyenler de bu özete mutlak bir sadakatle bağlı kalmakla yetinmiştir. Burada Marx, insanlık tarihinin bir takım aşamalardan geçtiğini öne sürer: "Kaba çizgilerle, Asya tipi, antik, feodal ve çağcıl burjuva üretim biçimleri"ni izleyen insanlık tarihi, "son çelişkili üretim biçimi" olan kapitalizmin çöküşüyle birlikte sınıfsız topluma ulaşacaktır. Peki, sınıfsız topluma geçiş nasıl olacaktır? Marx, öncelikle her üretim biçimine özgü sistematik krizlere işaret eder: "Gelişimlerinin belirli bir evresinde toplumun maddi üretim güçleri, yürürlükteki üretim ilişkileriyle ya da bunların tüzel [hukuki] yansımasından başka bir şey olmayan ve o zamana kadar içlerinde etkin oldukları mülkiyet ilişkileriyle çatışırlar. Bu ilişkiler üretim güçlerinin gelişim biçimleri iken, bunların köstekleri haline gelirler. O zaman bir toplumsal devrim dönemi başlar" (Marx, 2013: 92).

Bu dönemler aynı zamanda sınıf mücadelesinin yoğunlaştığı anlardır. Peki, bu anlar kaçınılmaz olarak devrime mi yol açar? (Callinicos, 2013: 137). Bu soruyla birlikte birçok Marksizm'in varlığını mümkün kılan teorik eşiğin hemen kıyısına yerleşiriz aslında. Örneğin Rosa Luxemburg'u Karl Kautksy'den, yani Devrimci Marksizm'i Ortodoks Marksizm'den ayıran bu soruya verdikleri yanıt olmuştur. Gerçi her ikisi de Marx'ın yapıtlarına başvurmuştur; ama ulaştıkları sonuçlar birbirinden

oldukça farklıdır. Örneğin Luxemburg açısından sınıfsız topluma geçişin kaçınılmazlığını garanti eden hiçbir "yasa" söz konusu değildir. Marx'ın *Komünist Manifesto*'da (1848) ifade ettiği üzere: "Günümüze kadarki bütün toplumların tarihi sınıf savaşımları tarihidir. Özgür insan ile köle, patrisyen ile plep, bey ile serf, lonca ustası ile kalfa, tek sözcükle, ezen ile ezilen birbiriyle sürekli karşı karşıya gelmişler, kesintisiz, kimi zaman örtük, kimi zaman açık bir savaş, her kezinde ya toplumun tümüyle devrimci bir dönüşmesiyle ya da savaşan sınıfların birlikte mahvolmalarıyla sonuçlanan bir savaş sürdürmüşlerdir" (Marx, 2011: 116). Bu cümleyle Marx, sınıf mücadelesinin nihai sonucunun belirsizliğine işaret etmekle kalmaz, aynı zamanda sınıfsız topluma geçişte proletaryayı politik özne olarak koyutlamış olur (Callinicos, 2013: 149). Luxemburg'un olağanüstü bir formülle özetlediği üzere, kapitalizmin yıkımı "ya sosyalizm ya barbarlık" getirecektir. Hangi seçeneğin geçerli olacağını belirleyecek olan ise proletaryanın eyleminden başkası değildir (Löwy, 1999: 127).

Oysa Kautksy'e göre, sınıf mücadelesinin yoğunlaştığı bu dönemlerin kaçınılmaz bir biçimde devrime yol açacağından şüphe duyulamaz. Nitekim Marx, *Komünist Manifesto*'da şöyle yazmıştır: "Şu halde, burjuvazinin ürettiği, her şeyden önce, kendi mezar kazıcılarıdır. Kendisinin devrilmesi ve proletaryanın zaferi aynı ölçüde kaçınılmazdır" (Marx, 2011: 130). Bundan başka Marx, Weydemeyer'e 1852 yılında gönderdiği mektupta da kendisini burjuva tarihçilerden ayıran şeylerden birinin "sınıf savaşımının zorunlu olarak proletarya egemenliğine [diktatoryasına] götüreceğini" göstermek olduğunu özellikle vurgulamıştır (Marx, 2013: 163). Üstelik söz konusu geçişin kaçınılmazlığı proletaryanın sınıfsız topluma ulaşma düşleriyle de ilgili değildir. Kautsky'nin 1892 tarihli konuşmasında ifade ettiği gibi, sınıfsız topluma geçiş bir "arzu" meselesi olarak ele alınamaz: "Kapitalist toplumsal sistem ömrünü tamamladı. Çözülmesi artık an meselesi. Karşı konulmaz ekonomik güçler kesinlikle kapitalist

üretimin kaza yapmasına neden olacaktır. Varolanın yerine yeni bir toplumsal düzenin getirilmesi artık arzu edilen bir şey değildir; ama kaçınılmazdır" (Kautksy'den aktaran Callinicos, 2013: 180). Elbette Marx gibi Kautsky için de sınıfsız topluma geçiş ancak proletaryanın eylemi ile gerçekleşecektir. Bununla birlikte sınıf mücadelesinin sonucu Kautksy'e belirsiz değil, kesin görünmektedir: "Sosyalizm kaçınılmazdır çünkü sınıf mücadelesi ve proletaryanın zaferi kaçınılmazdır" (Kautksy'den aktaran Callinicos, 2013: 180).

Paradoks şudur ki, Kautksy'in entelektüel ufkunda temsil olunan "Ortodoks Marksizm" aynı zamanda 20. yüzyılın "aşamacı ve parlamentarist" yönteminin adı oldu. Sınıfsız toplumun kurulacağına dair inancına herhangi bir şüphe düşmemişti, fakat onun şimdide gerçekleştirilebilecek bir şey olmadığını düşünüyordu. Kapitalizm henüz gelişimini tamamlamamıştı, dolayısıyla proletaryanın öncü rolü için de henüz vakit vardı. Nitekim Marx şöyle yazmıştı: "İçerebildiği bütün üretici güçler gelişmeden önce, bir toplumsal oluşum asla yok olmaz; yeni ve daha yüksek üretim ilişkileri, bu ilişkilerin maddi varlık koşulları, eski toplumun bağrında çiçek açmadan, asla gelip yerlerini almazlar" (Marx, 2013: 92). Bu yüzden kapitalist sistemin henüz devrimin "nesnel koşullarını" geliştiremediği koşullarda girişilecek herhangi bir siyasal eylem, Kautsky'in Rus Devrimi'ne dönük eleştirilerinde olduğu gibi, "tehlikeli bir maceraperestlik ve aşırılık" olacaktı. Böylece Marksizm'in bu "ekonomist ve evrimci" yorumu kurtuluşu "uzak bir geleceğe ertelemiş" oluyordu (Callinicos, 2013: 177; Uslu, 2006: 67).

G. Sorel, *Marksizme Eleştirel Yaklaşımlar* (1902) adlı eserinde, "demokratik sosyalistlerin" birçok eserinde teorilerine duydukları sonsuz güvenden kaynaklanan "kemale ermiş" rahat bir tavra işaret eder. Bu teorisyenler açısından dünya kaçınılmaz bir devrime gitmektedir. Sorel'e göre, geleceğe dönük bu kesin yargı ister istemez W.

Sombart'ın aşağıdaki cümlelerinde betimlediği rahatlığa yol açmaktadır: "Marksistler arasında sosyal devrimin doğal bir süreçmişçesine insan evriminden bağımsız olduğuna ve dolayısıyla bireylerin kollarını kavuşturup meyva hasada uygun hale gelene kadar beklemekten başka yapacak bir şey olmadığına dair yaygın bir anlayış vardır" (Sombart'tan aktaran Sorel, 1985: 11). Hem Sorel hem de Sombart, II. Enternasyonal'in hâkim Marksizm yorumunu hedef almaktadırlar. Fakat Benjamin'e göre, sadece sosyal demokrat zihinler değil, aynı zamanda X. Tezde belirtmiş olduğu üzere komünist zihinler de ilerleme fikrini temel alan bir tarih anlayışına bağlı kalmıştır. Bu yüzden Komintern'e hâkim olan görüşte de benzer bir "kemale ermiş" rahat tavrın nüvelerini bulmak zor değildir. Marksizm'in "ekonomist ve evrimci" yorumu burada da iş başındadır. Nitekim tüm ayrışmalarına rağmen, Komintern ile II. Enternasyonal yine de şu hususta ortaklaşıyorlardı: Beklemek.

Komintern'in bu "ekonomist ve evrimci" görüşü faşizme ilişkin analizinde de belirleyici olmuştur. Fakat daha kritik olan şey, Komintern tarafından deklare edilen politik tutumların –bazen kendi iç tartışmalarıyla ulaştıkları bazen de doğrudan Sovyetler Birliği tarafından ikame edilen- KPD üzerindeki bağlayıcılığıdır. KPD'nin hem faşizm olgusunu kavrayışında hem de ona karşı yürüttüğü politik stratejilerinde belirleyici olan bu "ekonomist-evrimci" görüştür. KPD, o tarihlerde Almanya özelinde iktisadi bunalımın şiddetleneceğine ve dolayısıyla devrimci durumun kısa sürede açığa çıkacağına dair bir görüşe bağlıdır. Faşizme ilişkin yaklaşımını da "devrimin soyut yakınlığına" dair bu kesin yargısı belirlemiştir. Şüphesiz KPD'nin faşizmle karşılaştığında eyleme geçmek yerine sadece beklemeyi tercih ettiğini söyleyemeyiz. Fakat Poulantzas'ın öne sürdüğü gibi, faşizme karşı yürüttükleri politikalarda "geç kaldılar ve etkisiz araçlar" kullandılar. Çünkü faşizmin karakterini, tarihsel rolünü ve kitlelerle olan bağını kavrayamayan bir tarih görüşüne bağlıydılar (Poulantzas, 2016:

27). Benjamin'in VIII. Tezde hayal kırıklığını da içeren bir ironiyle belirttiği gibi: "Faşizm, talihini biraz da, hasımlarının ilerleme adına onu tarihsel bir norm gibi görmelerine borçludur" (Benjamin, 2014a: 43).

Komintern'e hâkim olan genel görüş ise şöyledir: Nasyonal Sosyalistlerin 1933'teki zaferi sadece geçici bir aşamadır. Faşist iktidar, kendi iktisadi iç çelişkileri yüzünden kısa bir süre sonra "siyasi iflasla" sonuçlanacaktır.[164] Bu kaçınılmaz öngörüyü izleyen siyasal tavır ise faşizmin devrimci durumu ve nihayetinde devrimi yakınlaştıran olumlu bir aşama olarak görülmesidir.[165] Nasyonal Sosyalistlerin zaten can çekişen Alman kapitalizmini büyük bir krize sokacağı ve dolayısıyla devrimci dinamikleri harekete geçireceği düşünülmektedir. Komintern açısından faşizmle birlikte burjuvazinin çöküşü ve proletarya diktatörlüğünün zaferi kesin görünmektedir (Poulantzas, 2016: 62). Çünkü burjuvazinin "son ve en güçsüz kartı" olan faşizmden sonra proletarya diktatörlüğünün kurulması zorunludur: "Biz komünistler bile, bazen durumu son derece basit olarak kavrıyorduk; şunu düşünüyorduk: Önce demokrasi vardı, sonra faşizm gelecekti ve faşizm geldikten sonra da zorunlu olarak proletarya diktatörlüğü" (Aktaran Poulantzas, 2016: 66). Oysa öyle olmadı, faşist iktidar Alman kapitalizminin krizini daha da derinleştirmek yerine onu kısa bir süreliğine de olsa dizginlemeyi başarır. Bu dönemde, Almanya'da istihdam oranı artar, emeğin üretkenliği gelişir ve teknik ilerlemeler yaşanır. Böylece üretici güçlerin kapasitesinde muazzam bir artış yaşanır. Üretici güçlerdeki artışın üretim ilişkilerine denk düşmeyen yapısı ise dünyayı büyük bir savaşa sürükleyecektir.

[164] "Bu kapitalist bunalım… ve kapitalist sistemin gittikçe daha fazla çöküş çağında… faşizm, zaferinden sonra, iç çelişkileri nedeniyle içten yıkılmasına yol açan bir siyasal iflasla sonuçlanır" (aktaran Poulantzas, 2016: 63).

[165] "Maceracı siyasetiyle faşizm, Alman kapitalizminin iç çelişkilerini (…) kızıştırmakta ve Almanya'yı yıkıma sürüklemektedir. Böylece Almanya'da uçsuz bucaksız bir devrimci dalga yükselmektedir" (aktaran Poulantzas, 2016: 64).

Dönemin sol siyaseti ise ilerlemeci bir tarih anlayışına sadık kalarak bu gelişmelere kısmen seyirci kalmak zorunda kalır. Öncelikle faşizmin "pre-modern" bir kalıntı olarak görülmesi en büyük yanılsamalarından biridir. Israrla faşizmin modern bir olgu olduğu ve bu bağlamda da kapitalizmle olan ilişkisi göz ardı edilir. Bunun yerine, faşizmin modern dünyaya ait olmayan bir kalıntı olduğu öne sürülür. Üstelik NSDAP'nin 1933'te modern Almanya'da zafer kazanmış olması bile bu düşünceyi geçersiz kılmayacaktır.[166] Faşizmin kısa bir süre içerisinde kendisiyle birlikte Alman kapitalizmini de sonlandıracak olmasını, onun "pre-modern" mahiyetine dayandıran görüşler bile seferber edilir (Poulantzas, 2016: 62). Oysa Benjamin'e göre, "faşizm "arkaik" kültürel görünümlerine rağmen, sınai/kapitalist modernliğin, 20. yüzyılın büyük teknik buluşlarına dayanan patolojik bir ifadesi" olarak öne çıkmaktadır (Löwy, 2007: 92). Dolayısıyla faşizmin sanayinin gelişimine, teknolojik yeniliklere ve emek üretkenliğine denk düşen bir niteliği vardır (Poulantzas, 2016: 119). Faşizmin bu niteliği göz ardı edildiğinde, onun nasıl olur da kısa bir süre içinde kendiliğinden çökmemesi de açıklanamaz olmaktadır. Bu durum Benjamin'e göre bir şaşkınlığa yol açmaktadır: "Yirminci yüzyılda bu yaşadıklarımızın "hâlâ" nasıl mümkün olduğuna şaşmak, felsefi bir bakış *değildir.* Bu şaşkınlık bizi, herhangi bir bilgiye de götürmez, tek bir bilgi hariç tabii: Kaynağındaki tarih anlayışının iler tutar tarafı olmadığı" (Benjamin, 2014a: 43).

[166] Almanya'da faşizmin iktidara gelmeden önce nasıl yorumlandığını Dimitrov'un 1935 yılında Komintern'in VII. Kongre'sine sunduğu raporu net bir biçimde ortaya koyar: "Bu düşünce yapısı içinde, komünist partilerin işlediği ve faşizme karşı mücadelemizi frenlemiş olan bir dizi yanlıştan söz etmeyi geçiştiremeyiz. Bizim saflarımızda, faşist tehlikenin önemini kabul edilmeyecek şekilde azımsayanlar vardı, bu azımsama bu güne kadar her yerde tamamen saf dışı edilmiş değildir. Vaktiyle partilerimizde Almanya İtalya değildir, tarzında görüşler vardı; daha değişik bir ifade ile; faşizm İtalya'da zafere ulaşabilmiştir, fakat Almanya'nın sanayi bakımından ileri derecede gelişmiş, son derece uygar, işçi sınıfı hareketinin kırk yıllık bir geleneğe sahip olduğu bir ülkede olmasından dolayı, Almanya'da faşizmin zaferi imkansızdır, tarzında görüşler egemendi. Ayrıca, bugün bile desteklenen aşağıdaki görüşler de vardı: Klasik burjuva demokrasinin olduğu ülkelerde faşizme zemin yoktur. Bu görüşler, faşist tehlike konusundaki uyanıklığı azaltmaya ve faşizme karşı mücadelede proletaryanın seferberliğini engellemeye katkıda bulunabilmişler ve katkıda bulunabilmektedirler" (Dimitrov'dan aktaran Poulantzas, 2016: 49).

Döneminin sol siyasetinin bir diğer büyük yanılsaması ise faşizmi "salt askeri terörist bir hareket" ya da "bir subaylar kliği" olarak görmesidir[167] (Poulantzas, 2016: 101). Şüphesiz 1920'lerin ilk yıllarında, Nasyonal Sosyalistler burjuvazi tarafından işçi sınıfına karşı paramiliter bir örgüt olarak kullanılmıştır. Ne var ki 1920'lerin ortalarından itibaren NSDAP bir kitle partisine dönüşmüştür.[168] Daha da önemlisi, her ne kadar kitle tabanı geleneksel sol partilerin seçmen kitlesinden oluşmuyor olsa da "işçi sınıfı içinde kök salmayı" da başarmıştır.[169] Bu "kök salma" işlemini sadece işçi sınıfının belirli katmanları içinde örgütlenmeyi başarmış olmasında da aramamak gerekir. Nasyonal Sosyalistlerin işçi sınıfına karşı izlediği siyaset "ikili" bir işlev üstlenmiştir: fiziki saldırı ve ideolojik işlev. Bir taraftan, özellikle işçi sınıfı örgütlerini ve genel grev gibi mücadele pratiklerini hedef alan fiziki saldırılar söz konusudur. Diğer taraftan, küçük burjuvazinin "anti-kapitalist" görünümlü ideolojisi ile işçi sınıfına ait birçok söylemin "çarpıtılmış bir biçimde" yeniden üretilmesine dayanan ideolojik bir karşı-saldırı söz konusudur.[170] Nitekim Poulantzas'a göre, faşizmin asıl başarısı da

[167] Clara Zetkin, 1923 yılında Komintern'in yürütme komitesine karşı şu ifadeleri sarf eder: "İtalyan Komünist Partisi'nin yanlışı, faşizmi, derin toplumsal temelleri olan bir kitle hareketi olarak değil, salt askeri terörist bir hareket olarak ele almasıdır. Açıkça vurgulamak gerekir ki, faşizm, askeri yönden başarı sağlamadan önce, işçi sınıfına karşı ideolojik ve siyasal zafere ulaşmıştır…" (Zetkin'den aktaran Poulantzas, 2016: 102). İtalyan Komünist Partisi'nin tutumuna benzer bir biçimde, KPD'nin de Nasyonal Sosyalistlerin kitle tabanı olan bir hareket olduğunu göz ardı ettiği söylenebilir (Poulantzas, 2016: 100).

[168] Nasyonal Sosyalistlerin kitle tabanı ise "karmaşık" bir görünüm sergiler. Kitle tabanının temel dinamiğini küçük burjuva sınıfı oluştursa da sanayi ve finans burjuvazisinden, toprak sahiplerinden ve köylülerden de destek almıştır. İşçi sınıfıyla olan ilişki ise daha "karmaşık" bir görünüm sergilemektedir. Yukarıda ifade ettiğimiz üzere, her ne kadar kitle tabanı geleneksel sol partilerin seçmen kitlesinden oluşmasa da işçi sınıfı içerinde yer alan birçok alt katmanı da içermektedir: "İşçi aristokrasisi", yeni proleterleşmiş işçiler, işsizler ordusu gibi (Poulantzas, 2016: 223).

[169] Nitekim Benjamin, henüz 1931 yılında Scholem'e şöyle yazar: "...Genel görünüşe bakılırsa, pratikte işsizler kitlesini, bizde nasyonal sosyalistler temsil etmektedir; komünistler şimdiye dek bu kitleyle gerekli ilişkileri kuramamış ve böylelikle devrimci bir eylem olanağını bulamamışlardır..." (Benjamin'den aktaran Witte, 1999: 105).

[170] Poulantzas, sosyalist sloganların faşistler tarafından üstlenildiğini ifade eder. Üretim araçlarının toplumsallaştırılması, emperyalizme düşmanlık gibi birçok sosyalist argüman faşist siyaset tarafından kullanılmıştır. NSDAP üyesi Gr. Strasser'in şu ifadelerinde olduğu gibi: "Alman sanayiinin, Alman ekonomisinin uluslararası mali sermayenin elinde olması, tüm toplumsal kurtuluş imkanının sonu olmaktadır; tüm sosyalist bir Almanya düşlerinin sonu olmaktadır… Biz, savaştan çıkmış genç Almanlar, biz nasyonal-sosyalist devrimciler, Versailles Barışı ile somutlaşan kapitalizme ve emperyalizme karşı savaşa giriyoruz… Biz, nasyonal-sosyalistler, halkımızın milli kurtuluşu ile Alman işçi sınıfının iktisadi kurtuluşu arasında… sıkı bir bağ bulunduğunu anladık. Ancak Almanya özgür olduğu zaman Alman sosyalizmi mümkün ve kalıcı olacaktır" (Strasser'den aktaran Poulantzas,

izlediği "ikili" siyasetle işçi sınıfını hareketsiz kılmasında aranmalıdır (Poulantzas, 2016: 195). Poulantzas'ın bu görüşüne katılmakla birlikte, Benjamin'in faşizm üzerine tahlillerinde önemle altını çizdiği gibi, Nasyonal Sosyalistlerin en büyük mahareti kitleleri hareketsiz kılmasında değil, bununla birlikte, kitleleri başka bir "gerçekliğin" peşinde harekete geçirebilmesinde aranmalıdır. Nitekim II. Dünya Savaşı'nın dehşet verici siperlerinde işçi sınıfı da yer alacaktır.

Nasyonal Sosyalistlerle karşılaştırıldığında KPD faşizme karşı kendi tabanını bile harekete geçirememiş görünmektedir. 1929-1932 tarihleri arasında altı kez genel grev çağrısında bulunmuş, fakat hepsi yanıtsız kalmıştır. İşçi sınıfını ne faşizmin zaferini engellemek üzere 1933'ten önce ne de yerleşmiş olan faşist iktidarı yıkmak üzere 1933'ten sonra harekete geçirebilmiştir. Faşizmle mücadele konusunda SPD'yle birlikte "tabanda birleşik cephe taktiği" ise başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Bu başarısızlığın tek nedeni, SPD'nin "ehven-i şer" politikasına dayanarak bu girişimlerdeki isteksizliği de değildir. Benzer bir isteksizlik Komintern ve dolayısıyla KPD'nin tutumunda da görülmektedir. Çünkü gelecek onlara çok kesin görünmektedir: Alman burjuvazisinin çelişkileri faşizm tarafından nihayetine erdirilmek üzeredir. Faşizmin kısa bir süre içerisinde kendiliğinden çöküşü devrimci durumu açığa çıkaracaktır. Bu koşullarda asıl düşmanın faşizm değil de SPD olarak görülmesi de teorik kavrayışın "rasyonel" sonucu olarak öne çıkmaktadır. Nitekim 1933'te Hitler iktidara geldiğinde KPD, SPD'ye faşizme karşı ortak bir eylem çağrısı yapar fakat artık çok geçtir. Kısa bir süre sonra her iki partinin de yasal faaliyetlerine son verilir (Poulantzas, 2016: 214).

Sonuç olarak, Marx'ın 20. yüzyıldaki halefleri bağlı bulundukları ilerlemeci tarih anlayışıyla kurtuluşu "belirsiz bir geleceğe" ertelemekle kalmamış, aynı zamanda

---

2016: 226). O tarihlerde tüm Almanya bu tarz düşüncelerin kaleme alındığı bildirilerle doludur. Şüphesiz Poulantzas, bu ifadelerin "çarpık" mahiyetinin altını çizer. Ona göre, bu ifadeler "milliyetçilik örtülü anti-emperyalizmi hatırlatan deyişler"dir. Fakat yine de bu "çarpık" söylemin işçi sınıfı üzerinde önemlisi etkisi olmuştur. NSDAP ile KPD arasındaki ayrımı seçmen nezdinde silikleştirmeyi başarmıştır (Poulantzas, 2016: 223).

faşizme karşı mücadelede de başarısız olmuşlardır. Şüphesiz Benjamin, 1940'lı yılların dehşet verici siyasal atmosferinde kaleme aldığı "Tezler"i bu tespitiyle bile sonlandırsaydı, Marksist literatüre önemli bir katkıda bulunmuş olacaktı. Fakat o, bir adım daha atarak, Marksizm ile ilerleme fikri arasında bir "kan uyuşmazlığı" olduğunu, dolayısıyla tarihsel materyalizmden ilerleme fikrinin söküp atılması çağrısında bulunur. Nitekim "Tezler"in nihai amaçlarından biri de temellerini ilerleme fikrinde değil, "gerçekleştirme" ediminde bulan Marksist bir tarih anlayışına ulaşmaktır.[171] Benjamin, bu amacın gerçekleşebilmesi için bir ittifakın zorunlu olduğunu öne sürer: Marksizm, ilerleme fikrine panzehir olması için Yahudi teolojisine çağrı çıkarmalıdır.

2. "MARKSİST HAHAM"

Eagleton'un veciz ifadesiyle sorarsak: Kurtuluş nerede? Tarihin kalbinde mi yoksa sonunda mı? İlerleme fikri, kurtuluşu tarihin sonuna havale ederek uzun ve meşakkatli bir sürecin sonunda insanlığın nihai hedefe ulaşacağını vazeder (Eagleton, 2017: 46). Benjamin ise tarihin sonunda kurtuluşa işaret edecek hiçbir belirtinin olmadığını iddia eder. Bu yargısı geleceğe dönük bir belirsizliğe dayanmaz. Onun açısından geleceğe dönük tek bir belirti söz konusudur: "Her şeyin, "olduğu gibi devam etmesi" felaketin ta kendisidir" (Benjamin, 2015c: 193). Çünkü insanlığın teknik ve bilimsel açıdan sürekli bir gelişme eğiliminde olduğu doğru olsa da "tarihin ilerleyişinde doğal bir yön yoktur" (Buck-Morss, 2010: 99). Buna rağmen teknik ve bilimsel ilerlemeler ile ahlaki ve siyasal ilerlemeler özdeşleştirilmekte, hatta ikincisi birincisinden türetilmektedir (Rossi, 2002: 91). Böylece teknik ve bilimsel alanda yaşanılan gelişmelerin zorunlu olarak toplumsal ilerlemelere yol açacağı öne

[171] Benjamin, bu amacını henüz 1935 yılında *Pasajlar* projesine aldığı bir notta şöyle ifade eder: "Bu çalışmanın yöntemsel amaçlarından birinin de ilerleme fikrinin tümden yok edildiği bir tarihsel materyalizm anlayışını ortaya koymak olduğu söylenebilir. Tarihsel materyalizm tam da bu noktada kendini burjuva zihin alışkanlıklarından net bir şekilde ayırmak zorundadır. Tarihsel materyalizmin temel ilkesi ilerleme değil, gerçekleştirmedir" (Benjamin'den aktaran Buck-Morss: 2010: 98).

sürülmektedir. Oysa der Benjamin, tarihsel düzlemde teknik ilerlemelere toplumsal ilerlemeler eşlik etmemektedir. Bunun yerine teknik ilerleme ile toplumsal ilerleme arasında sıklıkla felaketlere yol açan bir "dengesizlik" durumu açığa çıkmaktadır (Löwy, 1999: 210). Faşizm alt başlığında da ifade ettiğimiz üzere, üretici güçlerdeki artışın mülkiyet düzenince engellenişi, toplumsal ilerlemeyle değil, savaş gibi gerilemelerle sonuçlanmaktadır.

Bu bakımdan tarihin ilerleyişi karşısında oldukça kötümserdir Benjamin. İlerleme fikrinin ayartısına kapılmamış sayılı entelektüellerden biridir. M. Löwy'nin ifadesiyle, ilerleme fikrinin Marksist bir hasmıdır (Löwy, 2007: 2). Bu fikrin 20. yüzyılın en büyük siyasal tehlikesi olduğunu düşünmektedir (Buck-Morss, 2010: 98). Bu tehlikeyi önlemenin yegâne yolunun ise tarihsel süreci kesintiye uğratmaktan geçtiğini öne sürmektedir. Hiç zaman kaybetmeden, hiçbir iyimser anlatıya teslim olmadan felakete götüren tarihsel akış durdurulmalıdır (Löwy, 1999: 210). Marx, belki de yanılmıştır: "Marx, devrimlerin dünya tarihinin lokomotifleri olduğunu söyler. Fakat belki de o oldukça farklı bir şeydir. Belki de devrimler, bu trendeki yolcuların, yani insan ırkının acil durum frenini devreye sokma girişimidir" (Benjamin, 2006: 402). Bu yüzden sınıfsız toplum ancak şimdide kurulabilir, yani tarihin kalbinde, der Benjamin.[172] Hedefi tarihin nihai sonuna yerleştirmediği, onu tarihsel akışın durduruluşunda gördüğü için de "her tarihsel ana özgü devrimci bir fırsat"ın olduğunu öne sürebilmiştir: "Esasında, içinde kendi devrimci fırsatını taşımayan hiçbir an yoktur –onun tek istediği özgül olarak tanımlanmaktır, yani yepyeni bir görev karşısında yepyeni bir çözüm fırsatı olarak" (Benjamin'den aktaran Löwy, 2007: 122).

Oysa bu son cümle Marksistler açısından yanlıştır, der Eagleton (Eagleton, 2013: 124). Marx'a göre, "insanlar kendi tarihlerini kendileri yapar; ama onu özgür

[172] "Sınıfsız toplum ilerlemenin tarih içindeki nihai ifadesi değil, daha ziyade bin kez başarılamayan, fakat en sonunda gerçekleşen durduruluşudur" (Benjamin'den aktaran Löwy, 2007: 122).

iradeleriyle değil, kendi seçtikleri koşullar altında değil, dolaysız olarak önlerinde buldukları, verili, geçmişten devrolan koşullar altında yaparlar" (Marx, 2009: 18). Bu nedenle devrim ancak belirli koşullar var olduğunda gerçekleşebilir. Bunun aksini iddia etmek, devrimi "zamanın aşkın bir mükâfatı ya da iradeci tarzda ele geçirmek" demektir (Eagleton, 2013: 124). Nitekim Eagleton'a göre, Benjamin de devrimi "mucize kabilinde bir şeye" dönüştürmüştür (Eagleton, 2017: 58). Onun bakışlarında proleter devrim Mesih'in tarihe girişine koşuttur. Oysa "Mesih asla gelmeyen son kertedir, ama gelse bile bu tarihsel materyalizm dâhilinde bir olay olmayacaktır" (Eagleton, 2013: 275).

Eagleton, Benjamin'e dönük eleştirilerinde doğrudan ifade etmemiş olsa da aslında şu soruyu gündeme getirmektedir: İlerleme fikri tarihsel materyalizmden söküp atılabilir mi? Bu konudaki en dikkate değer eleştirinin sahibi ise Jürgen Habermas'tır. Habermas, Benjamin'in amacını şu sözlerle eleştirir: "Tarihsel maddeciliği –ki üretici güçler alanında olduğu kadar egemenlik alanında da ilerlemeyi dikkate alır-, ona bir rahip kapüşonu takar gibi evrimcilik-karşıtı bir tarih anlayışıyla donatamayız" (Habermas'tan aktaran Löwy, 2007: 93). Çünkü Marksist tarih anlayışı açısından tarihsel süreçteki ilerlemeler sosyalist mücadelenin tamamına erdirilmesi açısından önemli uğrak noktalarıdır. Nihayetinde Habermas'a göre, Benjamin Yahudi teolojisine dayanan "evrimcilik-karşıtı" tarih anlayışı ile tarihsel maddeciliği donatmaya çalışmış, fakat bunda başarısız olmuştur: "Bu çaba başarısız olmaya mahkûmdur, çünkü deyim yerindeyse yukarıdan ara ara kader dağıtan anarşist bir "şimdi-zaman" anlayışı materyalist toplumsal gelişim teorisine öyle kolay dâhil edilemez" (Habermas'tan aktaran Buck-Morss, 2010: 273).

Eğer böyleyse, Beiner'in başka bir bağlamda sormuş olduğu şu soruyu yöneltmemizde hiçbir beis olamaz: Benjamin "Tezler"de "tarihsel bir materyalist olarak

ve tarihsel materyalistler adına konuştuğunu hangi hakla ileri sürmektedir?" (Beiner, 2013: 605). Doğrudur, Benjamin Yahudi teolojisinden esinlendiği "evrimcilik-karşıtı" bir tarih anlayışıyla tarihsel materyalizmi donatmıştır. Buna rağmen her tezde tarihsel maddeci olarak konuşmaktadır. Fakat Löwy'nin öne sürdüğü üzere, tarihsel maddecilik neden zorunlu olarak evrimci bir öğreti olsun? 20. yüzyıla "ekonomist-evrimci" Marksist bir tarih yorumu hâkim olsa da en azından aynı dönemde Rosa Lüksemburg ya da Antonio Labriola evrimci-olmayan bir tarihsel maddeciliğe bağlıdır. Buna Lukâcs'ın erken dönem görüşlerini de ekleyebiliriz. Haklı olarak Löwy bu farklılığı Marx'ın kendi eserlerine dayandırır. Marx'ın da evrimci ve evrimci olmayan metinleri vardır. Nitekim birçok Marksizmden söz edebilmenin zemini de Löwy'e göre burasıdır (Löwy, 2007: 93).

Buna rağmen Benjamin'i çağdaşlarından ayıran önemli bir husus vardır. Benjamin, tarihsel materyalizmi Yahudi teolojisinden esinlendiği "evrimcilik-karşıtı" bir tarih anlayışıyla donatmıştır (Lunn, 2011: 333). Birbirlerine kategorik olarak karşıt olduğu varsayılan iki alanı ilişkilendirmeye çalışmıştır. Bu ilişkinin bir tarafında seküler özgürlük hedefi olan Marksizm, diğer tarafında ise dinsel kurtuluş hedefi olan Yahudi teolojisi yer alır. Habermas açısından Marksizm'e "rahip kapüşonu" giydirmektir bu; dolayısıyla Benjamin'in çabası en başından başarısızlığa mahkûmdur. Fakat Habermas'tan farklı olarak, böyle bir çabanın teorik düzeyde verili bir başarısızlığa mahkûm edilemeyeceğini öne süreceğiz. Teorik açıdan önemli olan Benjamin'in ikisi arasında nasıl bir ilişkilenme modeli sunduğudur. Bu yüzden aşağıda Benjamin'in teoloji ile Marksizm arasında nasıl bir ilişki modeli önerdiğini görünür kılmaya çalışacağız.

> Satranç oynayan bir otomattan çok söz edilmiştir. Rakibinin her hamlesine en doğru cevabı vererek oyunu mutlaka kazanan bir otomat. Ağzında

> nargilesi, geleneksel Türk giysileri içinde bir kukla, geniş bir masanın üstündeki satranç tahtasının başında otururdu. Yanlardaki aynalar, nereden bakılırsa bakılsın masanın altını boşmuş gibi gösteriyordu. Aslında aşağıda satranç ustası kambur bir cüce vardı; iplerle kuklanın kollarını oynatıyordu. Bu aygıtın bir de felsefi karşılığı düşünülebilir: "Tarihsel maddecilik" adlı kukla daima kazanacaktır. Her oyuncuyla çekinmeden karşılaşabilir, yeter ki, bugün besbelli şekilsiz bir cüceye dönmüş, zaten gözden uzak durması gereken teolojiyi hizmetine alsın (Benjamin, 2014a: 39).

Benjamin'in "Tezler"le ilgili en büyük endişesi yanlış anlaşılma korkusuydu. Gretel Adorno'ya şöyle yazar: " (…) Bu notları yayımlamak diye bir düşüncenin (hele şu anda sana gönderdiğim haliyle) aklımın ucundan bile geçmediğini ayrıca vurgulamam gereksiz. Yayımlamak, heyecanlı yanlış anlamalara kapıları açmak demek olurdu" (Benjamin'den aktaran Cemal, 2016: 269). Nitekim Benjamin öngörüsünde oldukça haklı çıkacaktır. "Tezler" onun en fazla "çekiştirilen" eseri olur. Hem Marksist yorumcular hem de anti-Marksist yorumcular onu kendi düşünsel dünyalarının çeperleri içine kaydetmekten geri durmazlar. Birinciler, Benjamin düşüncesinin teolojik bileşeninin terki olarak; ikinciler ise Benjamin düşüncesinin Marksist bileşeninin terki olarak aynı metne yönelir. Böylece "Tezler", Benjamin imgesine dair yürütülen bir mücadelenin en etkili silahı olarak her iki cephede de kullanılır. Fakat metnin bu şekilde "çekiştirilmesini" sadece ona yönelen yorumcuların dünya görüşleri ya da amaçlarıyla açıklamak doğru olsa da eksik bir çıkarım olacaktır.[173] Benjamin'in mektubunda yazdığı gibi, metnin kendi yapısı da buna müsaade etmektedir.

[173] Bu konuda Georg Steiner'a kulak verelim: "...Asıl sebep hemen hepsinin Benjamin'i kendi davalarını kanıtlamak için zengin bir koz olarak görmeleridir. Sebep, bu çok incelikleri olan ruhu, anlamak kaygısından uzak kendi amaçları için delik deşik etmeleri ve ince ince oymalarıdır" (Steiner'den aktaran Dellaloğlu, 2013: 60).

"Tezler" bir bütün olarak "çekiştirilmesine" rağmen, içerdiği bazı tezlerin bu duruma daha fazla maruz kaldığını söyleyebiliriz. İki cephe açısından da bazı tezler kolayına kendi cephanelerine eklenebilirken, bazı tezler açısından bu oldukça zordur. İşte bu sonuncular üzerine muazzam bir mücadele yürütülür. Bunlardan biri de yukarıda alıntıladığımız I. Tez'dir. Bu tezin önemi, Benjamin düşüncesinin teolojik ve Marksist bileşenleri arasında zorunluluk arz eden bir ilişkiyi gündeme getirmiş olmasıdır; ama hem oldukça sarih hem de oldukça muammalı bir dil ile. Dolayısıyla I. Tez, ifade gücünün ötesinde, bu ifadenin oldukça kafa karıştırıcı bir seyir izlemesiyle de dikkat çekmektedir.

Burada satranç oynayan otomat imgesinin iki bileşeni vardır: Kukla ve cüce. Kukla adı üstünde sadece bir seyir nesnesiyken, otomatı hareket ettiren, ona zaferler üzerine zaferler kazandıran "satranç ustası" olan kambur cücedir. Her ne kadar masanın altına gizlenmiş olsa da onun yokluğunda her şey noksan olacaktır. Fakat varlığı halinde zafer kesindir. Buraya kadar her şey oldukça açıktır. Benjamin, Edgar Allan Poe'nin "Maelzel'in satranç oyuncusu" adlı masalından esinlenerek "Tezler"e giriş yapmıştır (Löwy, 2007: 33). Problem ise otomat imgesinin felsefi karşılığının da düşünülebileceği önerisini ortaya attığında açığa çıkar: Eğer kukla tarihsel maddecilik, cüce teoloji ise Benjamin'in önerdiği ilişkide tarihsel maddeciliğin ve teolojinin nasıl bir işlevi vardır? (Löwy, 2007: 32; Tiedemann, 2006: 282).

Bu soruyu yanıtlayabilmek için tezin kafa karıştırıcı seyrini izlemeye devam etmeliyiz. Tarihsel materyalizmin bir kukla olduğuna işaret eden ifadeyi ele alalım: "Tarihsel maddecilik" adlı kukla daima kazanacaktır." Kritik olan husus, yalnızca I. Tez'de tarihsel maddeciliğin tırnak içinde sunulmuş olmasıdır. "Tezler"in bütününde aynı kavramın tırnak içine alındığı başka bir yer yoktur. Bu durum, tırnak içine alınmış olan tarihsel maddeciliğin, Benjamin'in eleştirdiği "ekonomist-evrimci" Marksizm

yorumuna işaret ettiğini göstermektedir (Löwy, 2007: 32). Bu Marksizm yorumu, maddeci tarih anlayışını zaferi kendinden menkul bir otomata dönüştürmüştür: "Tarihsel maddecilik" adlı kukla daima kazanacaktır." Dolayısıyla Benjamin'in bu ifadesi, ne zaferin kesinliğini ne de Tiedemann'ın söylediği gibi bir "kuşku"yu belirtmektedir. Kesinlikle bir ironiye işaret etmektedir. Çünkü bu kukla, sınıf mücadelesi açısından sadece zafer şarkıları söyleyebilen bir müzik kutusu işlevi görebilir. Elbette bu şarkılar "parlak bir gelecek adına", yani oldukça uzak ve belirsiz bir geleceğe yakılmaktadır (Löwy, 2007: 32; Tiedemann, 2006: 282).

Şimdi de teolojinin bir cüce olduğuna işaret eden ifadeyi ele alalım: "Her oyuncuyla çekinmeden karşılaşabilir, yeter ki, bugün besbelli şekilsiz bir cüceye dönmüş, zaten gözden uzak durması gereken teolojiyi hizmetine alsın." Burada her rakiple tereddütsüzce karşılaşabilecek olan bir önceki cümledeki "tarihsel maddecilik" değil, Benjamin'in onun "düzelticisi" olarak inşa etmeyi amaçladığı tarihsel maddeciliktir (Tiedemann, 2006: 284). Yani, bir önceki cümleden mutlak bir kopuş söz konusudur. Söz konusu olan sadece cümleler arası geçişte öznenin değişmiş olması da değildir. Aynı zamanda bir önceki cümledeki kesinlik ikincisinde ortadan kalkmıştır. Tarihsel maddecilik eğer teolojiyi "hizmetine alabilirse" her rakiple karşılaşabilir; fakat zaferin kesinliğini garanti edecek hiçbir "yasa" yoktur (Löwy, 2007: 32; Tiedemann, 2006: 282).

Peki, neden teoloji bir cüceye benzetilir? Bu soru oldukça önemlidir; çünkü "hizmetine almak" ifadesinin işaret ettiği bağlamı görünür kılmak için öncelikle teolojinin neden cüceye benzetildiğini açıklamamız gerekir. Bunun iki açıklaması olabilir. İlki, Benjamin'in teolojinin bir disiplin olarak 20. yüzyıldaki konumuna ilişkin bir belirti sunmak istemesiyle ilgili olabilir. 20. yüzyılın ilk yarısında teoloji "şekilsiz bir cüce" gibi görüldüğü her yerde lanetlenmektedir. Seküler bir düşüncenin bileşeni

olarak bile ortalıkta görünmesi skandallara yol açmaktadır. İkincisi ise Benjamin'in cücenin otomat imgesindeki rolü ile teolojinin tarihsel materyalizmle kuracağı ittifaktaki rolünü eşdeğer görmesidir. Bu anlamda bir kuklaya dönüştürülmüş maddeci tarih anlayışını harekete geçirecek, ona devrimci gücünü verecek olan teolojidir (Löwy, 2007: 32; Tiedemann, 2006: 282). Fakat Benjamin, bu müttefiklik ilişkisinde teolojinin tıpkı otomat imgesindeki cüce gibi görünür olmayacağını, "zaten gözden uzak durması" gerektiğini öne sürer. Bunu, müttefiklik ilişkisi açısından nasıl yorumlayabiliriz?

Benjamin, "Tezler"e ilişkin hazırlık notunda şöyle yazar: "Kurutma kâğıdının nasıl mürekkeple ilişkisi varsa, benim düşüncelerimin de teolojiyle ilişkisi öyledir. Ona doymuş haldedir. Ancak kurutma kâğıdı kullanmaktan kaçınıldığında, yazılmış olandan geriye de hiçbir şey kalmaz" (Benjamin'den aktaran Boer, 2013: 112). Bu not, Benjamin düşüncesinde Marksizm ile teoloji arasındaki ilişkiye dair bir model sunması nedeniyle oldukça önemlidir.[174] Bu model ekseninde, Benjamin düşüncesinin seküler kutbu teolojiyi emmiş durumdadır. Dolayısıyla artık Benjamin düşüncesinin seküler saflığından söz edemeyiz. Benjamin düşüncesi Marksizm ile teoloji arasında ayrılmaz bir birlikteliğe işaret etmektedir. Bu birliktelik ortadan kalktığında, ister Marksizm'in ister teolojinin noksanlığı olsun "yazılanlardan geriye hiçbir şey" kalmayacaktır. Fakat bu durum, yazılanlar da teolojinin belirgin bir imzasının olması gerektiği anlamına

[174] Bu not, Benjamin yorumcuları tarafından oldukça çekiştirilmiş görünmektedir. Bazıları Benjamin düşüncesindeki teolojik kutbun, bazıları ise seküler kutbun ne kadar belirleyici olduğunu göstermek için onu alıntılar. Örneğin Löwy'e göre, Benjamin bu notla "bir kez daha teolojinin "profan" düşüncenin yüreğinde belirleyici –fakat görünmez- varlığına ilişkin bir imge" sunar bizlere. Fakat Löwy, notu şöyle çevirir: "Düşüncem teolojiye, sünger kâğıdının mürekkebe davrandığı gibi davranıyor. Onu tümüyle emmiş durumda. Fakat iş sünger kâğıdına bırakılsa, yazılanlardan geriye hiçbir şey kalmazdı" (Benjamin'den aktaran Löwy, 2007: 34). Löwy'nin çevirisindeki son cümle ile Boer'in yukarıdaki çevirisindeki son cümle arasındaki farklılık hemen dikkat çekmektedir. Bu farklılık ise teolojiye ilişkin vurguyu ister istemez değiştirir. Örneğin Boer'in yorumunda seküler olanın belirleyiciliği daha fazla öne çıkar. Nitekim Boer, teolojinin ancak bir "dolayım unsuru" olarak Benjamin düşüncesinde var olabileceği öne sürer (Boer, 2013: 122). Löwy ise notu teoloji olmaksızın seküler düşüncenin bir hükmünün olmadığına işaret etmek için alıntılar. Fakat bunun sadece Türkçe çevirilerdeki farklılıktan kaynaklanmadığını belirtelim. Löwy, Boer, Buck-Morss ve Tiedemann gibi önemli Benjamin yorumcularının metinlerinde, bu notun son cümlesinin farklı bir biçimde çevrildiği ve alıntıyı izleyen sayfalarda da notun farklı bir biçimde yorumlandığı görülür. Bizce her bir Benjamin yorumcusunun görüşü eşit ölçüde doğrudur. Bu yüzden bu notu yukarıda Benjamin düşüncesinin her iki kutbunun vazgeçilmez birlikteliği olarak yorumlamayı tercih ettik.

gelmez. Bunun nedeni "şekilsiz bir cüce" olarak görülen teolojinin "Tezler"i lanetli hale getireceği endişesi de değildir. "Zaten gözden uzak durması gereken" ifadesi bir tercihe ya da temenniye işaret etmez. Çünkü teoloji Marksizm ile kurduğu ittifakta ancak böyle işleyebilir[175] (Boer, 2013: 122; Löwy, 2007: 34).

Bu açıdan teolojiye verilen cüce rolünün, otomat imgesinde olduğu gibi cücenin kukla üzerindeki mutlak hâkimiyetine işaret etmediğini belirtelim. Eğer öyle olsaydı, teolojinin tarihsel materyalizmi hizmetine alması önerilirdi. Oysa Benjamin, I. Tez'de tam tersini önermektedir. Fakat bu öneriden de Marksizm'in "efendi", teolojinin "hizmetkar" olduğu sonucu çıkarılamaz (Löwy, 2007: 35). Aslında Benjamin, teoloji ve Marksizm arasında müttefiklik ruhuna uygun bir ilişki önermektedir. En azından Benjamin'in anladığı müttefiklik ruhunda, bileşenlerin her biri otomat imgesini oluşturmak için gereklidir. Satranç oynayan otomat imgesinin karşılığı "Tezler"de inşa etmeye çalıştığı yeni tarih kavrayışıdır. Nasıl ki otomat imgesini ancak cüce ve kuklanın birlikteliği oluşturabiliyorsa, benzer bir biçimde yeni tarih kavramını da tarihsel materyalizm ile teolojinin birlikteliği oluşturabilir. Dolayısıyla Marksizm ile teoloji arasındaki bu ilişkilenme modeli şunu apaçık bir biçimde göstermektedir: Tarihsel materyalizm tek başına rakiplerle karşılaşamayacağı gibi teoloji de tek başına karşılamaz. Eğer rakiplerini alt etmek istiyorlarsa güçlerini birleştirmek zorundalar[176] (Löwy, 2007: 32; Tiedemann, 2006: 282).

---

[175] Benjamin, *Pasajlar* projesi için aldığı bir notta şöyle yazar: "Hatırlamada bizi tarihi özünde teolojik olmayan bir şekilde algılamaktan men eden bir deneyimimiz vardır zaten, her ne kadar tarihi doğrudan doğruya teolojik kavramlarla yazmak mümkün olmasa da, böyledir bu" (Benjamin'den aktaran Traverso, 2018: 30). Benjamin burada, teoloji olmaksızın tarihi anlayamayacağımızı öne sürer. Dolayısıyla teoloji olmaksızın tarihi yazmamız ve bununla birlikte onu değiştirmemiz mümkün değildir. Eğer tarihi değiştirmek istiyorsak teoloji vazgeçilmez bir müttefiktir. Fakat tarih en nihayetinde siyasal bir eylemle değiştirilebilir. Bu açıdan tarih yazmak tarihin dışından gelecek bir Mesih'in gerçekleştirebileceği bir edim değildir. Tarihi bu tarz teolojik kavramlarla yazamayız. Bu, ezilen sınıfların işidir. Kurtuluşa mührünü basacak olan onlar olacaktır. Teolojinin "gözden uzak biçimde işlemesi" gerektiği cümlesi bu açıdan yorumlanabilir. Bir sonraki başlıkta bu yorumumuz daha açık hale gelecektir.

[176] Buck-Morss, Yahudi teolojisiyle Marksizm arasındaki ortaklığın neden zorunlu olduğunu şöyle açıklar: "İlahiyat olmadan (aşkınlık ekseni) Marksizm pozitivizme kayar, Marksizm (ampirik tarih ekseni) olmadan da ilahiyat büyüye kayar" (Buck-Morss, 2010: 275).

Böylece "faşizme karşı mücadelede daha iyi bir konuma ulaşacağız" der, Benjamin (Benjamin, 2014a: 43). Çünkü 1930'ların dehşet verici siyasal atmosferinde en büyük rakip veya düşman faşizmdir. Ne var ki faşizmi alt edebilecek yegâne oyunculardan biri olan Marksizm, düşmana karşı koymaktan aciz görünmektedir. Bir önceki başlıkta da belirttiğimiz üzere, 20. yüzyılın ilk yarısında tarihsel materyalizm ilerleme fikrine tercüme edilerek sadece "eleştirel bir bilgi yöntemi" olmaktan çıkarılmamış, aynı zamanda siyasal eylemi motive etmeyen "siyasal eylem talimatına" dönüştürülmüştür. Benjamin açısından sorun kadar çözüm de açıktır: Eğer Marksist tarih anlayışına yitirmiş olduğu teorik ve pratik güçleri yeniden kazandırmak istiyorsak, temellerini ilerleme fikrinde değil "gerçekleştirme" ediminde bulan bir tarih kavramı olarak inşa etmemiz gerekir. Bu, kendi ifadesiyle, tarihsel materyalizmi "restore etme" işlemidir (Benjamin, 2006: 402). "Hizmetine almak" ifadesini de bu restorasyon bağlamında düşünmek gerekir. "Gerçekleştirme" edimi bu restorasyon kapsamında tarihsel materyalizmi devrimci bir dürtüyle hareket ettirecek olan güçtür. Benjamin'in teolojiden söküp almak istediği, işte bu güçtür. Bu yüzden Benjamin'in yeni tarih kavramında teolojinin cüce olarak hareket ettirici rolü tam olarak "gerçekleştirme" edimine ilişkindir.

Bu yeni tarih kavramının sadece 20. yüzyıla hâkim olan "ekonomist-evrimci" Marksist tarih anlayışlarını eleştirmekle değil, aynı zamanda bizzat Marx'ın kimi görüşlerini görmezden gelerek inşa edildiğini belirtmek gerekir. Dolayısıyla Lunn, Benjamin'in Marksizm'ini "seçmeci bir Marksizm" olarak tanımlarken haklıdır (Lunn, 2011: 317). Benjamin, Marksizm'in kurucu teorisyeninin metinlerinde yer alan kimi fikirlere karşıt olmasına rağmen, onlarla eleştirel bir "hesaplaşma" içine girmemiştir. Bunun yerine, kendi pozisyonuna yakın bulduğu Marx'ın kimi fikirlerinden "seçmeci bir biçimde" yararlanmayı tercih etmiştir (Löwy, 2007: 135). Bu durum, şüphesiz

"Tezler"de ortaya konulan tarih anlayışının Marksistliğine dair bir tartışmada göz ardı edilemeyecek kadar kritik öneme sahiptir. Fakat bu tarih anlayışının halen Marksizm'in sınırları içinde olup olmadığına ilişkin bir tartışma, öncelikle Benjamin'in Marx'ın kimi kavramlarını göz ardı etmesine değil, "seçmeci bir biçimde" yararlandığı kavramlara verdiği biçime odaklanmalıdır.[177]

Benjamin, bu kavramların hemen hepsine "gerçek mesiyanik çehresinin" geri kazandırılması gerektiğini öne sürer. Başka bir ifadeyle, tarihsel materyalizmin ancak "mesiyanik bir çehre"yle donatılması koşuluyla temellerini "gerçekleştirme" ediminde bulabileceğini ifade eder.[178] Bu bağlamda Marksist tarih anlayışını restore etmek için başvurulan asli kaynak Yahudi teolojisinden başkası değildir. Öyleyse halen Marksist düşüncenin sınırları içinde olup olmadığımız sorulabilir. Öncelikle restore etmek fiilinin işaret ettiği bağlama sadık kaldığımızı ifade etmeliyiz: "Eski ve değerli bir yapıyı onarıp eski durumuna getirmek" (sozluk.gov.tr, 2019). Nitekim Benjamin, "Tezler"e ilişkin hazırlık notunda restore işlemini Marx'a karşıt biçimde değil, Marx'a dayanarak gerçekleştirdiğine işaret etmektedir: "Marx, sınıfsız toplum fikriyle, mesiyanik çağ fikrini sekülerleştirdi. Ve bu iyi oldu"[179] (Benjamin'den aktaran Löwy, 2007: 122). Bu

[177] Lunn'a benzer bir biçimde, M. Löwy de Benjamin'in Marksizm'den "seçmeci bir biçimde" yararlandığını ifade eder. Löwy'e göre, Benjamin'in eleştirmek ya da "hesaplaşmak" yerine görmezden gelmeyi tercih ettiği kavramlar, Marksizm'in "evrimci-pozitivist" yorumuna temel sağlayan "karşı konulamaz ilerleme, "tarihin yasaları", "doğal zorunluluk" gibi" kavramlardır. Başvurduğu kavramlar ise Marksizm'in "diyalektik-eleştirel" yorumuna temel sağlayan "bir sınıf hâkimiyeti olarak devlet, sınıf mücadelesi, toplumsal devrim, sınıfsız bir toplum olarak ütopya" gibi kavramlar olmuştur. Fakat bu durumun kendisi bile Marx ile "ihtilaf" halinde olduğunu gizleyememektedir (Lunn, 2011: 333). Bu ihtilafı ise Marx'ın devrim anlayışını eleştirdiği notunda olduğu gibi "Tezler"e ya da *Pasajlar* projesine ilişkin hazırlık notlarında da görmek mümkündür (Löwy, 2007: 135).

[178] Löwy'in de öne sürdüğü gibi, Benjamin bu kavramların ancak teoloji tarafından "gözden geçirilmiş ve düzeltilmiş" bir maddecilik anlayışında anlamını bulacağını düşünmektedir (Löwy, 2007: 137).

[179] Marksizm'in Yahudi-Hristiyan teolojisinin sekülerleşmesi olduğu iddiasının oldukça tartışmalı olduğu açıktır. Fakat Benjamin'in "Marksizm'in itibarını sarsmak için" (Goldstein, 2001: 271) bu iddiayı öne sürmediğini söyleyebiliriz. Aksine onun açısından "sekülerleşme hem meşru, hem gereklidir –mesiyanik- olanın, gizli bir güç halinde bile olsa, yıkıcı enerjisinin mevcut olması koşuluyla" (Löwy, 2007: 123). Bununla birlikte Benjamin, Marx'ın British Museum'daki çalışma masasında Yahudi-Hristiyan teolojisini sekülerleştirerek Marksist kurama ulaştığını öne sürmemektedir. Bu konuda muhtemelen Tiedemann'ın aşağıdaki yorumuna katılırdı: "Marx'ın başlıca kuramları öyleyse özellikle tarihsel materyalizm doktrinleri –düşünceler tarihi bağlamında- gerçekten özgün dinsel düşüncelerin sekülerleşmesi olarak görülebilir. Bu demek değildir ki, Marx kasıtlı olarak belli theologumena'yı

not, Benjamin'in Marx tarafından gerçekleştirilmiş sekülerleştirme işlemini olumladığını göstermektedir. Peki, Tiedemann'ın haklı olarak sorduğu üzere, Benjamin doğru bulmasına rağmen, Marx'ın seküler kıldığı şeyi neden teolojinin diline geri tercüme eder? (Tiedemann, 2006: 280).

Çünkü Benjamin'e göre, Marx tarafından gerçekleştirilmiş sekülerleştirme işleminde kimi Marksist kavramlar "gerçek mesiyanik çehresi"ni korumaktaydı. Marx'ın kuramına gücünü veren de bu mesiyanik çehrenin varlığıydı. Nitekim kendisinin olumladığı sekülerleştirme işlemi de ancak teolojik muhtevası bu biçimde var olduğu sürece doğru kabul edilebilirdi (Löwy, 2007: 122). Bu "mesiyanik çehre" aşağıda daha açık hale getireceğimiz üzere elbette "sekülerlik içinde anlaşılmak zorunda"ydı (Buck-Morss, 1981: 59). Fakat dinsel olanla seküler olan arasında mutlak bir kopuşu temsil etmiyordu. Oysa Marx'ın 20. yüzyıldaki halefleri bu çehrenin yitirilmesine yol açtı: "(…) Felaket, sosyal-demokrasinin bu fikri [sınıfsız toplum fikrini] bir "ideal" haline getirmesiyle başladı. İdeal, neo-kantçı öğretide bir "sonsuz görev" olarak tanımlanır… Sınıfsız toplum bir kez sonsuz bir görev olarak tanımlandıktan sonra, homojen ve boş zaman, devrimci bir durumun gelişinin, az ya da çok sakinlikle beklenebileceği bir çeşit bekleme odasına dönüşüyordu (...)" (Benjamin'den aktaran Löwy, 2007: 122).

Marx'ın 20. yüzyıldaki halefleri, onun seküler kıldığını "ideal bir görev" haline getirerek tarihsel materyalizme bambaşka bir biçim verdiler. Marksist tarih anlayışını ilerleme fikrine tercüme ederek tüm devrimci gücünü tüketmiş oldular. "Mesiyanik çehresini" yitirmiş olan tarihsel materyalizm temellerini "gerçekleştirme" ediminde bulamazdı. Bu yüzden kurtuluş ancak tarihin sonuna havale edilebilirdi. Nitekim öyle de oldu. Kurtuluş için henüz vaktin erken olduğunu öne sürdüler (Löwy, 2007: 122).

---

kendine mal etti ve değiştirdi: Tersine o, bu görevden teolojinin kendi tarihsel yazgısından dolayı kurtuldu. Teoloji çok zaman önce özünü büyük felsefeye terk etmişti ve bunlar, ne kadar değişmiş ve kısmen fark edilemez olsa da, oradan Marksizm'e geçmişlerdir" (Tiedemann, 2006: 280).

Tiedemann'ın sorusuna geri dönersek, Benjamin'in Marx'ın seküler kıldığını yeniden teolojinin diline tercüme etme amacını burada aramak gerekir. Eğer kurtuluşa ulaşmak istiyorsak, tarihsel materyalizmi "gerçekleştirme" ediminin üzerine inşa etmemiz, yani ona eleştirel ve devrimci dürtüsünü geri vermemiz gerekir. Bu da, kurtuluşu tarihin kalbinde aramak anlamına gelir. Bu arayışın nihai yolu da tarihsel materyalizme uzun zamandır yitirmiş olduğu "mesiyanik çehresini" geri kazandırmaktan geçmektedir.

Bu, aslında kaynağa geri dönüş çağrısıdır. Marx'a değil, Marx'ın da yöneldiği ve onun gücünü başarılı bir biçimde seküler alanda harekete geçirdiği kaynağa doğru bir yöneliş. Bu açıdan Benjamin, Marx'ın en azından metoduna sadık görünmektedir. O, Marx'tan farklı olarak bunu kasıtlı bir biçimde üstlenmiş olsa da "teolojik deneyimin gücünü anonim bir şekilde dünyevi alanda harekete geçirmeye çalışan" kendine has bir yaklaşım geliştirmiştir[180] (Traverso, 2018: 278). Bu yaklaşım dâhilinde teoloji seküler alanda harekete geçmeye başlar başlamaz, dinsel göndergelerini yitirip "seküler içerimleri ve sonuçları" olan bir boyuta kavuşur (Tiedemann, 2006: 280). Ne var ki söz konusu boyutta teolojinin gücü de yitip gitmez. Çünkü bu gücün kaybı, Marx'ın haleflerinin yaptığı gibi aynı zamanda sekülerin kaybı anlamına gelecektir. Paradoksal görünebilir ama Benjamin, teolojinin gücünün ancak Marx'ın yaptığı gibi "radikal bir

[180] Adorno, Benjamin'in bu yaklaşımını "teolojiyi kurtarma" teşebbüsü olarak takdim eder. Ona göre, "bu teşebbüs bir aşkınlık arayışı değil, daha ziyade, dünyevi edebiyatı kutsal bir metinmiş gibi yorumlamaktan müteşekkil ve teolojinin mirasını teolojiyi ihlal ederek korumaya çalışan özgün bir yorumdu" (Traverso, 2018: 278). Adorno'nun Benjamin'in bu yaklaşımını destekleyip desteklemediği ise oldukça muammadır. Benjamin yorumcuları arasında bu konuda bir uzlaşı görünmüyor. Örneğin Martin Jay, Brecht ve Scholem'in yaptığı gibi Adorno'nun da Benjamin'in Marksizm ve teoloji arasında oluşturmaya çalıştığı ilişki modelini eleştirdiği, Benjamin'i hem teolojiden hem de Brecht'in Marksizm'inden uzaklaştırma gayreti içinde olduğunu öne sürer (Jay, 2014: 318). Buck-Morss ise tam aksine, Adorno'nun bu yaklaşımı desteklediğini, hatta "kendisininmiş gibi sahiplendiğini" öne sürer (Buck-Morss, 2010: 271). Bu konuda bir yargıya varmak zor görünüyor. Fakat Traverso'ya şu konuda katılıyoruz: Adorno'nun yukarıdaki tespitleri Benjamin'in "kafasındaki projeyi net bir şekilde kavrayan keskin bir gözlem" (Traverso, 2018: 278). Nitekim çalışmamız da Adorno'nun bu tespitini temel almaktadır. Fakat Adorno'dan farklı olarak "teolojiyi kurtarma" teşebbüsünün sadece kutsal metin kavramıyla "müteşekkil" olmadığını öne süreceğiz. Böyle bir teşebbüs sadece Benjamin düşüncesinin felsefi boyutunda değil, aynı zamanda siyasal-tarihsel boyutunda da geçerlidir. Bununla birlikte, bu teşebbüsün teolojiyi kurtarmanın yanında sekülerı de kurtarmayı amaçladığını öne süreceğiz.

sekülerleştirme" içinde korunabileceğini öne sürer[181] (Adorno, 2004: 16). Böylece sadece teoloji değil, aynı zamanda seküler olan da kurtarılacaktır.

Tekrar etmek pahasına, Benjamin'in bir takım çekinceler altında bir teolog olduğu söylenebilirse de dindar bir teolog olmadığını belirtelim. Löwy'nin öne sürdüğü üzere, onun için "teoloji kendinde bir amaç değildir, ne ebedi hakikatler konusunda sözle ifade edilemeyecek bir tefekküre dalmayı, ne de etimolojik kökeninden çıkartılabileceği gibi Tanrısal varlığın doğası üzerine düşünmeyi hedefler" (Löwy, 2007: 35). Zaten Benjamin'e dönük tüm tartışmalar da burada düğümlenmektedir: O, "hiçbir şekilde teolojik bir din savunucusu" olmadığı halde, neden teolojiye başvurur? (Boer, 2013: 141). Bu sorunun yanıtı ise ancak teoloji ile Benjamin'in "teolojiden söküp aldığı şeyin" birbirinden farklı olduğu, aralarında kapanmaz bir mesafenin var olduğu görünür kılındığında verilebilir. Nitekim yukarıda söz konusu ettiğimiz yaklaşım da tüm paradoksal görünümüne rağmen bu mesafeyi görünür kılabilecek bir işlev üstlenmektedir.

Benjamin, tüm entelektüel serüveni boyunca bu yaklaşımın sınırları dâhilinde teolojiye başvurmaktan vazgeçmemiştir. Nitekim Birinci Bölüm'de, onun erken dönem epistemolojik ve politik düşüncelerini sunarken, teolojinin asli kaynak olarak nasıl belirleyici bir rol üstlendiğini görünür kılmaya çalıştık. Teoloji bir güç olarak Benjamin düşüncesinin felsefi ve siyasal-tarihsel boyutunda işlemekteydi. ŞEÜ ve "Fragman" gibi siyaset üzerine metinlerinde daha çok siyasal-tarihsel boyutu; epistemolojik görüşlerinde ise felsefi boyutu biçimlendiren kaynaklardan sadece biri değil, aynı zamanda en önemlisi olarak öne çıkıyordu. Buna karşın her iki boyutta da teolojinin üstlendiği rol, Benjamin'in yukarıdaki yaklaşımına uygun bir biçimde işliyordu. Bu

[181] Adorno'ya göre, Benjamin "asla teolojik kalıntılardan medet ummadı ya da dindar sosyalistler gibi dünyevi olanı transandantal bir anlamla ilişkilendirmedi. Bunun ötesinde, radikal ve desteksiz bir dünyevileştirmenin, yine dünyevileştirme sonucu tüketilmiş olan teolojik miras için sadece bir çare olmasını umuyordu" (Adorno, 2004: 16).

yüzden erken dönem epistemolojik ve politik düşüncelerinde bu yaklaşımın belirgin nüvelerini bulmak hiç de zor değildir.

Benjamin düşüncesinde felsefenin "daha çok eleştiri ve yorum gücünden oluştuğunu" hatırlatalım. Bir bütün olarak Benjamin'in erken dönem felsefesi, eleştiri ve yorum gücünden oluşan mahiyetiyle hakikate ilişkin bir perspektife ulaşmayı amaçlamaktaydı. Yahudi teolojisine ait nosyon ve doktrinler, bu perspektifin oluşmasına katkı sağladılar. Benjamin'e yorumlama yöntemi ve bilgisi kazandırmaktan öte, hakikatin nasıl kavranabileceğine dair bir perspektif sundular. Bu doğrultuda Benjamin'in felsefesi, teolojinin gücünü seküler alanda harekete geçiriyordu. Kendi yaklaşımına uygun bir biçimde, amacı dinsel bir hakikate ulaşmak değil, seküler dünyanın gizlerini aydınlatmaktı. Deneyim ve dil görüşleriyle birlikte, özellikle edebi yorumculuk alanında, kendi çağını aydınlatacak saklı hakikatlere ulaşmayı hedefliyordu. Seküler kaynaklarla birlikte teoloji, sadece edebi olmayan, aynı zamanda siyasal içeriği de olan bu hakikatleri görünür kılmasında önemli bir rol oynadı.

Benjamin'in erken dönem ŞEÜ ve "Fragman" gibi siyaset üzerine metinlerinde ise teolojinin işlevi Benjamin düşüncesinin siyasal-tarihsel boyutuna ilişkindi. Buna bağlı olarak her iki metinde de mesiyanik ya da metafizik bir tarih görüşü öne çıkıyordu. Benjamin bu tarih görüşüne dayanarak kendi düşüncesinin siyasal boyutunu belirlemeye çalıştı. ŞEÜ'de seküler bir eylemlilik biçimini Mesihçi şiddete, "Fragman"da ise doğrudan siyaset alanını Mesiyanik alana referansla tanımladı. Bunun için dinsel olanla siyasal olan arasında bir özdeşliği temel aldı. Bu özdeşlik, dinsel ve siyasal yerine getirme biçimleri arasında, onların "en temel varlıkları" açısından bir fark görmüyordu. Kendi "paradoksal dönüşüm" yaklaşımı uyarınca, dini olanın siyasal olana ya da siyasal olanın dini olana dönüşmesine olanak sağlıyordu. Fakat yine de aralarında bir dolayımın olmadığını hesaba katıyordu.

Bu yaklaşımına dayanarak Benjamin, ŞEÜ'de Yahudi teolojisinden neşet ettiği ilahi şiddet ile anarşizm kökenli proleter genel grev arasında bir ilişki modeli önerdi. Buna göre, proleter genel grev ilahi şiddetin bir tezahürü olarak görülebilirdi. İkisi arasında nitelikleri ve daha özel olarak eyleme biçimleri arasında bir özdeşlik söz konusuydu. Ne var ki bu özdeşlik, proleter genel grevin teolojik bir misyon üstlendiği anlamına gelmiyordu; çünkü aralarında bir dolayım kategorik olarak mümkün değildi. Proleter genel grev seküler bir amaca bağlı eylemlilik biçimiydi. Bu açıdan onun ilahi şiddetle olan bağı ancak eyleme biçimlerindeki benzerliğe özgüydü. "Fragman"da ise daha temel olarak siyaset ile Mesihçi alan arasında bir bağlantı formu inşa etti. ŞEÜ'ye benzer bir biçimde burada da siyaset Mesihçi düzleme "en fazla yaklaşabilen kategori" olarak öne çıkıyordu. Siyaset, Mesih gibi işlemeli, onun niteliklerini üstlenmeli ve daha da önemlisi onun gibi mutluluğu amaçlamalıydı. Eğer böyle işlerse, Mesiyanik vaadin tamamlanmasını kolaylaştırabilirdi. Çünkü aralarında bir dolayım mümkün değildi. Ne siyaset Mesih'in işini ne de Mesih siyasetin işini üstlenebilirdi. Bu yüzden siyaset, kendisini dünyevi bir mutluluk amacıyla sınırlamalıydı. Fakat "Mesih'in gelmeyecek oluşu olumsal değil kesin olduğundan" mutluluğu getirme işi ancak siyaset alanına kalıyordu.

1924 tarihli "Marksist dönemece" gelindiğinde ise Benjamin düşüncesinin her iki boyutunda da önemli kırılmalar yaşanacaktır. Marksizm'e yönelmesiyle birlikte, felsefi bakışında belirleyici olacak bir diğer düşünsel kaynak olarak Marksist eleştiri kuramı; siyasal-tarihsel bakışında belirleyici olacak bir diğer düşünsel kaynak olarak da Marksist tarih anlayışı öne çıkar. Tahmin edileceği üzere, teolojik anlayışın hemen yanı başında beliren bu seküler kaynak bir gerilime yol açar; ama Benjamin, bu gerilimi aşma yolunu tercih etmez. Ne Marksizm'den ne de teolojiden vazgeçer. Bunun yerine,

Marksizm ile teolojiyi birlikte seferber etmesine olanak sağlayan bir ilişkilenme modeli önerir.

Bu modele göre, kültür ürünlerini yorumlarken sadece Marksist "ekonomik-politik" yaklaşıma değil, aynı zamanda teolojik anlayışa da başvurur (Boer, 2013: 110). Teoloji bir kez daha kültürel çalışma alanının en önemli kaynaklarından biridir. Fakat yukarıdaki yaklaşımına uygun bir biçimde, teolojik kategorileri "kurumsal bir temele ya da bu kategorilerin iddia ettiği gerçeğe dayandırmadan" felsefi bakışını güçlendirmek üzere harekete geçirir (Boer, 2013: 97). Bu açıdan erken döneminde teolojik kavramları ve doktrinleri "bazı önemli felsefi ve edebi sorunlarla birlikte" ele almışken, 1924'ten sonra "artık Marksist düşünce ve beklenti alanındaki sorunları" çözmek için ele alır (Boer, 2013: 97). Böylece Marksist eleştiri kuramı ile birlikte teoloji "burjuva kültürünün karanlık sırlarını" aydınlatmaya dönük bir misyonun parçası olarak işler[182] (Buck-Morss, 2010: 262; Boer, 2013: 96).

Benzer bir biçimde, Benjamin'in tarih ve devrim anlayışını takdim edeceğimiz metin olan "Tezler"de de Marksist tarih anlayışının hemen yanı başında beliren teolojik bir tarih ve kurtuluş anlayışıdır. Burada Mesih, Deccal, Kurtuluş Günü, Son Yargı ve daha birçok teolojik kavram, Marksist kavramlarla birlikte seferber edilir. Fakat "gerçek biçimlerinde değil" (Tiedemann, 2006: 280). Hiçbiri teolojik kökenlerinin ait olduğu düzlemi işaret etmez. Mesih bir kurtarıcı olarak beklenmediği gibi, dinlerin vadettiği Son Yargı'ya inanmamız da amaçlanmaz. Benjamin, seküler kurtuluş fikrine teolojik hüviyetini kazandırmak isterken, dinsel bir kurtuluşu amaçlamadığı gibi devrimin öznesini de tarihsel zamanın ötesinden gelecek bir Mesih'te bulmaz. Devrimin öznesi

[182] Örneğin bitmemiş projesi olan *Pasajlar*'da hem Marksist eleştiri kuramını hem de teolojik anlayışını birlikte seferber etmiştir. Tiedemann'ın öne sürdüğü üzere, "*Pasajlar Yapıtı* eğer bitirilebilseydi, Ondokuzuncu Yüzyıl'a ait materyalist bir tarih felsefesi niteliğinde olacaktı" (Tiedemann, 2016: 10). Fakat bitmedi, bunun nedeni de sadece Benjamin'in çok erken bir tarihte yaşamını sonlandırması değildi. Benjamin, *Pasajlar* projesinin bu denli ağır gitmesinin nedenini çok eskiden beri düşüncesinde var olan teolojik anlayışının "bütünsel bir devrim" yaşaması gerekliliğine bağlıyordu. Fakat Buck-Morss'un işaret ettiği gibi, bu devrim teolojik anlayışını "ortadan kaldırmak" için değil, aksine şimdiki Marksist eleştiri kuramını beslemesi için gerekliydi (Buck-Morss, 2010: 264).

ezilen sınıflardır ve bu devrim tarihsel düzlemde gerçekleşecektir (Gandler, 2007: 163; Löwy, 2007: 41; Tiedemann, 2006: 275).

Bu yüzden "Tezler"de yer alan teolojik kavramları dinsel bir "aşkınlığa sıçrama umudu"nun (Boer, 2013: 604) belirtisi olarak görmek doğru değildir.[183] Fakat bunun tam tersini, yani "teolojik formülleri [ya da kavramları] birer metafor olarak, maddeci gerçeklerin üzerini kaplayan egzotik bir biçim olarak" (Löwy, 2007: 26) yorumlamak da bir o kadar hatalıdır.[184] Eğer "Tezler", içerdiği teolojik kavramların üzerleri çizilerek seküler karşılıklarının yazılmasıyla veya tam tersi şekilde okunabilecek kadar açık bir metin olsaydı Benjaminci gerilim söz konusu olmazdı. Oysa Benjaminci gerilim vardır ve bu gerilimin nedeni, Benjamin'in "teolojik deneyimin gücünü anonim bir şekilde dünyevi alanda harekete geçirme" yaklaşımının bir sonucudur. Bu yüzden Marksizm ile teoloji arasındaki ilişki "basit bir koşutluk" olarak değerlendirilemez (Aksoy, 2011: 386). Benjamin düşüncesinde seküler tarihin tüm uğrakları teolojik bir bakışla donatılmıştır. Bu bakış doğrultusunda Benjamin, teoloji olmaksızın tarihi anlayamayacağımız bir deneyimin varlığından söz eder. Bu deneyim ise hatırlamadır. Benjamin, Yahudi kutsal kitaplarının Yahudilere seslendiği gibi, "Tezler"de bizlere seslenir: "Hatırla!"

---

[183] Bu iddiayı dile getiren G. Scholem'dir. Ona göre, "Tezler" dostunun Marksizm'den nihai kopuşunu temsil etmektedir. Bu açıdan "Tezler"deki Marksist kavramların "adına tarihsel materyalizm" denilen şeyle ilişkisi sadece "*termini technici* bakımından sahip oldukları ironik ilişki" olarak kalmıştır. Bunun dışında Marksist kavramların yegâne işlevi Scholem'e göre şudur: "Umudu paramparça olabilen melankolik, hatta ümitsizce bir tarih görüşünün bir kurtarma edimi ya da devrim aracılığıyla, bu tezlerde reddedilirmiş gibi gözüken, ama yine de materyalist formülasyonlar biçiminde, bu tezlerin özlerinde gizlenmiş bir halde bulunan bir aşkınlığa götürecek bir sıçramayı yapmasını sağlayacak bir şeyleri içinde barındırmaya devam edebileceğini söylememiz –ki ben böyle söylemek taraftarıyım- tartışma konusu olabilir" (Scholem, 2013: 221).

[184] Scholem, Benjamin'in Marksist kavramları teolojik düşüncesini gizlemek için seferber ettiğini öne sürerken, birçok yorumcu da teolojik terminolojiyi "Tezler"de "nazlı bir şekilde barınan, onların içine "şaşırtıcı biçimde katılmış" bir şey olarak" görür (Tiedemann, 2006: 264). Bu konuda Bertolt Brecht'in "Tezler"e ilişkin yorumu en karakteristik olanıdır: "Kısacası bu küçük çalışma sarih ve aydınlatıcıdır (tüm metaforlara ve Yahudiliklerine karşı) (metaphorik and judaismen), ve böylesi bir şey karşısında en azından anlayış göstermeye hazır olanların ne denli az olduğunu dehşetle düşünüyoruz" (Brecht'ten aktaran Löwy, 2007: 26).

3. BENJAMİNCİ GERİLİMİ SAHİPLENMEK: "JETZTZEİT SANATI OLARAK" SİYASAL PRAKSİS

Benjamin, "Eduard Fuch: Koleksiyoncu ve Tarihçi" (1937) başlıklı makalesini, Enstitü'yle olan anlaşması uyarınca *Sosyal Araştırmalar Dergisi*'nde yayımlanmak üzere New York'a gönderir. O tarihlerde Frankfurt Okulu'nun merkezi Newyork'ta olup, müdürü ise Max Horkheimer'dır. Horkheimer, makaleyi okuduktan sonra Benjamin'e şöyle yazar:

> Uzun zamandan beri geçmişe dair çalışmanın tamamlanıp tamamlanmadığı sorusu hakkında düşünüyorum. Sizin formülasyonunuz kesinlikle öyle olduğunu ileri sürüyor. Bu konuda benim kişisel bir çekincem bulunuyor: Bunun yalnızca diyalektik olarak kavranabileceğini düşünüyorum. Eksikliğin bildirilmesi, eğer aynı zamanda tamamlanmışlığı işin içine katmazsa, idealistçedir. Geçmişteki adaletsizlik, oldu ve bitti. Ölüme yenik düşenler gerçekten ölüler. Nihai olarak siz teolojik bir açıklamada bulunuyorsunuz. Eğer herhangi bir kimse eksikliği mutlak anlamda ciddi biçimde ele alacak olursa, o zaman o Son Yargıya inanmak zorundadır. Benim düşüncem bunun için çok fazla materyalizmle kirletilmiştir (Horkheimer'dan aktaran Tiedemann, 2006: 272).

Benjamin, söz konusu çalışmasında, kültürel çalışmalar alanında geçmişin tamamlanmadığını öne sürmüştür.[185] Bu çalışmasından yaklaşık üç yıl sonra kaleme aldığı "Tezler"de de geçmişin tamamlanmadığına ilişkin görüşü aynı şekilde korunur.

[185] "Eduard Fuch: Koleksiyoncu ve Tarihçi" adlı çalışmasındaki ilgili kısım şu şekildedir: "Kültür kavramı tarihsel materyalizm için sorunluysa, kültürün insanların mülkiyeti haline gelen metalara dönüşmesini idrak edemez. Tarihsel materyalizm, geçmişin işinin hala tamamlanmamış olduğunu düşünür. O, hiçbir dönemi tamamına ermiş olan geçmişin kısmen dahi olsa hiçbir sorun çıkarmadan, bir "şey" gibi insanın kucağına düşüvereceği bir dönem olarak algılamaz. Ortaya çıktıkları üretim sürecinden olmasa bile, içinde varolmaya devam ettikleri üretim sürecinden bağımsız olan yapıtların tecessümü olarak kültür kavramının fetişist bir yanı vardır. Kültür şeyleştirilmiş bir biçimde ortaya çıkar. Kültür tarihi, insanların bilinçlerini hakiki- yani, siyasi- olmayan deneyimlerle kışkırtan merakların oluşturduğu tortudan başka bir şey değildir" (Benjamin, 2015b: 43).

Hatta onu tarih anlayışının merkezine yerleştirir. Fakat burada tamamlanmamışlık, kültürel çalışmalar açısından değil, daha çok geçmiş kuşaklar, onların yaşadıkları adaletsizlikler ya da bir bütün olarak geçmişle ilişkili bir biçimde gündeme gelir. Yukarıdaki mektuba bakılırsa, Horkheimer'in da kendisini kültürel çalışmalar alanıyla sınırlandırmadığı görünmektedir. Benjamin'in "Tezler"de yaptığı gibi Horkheimer da mektubunda "nihayetinde ölülere atıf" yapmaktadır (Tiedemann, 2006: 273).

Horkheimer açısından geçmişteki adaletsizlikler için tek bir merci söz konusu olabilirdi: Tarihsel bilinç. Bu açıdan tarih yazımı geçmişteki adaletsizliklerin ortadan kaldırılması için başvurulabilecek tek alandır. Böyle bir tarih yazımı ise resmi tarih yazımına karşıt bir biçimde işlemek zorundadır. O, resmi tarih yazımının görmezden geldiği ya da çarpıtarak sunduğu geçmişteki adaletsizlikleri gündeme getirmelidir. Böylece geçmişte yaşanılmış adaletsizlikleri unutulmaktan kurtarmakla kalmayacak, aynı zamanda bu adaletsizlikleri yaşatanları tarihin ufkunda mahkûm edecektir. Bunun dışında, tarih yazımının geçmişteki adaletsizlikler için yapabileceği bir şey yoktur; çünkü geçmişteki adaletsizlikler onlara maruz kalanlar için kapanmıştır. "Ölüme yenik düşenler gerçekten ölüler." Onlar açısından her türlü telafi olanağı ortadan kalkmıştır. "Eksikliğin bildirilmesi" onların acılarını dindiremeyeceği gibi onlara bir mutluluk kapısı da açmayacaktır. Nitekim Horkheimer için ancak böyle bir tarih yazımı diyalektik olarak kabul edilebilir. Yani, hem "eksikliği bildiren" hem de geçmişin tamamlandığını hesaba katan bir tarih yazımı.

Horkheimer'a göre, Benjamin ise "eksikliği bildirmekle" yetinmeyip aynı zamanda geçmişin tamamlanmadığını öne sürerek açıkça idealizme savrulmaktadır. Öyle ki kendisini Son Yargıya inanmakla mükellef kılar. Son Yargı, adaletsizliğe maruz kalmış herkesin, "ne denli mütevazı ve "küçük" olsa da unutulmaktan kurtarılacağı", "yani tanınacağı, onurlandırılacağı, hatırlanacağı" dinsel bir yargı günüdür. Ancak Son

Hüküm günü gelip çattığında, adalet talepleri dünyevi alanda karşılanmamış olanların başına gelenler "tadil edilecek" ve bu acılara neden olanlar cezalandırılacaktır. Böylece onlar için süregiden adaletsizlik son bulacak, acıları dinecek ve mutlulukları artacaktır. Bu açıdan Son Yargı, Tanrı'nın hükmü uyarınca "istisnasız tüm ruhların nihai selamete ereceği" bir gündür (Löwy, 2007: 44). İşte der Horkheimer, geçmişin tamamlanmadığını öne sürmek böyle bir Hüküm Günü'nün geleceğine iman etmek demektir. Çünkü teolojik anlam dünyasının dışında "düşen insanların başına gelenleri hiçbir gelecek tadil edemez. Ebediyete kadar mutlu olmak üzere asla çağrılmayacaklar" (Horkheimer'dan aktaran Löwy, 2007: 39). Dolayısıyla Benjamin geçmişin tamamlanmadığını öne sürüyorsa, o Son Yargıya da inanmamızı bekliyor olmalıdır.

Bu mektubu okuduğunda Benjamin'in hissettiği en yoğun duygu muhtemelen büyük bir yenilgi hissiydi. Frankfurt Okulu ile olan ilişkisi her zaman gerilimliydi, fakat Benjamin bu ilişkiyi her koşulda sürdürmek zorundaydı. Ne yazık ki böyle bir ilişkiyi sürdürmek için birçok konuda ödün vermesi gerekiyordu. Öyle ki Enstitü'nün editoryal müdahalelerine sessiz kalmak dışında, kendisine dair imgeyi de onların nezdinde değiştirmek zorundaydı. İşte bu mektup, Benjamin'in ikincisinde hiç de başarılı olamadığını göstermektedir. Horkheimer, sadece "karşısındakinin mistik biri olduğunun su götürmez" olduğunu ima etmemekte, aynı zamanda böyle bir tarih anlayışının Son Yargıya inanmakla mükellef olduğunu öne sürmektedir. Bir keresinde Scholem'in Benjamin'e yazdığı gibi, maalesef bu mektupta yazılanlar dostunun "ona [Horkheimer] düşündürtmek istediğinin tersiydi" (Scholem, 2018: 299). Scholem, mektubunun devamına şunu da ekliyordu: "Senin secretum [sır] gözüyle baktığın ve değinilmesini istemediğin şeyleri çoktandır biliyor gibiler ve yine de sana dair umut besliyorlar" (Scholem, 2018: 299).

Frankfurt Okulu'nun kendisine dair umudunu köreltmemek için midir bilinmez ama Benjamin Horkheimer'e verdiği yanıtta kendisine dair hiçbir suçlamaya açıklık getirmemiştir. Ne idealistlik suçlamasına ne de teolojik bir açıklama yaptığına dair yargıya yanıt vermiştir[186] (Tiedemann, 2006: 271). Bunun yerine, kişiliğine ve üslubuna çok uygun bir biçimde, "yumuşak başlı olması" için birçok nedeninin bulunduğu Horkheimer'a, ancak kendisinin ölümüyle birlikte haberdar olabileceği *Pasajlar* projesi için aldığı bir notta yanıt verir:

> Bu düşünce çizgisinin düzeltilmesi, tarihin yalnızca bir bilim değil, aynı ölçüde bir hatırlama biçimi olduğu düşüncesinde yatar. Bilim tarafından "kurulan" şey hatırlama sırasında değiştirilebilir. Hatırlama eksik olanı (mutluluğu) tam yapabilir ve tam olanı (acı çekmeyi) eksikleştirebilir. Bu teolojidir, ancak hatırlama bize, tarihi tamamen teolojisiz düşünmemizi engelleyen, onu doğrudan teolojik kavramlar biçiminde kaydedebileceğimizden daha fazla bir deneyim sunar (Benjamin'den aktaran Tiedemann, 2006: 273).

Burada Benjamin, açık bir biçimde geçmişle kurduğu ilişkinin teolojik olduğunu kabul eder; zira tarihi teoloji olmaksızın kavrayamayacağımız bir deneyim vardır: Hatırlama. Yine de Benjamin şu konuda ısrarcıdır: Bu teolojik boyut ancak tarihe ilişkin temel bir kabulün "düzeltilmesi" koşuluyla anlaşılabilir. Tarihin "soyut bir tarih yazımı"na indirgenemeyeceği, bu açıdan onun yegâne işlevinin "eksikliği bildirmek"

[186] Benjamin, Horkheimer'in yukarıdaki mektubuna şöyle yanıt verir: "Geçmişe dair çalışmanın tamlığı veya açıklığı üstüne arasözünüzü çok önemli buluyorum. Onu iyice anladığımı düşünüyorum ve eğer yanılmıyorsam sizin düşünceniz çoğunlukla beni meşgul eden bir konuya karşılık gelmektedir. Benim için önemli bir soru, her zaman dilin şu garip ifadesini nasıl anlayacağımızdır, "Bir savaşı veya duruşmayı kaybetmek". Savaş veya yargılama, bir tartışmaya girmek değildir fakat daha ziyade onunla ilgili bir sonuçtur. Sonuçta bunu kendi kendime şöyle açıkladım: Bir kişinin bir savaş veya duruşmayı kaybetmesini gerektiren olaylar doğru bir şekilde sonuçlanmıştır ve böylece o kişi için *her türlü praksis alanı kaybedilmiştir*. Onun karşıtı, yani kazanan kişi için durum aynı değildir. Zafer kendi meyvesini yenilgiyi takip eden sonuçların tarzından çok farklı biçimde taşır. Ibnes'in ifadesinin tam zıddına yol açar: "Mutluluk kayıptan doğar/yalnızca kaybedilen ebedidir" (Benjamin'den aktaran Tiedemann, 2006: 272).

olmadığı kabul edilmelidir. Nitekim "bir hatırlama biçimi" olarak tarih bambaşka bir biçimde işler. Öncelikle bilim olarak tarihçiliğin "kurduğunu" kof bir kurgu olarak görür ve onu değiştirebileceğini varsayar. Bilim, tarihi tamamlanmış bir süreç, geçmişteki olayları da "arşivlenmeye veya müzeye kaldırılmaya hazır, soğuk ve ölü madde" olarak kabul eder. Oysa Benjamin, tarihe "kesin olarak sona ermiş bir süreç" olarak bakmaz (Traverso, 2018: 304). Onun açısından geçmiş "halen tam anlamıyla kıymetlendirilmemiştir" (Eagleton, 2017: 52). Bu böyle olduğu içindir ki geçmişteki adaletsizliklere son vermek, böylece "geçmişe nihai biçimini vermek" (Eagleton, 2017: 52) mümkün olmalıdır. İşte hatırlama biçimi olarak tarih, geçmişteki adaletsizlikleri bildirmekle yetinmeyen, onları sonlandırabilen, bu açıdan geçmişi tamamlayabilen bir imkânla yüklüdür.

Nihayetinde Horkheimer'in öne sürdüğü gibi, Benjamin'in tarih kavramı sadece "eksikliği bildirmekle" yetinmemekte, aynı zamanda geçmişin tamamlanmadığını öne sürerek onu tamamlamayı amaçlamaktadır. Bu açıdan "tarihsel bilinç sayesinde geçmişin adaletsizliğinin" ortadan kaldırılması konusunda Horkheimer'in yaklaşımıyla hemfikir olsa da ona Horkheimer'in kabul edemeyeceği bir boyut katmaktadır (Löwy, 2007: 40). Benjamin'in kendi ifadesiyle, bu boyut ise "teolojidir." Bu durumda, Horkheimer'in yukarıdaki eleştirilerinde haklı olduğunu söyleyebilir miyiz? Bir açıdan evet, bir açıdan hayır. Evet, Benjamin'in kendisi de teolojik bir açıklama yaptığını kabul etmektedir. Horkheimer, "Eduard Fuch: Koleksiyoncu ve Tarihçi" adlı metnin ilgili kısmından hareket etmiş olsa da oldukça doğru bir yargıya ulaşmıştır. Hayır, Benjamin düşüncesi Son Yargıya inanmayacak kadar "materyalizmle kirletilmiştir." Bu yüzden Adorno'nun aksine Horkheimer, Benjamin'in teolojiyle olan özgün ilişkisini kavrayamamış görünmektedir. Burada söz konusu olan şudur: Benjamin, bir kez daha

"teolojik deneyimin gücünü anonim bir şekilde dünyevi alanda harekete geçirmeye" çalışmaktadır. Bunu da hatırlama mefhumuna verdiği teolojik çehreyle yapmaktadır.

Benjamin, birçok çalışmasında modernliğin en fazla zarar verdiği yeti olarak hatırlamaya işaret etmiş ve onun zayıflıyor olmasına hayıflanmıştır (Kardeş, 2009: 514). Bu yetinin "Tezler"de yeniden gündeme gelmesi ise doğrudan Yahudilikle ilişkilidir. Benjamin'in "Franz Kafka" (1934) adlı makalesinde yazdığı gibi, hatırlama Yahudiliğin kalbidir (Handelman, 1991: 349). Çünkü der Benjamin, Yahudilere kehanet yasaklanmıştır. "Kâhinlerden bilgi umanların kapıldığı gelecek büyüsü onlar için bozulmuştur" (Benjamin, 2014a: 49). Buna karşın kutsal kitaplar onlara hatırlamayı öğretir: "Hatırla!" Bu yüzden Yahudiler, geleceğe değil, geçmişe yüzlerini dönerler; ama onların "hatırlama anında geçmiş zamanla" kurduğu ilişki salt bir hatırlama edimi değildir. Yahudilerin "geçmişte aradığı, onun tarihselliği değil, ebedi güncelliğidir"; çünkü hatırlanacak olan şey bir vaattir (Löwy, 2007: 129). Bu nedenle Yahudilere yüklenen sorumluluk sadece vaadi hatırlamalarıyla son bulmaz. Ancak vaadi bugünde gerçekleştirebilirlerse onu tamamına erdirmiş olacaklardır (Löwy, 2007: 129).

Bu bağlamda "Tezler"deki hatırlama mefhumunun Yahudilikle ilişkili olduğunu söyleyebiliriz (Handelman, 1991: 349). Tabiri caizse Benjamin, hatırlama mefhumunu Yahudiliğin kalbinden "söküp almış," onu tarihsel maddecinin buyruğuna vermiştir. Tarihsel maddeci için de hatırlama edimi geçmişle kurulan ilişkinin temelidir. Burada da hatırlama, tıpkı Yahudilikteki gibi işlemelidir. Marcuse'nin "Tezler"e ilişkin yerinde tespitiyle, "hatırlama tarihsel eyleme tercüme edilmedikçe gerçek silah değildir" (Löwy, 1999: 185). Nitekim Benjamin de bunu böyle kavramıştır. "Tezler"de ortaya koyduğu yeni tarih kavramını iki sacayağının üzerine inşa eder: Hatırlama ve hatırlamanın tarihsel eyleme tercüme edilmesi. Fakat tarihsel maddecinin buyruğunda olan hatırlama artık teolojik bir vaadin hatırlanmasının koşulu olmaktan çıkar ve seküler bir kurtuluşun

hizmetinde işler. Böylece teolojik çehresiyle geçmişteki adaletsizlikleri sonlandırmaya, yani geçmişi tamamlamaya hizmet eder.

Horkheimer'in ısrarla vurguladığı gibi, "ölüme yenik düşenler gerçekten ölüler." Doğrudur der, Benjamin. Şüphesiz her biri onlara yaşatılan adaletsizlikler karşısında acılar çekmiş; fakat ölümleriyle birlikte bu acılar dinmiştir ve ne yazık ki hiçbiri mutlu olmak üzere tarihin ufkunda bir kez daha belirmeyecektir. Yine de onlara yaşatılan adaletsizliğe "bugünden hareketle nihai bir biçim" vermek mümkündür (Eagleton, 2017: 52). Bunun için ölülerin dirilmesine de gerek yoktur. Geçmişteki adaletsizlikler, onlara maruz kalmış olanlar tarafından değil, onlar adına başkaları tarafından sonlandırılacaktır.[187] Benjamin, İkinci Tez'de şöyle yazar:

> (…) 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? Böyleyse eğer, bizimle geçmiş kuşaklar arasında gizli bir anlaşma var demektir: Bu dünyada bekleniyorduk biz. Daha önceki her kuşak gibi biz de *zayıf* bir Mesiyanik güçle donatılmışız, geçmişin üstünde hak iddia ettiği bir güç... Bu iddianın karşılığını vermek kolay değildir. Tarihsel maddeci bunun farkındadır (Benjamin, 2014a: 40).

Benjamin'i "Tezler"de en çok meşgul eden soru şudur: Geçmiş kurtarılabilir mi? Yukarıdaki tez bunun mümkün olduğuna işaret etmektedir; çünkü geçmiş, kendisini

[187] Löwy'nin yerinde tespitiyle, Benjamin'in yukarıdaki yaklaşımıyla Horkheimer'in *Alacakaranlıklar* kitabındaki ifadeleri arasındaki yakınlık "çarpıcıdır": "En alt noktadayken, başka insanların size yaşattığı bir sıkıntılar sonsuzluğuyla karşı karşıyayken, bir varlığın gelip, ışıklar içinde durup sizin için hakikati ve adaleti getireceği düşüncesini bir kurtuluş hayali olarak besleriz. Bunun siz hayattayken bile gerçekleşmesine ihtiyacınız yoktur, ne de size işkence edenler hayattayken, fakat bir gün, hangisi olursa olsun, her şey sonunda onarılacaktır. (…) Tanınmamış olmak ve karanlıkta ölmek acıdır. Bu karanlığı aydınlatmak, tarihsel araştırmanın onurudur" (Horkheimer'dan aktaran Löwy, 2007: 40). Fakat Benjamin, geçmişteki adaletsizliklere son vermenin sadece tarihsel araştırmayla sınırlı olmadığını öne sürerek Horkheimer'in yaklaşımından farklılaşır.

kurtuluşa ulaştıracak bir potansiyeli hali hazırda barındırmaktadır. Benjamin, bu potansiyeli "gizli bir zaman dizini" olarak adlandırır. Bu, şimdiki zamana yönelebilen, şimdiye sirayet edebilen bir zaman dizinidir. Tam da bu nedenle kurtuluş fikrini her daim kendisinde taşır. Eğer bu zaman dizini geleceğe yönelseydi, kendisinde taşıdığı bu potansiyeli yitirecekti. Böylece geçmişin kurtuluşu da daimi olarak ertelenecekti. Geçmiş kuşaklarla aramızdaki "gizli anlaşmayı" mümkün kılan işte bu zaman dizinidir. Bu zaman dizini sayesinde geçmişin "ezilmiş, yenilmiş" kuşaklarıyla bugünün ezilen kuşakları arasında bir bağ kurulur. Bu bağla birlikte geçmişteki adaletsizlikleri sonlandırmak, başka bir deyişle geçmişi tamamlamak mümkün hale gelir.

Bu doğrultuda Benjamin'in tarih anlayışının merkezinde sınıf mücadelesi bulunur. Tarih, egemenlerle ezilenler arasında süregiden bir mücadele alanıdır. Bu mücadeleden galip ayrılanlar ise hep egemenler olmuştur. Bu yüzden insanlık tarihi aslında egemenlerin ezilenler üzerindeki tahakkümünün tarihidir. Nitekim Benjamin, sınıf mücadelesinin bir miras hukuku çerçevesinde sürdüğünü iddia eder. Egemen sınıflar birbirlerinin mirasçısı olduğu gibi, ezilen sınıflar da birbirlerinin mirasçısıdır. Haleflerine bıraktıkları miraslar ise oldukça farklıdır. Egemenler, zafer alayları ve bu alaylarda taşınacak ganimetler bırakır. Kendileri de bu zafer alaylarının en ön sırasında yürür. Dolayısıyla 1930'lu yıllarda Nasyonal Sosyalistler tarafından Berlin sokaklarında kurulan zafer alaylarında Jül Sezar'ı görmek mümkündür. Faşist Almanya Roma İmparatorluğu'nun mirasçısı olduğu gibi, Hitler'de Jül Sezar'ın mirasçısıdır. Şüphesiz mirasçılar arasında nitelik farkı gözetilmelidir; fakat en büyük ortaklıkları ezilenler üzerinde kurdukları tahakkümdür (Gülenç ve Kulak, 2011: 77; Löwy, 2007: 72).

Benjamin, faşizme ilişkin analizini de bu tarih anlayışının merkezine yerleştirecektir: "Ezilenlerin geleneği gösteriyor ki, içinde yaşadığımız "olağanüstü hal" istisna değil kuraldır. Buna denk düşen bir tarih anlayışına ulaşmak zorundayız. O

zaman açıkça göreceğiz ki, gerçek olağanüstü hali yaratmak bize düşen bir görevdir" (Benjamin, 2014a: 43). Tırnak içine alınmış ve bir istisna olmadığına işaret edilen "olağanüstü hal" kavramı iki bağlamda düşünülebilir. İlki, Hitler'in 1933'teki zaferinden hemen sonra Almanya'da ilan edilen olağanüstü hal rejiminin ezilenler açısından bir istisna olmaktan çıkıp kural haline gelmesi. İkincisi ise istisna olduğu söylenen olağanüstü hal rejimin hali hazırda ezilenler açısından sadece faşizmle sınırlı olmamak kaydıyla tarihsel bir sürekliliğe işaret etmesi. Her iki bağlamda da, 20. yüzyılın başlarında peyda olmuş faşizme ilişkin bakış değişmek zorunda kalır. Böylece faşizm, ezilenler açısından bir kural haline gelmiş olan tahakküm ilişkisinin belki de "en yeni ve en sert ifadesi" olmakla kalmaz, ona karşı yürütülen mücadeleler de "binlerce yıldır süren evrensel bir savaşımın bir anı haline" gelir (Löwy, 2007: 72).

Benjamin bu bilincin 20. yüzyılda Spartakist Birlik'le "birlikte bir an için yeniden hayatiyet" kazandığına işaret eder.[188] Bu birliğin adında Roma İmpartorluğu'na isyan eden köleler ile işçi sınıfı arasında olan "gizli anlaşma" apaçık kılınmıştır. Modern köle olarak işçi sınıfı, Romalı kölelerin mirasçısıdır (Benjamin, 2014a: 45). Bu açıdan ezilen sınıflar, tarih boyunca egemen sınıfların tahakkümünü ortadan kaldırmaya dönük eylemlerde bulunmuş; fakat "kısa anlar" dışında nihayetinde hep mağlup olmuşlardır. "Gerçek" bir olağanüstü hal yaratma teşebbüsleri sürekli olarak "kanla" boğulmuştur.[189] Bu yüzden onların haleflerine bıraktıkları sadece mağlubiyetlerine eşlik eden tamamlanmamış düşleri olmuştur (Gülenç ve Kulak, 2011: 77). İşte bu düşler, ezilen kuşaklar arasındaki bağı oluşturan şeydir. Geçmişin dehlizlerinde tamamlanmadan

[188] Spartakist Birlik, Rosa Luxemburg ve Karl Liebknecht tarafından Ocak 1919'da Almanya'da kurulan ve kendiliğinden gelişen bir işçi ayaklanmasının başına geçen bir birliktir (Löwy, 2007: 104).

[189] Benjamin, "Geçit Törenini İzlerken" adlı hikâyesinde şöyle yazar: "Karnaval bir olağanüstü haldir. Yukarısıyla aşağısının yer değiştirdiği ve kölelerin efendileri tarafından hizmet gördüğü antik Satürn şenliklerinin bir uzantısıdır. Zira bir olağanüstü hal ancak olağan bir hal ile tam bir zıtlık içinde kesin biçimde tanımlanabilir" (Benjamin'den aktaran Löwy, 2007: 75). Bu ifadelerden yola çıkarak şunu söyleyebiliriz: Eğer kural olan egemenlerin ezilenler üzerindeki tahakkümü ise, o halde ezilen sınıfların tarihsel süreci kesintiye uğratarak ulaşmak istedikleri gerçek olağanüstü halin de egemen sınıfların tahakkümünün ortadan kaldırıldığı bir toplumsal-siyasal formasyona denk düşmesi gerekir. Bu da Benjamin açısından sınıfsız toplumdur (Löwy, 2007: 72).

kalmış olan bu düşler, ezilen sınıfların "bilinçdışı hafızasının bir parçası" olarak şimdiki zamana yönelir ve şimdide tamamlanmayı bekler.

Geçmişin "ezilmiş, yenilmiş" kuşakları, her kuşak gibi "zayıf bir Mesiyanik güçle" donatılmıştır. Güçlerini mevcut adaletsizliği ortadan kaldırmak ya da ona direnmek için seferber etmiş; fakat başarısızlığa uğramışlardır. Neticede onlar açısından her şey olması gerektiği gibi sonuçlanmış ve "*her türlü praksis alanı kaybedilmiştir*." Yapabilecekleri tek şey yine onlar gibi "zayıf bir Mesiyanik güçle" donatılmış başka bir kuşağı beklemektir. Bu kuşak, Benjamin açısından 20. yüzyılın ilk yarısında proletaryadan başkası değildir: "Marx bu sınıfı, tüm mazlum kuşakların öcünü alarak kurtuluş davasını sonuca ulaştıran son köleleştirilmiş sınıf olarak ele alır" (Benjamin, 2014a: 45). Benjamin'in "Tezler"de proletaryaya verdiği görev budur. O, tarihsel eylemin öznesidir. Dolayısıyla tezdeki teolojik kavramın işaret ettiği ne Mesih ne de Mesih'e ait teolojik bir güçtür. Fakat Mesih gelecek olsaydı, tarihin ufkunda ani ve beklenmedik bir biçimde belirecek ve sahip olduğu güçle tüm akışı durduracaktı. Böylece dünyevi alandaki adaletsizlikleri sonlandırmış olacaktı. Benjamin, Altıncı tezde şöyle yazar: "Mesih sadece kurtarıcı olarak değil, aynı zamanda Deccal'e boyun eğdirmek üzere gelir" (Benjamin, 2014a: 41).

Tiedemann, Mesih'te proleter sınıfı, Deccal'de de egemen sınıfı görmek gerektiğini öne sürer. Ona göre, "Tarihsel-felsefi tezlerin hiçbir yerinde Benjamin, bundan daha fazla dolaysız teolojik bir dil kullanmaz: Hiçbir yerde, daha fazla materyalistçe bir imada bulunmaz" (Tiedemann, 2006: 279). Löwy ise Tiedemann'ın yorumunu "son derece keskin ve doğru" bulur. "Tezler"deki teolojik kavramlarla seküler kavramlar arasında "Baudelaire'ci anlamda" "bir *mütekabiliyet*" olduğunu öne sürer (Löwy, 2007: 57). Buna karşın teolojik kavramlar ile seküler kavramlar arasında ister birer imge isterse de "bir mütekabiliyet" ilişkisi olduğu iddia edilsin, bu, şu anlama

gelmemektedir: Benjamin bu cümlede Mesih yerine proletarya, Deccal yerine faşizm yazabilirdi. Eğer böyle olsaydı, "Tezler"deki teolojik kavramların tüm işlevi seküler kavramların "üzerini kaplayan egzotik" süs olmak olurdu. Bu da Benjamin düşüncesinde teolojinin üstlendiği rolü önemsizleştirmek anlamına gelirdi.

Bunu öne sürerken, Benjamin'in bir kurtarıcı olarak Mesih'i beklediğini iddia etmiyoruz. Yukarıdaki teolojik terimler dinsel göndergelerini yitirmiş durumdadır. Bu yüzden "sekülerlik içinde anlaşılmak zorunda"dır. Bu açıdan Benjamin'in maddeci bir niyetle bu kavramlara başvurduğu konusunda Tiedemann'a katılmakla birlikte, bu niyetin sadece Mesih teriminde proletaryanın, Deccal teriminde de faşizmin imgesini görmek olduğuna katılmıyoruz.[190] Bu kavramlar tüm "seküler içerimleri ve boyutlarına" rağmen teolojik güçlerini yitirmemiştir. Bu gücü de Mesih teriminde proletaryaya, Deccal teriminde de faşizme yöneldiğimizde görünür kılabiliriz. Çünkü yalnızca bu yönelişle birlikte Benjamin'in proletaryaya verdiği mesiyanik çehreyi anlayabiliriz.

"Mesih sadece kurtarıcı olarak değil, aynı zamanda Deccal'e boyun eğdirmek üzere gelir." Bu cümleyi öncelikle şöyle okumamız gerekir: Proletarya sadece faşist rejimi alaşağı etmekten değil, aynı zamanda kurtuluş davasını nihayetine erdirmekten sorumludur. Bunu da ancak tarihsel sürekliliği kesintiye uğratarak, yani Mesih gibi tarihsel akışta bir kesinti gerçekleştirerek başarabilir. Nitekim Benjamin'e göre, proletarya da tüm ataları gibi böyle bir "mesiyanik güçle donatılmış" durumdadır.[191] İşte proletaryanın üstlenmek zorunda olduğu mesiyanik çehre budur. Böylece "köleleştirilmiş atalarının" üzerindeki hakkını da ödemiş olacaktır. Çünkü ezilen

[190] Tiedemann'a göre, "Deccal, "yönetici" sınıflar için bir imgedir, onların "konformizmi"dir. Ancak onu yenen Mesih, sınıf mücadelesinde onların muhalifi olanlardır. Başka türlü bunun hiçbir anlamı olmayacaktır" (Tiedemann, 2006: 279).

[191] Şüphesiz burada bir soru daha gündeme gelmektedir: Peki, mesiyanik güç neden zayıftır? Löwy'e göre, Agamben'in buna dair iddiası makul görünüyor. Benjamin, İncil'deki Pavlus'un Korintoslulara mektubuna gönderme yapıyor olabilir. Bu mektupta "Mesih için, "kuvvet zayıflıkta gerçekleşir" ifadesi vardır (Löwy, 2007: 43). Bununla birlikte Löwy, bu ifadenin güncel siyasal bir anlamının olabileceğini de ekler: "Benjamin'in özgürleşim mücadelesinin geçmiş ve güncel yenilgilerinden çıkardığı melankolik sonuç" (Löwy, 2007: 43).

kuşaklar arasındaki "gizli anlaşma" sadece geçmişteki adaletsizlikleri gündeme getiren bir tarih yazımıyla sınırlı değildir. Bu anlaşma adaletsizlikleri hatırlamakla birlikte, süre giden adaletsizliği sonlandıracak bir hüküm içermektedir. Bu bakımdan "ezilmiş, yenilmiş" kuşakların düşlerini tamamlamak proletaryanın boynuna asılıdır. Bu hak geçmiş kuşakların yarım kalmış düşleri tamamlanmadan onun üzerinden kalkmayacaktır. Bu borç ödendiğinde ise hem geçmiş hem de bugün "yeni bir şekil alacaktır." Geçmiş, tamamlanmamış düşleri bugünün mücadelesinde gerçekleştirildiğinde "nihai biçimini" alacak; bugün ise "geçmiş vaadin muhtemel yerine getirilişi olarak" kendisini yeni bir çağın başlangıcı kılacaktır (Gagnebin'den aktaran Löwy, 2007: 52).

Böylece sadece geçmiş değil, aynı zamanda bugün de kurtarılmış olacaktır. "Mesih sadece kurtarıcı olarak değil, aynı zamanda Deccal'e boyun eğdirmek üzere gelir." Nitekim proletarya seküler "kurtuluş davasını" nihayetine erdirdiğinde, sadece geçmişi kurtarmakla kalmayacak, aynı zamanda Hitler'i de mağlup etmiş olacaktır. Tersi de doğrudur. Bugünü kurtaramazsa geçmişi de kurtaramayacaktır. Tiedemann'ın söylediğine karşıt olarak, Benjamin'in "Tezler"de en dolaysız biçimde teolojik konuştuğu bir yer varsa, o da şu cümledir: "Düşman kazanacak olursa, *ölüler bile* payını alacak bundan" (Benjamin, 2014a: 41). Bu cümlenin hemen ardına şunu da ekleyebiliriz: Ölülere yeni ölüler eklenecektir. Nitekim Benjamin açısından "düşman kazanmaya devam ediyor hala" (Benjamin, 2014a: 41). Bu düşmanın faşizme işaret ettiğini belirtelim. Nasyonal Sosyalistler zaferler kazandıkça sadece Benjamin ve kuşağı değil, aynı zamanda umutlarını onlara havale etmiş olan tüm geçmişin ezilmiş kuşakları da benzer bir yenilgi almaktadır. Nihayetinde tamamlanmamış olan amaçları ertelenmekte ve onlara yaşatılan adaletsizlikler geçmişin karanlık ufkunda "asılı kalmaya" devam etmektedir.

"Ancak bu endişeyi içinde duyan tarihçi" der Benjamin, "geçmişteki umut kıvılcımlarını alevlendirme yetisine sahiptir" (Benjamin, 2014a: 41). Çünkü proletarya, eğer kendisinden çok zaman önce benzer amaçlara sahip fakat amaçları "kanla boğulmuş" geçmişin mağluplarıyla arasındaki "gizli anlaşmayı" hatırlayamazsa, yani geçmiş kuşakların umutları bugünde "kendisini amaçlanmış olarak" bulmazsa sadece geçmişi değil, aynı zamanda bugünü de kurtaramayacaktır. Dolayısıyla proletaryanın yüzünü geçmişe dönmesi kendi mücadelesi için de elzemdir. Proletarya faşizme karşı kazanmak istiyorsa "geçmişin umut kıvılcımlarını" bugünün mücadelesinde alevlendirmek zorundadır. Bu açıdan geçmiş imgesi bugünün mücadelelerini hareket ettirecek olan güçtür. Nitekim Benjamin, sınıf mücadelesinin bir tarafı olan proletaryanın "ilham ve mücadele gücünü" "köleleştirilmiş atalarından" alması gerektiğini öne sürer[192] (Löwy, 2007: 131). Bu imge, proletaryanın "nefret ve fedakarlık" duygularını besleyecek ve onu "intikamcı sınıf" olarak harekete geçirecektir.[193]

Fakat tarihsel maddeci, bir haham gibi kutsal bir kitaba dayanarak geçmişteki adaletsizlikleri vazetmez. "Tarihsel bilginin öznesi, mücadele içindeki ezilen sınıfın kendisidir", der Benjamin (Benjamin, 2014a: 45). Böylece kendi tarih kavrayışı açısından iki şeyi belirginleştirmiş olur. Bunlardan ilki, tarihsel bilginin öznesinin kim olduğu sorusudur. Aksoy'un işaret ettiği üzere, yukarıdaki cümlede "materyalist bir tarih teorisinin tek öznesi olarak proletaryaya" işaret edilmiş olsa da Benjamin aslında tarihsel bilginin öznesi olarak hem ezilen sınıflara hem de tarihsel maddeciye işaret

[192] Bu yüzden Aksoy'un yerinde tespitiyle, proletaryanın geçmişte hatırlayacağı bir altın çağ veya ilkel komünal toplum değildir. Aksine başarısız olmuş, ezilmiş, umutları kanla boğulmuş "an"lardır. Çünkü proletaryayı harekete geçirecek olan bu anlar olacaktır (Aksoy, 2011: 377).

[193] Bu bağlamda Benjamin, "Tezler"de bir kez daha Sosyal Demokrasi'yi hedef alır. Ona göre, Sosyal Demokrasi proletaryaya "gelecek kuşakların kurtarıcısı" rolünü vererek onu hareket edemez hale getirmiştir: "(…) Blanqui'nin önceki yüzyılı yerinden oynatan adını Sosyal Demokrasi otuz yıl içinde hafızalardan silmeyi neredeyse başardı, işçi sınıfı için *gelecek* kuşakların kurtarıcısı rolünü yeterli sayarak, ona güç veren en büyük kaynaklardan birini kuruttu. Bu eğitim sınıfa hem nefreti hem de fedakârlık duygusunu unutturdu. Çünkü her iki duygu da, köleleştirilmiş atalarımızın imgesiyle beslenir, torunlarımızın kurtarılması idealiyle değil" (Benjamin, 2014a: 46).

eder. Ona göre, tarihsel maddeci de sınıf mücadelesinin bir tarafı olarak ezilen sınıfın bir parçasıdır. Çünkü o, tarafını seçmiş, egemen sınıflara karşı ezilen sınıfların perspektifiyle özdeşleşmiştir (Aksoy, 2011: 376). Bu yüzden onun yegâne görevi "tarihin havını tersine taramaktır" (Benjamin, 2014a: 43).

Belirginleşen bir diğer şey ise tarihsel bilginin nasıl üretildiği sorusudur. Benjamin'in aklındaki tarihçilik biçiminin "masa başı tarihçilik" olmadığını bir kez daha belirtelim. Tarihsel bilgi "alimlikle" elde edilebilecek ve bir tarihçi tarafından proletaryaya dışarıdan aktarılabilecek bir şey değildir. Bu bilgi mücadelenin içinde belirir. Bu yüzden "hatırlamak kendine özgü, istisnai tarihsel konstellasyonlar gerektiriyor" (Traverso, 2018: 305). Bu bakımdan bilim olarak tarihçilik ile hatırlama biçimi olarak tarihçilik arasında önemli bir fark vardır. Benjamin, "Tezler"e dair hazırlık notunda bunun kesin bir karşıtlık olarak ele alınması gerektiğini öne sürer. Ona göre, ilerleme fikrinin ayartısından kurtulmuş olan bir tarihsel materyalizm, uzun süredir kendisinde saklı olan yıkıcı enerjilerini harekete geçirme kabiliyetine sahip olacaktır. Bu kabiliyetle birlikte historisizmin[194] temel önermelerini tehdit edebilecektir (Benjamin, 2006: 406).

Bilindiği üzere, geçmiş ile tarih arasında çok temel bir fark vardır. Geçmiş, tikel bir varoluş, tarih ise çoğul bir söylemdir (Dellaloğlu, 2012: 92). Bu nedenle "geçmişi tarihsel olarak kurmak," tarih yazımı ya da bir bütün olarak tarihçilik açısından epistemolojik ve metodolojik bir dikkat gerektirir. Bu dikkat ise öncelikle bilimin en önemli kategorilerden ikisi olan nesnellik ve tarafsızlığa dayanmalıdır. Historisist tarihçi de bu kabulden hareket ederek geçmişin ancak "nasıl olduysa öyle" ele

[194] Historisizm nedir sorusunu yanıtlamak yerine, Benjamin'in "Tezler"de eleştirdiği historisist tarih anlayışını sunacağız. Bu sunumdan hareketle bir historisizm tanımına ulaşılabileceğini umuyoruz. Şüphesiz bu tanım, "Tezler"in sınırları dâhilinde Benjamin'in historisizm tanımı olacaktır. Böyle bir yönteme başvurmamızın nedeni ise historizmin (Tarihselcilik) "birbirine karşıt anlamları içeren çok karmaşık bir anlam içeriği"ne sahip olmasıdır. Bu konuda daha ayrıntılı okuma için Doğan Özlem'in Notos Kitap Yayınevinden çıkan *Tarih Felsefesi* (2012) kitabının "Tarihselcilik-Tarihsicilik Tartışması" adlı bölümüne bakabilirsiniz.

alınabileceğini öne sürer. Ona göre, nesnellik ve tarafsızlık ancak geçmişe dönük böyle bir bakışta mümkündür. Bu bakışa eşlik eden bir diğer kategori ise "nedensellik ilişkisi" olacaktır; zira bilimin olmazsa olmazlarından bir diğeri, olgular arasında kurulması zorunluluk arz eden nedensel bağları keşfetmek ya da inşa etmektir. Historisist tarihçi de geçmişte yaşanmış olaylar arasında böyle bir ilişki kurar. Bir olay bir başka olayın nedeni ise tarihsel bir olgu olarak kabul edilir. Böylece tarih bir bütün olarak "olaylar dizisi" haline getirilmiş olur (Benjamin, 2014a: 49).

Peki, tarafsızlık mümkün müdür? Historisist tarihçi geçmişi "nasıl olduysa öyle" ele alırken tarafsız mıdır? Benjamin, böyle bir tarafsızlığın kategorik olarak mümkün olmadığını iddia eder. Ona göre, ya ezilen sınıfların tarafında olur "tarihin havını tersine tararsınız" ya da egemenlerin safında yer alır onların "işine yarar" bir tarih yazarsınız. Nitekim historisist tarihçi de geçmişi "nasıl olduysa öyle" ele aldığını iddia ederek, böyle bir "tarafsızlık" söylemini üstlenerek "tarihin bir an parlayıp sönen gerçek imgesini yakalayıp sahiplenme umudunu taşımaz" (Benjamin, 2014a: 42). Böyle bir tarihçilik ise galiplerin zaferini olumlamaktan başka bir şey değildir; şöyle ki "geçmişteki umut kıvılcımlarını" alevlendirmek yerine tarihin gidişatına kaderci bir boyun eğişle tabi olmaya ve mevcut düzene her koşulda rıza göstermeye dayanır[195] (Kardeş, 2009: 512, Löwy, 2007: 59). Oysa tarihsel maddeci, "tarihin havını tersine tarama"lıdır. Bu yüzden onun "geçmişle ilişkisi (…) tekil ve benzersiz bir yaşantı" olmalıdır (Benjamin, 2014a: 48).

[195] Hatta Benjamin, historisist tarihçinin egemen sınıflarla "duygusal bir özdeşleşme" içinde olduğunu iddia eder. Böyle bir özdeşliğin kaynağını ise acadei'da, yani yürek tembelliğinde bulur: "Bir çağı yeniden yaşamak isteyen tarihçiye Fustel de Coulanges'ın öğüdü, tarihin sonraki akışı hakkında bildiklerini tümüyle bir kenara bırakmasıdır. Tarihsel maddeciliğin karşısına aldığı yöntemin bundan iyi tanımı olamaz. Bu bir duygudaşlık, bir empati yöntemidir. Kaynağını *acedia'*da, atalette bulur; tarihin bir an parlayıp sönen gerçek imgesini yakalayıp sahiplenme umudunu taşımaz. Ortaçağ teologları bunu hüznün ilk nedeni sayarlardı (…) Historisist tarihçinin aslında kiminle duygudaş olduğu sorusu ortaya atıldığında, bu hüznün niteliği daha da açığa çıkar. Cevap belli: Galip gelenle!" (Benjamin, 2014a: 42).

> Historisizm, tarihin çeşitli anları arasında bir nedensellik ilişkisi kurmakla yetinir. Ama hiçbir olgu sırf bir neden oluşturduğu için tarihsel sayılmaz. Bir olgu ancak sonradan, binlerce yıl uzağındaki olaylar aracılığıyla tarihsellik kazanır. Bundan yola çıkan tarihçi, olaylar dizisini tespih çeker gibi peşpeşe sıralamaktan vazgeçecektir. Bunun yerine, yaşadığı dönemin çok belli bir dönemle oluşturduğu kümenin farkına varır. Böylece kurulan bugün kavramı, içinde Mesiyanik zaman kırıntılarının uçuştuğu "şimdi'nin zamanı"dır (Benjamin, 2014a: 49).

"Geçmişin gerçek imgesi uçucudur", der Benjamin. Bu yüzden tarihsel maddeci, historisist tarihçinin geçmiş karşısında duyduğu özgüveni paylaşmaz: Hakikat bizden kaçabilir.[196] Hakikat veya geçmişin gerçek imgesi, hep hazır ve nazır bir biçimde mevcut olan ve onu ele geçirmemizi bekleyen bir varoluşsal kategori değildir. Bu imgenin bir benzeriyle, bakışlarımızı gecenin en koyu vaktinde gökyüzüne çevirdiğimizde karşılaşırız. Yıldızlar bizlere yanıp sönüyormuş gibi görünür. Geçmiş imgesi de gecenin en koyu vaktinde, yani muazzam bir tehlike anında beliriverir. Böyle bir tehlike anında kendisini "beklenmedik bir biçimde" tarihsel öznenin karşısına diker. Fakat geçmiş imgesi yıldızların aksine şafağın belirmesini bekleyecek kadar uzun süre yanıp sönmez. "Birden parlayıp aydınlanıveren" bir imge olarak kendisini bir kez gösterir. Eğer o kısacık zaman diliminde fark edilemezse "yitip gitme tehdidi taşır; bu imge bir daha geri getirilemez" (Benjamin, 2014a: 41).

Bu nedenle "tarihsel maddeciliğin meselesi, tehlike anında tarihsel öznenin karşısına beklenmedik bir biçimde beliriveren geçmiş imgesini alıkoymaktır" (Benjamin, 2014a: 41). Tarihsel özne geçmiş imgesini bu şekilde ele geçirdiğinde

[196] "Geçmişin gerçek imgesi *uçucudur.* Geçmiş ancak, bir daha görünmemek üzere kendini gösterdiği an, birden parlayıp aydınlanıveren bir resim olarak yakalanabilir. "Hakikat bizden kaçamaz": Gottfried Keller'in bu sözleri, historisizmin tarih anlayışında, tarihsel maddeciliğin tam da darbe indireceği noktaya işaret ediyor (…) " (Benjamin, 2014a: 41)

geçmişi tarihsel olarak kurmuş olur. Başka bir ifadeyle, geçmişin belirli bir anıyla kendi yaşadığı an arasında oluşan kümeyi hatırlama edimiyle keşfetmiş olur (Benjamin, 2014a: 49). Bu keşif önemlidir, çünkü mücadelenin kaderi ona bağlıdır. Tarihsel özne özgürlük ya da kölelikle sonuçlanabilecek bir mücadeleye girişmiştir. Eğer bu mücadelenin ortasında beliren geçmiş imgesini ele geçiremezse veya geçmişle bugün arasındaki kümelenmeyi keşfedemezse hem bugün hem de geçmiş kaybedilecektir. Bu bakımdan kümenin keşfi, tarihsel özne için zaferi bir "yasa" olarak garanti etmeyecektir; buna karşın bu kümenin keşfedilememesi mağlubiyeti garanti edecektir.

Fakat bu kümenin oluşabilmesi için zamansal sürekliliğin kesintiye uğraması, onun bir an için durması gerekir (Löwy, 2007: 117). Çünkü hatırlama edimi "kendisini ikiye katlayarak" işler. Derin'in fevkalade yorumuyla, hatırlama şimdiki zamandan geri çekilerek geçmişe yöneldiğimiz ve ani bir dönüşle şimdiki zamanda oluşturduğumuz boşluğa geçmişi akıttığımız bir edimdir. Böylece geçmiş zamanla şimdiki zamanın iç içe geçtiği bir "zaman dışılık" olarak "şimdinin zamanı" (Jetztzeit)[197] kurulmuş olur (Derin, 2016: 55). İşte Benjamin'in "Tezler"de mesiyanik bir zamanın modeli olarak takdim ettiği, fakat "sekülerlik içinde anlaşılması" gereken "şimdinin zamanı" böyle bir zaman kavramıdır (Buck-Morss, 1981: 59). O, "geçiş niteliği olmayan, zamanın onda durduğu" bir şimdidir (Benjamin, 2014a: 47). Bu yüzden verili bir şimdiki zamandan farklı olarak "kronolojik zamanın sürekliliğini" kesintiye uğratan bir "kesinti, duraklama anı"na işaret eder (Derin, 2016: 55).

Gandler'in öne sürdüğü gibi, Benjamin böyle bir zaman kavrayışını Yahudi teolojisinden esinlenerek öne sürmüş olsa da "Tezler"deki "şimdinin zamanı" Kurtuluş Günü ya da Mesih'in geleceği gün değildir (Gandler, 2007: 163). Nitekim Mesih

[197] "Tezler"de Benjamin, Almancada şimdiki zamana işaret eden iki terimi kesin olarak birbirinden ayırır. *Gegenwart* terimini geçmiş zamanla gelecek zaman arasında sadece bir geçiş niteliği taşıyan bir şimdiki zaman olarak, *Jetztzeit* terimini ise geçmiş ile şimdiki zamanın iç içe geçtiği "şimdinin zamanı" olarak kullanır.

gelecek olsaydı, onun gelişiyle birlikte "tarihsel süreçte geçici bir duraksama" olacak ve "tüm insanlığın selamet tarihi" bu anın içinde toplanacaktı. Bu açıdan "Tezler"de öne sürülen "şimdinin zamanı" kavramı da geçmişin şimdiki zamana sirayet ettiği ve tarihsel süreklilikte yaşanılan bir "kesinti, duraklama" anıdır. Fakat o, ezilen sınıfların kurtuluş ümitlerini "bir kısaltma" olarak içinde taşıyan seküler özgürlük mücadelesinin verildiği tarihsel bir ana, yani "Jetztzeit sanatı olarak devrimci eylem" anına işaret eder (Löwy, 2007: 125; Traverso, 2018: 264). Bu nedenle "şimdinin zamanı" aynı zamanda "devrimci bir imkân anı" olarak tanımlanabilir (Buck-Morss, 1981: 59).

Tarih ise ancak böyle bir "kesinti, duraklama anı"nda yazılabilir. Benjamin'e göre, böyle "bir bugün kavramı, tarihsel maddeci için vazgeçilemezdir. Çünkü bu kavrayış, tam da onun kendisi için tarih yazmakta olduğu bugünü tanımlar" (Benjamin, 2014a: 47). Fakat sadece geçmişi tarihsel bir olgu haline getirmek için değil, aynı zamanda "tarihi yapmak" için de vazgeçilmezdir. Tiedemann'ın söylediği gibi, çünkü "yalnızca tarihsel materyalist için, tarih yazımı ayrılmaz bir şekilde tarihi "yapmak"la bağıntılıdır" (Tiedemann, 2006: 275). Tarihi yapmak ise nihayetinde "siyasal bir iş"tir[198] (Traverso, 2018: 305). Benjamin, On ikinci Tez'de Nietzsche'ye başvurur: "Tarih gerek bize, ama bilgi bahçesinde başıboş gezinen aylağınkinden farklı bu ihtiyaç" (Nietzsche'den aktaran Benjamin, 2014a: 45). Bu ihtiyaç, tarihsel maddeci açısından siyasal eylemden başka bir şey değildir:

> Tarih, bir inşa faaliyetinin nesnesidir: Yapı, homojen ve boş bir zamanda değil, "şimdi'nin zamanı"nın doldurduğu bir zamanda yükselir. Nitekim Robespierre için eski Roma, tarihin sürekliliğinden koparıp aldığı,

[198] Tiedemann'a göre, "şimdinin zamanı" kavramı Benjamin'e tarihçilik ve siyaset arasında bir ilişki kurma olanağı vermiştir (Tiedemann, 2006: 291). Benjamin için böyle bir ilişkide siyasetin tarihçilikten daha önde geldiğini söyleyebiliriz. Nitekim *Pasajlar* projesinde "siyaset tarihi önceler" der. Çünkü "tarihin yönünü bizzat o belirler" (Bensaid, 2006: 12). Bu, hatırlama ediminin siyasal eyleme tercüme edilmesidir. Nitekim ancak siyasal eylem geçmişteki adaletsizlikleri sonlandırılabilir, yani geçmişe "nihai biçimi" verilebilir.

> "şimdi'nin zamanı"yla yüklü bir geçmişti. Fransız Devrimi kendisini eski Roma'nın tekrarı olarak görmüştü. Tıpkı modanın eski giysilere başvurması gibi o da eski Roma'ya başvurmuştu. Moda hep geçmişin ormanlarında avlanıp güncel olanı yakalar, bir kaplan sıçrayışıyla. Ne var ki, geçmişe doğru bu sıçrayış, kuralları hâkim sınıfın koyduğu bir arenada gerçekleşir. Aynı hamle, tarihin geniş ufkunda diyalektik bir nitelik kazanır, işte Marx devrimden bunu anlıyordu (Benjamin, 2014a: 46).

Roma Cumhuriyeti kendisinden binlerce yıl sonraki bir özgürlük mücadelesine "ilham ve güç" kaynağı olmak üzere "geçmişin ormanlarından" çıkagelmişti. Bu, geçmişin şimdiki zamana sirayet etmesiydi. Yani, hem tarihin yazılacağı hem de tarihin yapılacağı "şimdinin zamanı" idi. Roma Cumhuriyeti tarihsel sürekliliği parçalayarak 18. yüzyılın tarihsel ufkunda belirmişti; ancak o belirebilirdi, çünkü kendi düşleriyle Fransız Devrimi'nin düşleri arasında bir benzerlik vardı. Nitekim Fransız Devrimi'nin "kahramanları" "yanıp sönen bir imgenin" kısalığında bu benzerliği algılayarak kendi çağlarıyla Roma Cumhuriyeti arasındaki kümelenmeyi keşfedip geçmişi tarihsel bir olgu haline getirdiler. Böylece Roma Cumhuriyeti, binlerce yıldır süren tarihsel sürekliliğin devamı ya da kesintisiyle sonuçlanabilecek üstün bir tehlike anında devrimin "çocuklarını" hareket ettiren güç haline geldi. Nihayetinde devrim oldu[199] (Löwy, 2007: 109).

[199] Benjamin'e göre, devrim ile moda "geçmişe doğru kaplan sıçrayış"larında benzerlik gösterseler de aralarında oldukça önemli bir ayrım vardır. Moda, yeni olana yönelik bir dogma ortaya koyarak "aynı'nın ebedi tekrarıdır". Benjamin bunu, *Pasajlar* projesinde "yanlış bilincin özü olarak "yeni" kavramı" olarak takdim eder (Benjamin, 2016b: 100). Bu tekrarın "ne sonu" vardır "ne de bir kırılma" barındırır. Oysaki geçmişe doğru kaplan sıçrayışı olarak devrim, tarihsel sürekliliğin kesintiye uğratılması, ebedi tekrarın sonlandırılması ve bu açıdan "en derin değişimin zuhur edilmesidir" (Löwy, 2007: 110). Bu bağlamda moda ile devrim arasındaki ayrımı Benjamin'in erken dönem düşüncelerinde yer alan mit ve tarih ikiliğinin devamı olarak görmek yanlış olmayacaktır.

"İşte Marx devrimden bunu anlıyordu." Bu yargıya katılmak mümkün olmasa da Benjamin'in devrimden bunu anladığı kesindir.[200] "Tezler"e dair hazırlık notunda şöyle yazar:

> (…) Esasında, içinde kendi devrimci fırsatını taşımayan hiçbir an yoktur – onun tek istediği özgül olarak tanımlanmaktır, yani yepyeni bir görev karşısında yepyeni bir çözüm fırsatı olarak. Devrimci düşünür için her tarihsel ana özgü devrimci fırsat, siyasal durum içinde doğrulanır. Fakat aynı zamanda, bu anın, geçmişin o zamana dek kapalı olan belirli bir bölmesine açılma gücüyle de doğrulanır. Bu bölmeye giriş, tam tamına siyasal eyleme tekabül eder; ve ancak bu girişle birlikte siyasal eylem, tüm yıkıcılığıyla birlikte, mesiyanik olarak kabul edilebilir (Benjamin'den aktaran Löwy, 2007: 122).

Yahudiler için "zamanın her saniyesi, Mesih'in açıp girebileceği dar bir kapıdır" (Benjamin, 2014a: 49). Çünkü onlar, zamanı "homojen ve boş" bir biçimde değil, "heterojen ve dolu" bir biçimde kavrar. Bu yüzden Yahudiler, her anı imkânlarla yüklü,

[200] Benjamin ile Marx arasında bu konuda kesin bir karşıtlık söz konusudur. Benjamin, proletaryanın ancak geçmişe yüzünü dönerek, Marx ise ancak geçmişin hayaletini def ettiğinde zafer elde edebileceğini düşünmektedir. İlginçtir ki bu konuda her ikisi de teolojinin diline başvurmuştur. Benjamin, Tevrat'ın diline başvurarak IX. Tez'de "ölüleri hayata döndürmekten" söz ederken, buna karşın Marx, İncil'in diline başvurarak "ölülere kendi ölülerini gömdürmek" gerektiğini öne sürer. Belki de daha da ilginç olanı Marx'ın bu görüşlerini Benjamin'in en iyi bildiği eserlerinden birinde ifade etmiş olmasıdır. Marx, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire*'i başlıklı yapıtında şöyle yazar: "Tüm ölmüş kuşakların geleneği, yaşayanların beyinlerine bir kâbus gibi çöker. Ve tam da şeyleri ve kendilerini dönüştürmekle, henüz ortada bulunmayan bir şeyi yaratmakla uğraşır göründüklerinde, tam da böylesi devrimci bunalım çağlarında, korku içinde geçmişin ruhlarını yardıma çağırır, dünya tarihinin yeni sahnesini eski oldukları için saygı duyulan giysilerle ve devralınan bir dille oynamak üzere, onların adlarının, savaş sloganlarını ve kostümlerini ödünç alırlar. Luther işte bu şekilde kendisini Havari Pavlus olarak maskeledi, 1789-1814 Devrimi dönüşümlü olarak Roma Cumhuriyeti ve Roma İmparatorluğu kılıklarına büründü, 1848 Devrimi ise, bazen 1789'un, bazen de 1793-1795'in devrimci geleneklerinin gülünç taklitlerini yapmanın ötesine geçemedi. Yeni bir dili öğrenmenin başlangıç aşamasındaki kişi de, onu sürekli anadiline çevirir; ama yeni dilin ruhunu içselleştirmesi ve o dilde serbestçe üretimde bulunması, ancak, o dili kullanırken eskisini hatırlamadığı ve atalarına ait dili unuttuğu anda mümkün hale gelir (…) On dokuzuncu yüzyılın toplumsal devrimi, şiirini geçmişten değil, yalnızca gelecekten çıkarabilir. Geçmiş hakkındaki tüm boş inançlardan sıyrılmadan, kendisini başlatamaz. Eski devrimler, kendi içeriklerini bastırmak için, dünya tarihine ilişkin anılara gereksinim duyuyordu. On dokuzuncu yüzyılın devrimi, kendi öz içeriğine ulaşmak için, ölülere kendi ölülerini gömdürmek zorunda. Orada söz içeriği aşıyordu, burada içerik sözü aşıyor" (Marx, 2009: 15).

yani Mesih'in tarihin içinde ansızın belirebileceği bir aralık olarak görürler (Benjamin, 2014a: 49). Böyle bir zaman kavrayışının ilerleme fikrinin dayandığı zaman anlayışından farklı olduğu açıktır. İkincisi, yani "mekanik ilerlemenin homojen ve boş zamanı", birincisiyle karşılaştırıldığında "krizlerden ve kopuşlardan azade, gayri siyasal bir zamansallık düzlemi"dir (Bensaid, 2006, 17). Şimdiki zamanın "doluluğunu" ıskalayan, tüm beklentisini "ontolojik olarak var olmayan" bir geleceğe havale eden bir zaman anlayışıdır. Nitekim Benjamin'e göre, Sosyal Demokratlar ilerleme fikrinin etkisi altında sınıfsız toplumu "sonsuz bir görev" olarak tanımladıklarında, zamanı da homojen ve boş bir şeye dönüştürmüş oldular. Zaman artık imkânlarla yüklü bir şey olmaktan çıkarak "devrimci bir durumun gelişinin, az ya da çok sakinlikle beklenebileceği bir çeşit bekleme odasına" dönüştü (Benjamin'den aktaran Löwy, 2007: 122).

Benjamin ise Yahudiler gibi, zamanı homojen ve boş bir biçimde kavramadığı için sınıfsız toplumun "dolaysız biçimde, şimdi ve burada" kurulabileceğini öne sürer (Bensaid, 2006: 110). Çünkü devrimci fırsatını içinde taşımayan hiçbir an yoktur. Bu fırsat ise onun açısından eşit ölçüde geçerli olan iki durum içinde doğrulanabilir. Bunlardan ilki, eylem anıdır. Bu bakımdan Benjamin, "devrimci durumun" beklenilen değil yaratılan bir şey olduğunu düşünür. Herhangi bir anın devrimci fırsat taşıdığı ancak eylem anında, dolayısıyla eyleme geçilerek doğrulanabilir. Bu, her eylemin devrimle sonuçlanacağı anlamına gelmez. Benjamin, bu tarz bir "yasalılığa" bağlı değildir (Löwy, 2007: 135). Fakat şuna bağlıdır: Her an devrim yapılabilecek bir potansiyeli kendisinde taşımaktadır. Tıpkı Scholem'e yazdığı gibi: "Mesiyanik krallık her zaman burada" (Benjamin'den aktaran Löwy, 2007: 128).

Benjamin, Mesiyanik kurtuluşun tarihin sonunda gerçekleşeceğine dair Yahudi teolojisindeki görüşe bağlı değildi. O, Marksizm'de olduğu gibi Yahudiliğin daha çok

"heretodoks ve hermetik" yorumlarından esinlenmiştir (Traverso, 2018: 311). Bu yüzden onun için Mesihçi düşüncedeki "içkin tarihsel gelişme ve süreklilik değil, Scholem'in yorumuna göre, apokaliptik ve aşkın müdahale önemliydi" (Lunn, 2011: 266). Buna göre, Mesih insan zihnini "faş eden" bir olay olarak tarihsel düzlemde "ani ve beklenmedik" bir şekilde belirecek ve tarihin kalbine hançeri saplayacaktır (Eagleton, 2017: 46). Nitekim Benjamin, Tezlere ilişkin hazırlık notunda Mesih'in gelişinin ancak böyle vuku bulacağını öne sürer: "Mesih tarihi kırar; Mesih bir gelişimin sonucu olarak belirmez" (Benjamin'den aktaran Löwy, 2007: 120). Ona göre, proleter devrim de ancak böyle bir mesihçi çehre kazandığında ezilenlerin umut ışığı olabilecektir. Bu yüzden ezilen sınıflara kurtuluşun tarihin sonunda olduğunu vazeden tüm anlatılar terk edilmelidir. Devrim "hemen şimdi ve burada" gerçekleştirilmelidir, eğer gerçekleşmezse her şey için çok geç kalınmış olabilir.[201]

Her tarihsel ana özgü devrimci fırsat aynı zamanda "geçmişe doğru bir kaplan sıçrayışı"yla da doğrulanabilir. Zaten der Benjamin, geçmişe doğru yapılan bu sıçrayışın kendisi siyasal eyleme tekabül etmektedir. Çünkü böyle bir sıçrayış ancak eylem anında mümkün olabilir. Fransız Devrimi'nde olan buydu. Roma Cumhuriyeti sadece tehlike anında belirebilir ve böyle bir anda ele geçirilebilirdi. Bu sıçrayışla birlikte "siyasal eylem, tüm yıkıcılığıyla birlikte, mesiyanik olarak kabul edilebilir." Nitekim "Büyük Fransız Devrimi kendi takvimini de yaratmıştı" (2014a: 47). Bu takvim, yeni bir başlangıcı simgeliyordu. Başka bir deyişle, Avrupa'da binyıldır sürmüş olan krallık tarihinden bir kopuşun bilinciydi. Benjamin, bu bilincin tarihin başka dönemlerinde de belirdiğini öne sürer. Örneğin Temmuz Devrimi'nde eylemciler "birbirinden habersiz ve aynı anda" saat kulelerine ateş açmışlardı. Paris'teki saat

[201] Marcuse'nin öne sürdüğü gibi: "Devrim mesihçi bir kimliğe büründüğünden, sürekliliğe yönelemez artık. Öte yandan öylece durup Mesih'i beklemek değildir mesele. Mesih ancak ezilenlerin, şimdide ızdırap çekenlerin iradesinde, eyleminde ya da Benjamin'e göre, sınıf mücadelesinde vücut bulabilir" (Marcuse'den aktaran Traverso, 2018: 312).

kulelerini havaya uçurarak zamanı durduramayacaklarını elbette biliyorlardı, fakat eylemleriyle şunu tanıtlıyorlardı: "Tarihin sürekliliğini parçalama bilinci, eylem anındaki devrimci sınıflara özgüdür" (Benjamin, 2014a: 47).

Bu bilinç, devrimin yıkıcı yönüdür. Benjamin'in proletaryanın şiirini gelecekten değil, geçmişten alması konusundaki ısrarı da buna ilişkindir. Çünkü yalnızca "köleleştirilmiş atalarının" çektikleri acıları konu edinen bir şiir, tarihsel sürekliliğin ezilenler açısından daimi bir "olağanüstü hal" olduğunu; proletaryanın ise gerçek bir olağanüstü hal yaratmak için bu sürekliliği parçalamak zorunda olduğunu şiirleştirebilir. Böyle bir proleter devrim tarihsel süreklilikten kopuşu amaçlar ve bu kopuşla birlikte tüm akışı kesintiye uğratmış olur. Başka bir ifadeyle, tarihin mesiyanik durduruluşunu gerçekleştirir. Mesih gibi o da tarihe bir anda girerek "zamanda kırılma yaratan" bir olay olur (Bensaid, 2006: 34). Bu kırılmayla birlikte yeni bir çağ, yani ezilenlerin gerçek olağanüstü hali olarak sınıfsız toplum tarihin ufkunda belirmiş olur. Bu yüzden Benjamin açısından "devrim, tarihin akışından mesihçi bir kopuş olarak anlaşılmalıdır, bunun sonu olarak değil" (Buck-Morss, 2010: 269). Yani Marx'ta olduğu gibi, Benjamin için de sınıfsız toplum tarihin sonu değil, insanların tahakküm ve yabancılaşma altındaki tarihinin, yani tarih öncesinin sonu olacaktır (Löwy, 2007: 120).

SONUÇ

"Bugün yayımlanmasını
sağladığımız her satır –bu satırları
miras bıraktığımız gelecek ne denli
belirsiz olursa olsun- bu karanlık
dönemin güçlerinin karşısında
kazanılmış bir zaferdir" (Benjamin,
2018a: 365).

Yukarıdaki satırların yazarı, umudun kendisi ve kuşağı için oldukça uzak olduğunun farkındaydı; ama her şeyin bir gün mutlaka onarılacağına inanıyordu. Eğer buna inanmasaydı, Pirene dağlarından İspanya sınırına ulaşmaya çalıştığı yolculuk sırasında çantasında yer alan bir taslak metnin kendisinden bile kıymetli olduğunu öne sürmezdi. Bu yolculuk faşizmden kaçmak için onun ikinci girişimiydi. Ne var ki ilkinden oldukça zor geçmiş, kalp yetmezliği nedeniyle her beş dakikada bir soluk almak için durmak zorunda kalmıştı. O çanta ise hiçbir zaman bulunamadı, bu yüzden içinde hangi çalışmasına ait bir metin olduğu bugün de bilinmiyor (Berman, 2014: 280). Buna rağmen kaybolmuş, tamamlanamamış ya da bitmiş eserleriyle ardında kocaman bir külliyat bırakmayı başardı. Bu, faşizm gibi total bir kötülüğün karşısında canı pahasına elde edebileceği yegâne zaferdi; çünkü 26 Eylül 1940 tarihinde İspanya'nın Portbou kasabasında artık gerçek bir sınırla karşı karşıya kalmıştı. O, intihar etmeyi seçti ve tüm sınırları ortadan kaldırmış oldu[202] (Gürbilek, 2014: 7). Bugün Portbou

[202] Benjamin kendisiyle birlikte Pirene Dağları'ndan Pourtbou kasabasına gelmiş olan Henny Gurland'a bir kartpostal verir. Bu kartpostal, onun son sözleridir: "Hiçbir çıkış yolu bulamadığım için bitirmekten başka bir seçeneğim kalmadı. Pireneler'de, kimsenin beni tanımadığı bu küçük köyde, yaşamımın sonuna geldim. Bu düşüncelerimi arkadaşım Adorno'ya iletmeni ve içinde bulunduğum

mezarlığında Benjamin için dikilmiş bir anıt vardır. Bu anıtın üzerinde ise şu cümleler yazılıdır: "İsimsiz kahramanlara hak ettikleri onuru bağışlamak, ünlüleri onurlandırmaktan her zaman daha güçtür. Tarihsel kazanımlar, varlıklarını adsız sansızların ödediği bedellere borçludur" (aktaran Berman, 2014: 283).

Benjamin, artık isimsiz bir kahraman değildir. Özellikle 1950'lerin ortalarından itibaren geride bıraktığı çalışmaları toplu bir külliyat haline getirilmiş, eserlerinin neredeyse hepsi birçok dile çevrilmiş ve dünyanın farklı bölgelerinde tanınan ve okunan bir düşünürdür. Üstelik ona bahşedilen onur, sadece faşizmin bir kurbanı olmasından ileri gelmez, aynı zamanda o, faşizme karşı aldığı zaferle bunu hak etmiştir. Nitekim Benjamin'in entelektüel üretimi üzerine mesai yapmış olan herkes, onun düşüncelerine katılsın ya da katılmasın, hüzünlü yaşam öyküsü karşısında üzüntü duyduğunu belirtmekten ve bu zorlu koşullar altında üretilen entelektüel çaba karşısında saygılarını sunmaktan geri durmamaktadır. Gelgelelim Benjamin'in beklentisi ve dileği bu değildi. O, 1940'ların dehşet verici siyasal ortamını paranteze alarak geliştirdiği tarih ve devrim anlayışıyla kendisi ve kuşağı için de bir umudu dile getirmişti. Bu dileğini ise "Tezler"in hazırlık notlarına iliştirmişti: "Bizden sonra gelecek olanlardan galibiyetlerimiz için minnettarlık duymalarını değil, mağlubiyetlerimizi hatırlamalarını istiyoruz. Tesellimiz budur: Artık teselli bulma umudu olmayanlara verilmiş tek teselli" (Benjamin'den aktaran Löwy, 2007: 106).

Dolayısıyla Benjamin'in belirsiz gelecekten beklentisi, trajik yaşam öyküsü karşısında üzüntü duymaları ya da kendisi için bir anıt dikmeleri değildi. O, daha fazlasını diledi. Gelecek kuşaklardan kendisi ve kuşağına yaşatılan adaletsizlikleri hatırlamalarını; ama bununla birlikte kendilerine yaşatılan adaletsizliği sonlandırmalarını, yani geçmişi tamamlamalarını istedi. Şüphesiz Benjamin ve kuşağına

durumu ona açıklamanı istiyorum. Yazmak istediğim tüm mektupları yazmak için yeterli vaktim kalmadı" (Leslie, 2019b: 250).

yaşatılan adaletsizliklerin müsebbiplerinin bugün yaşamadığı doğrudur; fakat aynı ölçüde doğru olan bir başka şey, günümüzde de egemen sınıfların ezilen sınıflar üzerindeki tahakkümünün sonlanmadığı ve ezilen sınıfların düşlerinin geçmişin dehlizlerinde asılı olarak durmakta olduğudur. Nitekim Benjamin adına dikilen anıt bu doğrunun apaçık bir göstergesi değil midir? Bu anıt, mezar yeri bile bilinmeyen bir kurban için dikilmiştir.[203] Belki de anıta şunlar da yazılabilirdi: Bu anıt, ezilen sınıflar açısından kural haline gelmiş "olağanüstü halin" canını aldığı bir başka kurbanın ve onun tamamlanmamış düşlerinin bir nişanesi olarak dikilmiştir.

Benjamin, kötümser bir tarih anlayışına sahipti. Bu bakımdan "parlak bir geleceğin kâhini değil, felaketlerin habercisi olarak" görülebilir (Traverso, 2018: 318). O, ilerleme mitosuna karşın yangın alarmını çalmaktan hiç vazgeçmedi. Eğer tarih bu şekilde akmaya devam ederse, "olağanüstü halin" kurban talep etmeye devam edeceğini düşünüyordu. Haklılığını da hayatını kaybederek doğrulamış oldu. Ne var ki felaket Portbou'da son bulmadı. Faşizmin soykırım merkezlerinde ya da İkinci Dünya Savaşı'nın ölüm saçan cephelerinde yeniden görüldü. Günümüzde de sıklıkla görülmeye devam ediyor. Muhtemelen Benjamin bu günleri görecek kadar yaşasaydı "şaşırmazdı"; çünkü tarihsel süreklilik kesintiye uğratılmadıkça felaket son bulmayacaktı.

Haklı olarak Adorno, Benjamin düşüncesinin "korku saçtığını" yazar. Yine de arkadaşının metinlerinde bir mutluluk vaadinin de olduğunu ekler (Adorno, 2014: 17). Çünkü Benjamin açısından felaket "tarihin gidişatına yazılmış değildir" (Eagleton, 2017). Her şimdi, felaketi, yani tarihsel akışı durdurmak için bir imkândır. Bunun için "devrimci durumun" gelişini beklemek de gerekmez. Kurtuluş, felaketin hemen yanı

[203] Benjamin, önce kendisiyle birlikte sınırı geçmek isteyen bir mülteci tarafından beş yıllık kiralık ücreti ödenerek yanlışlıkla Katolik mezarlığına gömüldü. Daha sonra beş yıllık süre dolduğu ve onun için herhangi bir ücret ödenmediği için kimsesizler mezarlığına nakledildi. Uzun yıllar mezar yeri araştırıldı, fakat bir netice alınamadı (Kardeş, 2009: 487).

başındadır.[204] Eğer birincisine ulaşılmak isteniyorsa, yapılması icap eden tek şey eyleme geçmektir. Bunun dışındaki her yol ise felakete yol açacaktır. Şüphesiz eylemin başarıya ulaşıp ulaşmayacağının "doğal" ya da "toplumsal" bir garantisi yoktur; "nesnel koşullar aynı zamanda imkânların da koşullarıdır" (Löwy, 2007: 135).

Bu bağlamda Benjamin, iyimser tarih görüşlerinin karşısına kötümser; ama "krizlerin, kopuşların ve yırtılmaların her an vuku bulabileceği" ve "kuşkusuz daha vaatkâr" bir düşünce çıkarır (Moses, 2018). Öyle ki mutluluğa ulaşmak için hayatta olmaya bile gerek yoktur. Nitekim "Tezler"de hem bugünü hem de geçmişi birlikte dönüştürebilecek bir tarih anlayışıyla tarihsel sürekliliğin kesintiye uğratılarak gerçek olağanüstü halin yaratılabileceğini ve böylece yarım kalmış düşlerin de tamamlanabileceğini öne sürerek ölülere de bu vaadi müjdelemekten çekinmemiştir. Benjamin, 1940'ta kendi kuşağına şöyle sesleniyordu: Romalı kölelerin, Paris Komünü'nün ya da Spartakistlerin kanla boğulmuş düşlerini hatırlayın. Hatırlayın ki sadece geçmişi değil, aynı zamanda bugünü de kurtarın. Ne hazindir ki Benjamin ve kuşağı da bugün hatırlanması gerekenler arasındadır. Bu, sadece geçmişi kurtarmak için değil, aynı zamanda içinde bulunduğumuz anı kurtarmak için de gereklidir (Löwy, 2007: 138).

Löwy'nin öne sürdüğü gibi, Benjamin'in yangın alarmı ve felaketvari bakışı bugün de geçerlidir. Hatta 1940'ların dehşet verici kötülüğüyle bugünü kıyaslamak bir bakıma haksızlık olacaksa da tekniğin ve özellikle savaş teknolojisinin günümüzde ulaştığı boyut düşünüldüğünde, insanlığın ve doğanın daha karmaşık ve topyekûn bir tehdit ile karşı karşıya olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır (Löwy, 2007: 138). Bu yüzden Benjamin'in eserlerini "tarihsel süreminden çekip çıkararak şimdiyi beslemesini sağlamak hiç olmadığı kadar elzemdir" (Eagleton, 2013: 278). Bu bakımdan onun trajik

[204] Benjamin, *Zentralpark* (1939) adlı çalışmasında şöyle yazar: "Kurtuluş, sürekli felaket içinde ufak bir çatlaktan medet umar" (Benjamin, 2015c: 194).

yaşam öyküsü ve entelektüel üretimi ancak bugünü dönüştürebilecek bir güç haline getirildiğinde anlam kazanabilir. Benjamin, böyle bir girişimi gelecek kuşaklardan, yani mirasçılarından bekliyordu. Peki, Benjamin'in mirasçıları kimlerdir?

Benjamin'e kalırsa, o bir Marksist idi. Nitekim son vasiyeti olan "Tezler"de de Marksist bir tarihçi olarak konuştuğunu öne sürmüş ve kendisini ezilen sınıfın bir parçası olarak takdim etmiştir. İkincisi için söylenecek pek bir şey yoktur. Benjamin'in hazin yaşam öyküsü ezilen sınıfların tarihsel-toplumsal hafızasının bir nişanesi durumundadır. Oysa birincisi için söylenmiş ve söylenecek sözler henüz bitmemiştir. Benjamin, "Tezler"de Marksist tarih anlayışına devrimci dürtüsünü yeniden kazandırmak için bir restorasyonun zorunlu olduğunu belirtmiş; fakat bununla da kalmayarak restorasyon için Yahudi teolojisi ile Marksizm arasında bir ortaklığın kurulması gerektiğini öne sürmüştür. Bunun sonucunda ortaya konulan şey ise "yeni, heretik ve zamanındaki -ortodoks veya sapkın- tüm varyasyonlardan farklı" Marksist bir tarih ve devrim anlayışı olmuştur (Löwy, 2007: 137).

Buna karşın Benjamin'in mirasçıları olarak gördüğü Marksistlerin hepsi olmasa da çoğu, ona saygılarını sunmayı ihmal etmeksizin "Tezler"de ortaya koyulan tarih ve devrim anlayışını Marksist düşünceye dâhil etmemekte kararlı görünmektedir.[205] Onlara göre, Benjamin'in Marksizm ile teoloji arasında kurmaya çalıştığı ortaklık "uzlaşmazları bir araya getirme çaba"sıydı (Tiedemann, 2006: 295). O, birbirlerine kategorik olarak karşıt olan iki alanın ortaklığından ezilen sınıfların özgürleşmesine katkı sunacak bir tarih anlayışına ulaşmayı ummuş; ama sadece belirsizlik ve çelişkilerle dolu bir miras bırakmıştır.[206] Bu değerlendirmenin en önemli sonuçlarından

[205] Marksist yazar Terry Eagleton'a kulak verelim: "Benjamin'in tarihsel muhayyilesinin apokaliptik veçheleri ile Marksizmini tam bir uyuma kavuşturmanın yolu yoktur, ama bunları uzlaştırma ya da iki kutuptan birine indirgeme çabaları kuşkusuz sürecektir" (Eagleton, 2013: 124).

[206] Bu konudaki en çarpıcı değerlendirmelerden biri çalışmamız boyunca sık sık referans verdiğimiz Rolf Tiedemann tarafından yapılmıştır. Tiedemann'a göre, "Tezler"de geliştirilen siyasal praksis her an gerçekleştirilebilir ve yıkıcı boyutuyla Marksizm'e değil, anarşizme yakındır. "O, kıyamet gibi bir

biri ise sadece Benjamin'in 1930'lardaki materyalist sanat kuramını genel geçer bir tutum olarak sahiplenmek olmuştur. Sanki 1930'lardaki materyalist sanat kuramı faşizme karşı bir girişim olarak öne sürülmemiş gibi Benjamin düşüncesinin politik boyutundan ayrıştırılmıştır.

Bazı Marksist mirasçıları ise haklı olarak "Tezler"de geliştirilen tarih ve devrim anlayışını Marksist düşünceye dâhil etmekle kalmayıp, aynı zamanda "Tezler"in "siyasal bir manifesto" olarak görülmesi gerektiğini öne sürerler. Bu manifestonun, Ortodoks Marksizm'in "belirlenimci şemasına" karşıt olarak oldukça vaatkâr olduğunu da teslim etmektedirler. Çünkü Benjamin düşüncesi, sadece insanlığın "ötekileri" olarak ezilen sınıfların tehdit altında olduğunu değil, aynı zamanda bu tehditle yaşamanın onların kaderi olmadığını da söyler. Ona göre, bu tehdidi bertaraf etmek; doğa ve insanlık arasında sömürüye dayanmayan üretken bir ilişki tahsis etmek, böylece insanlık ile birlikte doğanın da özgürleştiği yeni bir dünyaya ulaşmak mümkündür. Böyle bir dünyaya ulaşmanın yolu da devrimci politik eylemden geçmektedir. Bu açıdan yukarıdaki mirasçıları, Benjamin'in Marksizm'e yaptığı en önemli katkı olarak ilerleme eleştirisini ve bunun sonucu olarak gündeme gelen devrimci politik eylemin aciliyetine yönelik vurgusunu görür. Onlara göre, Batı Almanya'da 68 öğrenci hareketleri sırasında Benjamin nasıl siyasal praksisin rehberi olmayı başarmış ise günümüzde de toplumsal hareketlerin teorik öncüsü olabilir (Löwy, 1999: 43).

Benjamin'in ilerleme mitosuna dönük eleştirisinin "Marksist düşünce tarihinde yeni bir bölüm" açtığı öne sürülebilir (Löwy, 1999: 15). Bu, onun tarih ve devrim

---

yıkım, eskatolojik bir son olacaktır." Bu açıdan Marx'ın proleter devrim anlayışının ağırbaşlılığını değil, anarşist eylemin coşkusunu temsil etmektedir. Bu yüzden Tiedemann açısından Benjamin'in Marksizm'i yeniden teolojinin diline tercüme etme girişimi başarısız olmuştur. Benjamin, tarihsel materyalizmden "orada hiç bir şey yapmanın olanaklı olmadığı" siyasal Mesihçilik alanına sıçramıştır. Bu alanda ise hem teolojik düşünce ortadan kaybolmuş hem de seküler içerik çözülmüştür. Nihayetinde Tiedemann, "Tezler"in Marksizme katkısının şu olduğunu öne sürer: "Tezlerin 1940'taki Marksist kuramın durumu açısından karşılaştırma kabul etmez önemi, onların, devrimci praksisin yeniden yapılandırılması olarak, başarı sağlayamamasında yatar" (Tiedemann, 2006: 292).

anlayışına özgün bir nitelik katmıştır. Fakat çalışmamız boyunca görünür kılmaya çalıştığımız üzere, Benjamin bu özgünlüğe teolojiyi reddederek değil onunla birlikte ulaşmıştır. Buna karşın Benjamin'in söz konusu mirasçıları, teolojiyi "şaşırtıcı bir biçimde onun düşüncesine katılmış" bir şey olarak görmekte ısrarcıdır. Benjamin düşüncesinin seküler özgürlük hareketleri açısından anlamlı olması için teolojik içeriğin budanması gerektiğini savlarlar (Tiedemann, 2006: 264). Bu amaçla da teolojiyi bir imgeye indirgemekte beis görmemektedirler.

Elbette 20. yüzyıla hâkim olan Marksist tarih anlayışının ilerleme fikrinin etkisi altında devrimci dürtüsünü yitirdiğini, yani ezilen sınıfları harekete geçiremeyen bir öğretiye dönüştüğünü söyleyen sadece Benjamin değildi; fakat ilerleme fikrinin panzehri olarak teolojiye başvuran yegâne kişilerden biri oydu. Bu yüzden "Tezler"de Marksizm ile Yahudi teolojisi arasında bir birlikteliğin zorunlu olduğunu öne sürdü. Buna göre, tarihsel materyalizme yukarıdaki mirasçılarının "çoğunun midesinin kaldırmadığı kadar çok" teolojik çehre verdi (Scholem, 2013: 218). Bu çehre ise sekülerlik içinde anlaşılmak zorundaydı; bu yüzden teolojik kavram ve nosyonlar ne kimi Marksist yorumcuların öne sürdüğü gibi onun düşüncesini "sulandıran" bir şey ne de anti-Marksist yorumcuların öne sürdüğü gibi dinsel bir aşkınlığa sıçrama umudunun göstergesi idi (Martel, 2011: 304).

Bu, esasında teolojiye yönelik başka bir bakışın da mümkün olabileceğinin imkânına işaret ediyordu. Nitekim Benjamin'in Marksist düşünceye en önemli katkılarından biri de teolojiye yönelik bu bakışı olmuştur. Bu bakışın "ideolojik üstyapının bir parçası olarak "din"in işlevinden" oldukça farklı olduğuna çalışmamız boyunca işaret ettik. Benjamin, 1924 öncesinde anarşizm ya da Alman Romantizmi gibi seküler perspektiflerin sınırları içerisinde; 1924 sonrasında ise "Marksist ve devrimci bir perspektife" bağlı kalarak teolojik olanın "teorik çerçevesini radikal biçimde"

değiştirmiştir (Löwy, 1996: 37). O, teolojiyi dinsel göndermelerinden bağımsız bir biçimde düşüncesinin felsefi ve siyasal-tarihsel boyutunu güçlendirmek için seferber etmiştir. Nitekim onun tüm entelektüel serüvenini karakterize eden unsur da bu seferberlik hali olmuştur.

Bu seferberlik halini görünür kılmak için çalışmamızda Benjamin'in tüm entelektüel serüvenini en genel hatlarıyla ele aldık. Bu amaçla Birinci Bölüm'de, onun erken dönem epistemolojik ve politik görüşlerini sunduk. Çünkü Benjamin'in erken dönemi de teolojik olanla seküler olan arasındaki bir birlikteliğe dayanıyordu. Bu boyutuyla sadece teolojinin Benjamin düşüncesindeki işlevini açığa çıkarmamızı sağlamakla kalmıyor, aynı zamanda olgun dönemi anlamak için de önemli bir uğrağı temsil ediyordu. Benjamin, dini deneyim, Adem'in adlandırıcı dili, ilahi şiddet ya da Mesiyanik alan gibi teolojik nosyon ve kategorilere erken dönem metinlerinde başvuruyordu. Fakat onların her biri tüm dinsel göndermelerinden bağımsız bir biçimde işliyordu. Bu nedenle Yahudi teolojisinin Benjamin'in erken dönem düşüncesinde üstlendiği rol ne dinsel bir hakikate ne de dinsel bir kurtuluşa ulaşma amacıyla ilişkiliydi. Bunun yerine, seküler kurtuluşa kapıyı aralayacak olan bir bilgi formu ve tarih anlayışı olarak önemliydi. Bu mahiyetiyle teoloji, Benjamin düşüncesinin erken dönem seküler kaynaklarıyla çelişkili olmayan bir birliktelik içindeydi.

İkinci Bölüm'de ise Benjamin'in Marksizm'le İlk Teması ve "en Marksist" dönemi olarak adlandırılan 1930'lardaki entelektüel üretimine odaklandık. Geçiş Dönemi, Benjamin'in Marksizm'le temasında hangi unsurların etkili olduğunu ve özellikle bu geçişle birlikte erken dönem düşüncelerinde hangi kırılmaların yaşandığını tespit etmemizi sağladı. İlgili bölümde belirtilen kimi kırılmalar dışında, Benjamin'in Marksizm'le teması erken dönem teolojik anlayışının terkiyle değil, onun varlığıyla mümkün olmuştu. "En Marksist" dönemi ise çalışmamız açısından en azından şu

hususları aydınlatan önemli bir uğrak oldu. Benjamin'in 1930'larda geliştirdiği materyalist sanat kuramı faşizme karşı bir girişimdi ve bu açıdan Benjamin düşüncesinin kültürel boyutunun politik boyutundan ayrıştırılamayacağını gösteriyordu. Öte yandan Benjamin, "en Marksist" döneminde bile birçok çalışmasında teolojiye başvurmaktan vazgeçmemişti.

Üçüncü Bölüm'de ise sadece Benjamin'in son vasiyeti olan "Tezler"e odaklandık. Burada Benjamin, hem Marksist tarih ve devrim anlayışına hem de teolojik tarih ve kurtuluş anlayışına birlikte başvuruyordu. Bu yüzden proletarya, sınıfsız toplum ve faşizm gibi seküler kavramlara; Mesih, Mesiyanik Çağ ve Deccal gibi teolojik kavramlar eşlik ediyordu. Ne var ki ikinciler, erken döneminde olduğu gibi dinsel göndermelerinden bağımsız bir biçimde işliyordu. Benjamin, bu teolojik nosyon ve kategorilere dayanarak kendi düşüncesinin seküler boyutunu biçimlendiriyordu. Nitekim tam da teolojinin bu mahiyeti nedeniyle şunu öne sürmemiz mümkün hale geldi: "Tezler"de geliştirilen fikirler Marksist kuramın sınırları içerisindedir; fakat Yahudi teolojisi olmaksızın anlaşılamaz. Yahudi teolojisinden söküp aldığı "evrimci" olmayan öz Marksist tarih ve devrim anlayışını "restore" etmesini sağlamış ve bu öz sayesinde "evrimcilik karşıtı" bir tarih anlayışına ve bu tarih anlayışının sonucu olarak her an gerçekleştirilebilir ve yıkıcı boyutuyla çok güçlü bir siyasal praksis fikrine ulaşabilmiştir.

Bu bakımdan Benjamin, 20. yüzyılın en özgün Marksist düşünürlerinden biri olarak görülebilir. O, teolojik düşünce ile seküler düşünce arasındaki kategorik ayrıma meydan okuyarak ikisinin birlikteliğine dayanan bir ilişki modeli öne sürmüştür. Bu ilişki modeline göre, Benjamin düşüncesi bir bütün olarak seküler düşünce ile teolojik düşünce arasında ayrılmaz bir birlikteliğe işaret etmektedir. Bu birliktelik ortadan kaldırıldığında, ister seküler olanın ister teolojik olanın noksanlığı olsun "yazılanlardan

geriye hiçbir şey" kalmayacaktır. Dolayısıyla onun düşüncesinden teolojiyi söküp atan Marksist mirasçıları ya da onun düşüncesinden seküler olanı söküp atmaya çalışan anti-Marksist mirasçıları, esasında Benjamin düşüncesinin özgünlüğünü kavrama olanağını ortadan kaldırmaktan başka bir şey yapmamaktadırlar[207]. Mevcut çalışma ise Benjamin üzerine bütünlüklü bir okuma yaparak, Benjamin düşüncesinin tüm özgünlüğünün hem

[207] Çalışmamız boyunca sıklıkla ifade ettiğimiz üzere, Benjamin'i 20. yüzyılın en özgün Marksist düşünürlerinden biri kılan, Marksist ve devrimci bir perspektife bağlı kalarak teolojik olanla seküler olan arasındaki modern ayrımı reddetmiş; bilakis onların birlikteliğinden yola çıkarak ilerleme ideolojisini mahkûm etmiş ve devrimci politik eylemi yeniden yapılandırmış olmasıdır. Bu yüzden Benjamin düşüncesinin özgünlüğü bir Marksist olarak teolojik olanla başka bir ilişkinin de kurulabileceğine işaret etmesine dayanmaktadır. Elbette bu bakış, günümüzde Yahudilikle birlikte başka dinsel akımlar ve gelenekler üzerinden de düşünülebilir. Örneğin Latin Amerika deneyimi, Marksizm ile teoloji arasında bambaşka bir ilişkinin de kurulabileceğini ve bunun, sadece teorik açıdan değil, aynı zamanda pratik açıdan da ne denli imkânlara yol açacağını göstermesi bakımından önemlidir. Nitekim Löwy, Benjamin'in Marksizm ile teoloji arasında önerdiği birlikteliğin Latin Amerika'daki kurtuluş teolojisinde tarihsel bir olgu haline geldiğine işaret eder. Fakat Latin Amerika'daki deneyimin Benjamin'in teoloji ile Marksizm arasında kurduğu ilişkiden "hayli farklı" olduğunu da not eder. İlk olarak Latin Amerika'daki deneyimde kukla teoloji, cüce ise Marksizm'dir. Yani, Marksizm teolojiyi canlandırmak üzere çağrılır. İkinci olarak, buradaki teoloji Yahudi değil, Hristiyan teolojisidir. Son olarak Löwy, Latin Amerika ile İkinci Dünya Savaşı sonrası Avrupa'nın tarihsel-siyasal bağlamının oldukça farklı olduğunu da belirtir (Löwy, 2007: 36). Yine de şu cümleleri kurmaktan kendini alıkoyamaz: "Fakat her ne olursa olsun, Yahudi entelektüelin hayalini kurduğu teolojiyle Marksizm arasındaki ortaklık, tarihsel deneyimin ışığında yalnızca mümkün ve verimli değil, aynı zamanda devrimci değişimlerin taşıyıcısı olarak gösterdi kendini" (Löwy, 2007: 37). Böyle bir ortaklık fikrini ya da bu fikrin tarihsel bir olgu haline gelebileceğini yadsımıyoruz; fakat Benjamin düşüncesini bu tarz tarihsel deneyimlerin ışığında yeniden değerlendirebilmek için iki önemli hususun altını çizmek gerekiyor. Bunlardan ilki, Benjamin düşüncesini karikatürize etmek yerine teolojik olanla kurduğu ilişkinin özgünlüğünü koruyarak ele almak. İkincisi ise bu özgünlüğü koruyabilmek için Benjamin'in bir Marksist olarak teolojik olanla kurduğu ilişkiyi Marksist din analizinin bağlamında değerlendirmek. Elbette bu tarz bir değerlendirme, Benjamin düşüncesinin Marksizm açısından kabul edilip edilemeyeceğine karar vermek için değil; aksine bu tarz bir özgün kavrayışın Marksist din analizini yeniden yapılandırmak için ne tür imkânlar barındırdığı üzerine olmalıdır. Peki, Benjamin'in kendine özgü kavrayışı Marksist geleneğin bağlamında değerlendirilebilir mi? Marksist literatürde dinsel ya da teolojik olanla dışlayıcı bir ilişkiyi reddeden sadece Benjamin değildi. Bir taraftan mevcut statükoyu sürdürmek için seferber edilen bir uyuşturucu ya da Marx'ın ifadesiyle "halkın afyonu" rolünü üstlenen din, diğer taraftan "toplumsal dönüm noktalarında eleştirel, protestocu ve bizatihi devrimci" bir rol üstlenen din. Genel olarak Marksist literatürde dinin birincil rolünün vurgulandığı ve böylece dinin bir ideoloji olarak mahkûm edildiği doğrudur. Ne var ki dinin kitleler üzerindeki uyuşturucu rolünü yok saymadan eleştirel rolüne de vurgu yapmış birçok Marksist söz konusudur. İlk akla gelen Ernst Bloch olsa da, onunla birlikte, Otto Bauer ve Max Adler ya da Lucien Goldmann gibi düşünürler birbirlerinden farklı amaç ve yaklaşımlarla dinle başka bir ilişkiyi gündeme getirmiştir. Hatta dinin ikili doğasının Gramsci, Luxemburg, Lenin, Engels ve Marx'ın kendi eserlerinde bile göz ardı edilmediği söylenebilir. Elbette bu tavır, onların dinin kitleler üzerindeki uyuşturucu rolünü dikkate almadıkları ya da sadece devrimci rolünü öne çıkararak dine yönelik olumlu bir tutum takındıkları anlamına gelmemektedir. Aslında her birinin dine yönelik bakışı hiçbir suretle tek yönlü olmamış, aksine dinin bir olgu olarak içerdiği farklı değişkenleri de hesaba katan oldukça kapsamlı analizlerle sonuçlanmıştır (Löwy, 1996: 25). Bu analizlere yer vermek ise bu çalışmanın mevcut haliyle sınırlarını aşmaktadır. Belki de çalışmaya bir başka bölüm daha eklenebilir; Marksizm'in dine yönelik analizi ve bu analizle birlikte Benjamin'in teolojik olanla kurduğu özgün ilişkinin bu bağlamda nasıl değerlendirilebileceği tartışılabilirdi. Bu tartışmadan yola çıkarak Benjamin düşüncesinin söz konusu deneyimlerle nasıl ilişkilendirilebileceği de ele alınabilirdi. Bu çalışmanın birçok eksiğinden biri de bu tartışmanın noksanlığı olmuştur.

erken döneminde hem de olgun döneminde teolojik olanla seküler olan arasındaki birliktelik olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bu çalışmanın literatüre sağlayacağı en önemli katkı da buradan ileri gelmektedir.

KAYNAKÇA

Adorno, Theodor W. (2016), "Walter Benjamin'e Mektuplar", **Estetik ve Politika** içinde, der. ve çev. Elçin Gen, İstanbul: İletişim Yayınları.

Adorno, Theodor W. (2004), **Walter Benjamin Üzerine**, çev. Dilman Muradoğlu, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Adorno, Theodor W. (2011), "Kültür Endüstrisine Genel Bir Bakış", **Theodor W. Adorno: Kültür Endüstrisi - Kültür Yönetimi** içinde, der. Ali Artun, çev. Nihat Ülner, Mustafa Tüzel ve Elçin Gen, İstanbul: İletişim Yayınları.

Agamben, Giorgio (2006), **İstisna Hali**, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Agamben, Giorgio (2012), **Şeylerin İşareti: Yöntem Üstüne**, çev. Betül Parlak, İstanbul: Monokl Yayınları.

Aksoy, Barış Engin (2011), "Hatırlama ve Kefaret: Neden Benjamin?", **Zamanın Tozu: Frankfurt Okulu'nun Türkiye'deki İzleri** içinde, der. D. Beybin Kejanlıoğlu, Ankara: De Ki Basım Yayım.

Anderson, Perry (2011), **Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler**, çev. Bülent Aksoy, İstanbul: Birikim Yayınları.

Arendt, Hannah (2018), "Walter Benjamin: 1892–1940", **Walter Benjamin Kitabı: Seçme Yazılar** içinde, der. ve çev. Tunç Tayanç, Ankara: Dipnot Yayınları.

Arınç, Cihat (2008), **Against Historicism and Aestheticism: Walter Benjamin's Critical Philosophy of Film**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul.

Armaner, Türker (2015), "Port-Bou'da Susan Dil: Walter Benjamin", **Cogito** (Sayı 52): 138- 148.

Balibar, Etienne (2014), **Marx'ın Felsefesi**, çev. Ömer Laçiner, İstanbul: Birikim Yayınları.

Beasley-Murray, Tim (2007), **Mikhail Bakhtin and Walter Benjamin: Experience and Form**, New York ve Hampshire: Palgrave Macmillan.

Beiner, Ronald (2013), "Walter Benjamin'in Tarih Felsefesi", **Tarih Okulu Dergisi**, (Sayı 15): 603-615.

Benjamin, Walter (1994), **The Correspondence of Walter Benjamin 1910-1940**, der. Gershom Scholem ve Theodor W. Adorno, çev. Manfred R. Jacobson ve Evelyn M. Jacobson, Chicago ve Londra: The University of Chicago Press.

Benjamin, Walter (1998), "Epistemo-Critical Prologue", **The Origin of German Tragic Drama** içinde, çev. John Osborne, New York: Verso.

Benjamin, Walter (2004), **Selected Writings Volume 1 1913-1926**, der. Michael W. Jennings, Londra: The Belknap Press of Harvard University Press.

Benjamin, Walter (2006), **Selected Writings Volume 4 1938-1940**, der. Michael W. Jennings, Londra: The Belknap Press of Harvard University Press.

Benjamin, Walter (2010), "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", **Şiddetin Eleştirisi Üzerine** içinde, der. Aykut Çelebi, çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis Yayınları.

Benjamin, Walter (2013a), "Gelecekteki Felsefenin Programı Üzerine", **Benjamin** içinde, der. ve çev. Besim F. Dellaloğlu, İstanbul: Say Yayınları.

Benjamin, Walter (2013b), "Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı", **Sanatta ve Edebiyatta Eleştiri: Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı** içinde, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İletişim Yayınları.

Benjamin, Walter (2013c), **Fotoğrafın Kısa Tarihi–Teknik Araçlarla Yeniden-Üretim (Çoğaltma) Çağında Sanat Eseri**, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Agora Kitaplığı.

Benjamin, Walter (2014a), **Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin'den Seçme Yazılar** içinde, der. Nurdan Gürbilek, çev. Nurdan Gürbilek ve Sabir Yücesoy, İstanbul: Metis Yayınları.

Benjamin, Walter (2014b), "Moskova Günlüğü", **Walter Benjamin: Moskova Günlüğü** içinde, der. Müge Gürsoy Sökmen, çev. Cemal Ener, İstanbul: Metis Yayınları.

Benjamin, Walter (2014c), "Goethe'nin Gönül Yakınlıkları", **Gönül Yakınlıkları: Johann Wolfgang Von Goethe** içinde, der. Bora Erdağı ve Nurçin İleri, çev. Sadi Irmak, İstanbul: Patika Kitap.

Benjamin, Walter (2014d), **Brecht'i Anlamak**, çev. Haluk Barışcan ve Güven Işısağ, İstanbul: Metis Yayınları.

Benjamin, Walter (2015a), "Alman Faşizminin Kuramları: Enrst Jünger'in Denemeler Derlemesi 'Savaş ve Savaşçı' Üzerine", **Estetize Edilmiş Yaşam** içinde, der. ve çev. Ünsal Oskay, İstanbul: İnkılap Kitabevi.

Benjamin, Walter (2015b), "Eduard Fuchs: Koleksiyoncu ve Tarihçi", **Cogito** (Sayı 52): 35- 69.

Benjamin, Walter (2015c), "Zentralpark", **Cogito** (Sayı 52): 183- 201.

Benjamin, Walter (2016a), **Tek Yön**, çev. Tevfik Turan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Benjamin, Walter (2016b), **Pasajlar**, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Benjamin, Walter (2016c), "Adorno'ya Cevap", **Estetik ve Politika** içinde, der. ve çev. Elçin Gen, İstanbul: İletişim Yayınları.

Benjamin, Walter (2018a), **Walter Benjamin Gershom G. Scholem Mektuplaşmalar 1932-1940** içinde, der. Gerschom G. Scholem, çev. Saliha Yeniyol, İstanbul: Kolektif Kitap.

Benjamin, Walter (2018b), **Walter Benjamin Kitabı: Seçme Yazılar** içinde, der. ve çev. Tunç Tayanç, Ankara: Dipnot Yayınları.

Bensaid, Daniel (2006), **Köstebek ve Lokomotif**, çev. U. Uraz Aydın, İstanbul: Yazın Yayıncılık.

Berman, Marshall (2014), "Walter Benjamin: Şehirdeki Melek", **Marksizmle Maceram** içinde, çev. Aylin Üçer, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bewes, Timothy (2008), **Şeyleşme: Geç Kapitalizmde Endişe**, çev. Deniz Soysal, İstanbul: Metis Yayınları.

Bloch, Ernst (2013), "Walter Benjamin'le Hatıralarım", **Benjamin** içinde, der. ve çev. Besim F. Dellaloğlu, İstanbul: Say Yayınları.

Boer, Ronald (2013), **Cennetin Eleştirisi: Marksizm ve Teoloji Üzerine**, çev. Melih Pekdemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bölükbaşı, Mustafa (2012), **Faşist Estetik: Leni Riefenstahl Filmleri Üzerine Bir İnceleme**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.

Buck-Morss, Susan (1977), **The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and The Frankfurt Institute**, New York: The Free Press A Division of Macmillan Publishing.

Buck-Morss, Susan (1981), "Walter Benjamin-Revolutionary Writer (I)", **New Left Review** (Sayı 128): 50-75.

Buck-Morss, Susan (1992), "Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin's Artwork Essay Reconsidered", **The MIT Press** (Sayı 62): 3-41.

Buck-Morss, Susan (2010), **Görmenin Diyalektiği: Walter Benjamin ve Pasajlar Projesi**, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları.

Cadava, Eduardo (2008), **Işık Sözcükleri: Tarihin Fotografisi Üzerine Tezler**, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları.

Callinicos, Alex (2013), **Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış**, çev. Yasemin Tezgiden, İstanbul: İletişim Yayınları.

Canlı, Emine (2017), "Deneyimin Yoksullaşması-Walter Benjamin'de Estetik ve Politika", **Felsefe Arkivi** (Sayı 46): 149-163.

Caygill, Howard (2005), **Walter Benjamin: The Colour of Experience**, London: Routledge.

Cevizci, Ahmet (2010), **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Cevizci, Ahmet (2017), **Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a**, İstanbul: Say Yayınları.

Çelebi, Aykut (2001), "Kuraldışı Durumlarda Karar Vermek: Carl Schmitt ve Walter Benjamin Üzerine Bir İnceleme", **Defter** (Sayı 42): 109-146.

Çelebi, Aykut (2014), "Teknik Yeniden Üretilebilirlik Çağında Kitle ve Kitlesellik; Walter Benjamin Üzerine Bir Deneme", **Doğu Batı Yayınları** (Sayı 69): 11-63.

Çelebi, Aykut (2010a), "Sunuş: Bir Parıltı… Sonra Gece", **Şiddetin Eleştirisi Üzerine** içinde, der. Aykut Çelebi, İstanbul: Metis Yayınları.

Çelebi, Aykut (2010b), "Şiddete Karşı Siyaset Hakkı", **Şiddetin Eleştirisi Üzerine** içinde, der. Aykut Çelebi, İstanbul: Metis Yayınları.

Dan, Joseph (2015), **Kabala**, çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Kitabevi.

Deleuze, Gilles (2000), **Kant Üzerine Dört Ders**, çev. Ulus Baker, Ankara: Öteki Yayınevi.

Dellaloğlu, Besim F. (2012), **Benjaminia: Dil, Tarih ve Coğrafya**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Dellaloğlu, Besim F. (2017), "Walter Benjamin ve Politik Teoloji", **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi** içinde, der. M. Ertan Kardeş, İstanbul: İthaki Yayınları.

Dellaloğlu, Besim F. (2013), "Modern Bir Mesih: Walter Benjamin", **Benjamin** içinde, der. Besim F. Dellaloğlu, İstanbul: Say Yayınları.

Demiralp, Oğuz (1999), **Tanrı Bakışlı Çocuk: Walter Benjamin Üzerine 49'a Parçalanmış Deneme**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Derin, Özlem (2016), Kırılmanın Sessizliği ve Şimdi(siz)lik", **Kilikya Felsefe Dergisi** (Sayı 3): 47-65.

Derrida, Jacques (2010), "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", **Şiddetin Eleştirisi Üzerine** içinde, der. Aykut Çelebi, çev. Zeynep Direk, İstanbul: Metis Yayınları.

Eagleton, Terry (1996), **İdeoloji**, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Eagleton, Terry (2013), **Walter Benjamin Ya Da Bir Devrimci Eleştiriye Doğru**, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Agora Kitaplığı.

Eagleton, Terry (2017), **İyimser Olmayan Umut**, çev. Emine Ayhan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Ener, Cemal (2014), "'Patalojik Kararsız' Asja Lacis'in Anıları ve Gershom Scholem", **Walter Benjamin: Moskova Günlüğü** içinde, der. Müge Gürsoy Sökmen, İstanbul: Metis Yayınları.

Enzensberger, Hans Magnus (1980), "Bir Kitle İletişim Araçları Teorisinin Oluşturucu Ögeleri", çev. Ünsal Oskay, **Birikim Dergisi** (Sayı 58-59): 17-37.

Erdağı, Bora (2014), "Önsöz: Goethe ve Walter Benjamin Sanat Teorisi Açısından Gönül Yakınlıkları", **Gönül Yakınlıkları: Johann Wolfgang Von Goethe** içinde, der. Bora Erdağı ve Nurçin İleri, İstanbul: Patika Kitap.

Erşen, Cana (2017), "Tanınmayan Kızkardeşler: Walter Benjamin'de Ezoterizm", **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi** içinde, der. M. Ertan Kardeş, İstanbul: İthaki Yayınları.

Freese, Wolfgang (1981), "On Benjamin And Brecht", **Telos** (Sayı 49): 155-171.

Gandler, Stefan (2015), "Tarih Meleği Neden Geriye Bakıyor?", **Cogito** (Sayı 52): 161-183.

Gelley, Alexander (1999), "Contexts of the Aesthetic in Walter Benjamin", **MLN** (Sayı 114): 933-961.

Georges, Sorel (2004), **Reflections On Violence**, der. ve çev. Jeremy Jennings, Cambridge: Cambridge University Press.

Georges, Sorel (2013), **Şiddet Üzerine Düşünceler**, çev. Anahid Hazaryan, Ankara: Epos Yayınları.

Georges, Sorel (1985), **Marksizme Eleştirel Yaklaşımlar**, çev. Alev Türker, İstanbul: Sokak Yayınları.

Gezen, Aysun (2011), "Bertolt Brecht, Anti-Faşizm Mücadelesi ve Epik Tiyatro", **Demokrasi Platformu** (Sayı 27): 163-197.

Goethe, Johann Wolfgang Von (2014), **Gönül Yakınlıkları**, çev. Sadi Irmak, İstanbul: Patika Kitap.

Goldmann, Lucien (1976), **Diyalektik Araştırmaları**, çev. Afşar Timuçin ve Mehmet Sert, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

Goldstein, W. S. (2001), "Messianism and Marxism: Walter Benjamin and Ernst Bloch's dialectical Theories of Secularization", **Critical Sociology** (Sayı 27): 246–281.

Gök, Ömer Faruk (2017), **Benjamin: Şiddet, Hukuk, İlahi Adalet**, İstanbul: On İki Lehva Yayıncılık.

Gülenç, Kurtul (2017), "Sınırda Olmak Ya Da Yaşamda Kalmanın Halleri", **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi** içinde, der. M. Ertan Kardeş, İstanbul: İthaki Yayınları.

Gülenç, Kurtul ve Önder Kulak (2011), "Walter Benjamin'de Tarih ve Ütopya", **Yeditepe Felsefe**, Sayı (10): 68-120.

Gürbilek, Nurdan (2014), "Sunuş", **Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin'den Seçme Yazılar** içinde, der. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis Yayınları.

Handelman, Susan (1991), "Walter Benjamin and the Angel of History", **CrossCurrents** (Sayı 41): 344-352.

Hanssen, Beatrice (2006), "Language and mimesis in Walter Benjamin's work", **The Cambridge Companion to Walter Benjamin** içinde, der. David S. Ferris, Cambridge: Cambridge University Press.

Hillach, Ansgar (2015), "Siyaset Estetiği: Walter Benjamin'in 'Alman Faşizminin Kuramları'", **Estetize Edilmiş Yaşam** içinde, der. ve çev. Ünsal Oskay, İstanbul: İnkılap Kitabevi.

Homeros (2016), **İlyada**, çev. Azra Erhat ve A. Kadir, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Jacobson, Eric (2009), "Locating the Messianic: In Search of Causation and Benjamin's Last Message", **Journal For Cultural Research** (Sayı 13): 207-223.

Jacoby, Russell (1999), **Yenilginin Diyalektiği: Batı Marksizminin Dış Hatları**, çev. Özgür Yakupoğlu ve Ali Osman Alayoğlu, Ankara: Doruk Yayımcılık.

Jameson, Fredric (2016), "Sonuç Niyetine Düşünceler", **Estetik ve Politika** içinde, der. ve çev. Elçin Gen, İstanbul: İletişim Yayınları.

Jay, Martin (1999), "Experience Without A Subject: Walter Benjamin and The Novel", **In The Actuality of Walter Benjamin**, der. Laura Marcus and Lynda Nead, Londra: Lawrence and Wishart.

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

Jay, Martin (2014), **Diyalektik İmgelem: Frankfurt Okulu'nun Tarihi ve Çalışmaları [1923-1950]**, çev. Sevgi Doğan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Kang, Jaeho (2015), **Walter Benjamin ve Medya: Modernitenin Gösterisi**, çev. Deniz Gedizlioğlu, İstanbul: Epsilon Yayıncılık.

Kardeş, M. Ertan (2009), "Walter Benjamin'in Felsefi Labirentine Bir Bakış", **1900'den Günümüze Büyük Düşünürler I. Cilt** içinde, der. Çetin Veysal, İstanbul: Etik Yayınları.

Kardeş, M. Ertan (2014), "Tarihsel Zamanda Karar Alamamanın Trajikliği: Benjamin ve Schmitt Bağlamında Bir Okuma", **Kampflatz** (Sayı 5): 121-136.

Ketenci, Taşkıner (2016), "Saf Aklın Eleştirisi'nde Önsözler ve İşlevleri", **Beytulhikme An International Journal of Philosophy** (Sayı 6): 113-139.

Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit (Tevrat ve İncil) (1958), İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi.

Koçak, Orhan (2014), "Sunuş", **Walter Benjamin: Moskova Günlüğü** içinde, der. Müge Gürsoy Sökmen, İstanbul: Metis Yayınları.

Kracauer, Siegfried (2011), **Kitle Süsü**, çev. Orhan Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları.

Lacis, Asja (2014), "Asja Lacis'in *Meslekten Devrimci* Kitabının Benjamin'le İlgili Bölümü", **Walter Benjamin: Moskova Günlüğü** içinde, der. Müge Gürsoy Sökmen, çev. Cemal Ener, İstanbul: Metis Yayınları.

Lacoue-Labarthe, Philippe (2013), "Sunuş: Walter Benjamin'in 'Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı'", **Sanatta ve Edebiyatta Eleştiri: Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı** içinde, der. ve çev. Elçin Gen, İstanbul: İletişim Yayınları.

Lebovic, Nitzan (2011), "Benjamin's Nihilism Rhytm and Political Statis", **Benjamin-Studien 2** içinde, der. Daniel Weidner ve Sigrid Weigel, München: Wilhelm Fink Verlag.

Leibniz, Gottfried W. (2019), **Monadoloji**, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Leslie, Esther (2008), "Revolutionary Potential and Walter Benjamin: A Postwar Reception History", **Critical Companion to Contemporary Marxism** içinde, der. Jacques Bidet ve Stathis Kouvelakis, Leiden ve Boston: Brill.

Leslie, Esther (2011), **Walter Benjamin: Konformizmi Alt Etmek**, çev. Eda Çaça, İstanbul: Habitus Yayıncılık.

Leslie, Esther (2019b), **Walter Benjamin Hakkında Her Şey**, çev. Meryem Sena Özgüven ve M. Murtaza Özeren, İstanbul: Dedalus Kitap.

Lindroos, Kia (1998), **Now-Time Image-Space: Temporalization of Politics In Walter Benjamin's Philosophy of History and Art**, Jyvaskyla: Sophi University of Jyvaskyla.

Livingstone, Rodney, Perry Anderson ve Francis Mulhern (2016), "Sunuş III", **Estetik ve Politika** içinde, der. ve çev. Elçin Gen, İstanbul: İletişim Yayınları.

Löwy, Michael (1996), **Marksizm ve Din: Kurtuluş Teolojisi Meydan Okuyor**, çev. İrfan Cüre, İstanbul: Belge Yayınları.

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

Löwy, Michael (2007), **Walter Benjamin: Yangın Alarmı "Tarih Kavramı Üzerine" Tezlerin Bir Okuması,** çev. U. Uraz Aydın, İstanbul: Versus Kitap.

Löwy, Michael (2013), "Diyalektik ve Devrim: Troçki, Lenin ve Lukâcs", **Yeni Yüzyılda Diyalektik** içinde, der. Bertell Ollman ve Tony Smith, çev. Şükrü Alpagut, İstanbul: Yordam Kitap.

Löwy, Michael ve Robert Sayre (2016), **İsyan ve Melankoli: Moderniteye Karşı Romantizm**, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Alfa Kitap.

Lukâcs, György (2014), **Tarih ve Sınıf Bilinci**, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları.

Lukâcs, György (2017), **Lenin'in Düşüncesi: Devrimin Güncelliği**, çev. Ragıp Zarakolu, İstanbul: Belge Yayınları.

Lunn, Eugene (2011), **Marksizm ve Modernizm: Lukâcs, Brecht, Benjamin ve Adorno Üzerine Tarihsel Bir İnceleme**, çev. Yavuz Alogan, Ankara: Dipnot Yayınları.

Manderson, Desmond (2016), 'Here and Now: From 'Aestheticizing Politics' to 'Politicizing Art'', **No Foundations: An Interdisciplinary Journal Of Law And Justice** (Sayı 13): 1-16.

Martel, James (2011), "Taking Benjamin Seriously as a Political Thinker", **Philosophy & Rhetoric** (Sayı 44): 297-308.

Marx, Karl (2009), **Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i**, çev. Erkin Özalp, İstanbul: Yazılama Yayınevi.

Marx, Karl (2016), **Kapital I. Cilt**, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam Kitap.

Marx, Karl ve Friedrich Engels (2011), **Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri**, çev. Muzaffer Erdost, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl ve Friedrich Engels (2013), **Felsefe İncelemeleri**, çev. Cem Eroğul, İstanbul: Yordam Kitap.

Mollaer, Fırat (2015), "Walter Benjamin'i Çağımızda Tahayyül Etmek", **Cogito** (Sayı 52): 236- 266.

Neocleous, Mark (2015), **Canavar ve Ölü: Burke, Marx, Faşizm**, çev. Ahmet Bekmen, İstanbul: H2o Yayıncılık.

Oskay, Ünsal (2014), **Tek Kişilik Haçlı Seferleri**, İstanbul: İnkılap Kitabevi.

Oskay, Ünsal (2015), "Walter Benjamin Üzerine", **Estetize Edilmiş Yaşam** içinde, der. Ünsal Oskay, İstanbul: İnkılap Kitabevi.

Özbek, Meral (2000), "Walter Benjamin Okumak-II", **AÜ SBF Dergisi** (Sayı 55-3): 103-131.

Özlem, Doğan (2012), **Tarih Felsefesi**, İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.

Pan, David (2009), "Against Biopolitics: Walter Benjamin, Carl Schmitt, and Giorgio Agamben on Political Sovereignty and Symbolic Order", **The German Quarterly** (Sayı 82): 42-62.

Poulantzas, Nicos (2016), **Faşizm ve Diktatörlük**, çev. Ahmet İnsel, İstanbul: İletişim Yayınları.

Procyshyn, Alexei (2014), "Walter Benjamin's Philosophy of Language", **Philosophy Compass** (Sayı 9/6): 368–381.

Radnoti, Sandor (1978), "Benjamin's Politics", çev. John Fekete, **Telos** (Sayı 37): 63-81.

Rosenthal, Lecia (2018), "Giriş: Walter Benjamin Radyoda", **Walter Benjamin: Radyo Benjamin** içinde, der. Lecia Rosenthal, çev. Cemal Ener ve Elif Okan Gezmiş, İstanbul: Metis Yayınları.

Rossi, Paolo (2002), **Gemi Batıyor, Seyreden Yok: İlerleme Fikri**, çev. Durdu Kundakçı, Ankara: Dost Kitabevi.

Rush, Fred (2013), "Sunuş: Jena Romantizmi Ve Benjamin'in Eleştirel Epistemolojisi", **Sanatta ve Edebiyatta Eleştiri: Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı** içinde, der. ve çev. Elçin Gen, İstanbul: İletişim Yayınları.

Salgar, Ercan (2015), "'İlerleme' Kavramı Üzerine Tarihsel Bir İnceleme", **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi** (Sayı 19): 311-324.

Scholem, Gerschom G. (2011), **Sabetay Sevi: Mistik Mesih 1626-1676**, çev. Eşref Bengi Özbilen, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Scholem, Gerschom G. (2018), **Walter Benjamin Gershom G. Scholem Mektuplaşmalar 1932-1940** içinde, der. Gerschom G. Scholem, çev. Saliha Yeniyol, İstanbul: Kolektif Kitap.

Scholem, Gershom G. (2013), "Walter Benjamin ve Meleği", **Benjamin** içinde, der. ve çev. Besim F. Dellaloğlu, İstanbul: Say Yayınları.

Scholem, Gershom G. (2014), "Önsöz", **Walter Benjamin: Moskova Günlüğü** içinde, der. Müge Gürsoy Sökmen, çev. Cemal Ener, İstanbul: Metis Yayınları.

Stace, Walter T. (1986), **Hegel Üzerine**, çev. Murat Belge, Ankara: V Yayınları.

Steiner, Uwe (2010), **Walter Benjamin: An Introduction to His Work and Thought**, çev. Michael Winkler, Chicago ve Londra: The University of Chicago Press.

Steiner, Uwe ve Colin Sample (2001), "The True Politician: Walter Benjamin's Concept of the Political", **New German Critique** (Sayı 83): 43-88.

Steiner, Anne ve Loic Debray (2017), **Kızıl Ordu Fraksiyonu Avrupa'da Şehir Gerillası**, çev. Ruşen Çakır, İstanbul: Metis Yayınları.

Storer, Colin (2015), **Weimar Cumhuriyeti'nin Kısa Tarihi**, çev. Sedef Özge, İstanbul: İletişim Yayınları.

Tiedemann, Rolf (2006), "Tarihsel Materyalizm veya Siyasal Mesihçilik? "Tarih Kavramı Üstüne" Tezlerin Bir Yorumu", **Frankfurt Okulu** içinde, der. ve çev. H. Emre Bağce, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Tiedemann, Rolf (2018) "Pasajlar Yapıtı"na Giriş", **Pasajlar** içinde, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Timuçin, Afşar (1983), **Kant Felsefesine Giriş**, İstanbul: Metis Yayınları.

Timur, Taner (2011), **Marksizm, İnsan ve Toplum: Balibar, Seve, Althusser, Bourdieu**, İstanbul: Yordam Kitap.

Townshend, Jules (2011), "Sağ Marksizm", **20. Yüzyılda Marksizm** içinde, der. Darly Glaser ve David M. Walker, çev. Burak Gürel, Onur Koyunlu ve Sungur Savran, İstanbul: Versus Yayınları.

Traverso, Enzo (2018), **Solun Melankolisi: Marksizm, Tarih ve Bellek**, çev. Elif Ersavcı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Uslu, Ateş (2006), **Lukâcs: Marx'a Giden Yol**, İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi.

Uslu, Ateş (2017), "Politik ve Entelektüel Bağlamı İçinde Walter Benjamin'in Şiddet Teorisi", **Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi** içinde, der. M. Ertan Kardeş, İstanbul: İthaki Yayınları.

Vanderberghe, Frédéric (2016), **Alman Sosyolojisinin Felsefi Tarihi**, çev. Vefa Saygın Öğütle, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Witte, Bernd (1975), "Benjamin and Lukács. Historical Notes on the Relationship between Their Political and Aesthetic Theories", **New German Critique** (Sayı 5): 3-26.

Witte, Bernd (2002), **Walter Benjamin**, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Wohlfarth, Irving (2008), "Walter Benjamin and the Red Army Faction Part One", **Radical Philosopy** (152): 7-19.

Wolin, Richard (1981), "From Messianism to Materialism: The Later Aesthetics of Walter Benjamin", **New German Critique** (Sayı 22): 81-108

Wolin, Richard (1994), **Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption,** Londra: University Of California Press.

Yılmaz, Erdal (2015), "Leibniz Felsefesinde Tanrı, Cevher ve Dünya "İlişki"si", **Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Yeniçağ Düşüncesi 3. Cilt** içinde, der. Ahmet Erhan Şekerci, İstanbul: İnsan Yayınları.

Yurtsever, Haluk (2007), **Özgürlük ve Örgütlülük**, İstanbul: Yordam Kitap.

İNTERNET KAYNAKLARI

Etöz, Zeliha (2017), "Bir 'vahşi kadın' hikâyesi Niobe",
https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2017/12/08/bir-vahsi-kadin-hikayesi/
Erişim Tarihi: 21.11.2019

Jacobson, Gavin (2016), "Yıkılmış bir cumhuriyete karşı şah mat: Benjamin ve Brecht", çev. Zeynep Şenel Gencer, https://dusunbil.com/cokmus-cumhuriyetin-yenilgisi-benjamin-ve-brecht-uzerine/ Erişim Tarihi: 22. 11. 2019.

Jay, Martin (2017), "Experience Without A Subject: Walter Benjamin and The Novel", http://poieinkaiprattein.org/philosophy/martin-jay/experience-without-a-subject-walter-benjamin-and-the-novel-by-martin-jay/ Erişim Tarihi: 20.11. 2019.

Khatib, Sami (2015), "The Aestheticization of Politics: Rereading Benjamin's Theory of Fascism", https://fu-berlin.academia.edu/SamiKhatib Erişim Tarihi: 22. 11. 2019.

Leslie, Esther (2019a), "Fear Eats the Soul: Walter Benjamin & Baader Meinhof", https://my-blackout.com/2019/10/08/esther-leslie-fear-eats-the-soul-walter-benjamin-baader-meinhof/ Erişim Tarihi: 20. 12. 2019.

Mohedano, Irene (2019), "The relationship between Aesthetics and Politics: about the possibility of Political Art today", https://sva.academia.edu/IreneMohedano Erişim Tarihi: 22. 11. 2019.

Moses, Stephane (2018), Tarih Meleği: Rosenzweig, Benjamin, Scholem, çev. Cana Erşen ve Murat Erşen, https://www.gazeteduvar.com.tr/kitap/2018/12/04/tarih-melegi/ Erişim Tarihi: 21.11.2019

Osborne, Peter ve Matthew Charles (2015), "Walter Benjamin", https://plato.stanford.edu/entries/benjamin/#Bib Erişim Tarihi: 20.11.2019.

Robinson, Andrew (2017), "Walter Benjamin Faşizm ve Kriz", https://komunizminguncelligi.wordpress.com/2017/01/14/walter-benjamin-fasizm-ve-kriz-andrew-robinson/ Erişim Tarihi: 22.11.2019

Sieber, Jan (2014), "Technique as a Pure Means. On Walter Benjamin's non-instrumental concept of technique between his early metaphysical and later

anthropological materialist writings”

https://anthropologicalmaterialism.hypotheses.org/2016 Erişim Tarihi: 21. 11. 2019.

sozluk.gov.tr (2019), Türk Dil Kurumu Sözlükleri,

https://sozluk.gov.tr/?kelime=ONARIM Erişim Tarihi: 25.11.2019

ÖZET

Walter Benjamin, 20. yüzyılın en özgün Marksist düşünürlerinden biridir. O, teolojik düşünce ile seküler düşünce arasındaki kategorik ayrıma meydan okuyarak Marksizm ile Yahudi teolojisinin birlikteliğine dayanan bir ilişki modeli öne sürmüştür. Bu model ekseninde de düşüncesinin politik boyutunu sunmuştur. Ne var ki bu model aynı zamanda Benjamin'in politik düşüncesinin ne olduğuna dair kimi tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Kimi yorumcular, teoloji ile Marksizm arasındaki birlikteliğin doğası gereği çelişkili olduğunu, bu yüzden Benjamin'in politik düşüncesinin Marksist öğretiye dâhil edilemeyeceğini öne sürmektedir. Kimi yorumcular ise Benjamin'i politik bir düşünür olarak oldukça önemli bulsa da onun düşüncesinin politik mahiyetini sunarken sadece Marksist boyutu ciddiye almakta ve teolojiyi bir imgeye indirgemektedir. Başkaları ise Benjamin'in sadece 1930'larda geliştirdiği materyalist sanat kuramını öne çıkarmakta; ancak bunu yaparken kuramın faşizme karşı geliştirilmiş bir yaklaşım olduğu, yani sosyo-politik bağlamını göz ardı etmektedir.

Bu çalışmada ise Benjamin'in politik düşüncesinin Marksist öğretinin sınırları içerisinde olduğu; fakat bununla birlikte onun politik düşüncesinin teoloji olmaksızın anlaşılamayacağı ve düşüncesinin kültürel boyutunun politik boyutundan ayrıştırılamayacağını öne sürmekteyiz. Bu amaçla çalışmada, Benjamin'e yönelik bütünlüklü bir okuma yapılmış ve öncelikle onun teoloji ile seküler düşünce arasında nasıl bir ilişkilenme modeli sunduğu görünür kılınmıştır. Marksizm ile teoloji arasındaki birlikteliğin gerilim taşıdığı; fakat çelişkili olmadığı ileri sürülmüştür. Benjamin düşüncesinin politik boyutunu karakterize eden unsurun da bu birliktelik olduğu ve bu birliktelik sayesinde güçlü bir siyasal praksise ulaştığı açığa çıkarılmıştır.

Bu bağlamda Birinci Bölüm'de, Benjamin'in erken dönem epistemolojik ve politik düşüncelerine odaklanılmıştır. İkinci Bölüm'de Benjamin'in Marksizm'le ilk

teması ve “Marksist” olarak adlandırılan dönemi incelenmiştir. Üçüncü Bölüm’de Benjamin’in Marksizm ile Yahudi teolojisi arasındaki ortaklıktan yola çıkarak geliştirdiği tarih ve devrim anlayışı sunulmuştur.

ABSTRACT

Walter Benjamin is one of the most unique Marxist thinkers of the 20th century. He challenged the categorical distinction between theological thought and secular thought, and proposed a relationship model based on the togetherness of Marxism and Jewish theology. On the basis of this model, he presented the political aspect of his thought. The model, however, also brought with it certain controversies about what Benjamin's political thought was. Some commentators argue that any association between theology and Marxism would inherently be contradictory, so that Benjamin's political thought cannot be included in the Marxist doctrine. As some other commentators consider Benjamin as an important political thinker, they only take the Marxist dimension of his thought seriously and reduce theology to an imagery. Others only emphasize the materialist theory of art that Benjamin developed in the 1930s; but in doing so, they ignore its socio-political context, namely that the theory was developed as an approach against fascism.

In this study, we argue that Benjamin's political thought is to be included in the Marxist doctrine; however, his political views cannot be understood without taking theology into account and the cultural aspect of his thought cannot be distinguished from the political aspect. To this end, the study provides a holistic reading of Benjamin and it primarily reveals how Benjamin put forward a relational model between theology and secular thought. It has been suggested that the togetherness between Marxism and theology is tense, yet it is by no means contradictory. It is disclosed that the factor that characterizes the political aspect of Benjamin's thought is this togetherness and, thanks to this togetherness, his political thought contains a strong political praxis.

In this context, Chapter One focuses on Benjamin's early ideas on epistemology and politics. In Chapter Two, Benjamin's first interactions with Marxism and his period

which is called “Marxist” are examined. In Chapter Three, Benjamin's understanding of history and revolution which is based on the partnership between Marxism and Jewish theology is presented.