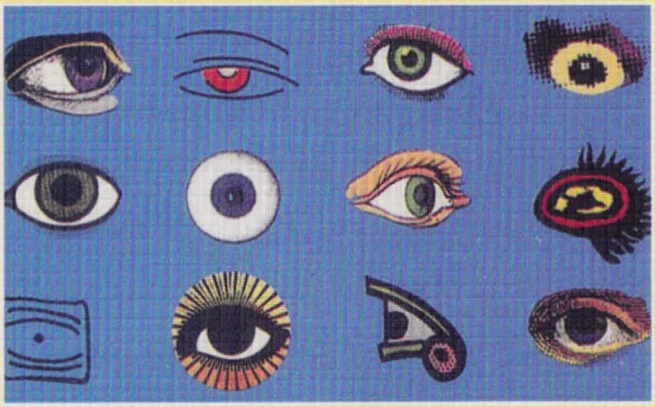
Kimlik ve Farklılık

William E. Connolly

SİYASETİN AÇMAZLARINA DAİR
DEMOKRATİK ÇÖZÜM ÖNERİLERİ



İngilizceden Çeviren: Fermâ Lekesizalın

AYRINTI

2. BASIM

WILLIAM E. CONNOLLY

Amerika'nın son dönemdeki en önemli siyaset bilimcilerinden olan ve postyapısalcı düşüncenin önde gelen düşünürlerinin (Foucault, Nietzsche, Hidegger, Derrida) kuramsal görüşlerini siyaset bilimine son derece yaratıcı bir biçimde taşımasıyla ünlenen Connolly 1938'de Michigan'da doğdu. Michigan Üniversitesi'ni bitirdikten sonra uzun yıllar Massachusetts Üniversitesi'nde öğretim üyeliği yaptı. 1985'ten beri Johns Hopkins Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi Profesörlüğü yapmaktadır. 1984-1990 yılları arasında *Political Theory* dergisinin editörlüğünü yapmıştır.

Başlıca yapıtları şunlardır: *The Terms of Political Discourse* (1974); (Michael Best'le birlikte) *The Politicized Economy* (1976); *Appearance and Reality in Politics* (1981); *Politics and Ambiguity* (1988); *The Augustinian Imperative* (1994); *Why I am not a secularist* (1999); *Neuropolitics: thinking, culture, speed* (2002); *Pluralism* (2005); *Capitalism and Christianity, American style* (2008); *A world of becoming* (2010).

Ayrıntı: 133
İnceleme Dizisi: 68

Kimlik ve Farklılık
Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri
William E. Connolly

Kitabın Özgün Adı
Identity / Difference
Democratic Negotiations of Political Paradoks

İngilizce'den Ceviren
Fermâ Lekesizalın

Yayıma Hazırlayan
Tuncay Birkan

Son Okuma
Ahmet Batmaz

Cornell University Press/1991
basımından çevrilmiştir.

© Cornell University Press

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir

Kapak İllüstrasyonu
Steven Heller

Kapak Düzeni
Gökçe Alper

Dizgi
Esin Tapan

Baskı
Ali Laçin - Barış Matbaa-Mücellit
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No. 286
Topkapı/Zeytinburnu-İstanbul - Tel. 0212 567 11 00
Sertifika No: 46277

Birinci Basım *1995*
İkinci Basım *2020*

Baskı Adedi *2000*

ISBN 978-975-539-110-6
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hocapaşa Mah. Dervişler Sok. Dirikoçlar İş Hanı
No: 1 Kat: 5 Sirkeci – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

twitter.com/ayrintiyayinevi facebook.com/ayrintiyayinevi instagram.com/ayrintiyayinlari

William E. Connolly

Kimlik ve Farklılık

Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri

AYRINTI

İNCELEME DİZİSİ
SON ÇIKAN KİTAPLAR

LENIN 2017
Hatırlamak, Tekrarlamak ve Kafa Yormak
Vladimir İlyich Lenin , Slavoj Žižek

EKIM
Rus Devriminin Hikâyesi
China Miéville

DÜNYAYA VE KENDİMİZE DAİR
Zygmunt Bauman & Stanislaw Obirek

FAŞİZM VE KAPİTALİZM
Faşizmin Sosyal Kökenleri ve
İşlevleri Üstüne Teoriler
Angelo Tasca, Arthur Rosenberg,
Otto Bauer, August Thalheime

TANRI'YA VE İNSANA DAİR
Stanislaw Obirek, Zygmunt Baumane

İSTISNA HÂLI
Giorgio Agamben

BENLIK PRATIKLERI
Zygmunt Bauman & Rein Raud

EŞYA VE İNSAN
Bir Pratik İlişkinin Felfesefesi,
Pedagojisi ve Sosyolojisi
Arnd-Michael Nohl

KUŞATILMIŞ TOPLUM
Zygmunt Bauman

KAPIMIZDAKI YABANCILAR
Zygmunt Bauman

DEMIR KAFES
Max Weber ve Weberci Marksizm
Michael Löwy

YEMEK VE ULUSAL KİMLİK
Gündelik Yaşamdan Küresel Siyasete
Atsuko Ichijo & Ronald Ranta

KORSANLAR VE İMPARATORLAR:
ESKİLER VE YENİLER
Gerçek Dünyada Uluslararası Terörizm
Noam Chomsky

KÜRESELLEŞMENİN ÇÖKÜŞÜ
Dünyanın Yeniden Keşfi
John Ralston Saul

AVRUPA
Bitmemiş Bir Macera
Zygmunt Bauman

AKIŞKAN HAYAT
Zygmunt Bauman

KİTLE KATLİAMLARI
Cinai Bölmeler
Abram De Swaan

HAVVA'NIN SAKLI YÜZÜ
Arap Dünyasında Kadınlar
Nevâl es-Sâdevî

RADİKAL KURBAN
Terry Eagleton

EDEBİYATA ÖVGÜ
Zygmunt Bauman & Riccardo Mazzeo

PASİF DİRENİŞ
Mitin Ötesinde Bir Tarih
Domenico Losurdo

BORÇLU ZAMANLARDA YAŞAMAK
Citlali Rovirosa-Madrazo ile Söyleşi
Zygmunt Bauman

GREV!
Jeremy Brecher

MARKSİZM, ORYANTALİZM,
KOZMOPOLİTANİZM
Gilbert Achcar

MARKSİZM VE KENT
Ira Katznelson

MİZAH
Terry Eagleton

EĞİTİM ÜZERİNE
Riccardo Mazzeo ile Söyleşi
Zygmunt Bauman

ANLATININ SÖYLEMİ
Yöntem Hakkında Bir Deneme
Gérard Genette

İçindekiler

— Öndeyiş 9
— Giriş: Kötülük Sorunu 15
A. İKİNCİ KÖTÜLÜK SORUNU 15
B. ETİĞİN PARADOKSU 26

1 Özgürlük ve Hınç 36
A. ÖZGÜRLÜK VE ÖLÜMLÜLÜK 36
B. ÖZGÜRLÜK VE BAĞIMLI BELİRSİZLİK 41
C. ÖZGÜRLÜK VE ZORUNLU OLUMSALLIK 52

2 Küresel Siyasi Söylem 65
A. ÖTEKİNİN KEŞFİ 65
B. ÖTEKİLİĞİN GİZİ 70
C. FARKLILIKTAN GEÇEN KİMLİK 77
D. ULUSLARARASI İLİŞKİLER KURAMINDA KİMLİK 82

3 Liberalizm ve Farklılık 103
A. FARKLILIĞIN PARADOKSU 103
B. HOBBES, DELİLİK VE ONTOTEOLOJİ 109
C. BİREYCİLİK VE BİREYLİK 116
D. BİREYLİK VE FARKLILIK 126
E. YURTTAŞ LİBERALİZMİ 135
F. PARADOKS SİYASETİ 141

4 Kötülükten Kim Sorumlu? 146
A. SORUMLULUK SORUNU 146
B. YAHUDİ KARŞITI VE YAHUDİ 151
C. SORUMLULUĞUN İSTİKRARSIZLIĞI 162
D. BİR PAGAN VAAZI 173

5 Augustinus'a Mektup 184

6 Demokrasi ve Mesafe 230
A. KİMLİĞİN VALANSLARI 230
B. KİMLİK, HAYAT VE ÖLÜMLÜLÜK 238
C. KİMLİK VE OLUMSALLIK 248
D. SOYKÜTÜĞÜ VE ETİKSELLİK 261
E. MESAFE PATHOSU 266

7 Ülke İçi Demokrasi Siyaseti 284
A. KİŞİSEL VE KOLEKTİF KİMLİK 284
B. KİMLİK VE DEVLET 288
C. OLUMSUZLAMA SİYASETİ 292
D. DEMOKRASİ VE EGEMENLİK 301
E. BELKİ'NİN ZEMİNİ 314

Kişi kendini Kötülükle savaşmaya verdiği oranda İyiliği daha az sorgulamaya başlar.

Jean-Paul Sartre, *Yahudi Karşıtı ve Yahudi*

Ne var ki bu sözcük [merak] hoşuma gidiyor. "Özen"i çağrıştırıyor; insanın varolana ve var olabileceğe duyduğu özen; keskin bir gerçeklik duygusu, ama onun önünde asla hareketsizleşmeyen bir duygu; bizi çevreleyen şeyleri yabancı ve tuhaf bulmaya; bilinen düşünce biçimlerinden kurtulup şeylere farklı bir biçimde bakmaya hazır olmak...; önemli ve temel şeylerin neler olduğunu belirleyen geleneksel hiyerarşilere saygı duymamak.

Michel Foucault, "Maskeli Felsefeci"

Nefret ve haset konusunda sadece Aristoteles değil, Eski Yunan uygarlığının tümü bizden farklı düşünmekte ve Hesiodos'la birlikte şu yargıyı vermektedir: Bir uyuşmazlık insanları düşmanca savaşlara ve birbirlerini yok etmeye itiyorsa kötü; kıskançlık, nefret ve haset biçimine bürünüp insanları eyleme itiyorsa, birbirlerini yok etmeyi amaçlayan savaşlara değil de *tartışmaya* itiyorsa iyidir.

Friedrich Nietzsche, "Homeros'un Tartışması"

Kimlikkeş olmak istemiyorum.

Jan Clausen, "İlginç Durumum"

Öndeyiş

Bu kitap kimliğin* ve buradan hareketle farklılığın siyasetini araştırmaktadır. Fark kimliği kimlik de farkı gerekli kılıyorsa, o halde siyaset sözcüğün o çokyönlü anlamıyla toplumsal hayatı kaplamış durumdadır. Peki ama bu, siyasetin hep aynı olacağı (olması gerektiği) anlamına mı geliyor? Kimliğin farklılıkla olan ilişkisinde iktidar unsuru kendini sürekli aynı biçimde mi ortaya koymak zorunda? Bu çalışma, siyasetin kimliğin farklılıkla olan ilişkisini kaplamış olduğuna; fakat kimliğin bağıntısal (relational) ve inşa edilmiş (constructed)

* İngilizcede "identity" terimi hem "kimlik" hem de "özdeşlik" anlamına gelir. Biz pratik nedenlerle, sadece "kimlik" terimini kullandık; ama okurun kimi bağlamlarda bir yananlam olarak "özdeşliği" akılda tutmasında fayda var. (ç.n.)

karakterinin olumlanmasının yine de siyasal yaşamın etik niteliğinde bir fark meydana getirebileceğine ilişkin inancın izini sürmektedir.

Kimlikle farklılık arasındaki ilişkiyi kötülükle ilgili iki sorunun ortaya çıktığı yer olarak tanımlayacağım. İlahi kimliğin teolojik olarak belirlenmesinde yatan ilk sorun, insanların tanrıyı kötülükle ilgili sorumluluktan muaf tutarak kadirimutlak tanrının iyiliğini koruma çabalarından kaynaklanır. Teolojik sorunun insani tanımları insani kimliklerin somutlaştırılmasıyla bağlantılı konularda bir patlamaya olanak tanımıştır adeta. Siyasi düzlemde, ilk kötülük sorunu kimliğin bütünlüğüne ve kesinliğine en büyük tehditi ortaya koyan farklılıkları kötülüğün bağımsız mekânları (ya da onun yerine geçen birçok şeyden biri) biçiminde tanımlayarak hegemonik kimliğin saflığını ve kesinliğini korumak amacını taşıyan bir dizi çabada ortaya çıkar. İkincisi ise ilki için geliştirilen çözümlerden doğar. Özkimliğe dair kuşkuların, kimliğin ona bakarak kendini tanımlayabileceği bir ötekinin oluşturulmasıyla ortaya konup çözüme kavuşturulduğu çeşitli siyasi taktiklerin bir sonucudur. Bu alanı araştırmak özkimliğin kesinliğini güvence altına alma girişimlerinin yarattığı kötülüğe karşı savaşmak demektir. İkinci kötülük sorununa tepki göstermek ise kendini garantiye alma taktiklerini hedef almak; kimlik, etik, sorumluluk, siyaset, düzen, demokrasi, egemenlik, topluluk ve söylem gibi ilk sorunla ilgili çözümlere destek olan kavramları sorunsal haline getirmek ve son olarak bu temaların yerleşmiş sunumlarının gizlediği kurban ayinlerini gözler önüne sermek demektir. Ancak benim gördüğüm kadarıyla bu biçimde gözler önüne sererek ve değişiklik yaparak oluşturulan karşı taktiklerin kendileri de paradokstan kaçamıyorlar. Aslında, paradoksu aşma itkisi ikinci kötülük sorununu gizleme gayretlerinden biri olabilir.

Kimlik ve farklılık üzerine bu düşünceler en sonunda demokratik kuramın yeniden gözden geçirilmesi gereğine işaret eder. Çünkü, demokrasi farklılığın öteki kimlik olarak kendine

bir yer açmasını sağlayan bir araç olduğu gibi aynı zamanda kimliğin dogma haline getirilmesinin siyasi meşrulaştırılmasını da sağlayabilen bir araçtır. Buradaki eleştirel düşüncenin amacı "demokrasi" ve "demokratik kuram" terimleriyle kaplanan tartışma alanına bir diğer tartışmacı sokmak, demokrasinin alternatif anlayışlarda gerektiği gibi değerlendirilemeyen belli bazı erdemlerinin ön plana çıkması için tartışmanın yerleşik terimlerinde değişiklik yapmaktır.

O halde kimlik ve farklılık arasındaki sorunlu ilişkiye yanıt veren bir demokrasi pratiği (ya da en geniş biçimde tanımlanabilecek demokrasi içinde izlenebilecek belli bir siyasi yol) var mıdır? Bu temanın daha henüz elinizdeki bu kitapta ifade bulmaya başlamasına rağmen, öyle sanıyorum ki var. Kimliğin hayat açısından gerekliliğini olumlayan, onun dogma haline getirilmesine karşı çıkan ve insan yaşamının çokbiçimli çeşitliliğini koruma kaygısını kimlik ve farklılık arasındaki karşılıklı bağımlılık ve mücadeleyle birleştiren bu siyasi hayale ben "tartışmacı demokrasi" (agonistic democracy) diyorum.

Tartışmacı demokrasi insanın yüceliği kaygısını rasyonel bir konsensüs arayışıyla eşit tutmayı reddetmesiyle toplulukçuluğun (communitarianism) demokratik idealizminden ayrılır. Tarafların birbirlerine karşı saygısı üzerine kurulu tartışmacı ilişkiler için siyasi alanlar yaratır. Demokratik tartışmacılık toplumsal uzamı tüketmez; başka bağlanma ve kopuş kipliklerine yer bırakır. Ancak konsensüscü siyasi bağlanma ve özlem ideallerine karşı bozucu bir tavır içindedir. Israrla, insanın yüceliğini desteklemenin önemli bir yolunun birbirine kenetlenen ve birbiriyle mücadele eden taraflar arasında tartışmacı saygıyı yeşertmek olduğunu savunur.

Tartışmacı demokrasi, demokratik bireyciliğin siyasi minimalizminden de ayrılır. Anayasal bir rejimde bireyin kutsallığının en iyi biçimde siyasetin yalın temelleri içinde sınırlanmasıyla korunacağını savunan kalıplaşmış görüşün aksine tartışmacı demokrasi farklılıkların kendilerini mücadele eden

kimlikler biçiminde oluşturabilecekleri mekânların en etkili biçimde siyasi araçlarla yaratılabileceği fikrini savunur. İç içe örülü karşılıklı bağımlılıklardan oluşan bir dünyada, eğer mesafe var olacaksa, onu var etmek siyasi araçların işidir.

Sonuç olarak tartışmacı demokrasi, demokrasinin ülke-devletin (territorial state) yönetim kurumlarıyla sınırlandırılmasına meydan okur. Kimlik/farklılık siyasetinin, devletin sınırlarının altından, üstünden giden ve bu sınırları boydan boya geçen akıcı bir yapısı vardır. Devlet kolektif kimliğinin kesinliğini korumak için birtakım farklılıklar oluşturduğunda ve egemen bir devletin yerleşmiş kimliği siyasallaştırmanın nesnesi haline geldiğinde, bu siyaset devletin sınırlarından dışarı taşar. "Ülke dışı demokratikleşme" ülke içi demokrasinin kurumsal siyasetini küresel yaşamın çağdaş koşulları altında açığa vurmak ve bütünlemek için bir yol sağlar. Sanıyorum ki ülke dışı demokratikleşme çağdaş ülke içi demokrasinin sağlığı için bir önkoşul haline gelmiştir.

Bu kitaptaki sunuş tarzının bir yorum felsefesini cisimleştirdiğini umuyorum. Eğer varlık her yorumu aşıyorsa, her yorum bu durumu olduğu gibi kabul ederek sunuş tarzlarında bu kabullenişini inşa etmenin yollarını aramalıdır belki de. Kültür toprağının birkaç yerini sivri uçlu bir değnekle kazıyın ve bir iki tohum ekin. Mevsimin sonlarına doğru verdikleri filizlere bakın, bunları sulayın ve yabani otlardan temizleyin (Ah, şu temizleme... işin en zevkli yanı!). Başkaları da yetiştirmeye değer bir şeyler bulurlarsa, bir iki bitki büyür ve siyasi söylemin manzarasını şu ya da bu biçimde değiştirir. Elbette, onlar da temizlenecek başka yabani otlar bulacaklardır.

Kısaca ifade etmek gerekirse, bir sistem kurma istemi deneyimsizliğin eseridir. Daha uzun bir ifadeyle söylemek gerekirse: Bu, hükmetme isteminin akademi içinde aldığı kusursuz bir formdur. Buna daha iyi bir alternatif ise hem yorumun vazgeçilmezliğini hem de her çabanın sınırlı, geçirgen ve problematik karakterini aynı anda olumlamaktır.

1., 2. ve 3. bölümlerde yazılanların yeniden basımına izin verdikleri için şu makalelerin yayıncılarına teşekkür ederim: *Life-World and Politics: Between Modernity and Postmodernity*'den "Özgürlük ve Olumsallık", der. Stephen White (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990); *International/Intertextual Relations*'dan "Küresel Siyasette Kimlik ve Farklılık", der. James Der Derian ve Michael Shapiro (Lexington, Mass.: Heath, 1989); *Liberalism and the Good*'dan "Liberalizmde Kimlik ve Farklılık", der. B. Douglass, G. Mara ve H. Richardson (New York: Routledge, 1990), 155-91. Buna karşılık gelen bölümler bu kitap için önemli ölçüde gözden geçirilmiştir.

Bu kitapta yer alan temalar, 1987 sonbaharında ve 1989 ilkbaharında, Johns Hopkins Üniversitesi'nde verilen iki lisansüstü seminerde olgunlaştırılmıştır. "Siyasette Kimlik ve Farklılık" ve "Kötülük Sorunu" seminerlerine katılan öğrencilere bunların meydana gelmesine yol açan canlı tartışmalarından dolayı teşekkür ve takdirlerimi ifade etmek istiyorum. O tartışmaların izlerini bu sayfalarda göreceklerini umuyorum.

Seçilen bazı bölümlerin ilk versiyonları Georgetown Üniversitesi, Massachusetts Üniversitesi, Princeton Üniversitesi, Amerika Katolik Üniversitesi, Suny-Albany, Victoria Üniversitesi, Maryland Üniversitesi ve Floransa'daki Avrupa Üniversitesi Enstitüsü'nde dinleyicilere sunulduğu zaman daha büyük bir grup bu konular üzerine düşünmeme yardımcı oldu. Ayrıca birçok kişi metnin ilk versiyonlarının kimi bölümlerini okudu. Judith Butler, David Campbell, Roman Coles, James Der Derian, Thomas Dumm, Jean Elshtain, Bonnie Honig, George Kateb, Alan Keenan, Thomas Kuehls, Mort Schoolman, Joan Scott, Michael Shapiro, Paul Shepard ve Sheldon Wolin "son" versiyonu tamamlarken, bana son derece yardımı dokunan yorumlar ve eleştiriler getirdiler. Revizyonlarla ilgili çok önemli önerilerde bulunan Cornell Üniversitesi Yayınları'ndan John G. Ackerman'a, Frank Hurt'e ve iki isimsiz okura teşekkürü borç bilirim. Yine de en büyük borcum, Baltimore'da, bu konu-

ları uzun uzun tartıştığım iki kuramcı arkadaşım Jane Bennett ve Dick Flathman'a; her biri yeterince zorlandıktan sonra daha oluşma safhalarında bu bölümleri okuyup eleştirmeye gönüllü oldular. Bu kitabın nerede yanlış yaptıklarını ayrımsamalarına yardımcı olacağına inanıyorum.

Her kitap sevgililer arasındaki bir sürü kavganın öznel izlerini taşır; ben kavgacı bir grubun içinde olduğum için şanslıyım.

WILLIAM E. CONNOLLY
Baltimore, Maryland

Giriş: Kötülük Sorunu

A. İKİNCİ KÖTÜLÜK SORUNU

Hayatın temelindeki haksızlık. Ölen bir çocukta, entelektüelliği erkeklerin mülkü kılmış bir dünyada kendini düşünmeye vermiş bir kadında, savaşçı içgüdülerine sahip; ama bürokratik bir görevi olan bir adamda, sefalet içinde yaşamaya mahkûm edilmiş bir toplumsal sınıfta, dini ya da siyasi kimliği yüzünden soykırıma maruz kalan bir halkta bununla karşı karşıya geliriz.

İşte böyle deneyimlere tanrıcı (theist) düşüncede kötülük adı verilir. Eğer tanrının gücü her şeye yetiyorsa ve bu iyi bir tanrıysa, o zaman kötülükten kim ya da ne sorumludur? Konu

böyle bir soruya dönüştürüldüğünde, içinden doğduğu genel deneyimle belirgin bir bağ taşımayı sürdürse bile, ağırlık merkezi değişir. Neden sorusu nasıl sorusuna göre öncelikli hale gelir. Ayrıca örnek paradigmalardan bazıları da değişir. Neden ölmeliyim? Vaftiz edilmemiş bir bebek öldüğünde, neden cehenneme gider? Neden iyi bir tanrı dünyada kötülüğün var olmasına izin verir?

"Neden" sorusu sorumluluk konusuna öyle sıkı sıkıya bağlıdır ki bu soru bir kez öncelik kazandığında, kötülükleri sorumlunun kim olduğunu sormanın yerinde olduğu daha ufak çaplı özgül durumlar içinde ele alarak yaşamdaki asli acı çekme deneyimini "kötülük" kategorisinin dışında bırakma tehditini getirebilir. Acı çekme kötü olarak nitelendirilmeden önce bundan birinin sorumlu olması gerekir. Bu, kaçınılmaz bir kaymadır. Bu kayma bir yandan bazı acıları kötülük kategorisinden çıkarma yönünde baskı yaparken bir yandan da en çekindiğimiz acılardan sorumlu tutulabilecek birilerini bulma arayışını yoğunlaştırır.

Yani asli acı çekme deneyiminin tanrıcı kötülük sorununa dönüştürülmesi bazı bakımlardan kötülük konusunu şiddetlendirmektedir belki de. Tarihsel olarak tektanrıcılık tarafından getirilmiş olan monolitik kimlik ve farklılık kavrayışları, acının sorumluluğunu belki de öyle bir biçimde belirlemektedirler ki önce yeni bir kötülük sorunu yaratıp sonra da bu belirlemenin nasıl yapıldığını gizli tutmaktadırlar. Tektanrıcılığın tanrısının kafasını kesip koparan bazı laik doktrinler bağlı oldukları kimlik, sorumluluk ve farklılık idealleri açısından onun gövdesini fazlasıyla barındırmaktadırlar belki de. Çağdaş teolojilerin bazıları bu idealleri belirsizleştirmiş olsa bile birçok çağdaş laik doktrin kendini çökmüş teolojilerin enkazından oluşturmuştur.

Kısmen alternatif düşüncelere sınırlı bir yer verebilecek durumda oluşum, kısmen de bu zor geçit veren alandaki düşüncelerin karşısına çıkan engeller ile bunları aşacak olanakların

sınırlı oluşu arasındaki uçurumlar yüzünden, bu kitapta, bütün bu önermeleri kesin bir biçimde ileri süremiyorum. Yine de bu çalışmanın enerjisinin ve yönünün büyük bölümünü bu önermeler sağlamıştır. Başlıca inceleme hedeflerim laik felsefeler ve siyaset kuramlarıdır; tanrıcı kavramlara ara ara değinmemin nedeni ise ana hedeflerimi daha net biçimde odaklamaktır.

Hıristiyanlığın hegemonyasına karşı ve onun içinde belirsiz biçimde hareket eden gnostisizmin oluşturduğu daha büyük bir grup içinde yer alan paganlık sonrası bir mezhep olan Manicilik, kötülük sorununa kutsal varlığın kendisinin içinde bir ikilik olduğunu varsayarak yanıt bulmuştur. Karanlığın oluşturduğu güçlü bir ikinci güç tarafından tedirgin edilen, ışık biçiminde kozmik bir güç varsaymıştır. İlk başta ışığın gücü karanlığı silmeye yetersizdi, fakat en sonunda onu dize getirme olasılığını içinde barındırıyordu. Bu karşıt güçlerin hem genelde dünyada hem de benliğin içinde birbirleriyle savaştıkları düşünülürdü; Nasıralı İsa ve Mani'nin kendisi gibi bir dizi dünyevi tezahürü olan kurtarıcı, aşkınlık ve günahlardan arınmanın gerçeği hakkında daha derin bir gnosis [gizli ya da içrek bilgi-ç.n.] ya da içgörü kazanmak amacıyla onun söylediklerini ciddiye alanlara yardım ederdi.

Kendisi de yıllarca bir Manici olan, yetişkin yaşamı boyunca bu doktrinin *aporia*larının (çıkmazlarının) etkisi altında kalan ve sonradan Pelagiusçular tarafından gizli Manicilikle suçlanan Augustinus, Maniciliğin tehdit ve çekiciliği bir arada bulunduran bu belirsizliğini, onu "Tanrı'nın bile sözünü dinlemeyecek denli azıtmış"[1] insanlar tarafından ortaya atılan bir "zındıklık", "zehirli bir öğreti" olduğu gerekçesiyle mahkûm ederek çözmüştü. Hippo Piskoposu ve kilisenin azizi, dostlarının da yardımlarıyla yeni inancının kimliğini sağlamlaştırmak için yeni bir kötülük yaratmıştı.

1. Augustine, *Concerning the City of God against the Pagans*, İng. Çev. Henry Bettenson (Harmondsworth: Penguin, 1985) 11. kitap, 13. bölüm, 446.

Fakat neden bu iki kült aynı kilisede ya da en azından aynı uygarlık çerçevesi içinde tartışmacı bir rekabete girmemiştir? Her biri temel sorulara farklı yanıtlar verdiğinden dolayı ötekiyle rekabet edebilir ve her biri imanını ve spekülasyonlarını aynı varoluşsal gizemler denizinden süzdüğünden dolayı ötekini amansız rakibi olarak takdir edebilirdi. Bazı gnostikler kutsal kitabın alegorik karakterini ve çok çeşitli yorumlara açıklığını vurgulayarak bu olasılığı ara sıra göz önüne almışlardır. Ancak Augustinusçu Hıristiyanlık böyle düşünmemiştir. Bunun resmi nedenlerinden ilki, Manicilerin kutsal ikiciliğinin tanrının kadirimutlaklığını inkâr etmesi; ikincisi, kutsal ilkeler arasındaki bu kozmik/mikrokozmik savaş düşüncesinin insani sorumluluğun mantığını tükenme noktasına kadar zayıflatması, üçüncüsü ise bir dizi kurtarıcı olduğu fikrinin İsa'nın benzersizliğine bir hakaret olmasıdır. Bu Manici temalar gerçek imanın temellerinden saptıkları için zındıklıkla suçlanmışlardır.

Ancak böyle bir yanıt yalnızca yeni sorular ortaya koyar, tabii eğer bu sorular kilise ya da imanın sorgulanamayacak birtakım emirleri kurumsallaştırmasıyla bastırılmazsa. Onlardan farklı olanlar doğrudan bir fethetme tehditi ortaya koymadıkları halde, bir kiliseyi, bir devleti, bir kültürü, bir kimliği, çeşitli farklılıkları zındıkça, kötü, akıldışı, sapık ya da yıkıcı biçiminde tanımlayarak kendileri dışındaki şeylere karşı siper oluşturmaya iten nedenler nelerdir? Rakip kimlikler arasındaki etkileşim açısından bakıldığında, birbiriyle mücadele eden taraflardan birinin ya da ikisinin birden böyle bir tepki göstermesine yol açan şey nedir?

Böyle bir soru sormak kötülük sorununu yeni bir alana taşımaktır. İnsana özgü kişisel kimlik ve toplumsal düzen yapılarında yatan kötülük sorunuyla hesaplaşmak demektir. Bu soruya basit tek bir yanıt arayanlar onu neredeyse kesin biçimde yanlış anlamışlar demektir. Buradaki düşüncelere geleneksel olarak yol göstermiş olan bazı varsayımları sorunsallaştırmaya çalışmak önemli olabilir.

Görülen odur ki her kültür hem kendisi için gerekli hem de kendi içinde sorunlar yaratan bazı temalar içermektedir. Gerekliliklerinin yarattığı baskı bunların sorunlu karakterlerini gizler. Bu bazen bir temanın gerekliliği ortadan kalktıktan ya da bu tema gözden düştükten sonra dönüp geriye bakıldığında anlaşılır; o zaman içindeki *aporia*lar (çıkmazlar) gözler önüne serilir ve çağdaşlar bunları ilk ortaya atanların nasıl olup da böyle aslı astarı olmayan ya da saçma sapan düşüncelere saplanmış olduklarına hayret ederler. Ancak geçmişin boş inançlarının bu şekilde betimlenmesi şu an varolan gerekli temaların sorunlu karakterinin derinlemesine incelenememesi olasılığını arttırır.

Bireyin yalnızca eğreti bir biçimde merkezileşmiş bir özbütünlük deneyimine sahip, birbiriyle rekabet eden "küçük benlikler"den oluşan bir toplumsal merkezden ibaret olmasına dayalı Homerosçu düşünce sorumlu aktörler olarak inşa edilmiş modern benliklere tuhaf gelmektedir. Hıristiyanların ilk günah düşüncesi de birçoklarına göre gerekli bir inanç olmaktan çıkıp garip bir düşünce haline gelmiştir. Belki kimlik ve sorumlulukla ilgili çağdaş düşünceler de günün birinde aynı biçimde değişecek, şu anda içinde bulunduğumuz sorunlu gerekliliklerin yerine yenileri çıkacaktır. Bu varsayımsal ve belirsiz bir "belki"; şu anda hiç kimse ondan ilginç bir iddia olmasının ötesinde bir anlam çıkaracak durumda olmasa bile böyle bir düşünceyi akılda tutmakta fayda var.

Belli bazı temalar Augustinus'un düşünce sistemi içinde *gerekli* hale gelmişti. Augustinus bir yandan tanrısının kadirimutlaklığını ve ebedi hayat imkânını vaat etme gücünü korurken bir yandan da onu kötülükle ilgili en ufak bir sorumluluğun izinden bile kurtarmaya çalışmıştı. Bunun kolay bir şey olacağını asla söylememişti. Bu girişimin başarılı olması için gerekli bir koşul, kadirimutlak bir tanrının sorumluluğuyla onun tarafından yaratılan ilk insanın iradi eylemi arasına ufak, ama belirleyici önemde bir ayrımın konduğu ânın saptanma-

sıydı. Bu ayrımı Tanrı'yı herhangi bir kötülük lekesinden temizleyecek bir biçimde koymak gerekliydi.

Bu oldukça basit. İlk insan, Âdem (Augustinus'un düşüncelerinde Havva önemli bir yer tutmaz) kendi isteğiyle tanrısına itaat etmeyi reddetmişti. İtaat etmesi son derece kolay olan basit bir emre itaat etmemiş, böylece tanrısının sorumluluğuyla kötü hareket arasındaki kaçınılmaz uçurumun açılmasına neden olmuştu. Saf iradenin sonucu olan bu tek ve kusursuz kötülük gerekli uçurumu açmıştı; bu bozulmamış bahçede bu uçurum bir kez açıldıktan sonra artık geleceğin insanının iradi eylemlerini karmaşık hale getirmek üzere kötülük mirası ve kayranın zorunluluğu kavramları gündeme getirilebilirdi. Çünkü ona verilen kozmik görevi yerine getirmesi için saf iradeye yalnızca tek bir kez gereksinim duyulmuştu.

Uçurumun yeri bir kere saptandığında, yeni sorular ortaya çıkar. Gelgelelim uçurum gerekli olduğundan dolayı, bu sorular, doktrindeki temel zorlukların işareti olmaktansa, ya basit sınırlar belirlemekle çözülebilecek meseleler ya da insanın düşünce gücünün ötesindeki gizemler olarak ortaya konmuştur.

Bu tür sorulardan sadece birini ele alalım. Bu kaçınılmaz eylem nasıl bozulmamış bir iradenin sonucu olabilirdi? Eğer Âdem'e onu belirleyici seçim yapabilecek biri haline getirecek güçlü bir kişilik verildiyse Augustinus'un tanrısı bu kişilikten doğan eylemin bütün sorumluluğundan nasıl kaçabilir? Öte yandan, eğer Âdem'de bu eylemi doğuracak güçlü bir kişilik yoksa, o zaman bu eylem nasıl olur da iradi bir itaatsizlik eylemi olarak sınıflanabilir? Bu soru yalnızca Âdem'in eylemi için değil, özgür iradeden doğan sorumlulukla ilgili her doktrin için geçerlidir; hatta Augustinus'unki gibi, benliğin bir kez onları kendi iradesiyle içine yerleştirmesinden sonra bir daha buradan çıkmayan kötü huyların inatçılığını vurgulayan doktrinler için de. Çünkü kötü huyları yerleştiren ilk eylemler iradi eylemler olarak açıklanmalıdır. Bu soru aynı şekilde Kant'ın radikal ahlaki kötülük doktrini (her günah ilk günaha denk-

tir burada) ve Sartre'ın benliğin radikal seçimi doktriniyle de ilgilidir. Bu düşünürler için bu sorunun her eylemde var olması, öte yandan Augustinus için bir tek insanın sadece bir tek eyleminde var olması ikinci durumda onun önemini azaltıyor gibi görünebilir. Oysa bu sadece, o canalıcı ânın sorumluluk doktrininin tamamı için taşıdığı önemin odaklanıp yoğunlaşmasını sağlar.

Augustinus'un bu meseleye ilk tepkisi onu başka bir bağlam içine yerleştirmek olur. *Tanrı'nın Devleti*'nde, bu meselenin analizini Cennet'ten alıp Tanrı'yı terk eden düşmüş meleklerin tartışmasına kaydırır; zira burası tehlikesi daha az bir alandır. Burada meseleleri yeterince açık biçimde saptar. Düşen melekler gurur onları pençesine almadan önce belli bir kişilik gücü kazanmış olmalıdırlar. Ancak gurur onların kendi iradesinden gelmiş olmalıdır, yaratıcılarının onlara verdiği kişilikten değil:

> İyi meleklerin saadetlerinin gerçek nedeni yüce varlığa olan bağlılıklarıdır. Kötü meleklerin sefaletinin nedenini sorduğumuzda, bunun onların yüce varlığa sırtlarını dönmüş olmalarının ve döndükleri tarafın yani kendilerinin yüce birer varlık olmamasının sonucu olduğunu görürüz. Bu hataya gurur yüzünden işlenmiş bir hata denmez de ne denir?.. Bu kötü seçimin yeterli nedenini bulmaya çalıştığınızda, hiçbir neden olmadığını görürsünüz. Kötü seçim kötü eyleme neden olan kötü iradenin ta kendisidir. Buna karşın herhangi bir şeyin varlığı söz konusu olduğunda, bunda irade ya vardır ya da yoktur, dolayısıyla kötü seçimin yeterli bir nedeni yoktur. Bu nedenle kötü iradeye neden olan hiçbir şey yoktur.[2]

Düşen melekler gururlarından ötürü Augustinus'un tanrısını terk etmiş *olmalıdırlar*. Augustinus bu yargının, önceden ulaştığı, "Bizi inciten herhangi bir kusur ya da hatadan Tanrı sorumlu değildir; doğada varolan her şey üzerinde kafa yorduğumuzda, Tanrı'yı övmemiz gerekir"[3] çıkarımı bağlamında zo-

2. *A.g.y.*, 12. kitap, 5. bölüm, 477.
3. *A.g.y.*

runlu olduğunu gösterir ve bu yargıyı destekler. Bu zorunluluk bağlamında, kötü meleklerin özgür iradeli olarak kabul edilmeleri gerekliliği doğar. Ancak bu gerekli niteliğin meleklerin ahlaki kişiliğini doğru biçimde temsil ettiği tanıtlanmaz. Şeytanın kandırdığı meleği düşünün. Soru şuna dönüşür: Eyleme kandırma mı neden olmuştur, yoksa melek mi kandırılmaya özgürce izin vermiştir? Bu noktada Augustinus bir analitik felsefeci olup çıkar. İyi ve kötü melekler arasındaki farkı aydınlatmak amacıyla iyi ya da kötünün seçimi dışında her şeyde fikir birliği eden iki kişi varsayar:

> Eğer ikisi de aynı şekilde kandırılmış, ancak biri buna boyun eğip izin verirken, diğeri etkilenmemişse, *sorunu çözmenin tek yolu biri iffetini kaybetmeyi kabul etmiş, diğeriyse reddetmiş demektir*. Kafaca ve bedence aynı eğilimlere sahip oldukları biliniyorsa, bunun kişisel bir karardan başka bir nedeni olduğu düşünülebilir mi?[4]

Düşmüş meleklerin kendi düşüşlerinden sorumlu oldukları bir kere kabul edildikten sonra iyi meleklerin kendi güzelliklerinden sorumlu olmadıkları, çünkü iyi olan her şeyden sadece Tanrı'nın sorumlu olduğu ileri sürülebilir:

> Diğer melekler iyi yaratıldılar, fakat kendi kötü iradeleriyle kötü oldular; kötü onların tabiatından doğmadı, onların tabiatı iyiydi. Kötü, isteyerek iyilikten uzaklaşmanın bir sonucuydu; işte bu nedenle kötünün nedeni iyi değildir, iyiden isteyerek uzaklaşmaktır. Bunlara ya ilahi aşkın kayrası daha az nasip olmuştur ya da eğer hepsi eşit olarak iyi yaratıldıysa, bir bölümü tanrı kayrasından asla uzaklaşmayacakları güvencesiyle tam saadete erişebilmek üzere daha çok yardım alırken diğerleri de kendi kötü iradeleri yüzünden düşmüştür; bir önceki kitabımızda da bu nokta üzerinde durmuştuk.[5]

4. *A.g.y.*, 6. bölüm, 479.
5. *A.g.y.*, 9. bölüm, 482.

"Bunun kişisel bir karardan başka nedeni olabilir mi?" "Bu hataya gurur yüzünden işlenmiş bir hata denmez de ne denir?" "Ya onlara daha az kayra nasip olmuştur... ya da... kendi kötü iradeleri yüzünden düşmüşlerdir." Bu soru ve iddialar bertaraf etme yoluyla yapılan bir dizi akıl yürütmeyi özetlemektedir, ne var ki ancak başka bir dizi yanıtı savunulamaz ve ağza alınamaz kılacak biçimde altmetne sokulan bir dizi zorlamadan sonra işlerlik kazanmaktadırlar. Çünkü ilke olarak burada Augustinus'un kullanabileceği alternatif yanıtlar *vardır*. Bazı durumlarda karanlığın gücünün baskın olduğunu söyleyerek, Manici konumu ya da ona benzer bir şeyi benimseyebilirdi. ("Karanlığın gücünden başka ne neden olabilir?" "Bu, varlığın kendisindeki bir kötülük ilkesinden başka biçimde tanımlanabilir mi?") Bağlı olduğu sistemde irade ilkesi gerekli olmasına rağmen, bunun birçok güçlük ortaya çıkardığı, o yüzden de düz anlamıyla ve çok fazla ciddiye alınmaması gerektiği sonucuna da varabilirdi. Veyahut Yunan düşüncesinin bir versiyonunu olumlayarak, "pagan"ca bir tutum takınabilirdi. George Steiner'ın sözleriyle "yaşamımızı biçimlendiren ya da mahveden güçlerin akıl ya da adaletin hükümranlığı dışında var olduğunu, daha da kötüsü çevremizde ruhumuza sıkıntı veren ve onu deliliğe sürükleyen, irademizi zehirleyerek kendimize ve sevdiklerimize korkunç acılar çektirmemize neden olan şeytani güçler olduğunu öne süren"[6] Yunan şairleri gibi metaforik biçimde de olsa, ruhu bir tarafa yönlendirmek üzere onun içine giren bazı güçler ve şeytanlardan söz ederek iradenin egemenliğinden ödün verebilirdi.

Bu ikinci olasılık bazı modernlere boş inanç gibi gelebilir, bu yüzden Augustinus'un kendisinin de meleklere, şeytanlara ve çeşitli tinsel güçlere inandığını hatırlamamız iyi olur. Augustinusçuluğun modernleştirilmiş bir versiyonu özsorumluluk standardından sapma olgusuna bir çeşit akıl hastalığı

6. George Steiner, *The Death of Tragedy* (Oxford: Oxford University Press, 1980), 6. [*Tragedyanın Ölümü*, Çev. Burç İdem Dinçel, T. İş B. Y., 2011]

gözüyle bakarak bu inançlardan vazgeçer ve iradenin önceliğinde yoğunlaşır. Ancak Manicilik ve trajik görünün modern bir versiyonu "güçler" ve "şeytanlar"a yapılan göndermelere, kimlik, eylem, sorumluluk ve sapma konusundaki kavrayışlarımızın temelinde yatan kategorilerdeki sürüp giden yetersizliklerin birer işareti gözüyle bakabilir.

Bu tür yorum olasılıklarının önü Augustinus tarafından kapatılmıştır. Kadirimutlak, iyiliksever tanrı anlayışını korumak için iradeye öncelik tanımak zorunda kalmıştır. Bu kavramı neden korumak zorundaydı? Bu konuyu 5. bölümde irdeleyeceğiz.

Bu tanrı kavrayışı bir kez yerleştirildikten sonra iradenin önceliği tanrı ile kötülük arasındaki ayrımı yaratacak en iyi araç olarak ortaya çıkar. Tanrı ile kötülük arasındaki ayrımı koyan irade insanın derin, günah çıkaran bir benlik ve sorumlu bir aktör olarak sabitlenmesi için de zemin sağlar. Artık irade nosyonu hem iman hem de iman edenin özkimliği için gerekli hale gelmiştir. Bu strateji bir kere gerekli kılındıktan sonra, onun evrensel gerekliliğine ya da içsel doğruluğuna duyulan inanca gölge düşürebilecek herhangi bir konum kişinin imanı ve kimliğine karşı bir tehdit şekline bürünür.

Manicilik artık yalnızca içsel bir tutarlılık ve birlik kazanmış imana dışardan yöneltilen bir saldırı değil, aynı zamanda varlığıyla tehdit ettiği özkimliğin bütünlüğünü korumak için zındıklık olarak görülmesi gereken alternatif bir iman biçimidir. İlahi varlık, kötü ve irade kavramlarının vazgeçilmezliği kendilerinden sapanın zındık olarak tanımlanmasıyla sağlanır ve bu sapkın düşünce asla karşıt bir olanak olarak barındırılamaz. En derin umutlarının bu alternatif yorum olasılıkları tarafından sarsıldığını, dengesizleştirildiğini ve tehdit edildiğini düşünenlerin özkimliğini korumak için, paganizme ya da Maniciliğe sürüklenen insanlara acı çektirilmelidir. Daha genel bir anlamda, Augustinus'un birinci kötülük sorununa getirdiği çözüm hem sorumluluğun yerleştirilebileceği alanları

sınırlar hem de sorumluluk taşıyanların saptanması gerekliliğine yoğunluk kazandırır. Bizler hâlâ bu mirasın etkilerinin kurbanıyız.

Bu etkiye *ikinci kötülük sorununun* alanı diyeceğim. İkinci kötülük sorunu, herhangi bir birey ya da bir grubun kimliğini, kendi kimliğindeki kötü ve akıldışı olarak görülen noktaları sergileyen ötekini tanımlayarak, güvence altına alma girişiminden doğan kötülüktür. İkinci kötülük sorunu *yapısaldır*; çünkü kendi ilahi varlık, kimlik, kötülük ve sorumluluk kavramlarının önemini açığa vururken bir doktrinin tanımlayıcı karakterine bürünür; ama yine de bir zorunluluk olmaktan çok bir *ayartmadır*, çünkü Augustinus'taki gizemcilik yönelimi, yargıyı tanrıya bırakmayı tercih etme gibi onu bozmak ya da etkisini azaltmak için ortaya çıkarılabilecek diğer içsel unsurlarla yan yana gelmiştir. Bir içerim olmaktan çok bir ayartmadır, üstelik de salt psikolojik bir eğilim olmaktan çok yapısal bir ayartmadır.

Augustinus'un Maniciliği zındıklık olarak Yunan çoktanrıcılığını da paganizm olarak tanımlaması, kimlik ve farklılığın siyasetine iki örnek teşkil eder. Bu siyaset sessizce birincisinin içinde hareket ederek ikinci kötülük sorununu içermektedir. Soru artık şuna dönüşür: Kimliğin hizmet ettiği işlevleri saf dışı bırakmadan ikinci kötülük sorununa karşı bir tavır almak olanaklı mıdır? Bu soru bu çalışmanın tanımlayıcı sorularından biridir.

Aktardığım bu öykü, elbette daha bilinen bir biçimde ve bilinir olmasından kaynaklanan bir akla uygunluk avantajıyla anlatılabilirdi. Öykü Augustinus'un tanrıyla bir olmak için girdiği içsel arayışla başlar, sonra da bulgularıyla imanına geçerdi. Benim versiyonum, en azından kısmen bu arayışın terimleri dışında işleyen bir perspektiften aktarılmıştır. Bildik versiyon nasıl tartışmaya açık içsel bir perspektiften anlatıldıysa, benimki de, yine tartışmaya açık dışsal bir açıdan anlatılmıştır. Belki de böyle deneysel bir yabancılaştırma kimliklerle aramı-

za düşünsel bir mesafe koyma olanağı sağlamaktadır. Özkimliğin siyaseti içindeki kötülük sorunuyla hesaplaşmak ve onun etkisini yıkmak için böyle bir yaklaşıma gerek olabilir.

Hegemonik bir özkimliğin aşkın egoizmiyle uğraşılırken ve kendini daha yüce bir hakikat ya da zorunluluk suretiyle (semblance) mühürleme eğiliminde olan bir kimlikle savaşılırken akla uygunluk yeterli bir yargı ölçütü olmaktan çıkar. Akla uygunluk ölçütü gücünün çoğunu bilinirlikten ve özgüven dürtüsünden alır. Oysa ondan ödün verilmesini gerektiren başka kaygılar da vardır. Her ne kadar bunlar asla tam olarak gerçekleştirilemeyecek, kaygan ve belirsiz uygulamalar olsa bile, ikinci kötülük sorunuyla uğraşmak için benliğin içine yerleştirilmiş olan kimlikten koparılmasıyla ilgili deneysel uygulamalar yapmak gerekir. Çünkü belli bir kimliğe dayanmadan insan olmak herhalde hem olanaksız hem de kesinlikle arzu edilmeyen bir şeydir. Yine de ikinci kötülük sorunuyla uğraşırken karşımıza çıkan en önemli şey kimliğin nasıl yaşandığı ve farklı kimliklere bakarak kendini nasıl tanımladığıdır.

B. ETİĞİN PARADOKSU

Farklılığın oluşturulması yoluyla kimliğin sağlamlaştırılması. Ötekiliğin inşa edilmesi yoluyla kimliğe özgüveninin kazandırılması. Augustinus bu yolu izleyen ne ilk ne de tek kişiydi. Çoktanrıcılar, tektanrıcılar ve tanrıtanımazlar ondan önce de sonra da hep aynı taktikleri izlemişlerdir. Farklılığın tanımlanması kimliğin mantığı içinde yer etmiş olan bir gerekliliktir, ötekiliğin inşa edilmesi ise bu mantığın içine kolayca sızan bir ayartmadır, hatta ayartmadan da öte bir şeydir: Bir ayartmadır, çünkü sürekli işlerliktedir ve siyasal araçlarla sınırlandırılabilir ya da gücü azaltılabilir; ayartmadan öte bir şeydir, çünkü bilinçli düşünce eşiğinin altında hareket eder ve onunla uzlaşmak için yapılacak her girişim kimliğin mantığında yer etmiş inatçı engellerle ve toplumsal örgütlenmenin yapısal buyruklarıyla karşılaşır. Bu stratejilerin içinde olma durumuy-

la hesaplaşmak için yerleşik özkimlik taktiklerini incelemek gerekir. Bunu da içsel derinliklerine inip benliği sorgulayarak yapmak yerine insanın olduğu şey olmasını sağlayan araçları araştırarak, bu oluşumları akla uygun kılan yapıların altını kazıyarak ve bu yapı ve taktiklerin ötekiler üzerinde yarattığı etkileri (kişinin özkimliğinin kesinliğini sorunsallaştıran bir perspektiften) çözümleyerek yapmak gerekir. *Kendi* kimliğimizde kötülük sorunuyla karşılaştığımızda da aynı taktikleri kullanmalıyız.

İkinci kötülük sorununun nasıl işlediğini ve ona boyun eğdirme yollarını araştırırken kendimi en çok borçlu hissettiğim düşünürler Nietzsche ve Foucault'dur. Yalnız birine ya da ötekine değil, birbirinin tamamlayıcısı ve düzelticisi olarak ikisine de borçluyum. Ama Nietzsche'nin kahramanlara özgü özsorumluluk kavrayışını ve demokrasiyi hor görmesine tepki duyan Foucault'ya özellikle çok şey borçluyum. İkisinin birbirinin düzelticisi olması yetmez. Nietzsche'nin "hayatın zenginliği"ni olumlamasını Foucault'nun kimlik ve farklılığa gösterdiği özene bağladıktan sonra bu bağlantıdan eleştirel bir anlam çıkarmak gerekir.

Benim, bu iki düşünceyi kesiştirmekten doğan bağlantıya ilişkin yorumumda, Nietzsche ve Foucault "Neden etik bir tavır takınmalı?" ya da "Etiğin aşkın zemini nedir?" sorularını sormazlar. Ancak bunları sormamaları onları etikten koparmaz. Nietzsche ve Foucault, birlikte, etikselliğin (ethicality) çeşitli ortamlarda işleyen kalıcı bir paradoksunu gözler önüne sererler. Hegemonik kimlik taleplerinin her zaman zaten etik eğilimlerle dolu olduğu ve bu taleplere ahlaki bakımdan kendini üstün görme eğilimlerinin damgasını vurduğu bir dünyada, Nietzsche ve Foucault aralarında uyumsuz karşılıklı bağımlılık ilişkileri olan kimlik ve farklılığa yönelik bir özeni yeşertmek için stratejiler oluştururlar. O zaman *neden* etik bir tavır takınmalı dememeli, çünkü eğer biri gerçekten (varsayımsal olarak değil) ilk olarak bu sorunun yanıtlanması gerektiğini söylü-

yorsa o kişi büyük olasılıkla etik kaygının ulaşabileceği alanın dışındadır. Etiğin epistemik zemininin *ne* olduğu sorusunu da sormamalı; çünkü bu soruya ciddi biçimde yanıt istemek ya insanı eylemsizleştiren bir pasif nihilizmi ya da yanıttaki çatlakların onun kutsallığını korumak üzere gizlendiği saldırgan bir nihilizmi teşvik eder. Esas arayış "neden" sorusuna yanıt veren bir *buyruk* ya da "ne" sorusunun dayandığı bir *zemin* arayışı değil; etik ve kimlikle ilgili eğilimlerin çoktan nüfuz etmiş olduğu bir dünyada kimlik ve farklılığa yönelik bir özeni yeşertme *yollarının* aranmasıdır. Batı düşüncesini işgal etmiş olan çeşitli buyrukçu etiklerin karşısına bir yeşertme etiği (ethics of cultivation) çıkartma arayışıdır bu.[7]

7. Charles Taylor'ın *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1989) adlı kitabı çıktığında, bu kitap baskıdaydı. Onun daha önce piyasaya çıkması (ya da benimkinin daha sonra piyasaya çıkması) belli bazı meselelerin daha keskin bir biçimde kristalleşmesine meydan verecekti; örneğin, etiğin (ya da Taylor'ın dediği gibi ahlakın) "kaynakları" meselesinin. Yeni kitabında Taylor, Batı tarihinde işlenmiş olan çeşitli "ahlaki kaynaklar"ı hayranlık verici bir biçimde anlatır. Bu kaynaklar aşkın buyruklara indirgenemez kaynaklardır; içinden çıktıkları kültür ve benlikle daha samimi bir ilişki içindedirler. Ayrıca bağımsız nesneler olarak doğrudan temsil edilmeye değil; ama, düşünümsel ifadeye açık olan ele avuca sığmaz deneyimlerle de aynı ilişkiyi kurarlar. Bu kaynakların "ifade edilmesi" kişiyi ahlaki açıdan güçlendirir: "Ahlaki kaynaklar, güçlendirir. Onlara yakın olmak, onları daha keskin gözlerle görmek, içerdiklerini kavramak, onları sevecek ya da onlara saygı duyacak kadar tanıyanların ve bu sevgi/saygı yoluyla onlara uygun yaşamaya daha elverişli olanların işidir. Ve ifade etmek, onları daha yakına getirebilir. İşte bu yüzden sözcükler güçlendirir; bu yüzden sözcükler zaman zaman müthiş bir ahlaki kuvvete sahip olurlar" (s. 96). Bundan sonra Taylor, modern hayatta işlev gören ahlaki kaynakların çeşitliliğine dair zenginleştirilmiş bir kavrayışla ve belli sınırlamalarla da olsa, en çok hoşuna giden ahlaki kaynakları, bu çalışmada kabul edilenden daha teleolojik bir toplumsal ontolojinin içine yerleştirmeye çalışır. Bu çaba onu, bir boyutta Nietzschecilik sonrası düşünceyle uzlaşmasa bile bir başka boyutta bu düşünceyle ne ölçüde ittifak kurduğunu yeterince dikkate almamaya götürebilir. Konuyu kısaca şöyle ifade edebiliriz: Taylor, belli bazı Nietzschecilik sonrası düşünürlerle (benim dilimde "bir yeşertme etiği"ni kabul ederken çeşitli "buyruk kuramları"na karşı çıkanlarla) belli bir etik söylem anlayışını paylaşmaktadır; ama Taylor'ın ifadelerini içeren yorumsal çerçeve bu diğer metinlerde işlev görenlerle uyuşmamaktadır."Hayat" ve "*différance*"a da en az "Tanrı" ya da "cisimleşmiş benlik"

Bu tür bir yeşertme etiği bir düşünme biçimi olarak soykütüğünü ve kamusal yaşamın ayrıcalıklı bir biçimi olarak demokrasiyi gerektirir. Hayatın bütün kimlikleri aşan zenginliğinden tartışmacı nitelikte bir farklılık kaygısı çıkarabilmek için bunların ikisi birlikte işlev görmelidir. Çocuk büyütme, mahrem ilişkiler, kendini geliştirme taktikleri, cinslerarası ilişkiler, yönetsel düzenlemeler, terapi, çalışmanın ödüllendirilmesi sistemleri, tıp, reklam, seçim stratejisi ve siyasi muhalefet gibi pratiklerin bizzat onların oluşumunda payı olan teoriler yoluyla meşrulaştırıldıkları ya da meşruluktan çıkarıldıkları çağdaş dünyada, soykütüğü ve demokratik tartışmacılık, eğer herhangi bir yerde anlamlı bir fark yaratacaklarsa birbirlerini mutlaka süzgeçten geçirmelidirler.

Soykütüğü ve demokratik tartışmacılık, dilin eylemsizliğinden, toplumsal eşgüdümün buyruklarından, varoluşsal acılarımız için dışsal gerekçeler bulma yönündeki dürtülerimizden ve etiğin içerdiği paradoksu aşma arzusundan gelen karşıt baskıların ortasında kimliğin olumsallığı deneyimini teşvik ederler. Soykütüğü ve demokratik tartışmacılık bir yandan da bazen geri tepme tehditini de getiren tehlikeli pratiklerdir.

Bu temaların daha ayrıntılı işlenmesini ya da bunları konu alan düşünceleri bundan sonraki bölümlere bırakmak en iyisi. Peki, ama, Nietzsche ve Foucault'nun gözler önüne serilmesine yardımcı oldukları etiksellik paradoksu nedir?

Augustinus tarafından 5. yüzyılda ortaya atılan irade yoluyla özsorumluluk ve insandan insana geçen ilk günah mi-

---

kadar kültürel örgütlenmenin başat terimleriyle bağıntılı olarak yeşertilecek elle tutulamaz etik kaynaklar gözüyle bakmak makul görünmektedir. Gelgelelim Taylor, Nietzsche'ye bazen etik bir girişime kalkışmış biri gözüyle bakarken Foucault ve Derrida'ya bu tavrı atfetmeyi tutarlı bir biçimde yadsır. Bu yeni kitabını okuduktan sonra ahlaki kaynaklarla ilgili tartışmasının bana çekici geldiğini; ama ayrıcalık tanıdığı yorumsal çerçeveyle uyuşmadığımı gördüm. Bana öyle geliyor ki Taylor bu kitapta, en temel varsayımlarının tartışılabilir karakterine temelde daha fazla dikkat sarf ediyor. Yurttaş liberalizmi ve sorumlu fail konularındaki bakış açıları üzerinde bu kitapta kısaca durulmuş, ama buradaki tartışmalar bu konular hakkındaki önceki yazılarına dayanıyor.

rasının oluşturduğu şu tedirgin edici birleşim aklın bir köşesinde tutulursa, 20. yüzyılda Foucault tarafından fazla yorum katılmadan ortaya çıkarılan belgeler bu paradoksun nasıl işlev gördüğünü açıklayabilir. 1835 yılında, güç durumdaki genç bir adam, Fransa'nın bir köyünde annesini, kız kardeşini ve erkek kardeşini öldürdükten kısa bir süre sonra otoritelere, *Annemi, Kız Kardeşimi ve Erkek Kardeşimi Katleden Ben, Pierre Rivière*[8] adı altında bir hatırat verdi. Pierre kesin olarak bir vahşet yaratmıştı; fakat hatırat otoritelerin elinde bulunan her türlü kültürel çözümleme araçlarını aşıp onları hayrete düşürüyordu. Pierre bu eylemden "sorumlu" muydu, yoksa o bir "monomanyak" mıydı? Eğer hiçbiri değilse, o zaman otoriteler ve bölge halkı bu eylemi tanımlayacak ve ona bir yanıt verecek araçlardan yoksun demekti. Çünkü eldeki kategoriler bu ikisinden ibaretti. Eğer Pierre'in durumu ikisinden birine zorla sokulsaydı, adaletin uygulanması yoluyla ikinci bir adaletsizliğin işlendiğine dair garip bir duygu oluşacaktı. Otoritelerden (avukatlar, doktorlar, yargıçlar) bir yargıda bulunmaları istendi. Sorumlu mu, yoksa monomanyak mı olduğuna dair kendi aralarında görüş ayrılıkları olsa da otoriteler onun ya biri ya da diğeri olduğunda karar kıldılar. Ancak birkaçı bu durumun ve bu kategorilerin yan yana gelmesinin kafalarını karıştırdığını itiraf ettiler.

Modern, sorumlu suçlu ve hasta suçlu ikiliğinin oluşturulduğu ve sağlamlaştırıldığı çok önemli bir andı bu. Bu 19. yüzyıl ikiliğinde Augustinus'un dile getirdiği daha önceki ikiliğin yankıları duyulabiliyor mu? Her halükârda, bu yeni kategoriler günümüzde onlardan türeyen nesiller kadar incelmiş değillerdi ve pratiğe geçemeyecek ölçüde havada kalıyorlardı. Bu yüzden Pierre'in durumu kimlik, sorumluluk ve ceza kategorilerinin sahip oldukları inşa edilmiş olma karakterinin buradaki birkaç

8. *I Pierre Rivière, Having Slaughtered My Mother, My Sister and My Brother,* der. Michel Foucault, İng. Çev. Frank Jellinek (Lincoln: University of Nebraska Press, 1975). [*Bir Aile Cinayeti*, Çev. Alev Özgüner-Erdoğan Yıldırım, Ayrıntı Y., 2007]

insan için bir an da olsa aydınlanmasına olanak tanımıştı. Ne de olsa bölgesel bir olay olan "dava" sonradan unutup gitmişti.

Her yörede her zaman benzer olaylar olmaktadır. Her olay birkaç ay boyunca birkaç insanın aklına kuşku ve tedirginlik tohumları serpmekte, sonra da bir yana atılmaktadır. Bu olayları yerleşik kategorilere sokulması gereken durumlar ya da bu kategorilerde çok az değişiklik yapılmasını gerektiren anormal durumlar olarak görmeleri için herkesi –kuramcıları, gazetecileri, doktorları, yargıçları, avukatları ve vatandaşları– etkileyen güçlü baskılar vardır. Adalet kültürünün özgüveninin altında yatan daha genel bir etik paradoksu açığa vurmamaları için böyle olayların birikmesine izin verilmez.

İşte paradoksun bir formülasyonu: Kimlik ve sorumluluğa dair bir dizi standart olmadan etik ayrım yapılmasına olanak yoktur, fakat tarih içindeki oluşumlara dayanan bu tür bir dizi standardın uygulanması da uygulandığı kişilere zarar verir. Bu tür standartlar, bir yana atılıp yerine yenisi konabilen kurmacalar ya da doğal şeyler olmaktan çok gerekli yapılardır. Bazı yapılar uygulandıkları koşullar açısından diğerlerinden iyi olsalar bile, insanlar bu bir dizi standardı sanki doğası itibarıyla doğruymuş gibi görmekte ısrar ettiklerinde, sanki bunların toplumsal yaşamın buyrukları ile kimlik/sorumluluk terimleri arasında oluşturdukları kesişim insanın doğası itibarıyla taşıdığı bir yapıya tekabül ediyormuş gibi davrandıklarında, bu noktaya da gölge düşmektedir. Bu tarihsel kesişimlerde evrensel unsurlar olsa bile, koşullar onları paradoksun terimlerinden muaf tutmaz.

Foucault ve Nietzsche, bazı aşkıncıların zorla üzerlerine yıktığı bu gevşek tarihsel görecilik fikrini desteklemek bir yana, Pierre'in durumu ve Yunan trajedisinin serpilmesi gibi apayrı olayları genel, kalıcı bir etiksellik paradoksunun ayrımsanabilmesine, üzerinde durulabilmesine fırsat tanıyan olaylar olarak görürler. Soykütüğü bir yandan bu tür olayları arayıp bulur ve derinlemesine araştırırken bir yandan da onları bel-

leklerin gerisine iten baskıları araştırır. Etikselliğin paradoksunu bastıracak ahlaki baskılara karşı çıkacak ikinci bir etikselliği devreye sokar.

Bu paradoksu bir sözleşme miti, aşkın kanıtların geliştirilmesi, kurmaca bir rasyonel konsensüs standardı ya da varlıkta uyumlu bir *telos*'un belirlenmesi gibi çeşitli ontoteolojik stratejiler yoluyla gömmek ve sonra da insan eğer etiksellik temelinde bu stratejilerden birine "örtük olarak" bağlanmamışsa, etikteki paradoksu fark etmesine bile olanak yoktur düşüncesinde ısrar ederek bu gömme törenini unutturmaya çalışmak insanın aklını çelen bir şey. Gelgelelim Nietzsche ve Foucault bu tepkilere direnirler, üstelik de *kendilerinin asla bunlardan etkilenmeyeceği edasını takınarak değil*, bunların etikselliğin yeşertilmesi üzerindeki etkilerini tehlikeye atacak, gevşetecek ve zayıflatacak telafi edici stratejiler güderek. Etikselliğin paradoksunu sergilemek ve tartışmacı bir kimlik ve farklılık özeni etiği yeşertmek için çaba gösterirler. "Etiğin paradoks durumundan kaçacağını kim ya da ne garanti eder?" diye sorarlar.

Bu çalışma, paradoksu hasır altı etmek yerine gözler önüne sermenin daha iyi olacağı bahsine girerek ve karşı ontolojik bir düşüncenin bu alanda verimli düşünce olanakları açacağına dair ikinci bir bahis ortaya sürerek bu paradoksun içinde ve ona karşı yürütülmektedir. Bu çalışma geç dönem Heidegger ve erken dönem Derrida ile birlikte *différance*'ın her türlü kimlik ve farklılık sistemine bir yandan olanak tanırken bir yandan da onları tedirgin ettiği ve tehlikeye attığı sonucuna ulaşır. "Bu, farklılıkları üreten différance'ın basit ve değişime uğramamış -umursamaz- bir şimdiki anda, o farklılıklardan önce geldiği anlamına gelmez. Yani *différance* farklılıkların eksiksiz olmayan, basit olmayan, bir yapısı olan ve farklılaştırıcı kökenidir."[9] Fakat *différance*'ın bir pratikler ağı dışında var olmayışını, tanrıcılıktan uzak karakterini, teleolojik onto-

9. Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, İng. Çev. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 11.

lojilerden uzaklaştırılmış olmasını, "ontoteoloji"ye karşı genel saldırısını vurgulayan bu çalışma, onun bu kaçamaklı sunumunu, onu (ve diğer metafizik karşıtı metinlerde ona denk düşen işlevsel karşılıklarını) sarsmaya çalıştığı metafizik gelenek içine yeniden yerleştiren bu negatif belirlemeleri bile kabul etmektedir.

Bu nedenle "yapıçözüm" stratejileri burada faal bir biçimde izlenmemektedir. Ben onları içerden yıkmaya çalışarak karşıt ontolojik düşüncelerin tartışmaya açık karakterini sergilemeye çalışırken; burada geliştirilen karşı yorumlar, içinde birçok çağdaş siyasi düşüncenin oluştuğu matrisi örtük olarak yönlendirmiş olan yorumlara açık açık meydan okuyan toplumsal bir ontolojiye başvururlar. Benim yorumlarım itiraza açık bir dizi ontolojik kestirim ortaya koymaktadır. Yaptığım yorumları, daha yaparken bile, içerden sorunsallaştırmaya çalıştım. Alternatif yorumlara da aynı gözle bakmakta ısrar ediyorum.

Onayladığım kestirimleri desteklemek için tarihsel olgulardan örnekler sunulamaz demiyorum. Ancak akıl tarafından ve kanıtlarla tam olarak desteklenmeyen bazı temel varsayımlara en azından üstü örtük bir biçimde başvurmadan bir yorum yapılamayacağını düşünüyorum. Bu, buradaki yorumların yapıçözüme bağışık olduğu anlamına gelmez. Bu yorumlar da yapıçözüme tabi tutulabilirler. Derrida'nın Heidegger'de gösterdiği ve kendisinin de tartışmayı yürüttüğü terimleri sürekli değiştirerek açığa vurduğu gibi yapıçözümün kendisi bile yapıçözüme tabi tutulabilir. Bu sadece, ihtiyaç duyulan tek faaliyetin yapıçözüm olmadığı anlamına gelir. Yerleşik söylemin kapalılığından rahatsız olan ve bunu bozma gereğini takdir edenlerin bile ihtiyaç duydukları tek şey değildir yapıçözüm. Tartışmanın baskın terimlerinden deneysel bir kopuşun özgürlük ve özeni yeşertebilecek bir unsur olduğundan kuşku duyulduğu takdirde izlenecek tek tutarlı yol alternatif bir yorumun geliştirilmesi olur. Çünkü her zaman için belli bir dü-

şünce tarzından kopmak aynı zamanda bir başkasına bağlanmak demektir.

Bu çalışmada ortaya konan siyaset idealizasyonu, temel varsayımların kaçınılmaz ve doğruluklarının tam olarak bilinemez olmasını siyasal söylem idealinin kendisi içinde inşa etmeye yönelik bir girişimdir.

Bu kitap, derin kimlik, sorumluluk, egemenlik fırsatı olarak olumsallık, siyaset alanı dışındaki bir kiplik olarak bireysellik ve varlığın kendisindeki bir uyumla bir olma kuramlarının hepsinin etiksellik paradoksunu bastırmak için insanı nasıl ayarttıklarını incelemektedir. İnsanların yerleşik kimliklerine işlemiş olan dışlamaları sorgulamaya çalıştıkları bir alternatif araştırmaktadır. Çoğu zaman onayladığı kimliğin doğruluğu hakkında kendisinin de yapmak zorunda kaldığı varsayımları belirsizleştirecek tartışmacı bir özen etiği aramaktadır. Farklılığın siyasallaştırılması düşüncesini araştırmaktadır; burada aşkın harcın içine gömülü olan kalıplaşmış standartlar sınanır ve siyasi tartışma yoluyla gevşetilir. Biraz daha tereddütlü bir biçimde de belli bir düzenin yapısal gerekleri tarafından dayatılan sınırlara kendisini kaptırmayı reddeden bir siyasetin etikselliğini araştırmaktadır. Bu siyaset idealize ettiği düzenin içinde, örgütlenme buyrukları ile yaşamın bu buyrukları aşan olanakları arasındaki trajik uçuruma duyarlı bir siyasettir.

Bu çabaların her biri diğerini beslese de içsel bir gerilim olmaksızın birbirlerini destekledikleri söylenemez. Yine de burada hemen, bu çeşit çabalara karşı getirilen basmakalıp bir dizi suçlamaya yanıt verilebilir. Etikselliğin paradoksunu kimlikteki olumsallık deneyimini yeşerterek ele almak herhangi bir kimliğin ya da her kimliğin yüceltilmesini gerektirmez. Bu, örneğin bir ırkçılık ya da soykırım siyasetine yol açmaz. Çünkü kendi kesinliklerini oluşturmak için kendilerinden sapan her şeyi tabiatı itibarıyla kötü diye (ya da "kötü" sıfatının modern ikamelerinden biriyle) tanımlamak zorunda olan kimlikler, burada, tam da karşı konulması ve mücadele edilmesi

gereken kimliklerin paradigmatik örnekleri olarak tanımlanır. Bu kimlikler iyi ve kötüyü öyle bir tarzda tanımlarlar ki kimlik ve farklılık arasındaki belirsiz ilişkilere karşı gerekli özenin yeşertilmesine engel olurlar. Kötüyü göreceli olarak tanımlayan akademisyenler de bunu farklı bir yoldan yapar.

Amaç sil baştan dört başı mamur bir kimlik/farklılık felsefesi geliştirmek değildir. Kimlik ve farklılık arasındaki faal ilişkilerle her zaman zaten tıka basa dolu olan bir dünyada bu amaç ne olanaklı ne de arzu edilir bir şeydir. Amaç (her zaman) zaten yürürlükte olan kuramla yüklü kimlik ve farklılık pratiklerine apayrı bir perspektiften müdahale etmektir.

Bu çalışmada, birey ve topluluk düzeyindeki kimlik ve farklılığa ilişkin araştırmalar devletlerarası ilişkiler düzeyindekilere oranla daha fazladır. Siyasi kuram ile uluslararası ilişkiler kuramı arasındaki akademik işbölümünden ben de kaçamadım, hem de şu anda bundan kurtulmak gereğinin farkında olduğum halde. "İç" ve "dış" siyasetin realist/idealist okumalarında tanımlandığı biçimiyle demokrasi ve egemenliğin kesişme kümesini yeniden düşünmek gerek. Realist, demokrasiyi birkaç ülke-devletin iç siyasetiyle sınırlarken idealist de demokrasinin mevcut devlet parametrelerinin ötesinde ortaya çıkabileceği bir egemenlik alanı düşler. Ancak ya da benim gördüğüm kadarıyla geç modern dönemdeki ülke içi demokrasi, küresel meselelerin devlet sınırlarını aşan ve önceliklerini yeniden gözden geçirmeleri için devletlere dış/iç baskılar uygulayan hareketler tarafından ülke dışından demokratikleşmesi yoluyla desteklenmelerini gerektirmektedir. Bu çalışmamda, bu mesele üzerinde düşünmeye başlıyorum, ancak sorular yeterince ileri götürülmeden sözcükler tükeniyor.

O halde bu çalışma son versiyonunu daha sonraki bir tarihe atma arzusu barındıran geçici bir rapor olarak kalmakta.

1
Özgürlük ve Hınç

A. ÖZGÜRLÜK VE ÖLÜMLÜLÜK

Öyle görünüyor ki biz laikler nereye gittiğimizi biliyoruz. Hiçbir yere gitmeyen bir yoldayız. Şarkıya bile dökülebilecek bir şey bu. Kendimizi ebedi hayatla ilgili hiçbir yanılsamaya kaptırmıyoruz. Ölümsüzlüğe elverişli olup olmadığımızı anlamak için yeni testlerden geçmemize gerek yok. Bedensiz ruhun öte yandaki yaşamını tatsızlaştıran sonsuz sıkıntıyı düşünüp kaygılanmıyoruz. Belki de bunu bir sağlık ve uzun ömür etiğine sarılarak telafi etmeye çalışıyoruz. Belki bazılarımız kişisel kurtuluş vaadini kolektif ilerleme doktrinine dönüştür-

müş bile olabilir. Yine de bu laik düşler ve teselliler oldukça masum görünüyorlar.

Gerçi burada görünüşler yanıltıcı olabilir. Çünkü hayatın ölümle ilişkisi konusundaki belli bir tür laik ısrar biçimi çağdaş hayat koşulları konusunda yanılsamalar doğurmaktadır. Çağdaş toplumsal kuram Tanrı'nın ölümüyle yitirilenleri telafi edecek bir dizi laik güvence içerir.

Bu telafiler üzerinde eleştirel bir biçimde düşünmek, çağdaş yaşama ilişkin birbiriyle çatışan birçok kuramı bu tartışmada yer alanların çoğu tarafından düşünülmemiş olanın (unthought) bütün halinde tuttuğu bir çerçeveye dahil eden bazı ortaklıklar üzerinde düşünmek ve belki de bu çerçevenin içindeki çatışmanın terimlerinin muğlaklaştırdığı ufukta beliren güçlükler ve tehlikeleri saptamak demektir. Geri plandaki bu varsayımlara geç modernlikte hayat ve ölümün bilinçdışı fenomenolojisi diyeceğim. İzleyeceğim yol, ilk olarak bu fenomenolojiyi sanki bugünün toplumsal kuramcıları tarafından açık biçimde dile getirilmiş gibi özetlemek, sonra söz konusu fenomenolojinin çağdaş düşüncenin bilindışına katkıda bulunduğu tezine (geç modernliğe ilişkin olarak bahsedilen çerçeve içindeki çatışma parametrelerini bozan alternatif bir yorum getirerek) daha büyük bir inanılırlık katmak, en son olarak da bu çerçevenin sınırlarını ve içindeki düşünceyi yöneten düşünülmemiş olanı daha dikkatlice araştırmak olacaktır. Bu alanların her birinde yorumlandığı biçimiyle özgürlük deneyimi ve düşüncesi bu girişimin düzenleyici aracı olacaktır.

Hayat ve ölümün bilinçdışı fenomenolojisi kısmen kurduğu yapıların vazgeçilmez önemde içgörüler içermesi, kısmen de çağdaş özgürlük ve özgürlüksüzlük deneyimindeki önemli değişimleri yansıtması nedeniyle önem taşır. Söylediği şarkı oldukça bildik bir şarkıdır; çünkü melodisini erken dönem Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty ve Hegel'den almıştır. Ancak birazdan okuyacağınız özet, bu şarkının kültürel bir stereotipe

indirgenebilmesi için ondaki nüans, varyasyon ve karmaşıklığı süzmüştür.

Ömrün kısalığının bilinmesi benliği kendi kimliğinin kristalleşmesine katkıda bulunmaya teşvik eder. Heidegger'in dediği gibi ne kadar zengin ve güçlü olursa olsun hiç kimse kendi hayatını yaşasın diye bir başkasına buyruk veremeyeceği ya da para ödeyemeyeceği için öleceğini bilmesi insanın hayatta birtakım öncelikler yaratmasını, çevresinde dolaşan olanakların gevşek örgüsüne belirli eğilimler, amaçlar ve ilkeler taşıyan belli bir kişiliğin yoğunluğunu vererek onu sağlamlaştırmasını sağlayabilir. Bir gün ölümün geleceğini sürekli hatırlayarak hayat üzerine kafa yorarken kendiniz ile ortak yaşam arasına bir mesafe koymaya çalışabilirsiniz; ölümünüz onun da sonu olacaksa, ortak iyi (common good) sizi tamamıyla sahiplenmez. Ölümünüz size ait bir şey olduğuna göre hiç değilse bir dereceye kadar hayatınızın da size ait bir şey olduğunu iddia edebilirsiniz. Bu konular üzerine kafa yorarken şeylerin düzeni içinde taşıdığınız önem, hatta şeylerin düzenine rağmen taşıdığınız içsel önem konusunda daha ısrarcı olabilirsiniz. Başka şeylerin yanı sıra ölümün bilgisi de bireyliği güçlü bir biçimde vurguluyor olmasaydı, benliği tamamıyla topluluğun bütünü içinde massetmeye çalışan hayat tarzları bu denli talepkâr ortak paylaşım ayinleri düzenlemek zorunda kalmazdı.

Bireyliğin ölümü önceden bilmekle olan ilişkisi, özgürlük için belirsiz bir bağlam oluşturur. Sonsuza dek yaşasaydım, bir felsefeci, profesyonel bir basketbol koçu, bir konser piyanisti, bir travesti ve bir avukat olabilirdim. Her olanak için yeterli zaman olsaydı, özgürlüğün dili son derece kaypak olurdu. Çünkü özgürlük her değer verilen seçeneği aynı anda ya da birbiri ardına izlemeyi olanaksız kılan bir ortamda seçim yapmaktır; zaman sınırı olmayan bir dünyada sürdürülemeyecek özgür olmama durumuyla bir karşıtlık varsayar. Özgür bir ölümlü x'i yapmak ya da olmak için alternatif olanakları önceden yok

eder; dolayısıyla her özgürlük eylemi yitip gitmesine izin verdiği olanaklarla bağlantılıdır.

Bir hayatın gerçekleştirilmesi belirsizlik içerir; çünkü belirli beceriler, anılar, eğilimler, gelecek düşleri ve sorumlulukları olan bir birey haline gelme süreci daha önce insanın karşısına çıkmış olan bir sürü seçeneği yok eder. Dolayısıyla özgürlüğün yaşama geçirilmesine çoğunlukla endişe, kendinden kuşku duyma ve hatta insanlık durumuna duyulan şiddetli bir öfke eşlik eder. Bazısı kendini çeşitli olanaklara önceden kapamamak için seçimleri belirsiz sürelere erteler. Bazısı her şeyden biraz yapmaya çalışır ve hiçbir şeyde başarılı olamaz. Özgürlük taşıyıcılarının birçoğunun üzerine zamanın ağırlığı çöker; çünkü daha genel olarak açıklayacak olursak açığa vurulmamış ölüm bilgisi, kişiyi temel bir biçimde tanımlayan her kararın içine sızar. Özgürlük ve bireyliğin yapılarına, benliğin kendi sonuna ilişkin örtük beklentisiyle aralarındaki ilişki vurur damgasını.

Ancak ölümü önceden bilme, bireyleşmiş benliği, ona bazı olanaklar tanıyan ve bazı olanaklardan yoksun bırakan daha geniş bir dünyaya da bağlar. Bu bağın bir boyutu Hobbes tarafından ortaya konmuştur. Erkenden, dehşetli bir ölümle ölme korkusu başka türlü yola gelmeyen, değişken ve güvenilmez varlıklar olan insanları düzene sokmak için egemen kişi tarafından kullanılabilen bir araçtır. Hobbes bireyde zaten varolan ölümden kaçma eğilimini bir yükümlülük haline getirir, böylece intihar doğa yasasına ve onun tanrısına karşı işlenmiş bir günah haline gelir. Hobbes epizodik ölüm korkusunun kendisi sivil düzenin hizmetinde güvenilir bir silaha dönüşmediği takdirde, bireyliğin etki gücünün bireyleri dehşetli ve keyfi bir ölüm tehditinden koruyacak denli güçlü bir düzenin buyruklarını bastırmasından korkmaktadır. Böylece benliği bireyliğini ileri sürmesi için teşvik eden ölüm bilgisi aynı zamanda iktidarın elinde benliği sınırlamaya, evcilleştirmeye ve düzenli hale getirmeye yarayan bir araç haline gelir.

Ölüm beklentisinin bireyi içinde bulunduğu daha geniş dünyaya bağladığı tek araç korku değildir. Şükran duygusu da (ya da ona yakın bir şey) bunda rol oynar. Özgürlüğün belirsizliğiyle yüz yüze geldiğimizde, çeşitli yaşantı biçimleri oluşturan açık bir toplumun bu belirsizlikle başa çıkmamızı sağladığını fark ederiz. Bu dünyanın onun ve sevdiklerinin önünde açtığı çeşitli olanakları gören, pekâlâ şu ya da bu çeşit bir cehennem çukurunun içine de düşmüş olabileceğini bilen şanslı bir birey günlük ilişkilerinin içine yaygın bir özdeşleşme ve şükran duygusu sızdırır.

Çocuk yetiştirme, iş, vergiler, yazı yazma, siyasi eylem, vergi kaçırma ve herhangi bir derneğe üye olma gibi şeyler insanın ölümlülüğü bağlamında düşünülürse, insanın hayattaki çabalarının yalnızca kendisinin yarar ya da zararıyla ilgili olmadığı açık hale gelir; her insan, bu dünyadan göçtükten sonra kalanlara bir miras bağışlar. Bu mirası ne yanınızda götürebilirsiniz ne de ölmeden önce yaptığınız her şeyi tüketebilirsiniz. Yani, ölümün bireyselliği bizi hayatın içinde, radikal bireycilerin yeterince dikkate almadıkları yollarla başkalarına ve ölümden sonra bizsiz sürecek olan bir geleceğe bağlar. Daha geniş bir hayat tarzına her şeyin başında gelen bu bağlılığımız özgül, günlük işlerimiz aracılığıyla kendimizi ait olduğumuz düzenin yazgısına bıraktığımız anlamına gelir. Şu an yaptığımız işler bizi ötemize uzanan bir geleceğe bağlar. Belki yetiştirdiklerimiz bizi övgüyle anacaktır; belki de gelecek bir kuşak şimdikinin çaba ve fedakârlıklarını saygıyla anacaktır. Hayatımın ve hayatımızın ötesinde uzanan bir geleceğe bağlılığımız şu anda gurur duymamı sağlıyor ve beni bekleyen son hakkında beni teselli ediyor. Aradığımız bu tesellidir ve bu arayış hazırlanmasında rol aldığımız geleceğe ilişkin yorumlara da dahil olur.

B. ÖZGÜRLÜK VE BAĞIMLI BELİRSİZLİK

Özgürlük ve ölümün bu kısaltılmış fenomenolojisi benliğin düzenle ve kendi bireyliğiyle olan ilişkisindeki belirsizlikleri aydınlatmaktadır. Bireyciler bu unsurların bazılarını vurgulama eğilimindeyken cemaatçiler de diğerlerini vurgularlar. Aralarındaki çağdaş tartışma, doğru vurgulama terimleri üzerindeki bu çatışma uzamına yerleştirilebilir. Ancak tartışmacılar bu alternatif kuram kovalarının çekildiği ortak bir kuyu oluşturan bazı varsayımları da paylaşmaktadırlar. Çünkü bu fenomenoloji göreceli olarak dengeli ve dingin bir özkimlik, toplumsal pratik, devlet ve devlet ilişkileri, geçici tasarılar bağlamı varsaymaktadır.

Bu fenomenolojinin hayat ile ölüm bilgisi, bireylik ile bağlı olma (connectedness), seçim ile seçim olanaklarını kapama, şu anki bireysel ve kolektif hayat ile her ikisiyle ilgili gelecek tasarıları arasında kurduğu bağlar ilk olarak benliğin gerçekleştirmeye çalıştığı kimlik ve toplumsal bakımdan elverişli benlik oluşturma olanakları arasında yakın bir çizgi olduğunu, ikinci olarak da yaratmakta olduğumuz dünyaya yönelik ortak bir güven duygusu, zaman zaman çaba harcamak ve beklemek, zaman zaman da hatırlama ve takdir etme yoluyla şimdiyi geleceğe bağlayan ortak bir güven duygusu olduğunu varsayar. Eğer bu bağlar, duygular ve tasarılar ciddi biçimde zayıflatılırsa, bu sakin özgürlük ve ölümsüzlük fenomenolojisi de zorlama ve anakronistik bir hale gelir. Bu şekilde onu muhafaza etmek bireysel ve kolektif deneyimin doğrulamadığı bir dünya tablosuna sıkı sıkıya yapışmak olacaktır.

Sanırım bugün buna benzer bir şey oluyor. Ölümsüzlüğe dokunmadan ölümlü bir gelecek fikrini alışılır hale getirmeye çalışan laik dürtüler bugün teori açısından bireyliği disipline sokan, bağlı olma durumunu bozan ve belirsiz özgürlük deneyimini yıkan unsurları eleyen bir filtre işlevi görmektedirler. Bu telafi edici laik garanti kodu çağdaş deneyimin içinde

varolan disiplin ve tehlikeleri perdelemektedir. O da kendince zararsızlaştırmaya çalıştığı tehlikelere katkıda bulunmaktadır.[1]

Çağdaş yaşamın üç özelliği bu fenomenolojiyi tedirgin etmekte ve bozmaktadır. Bunların ilki, insanın yaşamını ve yazgısını dünya-tarihsel, ulusal ve yerel bürokratik güçlere borçlu olma deneyiminin yoğunluk kazanmasıdır. İkincisi, birçok kişinin, günlük yaşamda katkıda bulundukları olası bir geleceğe duydukları güvenin azalmasıdır. Üçüncüsü ise şu anda yaşamın üzerine çöken gelecekle ilgili birtakım daha da uğursuz olasılıklar olmasıdır. Bu gelişmelerin her biri, yeni olması, kazandığı yoğunluk ya da yaşanan deneyime girme düzeyi bakımından çağdaş yaşamın tanımlayıcı bir boyutu olacak denli açık ve seçiktir. Zaman da adlandırılacak kadar açık ve seçiktir. Ona geç modernlik adını verelim.

İlk deneyim (insanın yaşamını fazlasıyla dünya-tarihsel güçlere borçlu olması) öyle yakın ve baskındır ki siyasi sonuçları gözden kaçırılmaktadır. Daha küçük boyutlarda gerekli ve istenir olan unsurların abartılmasını içerir bu deneyim. Yaşamın zorluklarıyla bir kariyer ya da meslek edinme çabası biçiminde karşılaşan birçok genç bunu dramatik biçimde hissetmektedir; "emekliliğe" hazırlanan birçok yaşlı da öyle.

Geç dönem modern benlik için elverişli olan kimlik tarihsel olarak edinilmiş özsorumluluk, özdisiplin ve özgürlük standartlarına bağlı kalmaktadır. Bireyler yalnızca belli eylemlerden değil; değişen düzeylerde, geliştirdikleri karakter, zihinsel yaşamlarının dengeliliği, edindikleri kariyerler, aşk yaşamlarının niteliği, çocuklarının nasıl insanlar oldukları, "kazandıkla-

1. Bu telafi edici güvence koduna çağdaş metinlerin iddia ve tartışmalarından çok retorik yapılarında rastlanır. Kuramlar ontolojik güvence veren bir retorik denizinde yüzmektedir. *Politics and Ambiguity* (Madison: University of Wisconsin Press, 1987) adlı kitabımın 5., 6., 8. ve 10. bölümlerinde bunun birçok örneği incelenmiştir. *The Politics of Representation* adlı kitabında (Madison: University of Wisconsin Press, 1988), Michael Shapiro birçok siyasi metnin retorik ve anlatısal yapılarına temel sonuçları nasıl sızdırdıklarını, böylece kanıtsal "bulgular"ın bu kanıtları içine alan söylemsel biçimler tarafından nasıl önceden belirlendiğini ufuk açıcı bir biçimde incelemiştir.

rı" para düzeyi, edindikleri toplumsal itibar ve diğer başka şeylerden de sorumludurlar. Geri plandaki aşk (insanın bir başka insanı geleneksel zorlamalardan kurtulmuş olarak seçmesi), özsorumluluk (insanın yaptıklarının ve kendisinin hesabını vermesi), eşit fırsat (insanın kariyeri ve kazandığı paranın onun kendi becerisi, çabası ve şansının ürünü olması), bireysel özgürlük (insanın eylemlerinin sonuçlarının hiç değilse gevşek bir biçimde niyetlerine bağlı olması) ve yurttaşlık (herkesi yöneten kurallar ve yasaların oluşturulmasında herkesin bir rol oynaması) gibi nosyonların ve kurumların her birini diğerleriyle olan ilişkisi sınırlar ve var olmasına olanak tanır.

Kimlik ve sorumlulukla ilgili bu standartlar dokunulmadan kalırken içinde yer aldıkları kurumlar daha üstün ve etkili bir biçimde örgütlenmektedirler. İnsan artık normallik ve hak kazanmayla ilgili kurumsal standartlardan oluşan iyice ayrıntılı örgüye girmek için yaşamını çok büyük bir titizlikle programlamak zorundadır. Eğer kişi bu disiplinlerden birini (ya da daha çoğunu) iyi değerlendiremezse, bunun sonucu olarak ötekilik kategorilerinden birinde sıkışıp kalma riskine düşer: Suçluluk, sorumsuzluk, bağımlılık, suç işlemeye yatkınlık, dengesizlik, anormallik, zekâ geriliği, işsizlik, beceriksizlik, modası geçmişlik, kredi riski, güvenilirlik riski, sapkınlık, kötülük, hastalıklı olma ve bulaşıcı kötü etki taşıma gibi kategorilerden birinin tanımladığı bir kişi haline gelir. Bu anormallik kategorileri bürokratik yola getirme, disiplin, düzenleme, dışlama, yönetimi altına alma, yardım, doğru yola döndürme, teşvik etme, harekete geçirme ve cezalandırma uygulamalarına ruhsat çıkarırlar. Disiplinler ne kadar sıkı ve kapsamlı olurlarsa, uğraşılacak sapmalar o kadar derin ve çeşitli olur. Bu da işin ironik yanıdır: Toplumsal disiplinin güçlenmesi boyun eğme, aşağılık kompleksi, beceriksizlik ve sefil bir duruma düşme gibi çok çeşitli kategorilerle tanımlanan farklılıkların çoğalmasını beraberinde getirir.

İçinde yaşadığımız geç modern çağda eski özgürlük ve sorumluluk standartları, bize bir dizi yeni ve zor seçim dayatıyor. İnsan, ya kurumların dayattığı disiplin ve gerekliliklerin ince bir biçimde örülmüş ağı içinde kendine bir yol açarak hayatına bir proje muamelesi yapıyor ya da bunu yapmayı reddederek bu disiplin ve gerekliliklere karşı savaşıyor. İlk yolu izlemek içinde kısılıp kaldığımız kurumlara borçlu olmak demektir: Kişinin çalışma yeri, özgüveni, geliri, becerisi, hareketliliği, gücü, ailesi ve kişisel kimliği, yönetim alanıyla (territory) gelen yaygın normlarla mikro düzeyde uyuşmasına bağlıdır. Bu standartlar demokratik biçimde yerleştirilmiş de olsa, yukardan dayatılmış da olsa, bu böyledir. Diğer taraftan, ikinci yolu seçmek ya da onun tarafından seçilmek elverişli iyi yaşamın dışına atılmak ve başka bir yönden kurumsal disipline izin veren kategorilerden birine girmeye daha uygun hale gelmek demektir. Görünüşte özgürlüğü öven, ama bunun altında ötekine saldıran bir biçimde söylediğimiz gibi "seçim sizin".

Disiplinci güçler ve standartlar benliği çok yoğun biçimde etkileri altına aldıklarında, elde ettiği faydalar bile benliği çok fazla borçlu hale getirmeye başlarlar. Kişi ona bağışlanan statü, güç ve fırsatlarda yatan belirsizlik, olumsallık ve kırılganlığı yaşamaya başlar. Çünkü verilen her şey geri de alınabilir. Borsa tabana vurabilir; teknik bir eğitim artık eskimiş olabilir; liberal bir eğitim günün gerçeklerine uymayabilir; normal aile standardı anormalleşebilir; bir hareket alanı kapanabilir; bir terfi standardı yeniden oluşturulabilir; özsaygı ilkeleri değiştirilebilir; taşkın bir mizah duygusu hastalık olarak yeniden tanımlanabilir; sevgiyle ilgili bir görenek yasadışı olarak yeniden tanımlanabilir. Çağdaş bir standart elde etmek için yeni kurumlaştırılan her ödül yeni yoldan sapma olasılıklarıyla, eski standartların gelecekteki revizyonları ve genişlemeleri için yeni olanaklar yaratır. Tipik hayat projesinin yoğunlaştırılması ve zamana bağlı uzanımı gelecekteki başarı standartlarının bugün hayata atılan gençler tarafından kestirilen standartlar-

la örtüşmeleri olasılığını azaltmaktadır. Geç modernliğin bir proje olarak tanımladığı hayat ilk önce yoğun bir kişisel örgütlenme talep etmekte, sonra da bağımlı belirsizlik –daha rafine bir dizi kurumsal standart ve disipline bağlılık, bağımlılığın verili kurallarının zaman içindeki istikrarı konusunda belirsizlik– yaratmaktadır.

Bağımlı belirsizlik sürdürdüğü hayat tarzına verdiği rızayla genel bir hıncın iç içe örüldüğü bir karakter tipi yaratır. Nietzsche'nin de bildiği gibi tepkisel diyebileceğimiz şükran ve hınç duygusu kişisel hayatta birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdır. Eğer yardımım için bana şükran duyuyorsanız, bu yakınlarda zayıf ve yardıma muhtaç bir durumda olduğunuzu bildiğimi de biliyorsunuzdur. Bu bilgiyi kullanarak yapacağım gerçek ya da hayali kötülükleri düşünerek bana kolayca hınç duyabilirsiniz.

Toplumsal hayatta da benzer bir mantık işlemektedir. Kendilerini disiplinci güçler ve standartların nüfuzu altına fazlasıyla girmiş görenler bundan kazandıkları faydalar karşısında bile hınç duyarlar. Gerçi, burada, hınç duyulan şeyin tam olarak ne olduğunun gösterilmesi zordur; çünkü bir hayat tarzına duyulan tanımsız şükran gizlice aynı hayat tarzının taleplerine ve olumsallıklarına karşı duyulan bir hınca dönüşebilir. Bu yeni ağırlık altında ezilenlerin yeni sorumlulukları kolayca taşıyamamaları ve hatta yaptıkları işle yakından bağlantılı olmayan eski sorumluluklardan da kaçmaları çok muhtemeldir.

Genel hınç diyeceğim duygu, bugün uyuşturucu kullanımından kavgacılığa, "kör" şiddete, ergenlikte intihara ve yüksek boşanma oranlarından vergi kaçırmaya, "kuralına göre oynama"ya kadar çok çeşitli pratiklerde ifadesini bulmaktadır. Ancak en açık ve siyasi ifadesini Üçüncü Dünya ülkeleri, mahkûm edilen suçlular, akıl hastaları, sosyal yardım alanlar, şımartılan atletler, azınlıklar, ergenlik çağındakiler, yasadışı yabancılar ve ayrıcalıklı kolej öğrencileri gibi bağımlılık durumları resmi olarak tanınanların yakınmalarına karşı resmi

olarak bağımsız durumdakilerin gösterdiği düşmanlıkta bulmaktadır. Bu düşmanlık hüküm süren kurumsal standartlardan yararlandığı varsayılan her seçmene vesayet, ceza, yardım, bağımlılık ya da ayrıcalıkla ilgili resmi düzenlemelerde karşılaştıkları muameleden dolayı sızlandıkları için gösterilmektedir. Birçok insan bir proje olarak hayatın taleplerini olabileceği kadar fazla özdisiplin, bağımlılık ve belirsizlik içinde karşılarken, "ötekiler"in yakınmaya ne hakkı vardır?

Çağdaş hayat bağlamındaki ikinci ve üçüncü değişimler, açıkladığımız özellikleri keskinleştirmektedirler. İnsanlar bugünün yarına bıraktığı mirasın değerini düşürdüklerinde, bugünkü ortak yaşamı birçok şeyden mahrum etmektedirler. Hayat döngüsü içinde farklı noktalarda bulunan her benlikte ve düzenin farklı alanlarındaki her saptanabilir tüzel kişide farklı ağırlıklar kazanan bu kişisel mahrum bırakma ekonomisi cinsler arası ilişkilere, çocuk yetiştirmeye, mesleki başarıya, siyasi işbirliklerinin karakterine, yatırım stratejilerine ve vergi ödeme işine yerleşir. Her alanda benliğin talepleri ve dolayımsızlık, bağlı olma durumunun ve geleceğin taleplerine karşı üstünlük kazanır. Ruhsal yatırım ekonomistlerinin tekrar tekrar vurgulamaktan hoşlandıkları gibi mahrum bırakma birkaç yerde ve tüzel kişide bir kez yerleşti mi, onun ayartmalarına dayanmak diğerleri için iyice akıldışı bir şey haline gelir.

Gelecek konusundaki bu endişeler nelerdir? Geç modernliğin refah devletleri büyük bir olasılıkla kendi içlerinde disipliner kontrolü yaygınlaştırmaksızın ve dış ülkelere yönelik olarak da sık sık belli düşmanlıkları kışkırtmaksızın gelecekte ayrıcalıklı durumlarını koruyamayacaklardır. Daha da önemlisi, geç modernlik, hiçbir siyasi birim ya da ittifak bu sistem ve yarattığı etkiler üzerinde hâkimiyet kurmak için gereken beceri düzeyini tutturamazken sistematik karşılıklı bağımlılıklardan oluşan dünya çapındaki ağın daha fazla sıkılaştığı bir zamandır. Uygun siyasi düşünce düzeyi (geç modernliğin dünyası) ile fiili kolektif eylem kapasitesi (devlet ve çeşitli böl-

gelerdeki devletlerarası ittifaklar) arasındaki bu temel asimetri eldeki herhangi bir araçla aşılamaz. Devlet dışı terörizm, sermayenin uluslararası hale gelmesi, sera etkisi, asit yağmurları, uyuşturucu trafiği, yasadışı yabancılar, stratejik planlamanın küresel karakteri, devlet sınırları dışına taşan yaygın kaynak bağımlılıkları ve kıtalararası artan bulaşıcı hastalık transferi geç modernlikteki bu zaman ve uzam daralmasının bazı işaretleri olarak görülebilir. Bunların hepsi bir arada, en güçlü devletlerin mevcut gücü ile kendi kendilerini yönetmek ve kendi kararlarını almak için ihtiyaç duydukları güç arasında genişleyen bir uçurum olduğunu göstermektedirler.

Sanırım bu durum belli "dış ilişkiler"e giren kendine yeterli bir varlık, egemen bir güç ya da –demokratik ideal çerçevesi içinde– kolektif yazgıyı kontrol edebilecek yeterliliğe sahip, kendine yeterli, demokrasi için belirli ve anlaşılabilir bir yeri olan siyasi bir varlık biçimindeki klasik-modern devlet anlayışlarını giderek artan biçimde anakronistik ve tehlikeli kılmaktadır. Hiçbir devlet kendisini koşullandıran bir çevreyi yönetecek kadar kapsayıcı olamaz; ancak kolektif özgürlüğün kusursuz aracı olarak modern demokratik devlet ideali böyle bir kapasite varsayılarak kabul edilmiştir. Bu uçurum sadece düzeltilecek bir eksiklik olarak görüldüğü sürece geç modern devletlerin bu uçurumu kapama dürtüsü küresel düzlemde hayatın idamesi için bir tehlike oluşturacaktır.

Dünyanın sistematikliği ile devletin yeterliliği arasındaki bu uçurumun büyüklüğü geç modern devletlerde disiplinin ulaştığı sınırları açıklamaya yardım eder. Geç modern devlet, dünya sisteminin baskılarının en zayıf muhataplarına ülke içinde disiplin sağlamanın gerekleri olarak iletildiği bir araç haline gelmektedir.

Geleceğe dair bu kehanetler siyasi platformda yeterince dile getirilmemiş olsa da birçok tüzel kişinin algılanabilen eğilimlerine bakılarak yapılmıştır. Bu kehanetler, bir ülkenin fiili gücü ile kendi kaderini gerçekten kendisinin tayin edebilme-

si arasındaki uçurumu kapamak amacıyla ulusal şovenizmin yoğunlaştırılmasında ve buna paralel olarak devletin yeterliliğindeki kusurların çoğunlukla belli liderlerin siyasi başarısızlıklarından kaynaklandığında direten kamusal tartışmalarda örtük ifadesini bulur. Bir ifadesini de daha uğursuz birtakım olumsallıkların, yani günümüz modern devletlerinin üstünlük kurma dürtüsü ile bundan doğan dünya sistemi etkileri arasında bulunan karadelikten kaynaklanan küresel olumsallıkların kamuya açık olarak tartışılmasındaki tereddütte bulur.

Devletin kolektif özgürlük ve hâkimiyetin alanı olduğuna dair inanç, geç modernliği tedirgin eden *olumsallığın küreselleştirilmesiyle* yüzleşme konusundaki başarısızlık tarafından ayakta tutulmaktadır. Günümüz endüstri toplumundan doğan iklimsel değişimler en sonunda insan yerleşimine müsait ve işlenebilir büyük toprak parçalarının denize batmasına neden olabilir; bütün dünyayı endüstrileştirme çabasından petrol, iyi su, iyi toprak ya da oksijen krizleri doğabilir; devletten ve devlet dışından kaynaklanan terör, devlet sınırlarından taşan sürekli bir güvensizlik ve şiddet durumuna yol açabilir; bir geç modern devletin ya da devlet dışı bir parçanın güçsüzlüğü uygarlığı yok eden ve insan soyunu yeryüzünden silen bir nükleer alışveriş yaratabilir.

Olumsallığın küreselleşmesi geç modernliği tanımlayan bir belirtidir.

Kısa bir küresel olumsallıklar (yani, kontrolden kaçabilecek olasılıklar ve potansiyel acil durumlar) listesi çıkarılsa bile bu herkesçe bilinen bir dizi gerçeği tekrarlamaktan öteye gitmez. Bunlar siyasi açıklamalardan çok işe yaramaz laflardır; çünkü onları devlet merkezli siyasi tartışmalar ve eylem çerçevesi içinde çözümlenebilecek ya da üzerinde uzlaşılabilecek sorunlar ya da konular olarak ortaya koyacak bir kamu söylemiyle aralarında çok zayıf bir bağ vardır. Küresel olumsallıktan dem vuran siyasi düşüncelerin böyle banal bir duruma gelmesi, olumsallığın küreselleşmesi ile geç modern devletlerin yeter-

liliği arasında, dünyaya hükmetme dürtüsünün yoğunlaşması ile bu amacı sürekli daha uzağa iten olumsallıkların yaratılması arasında bir uçurum olduğunun işaretidir.

Gelecekteki olası bir yıkımdan söz eden her senaryo ironik bir biçimde modern çağı tanımlayan önceliklerle, özellikle de devleti, ekonomiyi ve benliği dünya üzerinde daha güçlü bir hâkimiyet kuracak tarzda örgütleme dürtüsüyle ilintilidir. Bu olası "talihin dönüşü" senaryoları, olumsallığı saf dışı etme amacından kontrol araçları kusursuzlaştığı oranda uzaklaşıldığını açığa vurur. Mikro olumsallıklara egemen olma tasarısı ve makro olumsallığın küreselleşmesi birlikte ilerlerken devlet merkezli siyasi söylem örgütlenmesi ikinciyi banal hale getirerek ilk sonucu över.

Geç modernlikte, hayatın olumsallığı ve şeylerin kırılganlığı daha canlı ve zorlayıcı bir hale geldiği halde ortaya çıkardıkları sorunlar hakkında düşünme çabası, devlet merkezli söylemin marjlarına itilmektedir. Yerleşik disiplin ve kurallar giderek daha sık olarak onları haklı çıkaran geleceğe güvenilir olmayan bir biçimde bağlı keyfi kısıtlamalar olarak yaşanmaktadır artık. Hınç daha genel ve keskin hale gelmekte ve kötülemek için daha çok hedef aramaya başlamaktadır. Siyaset gelecekle daha uyumsuz, bugünün taleplerine daha fazla kilitlenmiş, çekilen acılara karşı daha az duyarlı, acı çektikleri göz ardı edilemeyenleri de disiplin altına sokmaya daha yatkın hale gelmiştir. Geç modern durum bireyin günlük ortak yaşama olan sevgi bağını tehlikeye atmakta, bireyliği disiplin altına almakta, bugünün kararlarını ürettikleri gelecek kaygısından koparmakta ve halen belirsiz bir özgürlük pratiğinin var olduğu yerli yerine oturmuş bağlamları sarsmaktadır.

Böyle bir durumda özgürlük nasıl yaşanır? Belki iyice aşırı bir ortamda yazan Milan Kundera bu durumun bazı unsurlarını büyüteç altına alarak aydınlatabilir. Kundera, kolektif belleğin kayıtlardan ve medyadan çıkarıldığı, vatansever asilerin sistematik biçimde belleklerden silindiği, geleneksel kural-

ların ve etik yol göstericilerin yeni koşullara uydurulamadığı ve devlet aygıtının günlük dedikoduları polis takibi sistemi içine soktuğu 1968 sonrası Çekoslovakya'yı düşünmektedir. Aslında, amaç ile sonuç, aranan kişisel kimlikler ile düzenin geçerli kıldıkları, benlik ile onun ortak yaşama bağlılığı, bugün ile hazırladığı gelecek arasında kopukluklar baş gösterdiğinde, özgürlük fenomenolojisinin bundan nasıl zarar gördüğü konusunda bir ders vermektedir. Rus işgalcileri fotoğraflamak gibi bir direniş ve cesaret edimi daha sonra sisteme muhalif olanların yakalanmalarına hizmet eden bir enformasyon kaynağı haline geldiğinde, bu edim bireyin örselenmiş özgürlüğü bağlamında insana ne söyleyebilir? Olumsallıklar üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışarak geçen yüzyıllardan sonra bütün bir çağ kendini yeni ve tehlikeli olumsallıklarla yüz yüze buluyorsa, kolektif özgürlüğün yapısı hakkında ne söyleyebilir bu insan?

Kundera yapısal bağlar ve kişisel olumsallıkla belirlenen bir durumdaki özgürlük paradoksu hakkında düşünmektedir: "İnsan hayatı ancak bir defa yaşanır ve kararlarımızın hangilerinin doğru hangilerinin yanlış olduğunu kestirememizin nedeni; verili bir durumda ancak bir tek karar verebilecek olmamızdır; ikinci, üçüncü ya da dördüncü bir hayatımız yok ki çeşitli kararlarımızı birbirleriyle karşılaştıralım... Bu açıdan tarih insan hayatlarına benzer."[2]

Kundera, Nietzsche'nin bengi dönüş (eternal recurrence) doktrinini gözden geçirir. Bu yeni durumda serinkanlı fenomenolojinin betimlediği özgürlük, yalnızca Nietzscheci dönüşe farklı bir biçim verilmesiyle kurulabilirdi. Eğer her insan her yeni döngüde eski kararları hatırlayarak ve tekrarlanan hayata sokulabilecek tek yeni şeyin önceki bilgiyle yeni alınan karar olduğunu bilerek hayatını defalarca yaşasaydı, her yeni döngüde

2. Milan Kundera, *The Unbearable Lightness of Being*, İng. Çev. Michael Henry Heim (New York: Harper and Row, 1984), 222. [*Varolmanın Dayanılmaz Hafifliği*, Çev. F. Özgüven, İletişim Y., 1992]

her birey ve devletin özgürlüğü artardı. Mikro olumsallıkların kontrol altına alınmasının küresel olumsallığı güçlendirmesi durumu diyebileceğimiz radikal olumsallık, halihazırdaki alternatiflerin gelecekteki sonuçları hakkında kehanette bulunmak için geçmişi kullanarak denetlenebilirdi. Ancak bireyler ve devletlerin sadece tek bir hayatı vardır: "Sadece tek bir hayat yaşadığımız için bu hayatı öncekilerle karşılaştıramaz ya da kusurlarımızı gelecekteki hayatta gideremeyiz."[3]

Serinkanlı özgürlük ve ölümlülük fenomenolojisinin gerektirdiği art alan istikrarsızlaştığında bu fenomenolojiyi oluşturan unsurların hepsi bozulur. Seçimlerin yapılması süreci özgürlük deneyiminden yoksun kalır; seçme deneyimi hayatı bir projeye dönüştürme gerekliliğinden koparılır; bir hayat projesinin kapladığı zamandan zamansal istikrar garantisi çekilir. İnsanlar çoğunlukla istediklerini yaparlar; fakat belirsiz, disiplin altına alınmış ve bağımlı bir durumda oluşları istediklerini yaparken bile özgürlüklerini söküp atar. Bireyliği ve bağlılığı teşvik etmesi gereken ölüm beklentisi bu tesellilerin kesinlik bulduğu istikrarlı bir bağlamdan koparılır.

Özgürlük pratiğinde her zaman etkili olan paradoksal bir unsur artık yoğun bir hale bürünmüştür: Çoğunlukla istediğim ya da uzun vadede yararıma olacağını düşündüğüm şeyleri yapabiliyorum; ancak elverişli hayat projelerinden oluşan örgütlü bir sistem içinde olmam, şu ya da bu kurumun kendisinin karşılamaya uğraştığım standartları dönüştürmek için uygulanan baskı altında çökebileceği anlamına gelir; bir devlette yerel olumsallıkları yola getirmek için hep birlikte hareket edebiliriz, ancak birçok devletin gerçekleştirdiği bu tür eylemlerin toplam etkisi kontrol edilemeyecek küresel olumsallıklar üretir; geç modernlik kör bir kaderin kabullenilmesinin yerine olumsallığın kontrol altına alınmasını koyar, fakat yeni bir kadermiş gibi görünerek bunu tedirgin eden küresel olumsallıklar yaratır.

3. *A.g.y.*, 8.

Tıpkı serinkanlı hayat ve ölüm fenomenolojisinin belirsiz özgürlük pratiğini yerleştirdiği dünyayı idealize etmesi gibi buradaki gözden geçirilmiş fenomenoloji de alternatif seçme ilkeleri benimseyerek oluşmakta olan dünyayı arındırır. Bu fenomenoloji, hem ilk açıklamadan çıkarılan hem de geç modern durumun yeni yeni gündeme getirdiği unsurları kristalize etmek için tasarlanmış bir abartmadır.

C. ÖZGÜRLÜK VE ZORUNLU OLUMSALLIK

Çağdaş siyaset genel hıncı sınırlamanın ve tarihsel olumsallığa yanıt vermenin yollarını aramalıdır. Ancak bu yanıt nasıl bir anlayıştan doğabilir? Birçok siyaset kuramcısı bugün bireyciliği yeniden diriltme, bunu itici bulanlarsa aynı biçimde bildik olan bir topluluk ideali kurma yollarını aramaktadırlar. İkisi de hâkim formülasyonları içinde siyaset dışı ideallerdir. İlk görüş bireyin kendine güven duymasını teşvik ederek birey üzerindeki devlet baskısını azaltmayı, böylelikle hınç siyasetini yumuşatmayı vaat eder; ikincisi daha büyük bir topluluğa ait olma duygusunu yücelterek hıncı ortak özdeşleşmeler içinde eritmeyi vaat eder. Fakat bu alternatifler birbirlerini tamamlamaktadırlar da. İlki, disipliner baskıyı özelleştirilmiş ekonomi üzerinde yoğunlaştırır; ikincisi bunu herkes için uyumlu normlar ve amaçlar koyan bir topluluk beklentisine yerleştirir. İkisi birlikte epeyce disiplin kurarlar. Ancak bağımlı belirsizliğin, genel hıncın ve küresel olumsallığın çağdaş kristalizasyonu bu bildik tartışmanın terimlerini yeniden düşünme fırsatı yaratabilir. Belki de o devingen özgürlük fikrine yeni gözlerle bakmamızı sağlayabilir.

Böyle bir düşünceye giriş olarak "olumsallık" teriminin kendisinin çokbiçimli karakterine parmak basabiliriz. Zorunlu ve evrensel olanın tersine "olumsal", değişken ve tikel olan anlamına gelir; kesin ve sabit olanın tersine belirsiz ve değişken olan anlamına gelir; kendine yeterli ve nedenle ilgili olanın tersine herhangi bir şeye bağımlı ve sonuçla ilgili olan

anlamına gelir; beklenen ve düzenli (regular) olanın tersine beklenmeyen ve düzensiz olan anlamına gelir; güvenli ve garantili olanın tersine tehlikeli, yola gelmez ve içerdiği tehlike sürekli olan anlamına gelir.

Birçok çağdaş siyaset kuramı olumsallığın tehditini iki şekilde azaltmaya uğraşır. İlkinde, bu gevşek biçimde birbirine bağlı unsurlardan bir ya da iki boyutu seçerler ve onlara olumsallığın tanımlayıcı karakteri gözüyle bakarlar. İkincisinde, göz ardı ettikleri unsurların getirdiği tehditi savuştururken seçtikleri unsurları yola getirmelerine izin veren bir toplumsal ontoloji benimserler. Olumsallığın yola getirilmesini ve buna paralel olarak özgürlüğün yüceltilmesini amaçlayan alternatif kuramsal stratejiler geç modernlikte hegemonya kurma yarışı yapan alternatif siyaset kuramlarına ayna tutar.

"Dünya Resminin Çağı"nda, Heidegger birbiriyle yarışan bireycilik ve kolektivizmle negatif ve pozitif özgürlük ideallerinin aynı anda ortaya çıktığını ileri sürer.[4] Belirgin karşıtlıklarının ortasında tartışmaya açık bir özgürlük resmi paylaşmaktadırlar. Heidegger'in gönderme yaptığı tartışma şu anda her birinde hegemonya kurmak için mücadele eden birçok alternatif formülasyonlar bulunan en azından üç ayrı konum yaratmıştır. Bunlara bireyci, kolektivist ve toplulukçu özgürlük resimleri diyelim.

İlk iki grup merkezi bir sav üzerinde anlaşır. Bireyciler ve kolektivistler bize karşı kayıtsız olan bir dünyaya egemen olabileceğimiz, onu kullanmaya elverişli bir kaynaklar deposuna

4. Martin Heidegger, "The Age of the World Picture", *The Question Concerning Technology* içinde, İng. Çev. William Lovitt (New York: Harper and Row, 1977), 115-54. "Modern çağın özü insanın kendini kendine karşı özgür kılması olgusunda görülebilir. Ancak bu doğru belirleme yine de yüzeysel kalmaktadır.... Elbette insanın özgürleşmesinin bir sonucu olarak modern çağ öznelciliği ve bireyciliği getirmiştir. Ancak hiçbir çağın buna eşdeğer bir nesnelcilik yaratmadığı ve bundan önceki hiçbir çağın (kolektiflik biçimini almış) birey olmayana bu kadar değer vermediği de kesindir. Burada önemli olan öznelcilik ile nesnelcilik arasındaki zorunlu etkileşimdir. İkisinin birbiri tarafından bu şekilde karşılıklı şartlanması daha derin olaylara işaret etmektedir" (*A.g.y.*, 127-28).

dönüştürebileceğimiz konusunda hemfikirdirler. Egemenlik özgürlüğe giden yoldur. Bireyci sivil toplumun dünyaya egemen olmaya giden yol olduğunu, bireyin özgürlüğünün kişisel yazgıyı kontrol altına almayı içerdiğini ve kişisel yazgı üzerindeki kontrolün sivil toplumun gayri şahsi yapısının doğayı insanın amaçlarına boyun eğdirmede başarılı olduğu oranda kusursuzlaştığını düşünür. Kolektivist, özgürlüğün doğa üzerinde egemenlik kurmak olduğunu kabul eder ve en yüksek ifadesini bunu başarmak için düzenli bir plan oluşturan kolektiflikte (devlet, halk, sınıf) bulduğunda ısrar eder. Birey kolektifliğin üyesidir ve özgürlük kolektif egemenlik yoluyla elde edilir.

Üçüncü bir doktrin, bu iki egemenlik arayışına karşı çıkar. Bu doktrin doğada kayıtsızlıktan fazlasını görür; dünyada benlik ve toplumun uyum sağlamak için çabalaması gereken bir yön ya da eğilim ayrımsar.[5] Benlik içinde yaşadığı topluluğa kazınmış en derin amaçlara daha uyumlu bir hale gelmekle daha çok özgürleşir. Topluluk da benlik ve dünyadaki doğal eğilime uyum sağlamakla özgürleşir. Özgürlük her şeyden önce daha yüce bir yöne ve armoniye uyum sağlamaktır. Bu tabloyu çizen sanatçılar sonra kendi aralarında, gerçeğe dönüştürülmüş bir toplulukta bireysel çeşitliliğe ne kadar ödün verileceği konusunda tartışırlar.

Özgürlük fikri açısından bu üç konum da aynı çerçeveye sokulabilir. Yatay eksenlerdeki kategorilerin egemenlik ve uyum sağlama, dikey eksendekilerin birey ve kolektiflik olduğu bir matris dört özgürlük kuramına yer sağlamaktadır.[6]

5. Bu ilk görüşe örnek olarak rasyonel seçim kuramcılarını, çoğu Amerikan ekonomi politikçilerini ve John Rawls ve Ronald Dworkin gibi kuramcıları göstereceğim. Georgy Lukacs ve Jürgen Habermas ikinciye örnek verilebilir. Charles Taylor, Michael Sandel ve Alasdair MacIntyre da üçüncüye örnek verilebilir. Aralarındaki farklar yeterince açıktır, beni burada ilgilendiren aralarındaki yakınlıklardır. Her biri, benim savunduğum noktadan bakıldığında, kabul ettiği en yüksek olasılıkların içerdiği belirsizliklere yeterince dikkat göstermeyen birer toplumsal ontolojiye başvurmaktadır.

6. Bu olası mevkilerden biri –dünyada daha yüce bir yön de arayan bireyci– boş

Uyum için az da olsa belli bir yer açan egemenlik kuramcıları, kolektif özgürlüğün yeri olarak devlete daha çok inanan bireycilik kuramcıları, egemenliğin buyruklarını biraz daha fazla kabul eden topluluk kuramcıları aralarında anlaşma zeminleri bulmaya çalıştıkça permütasyonlar sonsuz sayıda genişleyebilir. Çatışan bu kuramlar bazı benzerlikler paylaşmaktadır.

İlk olarak, yatay eksende, özgürlüğü egemenlik ve uyuma bağlayan doktrinlerin üzerinde ısrar ettikleri şeyler aynıdır: İkisi de benlik ve doğa hakkındaki diğer bütün varsayım ve standartların değerlendirileceği bir ölçüt sağlayan bir dizi varsayım aracılığıyla şeylerin düzeninin ilke olarak ya insanın egemenliğine ya da insanın en yüce özüne yaklaşan bir uyuma tabi olmasını talep eder. Hiç değilse son tahlilde, dünya şu ya da bu biçimde *bizim için* olmalıdır. Dış doğayı ve bütünlüklü benliklerin oluşturulduğu insani malzemeyi içeren bu dünya, ya bizim için yapılmış olmalı ya da onu egemenliğimiz altına almamıza elverecek kadar plastik bir niteliğe sahip olmalıdır.

Dünyanın üzerindeki irade ve güç sahibi Tanrı'nın yitirilmesinden doğan boşluğu kapatmak için dünyanın içinden telafiler talep eden görüşleri nitelemek üzere kullanabileceğimiz ontolojik narsisizm terimi, çatışan grupların her birinin çokbiçimli olumsallık fikrini ehlileştirmesine izin verir: Bu yönsemelerin her biri olumsallığı etkili bir müdahaleye karşı koyan, beklenmedik, tehlikeli bir olay, inatçı bir koşul, yalnızca zamanlama açısından tesadüf eseri olan kaçınılmaz bir sonuç, insan ve doğadaki ayrıntılı tasarıya karşı direnen bir durum olarak görüp ehlileştiren ontolojik varsayımlara başvururlar. Belki de dünyanın şu ya da bu şekilde bizim için yaratılmış olduğu yolundaki ısrarlarıyla bütün bu yönsemeler, mikro olumsallıklardan oluşan bir dünyanın bir küresel olumsallık dünyasına dönüşmüş olduğunu maskelemektedir.

---

kalmıştır. Belki William James ve Ralph Waldo Emerson, Amerikan düşüncesinde bu konumu temsil etmektedirler. İşin doğrusu, onlar üzerinde bundan emin olacak kadar çok çalışmadım

İkinci olarak dikey eksende, her konum idealizmini egemenlik sorunsalı terimleri içine yerleştirme eğilimindedir. Devlet ya özgürlük ve demokrasinin cisimleşmiş en yüce halidir ya da bireysel özgürlük alanını koruyan anayasal güvencelerin barındırıcısıdır. Bu çerçevedeki konumlardan hiçbiri egemenlik sorunsalının kendisini yeniden düşünmek için çaba göstermez, bunun nedeni belki de her birinin böyle bir çabanın ülke-devletteki demokrasinin temel önkoşulunu alıp götüreceğini düşünmesidir.

Bu tartışmaların oluşturduğu çerçeve dışında düşünmek pek kolay değildir ve ben de eksiksiz ya da müdahale gerektirmeyen bir biçimde bunu yapmaya hazır olduğumu iddia etmiyorum. Ancak bugün bu sınırları zorlamaya çalışmak önemli olabilir. Çünkü bu tartışmalarda özgürlük hakkında düşünülürken olumsallığın yola gelmez ve zorunlu niteliği yeterince dikkate alınmaz ve bastırılır. Özgürlük egemen devletin sınırları içinde kapatılır; çünkü demokrasi sadece burada kurumlaştırılabilir. Özgürlük egemenlik ve uyuma bağlı hale gelir, çünkü dünyaya şu ya da bu amaca tabiymiş gözüyle bakılmaktadır (en azından örtük biçimde): Bize bu kadarcık bir şey de borçlu olsun canım. Rakip taraflar arasındaki bu ısrarcı bağlar ayrımsandıktan sonra daha önce özetlenen hayat ve ölüm fenomenolojisi içindeki serinkanlılık dürtüsünün nereden geldiğini belirleyebiliriz. Söz konusu tarafları birbirine bağlayan şey gizliden gizliye laik teselliden medet ummalarıdır belki de. Eğer Tanrı (büyük harfle) öldüyse (ya da en azından ciddi biçimde yaralandıysa), o zaman Dünya'nın kendisi şu ya da bu biçimde bizim için olmalıdır: Ya egemenliğimize ya da varlığın kendisindeki uyumlu bir yöne uyum sağlama arayışımıza tabi olmak zorundadır. Birbirlerinin ikizi olan egemenlik ve gerçekleştirme projelerine kazınmış olan bu medet umuş hem geç modernliğin içerdiği tehlikeleri ve disiplini şiddetlendirmekte hem de bunları daha inandırıcı bir biçimde dramatize edebilecek yorumları perdelemektedir belki de.

Günümüzde bireysellikte ve bağlılıktaki bozulma bazılarını bu tartışmaların yer aldığı çerçeveye meydan okumaya yöneltebilir. İlk olarak modern nihilizmin kaynakları ve içerimleri üzerine Nietzsche ve Heidegger'in yaptığı tartışmayla odağa alınan ve bu tartışma üzerine kafa yoran Foucault ve Kundera gibi çağdaş düşünürler tarafından kristalleştirilen çağdaş durum, dünyanın bu iki biçimden birinde bize doğru bir eğilim göstermesi gerektiği şeklindeki modern talebin yeniden ele alınmasını teşvik eder. Kundera ve Foucault, en azından en güçlü yazılarında, dünyanın istenilen biçime girebilme niteliği ya da insana sunduğu kayra hakkındaki teselli verici varsayımlara karşı koymaktadırlar. İkisi de özgürlük hakkında düşünürken dünya ile insanların en müthiş tasarıları arasındaki yola getirilmez uyumsuzluklar, karşı koymalar ve kopukluklarla yüzleşirler. İkisi de dünyadan daha az şey talep ederek bu modern özgürlük stratejileri ile bağımlı belirsizliğin, genel hıncın ve tehlikeli sistematik olumsallıkların doğuşu arasındaki bağlara dikkati çekerler. İkisi de varoluşsal hınca boyun eğdirmeye çalışırlar.

İç ve dış doğanın Tanrı tarafından tasarlanmamış ve insan düşüncesinin düzenlemesine kolayca tabi tutulabilecek bir yer olmaması nedeniyle insan bilgisine, projelerine ve herhangi bir normal bireylik ve uyumlu toplum modeline inatla direnen unsurlar içerdiğini varsayalım. Bu uyumsuz unsurların kurulu birlik ve anlaşmalara girdiklerini ve izlediğimiz amaçlarda tedirginlikler yarattıklarını varsayalım. Normal benlik, ortak iyi ve adaletle ilgili her değerli tasarı, içerdiği bağlılık ve karşılıklı bağımlılık kalıpları yoluyla hayat için çok önemli bir şeyler gerçekleştirirken saydamlığına, tutarlılığına ve tepkisel yeteneğine ket vuran ve hayatın bağımlı olduğu diğer unsurlarıyla uyumunu bozan direnişlerle karşılaşır. Her tasarı eskilerine boyun eğdirirken yeni olumsallıklar doğurur. Herhangi bir tasarının talep ettiği şeyler ne derece mükemmeliyetçi ise

bunları elde etmeye çağrılan benliklere o derece fazla disiplin uygulaması gerekir.

Belirsizliklere pek tahammülü olmayan bazıları bu formülasyonlarda yalnızca uyumsuzluk, direniş ve çatışma algılıyor olabilirler; fakat oluşturmaya çalıştığım özgürlük fikri için bunlardaki bağlılık, duyarlılık ve karşılıklı bağımlılığın da duyulması çok önemlidir.

Her halükârda, bu varsayımlarla gözden geçirilmiş bir özgürlük fikri, en azından kaba hatlarıyla ortaya çıkabilir. Bu, bir yandan insan hayatında toplumsal tasarıların gerekliliğini ve arzu edilirliğini olumlarken bir yandan da benlikte ve dünyada bilinmeye kapalı ve düzenleme çabalarına direnen şeyler olduğunu takdir eden; bir yandan özgürlüğün dünya ve benliğe verilmiş olan her türlü toplumsal forma karşı sürdürülen topyekûn bir savaşa indirgenemeyeceğinde ısrar ederken bir yandan da özgürlük resminin içine uyumsuzluk ve olumsallığın girmesine saygıyla yaklaşan bir fikirdir.

Böyle bir perspektif disiplinin kıskacını gevşetmek ve genel hıncı dizginlemek için sarf edilen üç ayaklı bir çabayı destekleyebilir. Bunu, ilk olarak hıncın en derin kaynağını olumsallığın saf dışı bırakılmasına izin vermeyen bir dünyadan olumsallığı kaldırmayı isteyen modern arayışta bularak, ikinci olarak çağdaş normallik ve ortak iyi standartları tarafından bozguna uğratılan ve boyun eğdirilen benliğe ve onun dünyasına kaybettiklerini geri vererek ve üçüncü olarak da her şeyi kontrol altına alma ya da uyuma sokmayla ilgili modern düşleri gevşeterek yapabilir.

Heidegger'in dediği gibi özgürlük, "gizlediğini ışığa açarak gizleyen ... perdenin perdeleyen şey olarak görülmesine izin verendir."[7] "Perdenin perdeleyen şey olarak görülmesine izin

7. Martin Heidegger, "The Question Concerning Technology", *The Question Concerning Technology* içinde, 25. Önceki cümlede Heidegger, "Her türlü açığa vurma bir sığınma ve gizlenme içindedir" der. Anladığım kadarıyla, buradaki fikir Varlık'ın gizemine, düşüncede farklılığın var olmasına izin vermek, belirli bir zamanda düşünürlerin ulaşabilecekleri Varlık-varlık ilişkisinde olabileceği

veren" cümlesini her şeyin bir bilgi kalıbına sokulduğu ve organize kullanım için depolandığı modern çerçevelemeye karşı bir ifade olarak yorumluyorum. Çerçevelemenin yarattığı perdeyi kendinde Varlık'ın sergilenmesi için kaldırmamız anlamına gelmiyor bu; Varlık'ta, onunla yeni bir uyum ilişkisine girmek için doğaya hâkim olmayı bırakmamızı söyleyen daha yüce bir yön bulmamız anlamına da gelmiyor. Çerçevelemenin, açığa vurduğu dünya ile bizatihi açığa vurma tarzıyla gizlenen dünya arasındaki yola gelmez ilintisizliği yeterince değerlendiremediği, perdelemeyi perdelediği anlamına geliyor. Her açığa vurma gizler de. Bizim bilişsel kapasitemize denk düşsün diye tasarlanmamış ve insanın düzenlemesine sonuna kadar açık (son tahlilde bile) plastik bir malzemeden yapılmamış bir dünyada daima bir perde olmak zorundadır. Dolayısıyla, bu cümle bizi ideallerimiz ile onları gerçekleştirmek için yaslanmak durumunda olduğumuz dünya arasındaki farkı gerektiği gibi (yani bu farkın kendisini de daha yüce bir standart ya da üst bilgi düzeyine çıkarmaya uğraşmaksızın) değerlendirmeye çağırmaktadır.

---

kadar var olmasına izin vermek için çaba harcayarak yanıt vermektir. Heidegger çoğunlukla sanki yukarda saptanan "uyum" konumlarından birine uyuyormuş gibi okunmaktadır. Ben onu bu şekilde okumuyorum, ancak eğer bu türlü bir okuma hüküm sürmeye devam ederse, çizmeye çalıştığım geç modern söylemin çerçevesinin kıyısında değil, içinde olacaktır. Geç modern durum hakkında en ufuk açıcı düşüncelerin ve modernlik çerçevesi içinde düşünen karşıt fikirli düşünürler arasındaki yakınlıkların ortaya serilebileceği düşünce kesişimi –Nietzsche, Heidegger (benim okuduğum kadarıyla) ve Foucault– beni ilgilendirir. Heidegger'in ufuk açıcı bir okuması Reiner Schürmann tarafından yapılmıştır; bkz. *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, İng. Çev. Christine-Marie Gros (Bloomington: Indiana University Press, 1987). "'Özgün' (original) ve 'özden türeyen' (originary) arasındaki fark bize Batı'daki başat biçimlerine karşıt olarak mevcutlaşmanın (presencing) kendisi konusunda bir şeyler söyler; yani, bunun ilkesi olmadığını, anarşik olduğunu.... Ama Batı felsefesinin başlangıçtaki sorusu bu sorunun kristalleştiği odak noktalarını yıkmadan tersine çevrilmeye çalışıldığı sürece Heidegger'in neden şunu iddia edebildiği anlaşılmaz kalacaktır: "Varlığın hakikatine ulaşmak için bir yol bulmak ancak 'kuralları kurumsallaştırmaktan' vazgeçersek mümkün olur"' (*A.g.y.*, 149).

İnsan, dünyanın tek bir görüş ya da çatışan görüşlerden oluşan bir grup tarafından asla tüketilemeyeceğini olumladığı zaman kendi idealleriyle daha özgür bir bağ kurar. Dünya onu anlamaya ve düzenlemeye çalıştığımız sistemlerin hepsinden daima daha zengindir. Artık zorunluluk daha tikelleşmiş, bu arada olumsallık da daha evrenselleşmiştir; olumsallık zorunluluk halesiyle kuşatılır; çünkü her tikellik, onu yaratmak ve onunla yüzleşmek zorundadır.

Benim Heidegger'im (daha birçok var) egemen olma ve bütünleştirme dürtülerini, benlik ve dünyanın içerdiği, bu dürtülerden sapan unsurlara daha çok yer açarak gevşetmemizi ister. Olumsallığı dünyadan defedecek projelerin Varlık'taki fiili ya da olası herhangi bir ilkeye denk düşmediğini anladıkça, açtığımız bu yer daha da kavranır hale gelecektir. Ontolojik uzamın bu şekilde genişletilmesi düzenlenmiş uzamda yeni özgürlüksüzlük noktaları tanımlar.[8] Örneğin, cinsiyet ikiliği ilkesine göre tanımlanan bir hayat tarzında, sahip olduğu beden bu hayat tarzının yapay olarak tanımlanmış "erkek" ve

8. Olumsallığın yola gelmez karakterini ve insan ilişkilerindeki direnişleri vurgulamak için uyumsuz uyumluluklardan oluşan bir *toplumsal* ontoloji kabul ettiğimde, *dünyanın kendisinin* bizim hiçbir zaman bilemeyeceğimiz bir *kaos* olduğunu *bildiğimi* söylemiyorum. Öncelikle, bu toplumsal ontoloji çoğunlukla örtük kalan siyasi yorumdaki diğer kestirimlerle rekabet eden tartışılabilir bir kestirimdir. İkincisi, çalışma ve çabalarımızdan ayrı olarak dünyanın kendisinden söz etmez, insanın iç ve dış dünyayı düzenlemesinden söz eder; özünde bağıntısal bir perspektiftir. Üçüncüsü, bu dünyanın bir kaos olduğunu söylemez, ancak benliğin ve dünyanın her türlü düzenlenişinin belli alımlanabilirlik ve düzenlenebilirlik dereceleriyle olduğu kadar direnişlerle de karşılaştığını söyler. Burada önemli olan ya dünyanın (kapitalist ya da sosyalist) bir çeşit egemenlik biçimine eğilimli olduğunu ya da varlıkta onu dikkatle dinleyecek olanların duyabileceği içsel bir uyum olduğunu koyutlayan örtülü perspektiflerden birine düşmemektir. Modern öncesi bir kestirim olarak gördüğü ikincisinden kaçmaya çalışan modern düşüncenin büyük bölümü düşüncesizce ilkinin tuzağına düşer. Toplumsal bir ontoloji ortaya çıkarmadan geç modern siyaset konusunda düşünmek, bence, kişinin düşüncesinin bilinçdışı bir biçimde çağımızın iki ana akımından biri tarafından yönlendirilmesi olasılığını arttırmaktır. Bu akımların her ikisinden birden kaçınılamaz, ancak bazı düşünürler bunların hegemonyasına karşı çıkmak için stratejiler geliştirebilirler.

"dişi" şemalarına uymayan bir insanın, cinselliğinin olumsal formasyonları da yine bu hayat tarzının "erkek" ve "dişi" kavrayışlarına uymayan bir insanın bu ikilik tarafından nasıl tanımlanıp niteliksizleştirildiğine bir göz atalım; bu durumda "erdişi"nin varsayımsal hakları artacaktır. Burada yeni bir özgürlük iddiası vardır ve bu, çağdaş beden kuramlarında yerleşmiş son teleoloji parçasına meydan okuyan, başka alanlarda çeşitli olanaklar yaratan ve bu alanda ara durumlara da olanak tanıyan, davasını ortak hayatta yürürlükte olan öteki standart ve kısıtlamalarla çatışarak savunan bir iddiadır.[9]

Bu şekilde düşünüldüğünde, özgürlük arayışı, her ne kadar bunu kusurlu bir biçimde ve dolaylı yoldan yapsa da yerleşmiş kimliklerin olumsal, ilişkisel karakterine dikkati çekerek farklılığa daha çok yer yaratmaya çabalar. Bunu yalnızca hoşgörü alanını genişleterek değil, sonraki bölümlerde de göreceğimiz gibi tartışmacı saygı siyasetini –ortak aidiyetin yollarından birinin çatışma olduğu, çatışmadaki demokratikleştirici unsurlardan birinin de rakip tarafların varoluşun gizemlerine yanıt verme tarzlarına saygı duyma duygusunu yeşertme olduğu bir siyaseti– hayatın yeni köşe bucaklarına taşıyarak da yapar. Bu, elbette, alternatif ideallerle rekabete girmeyi bekleyen ve gerçekliği yorumlarken, gelecekteki olasılıkları düşünürken ve bugünün tehlikelerini saptarken tartışmacı bir diyaloğa girdiğimiz realistlerin, neorealistlerin, cemaatçilerin ve bireycilerin karşı idealizmlerinin değerlendirilmesini sağlayan bir idealizmdir.

En genel (ve idealist) fikir genel hınç siyasetine iki cepheden saldırarak boyun eğdirmektir. Bunların ilki, seçmenlerin

9. Michel Foucault, *Herculin Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French Hermaphrodite*, İng. Çev. Richard McDougall, (New York: Pantheon, 1980) adlı kitabın basımıyla birlikte "hermafrodit" meselesini özgürlük meselesinin içine sokar. Bu anıların yazarı Alex/Alexina'nın ortaya koyduğu meseleleri *Politics and Ambiguity* adlı kitabımın 10. bölümü olan "Where the Word Breaks off"ta inceliyorum. Daha yakın bir geçmişte, Judith Butler, *Gender Trouble* (New York: Routledge, 1990) [*Cinsiyet Belası*, Çev. Başak Ertür, Metis Y., 2008] adlı kitabında, Foucault'nun Alex/Alexina ile ilgili yazdıklarını eleştirel bir bakışla derinlemesine incelemiştir.

büyük bir çoğunluğunu bütünün kültürel ve maddi hayatının dışında bırakan toplumsal adaletsizlikleri ortadan kaldırmak, ikincisi de kimlik, sorumluluk ve ötekilik konularında toplumsal dogmatizmi güçlendiren varoluşsal hınç biçimlerini eleştirmektir. Bu iki "cephe" bu vizyonun içinde ne apayrı yerlerde ne de tam olarak uyumlu bir beraberlik içindedirler. Bir özgürlük siyaseti ikisinde birden etkili olmadıkça ikisinden birinde fazla ilerleme kaydedemez, bu nedenle ikisi karşılıklı bağımlıdırlar. Her biri kolayca ötekinin hakkına tecavüz edilebilecek bir alan oluşturduğu için de birbirleriyle çatışma halindedirler. Bundan sonraki bölümlerde en büyük dikkati ikinci cepheye sarf ederken ilkini de gözden kaçırmayacağım. Bu geçmişte yaptığım vurguyu şöyle ya da böyle tersine çevirmek demek.[10]

İkinci cepheyle uğraşmayı reddeden düşünce biçimi çoğunlukla kendi ideallerinin içerdiği adaletsizlikleri araştırmadaki isteksizliğinden tanınabilir. Zorunlu olmayan bir adaletsizlik bazılarına vurulan, hak edilmemiş ve varolan düzende ortadan kaldırılabilecek bir darbedir. Sistemsel bir adaletsizlik hak edilmemiş ve varolan düzende ortadan kaldırılamayacak bir darbedir. Zorunlu bir adaletsizlik ise hak edilmemiş ve başka bir adaletsizlik yapılmadan tamamıyla ortadan kaldırılamayacak bir darbedir. Kendi ideallerindeki sistemsel ve zorunlu adaletsizliklerle hesaplaşmayan kuram ve hayat görüşleri buradaki görüşe göre onlara can veren varoluşsal hınç kaynağını gizlemişlerdir. Elbette, bunun nasıl ve ne zaman olduğu, meselenin ortaya konduğu daha genel perspektif gibi daima tartışmaya açıktır.[11] Fakat yine de bu görüş insanın kuramla-

10. Michael Best ile birlikte yazdığım,*The Politicized Economy* (Lexington, Mass.: Heath, 1976; 2. baskı, 1982) ve *Appearance and Reality in Politics*'te (Cambridge: Cambridge University Press, 1981) dile getirilen ideallerin önemli yanlarını desteklediğim halde artık bu kitapların burada ortaya konulan meseleyi göz ardı ettiklerini düşünüyorum.

11. Bu bölüm ilk olarak 1985'te yazıldı ve Princeton Üniversitesi'nin Siyaset Bilimi Bölümü'nde, 1986 baharında, dinleyicilere sunuldu. O zamanlar Richard Rorty'nin olumsallık düşüncesi hakkında bir dizi makale yazıyor olduğunu öğrendim. Bu makaleler sonradan *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge:

rını üretirken en coşkulandığı anlarda kendisine sorması gereken bir soruyu gündeme getirir: Kendi idealimde ne gibi bir adaletsizlik saklıyorum ki adaletsizliğin olmayacağı bir dünya düşü kurabiliyorum?

Düşünce açıkça formüle edilmemiş gizli hınç biçimlerine kulak verdiğinde, insani formasyonlar ile bunlardan sapanlar arasındaki farklara daha duyarlı bir hale gelebilir. Benlik, normallik ve ötekilik formlarındaki tarihsel çeşitlemeleri de tarihsel olarak hegemonik olan her formasyondaki zorlama ve olumsallık unsurunun işaretleri olarak görür, böylece geç modern hayatta özgürlük ve özgürlüksüzlük meselelerinin ortaya konabileceği alanları çoğaltır: Geç modernlik döneminin kendisi (kolektif olarak örgütlenmiş bir faili olmayan karşılıklı bağımlılıklar sistemi), devlet (kolektif eylemlilik ve toplumsal disiplinin merkezi olarak), normalleştirilmiş benlik (bireysel eylemlilik ve özdisiplinin merkezi olarak), bu normallik standardı tarafından üretilen dışsal öteki ile normalleştirmeye karşı direnen benlikteki öteki (içsel öteki). Bunların her biri potansiyel bir özgürlük ve kısıtlama alanı haline gelir.

Bu alanların ve taleplerinin her birini diğerleriyle aynı hizaya getirmek imkânsızdır. Yani özgürlük düşüncesi en temelinde her özgürlük alanının ötekine fırsat tanıdığı ve onu sınırladığı, onu tamamladığı ve ona karşı çıktığı siyasi bir düşüncedir.

Cambridge University Press, 1989) [Olumsallık, İroni ve Dayanışma, Çev. M. Küçük-A. Türker, Ayrıntı Y., 1995] adlı kitabında bir araya getirildi. Kısa bir yazışmadan sonra, ikimiz de olumsallığın dilini konuştuğumuz halde farklı siyasi görüşler içinde olduğumuzu fark ettik. Benim açımdan, Rorty doğada telosun yitirilişini onun esnekliğine dair örtük bir varsayımla telafi ederek, burada kısaca anıştırılan "egemenlik" perspektifine düşmektedir. Kişisel özel alanda ironi ve yaratıcılığı, kamu alanında da liberalizmin ironik olmayan bir versiyonunu överek bireyci/kolektivist bölünmeyi sürdürmektedir. Olumsallığa duyulan hınç meselesinin son çalışmasında çok az yer aldığı ve olumsallığın küreselleşmesiyle dünya egemenliği projesinin modern siyasette oynadığı rol arasındaki olası ilişkilerin hiç araştırılmamış olması gözümden kaçmadı. Rorty'nin savunduğu konum hakkındaki, aramızdaki farklılıklardan bazılarını ortaya koyan kısa bir eleştiri için şu yazıma bkz.: "Review Symposium on Richard Rorty", *History of the Human Sciences* (Şubat 1990), 101-102.

Siyasi bir özgürlük kuramı artık her iddianın diğerlerine bağlandığı, birçok katılımcının dünyanın bu karşılıklı bağımlı ve çatışan unsurlar arasında kusursuz bir düzen kurulmasına elverişli olmadığını peşinen anladıkları bir ortamda önceliklerin mücadele ettiği bir kuram haline gelmiştir. Böyle bir düşünme biçimi özgürlük düşüncesinin siyaset düşüncesiyle sıkı sıkıya bağlantılı olduğu bir kuramı öne çıkarmaktadır.

Kısmen ortadaki iki alan şimdiye kadar söylem üzerinde hâkimiyet kurmuş olduğu, kısmen de çağdaş siyaseti güç duruma sokan genel hıncın büyük bölümü zıt kutuplarda yer alan bu iki alanın ürünü olduğu için bana kalırsa, günümüzde, ilk ve son iki alana özel bir dikkat sarf edilmelidir. Özgürlüğün objektifini dünya-sistemsel etkilerin kolektif kontrolün dışına çıktığı ve farklılığın normalleştirmeye direndiği yerlere odaklamak, kendini gerçekleştirme veya devlet rasyonelliği adına bireyleri geliştirme, düzeltme, onlara yardım etme, onları kontrol etme, kusursuz hale getirme, onlara karşı belli bir tavır takınma, onları sınama ya da onlara engel olma isteklerinin sarmalına yeni bir vizyonla bakmak demektir. Ayrıca geç modernliğin küresel olumsallık deneyimi ile olumsallığı hayatı yoğun biçimde örgütleyerek kontrol altına alma dürtüsü arasındaki sapkın ilişkiyi yeniden gözden geçirmek demektir.

2
Küresel Siyasi Söylem

A. ÖTEKİNİN KEŞFİ

1492'de, Kolomb okyanusu geçti ve Amerika'yı keşfetti. Kendi içinde varolan bir dünya keşfetmedi; keşfedemezdi de. Bir ötekilik dünyası, hepsi de geç Ortaçağ kültürüne ait olan algılar, kavramlar, özlemler, inançlar, endişeler ve taleplerden süzülmüş bir vaat ve tehlike, ütopyacı mutluluk ve barbarca acımasızlık, masumiyet ve çürümüşlük, sadelik ve gizem dünyası keşfetmişti. Kolomb'un keşfi bir karşılaşma, hem de kendi kültürel eğilimi ile yabancı varlıklar –garip sözler, yabancı hareketler, şaşırtıcı görünüşler, tekinsiz tepkiler– arasındaki bir

çatışma biçimi alan bir karşılaşmaydı. Örneğin, ağır ağır kürek çekerek gemisine yaklaşan barışçı yerlilere hoş geldin demek için askeri marş çaldığında, onlar da ona bir ok yağmuruyla yanıt verdiler.

Kolomb'un keşfi özünde belirsiz bir şeydi. Ne kendi içinde yeni bir dünyayı keşfetmekti, ne (şimdiye kadar icat edilmiş en garip tanrılardan birinin, yani tektanrıcılığın tanrısının yapabileceği gibi) hiçbir şeyden bir dünya yaratmaktı ne de daha fazla enformasyon toplayarak yavaş yavaş ve güçlük çekmeden doldurulacak bir ilk haritaydı. Kolomb'un en güçlü keşfi, bir gizi; bir yandan tanınmayı isterken bir yandan da dolaysız formülasyona karşı direnen bir gizi keşfetmesiydi: Ötekiliğin ve bunun bilgisinin, ötekiliğin ve kişisel kimliğin oluşturulmasının, ötekiliğin ve ondan yabancılaşmanın, ötekiliğin ve kolektif kimliğin pekiştirilmesinin, ötekiliğin ve ona bağımlı olmanın, ötekiliğin ve etik bütünlüğün paradokslarının gizi.

Demek ki basit "keşif" sözcüğü Kolomb ile karşı karşıya geldiği dünya arasındaki ilişkiyi tam ifade etmiyor. İngilizcedeki herhangi başka bir sözcük de ifade etmiyor: "Buluş" ya da "oluşturma" gibi sözcükler işi başlatan tarafa çok ağırlık veriyor; "diyalog" ya da "söylev" gibi sözcükler ortak anlaşmayı sağlamak için karşılıklı bir deşifre etme görevine ağırlık veriyor; "işgal" ve "sömürgeleştirme" sözcükleri de karşılaşmanın işi başlatan gücün özkimliği üzerinde yarattığı etkileri yeterince vurgulamıyor. Bütün bu sözcükler ortak anlam alanlarında saflık epistemolojilerinden birini ya da bir başkasını yansıtmaktadır. Her biri, bence *herhangi basit ya da belirsiz olmayan* bir biçimde kullanmanın yalnızca olanaksız değil, aynı zamanda tehlikeli de olduğu bir "düzenleyici ideal" gösteriyor. Ben "keşif" sözcüğünü kullanmaya devam edeceğim, ama içsel bileşiminin gitgide değişmesine izin vererek.

Kolomb'un keşfi yalnızca basit bir keşif (zaten orada olanı bulmak anlamında) değil, aynı zamanda bir yeniden keşifti. Ondan önce başka Hıristiyanlar da benzer keşifler yapmışlar,

ondan önce başka kâşifler de bu kıtaya ayak basmışlardı. Dahası, ondan öncekiler gibi kendi kendini yok etmeye mahkûm, tamamlanmamış bir yeniden keşifti bu. Augustinus (o da bu yolu izleyen ilk insan değildi) Hıristiyanlığın derin, itirafçı, içsel benliğini üste çıkarmak için paganizmin sığ, benmerkezci, kendini üstün gören benliğini icat etmeyi gerekli gördüğünde, ötekiliğin bilmecesiyle karşılaşmıştı. Hıristiyan benliği yaratmak için ötekini bu biçimde algılamaya gerek duymuştu. Kolomb'un ötekiliğin gizini keşfi, hem bir yeniden keşif hem de kısmi bir keşifti; çünkü ondan öncekilerin ve sonrakilerin çoğu gibi Kolomb da kendi kültürel kimliğini karşılaştığı gizi gizleyerek korudu ve saflaştırdı. Bu giz yaşanırken bile, silinmeye tabi tutuldu. Bu, kökleri *İncil*, Kilise, Ortaçağ düşüncesi ve ilk modern düşünürlerde olan Hıristiyan, Batı kültürünün bildik taktiğiyse de aynı geleneklerde buna karşıt şeyler de vardır.

Belki de "keşif" sözcüğü yerleşmiş macera, yenilik, garip olanla karşılaşma, açığa çıkarılmamış zenginlikler, mülk ve paye sahibi olmaların başlangıcı, ilerleme gibi çağrışımlarını koruyarak ironi fikriyle –kâşif ile keşfettiği şey arasındaki ilişkiye unutma, inkâr etme, kendini üstün görme ve silmenin nasıl girdiğini görmenin getirdiği bir ironiyle– kaynaşabilir artık. Kolomb Amerika'yı 1492'de hiç yoktan keşfetti. Ancak bu hiçlik şimdi artık saf, pırıldayan, masum yüzeyinin altında derinlik kazanmaktadır. Bu hiç yoktan yapılmış keşifteki yüzey ve derinlik şimdi birbiriyle uzlaşmakta ve birbirini şaşırtmaktadır.

Yeni dünyanın keşfini metinselliğe doymuş bir dünyanın keşfi olarak düşünmek yararlıdır. Yeni dünya niçin metinselliğe doymuş bir dünyadır peki? Bu dünya sözcüklerden ibaret olduğu, onu tek bir yazar yazdığı, istendiğinde bazı sözcükler silinip yerlerine başkaları yazılarak yeniden biçimlendirilebileceği veya oluşturulabileceği, gerçek şeyler, doğal güçler, canlı bedenler, beklenmedik olaylar, mekânlar ve güç biçimlerinden yoksun olduğu için değil; ilk kâşifler keşiflerine payeler düz-

meye karar verdiklerinde, karşılarında duran şeyi getirdikleri önyargılar, kavramlar, beklentiler ve taleplere pek uymayan, garip bir metin olarak okumaktan başka çareleri olmadığı için. Yeni dünyayı temsil edebilmek için ona nüfuz etmiş kültürel metinlerin dışında tarafsız bir yer olmadığı için. Hem kendi kodlarını hem de yeni dünyanın kodlarını şiddet uygulamadan tercüme edebilecekleri bir üst kod olmadığı için. Yeni dünya, onların o sırada sadece bazılarını yapabildikleri birçok yoruma açık olduğu için. Yeni dünya onların geldikleri dünyadaki unsurları yeniden tanımlamaya yarayan bir bahane oluşturduğu için. Yeni dünya bir metin olduğu ve daha önceki metinlerden oluştuğu için. O baştan başa bir metindir. Bu da ortada herhangi tikel bir metinselleştirmenin kapladığından daha fazlası olduğu anlamına gelir ve bu "fazla"nın işaretleri tikel metnin kendisinin alt boyutlarında yer alacaktır; yani karşılaştığı direnişlerde, vazgeçemediği metaforlardaki beklenmedik oynamalarda, gizli derinlikler içerdiklerini açığa vuran yüzeysel anlamlardaki özümsenemeyen değişimlerde.

Şu an bildiğimiz anlamıyla "uluslararası ilişkiler" eski ve yeni dünya arasında örülü bu metinden oluşmuştur. Bu batı metinlerarasılık tarihinin dünya-tarihsel bir ânıdır. Ayrıca "uluslararası ilişkiler kuramı"nın nasıl inşa edildiği, sınandığı ve gözden geçirildiğine ilişkin olarak "kuram ile kanıt" arasındaki ilişkilerden bahseden tüm resmi anlatımların sunabileceğinden daha iyi bir "model" sağlamaktadır.

İlkesel olarak dünyaya dair tek bir doğru açıklama yapılabilmesi için metinlerarasılığın iki kenarı da keskin kılıcını aşmayı vaat eden tanrı nerededir? Bizzat bu inancın kendini üstün görme, acımasızlık ve tehlikeyi cisimleştirdiği gibi tartışılabilir bir gerekçeyle bu tanrıya inanmayı reddedenlere ne yapılmalıdır? Uluslararası ilişkilerdeki en temel araştırma nesnelerine yola getirilmez olumsallık, rekabet edilebilirlik ve metinlerarasılığı yerleştirenler, uluslararası ilişkiler alanında çalışmak için gerekli "disiplin"den (kendini kontrol etme yeteneğinden ve

akademik bir alanın desteğinden) yoksun olan ötekiler olarak tanımlanmak zorunda mıdırlar? Bu "zorunluluk"un statüsü nedir? Ontolojik, epistemolojik, etik, siyasi ya da güvenlikle ilgili buyrukları mı yansıtır? Yoksa onların siyasi bakımdan güçlü bir bileşimini mi içerir? Geç modern akademide sürekli olarak, çeşitli biçimlerde gündeme getirilen bu disiplinci "zorunluluk", diğer bütün inançlarının temeli olan inançtan sapan ötekiyle karşılaşan Hıristiyanlığın asırlık pratiklerinden kaynaklanır kuşkusuz. Süreksizliğin ortasında bu süreklilik çizgisine kulak vererek öğrenilebilecek bir şeyler olabilir.

Günümüzde laik toplumbilimcilerin akademik ötekiliğe yönelik yaklaşımları ile 16. yüzyıl Hıristiyanlığının içsel ötekilik tanımları arasında gerçekten koşutluklar var. İman alanında, istenilen iman düzeyinde ve yeni sapkınlara karşı benimsenen tutumda değişiklikler oldu; ancak imanın çekirdek unsurlarını koruyan söylemsel stratejiler hâlâ belli bir tutarlılık gösterirler. Günümüzde de akademik öteki, çoğunlukla dininden döndürülmesi gereken masum, aforoz edilmesi gereken ahlaksız ya da bir gettoda hapsedilmesi gereken o vazgeçilmez Yahudi olarak inşa edilir ve zaman zaman düzen içindeki konsensüsü pekiştirecek bir karşı kefe olarak kullanılır.

Akademiye ait bu mikro sınırlama stratejileri onlardan önce gelen dünya-tarihsel öncüleri gibi imanın yerleşik yapısının ne kadar zayıf olduğunu; varlığını sürdürmesinin iman edenlerin kimlikleri için ne kadar elzem olduğunu; imanı sadece tanıtlama, akıl ve kanıt yoluyla korumanın ne kadar zor olduğunu; karşıtlıklar, tehditler ve suçlamalardan oluşan söylemsel bir alanın imanın iç örgütlenişi için ne kadar gerekli olduğunu açığa vurmaktadırlar. Bu stratejiler de tıpkı tam tersleri gibi kimliğin gizinde ve özellikle de kimliğin ötekiyle olan ilişkisinde bulunan bazı unsurları gözler önüne sererler.

İman ve sapkınlık, saflık ve günah, tektanrıcılık ve paganizm, fethetme ve dine döndürme gibi eski Hıristiyan ikiliklerini o belirsiz "zorunluluk" yoluyla laik akademik yaşamın

yapısına geçiren başka bir ara metnimiz daha var: "Hakikati sorgulamadan önce bir hakikat olduğunu varsaymak *zorundasınız*; ahlakı ahlaksızlıkla suçlamadan önce bir ahlak olduğunu varsaymak *zorundasınız*, onu eleştirdiğinize göre bir derin özne olduğunu, ona karşı çıktığınıza göre özgürlüğün saflığını varsaymak *zorundasınız*. *Zorundasınız*... yoksa biz sizi buna göre tanımlamak *zorunda* kalırız!" Günümüzde bu "zorunluluk"u nasıl bir buyruk yönetmektedir? Neden herhangi bir kişi, dün ya da bugün, buna uymayı reddetsin ki?

16. yüzyılda eski ve yeni dünya arasındaki karşılaşmalardan doğan sorular üzerinde kafa yorarak, metinlerarasılığın gücü ve ötekiliğin gizi hakkında günümüzle ilgisi olan bir şeyler öğrenebiliriz. Bunlar sadece dolaylı, tartışmaya açık, bilmeceler içeren içgörüler olabilir. Öğrenmesi en zor, yok etmesi en kolay, küresel siyasetin pratik hükümlerine çevirmesi en zor –özellikle uluslararası ilişkiler kuramında– içgörülerden biri de bizzat bu olabilir.

Bu içgörülerin ilkini kabaca bir önerme olarak ifade edebiliriz artık: Dışsal ötekiliğin gizini inkâr etmek –ona sahip olduğu içsel eksiklikler yüzünden fethedilmesi ya da dönüştürülmesi gereken masum, ilkel, terörist, Doğulu, kötülük imparatorluğu, vahşi, komünist, azgelişmiş ya da pagan gözüyle bakmak– kişinin kendi kilisesi ya da akademisi içindeki radikal farklılığa da nötralize edilecek, dönüştürülecek ve yenilgiye uğratılacak bir ötekilik (ahlaksızlık, karışıklık, kötülük ya da akıldışılık) gözüyle bakmaktır. İçsel ve dışsal ötekinin tanımları birbirine karışır ve ikisi de sonunda benliğin içindeki ötekine verilen tanıma sızar.

B. ÖTEKİLİĞİN GİZİ

Amerika'nın Fethi'nde, Tzvetan Todorov eski ve yeni dünyanın karşılaşmasından doğan ötekiliğin gizini araştırır.[1] To-

1. Tzvetan Todorov, *The Conquest of America: The Question of the Other*, İng. Çev. Richard Howard (New York: Harper and Row, 1985).

dorov bu gizi istilacılarla ve rahiplerin Azteklerle kurduğu ilişkileri evrensel bir söylemin içine koyarak aşmaya çalışmaz. Keşfedenlerin ve keşfedilenlerin dar perspektiflerini aşmak için insan, akıl, haklar, özgürlük ve gerçek gibi evrensel söylemlere başvurmaz. Eğer böyle yapsaydı, bu önceden egemen olan bir dizi söylemi –eski dünyaya ait söylemler– bir başkasının, bunlardan çıkan başka bir dizi söylemin egemenliği altına almak olurdu. Çünkü ilk kâşiflerin kendileri dar fikirli, ilkel, vahşi, pagan önyargıları ve batıl inançlarına evrensel bir hakikat getirdiklerini düşünmüşlerdi.

Todorov, keşfedilen insanların içsel perspektifine "girerek" Batı'nın o eski düşünce tarzını aşmaya da, en azından ısrarla, çalışmaz. Çünkü bu strateji de ilkini yansıtan bir stratejidir. İçinde yer aldığımız tikel kültür tarafından kirletilmemiş saf bir evrenselcilik (saf bir rasyonalizm ya da saf bir ampirizm) yaratamıyorsak da bizi ötekinin Batı'nın onu keşfedişinden önceki perspektifine çeken saf bir bağlamcılık (saf bir anlayış, saf bir yorum) yaratabilmemiz gerektiğini varsaymaktadır. Bu iki bildik ve çatışan tarz aynı zamanda birbirini tamamlar. İkisi de ya saf bir evrensellik ya da saf bir tikellik olarak saf bir anlayış arayışının hükmü altındadır; ikisinde de rakibini kışkırtan bir saydamlık dürtüsü vardır. Ve bu ortak saflık arayışı, anlaşılır kılmaya başladığı ötekiliğin gizini (geride leke ve izler bırakarak) siler. Evrenselcilik ötekiliğin tikelliğini evrensellik özlemleri olan kendi tikel koduna tabi kılar; içsel bağlamcılık da ötekinin tikelliğini daha üstün bir kültürün taşıyıcısı olmaktan kaynaklanan entelektüel sempati yoluyla evrensel saydamlık mitine tabi kılar.

Dolayısıyla, Azteklerin fethini işgal edilmiş halk açısından incelemediği için Todorov'u suçlayan eleştirmenler, itirazlarının dayandığı temeli onun çoktan reddettiğini görmemektedirler. Eski ve yeni dünya arasındaki ilk karşılaşmalarda, ilerde göreceğimiz gibi gerçekten de evrenselci ve tikelci stratejilerin çeşitli versiyonları izlenmiştir. Bu iki düşünce tarzı birbirini

tamamlayan tahakküm stratejilerini destekleyebilir. İlki kendi kimliğinin evrensel üstünlüğü adına ötekinin fethedilmesini destekler, ikincisi ise ötekinin gelenek göreneklerini bir din değiştirtme kampanyası başlatacak kadar iyi kavrayarak sömürgeleştirmeye karşı direnci nötralize edebilir.

Todorov bu iki araştırma biçiminin siyasi içerimlerine ve yeterliliğine karşı çıktığı ve haritasını çizdiği çeşitli karşılaşmalarda bu ikisinin nasıl birlikte işlev gördüğünü gösterdiği için ne evrenselci ne de bağlamcı kodu benimsemektedir. Gelgelelim kısmen ve geçici olarak bu iki kodu da kullanmaktan kaçamadığı için metni, en iyi kendi araştırma yöntemine karşı ironik ve onu sorunsallaştıran bir bakış açısından baktığında işlev görmektedir. Ötekini (Aztekleri) evrensel bir kod içinde ya da onların kendini kavradığı gibi kavramaya çalışmak yerine Batılı işgalcilerin elinde bulunan sabit karşılaşma kalıplarının bazı rahipleri ötekilerle karşılaşmalarında nasıl özkuşkuya, şaşkınlığa ve yaratıcı düşünmeye ittiğini araştırmaktadır. Fethetme ve din değiştirmeye zorlamayla ilgili –Batı'nın kültürel evrenselciliğiyle tutarlı iki ana kalıp– Batılı metinlere sanki onlar da günümüz modern Batısı için deşifre edilebilecek bir ötekini oluşturuyorlarmış gözüyle bakmaktadır. Çünkü benzer metinler bugün hâlâ kafamıza kazınmış durumdadır ve bu ilk metinlerin başka bazı yönleri ise benzerlikler konusunda bizi rahatsız edecek bir güce sahiptirler. Yani, geç Ortaçağ ile erken Modern çağ arasında bir yerde duran bu metinler rahatsızlık vermek için kullanılabilecek denli bize yakındırlar. Bu rahatsızlık da bizi günümüzde ötekiliğe yönelik tavırlar, yönelimler konusunda düşünmeye kışkırtmaktadır.

Diğer taraftan, Todorov genelde Aztek kültürüne karşı, sanki o Batılı temsilcilerin üzerine kendi öykülerini tekrar yazdıkları ve kendi kültürel kaynaklarının sınırlarına dek itildiklerinde, ötekinde ve kendilerinde ötekiliğin giziyle karşılaştıkları, çözülemez, dirençli ve tüketilemez bir metinmiş gibi bir tavır içindedir.

Todorov bugünü, kendinin ve geçmişinin bir sorgulamasına açmak için geç Ortaçağ Hıristiyanlığı ile geç modern laik uluslararasılık düşüncesi arasına metinlerarası bir bölge koyar. Hıristiyanlık tek birTanrı varsayar ve insanlara *eşit biçimde* uyarlanabilir *evrenselci* bir din getirir. Böylelikle birden çok tanrı varsayan ve seçilmiş insanların sadakatini isteyen herhangi bir dinin sürekli üzerinde durur. Ortaçağ Hıristiyanlığının temelinde yatan düşünce dışsal ötekilerini yaratır ve onlara 'paganlar, vahşiler, ilkeller, masumlar' ya da 'barbarlar' der. Bu temel yönseme bir kez güven altına alındıktan sonra ötekiliğe karşı iki bakış açısı onun içinde önceliği ele geçirmek için çatışabilir. Öteki tanrılara tapanları –Hıristiyanlığa yabancı olan kurban etme, poligami, yamyamlık ve cinsel sapıklık gibi uygulamalarda bulunanları– fethetmek ya da yok etmek gerekli görülebilir. Çünkü bunlar Tanrı'yı kirleten ve Hıristiyanların aradığı saflığı bozan düşmüş insanlardır. Ya da onları din değiştirmeye çağırmak bir zorunluluk olarak görülebilir, çünkü onların da ruhları vardır ve Hıristiyan inancını kabul edebilirler. Kolomb, Cortez ve rahip Ginés de Sepulveda farklı biçimlerde ilk alternatifi seçmişlerdir. Bartolomé de Las Casas ise ilk yazılarında, ikinciyi öneren öteki rahiplere katılır. Fethedenler genelde ilk düşünceyi savunurlar, diğerleri ise buna tepki olarak ikinciyi yerleştirmeye çalışırlar. Bu tartışma alanının dışında dolaşmak güçtür (tıpkı bugün uluslararası ilişkiler kuramında realist/idealist tartışması dışında dolaşmak gibi); çünkü evrenselcilik, tekillik ve eşitliğin kesişimi bunu yapmaya yönelik her Hıristiyanca çabayı bastırmıştır.

Tikellik ve evrensellik öncülleri kültürel çoğulculuk adına, ötekine uygun olan tanrıların çoğulluğunu onaylamayı engellerken, Hıristiyan tanrıdan önce varolan insanların eşitliği öncülü de pagan inançlarına ve pratiklerine yumuşak bir tutumla göz yumma ve kayıtsız kalmayı bir günah haline sokar. Bu ötekiler, eğer masumlarsa, Hıristiyanlığa döndürülmelidir; yok umutsuz biçimde kötülerse bu kötülüğün

yayılmaması için onları fethetmek ya da saf dışı bırakmak gerekir.[2] Bu alanda takınılabilecek olası tavırlara belki bir de hoşgörü eklenebilir, ama elbette bu da temkinli ve taktik gereği benimsenen bir hoşgörü olmalıdır (zaten hoşgörü genelde böyle bir şeydir). Bu bağlamda hoşgörü, içsel olarak yanlış ya da bayağı olduğu; ama doğru biçimde desteklendiği takdirde, Hıristiyan gerçeğine doğru evrilebilecek bir gerçek pırıltısı içerdiği düşünülen kültürel pratiklere karşı sabırlı olmak anlamına gelir. Hoşgörü, din değiştirtmeye giden yolda bir başka tarafa sapan bir yol olarak ortaya çıkar; ötekine bahşedilen Hıristiyan iyilikseverliği biçimine bürünür, çünkü Hıristiyan da bir günahkârdır. Bu nedenle diğer iki düşünce tarzıyla eşit tutulmayabilir (eğer alternatiflerin evrenini sadece bu üçü meydana getiriyorsa, birçok kişi bu hoşgörüyü bile tercih edecektir), ancak en yüce insani olanağı temsil ediyor da olamayabilir.

Fethetme ve din değiştirtme ötekiliğe gösterilmesine izin verilen iki tepki olduğu halde, bunların hiçbirisi ötekiliğin giziyle uğraşmaz. İkisi de daha üstün insanların daha aşağı gördükleri insanları hâkimiyetleri altına alarak kendilerine olan güvenlerini sürdürmelerini sağlayan, çatışan ve birbirini tamamlayan stratejiler olarak işlev görürler. Bu iki düşünce biçimi üstünlüğün göstergeleri ve öncülleri olarak birlikte işlev görürler; ikisi de farklılığın kimliğin kesinliğine yönelttiği tehditi silme çabası içinde diğerini destekler.

2. Bu bölümde odaklandığım nokta, kimlik ve farklılık siyasetinin uluslararası ilişkiler kuramını biçimlendirme ve sınırlamada oynadığı roldür. Elbette, öngörülecek ilk nokta olarak hırs, çıkar, stratejik kaygılar, coğrafi yer, rastlantı ve benzeri şeylerin uluslararası ilişkiler içinde son derece önemli bir yer tuttuğunu kabul ediyorum. Ancak bu unsurlar bir yandan da onları inceleyenlerin kimliklerine göre yorumlanır ve tanımlanır. Uluslararası ilişkiler kuramında hem açıkça göz ardı edilen hem de örtük biçimde realizm, neorealizm ve idealizm gelenekleri arasındaki bir ortaklığın kaynağı olan boyut bunun sonucudur. Bu metinlerde anlatısal, retorik ve metinlerarası meselelere dikkat sarf edilmemesi dile ait (açıkça onaylansa da, onaylanmasa da) düzanlamcı bir görüşü ve yerleşik kimliklerin rasyonel bir temeli olduğu varsayımını imler.

Ancak Hıristiyanlığa döndürme kendisini bu söylem alanının dışına itebilecek içsel bir diyalektik içerir. Las Casas ve Bernadino de Sahagún bu olasılığın iki farklı örneğini teşkil ederler. Las Casas onları döndürmek için Aztekler hakkında daha çok bilgi edinmeye çalışır, ancak bu derin araştırma başlangıçtaki kendi üstünlüğüne olan güvenini sarsar. Örneğin, Hıristiyanlar paganları putperestlik ve insan kurban etmek gibi günahlarla suçlarlar; ancak Las Casas sonunda "putlar"ın, onları İsa ve Meryem'in Hıristiyanlarca yapılan resimlerine yakın bir hale getiren bir tarzda ilahi varlık ilkesini temsil ettikleri sonucuna varır. Aztekler insan kurban ederler; ama bu Eski Ahit'te de vardır, hatta bizim kurtuluşumuz için İsa'nın kendisi kurban edilmiştir. Farklılık çizgileri bu andan itibaren belirsizleşmekte ve geçici bir hale gelmektedir. Las Casas basit bir Hıristiyanlığa döndürme modelinden ilahi varlığın deneyimine giden birçok yol olduğunu savunan modele kaymıştır. Hıristiyanların da, paganların da bu ayak basılmamış yolda daha ilerlemeleri gerekir.

Ama bu yeni bakış açısı güvenilmez ve belirsizdir. Las Casas Hıristiyan vicdanı taşıyan biri olarak kendi berrak sesini yitirerek, ötekinin kendi farklılığıyla var olacağı potansiyel bir uzama biraz daha fazla yer açmaktadır. Bakış açısındaki bu değişiklik dolayısıyla sesi İspanya'da artık duyulmaz olur. Yazmaya ve konuşmaya devam ederken sessizliğe düşmesine yol açan mantık, ötekiliğin gizi içindeki bir unsuru açığa çıkarabilir: İnsan kimlik ve farklılığın yerleşik alanında kalınca, kolayca ötekinin değerinin düşürülmesi yoluyla kimliğini korumayı amaçlayan stratejiler kullanan biri haline gelir; fakat ötekinin oluşturulduğu o dışa kapalı kimlikler alanını aşınca, bilgilendirmeye çalıştıklarıyla iletişim kurmak için ihtiyaç duyduğu kimliğini ve duruşunu yitirir. Kimlik ve farklılık birbirine bağlıdır. İlkinin deneyimini karmaşık bir hale sokmadan ikinciyle olan ilişkisini yeniden kurmak mümkün olamayabilir. Bu da

bu ilişkilerin doğasını yeniden oluştururken karşılaşılan direncin sağlamlığını açıklamaya yardımcı olabilir.

Sahagún ötekinin kültürüne Las Casas'tan daha fazla girer (yine de "dininden dönen" rahipler kadar değil). Külliyatlı *Historia general de Nueva España*'sı Aztek kültürüne dair bir ansiklopedidir. Bir Hıristiyan olarak kendi kimliğini yitirmeksizin ötekini anlatmaya çalışır. Ancak elinde uygun bir sözlük yoktur. Kullandığı temel terimler Hıristiyan ontolojisini olumlayan, Aztek ontolojisini yansıtan ya da söylemsel olasılıkların en ucunda hiçbirinin içinde olmayan bir perspektifi doğuran yargılar verdiğini gösterir.

Sahagún bir Hıristiyan olarak kendi kimliğini terk etmeden ötekinin kimliğine saygı duyma çabası içinde bu olanaksızlıklar ve sınırlılıklar alanının üstesinden gelmelidir. Bu yüzden bazen bir cümlede "Tanrı", başka bir cümlede "put" sözcüğünü kullanarak almaşık adlandırma stratejisini uygular; bazen de kurban törenlerini her iki kültürdeki mevcut yorum sistemlerinden dışarı çıkma pahasına kültürel yargıyı nötralize eden davranışsal terimlerle betimleyerek davranışçı bir yabancılaşma dili benimser (ya da icat eder). Ancak bu mikro metinsel stratejiler, Tanrı'yı kozmolojik hiyerarşinin en tepesine, taşları da en altına koyan mimari düzenleme içinde geliştirilirler. Sahagún Hıristiyanlığın daha üstün bir din olduğu sonucuna varır, ancak onu Azteklere dayatmak bir başkasının doğmasını sağlayamadan kendi içinde tutarlı bir sistemi yıkmıştır. Yazdığı metin İspanyolların fetih ve din değiştirtme siyasetlerinin yarattığı kültürel yıkımın envanteri haline gelir. Ancak bu envanter, tam da ifade ediliş biçiminden dolayı İspanya'daki çağdaşlarının uzak durmayı ya da lanetlemeyi tercih ettiği bir envanter olur çıkar. 1577'de, II. Philip, Sahagún'un bütün gelirini kesmiş ve metinlerinin okunmasını yasaklamıştır. Prensin danışmanı rolünden çıkıp kendi halkına ötekinin sesini, belli belirsiz de olsa, duyurmaya çalışan kişi rolüne soyunan Sahagún elindeki tek dinleyici kitlesini de yitirir.

Sahagún ve Las Casas diyaloğun gelişebileceği yeni sesler keşfederler, fakat ikisi de kendi kültürlerinde böyle bir diyaloğun oturabileceği zemini yitirirler.

Las Casas ve Sahagún ötekiliğin gizinin ortaya çıkmasına yardım etmişlerdir; ama bizim koşullarımız ile onlarınkiler arasında, bize onlarda bulunmayan açılımlar sağlayan farklar vardır. İlkin, onların yaratılmasına yardımcı oldukları tarih bize açık. İkincisi, biz Hıristiyan kültürünün ontolojik kapanımının kısmen Las Casas ve Sahagún gibi düşünürler tarafından başlatılan özeleştirel tarih tarafından kırıldığı ve şimdi artık Hıristiyanlığın yerleşmesine yardımcı olduğu laik kültürün bazı parametrelerinin sorgulanmasının olanaklı olduğu bir ortamda yaşıyoruz. Belki bugün aynı anda hem dışsal ötekini fetheden, inançlarından döndüren ya da marjinalize eden hem de kendilerini sorgulayan içsel ötekileri nötralize eden kimlik ve farklılık pratiklerini gözler önüne sermek ve onlarla savaşmak daha olanaklıdır. Üstelik açık bir *küresel* tehlikenin söz konusu olduğu bir zamanda yaşıyoruz. Bu tehlike (tam karşıt yönde de baskı yaparken) çağdaş devletlerin ötekiliği tanımlamalarını ve ötekilikle başa çıkmalarını sağlayan kimlik ve farklılık stratejilerini yeniden düşünme yönünde kültürel bir itki sağlamaktadır.

C. FARKLILIKTAN GEÇEN KİMLİK

Todorov ötekilik konusundaki tartışmasını bugüne yöneltilmiş bir jestle sonuçlandırır: "Bizi kimlik kabul etmeye zorlamayan bir eşitliği istiyoruz, ama üstünlük/aşağılık biçiminde dejenere olmamış bir farklılığı da istiyoruz."[3] Burada hale canlı bir biçimde parlamaktadır, fakat aydınlattığı şey henüz yeterince belli değildir.

Todorov'u bu amacı gerçekleştirebilecek maddi araçların ne olduğu konusunda sorgulamak şu an biraz ilgisiz kaçacaktır. Bundan önce amacın kendisi gerçekleştirmeye değer bir alter-

3. Todorov, *The Conquest of America*, 249.

natif olarak inanılır kılınmalıdır sorunu ortaya atılabilir. Canalıcı önemdeki bu entelektüel hayalgücü düzeyinde Todorov istenen bir şeyi tamamlamadan bırakmıştır. Yabancı kimliklerle, ötekiyle böyle bir ilişki kurmuş olan kimliğin statüsü ne olacaktır? Bu birey ve toplum için kimlikler belirlemeyen bir kültür anlamına mı gelecektir? O zaman eşitlik isteyen gücü ne sağlayacaktır? Üstünlük/aşağılık kavramlarından arıtılmasından önce farklılığın tanımlanabileceği temeli ne oluşturacaktır? Bütün bu kavramlardan arıtılmış "farklılık" nedir? Todorov burada susmaktadır, çünkü herhalde "istediğimiz" şeyin amaç edinilemeyecek kadar paradoksal olduğunu düşünmekte ya da Las Casas ve Sahagún'un kendi kültürlerinde ulaştıkları noktaya, yani yeni bir fikir geliştirme çabasının kültürün içinde ya anlamsız bir gürültü ya da düşmanla işbirliği şeklinde algılandığı noktaya kendisinin de bizim kültürümüzde vardığını düşünmektedir.

Biz (burada "biz" bir davettir) bu konuların üzerine bir kimliğin nasıl iki boyut içerdiğini göz önüne alarak gidebiliriz. İlkin, genişlik boyutunda sıkı ya da gevşek bir biçimde sınırlanmış olabilir. Mesela bir Hıristiyan kültürü kendini Katoliklikle kısıtlayabilir ya da kendisini Protestanlığı içine alabilecek kadar genişletebilir, hatta Yahudi-Hıristiyan geleneğini de içine alabilir, bunlardan da öteye giderek Yahudi-Hıristiyan mirasına fark edilebilir bağlarla bağlı laik bir hümanizmayla birleşebilir.

İkinci olarak, bir kimlik derinlik boyutunda çeşitlenebilir. Bir kimliğin, kendini doğru olduğunu bildiği içsel bir doğruluğun taşıyıcısı olarak gördüğü için ontolojik derinliği olabilir. Ya da kendi doğruluğuna inanıp bu inancın bilgiye dönüştürüleceği günü beklemekte olabilir; ya da her zaman kendi doğruluğuna yönelik tartışmaya açık bir inanç üzerinde temellenmesi gerektiği sonucuna varabilir ya da birey olsun toplum olsun kendine inananlar için çok önemli olduğu; fakat oluşumu bakımından tarihsel olarak olumsal -kimlikler dün-

yasında bir tek o temelsiz olduğu için değil, hiçbir kimliğin varlığı yansıtmadığı önermesini, her kimlik tikel, inşa edilmiş ve ilişkisel bir şey olduğundan hiçbir kimliğin doğru kimlik olmadığı önermesini doğru kabul ettiği için olumsal– ve formu bakımından da içsel olarak ilişkisel olduğu sonucuna varabilir.

İşte bu son konum kimliğin vazgeçilmezliğini kabul eder ve kendi kimliğini içsel bir doğruluk olarak yaşamayı reddederken (reddetmeye çalışırken) kimliğin gerektirdiği ortam ve şartlar içinde yaşar.[4] O kimliği taşıyanlar kendi içlerinde ve kültürlerinde onlara verilen kimliği doğallaştırmaya yönelik bir dürtü; dışsal, içsel ve içteki farklılıklarla girdikleri önceki ilişkilerin tarihinde ayrımsanabilecek bir dürtü olduğunu kabul edebilirler. Gelgelelim bu dürtüyü belirsizleştirmek ve onun üstesinden gelmek için çabalarlar; çünkü onun kanıtlayabilecekleri hiçbir hakikatte temellenmediğini düşünürler ve böyle bir kanıtın yokluğunda farklılıkla olan ilişkilerini etik bakımdan zorunlu bulurlar.

Bireysel ve kolektif kimliğe yönelik yaklaşımlarda böyle bir değişiklik önemli olacaktır ve Batı kültüründe bunu önceden bildiren çeşitli uyarılar da yok değildir. Bu değişiklik göze çarpmayacak kadar modern kavrayışlardan uzaktır, fakat o kültürde gelişen bir şey olacak kadar da Las Casas ve Sahagún'un biçimlendirdiği modern kültürün içindeki akımlara yakındır. İçimden bunun içsel olasılık ile en iyi "postmodern" olarak betimlenebilecek dışsal meydan okuma arasındaki o belirsiz uzamda durduğunu söylemek geliyor, ama bugün bu etiketin yapıştırıldığı çok fazla konum olduğu için kendimi tutuyorum. Bu yüzden şimdilik ona benim postmodernizmim diyeceğim.

Benim postmodernizmim kendini kendi kimliği içinde olumladığı zaman bile olana ve olmayana karşı ironik bir tutum takınır. Bu da hem kimlik deneyimini hem de onun öteki

4. Kimliğin bu şekilde işlenmesinin ardındaki düşünceler *Politics and Ambiguity* adlı kitabımda (Madison: University of Wisconsin Press, 1987), özellikle 1., 7., 9. ve 10. bölümlerde geliştirilmiştir.

kimliklerle kurduğu çeşitli *olası* ilişkileri değiştirir. Bu olasılıkları 6. bölümde gözden geçireceğiz. Ancak belki de artık yeni bir alternatifin söylem alanına sokulmasının o alandaki öteki adayların kendi kendilerini kavrayışlarını nasıl etkileyebileceğini, yerleşik gerçeklikler ve olasılıklar alanına yeni baskılar yapan yeni karşılaştırma ve tartışma terimlerini nasıl ortaya koyabileceğini belirtmek yerinde olacaktır.

Buradaki temel strateji Nietzsche tarafından çok iyi ifade edilmiştir: "*Bir olasılığın düşüncesi* bile bizi sarsarak dönüştürebilir; bunu yalnızca duyumlar ya da özel beklentiler yapmaz! Ebediyen azap çekme *olasılığının* ne kadar etkili olduğunu düşünün!"[5] Nietzsche'nin dedikleri şöyle yorumlanabilir: Ebedi azap olasılığı bir kez ortaya atılıp işlendikten sonra düşünceyi sarsmış ve dönüştürmüştür. Çünkü bu özel olasılık bir kez olasılık olarak görüldüğünde kendi ağırlığının baskısıyla inanca dönüşür. "Buna inansam iyi olur; çünkü eğer doğruysa da ben inanmıyorsam, cezası çok yüksek olur." Bu düşünce inançta bir kez sabitlendi mi "ebedi kurtuluş" ya da "cennet"in ne anlama gelebileceği düşüncesi özeleştirel düşünceye karşı etkili bir bağışıklık kazanır. Bir an için ebedi hayat vaadinin bunun yerine ebedi unutuş tehditiyle yan yana geldiğini düşünün. Bu durum *o kadar da* tehditkâr olmaz, öte yandan böylelikle bazıları ruhun ebedi hayatının ne anlama geldiği hakkında daha dikkatli ve eleştirel bir biçimde düşünmeye teşvik edilebilirdi. Bunu düşünürken insan ebedi unutuş ile ebedi hayat arasındaki farkın o kadar da büyük olmadığı sonucuna bile varabilirdi. Mesela seçim deneyiminin bir geçicilik boyutu olmasaydı, özgürlük nasıl bir şey olurdu? Ebedi azap olasılığı dile getirilmeden kalsaydı, Hıristiyan vaadinin özünden birkaç yüzyıl önce kuşkuya düşülürdü. Ve eğer bu olasılık inancın içinde bu derece kuvvetli bir biçimde yerleşmemiş olsaydı, 16. yüzyılda

5. Nietzsche'nin Nachlass'ından aktaran Martin Heidegger, *Nietzsche*, C. 2: *The Eternal Recurrence of the Same*, İng. Çev. David Farrell Krell (San Francisco: Harper and Row, 1984), 129. Bunu takip eden yorum bana aittir.

paganlarla kurulan ilişkilerin alanı genişletilebilirdi.

Ebedi azap olasılığının gücü eleştirel bir araştırma sürecini, daha ivme kazanamadan durdurmasından ileri gelmişti. Özkimliğe yönelik alternatif bir yaklaşımın ifade gücü ise içinde kimlik ve farklılıkla ilgili geç modern söylemin yol aldığı kısıtlı hoşgörü alanını araştırmayı başlatacak olmasından kaynaklanabilirdi. Todorov böyle bir düşünce önermekte, fakat bunu sonuna dek götürmemektedir.

Kendini hem tarihsel açıdan olumsal hem de içsel olarak ilişkisel olarak kabul eden yaşanmış bir kimlik kavrayışı fethetme, din değiştirtme, ortaklık ve hoşgörü modellerini aşarak kimlik/farklılığın çatışması ve karşılıklı bağımlılığı için olanaklar yaratabilirdi. Bu tür bir kavrayış kimlik ve egemenliğe dair geç modern kavrayışlardan (yani devlet düzeyinde kimlikten) en az Las Casas'ın ilahi varlık anlayışının 16. yüzyıl Hıristiyanlığından uzak olduğu kadar uzaktır; yani genel tartışma alanının dışındadır, ama anlaşılmaz değildir. Görebildiğim kadarıyla bu yönde bir araştırma Todorov'un hedefinin izinde ilerlemenin en iyi yoludur; hatta verili bir kimlikler alanının, bazı farklılıkları fethedilecek, asimile edilecek ya da bozulacak ötekilik formları olarak tanımlamaya *içsel* olarak zorlanmaksızın onları tanımayı umabileceği bir dünya *hayal etmenin* en iyi yoludur. Bu yöndeki bir araştırma, örneğin, rekabet eden kimliklerin birbirleriyle kurabileceği olası bir dizi ilişkiye duyulacak tartışmacı saygı idealine katkıda bulunabilir. Sonuç olarak Todorov yine de izinden gidilebilecek bir düşünce ortaya koymuştur.

Konuyu sade bir biçimde dile getirirsek, *kimlik* çatışmalarının bazen yarattıkları ve çoğunlukla alevlendirdikleri uluslararası *çıkar* çatışmaları düşünülürse, kimliği yaşamanın değişik bir yolunun araştırılması sağlıklı olabilir. Kendilerini "postmodernizm" ve "yapısalcılık sonrası" başlıkları altında sunan bir grup çağdaş düşünürün peşinde oldukları şey de buymuş gibi geliyor bana. Ancak onların çağdaşlarının çoğu onlarla

uzlaşma konusunda 16. yüzyıl İspanyollarının Las Casas ve Sahagún'la uzlaşmakta çektikleri zorluğu çekiyorlar. "Postmodernler" çağdaş düşüncenin kalıplarını kırmakta zorlanıyorlar ve çağdaş toplumbilimde onları eleştirenler onların söylediklerini anlamakta güçlük çekiyorlar. Bunun nedeni kısmen, bir araştırmacı ve toplumbilimci olarak her grubun kimliğinin az çok bu tartışmanın terimleri tarafından belirleniyor olması. 16. yüzyılda Hıristiyanların Azteklerin dışsallığını inceleme yoluyla içsel ötekiler yaratmaları örneği bu çağdaş bağlamla yakından ilgilidir.

D. ULUSLARARASI İLİŞKİLER KURAMINDA KİMLİK

Uluslararası ilişkiler kuramı kimlik ve ötekinin gizi karşısında nasıl bir tavır alır, varlığını nasıl sürdürür? Uluslararası ilişkiler kuramı geç Ortaçağ algı biçimlerini, kavrayışlarını, beklentilerini ve varsayımlarını bilinmeyen bir alana çekmez. Bilinmeyenle başa çıkma çabaları açısından tam anlamıyla moderndir. Belki de bu alandaki (en azından realist ve neorealist kuramın temsil ettiği başat biçimlerdeki) söylemi nitelendirmenin en iyi yolu bu söylemin kimlik ve farklılık konularını kuram, kanıt, rasyonellik, egemenlik ve yararlılık kategorileri içinde erittiğini söylemektir.

Önde gelen realistlerden Kenneth Waltz kuramı şu biçimde karakterize eder:

> Herhangi bir alandaki sonsuz sayıda malzeme sonsuz sayıda farklı biçimde düzenlenebilir. Bir kuram bazı faktörlerin diğerlerinden daha önemli olduklarını belirtir ve bunların arasındaki ilişkileri özgülleştirir. Gerçekte ise her şey her şeyle ilgilidir ve bir alan diğerlerinden ayrılamaz. Kuram entelektüel bir biçimde ele almak için bir alanı diğerlerinden ayırır. Bir alanı ayırmak bu alanda olup biteni açıklayacak kuramı geliştirmenin önkoşuludur. Eğer önkoşul karşılanamazsa ki bu da bir olasılıktır, o zaman eldeki meseleler için bir kuram oluşturmak olanaksız hale gelir. Kuramlar konusundaki sorun bir alanın diğerlerinden ayrılmasının gerçekçi olup olmadığı

değil, yararlı olup olmadığıdır. Ve yararlılık, kuramın açıklama ve tahmin yürütme gücüyle yargılanır.[6]

Ümit verici bir başlangıç. Çünkü Waltz gerçekliğin daima herhangi bir kuramın sınırlarını aştığı konusunda diretiyor. Gerçeklik, onları açık bir biçimde temsil edecek doğru kavramsallaştırmaları bekleyen sabit bir nesneler kümesi değil, sabit dengesini ve tanımını oluşturmak için kurumsal/kuramsal bir düzenlemeye bağımlı olan bir şeydir. "Sonsuz sayıda malzeme... sonsuz sayıda farklı biçimde düzenlenebilir." Bu noktada akla hemen Nietzsche ve Derrida geliyor, ama Waltz onlardan alıntı yapmayı unutmuştur. Bir an için Waltz'ın "gerçeklik" ile "kuram" arasında olduğunu belirttiği ayrım/karşılıklı bağımlılık bağlamında Nietzsche'nin "doğa" ile "hayat"ın ilişkisi üzerine söylediklerini düşünün: "Doğa gibi bir varlığı düşünün, başına buyruk bir biçimde savruk, başına buyruk biçimde kayıtsız, amaç ve düşüncelilikten yoksun..., aynı zamanda verimli, yapayalnız ve belirsiz... Yaşamak tam anlamıyla bu Doğa'dan farklı olmayı istemek değil mi? Yaşamak değerlendirmek, tercih etmek, adaletsiz olmak, sınırlı olmak, farklı olmayı istemek demek değil mi?"[7]

Kuram hayat için gerekli olduğundan, ama düzene soktuğu şeyleri asla tümüyle kapsayamadığından Nietzsche söylemlerin, kuramların, kimliklerin, iyilik ve yararlılık kavrayışlarının, taşıdıkları kendi üstüne kapanma eğilimini rahatsız etmelerini, yerini sarsmalarını ve bozmalarını sağlayacak stratejiler geliştirir. Katı ve sağlam realist, elbette, kategorilerine gerçekliği ayna gibi yansıtıyorlarmış gözüyle bakmaktadır. Kalbinin derinliklerinde dünyanın yapısının, kendi kafasından çıkan en temel metaforlarla uyum sağlamak üzere önceden

6. Kenneth Waltz, "Laws and Theories." *Neorealism and Its Critics* içinde, der. Robert O. Keohane (New York: Columbia University Press, 1986), 21.

7. Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, İng. Çev. Marianna Cowan (Chicago: Gateway, 1955), 8. [*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Çev. A. İnam, Ara Y., 1990.]

ayarlandığında ısrar eden felsefi bir idealisttir. "Kendinizden geçerek yasanızın düzenini doğadan çıkartıyormuş gibi yaparken aslında tam tersini istiyorsunuz; siz garip oyuncular, kendini kandıranlar! Gururunuz ahlakınızı, idealinizi doğaya (hem de doğaya!) dayatmanızı istiyor...; kendi varoluşunuzu ayna gibi yansıtması için bütün varoluşu yeniden yaratmak istiyorsunuz."[8] Ancak Waltz, bu ilk jestte, epistemik realizmin aşkın egoizmini yadsır.

Derrida, Nietzsche ve Waltz tarafından açılan bu yabancı bölgeye biraz farklı bir geçitten girer. Bir kuram ya da söylemin sınırlarını aşan şeylerin özelliklerini belirlemeyi reddeder. Çünkü bu, söylem tarafından yansıtılmaktan çok onda sadece etkiler yaratacak olan şeyleri kavramsallaştırmak olur. Bunun yerine, "yapıçözüm" yoluyla herhangi bir kuram/söylemin zengin ve yoğun dokusu içinde bu kuram/söylemin yeterlilik ya da kapanım iddiasını sürekli olarak erteleyecek ve bozacak içsel olasılıklar olduğunu göstermeye uğraşır. Her kuram/metin/söylem yapısı içinde *différance*'ın oyunu vardır. Hem kuram için gerekli olan hem de kuramın terimleri içinde kapsanamayan metaforların çokluğu araştırıldığında, bu net bir biçimde ortaya çıkar.[9] İşte bu yüzden Derrida (ve diğer postmodernler) kuramların sözdizimsel, söylemsel boyutuna öncelik verir ve yine bu yüzden dünyayı herhangi söylemsel bir düzenden önceki haliyle, tam olduğu gibi yansıtacak açık bir dil bulmaya çalışarak bu boyutun değerini düşüren sıkı realistlere karşıdır: "Bu, farklılıkları üreten *différance*'ın bir şekilde, basit ve değişime uğramamış -kayıtsız- bir şimdide, onlardan önce geldiği anlamına gelmez. Demek ki *différance* farklılıkların tam olmayan, basit olmayan, yapılaşmış ve farklılaştırıcı

8. *A.g.y.*, 8-9.

9. Bu konuyla belki de en alakalı makale şudur: "White Mythologies", Jacques Derrida, *Margins of Philosophy* içinde, İng. Çev. Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press, 1982). Derrida, burada, ışık, aydınlanma, "pırıltılar", "yansıma" ve benzerleri gibi "beyaz" metaforları incelemektedir. Bu metaforlar seyirlik bir bilgi modeli benimseyenler tarafından düzanlamlarına indirgenmektedir.

kökenidir." Ve yine: "*Différance* daha çok zorunlu olarak yanlış yorumladığımız ve varlık ile yokluk alternatiflerini aşan şeyle olan ilişkimizi sürdürmemizi sağlar."[10]

Gelgelelim Waltz "kuram" ile "gerçeklik" arasında saptadığı o gözden kaçan boşluk konusunda Nietzsche ve Derrida'nın getirdiği çözümü göz önüne almaz. Aslında, bu temaları soruşturan (ama Waltz'ın bu temaların çıktığı sahneyi nasıl kurduğunu göstermeyen) Richard Ashley gibi bir eleştirmenle karşı karşıya kaldığında, Waltz'ın yanıtı bunu es geçmek olur. Ashley'nin eleştirisini "sorun çözme yaklaşımı"nın yerine "sistem dönüştürme yaklaşımı"nı koymaya çalışan bir eleştirel kuramınkiyle eş tutar. "Ashley ve Cox var olduğu biçimi içinde dünyayı aşmayı tercih ediyorlar, oysa biz onun içinde yaşamak zorundayız."[11]

Waltz kuramı betimlerken yaptığı ilk jesti, yani kuramın asla "gerçekliği" tüketemediğinin kabullenilmesini unutmuş mudur? Pek değil. Hatta aynı paragrafta tam bir egemenlik varsayan ikinci bir jest yapar. Bunu birinciden çıkarılabilecek herhangi bir işlevsel anlamı silmek için kullanmaktadır. İkinci jest: "*Kuramlarda her zaman ortaya çıkan sorun*, bir alanın diğerlerinden ayrılmasının... gerçekçi olup olmadığı değil, *yararlı olup olmadığıdır*."

Waltz, Nietzsche ve Derrida'daki oyun unsurunu yararlı olanın zeminine gömer, yani sistemi devam ettirmek ve sistem içindeki ana grupların çıkarları açısından yararlı olanın. Yararlı olan bir kere belirlendi mi, "sorun çözme" alanı, hem kuramcıların uluslararası ilişkilere ilişkin temsillerini hem de başta gelen aktörlerin kendilerinin bu ilişkiler hakkındaki yorumlarını düzenleyen egemenlik, rasyonellik, anarşi ve yararlılık kategorileri yoluyla sabitleştirilir. Nietzsche dönem dönem, yararlı olanın kapanımını, kendi "yararsız olan"ını nasıl oluş-

10. Jacques Derrida, "Différance", *a.g.y.* içinde, 11, 20.

11. Kenneth Waltz, "Reflections on Theory of International Politics: A Response to My Critics", *Neorealism and Its Critics* içinde, der. Keohane, 338.

turduğunu inceleyerek bozduysa da Waltz çözülecek sorunlar onun alanındaki bilinen sorunlara indirgenebilsin diye yararlı olanın kapanımını kabul eder. İkinci jesti söylemin sözdiziminin yoğunluğunu ve ötekiliğin gizini tek bir harekette bastırır. Waltz kategorilerimize önlerine ne çıkarsa, onlara dayatılabilecek kategoriler gözüyle bakarak kendi zamanının Sepúlveda'sı haline gelir. Waltz için bütün düşüncenin ondan çıktığı ve ona döndüğü inkâr edilemez temel, Hıristiyanların tanrısı değildir; teorilerin oluşturulması ve yeniden oluşturulması sürecini yönlendirmek için sadece, o öncelikli "yararlı olan" çerçevesi içinde ele alınan "açıklama ve tahmin etme gücü" ölçütlerine izin veren bir kuram anlayışıdır.

Bu tür yok sayma günümüzde ne gibi içerimler barındırmaktadır? Bir devletin egemenliğin egemenliği tarafından bastırılan ya da onu aşan şeylerle kurduğu ilişkilerin içerimlerini araştırmayı son bölüme erteleyeceğim. Burada içsel akademik ötekinin –uluslararası ilişkiler kuramı anlayışı neorealist gerçeklik ve yararlılık standartlarını aşan ötekinin– oluşturulmasıyla ilgili içerimleri göz önüne alabiliriz.

Neorealizmin önde gelen kuramcıları arasında belki de en liberal olanlarından Robert Keohane yakınlarda yayımlanan bir makalesinde, uluslararası ilişkiler kuramlarındaki neorealizm ile feminist kuram arasındaki ilişkiye kafa yorar. Keohane'in vardığı sonuca göre "Feminist bakış açısı kuramı" erkeklere özgü neorealizmi bilgilendirebilir ve iktidar ilişkileri içeren yapısını evcilleştirebilir; çünkü "feminist kuramcı kıyıdaki avantajlı konumundan kendilerini siyaset yapanlar konumuna koyan erkekler tarafından oluşturulan kuramların bir eleştirisini yapar." Feminist bakış açısı kuramcıları –bunlar tek bir çeşit feminizmi temsil ederler– neorealistin iktidarı elinde tutanların perspektifiyle özdeşleşme eğilimini yumuşatabilirler. "Feminist bakış açısı kavrayışı benim kullandığım biçimiyle feminist perspektiflerin geleneksel görüşlerden mutlak biçimde üstün oldukları anlamına gelmiyor, sadece dünya si-

yasetinin karmaşık gerçekleri hakkında geçerli içgörüler içerdikleri anlamına geliyor." Bu perspektif, kontrol olarak iktidar kavramını, ortak amaçlar için eylem yapabilme yetisi olarak iktidar kavramıyla destekleyerek iktidar çözümlemesine bir başka boyut katabilir. En genel anlamıyla bu perspektif erkek-neorealistin "mutlak ve ikili kategorilere yönelik eğilimini" kısıtlayıp zayıflatabilir.[12]

Ne yazık ki Keohane birkaç paragraf sonra "postmodern feminizm"e geldiğinde, bu eğilimi kısıtlamayı unutur. "Bana öyle geliyor ki bu postmodern proje uluslararası ilişkiler alanını çıkışı olmayan bir yola sokuyor; feminist uluslararası ilişkiler kuramının bu yolu izlemesi felaketle sonuçlanacaktır."[13] İnsan egemen erkeğin becerikli yardımcısından yardım aldığı ve ikisinin birlikte başıboş postmoderni kovdukları bu uluslararası ilişkiler kuramcıları üçgeninde kadınlara verilen rolleri sorgulamak istiyor gerçi, ama şimdilik bunu geçelim. Peki ama Keohane bu içsel ötekini, son derece dramatik bir biçimde kendisininkinden sapan ve alanın selameti için çok tehlikeli olan bu kuram biçimini nasıl görür?

Hiçbir yerde, feminist olsun olmasın herhangi bir postmodern kuramcıdan herhangi bir alıntı yapılmaz. Kuramın sözdizimsel boyutunun değerini düşüren ve nesneyi kendi içinde olduğu gibi algılamaya çalışan bu epistemik realist, postmodernizmi sadece kendilerini onun muhalifleri ilan eden feminist bakış açısı taraftarlarının gözlerinden görmektedir:

> Mary E. Hawkesworth'ün dediği gibi "postmodern içgörülere göre Hakikat terk edilmelidir, çünkü hegemonik ve bu yüzden de yıkıcı bir yanılsamadır."...
> Korkarım, birçok feminist kuramcı... toplumbiliminin mümkün olduğunu inkâr ederek şu sıralar moda olan epistemolojiyi parçalara bölme yolunu izleyecektir. Bence bu entelektüel ve ahlaki bir felaket

12. Robert O. Keohane, "International Relations Theory: Contributions of a Feminist Standpoint", *Millennium* (Yaz 1989), 245, 247.
13. *A.g.y.*, 249.

olacaktır. Linda Alcoff'un belirttiği gibi "öznelliğin yapısalcılık sonrası eleştirileri... feminizmin kendisini ortadan kaldırma tehlikesi içeriyorlar."[14]

Elbette toplumsal bilginin daima değerle yüklü olduğunun ve nesnelliğin başarılmış bir şey olmaktan çok ele geçirilmeye çalışılan bir şey olduğunun farkındayım. Ancak toplumbilimi hiçbir zaman tam olarak güvenilir bir bilgi elde edemeyeceği için toplum hakkında inceleme yapanların 'gerçekliğin geçerliliğini yok edebilecekleri' nosyonuna karşıyım [Dipnotta "Bu yorumu, postmodern düşünceye yönelik bir eleştiride ifade eden Joan Tronto'dan aldım" diyor].[15]

Keohane ile iki noktada aynı fikri paylaşıyorum. İlki, eğer postmodernizm Keohane'in ona atfettiği özkapanımın somut hali olsaydı, herhangi bir kuramsal alanda gerçekten de "felakete" yol açardı. İkincisi, kendini postmodern olarak gös-

14. *A.g.y.* 249-50.

15. *A.g.y.* 249. Yakınlarda çıkan bir makalesinde Kathy Ferguson, Keohane'in feminist kuramda karşı çıktığı perspektifin etkileyici yönlerini çok güzel bir biçimde ifade etmektedir. Feminizmin, burada kısaca "bakış açısı" ve "anaç" feminizm olarak tarif edebileceğimiz iki modelini gözden geçirdikten sonra "postkonvansiyonel" feminizmin nasıl ortaya çıktığı üzerinde durur. "Ancak postkonvansiyonel olan, inşa edilmiş yani siyasi karakterinin ifade edilmesi yoluyla konvansiyel olanın yapıçözüme tabi tutulmasını da belirtebilir. Bu anlam konvansiyel olanı aşan bir etiği değil,... her türlü sağlamlaştırılmış bir kimliğin dışlayıcı itkisine karşı dışarda bırakılanlar adına mücadele etmeyi ima eder." Kathy Ferguson, "Knowledge, Politics and Persons in Feminist Theory", *Political Theory* (Mayıs 1989), 312. Keohane'in alıntıladığı cümlelerin hiçbiri "postmodern" düşünürlerin bu merkezi kaygısını tam olarak ifade etmez. Dahası, Keohane'in makalesinde ifade edilen "postmodern feminizm" stereotipine denk düşen feminist metinler bulmak zordur. Bu yakınlarda çıkan iki örnek onun dediklerine kesinlikle ters düşecektir, ama elbette "postmodern" ya da "yapısalcılık sonrası" kategorilerine herhangi bir metnin uyabileceği kadar uymaktadırlar: Joan Wallach Scott, *Gender and Politics of History* (New York: Columbia University Press, 1988) ve Anne Norton, *Reflections on Political Identity* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1988). Diğer metinler hem Keohane'in makalesindeki "postmodernizm" tanımından hem de feminizm türlerini işleyişinin temelindeki epistemoloji kavrayışından ciddi biçimde saparlar. Jean Bethke Elshtain, *Women and* War (New York: Basic Books, 1987) ve Wendy Brown, *Manhood and Politics* (Totowa, N.J.: Rowman ve Littlefield, 1988) bu sınıflama şemasının sınırları konusunda mükemmel birer örnektirler.

teren birçok kişinin her kuram yapıçözüme uğratılabileceği için kuram oluşturmayı sonsuza değin erteleme eğiliminde olması da üzücü bir durum. İlkini şimdi işleyeceğim, ikincisini de daha sonra yanıt verebilecek gerçek bir örneğimiz olduğu zaman.

Bu yansımanın yansıması yoluyla mahkûm etme stratejisinde rakibe hangi savın atfedildiğine dikkat edin. Çünkü içsel ötekinin bu biçimde oluşturulması, onu ayırıcı nitelikteki tematiğinden yoksun bırakır. Keohane ve müttefikleri postmodernlerin elinden çok güçlü bir biçimde vurguladıkları différance oyunu temasını çekip çıkarırlar. Bunu da artık iyice bildik olan bir yolla yaparlar. İlk olarak alternatifleri berrak bir ikiliğe indirgerler: Bir kuramı ya temsil etmeye çalıştığı bağımsız gerçeklikle karşılaştırarak (doğru yöntemle) değerlendirirsiniz ya da söylemsel temsil pratiklerinin dilbilgisi üzerinde odaklanır ve söylemin içerdiği önceden kurulmuş kalıpları altüst eden bu araçlar yoluyla herhangi bir direnç, şaşkınlık ya da "etki"yle karşılaşabileceğini inkâr edersiniz. O bildik "ya o ya bu" kalıbı buraya da o çirkin, erkeksi burnunu sokmuştur.

Keohane'in neorealizmi, bir yandan her türlü temsilinden önce gelen sabit bir gerçekliğe kuramın ayna tutmaya çalıştığı, katı bir temsil epistemolojisinde yerleşmişken, bir yandan da postmodernizmi kendisinin tersi olarak –sanki metnin dışında yalnızca bir boşluk varmış gibi bir yol tutan metinsel bir idealizm olarak– ortaya koyar. Keohane postmodern düşünceyi çok basit bir idealizm biçiminde oluşturarak kendisine ayırt edici niteliğini veren tematiğinden yoksun bırakır. Onun istediği tartışma besbelli ki şudur: "Biz" kuramın bağımsız bir gerçekliği temsil ettiğine inanıyoruz, onlarsa gerçekliğin olmadığına inanıyorlar. Böyle bir seçimle karşılaşınca, herkes Keohane'in tarafını tutacaktır; çünkü hiç değilse burada yerleşmiş bir kurama minimal düzeyde de olsa belli bir eleştiri yöneltmek mümkündür.

Ne var ki bu, "metnin dışında hiçbir şey yoktur" ve "sözün bittiği yerde hiçbir şey olamaz"[16] gibi postmodern sloganları, tam da iletmeye çalıştıkları belirsizlikten soyutlayarak sistematik bir biçimde yanlış okumayı gerektirmektedir. Çünkü bu ifadelerdeki "hiçbir şey" ve "hiçbir şey olamaz" sözleri, ilk olarak, gerçekliğin bir söylem-kuram-metin dışında tanımlanamayacağı, ikinci olarak da bu "hiçbir şey"in (Heidegger) metni aştığı halde *herhangi bir türden metinselleştirme dışında sabit bir form verilemeyen* şeyi belirtmek için metnin içinde işlev gördüğü anlamına gelir. İlkin, metin dışında hiçbir şey (kimlik ve farklılıklar ağında sabit hiçbir şey) yoktur. İkincisi, varolan şey metni aşan ve içinde izini bırakan "hiçbir şey"in dipsiz derinliği ve zenginliğidir. Derrida'nın *différance*'ı, tıpkı Heidegger'in "yeryüzü-dünya" ve gerçek-gerçek olmayan" arasında saptadığı ilişkiler, Foucault'nun "insan ve çifti", "dilin doğurganlığı" kavramları, Nietzsche'nin düşünceyle bağıntılı "doğa" ve kimlikle bağıntılı "hayat" kavrayışı, Kristeva'nın "arzu ve dil"i vb. gibi bu belirsizliği çok iyi ifade etmektedir.

En azından benim bildiğim kadarıyla bu tematiğin herhangi bir versiyonunu yansıtmayan "postmodern" bir perspektif yoktur. Aslında, postmodernizmin getirdiği suçlama realist ve neorealist kuramcıların ya kendi söylemleri içindeki bu belirsizliğe itibar etmedikleri (Keohane) ya da ortaya çıktığı anda ikinci bir jestle onu hemen bastırdıklarıdır (Waltz).

Neorealizm, kendi söylemsel pratiğindeki belirsizlik oyununu bastırmakla, oluşturduğu içsel ötekindeki belirsizliğin apaçık temalaştırılışını tanıyamaz bir hale getirmiştir kendisini. "Gerçeklik", "hiçlik", "kuram" gibi tek anlamlı kategorilere getirmeye çalıştığı kesinliği Ötekinin bozmasına izin vermek için çabalamak yerine bu kategorilerin onu kovmalarına izin verir.

16. İkinci cümle, Stefan George'un yazdığı bir şiiri inceleyen Heidegger'den alınmıştır. Şöyledir: "Terk ederken, üzüntüyle görüyorum, sözün bittiği yerde hiçbir şeyin olamayacağını." *Politics and Ambiguity* kitabımın, "Where the Word Breaks off" başlıklı 10. bölümünde, bu cümleyi ve gerisindeki dile ilişkin kavrayışı tartışıyorum.

İncelenen iki metinde de açıkça görülen bu eğilim, isim sahibi uluslararası ilişkiler kuramcılarının "postmodern" kuramcıları (genelde genç olanları) kafası karışık, naif, yöntem bakımından dikkatsiz, tekbenci, göreci, sorumsuz gibi niteliklerle damgalamasına izin verir. Akademik hasımlarını öteki olarak inşa etmelerine olanak tanır.

Bu metinsel kapanım stratejilerinin içsel olduğu kadar dışsal ötekinin oluşturulmasında da katkıları vardır. Diğer taraftan, neorealizmin temsilcilerinin kendilerini içsel ötekinin üzerine bu tanımları yığmaya zorunlu hissetmeleri, önceden nesneyi en açık biçimde temsil edecek doğru yöntemin ne olduğu tartışmaları altında gömülü kalmış olan söylemin dilbilgisi hakkındaki sorunlara açık hale gelmeleri anlamına gelmektedir. Bu hesaplaşmanın kilit adamı rolündeki Keohane, gelecekte kaçması daha zor olacak (tabii eğer bir savaş ya da buna benzer bir şey olmazsa) bir tartışma başlatmıştır. Her iki anlamda da Keohane postmoderni keşfeden modernliğin Kolomb'udur.[17] Peki ya "postmodern uluslararası ilişkiler kuramcıları" ne yapmaktadır? Ötekiliğin gizine nasıl tepki göstermektedir?

Bana öyle geliyor ki postmodern kuramcılar, çağdaş söylem karşısında tipik olarak Todorov'un 16. yüzyılın İspanyol işgalcileri konusunda benimsediğine çok yakın bir strateji benimsemişlerdir. Kendi kültürlerindeki başat söylemlerin ötekini oluşturmak ve düzenlemek için kullandığı kategorileri gevşetmeye ve sorunsallaştırmaya çalışmaktadırlar. Yüzyıllar önce Las Casas ve Sahagún'un açtığı yolda ilerlemektedirler. Michael Shapiro, uluslararası ilişkiler kuramı hakkında yakınlarda

17. Keohane, iki tür feminizm ile "neoliberal kurumsalcılık" arasındaki "ittifak"ı işleme sürecinde "kural koyucu" bir ideale işaret eder: "Yeryüzünün bize ayrı ulusal devletlerden çok daha yakın bir akraba olduğunu farz edin" (Keohane, "International Relations Theory", 251). Keohane burada realist ve neorealistlerin (bunu yaparlarsa ve yaptıklarında) neden devletin egemenliğini sadece küresel egemenlik idealiyle karşılaştırarak sorgulamaya itildiklerini açıklamaya çalıştıklarında postmodernlerin aradıkları türden bir tartışmaya kapıyı açmaktadır. Her iki ideal de egemenlik sorunsalı içinde işlev görür.

yayımladığı bir makalede "metinselleştirici yaklaşımı benimsemek... toplumsal fenomenleri dilin çeşitli görünümlerine indirgemek değildir. Bu yaklaşım daha ziyade kişilerin, yerlerin ve davranış tarzlarının 'dünya'sını oluşturan temsili pratikleri ayırt etmeye ve bazı özel temsil biçimlerine itibar kazandıran toplumsal pratikler ağını araştırmaya çalışır",[18] diyor.

Shapiro'nun kendisinin bu temsili pratikleri temsil etme biçiminde gördüğü sorununu (İkinci cümledeki "ayırt etme" ve "araştırma" sözcüklerinin yarattığı sorunu) şu an için bir yana bırakalım. Shapiro, Amerika'daki, spor söyleminin askeri pratiğin varsayımlarını meşrulaştırmaya ve amaçlarını oluşturmaya yardım etmesine, askeri pratiğin de aynı şeyleri spor için yapmasına yol açan "spor/savaş ilişkisini" araştırır. Her alanın varlığını sürdürmek için ötekinin kendini sunuş biçimlerinden ve meşrulaştırmalarından faydalanmasına fırsat tanıyan, bunu yaparken de her alanın bazı akademisyenlerin "kural koyucu" söylemde aradıkları açık, bağımsız etik doğrulama biçimlerine gereksinim duymasını önleyen bir metinlerarası metin biçimlenmiştir. Shapiro yerleşik pratiklerin normatif baskısını onları özgülleştirmeye ve sağlamlaştırmaya yardımcı olan örtük metinlerarasılaştırma işlemlerini inceleyerek gevşetir.

Buraya kadar tamam. Ancak tam da bu ikinci düzeyde, ilkin uluslararası ilişkiler konusundaki postmodern perspektifler *içinde* bir dizi embriyonik tartışma doğmaya başlar. İkinci olarak da ana akımdan giden uluslararası ilişkiler kuramcıları tarafından son derece ciddi itirazlar yapılır. Ashley'nin yakınlarda yayımladığı bir makale bu konular hakkında düşünmeye başlamak için iyi bir başlangıç noktasıdır.

Düşünülmesi gereken iki sorun vardır. Genel uluslararası ilişkiler kuramları oluşturmayı reddeden "postyapısalcı"ya (Ashley kendisini böyle tanımlar) ne gibi risk ve vaatler eşlik

18. Michael Shapiro, "Representing World Politics: The Sport/War Intertext", *International/Intertextual Relations* içinde, der. James Der Derian ve Michael Shapiro (Lexington, Mass.: Heath, 1989), 71.

eder? Herhangi bir post şu –ya da– bu tarafından ortaya konan tematizasyonun epistemik statüsü nedir?

Karşıt uluslararası ilişkiler kuramları oluşturma isteği konusunda Ashley şunları söyler: "Postyapısalcılık herhangi alternatif bir konum ya da perspektif ortaya koyduğunu öne süremez; çünkü bunu üzerinde temellendireceği alternatif bir zemin yoktur. Aynı şekilde... kuramı reddedip tarihi kucaklayamaz.... Postyapısalcılığın yapabileceği, hiyerarşiyi tersyüz etmektir." Aynı düşünceyi izleyerek, "Postyapısalcı toplumsal kuramın görevi hayatın küresel ölçekte dönüştürülmesine yol gösteren genel bir yorum getirmek, insanın egemenliğine dair bir paradigma oluşturmak değildir. Modern toplumsal kuramın tersine postyapısalcı kuram büyük tasarımlardan, aşkın zeminlerden ya da insanlığın evrensel projelerinden kaçınır."[19]

Bu cümlelerde kendi kendini kısıtlamaya yönelik pek çok şey bir aradadır. Bunlar postyapısalcı düşünürler olarak gösterilen grubun tamamı için genelleştirilir. Yani postyapısalcı kuram genel bir yorum "dayatmaz" ya da hayatın "küresel ölçekte" dönüştürülmesine "yol göstermez". Her kuram için getirilen "aşkın zemin" arama kısıtlaması "evrensel projeler"e getirilen kısıtlamayla birleşir ve bu iki buyruk da "büyük tasarımlar" geliştirmeye yönelik bir diğer kısıtlamayla birleşir. Bu iç içe örülü kısıtlamalarla Ashley, "postyapısalcılığı" diğer kuramlarda güdülen "hiyerarşileri tersyüz etme" amacına indirgemiş olabilir. Bu reçeteye kuramsal ertelemecilik denebilir. Bu reçete bir kuram için güvenilir bir epistemik zemin bulunamamasını genel küresel siyaset kuramları inşa etmeyi belirsiz bir zamana dek ertelenme yükümlülüğüne bağlar. Bunu da dünyadaki en büyük tehlike ve olumsallıkların küresel bir karakter aldıkları bir zamanda yapar.

Bu kendi kendini kısıtlama reçetesinin önerdiği ikili karşıtlıklara karşı direnmek istiyorum. Söylem alanına bir yorum dayatmaya değil, tartışmaların kullanılagelen terimlerini

19. Richard Ashley, "Living on Border Lines: Man, Poststructuralism, and War", *a.g.y.* içinde, 278, 284.

genişleterek diğerleriyle rekabet edebilecek genel bir yorum geliştirmeye; uluslararası hayatı evrensel bir projeye dayanarak dönüştürmeye değil, uluslararası hayatın birtakım yönlerini yeniden oluşturma çabasına destek olabilecek genel bir perspektife katkıda bulunmaya; bir kuramı aşkın bir zemine oturtmaya değil, her kuramın belli bir dizi temanın içerimlerini işlemek için gerek duyduğu temellendirmeyi sorunsallaştırmaya; sadece diğer kuramlardaki hiyerarşileri tersyüz etmeye değil (faydalı bir görev), kimlik ve farklılık arasındaki ilişkileri değişime uğratmayı destekleyen alternatif hiyerarşiler kurmaya da çalışılabilir.

Burada totalizasyon, yapımcılık (konstrüktivizm) ve genelle ilişkisi bakımından küresel bir siyaset kuramının boyutlarını belirlemeye çalışmak belki yararlı olabilir. Total bir kuram bütün yolu gider ya da gitmeye çalışır. Görünür öztemsili ya da kendini sunuş biçimini yönlendiren anlatı yapısı itibarıyla, en temel unsurlarının doğru olduğunu bilen bir doğruluk ya da ilke olarak doğruluğunu ya da yanlışlığını tespit edebilecek protokolleri içeren bir kuram olmaya çalışır. Total olmayan bir kuram ise kendi temeline yönelik olarak daha sorunsal bir eğilimi benimser.

Yapımcı (konstrüktif) kuram görevini yerleşik kuramlardaki total uğrakları yapıçözüme uğratmayla sınırlamayı reddeder. Soykütüğü/ yapıçözüm yöntemlerini kullanırsa da bu yöntemleri küresel siyasetin özgül ya da genel özelliklerini yorumlama isteğiyle birleştirir; yapımcı ve yapıçözümcü yöntemleri birbirlerine bir bağımlılık ve çatışma ilişkisiyle bağlı unsurlar olarak görür.

Genel bir kuram hayatın geniş bir alanını kaplar. Yerel ve bölgesel kuramlardan daha fazla alanı ele alır, ama yine de bunlardan üreyebilir, hatta bu kuramların oluşturduğu gevşek bir ağdan ibaret bile olabilir.

Foucault "disipliner toplum" konusunda yazarken ve yeni bir öznellikten, bizi oluşturan kimliklerden eleştirel bir biçim-

de uzaklaşma stratejilerinin benimsenmesi yoluyla farklılığa yönelik özeni yeşertmekten söz ederken genel yapımcı kuramın temel ilkelerini ortaya atmaktadır bence. Ancak total bir kuram geliştirmez ya da en azından birazdan göreceğimiz gibi Ashley'nin polemiğinin hedef aldığı türden aşkın/total bir kuram ortaya koymaz.

Önceki bölümde, alternatif bir kimlik ve farklılık pratiğiyle ilgili olarak yaptığım inceleme de çeşitli çağdaş kuramları yönlendiren gizli unsurların yeniden oluşturulmasını öneren genel bir kurama doğru gitmektedir. Genel yapımcı bir kuram olma yolundadır. Yerleşik kuramlarla girdiği rekabette, sadece bunların kendilerini nasıl tersyüz edebileceklerini ya da açık biçimde reddettikleri disiplin ya da tehlikelere nasıl katkıda bulunabileceklerini sergileme yetisinin sayesinde değil; kendi olumlu yönlerini savunabilmesi sayesinde de ayakta durmak, yenik düşmek ya da zayıflamak zorundadır. Bu durumda, kimlik ve farklılık oyununda kendi yapılarının nasıl yeni olanaklar ortaya çıkardığını göstermeli, sonra da bu çabanın değerini savunabilmelidir. Bu alandaki tartışmanın kullanılagelen terimlerine eşlik eden zorunluluk duygusunu rahatsız etmeye, birbirlerini seyrek olarak savunmaya davet ettikleri ortak varsayımlara muhalefet ederek yerleşik tarafların ayrıcalığını zayıflatmaya ve günümüzün tehlike, engel ve olanaklarını okumak için alternatif bir yol sunmaya çalışır.

Zaman zaman yapıçözüm yöntemini uygulasa da Foucault'nun kendini bir "yapıçözümcü" olarak görmek istememesinin ardında bu düşüncelerin yattığını sanıyorum. "Postyapısalcı" ya da "postmodern" bir sorunsalın buyrukları içinde kuram oluşturma ve tartışma düzeyinde sürekli bir ertelemeyi gerektiren hiçbir şey olmadığını öne sürerek kendimi bu bakış açısıyla özdeşleştirmek isterim.

Ana hatlarıyla çizdiğim konumla, Ashley'nin (ya da Shapiro'nun) onayladığı konum arasındaki sapmanın ne kadar büyük olduğundan pek emin değilim. Belki de bir nokta-

yı açıklamak adına Ashley'yi kötüye kullanmış da olabilirim. Her halükârda kuramda, yapımcılık ve genelliği, eleştirel düşüncenin tek görevi olarak değil; modernist ve postmodern söylemlerin siyasi tartışma düzeyinde örtük biçimde kapanımı desteklemek için kullandığı retorik figürleri, anlatı yapısını, kendini tersyüz eden söylemi, metinlerarasılıkları ve diğer birçok mekanizmayı da göz önünde bulundururken üzerinde çalışılacak bir proje olarak ortaya koyuyorum.

Yukarda sözü edilen ikinci sorun (postmodern iddiaların epistemik statüsü) konusunda Ashley ile aramdaki ayrılık daha az olsa da üzerinde durulmayı hak ediyor. Postmodernizmi eleştirenler bıkıp usanmadan postmodernizmin söyledikleri ile reddettiğini ilan ettiği ontoteolojik hakikat (öznellik, akıl ya da belli bir yöntemin önceliği, aşkın bir etik ya da bir toplum ideali) doktrini arasındaki ilişki nedir diye sorarlar. Bir biçimde inkâr ettiği şeyi bir başka biçimde varsaymak zorunda değil midir? Bu soru/buyruğun tipik biçimde Ashley'nin metnine gönderme yaparak ilerlediğini görebiliriz. Ashley sözmerkezciliği –ilkesel olarak bütün söylemsel iddiaların temelini oluşturan tek bir "saf ve kökensel mevcudiyet" olması gerektiği talebini– açığa çıkardıktan ve eleştirdikten sonra "sözmerkezciliğin" bildik modelini, yadsınan konumun mantığını yeniden işin içine sokar gibi görünen bir biçimde ters çevirir.

Der ki: "Bu sözmerkezci eğilimin dikkate değer yönü modern kuram ve uygulamayı öznelerin, nesnelerin ve davranış tarzlarının *kaçınılmaz tarihselliği* karşısında körleştirmesidir."[20] Böylelikle Ashley herhangi bir saf mevcudiyetin doğruluğunu inkâr etse bile, asli tarihselliğin doğruluğunu, kimlikteki asli kesifliği, söylemdeki akıl yasalarının yetersizliğini, insanın projeleri ile bunların gerçekleştirileceği dünya arasındaki sürekli bir gerilim olduğunu olumlar gibi görünmektedir. İşte modernistin "zorunda olmak"tan dem vurup rakibin meşrui-

20. *A.g.y.*, 262.

yetini bozmak ve yoldan çıkmış koyunları doğruluğun ağılına geri getirmek amacını güden bir suçlamada bulunduğu nokta budur.

Bu son suçlama –hâlâ etkilidir; çünkü modernist her seferinde *sanki* bu rakibin çürütülmesi gereken hem ilk hem de son sefermiş gibi bunu sürekli öne sürer– iki bileşenden oluşur.

İlk olarak sorunun ortaya konduğu siyasi varsayımlar bağlamı var. Postmodern çok çeşitli faktörlerin düşünceyi görece sınırlı ve kapalı bir söylem alanına sıkıştırdığı bir zamanda yaşadığımızı iddia eder, ama bu iddiayı tartışmaya açık bir varsayım olarak sunar. Kişisel ve kolektif kimlik yönündeki ısrarlı dürtü, ortak bir söylem kodunun farklılığı yoğunlaştırma ve normalleştirme eğiliminde olması, ontoteolojik geleneğin dilin grameri ve terimleri içinde kodlanmış olması, geç modern dünyada karşılıklı bağımlılığın eşgüdüm taleplerinin yoğunlaştırılması unsurlarının hepsi söylemdeki kapanımı teşvik etmek üzere bir araya toplanır. Bu, içinde tek bir kuramın hegemonya kurduğu bir kapanım değil, birbirini tamamlayan kuramların aralarındaki yakınlıklar ve tamamlayıcı unsurları gizleme eğilimi taşıyan şekillerde birbiriyle rekabet ettikleri bir kapanımdır.

Böyle bir kapanım ve tehlike devrinde, siyasetin görevi kapanmış olanı açmak, sabit ısrar kalıplarını zorlayıp genişleten şeyleri düşünmeye çalışmaktır. Nietzsche, Foucault ve Heidegger etik-siyasi "görecilik" sorunsalı konusunda işte bu yüzden fazla kaygılanmazlar. Yani kısmen, zaten zorlanması ve gözden geçirilmesi her halükârda çok zor olan bir söylem alanında bulunuyor olmamız yüzünden, kısmen de dünyanın birçok bölgesinin geç modern hayatın yörüngesine girmekte olduğu bir dönemde yaşıyor olmamız yüzünden. Görecilikten kaygılanmanın zamanı değildir daha.

Ne var ki modernist, aşkın bir standardın olduğu (ya da en azından "varsayıldığı") kanıtlanamazsa dünya cehenneme döner, diye kaygılanmaktadır. Siyasi tehlikeyi yaratan şey, kimlik

ve farklılığın kapanımı değil, bir sonsuz açıklık cehennemidir. Keohane'in yorumunda bu kaygıyı ucundan şöyle bir görmüştük. Bu perspektiften bakılınca doğru etik-siyasi proje temsil etmenin zeminini tekrar sağlamlaştıran ve bu zemini herkesin üzerinde durması gereken (yoksa akıldışı olmakla suçlanırlar) bir zemin olarak gören projedir. Modernist, onu belirsizleştiren ya da bozanları taciz ederek aşkın "zorunda olma" durumunu korur.

Yani ilke olarak dilin, söylemin ve kimliğin doğası hakkındaki gizli bir çatışma var elimizde; bundan da geç modern dönemde siyasi tehlikenin nerede yuvalandığı konusundaki açık çatışma ortaya çıkıyor. Bir taraf çok kapalı ve hep kendini haklı çıkaran söylemleri açmaya çalışırken diğer taraf tehdit edildiğini düşündüğü yerleşmiş doğruları korumaya çalışıyor. Ancak benim gördüğüm kadarıyla modernist, bu etik-siyasi çelişkiyi açık siyasi terimlerle temalaştıramaz. Modernist, rakip düşünceyi savunana sanki kendi siyasi çıkış noktalarını paylaşıyormuş –ya da eğer rasyonel, sorumlu bir düşünürse, paylaşmak zorundaymış– gözüyle bakmaktadır ve etik-siyasi farklılığı bilinçdışında tek bir rasyonel yanıtı olan evrensel felsefi bir konuya dönüştürmektedir.

Bu örtük tartışma düzeyi bastırılınca, felsefi bir tercüme yapmak kolaylaşır ve şu sorunun yanıtı da bariz bir hal alır: "Hakikati (ya da akıl, öznellik veya aşkın bir etiği) yadsırken zaten varsaymış olmuyor muyuz? Eğer böyleyse, bunu varsaydığımız bir kez göz önüne çıktığında, standardı sözbirliğiyle onaylamamız gerekmez mi?"

Yanıt basittir, yani her durumda "evet". Evet, evet, evet, evet, evet. Çoğu modernist bu pasajları atlasa da Foucault, Derrida ve Nietzsche sürekli kendilerine böyle sorular sorar ve bunlara bu yanıtı verirler. Ancak onlar farklı bir sorunsal içinde düşündüklerinden bu yanıtın yetersiz olduğunu da görürler. Modernistler bizi yalnızca bu kodun kurtaracağına duydukları örtük bir inançtan hareket ederek söyleme bütünleşme ve

tutarlılık kodunu sözbirliğiyle uygularken postmodernistler paradoks kodu içinde düşünürler; çünkü (geç modern hayatta) monoton kimlik standartlarının hayat üzerindeki baskısını sadece belirsizliğin dikkate alınması gevşetebilir.[21]

Sonuç olarak postmodernist modernistin paradoks kodunu yeniden tutarlılık koduna tercüme etmesini ve sonra da bu tercümeye her sağlıklı, rasyonel, mert akademisyenin kabul ettiği bir keşif olarak bakmasını garip ve eğlendirici bulmaktadır. Bu ebedi unutma ve tercüme etme ödevi için gereken enerjiyi hangi ontolojik endişe sağlamaktadır? Bu konuyu daha sonra işleyeceğiz.

Postmodernist herhangi bir şey söylemek için şu ya da bu kodu varsayması gerektiğini kabul eder. Ancak bu ilişkiyi sorunsallaştırmaya çalışır, çünkü bir an doğru varsayılması gereken şeyin bir sonraki an sorgulanamaz bir şey olarak geçerli kılınması gerektiği ya da bir aşamada varsayılması gereken şeyin bir sonraki an sorgulanamaz bir şey olarak geçerli kılınması gerektiği ya da bir aşamada varsayılması gereken şeyin bir başkasında kendi kendini sorunsallaştırmaya açık olmaması gerektiği gibi bir zorunluluk yoktur. Bilişsel söylemin evrensel varsayımları bile ustaca tekniklerle sarsılabilir. "Hakikat bizi yok etmesin diye var sanat" derken, Nietzsche'nin demek is-

21. Paradoks kodunu bütünleşme mantığına çevirmeye dair modernist ısrar birçok metinde görülebilir, özellikle de Foucault ya da Derrida'ya yönelik şu eleştirilerde: Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, İng. Çev. Frederick Lawrence (Cambridge: MIT Press, 1987); Nancy Fraser, "The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing Politics?", *New German Critique* (Sonbahar 1984); Charles Taylor, "Foucault on Freedom and Truth", *Political Theory* (Mayıs 1984). Bu ısrarlara son dönemlerde verilen yanıtlarsa şunlardır: Thomas Keenan "The 'Paradox' of Knowledge and Power", *A.g.y.*, (Şubat 1987); Thomas Dumm, "The Politics of Post-Modern Aesthetics: Habermas contra Foucault", *A.g.y.*, (Mayıs 1988). Ben de "Taylor, Foucault and Otherness" (*A.g.y.*, Ağustos 1985) adlı yazımda ve *Politics and Ambiguity*'de bu ısrarın Taylor'daki versiyonu üzerinde durdum. Taylor bu konudaki tartışmayı *After Philosophy* (der. K. Baynes, J. Bohman ve T. McCarthy, Cambridge: MIT Press, 1987) adlı kitapta yer alan "Overcoming Epistemology" yazısında yeni bir alana taşımıştır.

tediği budur. Burada hakikat yadsınmaz: Zorunlu, ama *aynı zamanda* retorik araçlarca bozulmaya da açık bir arayış olarak görülür. Gizli retorik konfigürasyonların tutarlılık kodunun çiğnenemezliğini korumada oynadıkları rol, alternatif retoriklerin sözbirliği talebini sarsmada oynayabilecekleri rolü açığa vurmaktadır. Burada sorun, hem "hakikat istemi"nin hayatın yeni kıyılarına taşınmasını tartışmak hem de tarihsel tikelleri sürekli bağlandıkları geçirimli (porous) tümellerden koparmaya yönelik bitimsiz görevi yoğunlaştırmaktır. Sorun inancı savunma adına düşünceyi kısmamaktır.

Postmodern metnin, kendine yönelik bir ironiye (bu tarz bir ironi moderniste kendini fazla önemseme gibi geliyordur herhalde), metnin anlatı yapısı ile açıkça onay verdiği bilişsel talepler arasındaki gerilim alanlarına duyulan takıntılı bir ilgiyle; söylemsel alanlar arasındaki sorunsallaştırma işleminden ortak bir varsayımlar dizisi yalıtma işlevi gören ara metinlere gösterilen dikkatle; normalleştirilmiş bir söylem tarzı içindeki çokyönlü olanakların analizleriyle ve aklın en aşırı talepleri ile bu talepleri desteklemek için kullanılan retorik hileler arasındaki gizli bağlantıları serimleyen bölümlerle yoğrulmuş olmasının nedeni budur.

Postmodernistlerin akademik rahip karşısında, benlik ve ötekindeki her paradoks kodunu bir bütünleşme mantığına döndürmekte ısrar eden aşkın dindarlığın sesi karşısında aptal rolü oynamalarının nedeni budur. *Bilginin Arkeolojisi*'nde, Foucault'nun metinde sunduğu iddiaların statüsü üzerine kendiyle bir diyalog başlattığı bölümde bu tür bir tavır yansıtılmaktadır. Hıristiyan tanrısına inanma zorunluluğu konusundaki ilk tartışmalarla hakikat, gerçeklik, yöntem ve kimlik gibi Batı kavramlarının benzersiz statüsü konusundaki çağdaş tartışmalar arasındaki yapısal koşutluklara dikkat çekmek için Foucault'daki iki ayrı sesi, rahibin sesiyle soytarının sesi olarak ayıracağım. Bunu, kendi kültürüne seslenmeye çalışırken o

kültürün ısrarlı olduğu kimi kalıplarla da çatışan her metinde iki sesin de bulunması gerektiğini anımsayarak yapacağım.

> *Rahip*: Eğer radikal bir soruşturma başlattığını öne sürüyorsan ve söylemini bizim kendimizi koyduğumuz düzeye yerleştirmeyi istiyorsan, bunun bizim oyunumuza gireceğini ve bizzat kendini kurtarmaya çalıştığı boyutu genişleteceğini çok iyi biliyorsundur. Ya o bize ulaşmaz ya da biz onu talep ederiz.
> *Soytarı*: Bu sorunun beni önceki itirazlarından daha çok sıkıntıya soktuğunu itiraf etmeliyim. Soruya çok fazla şaşırmadım; ama cevap vermeyi biraz daha ertelemeyi tercih ederim. Çünkü şu an için ve görebildiğim kadarıyla, söylemim içinden konuştuğu yeri belirlemek şöyle dursun, destek bulabileceği zeminden bile kaçıyor.... Asla tek bir farklılıklar sistemine indirgenemeyecek *bir saçılımı bir plana göre yaymaya çalışıyor*...; hiçbir merkeze ayrıcalık tanımayan *bir merkezsizleştirmeyi işlemeye çalışıyor*.[22]

Soytarının girişimlerinde başarılı olacağını hiçbir zaman söylemediğine dikkat edin. Ne de olsa o sadece bir soytarıdır.

Birkaç sayfa sonra, metnin son sayfasına yaklaşırken Foucault kendi içindeki rahip ve soytarı arasındaki içsel hamle ve savuşturma oyununu askıya almış gibi görünür. Der ki: "Bu sorunun tek yanıtı siyasi bir yanıt olurmuş gibi geliyor bana. Fakat bugün bunu bir yana bırakalım. Belki yakın bir gelecekte başka türlü ele alırız."[23] Foucault'nun sırasıyla disipliner toplum, benlik teknolojileri ve hayata özenin yeşertilmesi sorunlarını işleyen daha sonraki metinleri bu soruya siyasi bir yanıt oluştururlar. Foucault daha sunuluşu sırasında bile epistemik bir temellendirmeyi ön gerektiren yorumlar sunar. Gelgelelim ona karşı çıkanların üzerinde durduğu zemin gibi kendisinin üzerinde durduğu zemini de sorunsallaştırmak için çeşitli tak-

22. Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge*, İng. Çev. A.M. Sheridan Smith (New York: Pantheon, 1972), 205 [*Bilginin Arkeolojisi*, Çev. Veli Urhan, Ayrıntı Y., 2011] (vurgular bana ait).
23. *A.g.y.*, 210.

tiklere de yer verir.[24] Bence hayatın yorumsuz geçemeyeceğini, genel eğilimin çatışan yorumların sorunsuz olarak görülen sabit bir dizi varsayımın çevresinde tartışılması yönünde olduğunu, kimlik/farklılığın karşılıklı bağımlılık ve çatışmasına gösterilen özenin bu ikinci eğilime karşı çıkan ve onunla çatışan yorumlar ortaya çıkarma çabasını gerektirdiğini kabul etmektedir. Bu gruplandırmadan kaynaklanan örtük bir siyaset ideali ve hem kendini sorunsal olarak gören hem de önceki bölümde belirtilen egemenlik ve uyum modellerine karşı olan toplumsal bir ontoloji vardır. Sonraki bölümlerde bu temalar üzerinde daha geniş biçimde duracağız.

Foucault geç modern, laik kültür karşısında Las Casas ve Sahagún'un 16. yüzyılda İspanyol siyasi teolojisi karşısında durduğu gibi durmaktadır. Her biri kimlik ve farklılığa karşı yerleşik tutumları yeni baştan gözden geçirmek amacıyla kendi zamanlarındaki kültürel düşüncelerin sınırlarını genişlettikçe, kendi düşünceleri çağdaşlarına daha belirsiz, uğursuz ve paradoksal görünmektedir. Bu nedenle her biri tek anlamlı ısrar kalıplarını sorgulamayı istemeyenler veya bunu beceremeyenler tarafından nötralizasyona tabi tutulurlar. Fakat Las Casas, Sahagún, Foucault ve Todorov gibi düşünürlerin böyle karşılaşmalarının tarihini bilen günümüz eleştirel düşünürleri, bu söylemsel nötralizasyon siyasetiyle çarpışacak, onu yolundan saptıracak ve tersyüz edecek seçkin kaynaklara sahiptirler. Bugün Foucault'nun akademideki araştırmacılar üzerindeki etkisi elbette öncellerinin kilisede elde edebildiklerini kat kat aşmaktadır. Ashley ya da Shapiro'dan bir ya da iki noktada ayrılsam bile çağdaş ısrar kalıplarını, bu kalıpların yerleştirildiği ve doğallaştırıldığı tarihi eleştirel bir tutumla araştırarak sarsma yönündeki önerilerini onaylıyorum.

24. *Politics and Ambiguity*'nin 10. bölümünde Foucault'nun özsorunsallaştırmayla ilgili bazı tekniklerini gözden geçirmiştim.

3
Liberalizm ve Farklılık

A. FARKLILIĞIN PARADOKSU

Benim kimliğim seçtiğim, istediğim ya da rıza gösterdiğim şeylerden çok ne olduğum ve nasıl tanındığımdır. Seçme, isteme ve rıza gösterme yoğun benlikten doğarlar. Bu yoğunluk olmadan, bu edimler olmaz; bu edimlerin benim olduğu ancak bu yoğunluk sayesinde anlaşılır. Aynı şekilde, *bizim* kimliğimiz de olduğumuz şey ve yola çıktığımız temeldir.

Bir kimlik toplumsal olarak kabul edilmiş bir dizi farklılıkla olan ilişkisi yoluyla oluşturulur. Bu farklılıklar onun varlığı için hayati önem taşır. Eğer onlar farklılık olarak birlikte var

olmasaydı, kimlik de onlardan farkı sayesinde ve kendi sağlamlığı içinde var olmazdı. Bu vazgeçilmez ilişki içinde, yerli yerine oturmuş kimlikleri, sanki yapıları şeylerin doğru düzenini ifade ediyormuş gibi düşünülen ve yaşanılan sabit formlar halinde dondurma yönündeki ikinci bir dizi eğilim yerleşmiştir ve bu eğilimlerin de araştırılmaları gerekir. Bu tür baskılar hüküm sürerken kimliğin (ya da kimlikler alanının) varlığının sürdürülmesi bazı farklılıların ötekiliğe, kötülüğe ya da onun yerine geçebilecek birçok şeyden birine dönüştürülmesini gerektirir. Kimlik var olmak için farklılığa gereksinim duyar ve kendi kesinliğini güven altına almak için farklılığı ötekiliğe dönüştürür.

Bu nedenle kimlik farklılığı tanımlama yetisine bağımlı olan ve farklılık olarak tanımladığı kendiliklerin onlara uyarlanan tanımlara karşı çıkma, direnme, onları alaşağı etme ya da tersyüz etme eğilimlerine karşı zayıf, kaypak ve güvenilmez bir deneyimdir. Sabitleştirmeye çalıştığı farklılıklarla karmaşık, siyasi bir ilişki içindedir. Özkimlikten farklı olanların tamamlayıcı kimlikler, çatışan kimlikler, negatif kimlikler ya da kimliksizlikler olarak görülmesi düzeyinde çeşitlemeler; farklılığın sesinin hastalığın, daha aşağı ya da daha kötü olmanın belirtisi olarak ya da kendisine kulak verilmesi gereken bir şey olarak duyulması düzeyindeki çeşitlemeler; başka kimliklere ne ölçüde kendi kendini seçme ya da kendi kültürel kaderini kendisi belirleme niteliği atfedildiği düzeyindeki çeşitlemeler; kişinin kendi kimlik iddiasının ya kendi gücü ya da karşıt iddiacıların gücü tarafından engellenmesi düzeyindeki çeşitlemeler ve benzerleri, bu karmaşıklığı sezdirir. Zevk düşkünü, yosma, eşcinsel, travesti, çocuklara cinsel tacizde bulunan sapık ve deli bu türlü derecelendirmelerin sadece birkaçını birey düzeyinde; yabancı, terör örgütü, 'kara kıta' ve barbar da kültür düzeyinde göstermektedir.

Bu tür karmaşıklıklar bu ilişkilerdeki siyasi boyutları gösterir. Farklılığın taşıyıcısı belki sizin takdirinize açık ya da hoş-

görünüze değer biri, belki kimlik iddiasını yıkmaya çalıştığınız bir öteki, belki siz onun bazı eğilimlerini negatif kimliğinin bir parçası olarak tanımlarken kendisi bunları pozitif kimliğiyle bağdaştıran biridir, belki kendisine ötekilerce dayatılan negatif kimliği ya da sizin bir kimlik olarak tanımayı reddettiğiniz sefil bir varoluş biçimini (örneğin "deliliği") içselleştiren biri, belki de isimsizliğin getirdiği özgürlüğü korumak için onu herhangi bir kamusal kimlik geliştirmeye zorlayan baskıya direnen isimsiz bir benlik ve benzerleri olabilir. Bu sonsuz tanım, karşı tanım ve karşı tanımların karşıtları oyununda iktidar önemli bir rol oynamaktadır.

Peki ya insan tek ve tutarlı bir dizi kimlikle sorunsuz bir biçimde yekvücut olsun diye tasarlanmamışsa, doğal ya da doğru kimlik iddiasının daima bir abartı olmasına karşın kimlik dürtüsü içermeyen bir hayat da olanaksızsa o zaman ne olur? Ya kimliğin doğruluğunu özgür bir konsensüs, aklın gerektirdikleri, doğanın zorunlulukları ya da bir tanrının emirlerinde temellendirerek sabitleştirmeye yönelik (dilin ataletinin, insani varoluş biçiminin ruhsal dengesizliklerinin ve enerjiyi kolektif eyleme girişmek için seferber etmeyi amaçlayan toplumsal baskıların üst belirlediği) güçlü dürtüler varsa o zaman ne olur?

Bu kombinasyon gerçekleşirse güçlü bir kimlik bir dizi farklılığı *doğası itibarıyla* kötü, akıldışı, anormal, deli, hasta, ilkel, canavar, tehlikeli ya da anarşik –yani öteki– olarak kurmaya çalışacaktır. Bunu kendini doğası itibarıyla iyi, tutarlı, tam ve rasyonel olarak güvenceye almak ve eğer meşruluk kazanacak olursa kesinliğini ve insanları kolektif eyleme geçirme gücünü çözecek olan ötekinden kendini korumak için yapar. Böylece oluşturulan ötekiler grubu artık güçlü kimliğin doğruluğu için hem çok önemli hem de tehditkâr hale gelir. Tehdit yalnızca ötekinin doğru kimliği yenmek ya da yaralamak amacıyla yapabileceği eylemlerden değil; onun öteki olarak *var olma* tarzının görünürlüğünden de kaynaklanır.

Eğer doğal ya da içsel bir kimlik yoksa, dışlayıcı bir kimliğin kendi oluşturduğu farklılıklarla ilişkisi her zaman bir iktidar boyutu içerir. *Eğer* bir toplumun elverişli kıldığı kimliklerle insandaki bu olanakları aşan, onlara direnen veya onları yadsıyan şeyler arasında her zaman için bir ayrılık varsa, o zaman doğru kimliğe sahip olunduğu iddiası oluşturduğu ötekinin gölgesi tarafından sürekli zor duruma düşürülür. Bu "*eğer*"ler büyük ve üzerinde tartışılabilir laflardır; içerimleri bakımından büyük, duruş noktaları bakımından tartışmaya açıktırlar. Benim gibi onların yörüngesinde düşünen herkes zaman zaman uygulanmalarındaki katılığı ve onlara bağışlanan statüyü gözden geçirmelidir. Daha uyumlu ve teleolojik kimlik/farklılık kavramları peşinde onları bir tarafa bırakan biri de aynı şeyi yapmalıdır.

Farklılık paradoksunun birçok boyutu ve formülasyonu vardır. Bunlardan biri, doğru bir kimlik olmadığı takdirde herhangi bir kimliği doğruymuş gibi gösterme girişiminin iktidar gerektirmesi olgusudur, öte yandan gerçekleştirilebilir bir doğru kimlik varsa kimlikleri çoğulculaştırma ve siyasallaştırma girişimi en yüce iyinin ele geçirilmesinin aleyhine işler. Eğer bu iddialardan hiçbirini kesin bir biçimde ortaya koyacak durumda değilsek kimlik ve farklılık arasındaki çifte çatışma ve karşılıklı bağımlılık ilişkisi kuramsal bilgi sorununu pratiğin bir paradoksu haline getirir. Çünkü kendi doğruluğu içinde kimliği güven altına alan pratik, ötekiliğin bastırılmasını içerebilir. Yerleşik kimlikleri sorunsallaştıran pratikse hakiki bir kimliğin tanınmasını önceden engelleyebilir.

Burada bu konuyla doğrudan ilgilenmeyeceğim. Bu konuyla farklılık paradoksunu bu ontolojik "eğer"e bir yanıt tasarlayan bir felsefe içinde doğduğu biçimiyle ele alarak dolaylı bir biçimde ilgileneceğim. Burada düşünce kendisi tarafından seçilen dilde örtük ya da açık, bilinçli ya da bilinçsiz olarak toplumsal bir ontoloji ortaya koymadan ilerleyemeyeceği için bir kestirim (projection) sunulmaktadır. Bu perspektife kestirim

gözüyle bakılmaktadır; çünkü kanıtın bir parçası olarak perspektifin kendisine başvurmadan onun doğruluğunu kanıtlama ya da gösterme yolu bulamam. Ben bu kestirimi seçtiysem bunun nedeni... en azından kısmen teleolojik kuramların tarihinin onların ciddi içsel güçlükler tarafından kuşatıldığını açığa vurması, kısmen çağdaş söylemde bu alternatifin göreli eksikliğinin şu sıralar söylem üzerinde hegemonya kuran çatışan kestirimlere sabit ve güvenli bir yer vermesi, kısmen de bu alternatif perspektifin gündeme getirilmesinin akademik siyasi söylemin ontolojik boyutunu siyasallaştırmaya yardımcı olmasıdır. Hiçbir olumlayıcı kuram ontolojik varsayımlara başvurmadan ilerleyemez; günümüzde birçok siyasi kuram karşıt kuramların varsayımlarına ara sıra dikkati çekerken kendi varsayımlarını gizlemektedir.[1]

Bu kestirim kimliği varlıktaki daha yüce bir uyum üzerine oturtan teleolojik kuramlara meydan okur ve akla, normal bireye ya da söylemin alışveriş içindeki yasalarına doğru bir kimliği oluşturmaya yeterli araçlar gözüyle bakan aşkın felsefeleri belirsiz hale getirir. Kendisinin de bu ikinci türden varsayımlara başvurduğunu yadsımaz, daha çok bu varsayımlarda bulunurken bile onları sorunsallaştırmaya çalışır.

Kimliğin farklılıkla olan ilişkisindeki paradoksal unsur, kişisel ya da kolektif kimliklerden vazgeçilememesi; ama yine de bu kimlikler üzerine doğruluk damgasını basma yönünde-

1. Bu toplumsal ontolojiye *karşılaştırmalı* bir savunmanın yapılamayacağı bir "kestirim" gözüyle bakıyorum. Belki de en iyi savunma hem yaşanan ontolojiler hem de formel olarak geliştirilmiş olanların eleştirel bir tarihi düzeyinde ortaya konur. Burada örnek olarak Hans Blumenberg'in, *The Legitimacy of the Modern Age*'ini (İng. Çev. Robert M. Wallace, Cambridge: MIT Press, 1983) verebiliriz. Blumenberg teleolojik/aşkın felsefelerin, karşılaştıkları içsel sorunların ve bu tür bir felsefenin başa çıkmak zorunda kalacağı engellerin yeni versiyonlarının izini sürer. Michel Foucault'nun *The Order of Things*'i de (Londra: Tavistock, 1970), [*Kelimeler ve Şeyler*, Çev. M.A. Kılıçbay, İmge Y., 1994] iyi bir örnektir. Bu, modern episteme'nin sonluluk konusunda kendilerini temellendirmekten aciz varsayımlar öne sürdüğünü gösteren "İnsan ve İkizleri" konusundaki yazıda doruk noktasına ulaşır. Bu düzeyde benim kendi çabam şurada bulunabilir: *Political Theory and Modernity* (Oxford: Blackwell, 1988).

ki çeşitli dürtülerin, farklılıkları ötekiliğe, ötekiliği de doğru kimlik görüntüsünü güvenceye almak için yaratılan günah keçilerine çevirme işlevi görmeleridir. Farklılığa hakkını vermek doğru bir kimlik vaadini feda etmek demekken, doğru bir kimliğe sahip olmak da farklılığa haksızlık etmek demektir.

Örneğin, akıldan yoksun olma durumu ya da (daha çağdaş bir deyimle) ciddi bir anormallik olarak delilik rasyonel failin kimliğiyle ve normal bireyle çifte ilişki içindedir: Bir dizi anormal davranış ve ikisinin de onun karşıtı olarak tanımlandığı "şiddetli tutkular" ortaya koyarak normalliğin ve pratik aklın oluşturulmasına yardım eder, öte yandan da çoğaldıkları takdirde normalin dengesini bozacak özellikleri kendinde somutlaştırarak bunları tehdit eder. Delilik ve sonuçları normallikle çifte ilişki içindedir: Hem onu oluşturur hem de tehdit ederler ve kurulan normallik, mesela, özel birtakım kurumsal sınırlar, olanaklar ve zorunluluklar içeren sağlamlaştırılmış bir kimlik biçiminde yorumlanmaktan çok içsel olarak doğru kimlikmiş gibi yorumlandığı takdirde, bu tehdit iyice ciddileşir.

Kimliğin farklılıkla çifte ilişkisi bu ilişkideki en güç siyasi meselelerin söylemsel olarak gizlenmesini teşvik eder. Bu gizlemelerin oluşturduğu sarmal özetle şöyle anlatılabilir: Öncelikle, kişinin teleolojik ve aşkın felsefelerin inandırıcılığına ilişkin bir kuşkusu varsa, özel bir grup kimliğe ayrıcalık bağışlanmadan toplumsal yaşam olanaksızken tarihsel olarak kurulmuş kimlik sistemlerinin çoğunun, yarattıkları ve olumsuzladıkları farklılıklardaki keyfi fethetme unsurunu perdeledikleri kuşkusu da artar. Ancak, bu kuşku bir kere düşünceyi etkiledi mi, bu itirafın yarattığı yeni etik paradoksları eritme yolunda tepkisel bir dürtü doğar. Çünkü eğer şiddet ile gerçekleştirim arasında ayrım yapmayı sağlayacak aşkın bir temel yoksa, kimliğin oluşturulmasının şiddet içerdiği izlenimi nasıl temellendiriliyor, diye sorulur. Bu yeni endişe bazı kimliklere aşkın bir ayrıcalık bağışlama arayışını tekrar alevlendirir. Kimlikle farklılığın ilişkisindeki şiddeti sergilemek ve ona tep-

ki göstermek yönündeki ilk itki yerini artık olumlanan kimliği (iyi olanı) belirsizlikten uzak, kapsamlı ve kirden arınmış kimlik olarak gören bir etiği yine haklı çıkarma girişimine bırakır genellikle.

Burada düşünce ileri geri hareket eder. Düşünürler kendileri suçlanmamak için birbirlerini suçlarlar. Aşkın olanın reddedilişindeki o çirkin an'ın tanınması, olumlanmasındaki çirkin an'ın örtülmesini teşvik eder. Olumlanmasındaki çirkin unsurun kabulü de reddedilişindeki çirkin ânın örtülmesini sağlar.

Farklılığın paradoksunu aşkın bir çözüm içinde eritmeyi reddeden düşünürlere karşı Angloamerikan kuramcılarının bu yakınlarda gösterdiği tepkilerde bu tür bir eğilim ayrımsanabilir. Eleştirmenlerin Nietzsche, Heidegger ve Foucault'nun kimlikle farklılık arasındaki ilişkinin paradokslarını araştırmalarına karşı takındıkları tavır bu araştırmaları onların düşüncesindeki bir ahlakdışı unsur, kendi kendiyle çelişme ve tutarsızlığın ifadesi olarak görme şeklindedir. Bir dizi etik kaygıyla (bir paradoksu gözler önüne serme ve içindeki şiddetle yüzleşme kaygısıyla), bu mesajı iletenlerin kişiliklerine karşı ahlaki bir suçlama yöneltilerek yüzleşilir; onların şiddet, özçelişki ve tutarsızlıktan arınmış etik bir bakış açısı formüle edemedikleri öne sürülür. Eleştirmenler, paradoks kodunu tutarsızlık suçlamasına dönüştürürler ve hasımlarını, kendi tanımladıkları günahı işlemiş olmaya kolayca mahkûm ederler.

B. HOBBES, DELİLİK VE ONTOTEOLOJİ

Hobbes delilikle sağlam bir düzenin yapıtaşı olarak görev üstlenebilecek derecede rasyonel, sabit, dengeli, hesaplı ve kendine hâkim olabilen bireyin ilişkisi konusunda düşündüğünde, bu meseleye bir biçimde yanıt vermiştir. Bu açıdan düşüncesi çok şey açığa vurur, çünkü ona borçlu olan bazı çağdaş liberallerin yaptığı gibi bireyliğin taleplerinin iyi düzenlenmiş sivil bir toplumun buyruklarıyla sorunsuz bir biçimde kayna-

şacağı bir toplumsal form olduğunu varsaymaz. Siyasi farklılık paradoksunu yumuşak başlı bir bireylik, çoğulluk, diyalog, hoşgörü ya da uyumlu hale getirme retoriği altına gömmeyi kabul etmez; ve bu da onu çağdaş liberalin onaylamakta duraksayacağı aşkın bir siyasete doğru iter.

Hobbes, delilik kategorisini kendi kişilik normundan tehlikeli biçimde sapan davranışın özelliklerini tanımlamak, davranış tarzları hükümdarın kişilere bağlılıkları karşısında sunduğu koruma sınırları dışına düşenleri saptamak, her insanın iç hayatını ziyaret eden deliliğe kurban düşmemeleri için bireyleri uyarmak ve başka araçlarla yönetilemeyecek kadar delirmiş olanlardan kurtulması için hükümdara tavsiyede bulunmak amacıyla kullanır. Onun delilik kavramı kavrayışı kuramında önemli bir yer tutan, düzenin buyrukları ile bireyliğin talepleri arasındaki çatışmanın ciddiyetini ifade etmektedir. Bu çatışma, düzen, hesaplılık, kendi kendini sınırlama ve toplumsal uyum taleplerinin Hobbes'un zamanındakinden daha yaygın olduğu geç modern toplumlarda daha da yoğunluk kazanmıştır.

Hobbes, "Bir insan gizlice her şeyi; kutsal, profan, temiz, müstehcen, ağır ve hafif her şeyi, utanç ya da suçluluk duygusu hissetmeksizin düşünebilir"[2] der. Benliklerin sadece bazıları deli olduğu halde deliliğin hayaleti her benliğin derinlerinde dolaşmaktadır. "Aradaki farklılık, [delinin] karar verebilme yetisinden yoksun oluşudur." Çoğunlukla "olağandışı ve aşırı tutku" biçimini alan bu farklılık bazen "organların kötülük dolu yapısından" bazen de "gurur... , kendini üstün görme ya da büyük bir kederin uzun süre devam etmesinden ya da şiddetinden" ileri gelir. "Özetle, garip ve alışılmadık bir davranış doğuran bütün tutkulara genel olarak delilik adı verilir. Ancak o kadar çok delilik türü vardır ki isteyen bunlardan bir ordu kurabilir. Eğer aşırılıklara delilik deniyorsa, kötülüğe doğru

2. Thomas Hobbes, *Leviathan*, der. Michael Oakeshott (New York; Collier, 1962), kitap 1, 8. bölüm, 61, [*Leviathan*, Çev. S. Lim, Yapı Kredi Y., 1994].

eğilim gösterdiklerinde, tutkular da hiç kuşkusuz aynı şeyin farklı derecelerinde yer alır."[3]

Hobbes'a göre yola gelmeyen, kösnül, başıboş, olağanüstü tutkuların onu delirecek ve "kendilerini tamamen kaybedecek" kadar dengesizleştirmemesi için bütün teba kendisini kontrol altında tutmalıdır. Çünkü eğer benlik kaybedilirse, "şiddetli tutkular"ın hükmü altına girerse, hükümdarın düzeni korumak için uygun gördüğü yol her neyse, o yolla defedilmesi gereken bir tehlike haline gelir.

Aynı mesajları Hobbes'un dördüncü "doğa ilkesi"ni ortaya koyarken benimsediği rasyonellik ve delilik retoriğinde de görebiliriz:

> *Her insanın başkalarına yararlı olabilmesi*; ki bunu doğru anlayabilmek için insanlarda bir toplum haline gelme konusunda, (yapı kurmak için bir araya getirilen taşlara benzeyen) duyguları, davranış tarzları ve şahsiyetlerinin çeşitliliğinden kaynaklanan farklı eğilimler olduğunu unutmamalıyız. Çünkü keskin ve köşeli biçimi yüzünden diğer taşlardan normalde kendi kaplayacağından fazla yer alan, sert bir maddeden olduğu için kolayca kesilmeyen ya da sıkıştırılamayan bir taş yapının düzgün bir biçimde inşa edilmesini engelleyecek ve kullanıma uygun olmadığından dolayı atılacaktır; insan da böyledir..., tabiatının sertliği dolayısıyla aşırılıklar içinde olan, duygularının inatçılığı dolayısıyla yola gelmeyen insana genellikle diğer insanlara fayda sağlamayan ve onların başına bela açan biri gözüyle bakılır.... Buradan da her insanın kendini diğerlerine uydurmasının doğanın bir yasası olduğu sonucu çıkar. Ama bu yasayı çiğneyen kişiye işe yaramaz ve başa bela denir.[4]

3. *A.g.y.*, 63.

4. Thomas Hobbes, *Man and Citizen*, der. Bernard Gert (New York: Doubleday, 1972), 9. bölüm, 141. [Elementa Philosophica De Cive-Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri, Çev. Cihan Deniz Zarakolu, Belge Y., 2000] Bu yasanın, şimdi doğanın 5. yasası olan başka bir versiyonu *Leviathan*'dadır; kitap 1, 15. bölüm, 119. İnsanlar bir kez ahlaki bir yüz takınarak öz çıkarlarını düşünen kişiler *haline geldiklerinde*, Hobbes mutlakçı bir düzende onlara bireysel özgürlüklerini kullanabilecekleri bir yer açmak için çalışır. Ancak bu Hobbes'u okurken kısmen delilikle ilgili tartışmalarını da hesaba katarak daha fazla dikkat edilmesini

Hobbes'un dünyasında işe yaramaz ve başa bela olmak tedbirsizliktir. Bunun nedeni kısmen Hobbes'un çatışmaları o düzendeki kimlik buyrukları ile yine o düzenin içinde ortaya çıkan beklenmedik farklılık biçimleri arasındaki sürtüşmelerden kaynaklanan şeyler olarak açıklamaktansa, farklılık yükünü ve "uyum" sorumluluğunu benliğe yüklemesidir. Beklenmedik farklılık biçimlerine bir örnek devletin ömür boyu hapse mahkûm ettiği suçlu Willie Bosket'tir; Bosket'in en yakınında kim olursa olsun (gardiyanları oluyor tabii ki) onlara karşı giriştiği kötücül soyut intikam eylemleri ona boyun eğdirmeye ve onu açıklamaya çalışan herkesin kafasını karıştırmıştır. Willie Bosket, "Ben sistemin yarattığı, ama asla beklemediği şeyim" der ve kendini sistemin pasif bir sonucu ya da kusurun kaynağını içinde barındıran kusurlu bir taş olarak görmeyi reddeder.[5]

Her kuram (ya da her toplum) oluşmasına yol açtığı kimliklerden üreyen farklılıklarla başa çıkmak için stratejiler geliştirmelidir. Şu an sorgulanması gereken bu zorunluluk –ya da Hobbes'un Batı'nın olasılıklar deposundan çıkardığı özel strateji– değildir. İlk önce sorgulanması gereken, belli seçimlerin yapıldığı hayali alternatifler alanı, ikinci sorgulanması gereken de bu olasılıkları yaratan ve sınırlayan doğrulama araçlarıdır.

Hobbes bu soruları, kuramının bazen kaçtığının düşünüldüğü felsefi bir gelenek içine yerleşerek yanıtlar. Gelenekteki tek bir olasılıkta yoğunlaşır: Önemli bir farklılıklar yelpazesine tutarlı ve kendi içinde değerli olarak bilinen bir kimliğin altına düşen ötekilikler (delilik, ayyaşlık, ateizm, sapıklık ve günahkârlık) gözüyle bakar; sonra da ötekiliğin çekimine açık

gerektiren ilk adımdır. Benim okumama göre Hobbes, özçıkarını düşünen benliğe düzenin sağlam bir muhafazası olduğundan dolayı bir dereceye kadar değer verilen bir konstrüksiyon gözüyle bakar. Birey düzenden önce gelmez ya da onun için sürekli bir sınır oluşturmaz: O kısmen düzenin bir sonucu ve taşıyıcısıdır. Bu temalar geliştirildiğinde, çağdaş bireycilik, düzene öncelik verenlere genellikle düşünüldüğünden daha yakın görünebilir.

5. Bosket'la ilgili ayrıntılar şuradan alıntılanmıştır: "Bosket's Law: Trouble Sets You Free", *New York Times*, 21 Nisan 1989.

olanları, kendilerini bundan korumaları, bu çekime zaten kapılmışlarsa da kendilerine çekidüzen vermeleri, *yoksa* aklın "buyrukları"nı temsil eden bir güç tarafından dışlanacakları konusunda uyarır. İlk iki talebin çekim gücü onlara eşlik eden "yoksa"ya bağımlıdır; o da usun buyruklarını, İradesi'nin bir bölümünü "insanlara verdiği" akıl yoluyla bilinir kılan, bunun dışında kesinlikle bilinemeyen Tanrı'nın buyruklarına bağlayan minimalist bir teoloji tarafından doğrulanır.

Bütün bunlar Hobbes'u Batı'nın ontoteolojik geleneğine yerleştirir. Deliliği düzenin buyruklarıyla o düzen içinde ortaya çıkan belli bazı özformasyon tipleri arasındaki trajik farklılık şeklinde değil de doğru kimlikten dışarı çıkmak biçiminde görerek aşkın düzleme çıkar. Bu kaynaktan elde ettiği destek deliliğe hem rasyonel düzenden hem de doğru kimliğin buyruklarından sapan bir hükümsüzlük gözüyle bakmasını sağlar. Hobbes'un metni ontoteoloji içindeki teleolojik/uyum sağlama çizgisine öfkeyle karşı çıkarken rasyonalist/içerme çizgisine öncelik tanır. Elbette Hobbes'un kendisi bu metinlerde ima edilen bağlantılara inanabilir de, inanmayabilir de. Sadece ötekilerin bu görüşlere katılmalarının düzenin ayakta kalması için gerekli olduğunu düşünüyor da olabilir. Ancak bu olasılığın şu anda tartıştığımız meseleyle, yani kimlik, delilik ve kutsal varlık arasındaki ilişkinin metinde ele alındığı biçimle ilgisi yoktur.

Garip bir terim olan "ontoteoloji"yi Heidegger'den ödünç aldım, gerçi onu tam olarak Heidegger'in kullandığı gibi kullanmıyorum. Ontoteoloji sözcüğüyle varlık sorununa kesin bir yanıt isteyen ya da böyle bir yanıt olduğunu varsayan ve bu yanıtın insanların ya otoritenin zoruyla ya da ruhlarındaki saptırıcı etkiler kalktığında içsel olarak tanımaya yönelecekleri etik bir ilke içerdiğini varsayan bir düşünce geleneğini kastediyorum. "Batı düşüncesinin başlangıcından bu yana Varlık her varlığın temellendiği temel olarak yorumlanmıştır."[6] Bu temel,

6. Martin Heidegger, *Identity and Difference*, İng. Çev. Joan Stambaugh (New

kutsal kitapta anlatılan bir tanrının iradesi ya da o tanrı tarafından bağışlanan aklın buyrukları olabilir. Ya da ruha, doğaya, bedene, tarihe, dile, topluma ya da öznellik ilkesine işlenmiş olan bir *telos* olabilir. Bu temele ya Tanrı ya da insanlık tarafından ya şimdide, geçmişte ya da gelecekte bilinebilecek bir şey gözüyle bakılmalıdır; ve bu temelle insanlık arasındaki bağ inanç, sezgi ya da bilgi olabilir. Bu tür kuramlar yüce bir buyruğa (bir yasa, bir irade) ya da içsel bir eğilime (içsel bir amaç ya da potansiyel) duyulan özlemde temellenirler ve onlardan yararlananlara ontolojik bir garanti sağlama işlevi görürler.

Elbette, her yapımcı kuram bu elastik sözcüğün çeşitli anlamlarında teleolojiktir. Bu tür her kuram bazı amaç ve hedeflerin diğerlerinden önemli olduğunu kabul eder ve bunların savunulması için düşünceler sunar. Bir kuram, eğer onayladığı amaçların varlığın kendisinde bulunan daha yüce bir yönü ifade ettiğinde ve bir benlik ve "idare biçiminin" o yöne yaklaştığı oranda bu amaçların kendi iç varlıkları ve birbirleriyle olan dış ilişkileri açısından daha doğru, uyumlu ve kapsayıcı hale geleceklerinde ısrar ediyorsa sözün bilinen anlamıyla teleolojik sayılır. Yapımcı, amaca yönelik bir kuram, öğütlediği benlik, söylem ya da devlet idealindeki direnmeleri, çelişmeleri ve rahatsızlıkları tanımlayabilir. Yapımcı, teleolojik bir kuram ise siyasi düzenin yapısının varlığın kendi içindeki daha yüce bir yöne (zemine) uyum sağlamasından dolayı bu sürtüşmelerin önemli bir baskı olmadan minimize edildiği bir varlık biçimine işaret eder.

Bazı modern pragmatist, faydacı ve Marksist kuramlar aşkın ya da teleolojik güvenceye yönelik ontoteolojik talebi iptal ederler ve bunun açtığı boşluğun yerini dünyanın kendisinin en elverişli biçimde örgütlenmiş insan toplulukları tarafından egemen olunmaya yatkınlığıyla doldururlar. Tanrının iradesine boyun eğmenin yerine dünyanın insan kullanımına ve

York: Harper and Row, 1969), 32. [*Özdeşlik ve Ayrım*, Çev. Erkan Uzun, Bilim ve Sanat Y., 1997]

düzenlemesine açık olduğu yolundaki örtük öncülü koyarlar. Bu perspektifler ontoteolojinin farklı biçimlerde sürdürülmesidir: Laik düşünceyi, dünyanın, istedikleri amaçlar ve kimlikleri destekleyecek biçimde egemen olunmaya yatkın olduğuna duyulan bir inançla yükleyerek aşkın güvence yokluğunu telafi ederler; fakat sonradan doktrinlerindeki inanç unsurunu unuturlar. Dünyanın onların amaçlarına olan kayıtsızlığı ve içinde akmakta olan güç ve enerjilerin çeşitliliğinden doğan bir öç duygusuyla ters bir tepki vermeyecek denli *plastik* olduğuna güvenerek inancı Tanrı'dan dünyaya taşırlar. Sonra da Tanrı inancını yok etmek inancı tamamen yok etmekmiş gibi davranırlar. Böylece Heidegger'in metninde ontoteolojinin tanımlayıcı işareti olan "farklılığı unutma"yı laikleştirirler.

İnsan egemenliğine yatkın bir dünya ya da ilahi bir otorite talebi tek bir ısrarcı düşünürün talebi olarak görülmek zorunda değil. Geç modern çağda bizi taşıyan söylemin kültürel terimlerine bu talep çoktan işlenmiştir. Batı'nın ontoteoloji geleneği yerleşik anlayış ve varsayımlara işlenmişse, "metafizik" ve "ontolojik" düşünceyi bunun iletilmesinde özellikle etkili olan bir araç olarak görmeyip ondan vazgeçen bir kuram beklentisi içinde olabiliriz. Örneğin, John Rawls "anayasal bir demokraside kamusal adalet kavrayışı ihtilaflı felsefi ve dini doktrinlerden olabildiğince bağımsız olmalıdır"[7] dediğinde, ontoteolojik gelenekten kaçmaz; bu geleneğin içinde onun iç çelişkilerini ortaya seren bir konumu benimser. Bu ortak tutumların bazı yadsımalar ve tehlikeler içereceğini ciddi olarak düşünmeksi-

7. John Rawls, "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs* (Yaz 1985), 1. Bir yönden ontoteolojik gelenekte yer alırken, diğer iki yönden almıyorum, çünkü bu çalışma bir yandan alternatif kuramlarla hesaplaşırken, bir yandan da bir toplumsal ontolojiye başvurur. Ancak, öncelikle, bu düzeydeki kendi kestirimlerini sorunsallaştırır. İkinci olarak, hem varlığa temelinde sanki *bizim için* tasarlanmış gözüyle bakan perspektifi hem de dünyaya *bizim tarafımızdan* egemen olunmaya açık öylece duran bir rezerv gözüyle bakan perspektifi onaylamayı reddeder. Ontoteolojiyle en çok ilişkilendirilen aşkın güvenceleri reddeder.

zin "örtük biçimde tanınan temel fikir ve ilkelerin ortak kaynağı olarak... kamusal siyasi kültürümüze" bakar.[8]

Rawls son dönemlerde, liberalizmi, evrensel insan öznesinden ya da aklın buyruklarından bir ilke ya da bir temel çıkartma eğiliminden (sadece orada olmasa bile, özellikle akademide gözlenen eğiliminden) uzaklaştırıp liberal bir yorum bilgisi oluşturmaya yöneltir. Bu yorum bilgisel strateji bir zamanlar Rawls'un kendisinin de yöneldiği liberal temelcilik karşısında bir ilerlemeyi temsil eder ve Rawls'un bu dönüm noktasına ulaşmasını sağlayan diyalektik daha oraya ulaşmamış olan hukuk kuramcıları, rasyonel seçim kuramcıları ve ekonomik bireyciler için eğitici olabilir. Gelgelelim Rawlscu düşüncenin bu geçici konukluğu liberalizmin doyuma ulaştırıldığı nokta değildir: Liberalizmi, selim bir yorum bilgisinin geleneksel liberal varsayımlar, talepler ve inançların yerleşik parametreleri içinde devam edebileceğini düşünenlerle bu değişimin liberalizmi bir sonraki hesaplaşmalar dizisine hazırladığını düşünenler arasında bir tartışmaya girmeye hazırlar. Çünkü soykütüğü, yapıçözüm, metinlerarasılık ve benzeri yöntemler kendilerini sadece rasyonalizmin yapısalcı versiyonunun karşısında değil; yorumbilgisinin başat formlarında işlev gören kültürel güvencelerin karşısında da tanımlarlar. Rawls kuramını bir dizi eleştiriden koruyayım derken başka bir dizi soruna açmıştır.

C. BİREYCİLİK VE BİREYLİK

Liberal bireycilik ve liberal bireylik aynı şey değildir. Bireye kolektifliğin çıkarları üzerinde ahlaki bir öncelik tanıma konusunda anlaşırlar. Ancak birey*cilik* varolan her benliğin davranış tarzının ve iç dünyasının değerlendirilmesini sağlayan normal ve rasyonel bir birey modeli öngörür. Nietzsche'nin tanımladığı biçimiyle bu "titiz, çalışkan birey" standardı, haklar, adalet, sorumluluk, özgürlük, yükümlülük ve meşru çıkarları konu alan bir kuram için temel oluşturur.

8. *A.g.y.*, 4.

Çalışkan birey (özerk fail, çıkarını koruyan fail, normal birey) doktrini kolayca –buradaki bakış açısından görüldüğünde– bireyleştirme yoluyla normalleştirme doktrini haline gelir. Siyasi olanı hukuki olana indirgeme; çoğu siyasi konuyu haklar, adalet, yükümlülük ve sorumluluk gibi hukuki kategorilere sıkıştırıp geri kalan sorunlara araçsal bir yaklaşımla birey ve yığınların kendi "çıkar" ya da "ilkeler"ini rasyonel bir biçimde gözetmek için yargı kuralları içinde birbiriyle rekabet ettiği çatışmalar gözüyle bakma eğilimindedir. Siyaset bir ilke ve araçsallık düalizmi içinde ikiye ayrılır ve bir grup bireyci (hukuk kuramcıları, adalet kuramcıları) bu düalizmin ilk terimini savunurken bir başka grup (faydacılar, pragmatistler) ikinci terimin vazgeçilmezliğinde ısrar eder. İki grup da hem erdemli benliğin hem de çıkarını düşünen benliğin inşa yapılar olduklarını ve önceki kuramcıların bu iki yapıya da değer vermelerinin nedeninin bunların ne ölçüde egemen gücün gözündeki hesaplanabilirlikleri, kestirilebilirlikleri ve faydaları olduğunu yeterince dikkate almaz.

Bütün bu nedenlerden dolayı –tek bir jenerik birey modelinin ortaya konması, olumsalın minimalize edilmesi, erdemli ve çıkarını düşünen bireyin inşa edilmiş olma karakteri ve siyasetin hukuka indirgenmesi– liberal bireycilik kuramları kimlik ve farklılık *siyasetinin* değerini düşürmüştür.

Bir normal birey kuramı normallik parametrelerini bu konuda getirdiği özgül tezlerden çok bireyin jenerik karakterizasyonunda bıraktığı boşluklarla oluşturur. Elbette, rasyonel fail genel olarak haklar, erdemler ve çıkarların taşıyıcısı olarak karakterize edildiğinde, bu karakterizasyonu yapan kişi somut benliklere dayatılan ancak benliğin jenerik tanımlamasının gerektirmediği bütün gerçek normallik talepleriyle mücadele etmekte özgürdür. Ancak bu tür kuramlar böyle yol almaz. *İdealleştirdikleri kültüre çoktan işlenmiş olan bir normal/anormal ikilikler grubunu tanımlamayı ya da bununla mücadele etmeyi başaramayarak* normal benliğin kimliği içine gizlice yoğun bir

standartlar, basmakalıp davranış ve düşünce biçimleri, beklentiler dizisi sızdırırlar. Bu eğilimin ayırdına, jenerik bireyi savunan liberal metinlerin retorik stratejilerini normal bireyin sağlamlığını sorgulayan eleştirel metinlerle karşılaştırarak ve retrospektif bir örnekleme yoluyla varabiliriz.[9] Burada sadece tek bir örnek göstereceğim.

1950'lerin Amerikası'nda, "eşcinsellik"in (cinsel bir eğilimi gösteren tıbbi bir terim) ahlaki bir kusur mu (o zamanki muhafazakâr görüş), yoksa kişisel bir hastalık mı (o zamanki liberal görüş) olduğu güncel bir tartışma konusuydu. İki görüşü savunanların hiçbiri iki tarafın da "bunun" bir benliğin içerdiği şu ya da bu türden bir kusur olduğunu varsaydığını ya da ortaklaşa vardıkları bu eğilimi şu ya da bu çeşit bir kusur olarak görme yargısının heteroseksüel kimliği nasıl koruduğunu düşünmüyordu. Benlikle ilgili birçok konuda buna benzer örnekler verilebilir. Bireyci kuramı yöneten alışıldık söylem tarzı normal bireyliğin yerleşik ölçütlerinin sorunsallaştırılmasına destek vermez; bireyci metinlerin anlatısal ve retorik kompozisyonları normal bireyin yapısı ve anormallikleri hakkında rahatsız edici sorular sormaz.

Anormalliğin siyasallaştırılması normal kimliklerin formasyonunu kuşatan kurumsal sessizlikler ve kısıtlamalar tarafından zaten güçleştirilir. Ancak bireycilik kuramı kuramlaştırma tarzıyla bu güçlükleri daha da şiddetlendirir. Siyasetin kimlik ve farklılığın oluşturulması sürecine nasıl girdiğine ilişkin minimalist kavrayış yüzünden normal bireyleştirme siyasetini sessizce onaylamaya zorlanır.

Liberal *bireylik* kuramı bir başka karışık durumdur. Normal bireyin hegemonyasını sorunsallaştırır ve sınırlarken bireye öncelik verir. Burada normal ya da resmi bir benlikle özdeşleşmiş olmama, bireyliğin bir işaretini oluşturur. Bireylik,

9. Michael Shapiro bu konuyla ilgili olarak bazı çağdaşların retorik stratejisini inceler. Bkz. "Politicizing Ulysses: Rationalistic, Critical and Genealogical Commentaries.", *Political Theory*, (Şubat 1989), 9-31 ve *The Politics of Representation* (Madison: University of Wisconsin Press, 1988), özellikle birinci bölüm.

aslında, resmi olarak normal benliğe verilen kimliğin sınırlarını aşan, yerleşik normallik ölçütlerindeki sahteliği onları aşarak ya da çiğneyerek açığa çıkaran ve (sabit uzlaşımlardaki tartışmaya açık bir dizi kısıtlamayı teşhir eden) direnişler, egzantriklikler, retler ya da aşırılıklar yoluyla kamu hayatına yeni sorunlar getiren bir dizi tutum ve davranıştan oluşur.

George Kateb bu perspektifi berraklaştırmak ve ilerletmek için çağdaş Amerika'da en fazla çabayı gösteren kişidir. Onun bu kurama ait versiyonu esinini Emerson'dan, kıvamını Nietzsche'den alır. Demokratik siyasetin oturmamış karakterinin ve demokratik vatandaşlığa eşlik eden bireye yönelik kurumsal saygının artmasının, her benliğin bireyliğini ifade edebileceği kurumsal bir bağlam sağladığı konusunda ısrar ederek Nietzsche'ye karşı "demokratik bireyliği" savunur. Demokrasi "herkes için her şeyi istikrarsızlaştırır ve böylece demokratik bireyliği özgür kılar."[10]

Kateb yaşanan bireylik deneyiminden yola çıkarak hem çeşitliliğin kamu tarafından takdir edilmesini hem de kimlik, uzlaşım, norm ve dışlamalardan oluşan herhangi bir ağda yer alsın ya da almasın varoluşun değerinin bilinmesini sağlamaya çalışır. Kateb'e göre bireyliği ifade eden ve başkalarının bireyliğine de değer verenler, ilk olarak, devletin hayatın yeni alanlarına girmesine hayır deme, ikincisi kendilerinin ve hayattaki projelerinin sorumluluğunu kendileri üstlenme, üçüncüsü de "bütün deneyimlerle yeni bir ilişkiye (ki buna gerçeklikle kurulan ya felsefi ya da şiirsel bir ilişki denebilir) girme" eğilimindedirler.[11]

Bu son formülasyon varoluş olarak varoluşun değerinin bilinmesiyle ilgilidir; bu varoluş bireylik deneyimiyle kazanılmış, bu deneyimi şiire döken en iyi şairler tarafından onaylanmıştır. Bireyliğin lehine bir sav olmaktan çok her benlikteki

10. George Kateb, "Democratic Individuality and the Claims of Politics", *Political Theory* (Ağustos 1984), 335.
11. *A.g.y.*, 343.

bireylik anının teşvik edilmesi, varoluşun kendisine borçlu olduğumuz sadakatin bir kanıtı olmaktan çok zaten bireyliğin değerinin bilinmesinde örtük biçimde bulunan varoluşa bağlılığın açığa vurulmasıdır bu. Wim Wenders'in *Arzunun Kanatları* filminin yazıya dökülmüş halidir.

Kateb, bu şekilde, benlikten kaynaklanan ve ötekilerin hayatlarına duyulan özene dönüşen bir varoluşa bağlılık yoksa, etiğe ait hiçbir rasyonel zeminin etik tutum ve davranışı teşvik etmeyeceğini öne sürerek Nietzscheci (ve Emersoncu) bir yaklaşımla etiği sadece akıl üzerinde temellendirmeye karşı çıkar. Bu savın Foucault tarafından yapılmış formülasyonu, "benliğe gösterilen özenin" diğer benliklere gösterilecek özenin temel bir önkoşulu olduğu ve diğer benliklere gösterilen özenin de benliğin yeşerttiği bir zenginlikten doğduğudur. New York Devleri adlı futbol takımının yetenekli ve mücadeleci savunma oyuncusu Lawrence Taylor takım arkadaşları ve hayranlarının onun uyuşturucu alışkanlığından kötü etkilenmelerine aldırmaması konusunda kendini sorgulayan bir gazeteciyi kendi tarzında yanıtlarken bu savın bir yönünü dile getirmişti: "Geçenlerde bir dostum araba kullanma alışkanlığım hakkında bana sorular sordu. Ona emniyet kemeri takmadığımı; çünkü arabayı o hızla sürerken bir kaza yapacak olursam, nasıl olsa kurtulamayacağımı söyledim.... Ama ona bir de bunu soran herkese söyleyeceğim şeyi söyledim: Kendi başıma geleceklere aldırmıyorsam, diğerlerinin başına geleceklere nasıl aldırabilirim?"[12] Eğer insan kendine özen göstermekten yoksunsa, diğerlerinin bireyliğine gösterilecek özenin doğacağı zenginlikten de yoksundur.

Kateb kendini, bazen bir kenara atıyormuş gibi göründüğü çağdaş bir düşünce tarzıyla karşılaştırmayı davet eden bir düşünce düzlemine yerleştirmiştir. Katebci bireylikle Foucault'nun iktidar ve özgürlüğü arasındaki bağ, ikisinin de borçlu olduğu Nietzsche'nin etkisiyle kurulmuştur.

12. *New York Times*, 30 Ağustos 1988, 30.

Kateb felsefesinin köklerinin Amerikan aşkıncıları Emerson, Whitman ve Thoreau'da olduğunu vurgularken Nietzsche'nin bireylik ve ona karşı gösterilen direnişlerle ilgili düşüncelerindeki bir unsur çağdaş deneyim bakımından özellikle önemlidir. Bu benim liberal bireylik; paradoksları ve olanakları hakkındaki yaklaşımımın Kateb'inkinden saptığı ilk noktadır.

Şu üç iddiayı ele alalım: (1) Nietzsche hıncın köklerinin tanrıcılıkta ve laiklikte olduğunu sergileyen ve gizli hınç siyasetiyle mücadele etmek için hayata karşı tanrıcı olmayan bir saygı biçimi ortaya koymaya çalışan bir felsefecidir. (2) Liberalizm çağdaş siyasette bir hınç nesnesi haline gelen çağdaş bir hak ve adalet felsefesidir. (3) Bugün liberalizmin paradigmatik savunucularının çoğu liberalizm doktrininin karşı karşıya kaldığı hınca katkıda bulunup bulunmadığı, onu somutlaştırıp somutlaştırmadığı sorusunu sormayı reddetmektedir.

O halde liberal bireyliğin yeniden oluşturulması ise liberal bireycilikte hınç ifade eden bir şeyler olup olmadığını, onun mesajlarını alan birçok kişinin hınç duymasını sağlayan bir şeyler olup olmadığını araştırarak başlayabilir. Nietzsche'ye borçlu olunan böyle bir çözümleme liberal bire*yliğin* kaçınması gereken ve onu destekleyenlerin dikkate alması gereken tuzakları açığa vurmaya yardımcı olabilir.

Çağdaş liberalizmin kamusal hıncın bir hedefi olduğu inkâr edilmez gibi görünüyor. Bu, özellikle refah politikası ve bireyciliğinin kesiştiği noktalarda böyle; çünkü bunlar özgürlük ve sorumluluğun refah devletinin çok çeşitli gruplar içeren seçmenleri arasında nasıl dağıtıldığını belirliyor. 1960'larda adaletsizliği düzeltmek üzere başlatılan birçok liberal refah programı seçmenlerce onlara dayatılan yeni adaletsizlikler olarak algılanmıştır. Busing [ırksal kaynaşmayı sağlama amacıyla öğrencilerin bir okul bölgesinden diğerine taşınması-ç.n.], muhtaç çocuklara yardım, ekoloji, şartlı tahliye, rehabilitasyon ve silah kontrolü programları, onlara karşı olanların çıkarlarından çok kimliklerine dokunduğunu belli eder biçimde sık

sık şiddetli engellemelerle karşılaştılar. Sivil özgürlükleri ve hakları destekleyen hukuki doktrinler ve hükümler de benzer tepkilerle karşı karşıya kaldı.[13]

Tabii bu tepkilerin birçok kaynağı vardı, ancak bir tanesi burada özellikle önemlidir. İyileştirme programlarının ekonomik ve ruhsal maliyetlerinin yükünü taşıması istenenlerden birçoğu zaten kendi varoluş şartları yüzünden hınç beslemektedirler. Ancak bu hınç her zamanki gibi liberalizmin retoriğinde ya da programlarında vurgulanmamıştır, liberal programlar tarafından kamçılanmış ve liberalizmin retoriği tarafından bastırılmıştır.

Beyaz işçi erkekleri düşünün. Gelecek planlarını sınırlayan birçok disiplin ve yükümlülüğe maruz kaldıkları halde, 1960'lardan beri oluşturulan liberal programlar onlara sanki kendi başarı ve başarısızlıklarından kendileri sorumluymuş gözüyle bakmaya eğilimliler. Sonra da liberaller onlara birçok kadın ve azınlıkların işçi sınıfının gelir düzeyine yükselmedikleri takdirde adaletsizliğe kurban gideceklerini anlatıyorlar.

Liberal temsilciler kasten olmasa da özsorumluluk ve adalet retoriğini bu seçmenlerin kimliğine saldıracak biçimlerde manipüle etmektedirler. Liberaller kadınlar ve azınlıkların ayrıma kurban gittiklerini öne sürerken profesyonel ve birlik olmuş erkeklerin geldikleri yeri hak ettiklerini ima ederek, yalnızca tek bir grubun ona elverişli olan ikinci sınıf işler yapmak zorunda kalmayı hak ettiğini ima etmektedirler. Bunlar da beyaz işçi erkeklerdir. Özsorumluluk, hukuki adalet ve refahın liberallerce göklere çıkarılması, kimlikleri liberallerin iyileştirme programları tarafından en dolaysız biçimde tehdit edilenlerin hıncını kamçılamaktadır.

Peki neden bu hınç böylesine şiddetli ve hemen alevlenebilecek durumdadır? Liberalizm bugün kendisinin beslemediği

13. Tartışmanın bu bölümü *Politics and Ambiguity* (Madison: Wisconsin University Press, 1987) adlı kitabımda, özellikle 2. ve 5. bölümlerde daha kapsayıcı bir biçimde geliştirilmiştir.

bir hınçla mı karşı karşıyadır? Yoksa liberal bireycilik, içinde rol oynadığı kültüre akan bir hınç kuyusunu kazmaya mı yardımcı olmuştur? Liberalizmi yeniden oluşturacak herhangi bir çabanın bu ikinci olasılığı araştırması gerektiğine inanıyorum. Nietzsche böyle bir araştırmanın başlatılabileceği ipuçlarını sağlamaktadır.

Nietzscheci bir perspektiften bakıldığında, bütünleşmiş, kendi kendinden sorumlu bir fail olarak kurulan benlik tam da formasyonu gereği hıncı barındırır. Bu formasyonun ardındaki temel fikir, her kötülükten cezalandırmayı hak eden birinin sorumlu olması gerektiği ve dünyadaki her birim kötülükten sorumlu tutulabilecek birer birim olması gerektiğidir. Sorumluluk olmadan kötülük olmaz. Hisseye göre verilecek ödül veya ceza olmadan sorumluluk olmaz. Adaletsizlik olmadan acı çekme olmaz ve adaletsizliği bu hayatta ya da ölümden sonraki hayatta tamir edecek yargısal bir reçete olmadan da adaletsizlik olmaz. Hayat bir beyzbol maçı gibi bireysel sorumluluk ilkeleri çevresinde örgütlenmiştir.

Bir liberal, savunduğu idealler bu eşdeğerliklerin kurulmasını gerektiren gizli bir talebe bağlıysalar her türlü özgürlük, sorumluluk ve adaletin yok olacağını düşünebilir. Bu ilkelerin saflığı kirletildiği takdirde iyi ve güzel olan her şey de kirletilmiş olacaktır. Belki. Ancak bu kategorilerin içinde bulunabilecek tehlike ve acımasızlıkları araştırmak için onları farklı bir açıdan aydınlatmak ve düşürdükleri gölgeler fark edilebilsin diye ışık kaynağının şiddetini azaltmak yararlı olabilir.

Kötülük ve sorumluluk arasında eşdeğerlik kurma talebinin kökeninde son tahlilde dünyanın sorumlu bir fail içermesi talebi yatmaktadır. Bu açıdan görüldüğünde, bu kategoriler dünyada çekilen acıdan sorumlu bir fail olması ya da acı çekmenin bir amacı olması gerektiğine ve insanın sonluluğuna ve acılarına sorumluluk taşıyan biri tarafından çare bulunacağına ilişkin geleneksel Hıristiyan özleminin modernleştirilmiş bir versiyonudurlar. Nietzsche'nin ahlakta kölelerin isyanı de-

diği şey –yeni bir dizi eşdeğerliğin oluşturulup sağlamlaştırılması– acı çekenlerin acımasızlık ve kayıtsızlıkları için egemen olanları sorumlu tutacak bir tanrı yaratma çabalarından ibaret değildir. Bu tanrının yaratılması toplumsal güçsüzlükleri yüzünden gerçek bir öç alamayacak olan insanların "hayali öcü" olarak görülebilir elbette. Alışkanlık haline gelen bu öç sonunda herkesin dürüstlük, yumuşaklık, çalışkanlık ve erdem kazanması yolundaki yaratıcı talebe dönüşür ki "biz" zaten bunları benimsemeye zorlanmaktayızdır. Zayıflık burada avantaja dönüşmüştür, böylece kölenin *olması gereken şey*; her farklılığı cezalandırılması, gözden geçirilmesi ve dönüştürülmesi gereken bir sapma olarak tanımlayan bir ölçüt haline gelmiştir. Gelgelelim bariz hıncın en başlarda yoğun bir biçimde, ötekini kendi iyiliği için dönüştürme ve fethetme isteğine dönüşmesi insanlık durumunda kök salmış olan daha yaygın bir dizi eğilimi ortaya çıkarır.[14] Yoksa egemen konumdakilerin kendileri bunun cazibelerine kapılmazlardı. Sadece o çok yaygın adaletsiz bir dünya düşü bile bu eşdeğerlikler sisteminin insanlara bunca çekici gelmesini açıklamaya yeterli gibi görünmektedir. İnsanlar dünyanın geçiciliğine, acıya ve kurtuluşun kesin olmamasına (ki bunlar insanlık durumuna damgasını vuran şeylerdir) karşı hınç beslerler. Varoluşumuzun anlamı sorunu yüzünden acı çekeriz ve bu varoluşsal acılarımızın bir anlamı olması gerektiğini düşünürüz. Dola-

14. Kimlikteki kapanım ve doğallaştırma kaynakları Nietzsche'nin gösterdiği gibi çoktur ve üst belirlenmiştir. Bu baskılarla yüzleşmek ve mücadele etmek bu yüzden o kadar zordur. Sürünün değerlerini yoğunlaştıran ve pekiştiren yoğun bir araç olarak dil; pek çok ortaklığı sessiz, örtük, bilinçdışı ve alışıldık olanın düzeyine itmek üzere birleşen toplumsal düzenleme talepleri ve sınırlı bir bilinç kapasitesi; yaşanan bir kimliğin kalıplaşmış ya da yapay olduğu ortaya çıktığında meydana gelen rahatsızlık; her toplumsal düzenin kimliklerin çeşitliliğine hoşgörü göstermedeki sınırlı kapasitesi gibi Nietzsche'ye özgü temalar kapalı tema ve normları açma arayışını değerlendirirken göz önüne alınmalıdır. Çünkü Nietzsche, öncelikle kapanım kaynaklarının güçlü olduğunda, sonra da hiçbir kapalı ortaklık grubunun varlıktaki daha yüce bir yönü yansıtmadığında ısrar eder.

yısıyla varoluşun doğadan ya da bir tanrıdan gelen bir amacı olduğu düşüncesi inanılırlığını yitirince rasyonel, sorumluluk taşıyan failler olduğumuz yolundaki zorlama gündeme gelir. Bu önceki sorumluluk kaynakları artık öldüyse sorumluluğu alacak yeni bir bir fail yaratılmalıdır çünkü. Varoluşsal acıya ondan kendimizi sorumlu tutarak anlam veririz. "Öyle ya, akıllım", deriz birbirimize, "[acıdan] biri sorumlu olmalı; oysa bu sorumlu sensin, bundan sorumlu tutulacak kişi sadece sensin; *kendin için suçlanacak olan sadece sensin!*"[15] Sorumlu tanrı olamaz, onun kötülüğün sorumluluğundan korunması gerekir. Doğa olamaz. Eğer biri olmak zorundaysa, biz olacağız. Biz sorumlu failler olmak zorunda kalacağız. "Öyle ya, akıllım."

Normal, sorumlu modern birey insanlık durumuna duyulan hıncı; ilkin rasyonel, çıkarını kollayan, özgür ve ilkeli bireyi normal kimlikten isteyerek sapmalar karşısında ahlaki olarak sorumlu tutarak, ikincisi kendinde ve ötekilerindeki sorumluluk eşiğinin altına düşen şeylere fethetme, dönüştürme, ceza ya da sevgi gereksiniminde olan doğal bir kusur gözüyle bakarak benliğe yöneltebilir. Kısacası, modern birey kendi kimliğinde insanlık durumuna karşı bir hınç taşır ve bu en net biçimde o kimlikten önemli ölçüde sapanlara karşı gösterdiği hıncın yoğunluğunda açığa çıkar. Zira bu sapmalar çoğaldıkları takdirde kendi kimliğiyle özdeşleşmiş benliğin kendisini bu biçimde koruması için gereken disiplini ve kısıtlamaları kabul etmesi yüzünden enayi gibi görünmesine yol açarlar. Sadece bu sapmalar yanlış ya da kötü oldukları takdirde o da kendini doğru olarak görebilir. Kişinin özsorumluluk standardı yüzünden başına açılan dertlere karşı duyduğu hınç, o standardın buyruklarından kaçtıklarını düşündüğü insanlara karşı beslediği bir kin haline gelir.

15. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, İng. Çev. Walter Kaufmann ve R.J. Hollingdale (New York: Random House, 1967), 127. [*Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, Çev. A. İnam, Ara Y., 1990]

Bu yorumda, paradoks içermeyen bir etik hayat talebi yüzünden ödediğimiz bedellerden birinin modern, *hiçbir belirsizliği olmayan fail* ideali olduğunu söyleyebiliriz. Bu eşdeğerlikler kümesine yönelik, açık bir biçimde nadiren dile getirilen; fakat modern benlik, adalet ve sorumluluk kavramlarının gerisinde yatan bu talebin kendisi de başka bir dizi zorlama tarafından beslenmektedir. Bu durumda "otoriter kişilik" sadece, liberal hoşgörüyü tehdit eden bir kişilik tipi değildir. Sabit ve saf temel bir kimliğe yönelik *bireyci* talebin içsel ürünüdür.

Şimdiye dek hiçbir bireyci felsefeci insan dediğimiz hayvanın modern normal bireye tekabül edecek biçimde tasarlandığını kanıtlamamıştır; bu formasyonun onun buyruklarına uyanlara ve uymak istemeyenlere ya da uymaktan aciz olanlara (bunların oranının kaçta kaç olduğunu kesin bir biçimde hesaplamamız mümkün mü?) acımasızca davranılmaksızın kuşaktan kuşağa sürdürülebileceğini de kanıtlamamıştır. Bunlar bireyciliği doğuran kategorik zorlama tarzlarıdır. Belirsiz bir kazanım olarak öznelliği onaylarken onun doğal halimize tekabül ettiği uydurmasını onaylamayı reddedenlerin perspektifinden bakıldığında, insanların sorumluluk sahibi failler olarak tasarlanmış olduklarına ilişkin gizli varsayım, bu kimliğin ve farklılıklarının oluşumundaki acımasızlık ve öç unsurlarını örter. Liberal bireyciliğin kendini kendi kurgularındaki acımasızlığı ayrımsayamaz hale getirdiğinin en dolaysız işareti, geç modern toplumdaki yeni acımasızlıklar ve disiplinleri en ürkütücü biçimde ortaya koyan serimlemelerin liberal bireycilikten değil; "bireyleştirme" siyasetindeki kaçınılmaz belirsizlikleri saptayan sol Nietzscheci Foucault'dan gelmiş olmasıdır.

D. BİREYLİK VE FARKLILIK

Demek ki Kateb'le olan ilk anlaşmazlığım bir vurgulama sorunudur. Ben normal bireyin kimliğindeki hınç unsurunu daha çok vurguluyorum. Böylece liberal bireycilik liberal bireyliğin Kateb'in sandığından da belirsiz bir müttefiki haline geliyor.

Bu da üç nedenden dolayı böyle oluyor. İlki, liberal bireyciliğin normal birey üzerinde yoğunlaşmasının, onu kesin biçimde tanımlanmış akıldışılık, sorumsuzluk, ahlaksızlık, suçluluk ve sapkınlık gibi anormallik standartları dizisi içinde çeşitliliğe açılacak yeri kapatmaya cesaretlendirerek çeşitlilik taleplerine daha az anlayış gösterir hale getirmesi. İkincisi, normal bireysellik standardı üzerindeki ısrarının hem normal bireylerde hem de anormal bireylerde, onları Nietzsche'nin diyeceği üzere "varoluşun zengin belirsizliği"ni takdir eden bir etiği olumlamaktan alıkoyan genel bir hıncı kışkırtması. Üçüncüsü de hukuki bir siyaset anlayışına sahip olması yüzünden liberal toplumda bireyliğe yer sağlamak için gerekli olan siyasi eylem, militanlık ve çatışma düzeyini düşürmeye eğilimli olması.

Bireylik ve varoluşa yönelik tanrıcı olmayan bir saygı varoluşsal hınca karşı bir savaş vermenin ve bunu yaparken de varoluşun çeşitliliğine saygı göstermenin yollarını ve araçlarını saptamalıdır. Bireylikle (ya da herhangi bir şeyle) ilgili hiçbir etiğin güvenli bir biçimde rasyonel kanıtta temellenemeyeceği konusunda Kateb, Emerson, Nietzsche ve Foucault ile aynı kanıdayım. Bunun nedeni, kısmen bu tür girişimlerin daima itiraz edilebilir olması, kısmen de başarılı bir kanıtın bile onun buyruklarına uyacak motiflerin üretilmesini garantileyememesidir. Fakat bu siyasi bir etiğin sadece bir "seçim" sorunu olduğu –rasyonalistin tanıdığı tek alternatif– anlamına da gelmez. Böyle bir etik daha çok günümüze dek gelen ahlakçı tutumların farklılığı ötekiliğe dönüştürme biçimindeki hınç unsurunu tanır olduğumuzda ve hayatta zaten yerleşmiş olan varoluşa bağlılığı yeşerttiğimizde, bizim içimizde kışkırtılmakta ya da esinlenmektedir. Varoluşa duyulan tanrıcı olmayan saygı laiklik ile din arasındaki çizgiyi ya saygıyı saf dışı bırakma ya da saygı unsurunu tektanrıcılığa bağlama alternatiflerini reddederek yeniden çizer. Böyle bir etik hayata saygı duyar, çünkü hayat onda yerleşmiş olan şu ya da bu kimlik ta-

rafından tüketilemez. Saygısı hiçbir tanrıya inanmama yoluyla sürdürülmektedir.

Nietzsche'nin metinleri bu ruh halini tipik biçimde Hıristiyan kültürünün kusurlarının gösterilmesi bağlamında ortaya koyarak ve bunu bir antidemokratik etik havası içinde ifade ederek, dikkati bu metinlerde saygının oynadığı rolden başka yöne saptırır. Ancak bu formülasyonlar, Nietzsche ile hasmane bir borçluluk ilişkisine girmeye çalışan düşünürler için, hayata duyulan Nietzscheci saygı üzerine kurulu liberal bir siyaset oluşturmaya çalışanlar için, bir yandan tek bir hayat tarzıyla hoşa giden her şeyin kucaklanmasının olanaksız olduğunu dikkate alırken bir yandan da varoluşun çeşitliliğine duyulan saygıyı ifade eden bir etik arayanlar için Nietzsche'nin belli kanılarından daha ötesini işaret ederler.

Benzer bir ruh hali Nietzsche'nin erken dönem Hıristiyan kilisesine saldırısında görülebilir:

> Güçlüyü yıkmak, büyük umutlara gölge düşürmek, güzellik duygusuna kuşkuyla bakmak, kendi başına buyruk, erkekçe, muzaffer, egemen her şeyi, en yüce ve en gösterişli insanlık tipine özgü olan bütün her şeyi bozmak ve onu belirsizlik, vicdan azabı ve özyıkıma yöneltmek, yeryüzüne ve yeryüzüne ait şeylere duyulan sevginin her parçasını ve yeryüzünün denetimini yeryüzünden ve onun içerdiği şeylerden duyulan nefrete dönüştürmek: Kilisenin kendi kendine verdiği görev *buydu.*[16]

Bu pasajdaki belirgin kadın düşmanlığı ve aristokratizm vurgusunu kaldırırsak, aşkın bir yasa ya da amaç tarafından yönetilmeyen bir farklılıklar deposu olduğu için yeryüzüne saygı duymaya yönelik davet belirgin hale gelir. Bu saygı bir buyruk olarak görülmez; onu sınırlayan ya da bastıran değişmez kimlik ve ahlaki tutumların teşhiri yoluyla teşvik edilir bu saygı. Nietzsche'nin insanlık durumuna dair düşünceleri

16. Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, İng. Çev. Marianne Cowan (Chicago: Gateway, 1955), 70-71.

de (insan denen hayvanın toplumsal form olmaksızın eksik olduğu, dilin yoğunluğu, kimliklerin kapanımını soruşturma ve varlığın farklılığın uyumlandırılmasını sağlayacak yeterli bir ilkeden yoksun olması) göz önüne alındığında, bu mücadeleler, insanlık durumunun uzlaşımsal kimlikleri doğallaştırma ve farklılığı yanlışlık ya da kötülüğe indirgeme yönündeki birçok baskıyı içermesi yüzünden daima gerekli olacaktır. *Bu* Nietzscheci perspektifi onaylamak Nietzsche'nin 19. yüzyılın sonunda seçtiği hasımları benimsemek anlamına gelmez. Daha çok yeniden oluşturulmuş bir liberalizme uygun siyasi bir etiğin bu kaynaktan güç alabileceğini ileri sürmek anlamına gelir.[17]

Bu yorumların yarım yamalak ve güç anlaşılır olduklarının farkındayım. Bu konulara 6. bölümde geri döneceğiz. Buradaki yorumlar, ortaya koyduğu siyaset tarzından ayrılsam da Kateb'in etiğinin ruhuyla aynı fikirde olduğumu belirtmek için yapılmışlardır.

Kateb güçlü bir bireylik etiği ortaya atmıştır, ama bu etik bir siyaset kuramına tercüme edilene kadar içerdiği ikilem ve paradokslar üzerinde durulamaz. Konuyu kabaca şöyle ortaya koyabiliriz: *Bu liberal bireylik kuramcısı bireyliğe ait bir siyaset kuramı yerine bireyliğe ait bir etik sunmaktadır*, yani bu belli bir düzende çeşitliliğe getirilen sınırlamalarla bireylik etiğinden kaynaklanan çeşitlilik talebi arasındaki kopmalara yanıt veren bir kuram değildir. Böyle bir kuramın ana hatları bir kere aydınlatıldı mı, ya sorgulanabilir teleolojik varsayımlar yapılarak bu kopmalar yok edilmelidir ya da bireyliğin kendisinin kurumsallaştırılmasında yatan trajik unsurla hesaplaşılmalıdır. Bireyliğe getirilen kurumsal sınırlamalarla uğraşmaktan ya

17. George Kateb'in makalesi "Thinking About Human Extinction", *Raritan* (Sonbahar 1986), 1-29, Nietzsche'nin bu boyutunu son derece mükemmel bir biçimde ortaya serer. Nietzsche'nin bireysellik versiyonu şu yazıda mükemmel bir biçimde işlenmiştir: Werner Hamacker, "Disgregation of the Will: Nietzsche on the Individual and Individuality", *Friedrich Nietzsche* içinde, der. Harold Bloom, New York: Chealsea House, 1987), 162-212.

teleolojik cazibeye kapılmakla ya da kendini jenerik olarak tanımlanmış bir liberal demokraside yer alan bir bireylik etiğine sınırlamakla kaçılabilir.

Kateb ikinci yolu izler. Bu en iyi geç modern liberal kapitalist toplumunun yapısal sınırları karşısında sessiz kalmasından anlaşılır. Kateb devletin bireyi rahat bıraktığı ölçüde bireyliğin yeşereceğine inanır. Eğer devletten çok şey beklemezsek, özellikle de ekonomik hayatta, o da bizi rahat bırakabilir. Demokratik siyaset bireyliğin zorunlu bir önkoşuluysa da fazla aktif ve düzenli bir demokratik gündem de onu boğacaktır. Bu nedenle bireyin siyasi hayatı sınırlı ve epizodik olmalıdır. Kateb, Whitman'ın "daima oy verin" tavsiyesini aktarır; ama insanın başka siyaset biçimleri karşısında kendisini sınırlamasını önerir: "Partilerden çıkın. Partiler faydalı kurumlardı ve bir ölçüde de hâlâ öyledirler; ancak gezici, bağlanmayan seçmenler, çiftçiler, memurlar, mühendisler, yani partilerin efendileri; uzakta kalmayı tercih edip bazen şu bazen de bu tarafa eğilim göstererek ona zafer kazandıran kişiler şimdi ve gelecekte en çok gereksinim duyulan insanlardır."[18]

Bu duygunun sessiz arka planını 19. yüzyıl Amerika'sına özgü varsayımların oluşturduğuna dikkat edin: Günlük varoluş koşullarının onlara ayrıntılı program ve normlar dayatan tüzel ve bürokratik yapılarla karıştığı rol sahipleri değil, "gezici, bağlanmayan seçmenler"; karşılıklı bağımlılıklar ve çatışmalardan oluşan küresel bir yapının ağına dolanmış ve bu durumu en zayıf seçmenleri üzerinde yeni baskılar kurma haline çevirmek zorunda kalan bir devlet değil, kendi kendine yeten bir devlet; bireyin hayatın ayrıntılarını yöneten normlar, düzenlemeler, cezalar ve kışkırtıcılar için yapılan güç mücadelelerinin nesnesi haline gelmeden "bağlantısız" ve "uzak" kalabileceği evcil bir "partiler siyaseti".

Kateb, Amerika'nın geçmişine dair bu portreyi, bugün için taşıdığı içerimleri değerlendirerek mütevazı bir biçimde sınır-

18. "Democratic Individuality and the Claims of Politics", *Political Theory*, 335.

lamaya çalışarak şöyle der: "Bu anlayışın *modern bir eşdeğeri* şu olabilir belki: Büyük vahşetleri protesto etmek ve sona erdirmek için, (İnsan Hakları Bildirgesi'ni savunmaya özel bir dikkat sarf ederek) anayasa ihlallerini protesto etmek ve sona erdirmek için ve yürütme organlarıyla bürokrasideki kanunsuzluklara ve usulsüzlüklere karşı uyarılarda bulunmak için gevşek bir biçimde ve *geçici olarak* bir araya gelen bireylerin *epizodik* yurttaşlığı".[19] Yani, çağdaş siyaseti hukuki boyutu içinde massederek ve siyasi bağlanmaya normalde birey olma amacının ardından gelen bir şey gözüyle bakarak Amerikan tarihinin ilk dönemlerinde olduğu gibi özgüvenin idealleştirilmesini yeniden ileriye sürer.

Ancak geçmiş eskisi gibi değildir. Dahası, belki de hiç olmamıştır. Bugün, devlet ve tüzel normalizasyon kurumları, açık anayasal sınırları ihlal etmeleri ya da korkunç vahşetlere neden olmaları dışında kendi hallerine bırakıldıklarında, bireyliğin yeşerebileceği bir dünyada yaşamıyoruz. Günümüzde en çok göze batan vahşetler günlük siyaset tarafından hasır altı edilmektedir. Anayasal sınırlar yeni koşullara uygun siyasi baskılar yardımıyla yaratıcı bir biçimde yeniden tanımlanmalı ve genişletilmelidir.

Uyuşturucu testlerinin çoğalması; tüzel kodların günlük hayatın yeni kıyı köşelerine doğru genişlemesi; kredi testleri; güvenlik testlerine tabi tutulan insanların ve bu testlerdeki ölçütlerin sayısındaki artış; güvenli, sağlıklı, normal cinselliğin bürokratik olarak tanımlanması ve düzenlenmesi; mahkûm edilen bazı suçluların evde alıkonması uygulamasına geçilmesiyle suçluluk tanımlarının belirsiz bir biçimde genişletilmesi; bireylerin dosyalarının bilgisayarlara girmesi ve bunun, çok çeşitli amaçlar için her bireyin hayat hikâyesinin otoriteler ve yarı otoriteler tarafından kaydedilmesine olanak tanıması; yardım ve bursların militarizasyonu; 19. yüzyılda günah ya da ahlaki kusurlar olarak yorumlanan sapkınlıkların benlikteki,

19. *A.g.y.*, 356.

tedavi edilmesi ya da doğru yola sokulması gereken psikolojik kusurlar biçiminde yeniden oluşturulması; ve en önemlisi kişinin eylemlerinin her birinin gelecekte o kişinin lehinde de aleyhinde de kullanılabilecek bir kaydın parçasını oluşturabileceğine dair o belirsiz duygu; bütün bunlar gözleme dayanan yargı ve kendi kendine polislik yapma beklentisi yoluyla *düzenli hale getirilmiş* bir normalizasyon siyasetini göstermektedirler.

Bireylik var olması için gereken yeri, bu bürokratik baskılara direnerek ve karşı çıkarak yaratır. Eşcinsel hakları hareketi; feminizm; azınlık siyaseti; evsizliğin kurumsallaşmasına saldıran yeni hareketler; bakımevlerindeki yaşlıların yararına çabalar; mahkûm hakları yararına hareketler; uyuşturucu testlerinin ve çalışanların davranış tarzlarına ilişkin kodlardaki diğer kapanımların evrenselleşmesine direnme yönündeki embriyonik dürtüler; devletin gösterdiği biçimde ölmek yerine kendi istediğin biçimde ölmeyi sağlama yönündeki siyasi çaba; askeri, istihbarat ve güvenlik birimlerinde genç erkek ve kadınlar arasında dönem dönem ortaya çıkan muhalefet; yeterlilik, üretkenlik ve normallik ideali adına uygulanan tüzel disiplini ve devlet disiplinini geri itmek için yapılan yerel baskılar; ikinci ve üçüncü dünya bölgelerindeki muhaliflerle ittifak kurmayı amaçlayan antimilitarist hareketler; zaman zaman zayıf kalsalar da bütün bu protesto ve hareketler hem benliğin hayatındaki kurumsal kuşatmaların genişleyip derinleştiğini, hem de buna koşut olarak bireylik adına sürdürülen direnme, kuşatmayı çözme ve yıkma siyasetlerini gösterir.

Liberal bireyliğin apolitik politikası bu kurumsal kuşatmaların yoğunlaştırılması karşısında iyice köşeye sıkışıp yok olur. Büyük ölçüde yapılandırılmış bir devlette, aşırı vahşete karşı epizodik, hukuki bir muhalefet siyaseti disiplin ve normalizasyonun her gün genişlemesine nihilist –nihilizmin günümüzde aldığı en uğursuz biçim– bir tutumla rıza gösteren siyaset dışı bir şey haline gelir.

Böylece, bireyliğe ait minimalist siyaset yalnızca fazla ileri gitmeyen yumuşak bir perspektif olmakla kalmaz. Geç modern toplumda bireyliğe yönelik paradigmatik tehditleri yanlış okuyan bir anakronizmdir. Bu tehditler gittikçe artan bir gözetleme ve normalizasyon toplumu içinde üretkenliğin ekonomi politiğinin normal işleyişi içinde yuvalanmışlardır. Devletin içinde, sivil toplumun içinde ve bu arenalarda rol alan bireylerin iç eğilimlerinin bazılarında yerleşmişlerdir. Bunların birikimi verili normallik ve rasyonellik tanımlarıyla çok çeşitli yollarla birçok boyutta mücadele edecek bir siyaseti gerektirmektedir.

Bireyliğin siyasallaştırılması elbette bireyliğin kendisi için çeşitli maliyetler yaratır. Ancak bu maliyetlerden artık kaçılamaz. Bireyliğin çok değer verdiği mesafe pathosu artık siyasetin içeri sızmasına karşı yalıtılmış kurmaca bir yer, bir sığınak ya da "saha"da bulunamaz. Bunlar coğrafi, toplumsal, özel sığınaklar olmaktan çok siyasi olarak yaratılmış uzamlar olmalıdır. Geç modern toplumda mesafe pathosu mesafenin siyasallaştırılması anlamına gelir.

Siyasetten uzak duran bir bireylik *etiği* Foucault'nun disiplin ve normalizasyon dünyasıyla hesaplaşmaktan kaçınır. Bunu da onayladığı toplumsal ontoloji yardımıyla değil –çünkü burada iki perspektif de birbirlerine kayda değer ölçüde yakındır–; sabitleştirdiği zamansal referans yardımıyla yapar. Bu hesaplaşmadan 19. yüzyıl vizyonunun bulutları içinde yüzen bir bireylik idealini savunarak kaçar.

Günümüzde yürürlükte olan incelikle işlenmiş kendi kendine biçimleme düzenlemelerine artık, daha fazla desteklenmiş, örgütlenmiş ve çok cepheli karşı baskılarla, bir yandan normalizasyon siyasetinin arkasındaki daha büyük kurumsal buyrukları saptar ve yeniden oluşturmaya çabalarken bir yandan da zorunluluk, doğruluk, normallik, faydalılık ve iyilikle ilgili yerleşik tanımları ve bunların müdahale ettiği şeyleri sorgulayan baskılarla karşı çıkılmalıdır. Çünkü sapma, kusur,

aykırılık, anormallik, sapkınlık ve hastalıkların çoğalması çeşitliliğin serpilmesine denk bir biçimde meydana gelmez: Bunlar bireyliğin normal birey ideali altında ezildiği ve çarpıtıldığı düzenli araçlardır.

Burada, bu çalışmada benimsenen farklılık sözlüğüyle Katebçi liberalizmin en önemli unsurunu oluşturan bireylik sözlüğü arasındaki farklılıktan gelen kaypak bir sorun var. Bireyliğin idealleştirilmesi herhangi bir benlikte benzersiz ve özel olana, herhangi başka birinde aynı biçimde meydana gelmiş olmayana dikkati çeker. Farklılığın temalaştırılması ise güçlü ve etkili bir kimlik ya da kimlikler kümesiyle ilintili biçimde ele alınır. Bir kimliğin hegemonyasının nötrleştirdiği, marjinalleştirdiği ya da yenilgiye uğrattığı varlık tür ve kategorilerine dikkati çeker. Ona fazlasıyla öncelik tanındığında, bireyliğin dili kimlik/farklılığın bağıntılı yapılarının hayatın kategorilerini nasıl ahlakdışı kıldığını anlamamızı önleyebilir.

Bireylik etiği minimal bir siyaset hükmünü çözümlemesinin en sonunda vermez; bu hükmü ilgili meseleleri tanımladığı dilin kendisi aracılığıyla ifade eder. "Bireylik" siyasi bir sorunsala ("demokratik bireylik"), toplumsal hayatı kavrayışlarını depolitize eden biçimlerde sızmış apolitik bir terimdir. Farklılığın siyasi sözlüğüne çevrildiğinde, yerleşik tanımlar ağını siyasallaştırma gereksinimi daha belirgin hale gelir. Bu kategori hatası bir kere düzeltildiğinde, bireyliğin farklılığın siyasallaştırılmasına bağımlı olduğu gözler önüne serilir.

Bireylik iddiaları ile belli bir düzendeki kimlik buyrukları arasında karşılıklı bağımlılık olduğu kadar daima bir çatışma da vardır. İlk kümedeki taleplerden yana olan bir siyaset kuramı çeşitliliğin temel haklarını korumanın anayasal yollarını destekleyecektir. Fakat belli bir toplumda teşvik edilen kimlikleri doğallaştırma eğilimlerine karşı çıkarak, belli bir toplum tipi tarafından dayatılan sınırları teşhir edip sınayarak ve belli bir düzenin yapısal özellikleri kapalı bir dizi kimliği desteklediğinde ortaya çıkan konformizm ve doğallaştırma yolun-

daki baskıları gözler önüne sererek belli bir ortamdaki farklılık paradoksunu dile getiren iddialar, siyasi koruma yolları da geliştirecektir. Bireyliği savunanlar yerleşik siyasi söylemde normal, rasyonel, uzlaşımsal, zorunlu ya da doğal olarak gösterilen bir disiplinler ve müdahaleler alanını yabancı bir perspektiften yorumlamaya ve hayata en çok zarar veren en acımasız disiplin ve müdahaleleri siyasallaştırmaya çalışacaklardır. Bireyliğin ortaklık (commonality) kurmaksızın edemeyeceğini kabul edecekler; fakat bir yandan da bu tortulaşmış ortaklıklarla, onlardaki kapanım ve kategorik buyrukların rahatını kaçırmak için dönem dönem mücadele edilmesinde ve bunların siyasallaştırılmasında ısrar edeceklerdir.

Farklılık paradoksuyla geç modern toplum bağlamında karşılaşıldığında, bir bireylik etiğinin varlığını sürdürebilmek için farklılığın çokboyutlu olarak siyasallaştırılmasına gereksinim duyduğu ortaya çıkar.

E. YURTTAŞ LİBERALİZMİ

Liberal bireycilik, önce, normal bireyin kimliğine belli bir düzene ait çok fazla buyruk sızdırarak, sonra da sağlamlaştırdığı kimliği doğallaştırarak farklılık paradoksunu gömer. Liberal bireylik paradokstan bireylik etiğine sanki bir kimlik/farklılık kuramıymış gibi bakarak kaçınır. Liberalizmin üçüncü bir versiyonu bu çağdaş kaçışlar döngüsünü tamamlar. Yurttaşlık liberalizmi, ilk iki konumdaki kusurları bize bir dizi kimliğin kurumsal ortaklıklar bağlamında tanımlandığını ve teşvik edildiğini hatırlatarak düzeltir. Sonra da ya şimdi ya geçmişte ya da kimliklerin bir yurttaşlık erdemi siyaseti yardımıyla uyum içinde oluşturulacağı olası bir gelecekte bir hayat biçimi olması gerektiğinde direterek bu içgörüyü doğallaştırır.

Farklılıkla ilgili olarak stratejisi şudur: Farklılık paradoksunun, hem her ötekilik formunun rasyonel bir toplumun çerçevesine uyana kadar kendini yenilemesine izin veren hem de dışlanmış seçmenler onun içinde kendilerine bir yuva bu-

labilsin diye toplumun kapsama araçlarını kusursuzlaştırmasını sağlayan ortak bir iyi kavrayışı içinde eritilmesi gerekir. Yurttaşlık liberalizmi normalizasyonu siyasi olmayan nazik bir asimilasyon siyaseti yoluyla teşvik eder. Bu, en azından, düzenleyici idealidir, fiili durumun ölçülmesini ve günümüzün insanlık durumunun özelliklerinin parçalanma, kimliğin yitirilmesi ve yabancılaşma olarak saptanmasını sağlayan standarttır.

"Yurttaş liberalizmi" bazılarına bir kategori hatasıymış gibi görünebilir. Ancak çağdaş cemaatçi (ya da cumhuriyetçi) kuramların çoğu liberalizmin değişkenleridir. Bunun birinci nedeni, haklara ve bireyliğe değer verdikleri uyumlar bağlamında yer açmaları, ikincisi siyasetin yerleşik rutinleri sarsma ve bozma rolünden çok hukuki ve komünal yönlerini vurgulamaları, üçüncüsü onayladıkları kimlik ve ortaklıkların geleneksel toplum kuramlarında hayal bile edilmemiş bir rasyonel meşruiyet ve özbilinç doruğuna çıkarılmalarını istemeleri, dördüncüsü de bunlara koşut olarak devrim ya da otoriter araçlar yoluyla dönüşümün aksine demokratik araçlarla sağlanacak yavaş bir değişime inanmayı sürdürmeleridir.

Cemaatçi bir strateji, tipik bir biçimde çağdaş hayatta örtük olarak bulunan önkavrayışların nasıl daha kapsayıcı ve doyurucu bir ortak faydayı doğrulayan tutarlı bir dizi standardı işaret ettiklerini göstermeye çalışarak işe başlar. Bizler zaten cemaatçiliğin dile getirdiği ve kusursuzlaştırdığı bir inançlar çemberi içindeyizdir ve karşılıklı haklarımız, görevlerimiz ve özlemlerimizin önkoşullarıyla içerimleri konusunda daha kapsamlı bir özbilince kavuşturulduğumuzda, bunlar daha etkili bir biçimde uyumlu hale getirileceklerdir.

Ancak ondan sapabilecek olanları düşünerek, bu ortak iyiye bağlılığı sürdürmek için gereken dışlamalar, cezalar, kısıtlamalar ve teşvikleri gerekçelendirecek olan şey nedir sorusu ortaya çıkmaktadır. Bunu yapabilecek güçleri olduğu takdirde, onaylanmış içerimler çemberinin içindeki öncelikleri değiştirmeye

çalışanlar olursa ne olacak? Cisimleşmiş benliğin daha yüce bir toplumda kendini gerçekleştirme gücü hakkındaki yerleşik varsayımlar birçok benlikte bu kendi kendini örgütleme formlarına karşı kalıcı direnişlerle karşılaşırsa ne olacak? Bu ortaklıkların eklemlendiği söylem çemberi, ifade edilebildikleri takdirde, elde edilen birlik duygusunu sarsacak, bozacak, parçalayacak, belirsizleştirecek ve siyasallaştıracak diğer olasılıkları dışarda bırakırsa ne olacak? Bu tür soruların peşi inatla kovalandığında, kültürün bağımsız parçalarının karşılıklı birbirini geçerli kıldığını yorum bilgisel çember bütünleyici bir desteğe başvurmak zorunda kalır; varlıkta toplumun uyum sağlayabileceği bütünleyici bir "eğilim", amaç ya da uyumlu bir yön bulunduğundan bahsetmesi gerekir.

Bu konular üzerinde en çok kafa yoran yurttaşlık hümanistleri böyle bütünleyici bir desteği onaylarlar; en azından ya böyle yapmalarını ya da onayladıkları iyiyi daha radikal bir biçimde belirsizleştirmelerini gerektiren engellerle karşılaştıklarında. Charles Taylor bunun bir örneğidir. Yakınlardaki bir tartışmada, Hegelci kuramdaki güçlü teleolojik varsayımları reddettiğinde diretirken kendi siyaset felsefesinde bir teleoloji ilkesi olduğunu kabul eder:

> "Teleolojik felsefe" derken ne kastediliyor? Eğer Hegel gibi tarihte sürekli işbaşında olan kaçınılmaz bir amaçtan söz ediyorsak, o zaman buna tabii ki katılmıyorum. Fakat bu ifadeyle çarpıtılmış ve sahici özkavrayış arasında bir ayrım olduğunu kastediyorsak ve sahiciliğin bir anlamda varlıktaki bir yönün sonucu olduğu söyleniyorsa, böyle bir görüşü gerçekten onaylıyorum. Ve bu benim insan "ontoloji"min önemli bir bölümünü oluşturuyor.[20]

20. Charles Taylor, "Connolly, Foucault and Truth", *Political Theory*, (Ağustos 1985), 385. Taylor ve Foucault'nun dil alanında daha geniş bir biçimde karşılaştırılması *Politics and Ambiguity* kitabının "Where the Word Breaks off" bölümünde bulunabilir. Taylor'ın *Sources of the Self* (Cambridge: Harvard University Press, 1989) adlı kitabı bu kitap daha baskıdayken piyasaya çıktı. Bence uyumlu toplum hep onun düzenleyici ideali olarak kalmışsa da yeni kitabında modern hayatta temel önemde ve hoşa giden bir şeyi baskı altına almayan tutarlı bir

"Varlıktaki bir yön". Taylor topluluğun içinde kendini gerçekleştirme retoriğinden yola çıkarak, süreğen bir kültürün çeşitli parçalarının uyum içine sokulması sayesinde topluluğun kendini gerçekleştirmesi retoriğine, oradan da varlıktaki uyumlu bir yöne gittikçe daha fazla uyum gösterme retoriğine geçiyor. Taylor kuramında bu son noktaya yer ayırmak zorundadır. Ancak "bizim" toplumu temellendirmek için böyle bütünleyici bir desteğe gereksinimimiz olduğunu ya da daha güçlü bir biçimde, uyum içindeki topluluk idealini açıkça reddedenlerin kendi düşünceleri içinde bu bütünleyici desteğin bir benzerini varsaydıklarını ve daha da güçlü bir biçimde, böyle bir desteğin toplumsal düşüncenin kaçınılmaz bir parçası olduğunu söylemek "bizim" halihazırda bütünleyici bir yöne (ve bunu sağlayan bir varlığa) ulaşabildiğimizi göstermek anlamına gelmez.

Taylor eğer yurttaşlık ideali başarılı olacaksa, böyle bir yönün gerekli olduğunu ima eder; fakat bundan sonra bu yönün olanaklılığını belli argümanlar yoluyla değil, bunun elverişliliğini varsayan metinsel kinayeler yoluyla sergiler. Taylor'un Augustinusçuluğu metinlerinin bu boyutunda ortaya çıkar. Bilmemiz için inanmaya davet ediliriz. Augustinus, "Tanrım, inancım, içime nefesinle üflediğin... bu inanç, sana muhtaç" diyor.[21] Ve Taylor da betimlemelerinin ardındaki retoriğe böylesi bir inancın, uyumlu toplumun mümkün olduğu yolundaki bir inancın nefesini üflemektedir.

Taylor'ın yapıtının bu boyutuna karşı çıkmaya çalışmıyorum, çünkü hiçbir olumlu siyaset kuramı bu tür bir düşünsel kestirim stratejisinden kaçınamaz. Ben daha çok Taylor'ın onayladığı kestirimin tartışılabilirliğine dikkati çekmeye ve

---

birliğe ulaşılabileceğine etkin bir biçimde kuşkuyla bakılır. Burada konu üzerinde yaptığım tartışma o metne göre yetersizdir. Ancak . bölümde Taylor'ın kimlik ve sorumluluk kavrayışlarına Augustinusçuluğun atfedilmesi onun bu yeni kitabındaki düşünceyi tam olarak iletmektedir.

21. *The Confessions of St. Augustine*, İng. Çev. John K. Ryan (New York: Doubleday, 1960), 43. [*İtiraflar*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Y., 2010]

cemaatçi metinlerin insanları en yüce ideallerine inandırmak için kullandıkları retorik konfigürasyonlar üzerine düşünmeyi teşvik etme konusunda nasıl her zamanki gibi başarısız olduklarını fark ettirmeye çalışıyorum.

Sorun sadece cemaatçi metinlerin anlatısal ve retorik yapısına böyle bir nefesin üflenmesi değil, topluluğun gerçekleştirilmesinin kendinin topluluk üyelerinin çoğundan hepsini birbirine bağlayan uyumlu bir amaç olarak o bütünleyici yöne yönelmelerini talep etmesidir. Topluluk idealinin kendisi kendine bağlananlara, uyumlu üyelik ve konsensüse ellerindeki en yaratıcı olanaklarla soruşturulması gereken tartışılabilir sonuçlar gözüyle değil; topluluğu varlığın uyumuna giderek daha yakın hale getiren yücelme araçları gözüyle bakmaları için baskı yapmaktadır. Komünalizasyon uyum içine girmektir (harmonization), ama tartışılabilir ve son derece belirsiz bir şey gözüyle bakılan uyum içine girme de artık komünalizmle uyuşmaz.

Peki ama bu inanç adımını "biz" de atamaz mıyız? Sonuçta, kültürü yönlendiren başlangıçtaki ortak önkavrayışlar ağı bir kere eklemlendikten sonra bu adım küçük bir adım gibi görünür. Geri dönüş son derece görkemli olacakmış gibi gelir: Farklılık paradoksu, komünal özdeşleşmeler alanının dışına düşenlerin daha yüce, daha rasyonel ve daha kapsayıcı bir toplumun saflarına çekildikleri bir asimilasyon projesi içinde eritilir. Artık en azından makul olma zamanıdır, öyle değil mi?

Onu ayakta tutan inançtan kuşku duyanlar bu adımı atmaya karşı çıkmalıdır. Eklemleme, gerçekleştirme, topluluk, amaç, yönelme, tatmin, bütünleşme ve uyum sağlamadan dem vuran yumuşak retorik, insanları ve kurumları kendilerini (*eğer* konsensüs ve ortaklık arayışı varlıktaki uyumlu bir yön tarafından desteklenmiyorsa) keyfi, acımasız, yıkıcı ve tehlikeli olabilecek şekillerde yenilemeye ve sağlamlaştırmaya mecbur kılarak ortak hayatı önemli bir biçimde yeniden çizer. Uyum içinde olmaktan bahseden yumuşak retorik, ruhlarına

bu inanç üflenmemiş kişiler, özellikle de varoluşun zengin belirsizliğine karşı tanrıcı olmayan bir saygı duyanlar tarafından belirsizleştirilmeli ve kabalaştırılmalıdır. Böylece aslında hiç ayrılmadığımız "eğer"e geri dönmüş oluyoruz.

Yurttaş liberalizminin retoriği birçok olası disiplini eleştirel görüşünün dışında bırakır ve deneyimi ısrarla belli bir kipte açımlarken başvurduğu bütünleyici desteğin atılmasını gerektirdiği adımın pek de öyle küçük olmadığını gözler önüne serer. Yorumlarını başka bir toplumsal ontolojiyle destekleyenler bu retoriğe sürekli karşı çıkmalı ve onu sınamalıdırlar. Bu toplumsal ontoloji, insanın tasarıları ile bu tasarılar için gerekli malzeme arasındaki uyumun daima kısmi, eksik olduğu ve bir boyun eğdirme ve dayatma unsuru taşıdığı; geç modern varoluşa bütünleyici destek sağlayan bir yön verecek kadar canlı bir tanrı varmış gibi yapmayı reddettiğimizde, bireylik ve varoluşa saygı olasılıklarının çoğaldığı ve demokrasinin siyaseti içine tartışmacı saygı katıldığında, demokrasinin en yüksek başarı düzeyine eriştiği bir toplumsal ontolojidir.

Cemaatçi ve Nietzsche sonrası düşünürler arasındaki tartışmanın belli bir asimetri içerdiği belirtilmelidir burada. Taylor, varlıkta bir yön olduğu varsayımı hakkında, "Bana görünürdeki rakiplerinden daha kötü bir durumdaymış gibi gelmiyor, hele Nietzsche'nin dayatma olarak hakikat nosyonundan çok daha iyi durumda", diyor.[22] Nietzsche'ye göre hakikatin dayatmadan başka bir şey olmadığı fikrini genişletmeyi ve değiştirmeyi şimdilik bir yana bırakalım. Eğer hayatta topluluk ideali az çok gerçekleştirilecekse, Taylor'ın yönelmeye çalıştığımız uyum içeren bir amaç olduğu varsayımı, rakiplerinin alternatif kestirimlerinden çok daha iyi bir konum elde etmelidir. Nietzsche sonrası liberalizm ise sadece, bu varsayımı yalnızca nüfusun faal bir azınlığının (düşünceleri ve eylemleri içinde) benimsemesini ve kültürün bu varsayıma, varoluşun gizemlerine verilen ve tartışmacı saygıyı hak eden yanıtlardan sadece biri

22. Taylor, "Connolly, Foucault and Truth", 385.

olarak bakmasını gerektirir. Ancak bu tür bir bakış topluluğun en yüce umutlarından ödün vermeye başlamıştır bile. Çünkü yerleşik düzenlemeler, halkın önemli bir bölümü onlara doğal, tamamen rasyonel, diyalog içeren bir konsensüsü yansıtan ya da daha yüce bir yönde temellenmiş olan düzenlemeler olarak bakmayı reddediyor, başka bir grup da bu yönelime karşı çıkarken bile ona tartışmacı bir saygı gösteriyorsa siyasileşirler. Cemaatçi ontoloji bu alternatif bir kültürün içindeki tartışmacı hesaplaşma manzarasının gerektirdiğinden daha güvenilir bir konsensüs elde etmelidir. Eğer savunduğu topluluk ideali gerçekleşecekse, rakiplerinin perspektiflerini (hem de sadece Nietzsche sonrası rakiplerinin değil) alt etmelidir. Bu ideali gerçekleştirmek için alt etmesi gereken şey tam da ontolojik siyasetteki bir pata durumudur.*

Bu epistemik asimetri insanın varlıkta koruyucu bir gücün olduğundan kuşku duymasına yol açar. Varlığın belirsizliği bizi uyum içeren toplum dayatmasından şu popülist gerekçeyle korur: Bizim hayatın belirsizliğine olan inancımız en az sizin toplumun ontolojik önkoşullarına olan inancınız kadar iyidir. Ancak mücadelenin gerçek terimleri elbette bu formülasyondaki kadar basit olamaz.

F. PARADOKS SİYASETİ

Liberal bireycilik, liberal bireylik ve liberal cemaatçiliğin farklılık paradoksundan kaçmak için tamamlayıcı stratejiler ürettiğini ileri sürdüm. Peki o zaman farklılık paradoksuyla nasıl hesaplaşmalı? Bu soruya yanıtım onu böyle kabul etmek ve onu bir paradoks siyasetine; yani siyaseti karşılıklı bağımlı kimlik ve farklılık ikiliğinin ifade edilebileceği ve tartışılabileceği bir ortam şeklinde gören bir anlayışa dönüştürmektir. Bu yönelim (yine) farklılık paradoksuna nihai bir çözüm olarak önerilmemiştir, daha çok bu paradoksa gösterilen tepkiler

* Satrançta şahın mat olmadan oynanamayacağı ve oynanacak başka taş da olmadığı durum. (ç.n.)

içinde başat olanlar tarafından paylaşılan yakınlık ve kapanımlarla mücadele edilebilecek bir araç olarak ortaya konmuştur.

Siyaset hakkındaki böyle bir perspektif burada eleştirilen her kuramdaki çeşitli boyutları onaylar. Liberal bireycilik ve yurttaş liberalizminden, insanları toplu eyleme geçmeye teşvik eden her hayat biçiminin ortak hayatta değişen öncelik dereceleri alan bir dizi norm ve ortaklığı cisimleştirmesi gerektiği fikrini almıştır. Bir tek yurttaşlık geleneğinden etik ve siyasi söylemin yoruma dayalı karakterinin takdir edilmesi unsurunu almıştır; burada tartışma ve akıl yürütme benliğin ve toplumun hayatında zaten yer etmiş olan önkavrayışlar ve kanılardan yola çıkar. Liberal bireylik kuramından bireylik taleplerinin sık sık uzlaşım, düzen ve normalliğin talepleriyle çatıştığına ilişkin düşünceyi almıştır; ama her iki tarafın taleplerinin söylemsel tartışmaların yürütüldüğü kamu arenasına olduğu kadar benliğin içlerine de girdiğini bireylik kuramcılarından daha çok vurgular. Nietzscheci mirastan da varoluşun belirsizliğine olan saygıyı ve her kimliğin kendisini oluşturan baskılara direniş gösterdiği ve inatla karşı çıktığı olumsal bir kurmaca olduğu yolundaki ("eğer"lerle dolu) fikri almıştır. Gerçi bu örneklerin her birinde, bu içgörülerin sabit fikirli sahiplerinin siyasi olmayan bir biçimde ele aldıkları unsurları siyasallaştırır.

Burada ortaya atılan perspektife göre diğer geleneklerin her birinin siyasetin çok önemli bir unsurunu nasıl iptal ettikleri konusu şu anda ele alınabilir. Kateb, Taylor ve Nietzsche buna çok iyi örnek teşkil ederler. Kateb bireylik adına siyasette minimalizmi onaylayarak bireyi siyasi müdahalelerden uzak tutmaya çalışır. Taylor siyaseti, birbirinden ayrı güçlerin ortaklaşa gerçekleştirilen, ortak bir amaca yönelik olarak bir araya gelmeleri biçiminde temalaştırır. Bunu yaparken de yerleşik ortaklıklardaki zarar verici unsurlar ve adaletsizliklerin fazlasıyla doğal hale gelmelerini, rasyonelleşmelerini ya da varlıkta daha yüce bir yönde temellenmelerini engelleyen sürekli bir

tartışma olarak siyaset fikrinin değerini azaltır. Nietzsche ise varlığın belirsizliğiyle siyasetin elini attığı sahanın büyük ölçüde dışında uğraşan bir üst insan vizyonu oluşturmuştur.[23]

Burada öngörülen liberalizm modelinde, kimlik ve ortaklıkların siyasallaştırılması idealin kendisine içsel bir şeydir: Düzenleyici ideal, bireyliğin talepleri ile ortaklığın talepleri, kimlik talepleri ile benliğin içinde bunlara karşı direnen şey, aşkınlık dürtüsü ile herhangi bir aşkınlık talebi tarafından bastırılan şey, bugünün buyrukları ile geleceğin talep ettikleri, varolan söylem alanı ile bunun kısmen bastırılmış tarihinde örtülü kalmış olasılıklar arasında yaratıcı gerilimler yaratan bir idealdir. Bu perspektiften bakıldığında, hukuki siyaset, minimalist siyaset ve cemaatçi siyaset birbirini tamamlayan siyaset dışı idealler olarak görünürler; her biri farklılığın siyasallaşmasını canlı tutmak için gereken boyutların birini ya da daha fazlasını ihmal eder.

O halde siyasetin içerdiği paradoks nedir ve bunun kimliğin siyasallaştırılmasıyla ilişkisi nedir? Bununla ilgili birçok formülasyon sunulabilir. İşte bunlardan biri: Ortak iyiyle ilgili bir siyaset hem takdire layık özel birtakım kimlikleri yaşatmak hem de kamunun ortak hayatta ortaya çıktıkları biçimiyle kamu çıkarı ve adalet adına özbilinçle eyleme geçmesini sağlamak açısından hayati önem taşır. Gelgelelim bu kamusal rasyonellik siyaseti belirsiz bir çehre sunar. Ortaklıkları tanımlama ve eyleme geçirmedeki başarının kendisi, onları doğallaştırma; doğada, akılda, normal bireyin evrensel karakterinde, ideal diyalogda ya da varlıktaki yüce yönde bulunan belirsizlikten uzak şeyler gibi gösterme eğilimindedir. Eğer insanlar bir yaratıcı tarafından önceden belli bir biçimde tasarlanmadıysa ve

23. Nietzsche'nin daima tutarlı bir biçimde apolitik olduğu kanıtlanamaz. Ancak *Thus Spoke Zarathustra*'daki (İng. Çev. Walter Kaufmann, New York: Penguin, 1978), [Böyle Buyurdu Zerdüşt, Çev. T. Oflazoğlu, Cem Y., 1992] üstinsan bence bir hayli apolitik. Özellikle yayımlanmamış metinlerindeki üstinsana yapılan diğer göndermeler açıklama ve bir bağlama oturtma açısından bu temel metindekilerle ilişkilendirilebilir.

bu yüzden herhangi özel bir toplumsal forma tam anlamıyla oturmaya uygun değillerse, o zaman her teşvik edici ortaklık kümesi tartışılıp sarsılması gereken koşut zararlar, acımasızlıklar, boyun eğdirmeler, gizlemeler ve sınırlamalar içeriyor denebilir. Her kimlik grubu farklılıklar doğuracak, bu farklılıkların da siyasi bir ifade bulmaya ihtiyacı olacaktır.

Paradoksu başka bir biçimde ortaya koyma yolu da şudur: İnsan denen hayvan toplumsal bir form olmaksızın özünde eksiktir; hayat için büyük önem taşıyan kimliğin ve ortaklıkların kazanılması için ortak bir dil, kurumsal ortam, bir dizi gelenek ve kamusal amaçları dillendirmek için siyasi bir forum gereklidir. Ancak toplumsal bütünleme ve teşviklerin her çeşidi içinde boyun eğdirme ve acımasızlıkları da barındırır. O halde siyaset bu belirsizliklerle uğraşıp yüzleşmeyi, bunların değiştirilebilmesini ve genişletilebilmesini sağlayan ortamdır. Siyaset aynı zamanda ortak amaçları kristalize eden ve bunların müzikteki gibi armonilere dönüştürülmesini sağlayan kusursuz araçları gözler önüne seren, tartışan, sarsan ve bozan bir ortamdır. Siyasetin böyle belirsiz bir ortam olmasına elveren bir toplum iyi bir toplumdur; çünkü farklılığın paradoksunun kamu hayatında ifadesini bulmasına elverir.

Elbette bu perspektif bir liberalizmdir, geç modern hayatta var olmak için çarpışan diğer liberalizmlere ve gayri liberalizmlere hem borçlu olan hem de onlarla yarışan, alternatif, militan bir liberalizmdir. Mevcut düzeni yıkmayı amaçlayan bir devrimcilik ile geleneksel kültürün idealleştirilmesi arasında seçim yapmayı reddettiği, bireyliğin taleplerini göz önüne aldığı, haklara ve anayasal güvencelere dikkat ettiği, bu kaygıları disiplinin diyalektiğini ve tepkisel sevgisizliği hayatın yeni köşelerine doğru genişletecek güçlere dek yaydığı, kimlik ve farklılık arasındaki paradoksal ilişkinin herhangi bir nihai çözümüne kuşkuyla baktığı, teleolojik ve aşkın kuramların hegemonyasına karşı açılan liberal savaşları radikalleştirdiği, yaşadığı ve değiştirdiği kimliklere ironik bir mesafeden baktığı,

kimliğin hayat için çok önemli olduğu bir dünyada farklılığı siyasallaştırarak ironik bir boyut aldığı, bazılarını diğerlerinden daha çok takdir ederken bile sabit birliklerin sorgulanmasında ısrar ettiği için bir liberalizmdir.

Bu hayal edilebilecek en iyi liberalizm olmayabilir; ama biz insanlar, belli bir kişisel ya da kolektif kimlik formasyonuyla uyum sağlamak üzere yaratılmamış bir dünyada toplumsal bir form olmaksızın eksik kalıyorsak bu izlenebilecek en yüce düzenleyici idealdir.

4
Kötülükten Kim Sorumlu?

A. SORUMLULUK SORUNU

Sorumluluk basit bir evrensel ilke değildir. Başka zaman ve yerlerde bugün olduğu kadar fail merkezli değildi: Sorumluluğun başlıca insani odağı bireyden çok aile ya da klandı; kahraman bireyler eylemlerden sorumlu tutulduklarında, burada eylemcinin kendi amaçları eylemin topluluk için yarattığı sonuçlar kadar önemli olmazdı; intikam ve fedakârlık ceza ve sorumluluk pratiklerinde çoğunlukla başlıca unsurdu; ve bazen tanrılar, modernlerin kendi aralarında paylaştırdıkları sorumluluğu olmasa bile, suçun bir kısmını özümserlerdi.

Bir örnek vermek gerekirse, A.W.H. Adkins'e göre Homeros'un Yunanları bizimkinden oldukça farklı bir benlik, sorumluluk ve inanç dünyası kurmuşlardı. Benliğin bütünlüğü deneyimi zayıf kalırken, benlikteki eylem merkezlerinin çokluğu ("yani bireyin içinde birbirinden ayrı 'küçük insanlar'ın varlığı") deneyimi vurgulanıyordu; kendi kendini kontrol etme güç ve başarı kadar övgüye değer bulunmuyordu; davranış tarzının düzenlenmesinde suçluluk duygusundan çok utanca önem veriliyordu. Tanrıların benliğin hayatına birbirleriyle rekabet halinde girdikleri anlayışı oldukça gelişmişti; bireyin "normalde yapmayacağı bir eylemi yapmasına ya da onu normalden daha etkili bir biçimde yapmasına" neden olabilmekteydiler; ve eylemin büyük ölçüde incinebilir durumda olan topluluğun refahı için yarattığı sonuçlar "amaç ve nedenlerin töhmetlerinden çok sorumluluk ve erdemin takdir edilmesi açısından önem taşırdı."[1]

Bu kültürel farklılık, sorumluluğun koşulları ve uygun uygulanma alanı konusunda yapılagelen tartışmalara benlik, doğa, devlet, dil, tanrı, geçmiş ve gelecekle ilgili belli anlayışlara bağlı, tarihsel açıdan özgül bir söylem alanı gözüyle bakmamızı sağlar. Bu alandaki bir unsura dokunmak diğerlerini de harekete geçirmek demektir ve bir taraftaki acımasızlık ve adaletsizlik duygusuna çare bulmak için önemli değişiklikler yapma girişimleri çoğunlukla bunların aynı alanın başka taraflarında doğurdukları karşıt etkiler tarafından engellenir.

Sorumluluk basit bir evrensel ilke değilse de delik deşik bir evrensel ilke ya da insan hayatındaki ilk ve temel ilkelerden biri gibi görünmektedir. Mesela, Adkins'in tartışılabilir nitelikteki yorumundan sonra bile benliğin tutarlılığı ve sorumlulukla ilgili hüküm verilirken amaçlılığın taşıdığı önem gibi modern temalar Homeros'un Yunanistanı'nda ikinci derecede rol oynarlar; dahası, Homeros'un Yunanistanı'na ait benlik ve

1. A.W.H. Adkins, *From the Many to the One* (Ithaca: Cornell University Press, 1970), 21, 25.

sorumlulukla ilgili fikirlerin bizimkilerle *karşıtlaştırılabileceği* bir bölge tanımlamak da mümkündür. Bilinen hiçbir kültür sorumluluk fikrinden tamamen yoksun olmadığı gibi bildik sorumluluk kavrayışlarıyla aile benzerliği taşıyan bir fikir içermeyen bir hayat tarzı hayal etmek bile insan hayatı fikrini biraz fazla zorlamak olur. Örneğin hınç, öfke, şükran, gurur ve sevgi gibi tepkisel tutumlar benliğin ve ötekinin sorumluluğu hakkında bazı varsayımlar yapılmasını gerektirir. Bu kadar çok tutumun tamamen saf dışı bırakıldığı bir yaşam biçimi düşünmek herhalde mümkün değildir.

Bunları söyleyince, en azından benim düşünceme göre sorumluluk fikrinin ifade edilmesi kolay ya da kirletilmemiş bir iyi olarak hemen tanımlanabilir bir şey olduğunu söylemiş oluyoruz. Belki de sorumluluk standartları toplumsal pratik için hem gereklidir hem de ondaki adaletsizliklerin üreticisidir. Belki de her toplum böyle standartlar talep ettiği için bu talebi amansız bir biçimde karşılayan her toplumsal pratiğin içinde bir kötülük sorunu yatmaktadır. Bir pratiğin gerekliliğinin, uygulandığı varlıkların yapısına kusursuz bir biçimde denk düşmek zorunda olduğu nerede yazılıdır? Belki de sorumluluk sistematik bir biçimde belirsiz bir pratiktir.

O zaman bu olasılıklar karşısında düşünce gardını alır. İnsanı, daha kusursuz bir biçimde çalışabilmesi için sorumluluk fikrini yeniden oluşturma girişimlerinin bile sorunun bir parçası olabileceği kuşkusuna düşürürler. Belki de bu tür girişimler reformun yapılmasını zorunlu kılan kötülüklerin yeniden bir yerlere oturtulmasından kaynaklanmaktadır. Belki de Batı düşünce tarihinin sorumluluğu bir yerlere oturtma girişimleriyle dolu olmasının nedeni budur: İnsanlardan tanrılara, tanrıdan insanlara, bir kolektiflikten bireye, geçmişten bugüne ve yine bireyden yeni bir kolektiflik vizyonuna.

Sorumluluk ölçütüne değil de bu tür ölçütlerin günlük hayatta uygulandığı tutum ve davranış alanına bir göz atıldığında, son yirmi otuz yılda derin bir değişimin yavaş yavaş oluştuğu

görülür. Eskiden özsorumluluk, erdem ve ayıplanabilirlikle ilgili yargılarla dolup taşan tutum ve davranış alanları, ya boşaltılmış ya da mücadele alanlarına dönüştürülmüştür. Şişmanlık, alkolizm, korkaklık, saldırganlık, rastgele cinsel ilişkide bulunmaya düşkünlük, aşırı gerginlik, evsizlik, eşcinsellik, hiperaktiflik ve delilik bunun birçok örneğinden bazılarıdır. Bu terimlerin bazıları gerçekten de eski düşünceleri çağrıştırırlar ("eşcinsel", "rastgele cinsel ilişkide bulunan"), bu arada bazıları da yeniden gözden geçirilmiş; ama kendilerine özgü adaletsizlikler de içerebilen yargıları oluştururlar ("hiperaktif", "evsiz").

Bazı durumlarda, bir zamanlar bireyin sorumluluğunda olan şey artık, bireyin iradesi yardımıyla düzeltilmeye direnen genetik ya da olumsal bir eğilim olarak görülür; başka bazı durumlarda, sorumluluğun odağı bireyden aileye, "topluluğa" ya da kişinin dolaysız iradesinden benliğe davranış değişimi teknikleri uygulama iradesine kaymıştır; yine başka bazı durumlarda tutum ve davranışlar ahlaki bir mesele olmaktan çıkarak klinik bir soruna dönüşmüştür; ve daha başka bazı durumlarda da eskiden ahlaki ya da klinik bir sorun olarak görülen şey artık, bazı kişilerin kusurdan kimin sorumlu olduğu sorunu tartışılabilir duruma gelsin diye normallik ve anormallikle ilgili yerleşik standartları yeniden oluşturmaya çalıştıkları siyasi bir sorun haline gelmiştir.

Geriye dönerek bu değişimlerden önce gelen sorumluluk pratiklerine bakıldığında, bunlar o zamanlar sert ve kendini üstün gören bir tutumun pençesindeymişler gibi görünürler. Alkolik, yalnızca hastalığın insanı zayıf düşüren etkileriyle değil; alkolizmi özsorumluluktan isteyerek feragat etmek olarak yorumlayanların ahlaki yargılarıyla da mücadele etmek zorundaydı. Şizofrenlerin aileleri, yalnızca acı çeken bir evladın o korkunç dengesizliğiyle değil; bu durumun aile hayatına hâkim olan bir "uyumsuzluk" tarafından yaratıldığına dair klinik yargıyla da başa çıkmak zorundaydılar. Eşcinseller yalnızca dayatılan normun dışında bir cinsel deneyimle değil, bir de

ana babalarının bu anormalliklerinden sorumlu olup olmadığı konusuyla uğraşmak zorundaydılar. Hipertansiyonu olan bir kimse yalnızca bundan kaynaklanan baskı ve risklerle değil, bir de bunun karakterindeki bu duruma yatkınlık taşıyan bazı unsurlardan kaynaklandığı suçlamasıyla da uğraşmak zorundaydı. Bu arada normal olanlar da yalnızca norma uyum sağlamanın avantajlarından değil, bir de ötekinin sorumsuzluğu ya da hastalığının kendi sorumluluklarını, avantajlarını ya da sağlıklarını kanıtlamasından yararlanıyorlardı.

Normal olanlardaki ahlaki üstünlük duygusu arayışı belki de başlangıçta böyle bir dizi anormalliğin özsorumluluk bağlamında tanımlanması yönündeki baskılara katkıda bulunmuştur. Ötekini bazı kusurlardan sorumlu tutma isteği belki de bir dereceye kadar kişinin kazanılan her erdem için kendini sorumlu görme talebinden kaynaklanmaktadır. Bu tür zorlama kalıplarının sorumluluk pratiğini kıskaçları altına almalarının nedeni belki de kısmen sorumluluğun hem toplumsal hayat için gerekli olmasından hem de ikincil adaletsizliğin barındığı bir yer olmasından gelen bir belirsizliği olduğunu düşünmenin, kişisel ve kolektif kimliğin güvenliği için çok güçlü bir tehdit ortaya koymasıdır.

Çoğu çağdaşımız bu kültürde alkolizm, eşcinsellik, şizofreni vs. hakkında sadece bir iki kuşak önce sıkça verilen yargıları artık acımasız ve adaletsiz buluyor. Gerçi buradaki çetin mesele, bu tür acımasızlıkları teşvik eden eğilimlerle, onları gizleyen anlayış biçimleriyle ve çağdaş yaşamın bu eğilimlerle önyargıların tematize edilip gündeme getirilmeden süregittikleri çeşitli bölgeleriyle uzlaşmaya varmaktır. Yoksa bu alandaki düşünsel yargılar özünde çoğunlukla retrospektif olacaktır ve bazı alanlarda sorumluluktaki çağdaş döneme özgü gevşeme öteki alanlarda sorumluğu güçlendirecek dürtülere gaz verecektir. Çünkü eğer sorumluluk dürtüsü, daha önce dediğim kadar, çokbiçimli ve güçlüyse, yani üst belirlenime açık bir fenomense, hayatın belli bazı alanlarında sorumluluğun belirsiz-

leştirilmesinin diğerlerinde vidaların daha sıkı döndürülmesi için telafi edici baskılar yaratacağını beklemek akla uygundur. Daha önce iddia ettiğim gibi her insanın hayatını bir projeye dönüştürmesine ya da marjinalleştirmenin sonuçlarını kabul etmesine ilişkin çağdaş talep bugün böyle bir yoğunlaştırma alanı meydana getirebilir.[2]

Sorumluluk pratiğini yöneten tek tek taleplerle mücadele ederken sorumluluğa belirsiz bir iyi olarak alkış tutmak inandırıcı bir tavır mıdır? Sorumluluk içeren durumlardaki şiddet öğesini ortadan kaldırmak ya da yumuşatmak için sorumluluk mantığının dayandığı söylem alanını bu pratiği tamamen bertaraf etmeden kaydırmak mümkün müdür?

B. YAHUDİ KARŞITI VE YAHUDİ

Potansiyel Yahudi karşıtlığı Hıristiyan kültürünün köklerinin derinlerindedir. Yahudiliğin dışlayıcı tektanrıcılığına tepki olarak ortaya çıkarılan, Farisiliğin (Pharisaism) tam karşıtı olarak tanımlanan, tanrının yeryüzünde beden bulmuş hali olarak İsa'yı merkez alan ve evrenselci iddiaları olan tektanrılı bir din elbette Yahudilik karşıtı olasılıklar içerir. Hıristiyanlığın özü Yahudi karşıtlığının tarihinde ve ısrarlı varlığında içerilir. Hıristiyanlıkta, bu Yahudi karşıtı eğilimlerle mücadele eden veya onları nötralize eden unsurlar da vardır. Bu iki yönden hangisinin ağırlık kazanacağı duruma göre değişir.

Sorumluluğa ilişkin güçlü bir doktrin her belirgin kötülüğün suçlanmaya layık olan ve kötü bir iradenin somut hali gözüyle bakılması gereken bir fail tarafından yapıldığını farz eder. Bu doktrinin kökleri, Augustinus'un kötülük sorununa bulduğu, özgür irade ve ilk günahın insanlıkta yerleşmiş kötülüğün kesin sorumluluğunu bir yere oturtmak için oluşturdukları sorunlu bir kombinasyon içeren çözümdedir. İnsanın ölümden kaçamayışı bile ilk günahkârların sorumlu tutuldukları bir şeydir. Böyle bir doktrin patlak veren felaketlerle

2. 1. bölüme bakın.

birleştiğinde, sorumluluk yükleme yoluyla zulüm yapmak için koşullar son derece elverişli duruma gelir. Yeni kötülük deneyiminden sorumlu tutulacak birileri aranır ve olası adayların en başlarında da atalarının ilk Hıristiyana ihanet ettiği söylenen azınlığın üyeleri vardır.

Bir örnek vermek gerekirse 14. yüzyılın ortalarında, Fransa'da, veba ülkeyi kasıp kavururken bir Yahudi kıyımı yapılmıştır. Bu kıyımın sorumluğu belli bir gruba atfedildi. *Navarre Kralı'nın Hükmü* adlı kitabında, Guillaume de Machaut sorumluluğun nasıl oluşturulduğunu ve uygun cezanın nasıl verildiğini onaylayıcı bir dille anlatır:

> Bundan sonra sahte, hain ve aşağılık domuzun biri geldi: Bu utanmaz İsrail'di, iyilikten nefret eden ve her türlü kötülüğe bayılan, Hıristiyanlara bir sürü altın ve gümüş ve çeşitli sözler veren, insanlar ölsün diye suyu bir zamanlar berrak ve temiz olan bir sürü nehre ve kaynağa zehir atan (çünkü bu suları kullanan birçokları aniden öldüler), kötü ve hain İsrail. Kentte ve kırda, bundan dolayı yüz binlerce insan öldü. En sonunda bu ölümcül felaket anlaşıldı.
>
> Yücelerde oturan ve uzakları gören, her şeyi yöneten ve çekip çeviren bu hıyanetin gizli kalmasına razı olmadı; bunu açığa vurdu ve herkes tarafından bilinmesini sağladı, böylece bunu yapanlar hayatlarını ve mülklerini yitireceklerdi. Sonra her bir Yahudi yok edildi, bazıları asıldı, bazıları yakıldı; bazıları boğuldu, bazılarının da kafaları kesildi ya da kılıçtan geçirildiler. Ve birçok Hıristiyan onlarla birlikte utanç içinde öldü.[3]

3. Aktaran René Girard, *The Scapegoat*, İng. Çev. Yvonne Freccero (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986), 2. Girard Gospeller'in zulmün (günah keçisi haline getirmek de dahil) mantığını açığa vuran ilk ve kesin formülasyonları ortaya koydukları ve bunu aşan bir doktrini dile getirdikleri fikrini öne sürer. *Violence and Truth* (der. Paul Drommond, Stanford: Stanford University Press, 1988, 160-79) adlı derlemedeki "The Christianity of René Girard and the Nature of Religion" yazısında, Lucien Scuba onun Gospeller'i okuma biçimine karşı çıkar. İsa'nın tutumunu inceler ve daha belirsiz bir eğilim bulur. Ayinin önceki şiddetin sadece sergilenmektense, yumuşatılabileceği ve yeniden oluşturulabileceği bir araç olduğu düşüncesine de karşı çıkar.

Bir kötülük meydana gelmiştir. Bundan insanlar sorumlu tutulmuştur. Suçlu kişiler saptanıp cezalandırılmıştır. Cezayı verenler bu yaptıklarının zorunlu ve adaletli olduğuna inanıyorlardı. Zulmü başlatmaktan çok ona tepki gösteriyorlardı.

Ama bu o zamandı. Bugün bizi böylesi bir yorumsal tepkiye bağışık kılacak bir hastalık kuramına sahip değil miyiz? Ayrıca soykırım deneyimi zulüm mantığının nasıl işlediğini bize öğretmiyor mu?

Yahudi karşıtlığıyla ilgili etkili bir metni, Sartre, 1944'te, İkinci Dünya Savaşı sona ererken *Yahudi Karşıtlığı ve Yahudiler* adıyla kaleme almıştır.[4] Bu metin hem üzerinde durduğu konu bakımından ve hem de ırkçılık, cinsiyetçilik, milliyetçi şovenizm ve refah devleti karşıtlığıyla ilgili olarak ondan sonra yapılan bir dizi açıklamanın tamamı için bilinçli ya da bilinçdışı bir model oluşturması bakımından önemlidir.

Sartre'a göre Yahudi karşıtı, Yahudiyi kendisinin ve milletinin başındaki en alçaltıcı kötülüklerin sorumlusu olarak kavrar. Böyle ısrarcı bir düşüncenin çok önemli işlevleri vardır. Birincisi bu, Yahudi karşıtının kendisiyle ya da içinde bulunduğu durumla ilgili alçaltıcı bulduğu şeylerin sorumluluğundan kendini kurtarmasına yardımcı olur. "Yahudi karşıtı, dünyanın yanlış ya da eksik bir düzen içinde olduğunu keşfetmekten korkar; çünkü o zaman bir şeyler geliştirmek ya da değiştirmek gerekecektir, bunun sonucu da insanın acı verici ve sonsuz bir sorumluluğu sırtlayan, kendi yazgısının efendisi olarak ortaya çıkmasıdır. İşte bu yüzden Yahudi karşıtı bütün sorumluluğu Yahudi'ye yükler"(40).

İkincisi, Yahudi karşıtlığı onun dünyanın temel ya da gerçek yapısı olarak düşündüğü uyumlu durumdan çok farklı olduğu gerçeğini görmekten kaçınmasını sağlayacaktır. Çünkü gerçek uyum sadece ve sadece Yahudi dünya yüzünden silindiğinde

4. Jean-Paul Sartre, *Anti-Semite and Jew,* İng. Çev. George Becker (New York: Schocken, 1948). [*Yahudi Düşmanı Antisemitin Portresi,* Çev. Emin Türk Eliçin, Salyangoz Y. 2008] Bu yapıtın sayfa göndermeleri metinde parantez içinde verilmiştir.

gerçekleştirilebilecektir. "Yahudi karşıtının sertliğinin altında gizli olan şey kötülük bir kez ortadan kaldırıldıktan sonra uyumun yeniden kurulacağına ilişkin iyimser inançtır"(43).

Üçüncü olarak Yahudi karşıtlığı onun onayladığı iyiliği eleştirel bir incelemeye tabi tutmayı geciktirmesini sağlayacaktır. "İnsan Kötülükle savaşmaya ne kadar çok dalarsa, İyiliği sorgulama isteği o kadar azalır"(44).

Son olarak Yahudi karşıtlığı onun saptadığı kötülükle savaşırken yasayı göz ardı etmesine izin verir. Sorgulamayı reddettiği iyilik adına ötekini küçük görmesine, alçaltmasına ya da öldürmesine izin verir. Şiddet dolu arzularını kendi kendini kontrol etmenin getirdiği yükümlülüklerden kurtarır. Belirsiz "güzel bir Yahudi kadını" ifadesi bile varlık tarzı tecavüz ve aşağılanmayı davet eden çekici bir hedef göstererek bu işleve hizmet eder.

"Yahudi... yarattığı suçların bütün sorumluluğunu almak için ona ne kadar özgür irade gerekliyse o kadarına sahiptir"(39) fikri şu halde Yahudi karşıtının "tersine çevrilmiş bir özgürlük" hayatı yaşamasını sağlar: Ötekini her türlü kötülükten dolayı suçlamakta, kendini her türlü sorumluluktan muaf tutmakta, hükümet "gerçek Fransa"nın çağrısına tepki göstermediği takdirde meseleyi kendi üzerine almakta ve böyle olması gerek diye ısrar ettiği insanlık durumunu gerçek biçiminden ayıran koca uçurumla karşı karşıya gelmekten kendini korumakta özgürdür. "Henüz var olmayan otoriter bir toplumla yadsıdığı resmi ve hoşgörülü toplum arasında oradan oraya savrularak, bir anarşist gibi görünmeden (ki böyle görünmekten nefret eder) istediğini yapabilir"(33).

Sartre, kısa, dolaysız bir pasajda, "Yahudi karşıtlığında insan kurban etmenin doğasından bir parça vardır"(51) der. Oysa Hıristiyan kültürünün son ve kesin kurbanı temsil eden çarmıhtaki İsa ile insan kurban etme kültünü aşmış olması gerekirdi. Fakat Yahudi karşıtı bu kültü yeniden hayata geçirir. Yahudi karşıtının hiçbir sorumluluk altına girmeksizin zulüm

yapabilmesi için Yahudi kurban edilmelidir. İkincinin uyum vizyonunun korunabilmesi için ilkinin kurban edilmesi gerekir. Benliğin özkimlik, ulusal birlik ve insanlık durumuyla ilgili çocukça bir düş kurabilmesi için ötekinin kurban edilmesi gerekir.

Yahudi karşıtlarının kurumsallaşmış suçlamaları Yahudileri savunmasız bir duruma sokmaktadır: Sınıf çatışmaları toplumun altını üstüne getiriyorsa, işçileri onların kışkırttığı söylenir; finansal bir kriz varsa, bunu, finans kurumlarını gizli planlarla kontrol altına alarak onlar yaratmıştır; milli şovenizm yeterince güçlü değilse, onu aşındıran kültürü onlar kontrol etmektedirler.

Böyle bir suçlama ve zaman zaman şiddet gösterme bağlamında Yahudinin vereceği tepki, kendisine karşı kışkırtılan stereotipin tutum ve davranışlarının aynısını sergilememek için sürekli kendini kontrol etmektir. Gelgelelim bu zulmedecek yeni bir stereotip yaratır: Tedbirli, kendini alçaltan, sürekli yağcılık yapan, kendisine karşı dürüst olmayan ve bu yüzden Yahudi karşıtının yeni saldırılarına daha da açık hale gelen Yahudi.

Veyahut, Yahudi, özümüzde hepimizin insan olduğunu ve hangi kimliği taşıdığının bir kişinin insan olması açısından çok büyük önem taşımadığını söyleyen liberalin evrenselci, demokratik doktrinini kabul ederek asimilasyon arayışına girebilir. Buradaki mesaj şudur: Yahudi olmayı bıraktığın sürece evrensel bir "insan" olarak asimile olabilirsin. Yahudi bir kez daha kendini sınama ve yenileme yoluyla kendi tikel Yahudiliğinden arınmaya davet edilir. Burada sorun, düşmanları tutkuyla dolup taşarken Yahudinin resmi müttefikinin (evrenselci demokrat) bundan yoksun olmasıyla daha da pekişir.

Bu iki olasılık Todorov'un Avrupa ile Amerika arasındaki ilk karşılaşmayla ilgili olarak ortaya koyduğu fethetme ve din değiştirtme seçeneklerini hatırlatmaktadır. İçsel ötekini oluşturmak ve onunla başa çıkmak için kullanılan stratejiler,

görüldüğü gibi dışsal ötekine uygulananları yansıtmaktadır. Sartre, bir bakıma Todorov'un bu iki alternatifi aşmaya çalışan İspanyol din adamlarıyla ilgili çözümlemesine koşut bir biçimde, Yahudi karşıtı ile Yahudi arasındaki diyalektik ilişkiyle ilgili söylediklerini ona yüklenen "Yahudiliği" aktif bir biçimde kabul eden ve isteyen bir Yahudiye ilişkin düşünceler sunarak bitirir. Çarpıcı bir sonuca varmıştır: "Yahudinin durumu, ne yaparsa yapsın yaptığı her şeyin ona karşı olmasıdır"(74).

Sartre'ın bu çıkmaza düşme durumunun kaynaklarına ve içerimlerine ilişkin çözümlemesi ayrıntı bakımından zengin ve ortaya serdiği içgörüler bakımından etkileyicidir. Yahudi karşıtlığı hakkındaki herhangi bir çalışma bu zenginliklerden kesinlikle faydalanmalıdır. Ancak Sartre'ın çalışması saptadığı ve lanetlediği diyalektiği yeniden ifade etme tehditi taşıyan ikinci bir grup düşünceden de faydalanmaktadır.

İlk dönem Sartrecı modelde iki kutup vardır: Benliğin kendi benliğini seçme konusundaki mutlak özgürlüğü ile böyle seçimlerin yapıldığı "durum". Birincisi, her benliği ne olduğundan ve ne yaptığından sorumlu hale getirir. İkincisi ise özsorumluluğun hayata geçirildiği özgül bağlamı belirtir. Sartre, genel olarak, "Hiçbir şekilde ertelemeden, hayatımızın başından sonuna kadar elde ettiğimiz avantajlardan sorumluyuz" der(27). Bu ilkeyi izleyerek, "Yahudi karşıtlığının kişinin tamamıyla özgür ve tam bir seçimi" olduğu sonucuna varır(17).

Fakat soyut düzeyde herkesin mutlak seçim hakkı varken ve herkes belli bir durum içindeyken Sartre bu durumun sorumluluğunu yüklenme konusunda Yahudi karşıtı ve Yahudiyi karşıt kutuplara yerleştirir. Yahudi karşıtı hakkında tartışırken anlatının yükünü benliğin mutlak özgürlüğüne yükler, Yahudiyi tartışırken de bu yükü özgürlüğün hayata geçirildiği duruma kaydırır. Yahudi karşıtı kendi benini özgürce seçmiştir, ancak Yahudi benliğin herhangi bir seçiminin kendi kendini geçersizleştirdiği bir durumda kapana kısılmıştır.

Peki, örneğin, Sartre neden her iki tarafın da benliğin her tutarlı seçiminin kendi kendini geçersizleştirdiği durumlarda yaşadığı biçiminde bir yorum yapmıyor? Böyle bir çözümlemenin Yahudi karşıtı söz konusu olduğunda, nasıl uygulanacağını hayal etmek güç değildir. Çünkü verili kültür, entelektüellik, toplumsal başarı ve toplumsal statü standartlarına vurulduğunda, Yahudi karşıtı çoğunlukla iyi bir durumda değildir ve böyle bir durum kolayca onları hayata geçiren kişilerin özsaygısını zedeleyen bir dizi alternatif doğurabilir. Hem Yahudi karşıtı hem de Yahudi hayatını bir çıkmazın kıskacında seçiyorsa ne olur?

Veyahut, Sartre neden, değişen düzeylerde de olsa, iki tarafta da otantik (sahici) olmayana doğru yönelen, kişinin kendinden kaynaklanan baskıları (kimliği işlenerek biçim verilen ya da seçilen bir şey olarak görmekten çok verili ya da doğru bir şey olarak görme biçiminde baskılar) saptamıyor? Çünkü insanlık durumu hakkındaki bu soyut kuram herkese "kötü niyetli" olması için baskı uygulayan *genel* bir özgürlük *endişe*'si koyutlar.

Bu yorum stratejilerinin hiçbiri Yahudi karşıtlığındaki kötülüğü indirgemez ya da sınırlandırmaz, en azından hayatın temelinde bulunan ve hak edilmemiş bir acı olarak kötülük anlamında. O zaman neden bunlar amaçlanmasın ki?

Bunun birinci nedeni sorumluluğun paylaştırılmasının böyle basit bir biçimde *tersine çevrilmesinin* Yahudi karşıtlığının mantığını kopya edecek ve güçlendirecek olmasıdır. İkincisi de –özellikle ahlaki saflığın kötülük konusunda tek bir sorumluluk modelinin benimsenmesine bağlı olduğunda ısrar edenler için– sorumluluğun herhangi bir biçimde *yeniden paylaştırılmasının* Sartre'ın onlara acı çektiren kötülükten dolayı kurbanları suçluyormuş gibi görünmesine neden olmasıdır.

Peki ama Sartre için elverişli olan alternatifler neden bunlara indirgenmiştir? Bu soruyu daha iyi bir biçimde formüle

edersek, yorumlarının temelindeki kuramsal yapı, seçenekleri neden ya Yahudi karşıtını ya Yahudiyi sorumlu tutmaya ya da sorumluluğu ikisi arasında paylaştırmaya indirgemiştir?

Sartrecı retorik strateji üstü örtülü bir biçimde, saptanan kötülüğün (Yahudi karşıtlığı) derinliği ile bundan sorumlu olanın (Yahudi karşıtı) yeri arasında bir simetri gütmektedir. Bu simetrideki ahlaki talep şudur: Yapılan her kötülükten sorumlu biri (ya da birileri) olmalıdır ve bunların sorumluluk düzeyi kötülüğün ciddiyetiyle orantılıdır. Bu talep ahlaki açıdan tatminkâr bir taleptir, ancak içinde biraz acımasızlık da barındırmaktadır. Çünkü Sartre'ın Yahudi karşıtının ötekine yüklediği suçlamaların yapısını yeniden oluşturmasını gerektirmektedir.

Sonuçta *yumuşak* Yahudi karşıtının (çözümlemesindeki önemli bir figür) Yahudi karşısındaki konumu neyse, Sartre'ın da Yahudi karşıtı karşısındaki konumu odur. Bunu Yahudi karşıtına yüklediği suçlamaların dökümünü yeniden yaparak görebiliriz. Sartre'ın tek sorumluluğu Yahudi karşıtına yüklemesi, onu kötülük düzeyi ile sorumluluk düzeyi arasındaki bir uyum olduğu varsayımının bir tür zorlama olup olmadığını belirlemek üzere "kendi içine bakmaktan" alıkoymaktadır. Sorumluluğu bu biçimde yüklemesi, Sartre'ın kendi özsorumluluk modelinin acımasızlık içerip içermediği sorusunu savuşturmasını sağlamıştır. "Bütün kötülüklerin yerini belirleme" isteği belki "dünyanın elverişsiz bir biçimde yaratılmış bir yer" olduğunu keşfetmekten duyduğu korkudan kaynaklanmaktadır. Belki Yahudi karşıtına duyulan "öfkenin altında", kötülük ve sorumluluk arasında "uyum olduğuna dair iyimser inanç gizlidir"; çünkü özgürlük ve içinde bulunulan duruma ait gerçek model ortaya çıkarıldığında, bunun ayrımına varılması gerekecektir. Belki "kötülüğe karşı savaş"ında ne kadar tek başına bu talebin yönlendirmesi altına girerse, "söz konusu olan" kötülükle ilgili tek sorumluluğun "iyiliğini" yerli yerine koymaktan o kadar aciz olacaktır. Belki simetri talebi "kötülük ortadan kaldırıl-

dıktan sonra uyumun yeniden kurulacağına dair iyimser bir inanç" ifade etmektedir.

Sartre, Yahudi karşıtına getirdiği suçlamaların kendi çözümlemesine karşı da getirilebileceğinin biraz olsun farkında olabilir. *Yahudi Karşıtı ve Yahudi*'nin son bölümü ondan önceki bölümde yaptığı kötülüğün teşhisinden duyduğu belirgin bir huzursuzluğu açığa çıkarır. Çünkü, Yahudi karşıtı hâlâ yaptığı kötülüğün tek sorumlusu olarak gösterilse de Sartre ona bu sorumluluğun kabul ettirilebileceğinden umudu neredeyse kesmiştir. Sorumluluğun yüklenmesi, Yahudi karşıtının düşmanına kötülük neredeyse ona eşit bir sorumluluğun da orada olduğuna dair güvence vermeye yarar; fakat buna cevap verecek bir strateji göstermez. Sartre'ın bunun niye böyle olduğuna dair açıklaması önceki çözümlemenin temelindeki ahlaki denklemi hükümsüz kılma eğilimindedir.

Çözümlemeyi şöyle bir toparlayarak başlar: "Bunun [Yahudi karşıtlığı] her şeyden ayrı tutulmuş bir kanaat sorunu olmadığını, herhangi bir durumdaki bir insanın kendisi ve evrenin anlamı hakkında yaptığı tam bir seçim sorunu olduğunu gördük." Ne var ki şimdi çözümlemedeki ağırlığın paylaştırılması tersine çevrilmiştir ve artık Yahudi karşıtının durumu söz konusu edilmelidir: "Eğer böyle bir seçimi olanaksız kılmak istiyorsak, propagandadan, eğitimden ve Yahudi karşıtının özgürlüğüne yasal kısıtlamalar getirmekten medet ummak bunun için yeterli değildir. O da bütün diğer insanlar gibi herhangi bir durumdaki özgür bir kişi olarak var olduğundan, sonuçta tepeden tırnağa değiştirilmesi gereken şey bu durumdur. Kısacası, eğer seçimin perspektifini değiştirebilirsek, seçimin kendisi de değişir. Böylece, özgürlüğe saldırmayız; ancak özgürlüğün başka temeller üzerinde ve başka yapılar açısından karar vermesini sağlarız"(148).

Dolayısıyla burada, sorumluluğun yüklenmesi ahlaki tatmini garanti altına almakta; fakat kötülüğü ortadan kaldırmak için yeterli bir strateji ortaya koymamaktadır. Böylece artık

bize Yahudi karşıtının da zor bir durumda olduğuna dair dolaylı bir itiraf yapılmış olur. İçinde bulunduğu durum "nefretin büyük bir açıklayıcı mit olarak ortaya çıktığı Manici ve ilkel bir dünya"(148) oluşturması için ona öyle çok baskı yapmaktadır ki özgürlük, sorumluluk, otantiklik (sahicilik) ya da nezaketten bahsetmek bunu aşmasına yardımcı olmayacaktır.

Sartre bir abartının yerine (tek sorumluluk modeli) bir başkasını (birlik ve ortaklığın ötekini hükümsüz kılma dürtüsünü hükümsüz kıldığı bir dünya arayışı) koyar. "Yahudi karşıtlığı topluluğun içinde insanların birbirinden *ayrı düşmesini* ve soyutlanmasını gözler önüne sermektedir...: O yalnızca gevşek bir dayanışmanın güçlü bir biçimde yapılaşmış çoklukları birleştirdiği bir toplumda var olabilir.... Yahudi karşıtlığı sınıfsız ve emek araçlarının kolektif mülkiyetine dayalı, sanrılarından kurtulmuş insanın..., en sonunda kendisini insanın krallığını yaratmak olan hedefine adayabileceği bir toplumda asla var olmazdı. İşte o zaman Yahudi karşıtlığı kökünden sökülüp atılırdı"(149-50).

Ben, Sartre'ın vurgulamak üzere seçtiği sözcükten farklı olan bir yerin altını çizeceğim: "Yalnızca ... bir toplumda var olabilir" sözü, ahlaki teşhiste belirtilen, özgürlük ve durum arasındaki önceliği tersine çevirir; durumun kendisinin Yahudi karşıtlığını ve ötekiliğin diğer kurban edici tanımlarını üreten baskıları gevşettiği bir dünya vaat eder. Bu son bölümde Sartre'ın hayal ettiği topluluk ideali ilk teşhisin yarattığı kördüğümü biçimsel olarak çözer; ancak bunu, ilk çözümlemenin temelindeki merkezi unsurları karmakarışık bir hale sokarak yapar: Artık kimlik ve uyuma ilişkin en acil dürtülerimizle uyum sağlayamayacak denli kötü yaratılmış bir dünyaya atıldığımızı ve dünyayla, benliğimizle ve birbirimizle olan ilişkilerimizde ontolojik bir geçişsizlik olduğunu inkâr etmektedir. Anlatının vurgusunun kötülükten tek bir failin sorumlu oluşundan kötülüğün türediği olumsal/değişken duruma kayması, bu kuramsal kararsızlık içindeki ısrarlı bir talebi açığa

vurmaktadır: Eğer sorumluluk bireyde yerleştirilemiyorsa, kolektiflikte yerleştirilebilir olmalıdır.

Ancak bu yeni topluluk ve dayanışma talebi herkesin durumunu, Yahudi karşıtlığının hüküm sürdüğü bir dünyada asimile edilen Yahudininkine tedirgin edici ölçüde benzeyen bir duruma dönüştürme tehditini getirir; Sartre'ın ilk çözümlemede ve bu son bölümde desteklenen diğer çözümlemelerde benimsediği bazı varsayımlar açısından. "Yahudinin huzursuzluğunun durumsal kaynaklarından biri, kendisini sonu gelmeyen bir özincelemeye maruz bırakması ve sonunda onu tedirgin eden ve kendisinden başkası olmayan –başkalarının onu gördüğü biçimiyle kendisi– hem garip hem de bildik hayalet bir kişilik benimsemesi için Yahudiye dayatılan zorunluluktur"(78).

Yahudi karşıtlığının hüküm sürdüğü bir dünyada, Yahudi kendisini ötekinin gözüyle görme, Yahudi karşıtının ona yüklemeye fazlasıyla hazır olduğu suçlamalara karşı savunmasız durumda kalmamak için tutum ve davranışlarını ayarlama baskısı altındadır. Bu dayanılmaz bir "durum"dur. Gelgelelim eğer insanlar yüce bir dayanışma topluluğunda bir arada yaşamak için yaratılmamışlarsa, böyle uyumlu bir topluluk yaratarak zulmü durdurma girişimi herkesi kendi kendini gözetim altında tutan kişilere dönüştürmek gibi bir etki yaratabilir. Herkes "kendisine karşı bir tanık" haline gelebilir; herkes Sartre'ın Yahudi karşıtlığının hüküm sürdüğü bir dünyada asimile edilen Yahudinin durumu olduğunu ustaca ortaya serdiği kendi kendini inceleme durumuna maruz kalabilir. Dünya, Foucault'nun panoptikon çözümlemesinde çok canlı bir biçimde anlattığı özdisiplin ve gözetleme koşullarına yaklaşır.[5]

Sartre'ın kötülük ile sorumluluğun yükleneceği yer arasında uyum olması gerektiği yolundaki örtük talebi, sonunda onu

5. Michel Foucault, *Discipline and Punish*, İng. Çev. Alan Sheridan (New York: Pantheon, 1977) 3. kitap, 3. bölüm, "Panopticism". [*Hapishanenin Doğuşu*, Çev. M.Ali Kılıçbay, İmge Y., 1992]

sürekli kendi kendini gözetlemenin yıpratıcı etkiler yarattığı yolundaki bulgusundan ödün veren bir topluluk ideali kurmaya zorlar. *Yahudi Karşıtı ve Yahudi*'nin sonunda hayal ettiği ideal dünya, iyi bir kavrayışla Yahudi karşıtlığının kökenindeki varoluşsal taleple özdeşleştirdiği hınç dolu uyum idealine şüphe uyandıracak ölçüde benzemektedir. Çünkü Sartre'ın en önemli içgörülerinden biri Yahudi karşıtının "kötülük ortadan kaldırıldıktan sonra uyumun yeniden kurulacağına ilişkin iyimser inanç" tarafından kışkırtılmasıdır.

Hiç kuşkusuz Sartre, Yahudi karşıtı bir kültürde Yahudinin içinde bulunduğu çıkmazı çok iyi kavramaktadır. Ama hangi yolu tutarsa tutsun, kendisinin de onaylayabileceği bir doktrin oluşturma talebini tatmin edemez. Her tuttuğu yolla birlikte karşı çıktığı kurban etme mantığını sürdürür. Bunu önce tek bir sorumlu olması gerektiği talebiyle, sonra da toplumsal dayanışma talebiyle yapar. Belki de herkes ahlaki kurban etme mantığını tamir etmek ya da etkisini azaltmak için kendi düşünüş biçimi içindeki bu türde bir zorlama kalıbıyla hesaplaşmak zorundadır. Sartre'ın durumunda zorlama, kötülük ve sorumluluğun yerinin belirlenmesi arasında bir simetri olduğuna dair iyimser inanç ile özsorumluluğun kurumsal önkoşulları bir kez yerleştirildikten sonra toplumsal uyumun gerçekleşeceğine dair iyimser inanç arasında gidip gelme biçimini alır.

C. SORUMLULUĞUN İSTİKRARSIZLIĞI

Charles Taylor, Sartre'ın kimlik ve sorumluluk anlayışının buradakine kısmen benzeyen, kısmen de ters düşen bir eleştirisini yapar. Bireyin bir "radikal seçim" faili olduğu fikrine karşı çıkar ve bu fikri sorumluluk mantığı hakkındaki içgörüyü dikkatsizce derinleştirdiği için tutarsız bulur.

Bir kişinin eylemlerinden sorumlu olduğunu düşündüğümüzde, onu aynı zamanda bu eylemlerle ilgili değerlendirmelerden de sorumlu olarak düşünürüz. Peki ama burada hangi sorumluluk modeli uygun düşer? Taylor, Sartre'ın her birimi-

zin olduğumuz benliği ve bu benlikten doğan değerlendirmeleri seçtiğimizi söyleyerek radikal bir seçim modeli ortaya koyduğunu düşünür. Kötü niyet ise kendine radikal seçimin hakikatini itiraf etmeyi istememektir.

Ancak radikal seçim fikrinin inkâr ettiği unsurları ön gerektirdiği ortaya çıkar. *Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır*'da anlatılan genç adam hasta annesiyle kalmak ya da direnişe katılmak eylemleri arasında korkunç bir kararsızlığa düştüğünde, Sartre bunu radikal bir seçim, yani ondan önce gelen bir dizi hüküm ve ilkeye dayanmayan bir seçim yapılmasını gerektiren bir ikilem olarak betimler. Taylor burada bir seçimin gerekli olduğunu kabul eder; ancak bu sadece, ikilem iki seçeneğin de söz konusu aktöre ahlaki bir zorlama dayattığı daha önceki bir bağlamda ortaya çıktığı için böyledir; bunun bir ikilem olması bile buradaki aktörün kendi durumunu ve bir dereceye kadar kimliğini oluşturan bir önyargılar ağı içinde olduğunu açığa vurur. Bu, "sadece taleplerin kendileri radikal bir seçim tarafından yaratılmadığı için bir ikilemdir."[6]

Taylor bu öncelikli taleplerin konumunu araştırır. Bunların kendilerinin seçildikleri söylenemez; çünkü seçim fikri sadece her biri diğerinden bir dereceye kadar farklı olan alternatiflerin bulunduğu bir durumda geçerlidir. "Hiçbir şey göz önünde bulundurulmadan, fail bir alternatifin diğerinden iyi olduğunu hissetmeden yapılacak bir seçim..., seçim midir?"(293) Taylor'a göre bunun bir seçim olmadığı açıktır.

Böylece Taylor burada başka bazı şeylerin de işe karıştığı sonucuna varır. Bu seçim örtük bir "güçlü değerlendirme" yapısına dayanmaktadır. Güçlü bir değerlendirme, kişinin, kimliğini bir dereceye kadar oluşturan ve üzerinde özgül değerlendirmelerinin geliştiği geçirgen ve dayanıksız bir temel olarak hizmet gören bir önyargılar ağında çoktan kıskıvrak bağlandı-

6. Charles Taylor, "Responsibility for Self", *The Identities of Persons* içinde, der. Amélie O.Rorty (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1976), 291. Bu makaleye ait sayfa göndermeleri metinde parantez içinde verilmiştir.

ğı bir yargı/keşif bağlamında yapılan değerlendirmedir. Benliğin seçimi asla gerçekten radikal bir seçim değildir, çünkü her zaman için benliğe baskı yapan öncelikli bir art alan varsayar.

Böylece Taylor, Sartre'ın radikal seçim kuramında güçlü değerlendirmenin "dışlandığı sanılan yerlere gizlice sızdığını" söyler(294). Peki ama Sartre'ın ortaya koyduğu ontolojiye ya da Sartre'ın kuramında radikal seçimden önce gelen, benliğin önceki formasyonuna da böyle gizlice sızar mı?

Radikal seçim doktrini, elbette Sartre'ın açık bir biçimde ortaya koyduğu temel bir ontolojiye dayanır. Çünkü Sartre insanların benimsedikleri ilkeler için onlara bir temel sağlayacak daha yüce bir varlık ya da aşkın bir sav içermeyen bir dünyaya fırlatıldıklarını düşünür. İnsanlar en son kertede, bu çokbiçimli sözcüğün bir anlamında kendilerinden "sorumludurlar". Sartre daha sonraları radikal seçim kavramını dizileştirme, totalizasyon, pratiko-inert, yaşanan deneyim (*le vécu*) ve genel olarak *la force des choses* [şeylerin gücü] kavramlarıyla sürekli daralttıysa da varlıkta insanların idrak ve ifade etmelerine elverişli daha yüce bir yön bulunmadığına dair ilk düşüncesini yeniden ortaya koymuştur. Sartre'ın bu ontolojiyi sık sık bizatihi sorunsallaştırmaya açık olmayan bir bildiri olarak ortaya koyması göz önüne alındığında, bir kez bu "güçlü" yargılama olgusu ortaya konduktan sonra, radikal seçim doktrini araştırılacak olasılıklardan sadece biri olarak görülebilir. Diğer alternatiflerin oluşturduğu grup (Taylor'ınkiler de dahil) başından itibaren araştırmaya kapanmıştır.

Taylor bu seçim doktrininin yararına olan ilk varsayımları açığa vurduğu oranda haklıdır; bence etik seçimin yalnızca kısmen değerlendirici failin bilinçli bakış açısı dahilinde sayılabilecek olan bir art alanı gerektirdiği suçlamasında da haklıdır. Onlara bakarak eylemde bulunduğumuz varsayımların hepsinden sorumlu değiliz. Ama bu iki noktanın onaylanması, Sartre'ın ontolojisindeki diğer unsurların bir kenara atılmasını gerektirmez ille de. Yani, Taylor'ın kendi benlik, sorgulama ve

sorumluluk kuramı onaylanmadan da Sartre'ın insanın daima kendi benliğinden kesin biçimde sorumlu olduğu düşüncesine dayanan radikal seçim doktrini yadsınabilir.

Ne var ki Taylor, radikal seçim fikrine dair eleştirisini benliğe ait alternatif bir ontolojiyi onaylamak için bir sıçrama tahtası olarak kullanır. Burada, radikal seçim "radikal sorgulama"ya hizmet eder hale gelmiştir. Güçlü değerlendirme artık, ahlaki yargıların bir dizi tutarlılık testi yaparak başvurduğu, kristalize ettiği ve kusursuzlaştırdığı önyargılardan oluşan bir art alan göz önünde bulundurularak biçimlendirilmesi olarak yorumlanmaktadır. Taylor benliğin en derin unsurunun, tam gelişmemiş bir önyargılar deposu içerdiğini; bunun da sorgulayıcı benliği, söz konusu önyargıları ifade etme ve onaylama süreci içinde hakikate yaklaştırdığını titiz bir biçimde tartışmasa da ontolojik yükün hepsini değerlendirme yapan benliğin değerlendirme yaparken sürekli bunun doğru olduğunu *varsaydığı* olgusu üzerine yığar ve insanı *bu* önyargılar kümesini sorgulama ve belirsizleştirme biçimlerini araştırmaktan alıkoyan bir retorik üslup benimser.

O halde, radikal sorgulamanın kendisi bir dizi ayrıcalıklı önyargı tarafından kuşatılmıştır. Taylor'ın doktrinine, yarı radikal bir kendi kendini sorgulama doktrini diyelim. Böylece bu yenilenmiş sorgulama imgesi, benlik için benliğin (radikal bir biçimde) kendini seçtiği fikrine dayanmayan derin bir sorumluluk modeli geliştirmek üzere ortaya konmuştur. Aşağıda Taylor, onayladığı karşı sorumluluk doktrinini açıklamaktadır (vurgular benim):

> Aslında bir anlamda daha radikal bir biçimde sorumluyuzdur. Değerlendirmelerimiz seçilmemiştir. Bunlar, aksine, daha *değerli, yüce, bütünlük içinde* ya da *tatminkâr* olana ait kavrayışımızın ifade bulmuş biçimleridir. Ancak bu boyut asla tam ve doyurucu bir biçimde ifade edilemez. Daha da önemlisi bu boyut, içinde *kendini aldatma, çarpıtma, körlük* ve duyarsızlık için fazlasıyla yer olan; *kişinin emin olup olmadığı sorusunun daima gündemde olduğu* ve *bir daha* göz at

> buyruğunun daima yerli yerinde durduğu meselelere dokunur[294]. Önemli bulduğumuzu formüle etme girişimlerimiz, tıpkı betimlemeler gibi *bir şeylere sadık olmaya çalışmalıdır*. Ancak sadık olmaya çalıştıkları şey belli kanıtlarla ortaya konulabilecek bağımsız bir nesne değil; daha çok, *tayin edici ölçüde* bir şeye dair büyük ölçüde ifade bulmamış bir duygudur.... Kısaca en az berrak, en az ifade edilmiş değerlendirmeler, tam da *en derin* değerlendirmelerdir.... Onlarsız kişiliğimin yıkılacağı anlamında, bir özne olarak neysem buna en yakın olan ve haklarında net bir şekilde konuşmamın en güç olduğu değerlendirmelerdir[296].

Bu iki "ifade"de dikkat edilmesi gereken birçok husus var. Öncelikle, Taylor'ın metni, *çözümlemesini* açık formülasyonların başvurdukları ve sözcüklere çevirdikleri tam gelişmemiş art alana bağımlı oldukları üzerinde yoğunlaştırır. Bu, Sartre'ın (erken dönem) en zayıf olduğu ve alternatif konumun en güçlü yanını açığa vuracağı noktadır. Fakat sonra, Taylor düşünme ile ön düşünme arasındaki ilişkiyle ilgili böyle geniş bir kavrayışla bağdaşabilecek benlik ve sorumluluk anlayışlarının çoğulluğunu resmetmez. Sartre'a karşı geliştirdiği bu genel hususları, özel bir benlik ve sorumluluk ontolojisine bağlar.

Ortaya konulan anlayış birçok bakımdan Augustinusçu bir modeli özetlemektedir: Benlik içsel bir itiraf ve kendini sorgulama süreci yoluyla aranan derin hakikatlere daha fazla uyum sağlayabilen derin bir benliktir; insan iç benliğini ne kadar dikkatli ve dürüstçe sorgularsa, temel kimliğine ve ilahi varlığın en derin gizemlerine o kadar yaklaşır; ancak hakikat sınırsız olduğu, oysa biz sınırlı olduğumuz için asla "tam ya da doyurucu bir biçimde" elde edilemez; o halde yeteneklerinin sınırlı olduğu, bağımlılığının büyük olduğu ve "körlük ve duyarsızlık" eğiliminin önemli ölçüde bulunduğu bir durumda benlik "kendini aldatma" eğilimine karşı tetikte olmalıdır; ne var ki benlik, "bir şeylere sadık olmaya çalışmalıdır..., belli kanıtlarla ortaya konulabilecek bağımsız bir nesneye değil; daha çok tayin edici ölçüde önemli olan bir şeye dair büyük ölçü-

de ifade bulmamış duyguya" yani sınırlı benlik sınırsız tanrıya mümkün olduğunca dikkat etmelidir; ve sonunda benlik, özsaydamlık sınırlarında bile "radikal bir biçimde sorumlu" kalır; ama yaptığı seçimlerden çok (bunlar ikincil önemdedir) kendisi hakkındaki en derin hakikatleri ifade etme –yoksa bu hakikatlerin ona ulaşmasını sağlayan kayra mı demeli?– arayışı açısından sorumludur.

Taylor'ın çağrıları gücünü okurlarının çoğunun bunlara yanıt vermeye önceden eğilimli olmasından alır. Bu durum çağrı stratejisini inançlara, savlara ya da emirlere dair sıkıcı ifadelerden daha etkili kılar. Taylor'ın ardında ustalıkla kullandığı söylemin terimlerinde yerleşmiş köklü bir gelenek vardır. Bu gelenek derin, itirafta bulunan bir benliği; yüce bir yöne ya da güce duyarlılık olarak sorumluluk nosyonunu; ifadenin daima kısmi ve tamamlanmamış bir şey olarak kavranışını; iç derinlik ve hakikatin birbirine bağlanmasını; benliğin içlerinde tam gelişmemiş bir biçimde bulunan derin hakikatlerin sondajlanması olarak radikal sorgulama fikrini; benliğin içindeki aşkın gerçeğin alımlanmasını içeren bir süreç olarak güçlü değerlendirme fikrini; ve bu içsel aydınlık ve hakikat kaynağına yaklaşılabilse bile, ona asla tamamen ve kesin bir biçimde ulaşılamayacağı fikrini içerir.

Bu özel doktrini radikal seçimin genel eleştirisine dönüştüren retorik tekniklerin üzerinde durmak gerek. Örneğin, benliğin iç ve dış dünyayla ilişkisini betimlemek üzere seçilen kilit terimler, sözgelimi, kısmen kendi formuna direnen bir ham varlık üzerinde temellenen toplumsal olarak oluşturulmuş bir benlik deneyiminden çok keşif ve yücelme deneyimini vurgularlar. Bu ilk olasılık düşünülmemiş ve tartışılmamıştır; daha çok sonraki olasılık, sanki Sartre'ın radikal seçim modeline karşı tek geçerli alternatifi sağlıyormuşçasına, zarif bir biçimde sunuş tarzına sokulmuştur. Taylor'ın toplumsal ontolojisini metni içinde sorunsallaştırılmamış olan mecazlar taşımaktadır.

Bu formülasyonların arasına sık sık, yeterince özgülleştirilmemiş, stratejik önemde "biz" ve "bizim" ifadeleri serpiştirilir. Bunlar belirsiz ve kararsız bir biçimde, Taylor'la hemfikir olan, başvurduğu gelenekte yerleşmiş olan, bu geleneğin en temel koyutlarına sadık bir "bize", bu gelenek içinde çalışıldığında, belli varsayımlar dile getiren, bir önermenin ortaya konulduğu her seferinde bir hakikat nosyonunu varsaymak zorunda olan, çözülme riskinden bu varsayımları sorgulamayı reddederek kaçınan ve bir başka anda zorunlu olan önermeleri diğer bir anda sorgulamanın yollarını (mantıksal olarak) yaratmayan evrensel bir bize gönderme yaparlar.

Taylor'ın formülasyonlarındaki "zorunluluk" da aynı şekilde çokbiçimli bir tarzda işlev görür: Bir an ahlaki bir zorunluluk, başka bir an mantıksal bir zorunluluk ve daha başka bir an da üstü kapalı bir biçimde mantıksalmış gibi bakılan ahlaki bir zorunluluk olabilir bu. Örneğin "[bu derin değerlendirmeler] olmaksızın kişiliğim çözülür", tehditi "bir şeylere sadık olmaya *çalışmalıyız*" inancına güç verir ve onu izler.

Taylor'ın sorumluluk doktrininin bir dizi söylemsel stratejiden yararlanmış olması yüzünden yanlış olduğunu söylemiyorum. Benim onayladığım da dahil olmak üzere bu türden her kuram retorik destekler bulur. Bu doktrinin ikna gücünün önemli bir kısmının eleştirel düşünme eşiğinin altında hareket ettiğini ve hatta somutlaştırdığı inancın bizzat kendi dönüştürme ve itiraf pratikleriyle hesaplaşma yolundaki çabaları engellediğini anlatmaya çalışıyorum. Bu doktrinin etkililiği temel, tartışılabilir bir inanca bağlıdır ve bu teleolojik inanç gizlendiği retorik delikler açıldıkça, daha açık ve tartışılabilir hale gelir.

Sartre ve Taylor *birlikte* incelendiklerinde, "sorumluluk" fikrinin kendisinin günümüz modern söyleminde kalıcı bir istikrarsızlık alanı olduğu açıkça görülür. Hiçbir sorumluluk doktrininin kendini sağlam bir biçimde temellendirirken diğerlerini yok etmeyi başaramaması ya da her doktrinin kendi içindeki çeşitli güçlükleri yok etmekten çok diğerlerindeki

güçlükleri göstermeye daha hazır olması, istikrarsızlığın kalıcılığını göstermektedir. Sonuç olarak benim söylemek istediğim, bu kalıcı durumun her sorumluluk yorumuna girmesi gerektiğidir (girmek "zorunda olduğu"dur).

Bu doktrinlerin her birinin ardında uzun bir gelenek vardır ve eğer doğru yoldaysam, sadece sorumluluk üzerine yapılan çağdaş tartışmalar değil; bunlardan önce gelen tartışmaların tarihi de sorumluluk hakkındaki Batı söylemindeki derin istikrarsızlığı açığa vuracaktır.

Eğer Taylor'ın sorumluluk nosyonu Augustinusçu irade ve kayra geleneğine bağlıysa, bu doktrindeki istikrarsızlıklar (bir tanrıya sorunlu bir biçimde bağlı olması, tutarlı bir irade doktrini oluşturmadaki güçlükleri, çekirdek kimliğinden sapan ötekini fethedilmesi ya da dönüştürülmesi gereken bir kötülük olarak tanımlama eğilimi) sürekli bir kuşku, muhalefet ve tartışma nesnesi olacaklardır. Aynı şey burada üzerinde durulan diğer doktrinler için de geçerlidir. Sartre'ın kendisi Yahudi karşıtının bakış açısını Augustinus'un Hıristiyanlığa döndükten sonra şiddetle karşı çıktığı bir Manicilik formuyla özdeşleştirir. Sartre'ın kendi konumu da erken dönem Augustinus'un tuttuğu, geç dönem Augustinus'un ise bastırılması gereken bir zındıklık olarak karşı çıktığı Pelagiusçu doktrine kayda değer bir biçimde yakındır.[7] Zındıklık, bir doktrinin önce kendi kategorilerindeki bir çokanlamlılık yoluyla yarattığı sonra da kendi saflığını sürdürmek için lanetlediği bir günah olarak görülürse o zaman Augustinus'un önce kışkırttığı sonra da lanetlediği günahla olan ilişkisi Batı'daki sorumlulukla ilgili temel istikrarsızlık hakkında bir şeyler ortaya serer.

---

7. Augustinus'un Manicilerle ve Pelagiusçularla irade ve kötülük konusundaki çatışmaları E.R. Evans'ın *Augustine on Evil* adlı kitabında (Cambridge: Cambridge University Press, 1982) ve Peter Brown'ın *Augustine of Hippo* adlı kitabında (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1969) sunulmuştur. Evans, Augustinus'un kendi konumunu savunmak için ileri sürdüğü fikirler üzerinde yoğunlaşır. Brown ise hem onun ileri sürdüğü fikirleri hem de rakipleriyle zındıklık hükümleri vererek savaşırken kullandığı kurumsal araçları ele alır.

Pelagiusçular, Tanrı'ya inanan erken dönem Sartrecılar olarak, günahlarından kendi çabalarıyla kurtulacaklarına inanıyorlardı; ancak Augustinus, böyle bir inancın inananları, onları kayrası yoluyla koruyan tanrıdan uzaklaştıracağını düşünmüştü. Sartre onun bu tahmininde haklı olduğunu kanıtladı.

Augustinus'un kendisi de tanrısını kötülük lekesinden kurtarmak için "özgür irade"ye gereksinim duyuyordu; ancak teolojisinin kendi kendini mükemmel hale getirmeyle ilgili dindışı bir doktrine dönüşmesini engellemek için bunun uygulanmasını ciddi biçimde sınırlamaya da gereksinim duyuyordu. Özgür irade nosyonuna ek olarak ilk günah bu hesabı güzel bir şekilde denkleştirmişti: Âdem'deki ilk ve tek saf ifadesiyle özgür irade Tanrı ile insanlık arasında bulunan ve Tanrı'yı kötülüğün sorumluluğundan koruyan uçurumu yarattı ve bundan sonra ilk günah mirası düşmüş benliğin irade alanını, kurtuluşu Pelagiusçuların dediği gibi sadece insan iradesine bağlı kılmaktan ziyade tanrı kayrasına bağlı kılacak ölçüde sınırladı. Augustinus, tanrısının kadirimutlaklığını korumak için hem irade uçurumuna hem de kayra bağlantısına gereksinim duymuştu.

İradenin yargısının fazlasıyla zorlama ve mutlak göründüğü her anda, ilk günah sorumluluğu yerleştirecek bir yer sağladı. O özgür irade fikriyle yarışan başka bir fikir olmadı, ilk fikrin kendi alanındaki saflığını koruyacak gerekli bir tamamlayıcı ödevi yüklendi.

Eski "özgür irade ve ilk günah" çiftini yeni "sorumluluk ve suçluluk/anormallik" çiftiyle karşılaştırın. Bu çiftlerin ikinci üyeleri kendi dönemlerinde benzer roller oynarlar: İradi sorumluluğun saflığını, hayatın ve eylemin başka türlü olsa böyle bir sorumluluğun inanılırlığını tehlikeye düşürecek boyutlarını massederek korurlar; özgür irade örnekleri verme talebini özgür iradenin ne olmadığına dair örnekler üreterek saptırırlar; ve özgür iradenin arta kalan şey olarak var olmasına izin

verirler. Öyle görünüyor ki "özgür irade" onu kirleten fark edilebilir pislikleri masseden bir ikiz tarafından desteklenmediği takdirde saflığını koruyamamaktadır.

Gelgelelim her iki dönemde de iradi sorumluluğun tamamlayıcısı görevi görmek üzere ortaya atılan kategori sonunda kendi adına derin güçlükler içine girmiştir: İnanılırlığını ya da içsel bütünlük görünüşünü büyük ölçüde yitirmiştir. İkilem iki düzlemde tekrar tekrar meydana gelir: Ek bir destek gerekliliği Pelagiusçuların ve Sartrecıların tek saf bir sorumluluk modeli umutlarını tekrar tekrar alaşağı eder; böyle bir modeli güvenilir kılmadaki yetersizlik ise sürekli olarak, kendini istikrara kavuşturmakta çok ağır güçlüklerle karşılaşan bir sorumluluk ikiliği doğurur.

Modern toplumun önceleri, artık (tam olmasa da) miyadını doldurmuş olan ilk günah kategorisinin hizmet ettiği işlevlere hizmet etmek üzere yeni bir kategori ortaya çıkarmayı gerekli görmüş olması olgusu, hem Batı'da sorumluluğun kalıcı istikrarsızlığının hem de bu istikrarsızlığın derinliğini ve kalıcılığını kabullenmenin uzun süredir reddedildiğinin işareti olarak okunabilir. Sorumlulukla ilgili Batılı pratikler birbirini kesen iki kutup olarak betimlenebilir. Yatay kutup bir ucunda keşfedilecek derin kimliği, diğer ucunda da radikal seçimin biçimlendirdiği benliği içerir. Dikey kutbun ise bir ucunda ilk günah, diğer ucunda da akıl hastalığı vardır. Ne zaman kötülük sorunu dayanılması zor bir hale gelse, o zaman çok çeşitli birey ve gruplar bu çarmıha çivilenmiştir.

Foucault, modern sorumlu suçlu-sorumsuz suçlu ikiliğini bilinç düzeyinin altında işleyen stratejik bir araç olarak gördüğünde, sorumluluk çarmıhının siyasetle alakasını yakalamıştır: "Bunlar birbirini güçlendirir. Bir yargı iyi ya da kötü terimlerine göre oluşturulamadığında, normal ya da anormal terimlerine göre oluşturulur. Ve bu sonuncu ayrımı doğrulamak gerektiğinde, bu da birey için neyin iyi ya da kötü olduğu

göz önüne alınarak yapılır. Bunlar Batı bilincinin temel ikiliğini işaret eden ifadelerdir."[8]

Taylor ve Sartre iki çağdaş sorumluluk doktrini sunarlar. Bunu da, Augustinusçuluğun ve onun doğurduğu sapkın bir düşüncenin (Pelagiusçuluk) modern versiyonlarını oluşturarak yaparlar. Bu çağdaş doktrinlerin ikisi de Batı geleneğinin taşlı toprağının derinlerindeki köklerden beslenirler. Her kök dönem dönem ötekinin istekleri ya da sınırlarının doğurduğu sabırsızlıklar, zalimlikler, belirsizlikler ve hayal kırıkları tarafından yenilenir ve yeniden oluşturulur. Her biri dönem dönem ya güvenilir bir biçimde elde edemediği ek bir destek gereksinimi ya da bu gereksinime başvurmaksızın kendini temellendirme yolundaki başarısız çabası tarafından karmakarışık bir hale gelir. Son olarak da her biri defetmek için yeterli kaynağa sahip olmadığı sapkın bir düşünceye (modern Manicilik) yönelik ayartılar yaratır. Bu doktrinler hep birlikte Batı'nın sorumluluk mirasının kalıcılığını ve istikrarsızlığını işaret eder.

Geç modernliğin sorumluluk yükleme pratiğindeki sertlik, birçok kişinin başvurdukları doktrinlerdeki kuşkuları, boşlukları ve karşı çıkılabilecek noktaları kabul etmedeki isteksizliklerinden gelir. Sartre ve anlattığı Yahudi karşıtları bu mantığa örnek oluşturur. Aşırı güvene karşı emirlerin formülasyonların içine gömüldüğü Taylor'da bu daha az belirgindir. Öte yandan Taylor'ın, kendisinin onayladığı inanca okuru taşımak için yer verdiği metinsel taktikler yeterli bir özsorunsallaştırma içermezler. Bu da onun sanki konumu istikrarsız bir temel üzerinde diğer konumlarla çarpışan bildik bir alternatif olmaktan çok sabit bir söylem alanında en geçerli olan konummuş gibi ilerlemesini sağlamaktadır. Saf dışı bırakma yoluyla tartışma, sadece yerleşik tartışma alanı üstü kapalı ya da açık bir biçimde alternatiflerin hepsini tükettiğinde başarılı olur.

8. Michel Foucault, *Language, Counter, Memory, Practice*, der. D.F. Bouchard (Oxford: Blackwell, 1977), 230.

Belki başka bir adayın (yeniden) işin içine sokulması buradaki mücadeleyi ve verimli belirsizliği güçlendirir. Bu kalabalık alanda kendine bir boşluk yaratmak için kendini çok güçlü bir biçimde ortaya koymak zorunda kalacaktır.

D. BİR PAGAN VAAZI

Nietzsche, daha önce alıntı yaptığım Adkins'in okumasıyla genel bir anlaşma içinde, Platon'dan önceki Yunanların aksi halde yeryüzündeki vekillere kalacak olan suçun bir kısmını hafifletmek ve yerinden etmek için çoktanrıcılıktan faydalandıklarını söyler. Zeus'u aktarır:

> Şu ölümlülerin tanrılardan yakınması ne garip!
> Yalnız bizmişiz kötülüğün kaynağı;
> halbuki kendi kendilerini akılsızlıkları yüzünden sefil durumlara düşürüyorlar,
> yazgıya bile karşı çıkıyorlar.

"Yine de", der Nietzsche,

> Bu Olimposlu seyirci ve yargıcın bile onlara kin beslemekten ya da haklarında kötü düşünmekten ne kadar uzak olduğu görülebilir ve duyulabilir: "Bunlar ne aptal şeyler!", diye düşünür ölümlülerin hatalarını gözlemlediğinde...; aptallık, *günah değil!* Bunu anlıyor musunuz?.. Bu şekilde tanrılar o günlerde insanın kötülüğünü bir dereceye kadar mazur göstermeye çalışıyorlardı, kötülüğün ana babası olma görevini görüyorlardı; o günlerde üzerlerine cezayı değil, daha soylu bir şeyi, suçu alıyorlardı.[9]

Eski Yunan'a ait bazı biçimlerinde, paganizm suçu çatışan, sınırlı tanrılara atmak suretiyle yeryüzündeki suçluları saptama baskısını hafifleterek, insanın suçunun yerinin değişmesini sağlıyordu. Kahramanları eylemlerinin sonuçlarından so-

9. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, İng. Çev. Walter Kaufmann ve R.J. Hollingdale (New York: Random House, 1967), 94.

rumlu tutuyordu, ama en azından suçun bir kısmının yükünü üzerlerinden alıyordu. Bu, Yunan kozmolojisinin Hıristiyan kozmolojisine meydan okuduğu en önemli durumlardan biridir. Kötülük deneyimi ile insanın bundan sorumlu olması arasında bir simetri kurulması talebinin gevşetilmesi için yol gösterir. Bu, kötülük lekesinin sorumluluğundan her ne pahasına olursa olsun korunması gereken, tek, evrensel, kadirimutlak, hayırsever bir tanrıya duyulan inançla dolu bir tarihöncesi olan çağdaş laik kültürde hâlâ gücünü koruyan bir simetridir.

Paganizm tanrıları yatıştırmak için kurban etmeyi teşvik eder. Ama en azından kurban etme kodu ortadadır ve en azından kurbanlar onlara dayatılan yazgıdan her zaman sorumlu tutulmazlar. Bazen masum oldukları bile düşünülür: Toplumun onlara yapmak zorunda olduğu şeyi hak etmemişlerdir. Bazen en çok sevilen ve korunan şeyin kurban edilmesi genel düzende bir aksama olduğunu kabul edip bunu düzeltme umudu sağlamak için gereklidir. Benim şu anki duyarlılığım, hepimizin duyarlılığı böyle bir şeyi kabullenemese de böyle töreler sorumluluğun toplumsal gerekliliği ile bunun uygulandığı kişilerin payı arasında uçurumlar açmanın ahlaki önemini işaret eder. Bu uçurum bir kez açıldı mı, belirsiz sorumluluk pratiklerinde gizlenen acımasızlıkları açığa vurabilir. Belki de modern duyarlılık sorumluluğu idealleştirirken pisliği halının altına süpürerek kategorilerinin temizliği konusunda fazla ısrarcı davranmaktadır.

Modern hayat sorumluluğu başından atamaz; ancak hayat ona dayatılan sorumluluk kalıbını aşar, ona direnir ve onun dışına taşar. Sorumluluk hem hayat için gereklidir hem de sorumluluğun yüklemleriyle asla tüketilemeyen varlıklara dayatılan yapay bir kurmacadır. Sorumluluk gerekli bir belirsizlik, gerçek bir kurmaca ve inşa edilmiş bir gerçekliktir. Bu koşullar altında benliğe sanki bu düzenleme biçimi kendisinden önce gelen temel bir varlık biçimine tekabül ediyormuş gözüyle bakmak aptalca ve zalimce olacaktır. Sorumluluğun buyruk-

larından kaçan her ihlalin (transgression) sadece onu yapanlar bazı bakımlardan ideal olandan farklı oldukları için bir hastalık olarak görülmesi ise kat kat zalimcedir. Çünkü böyle bir tavır onların yörüngesi dışına düşen her şeye sorumlu bir fail olarak yaratılmış bir benlikteki bir kusur ya da hata gözüyle bakarak, inşa edilmiş sorumluluk standartlarının saflığını ve yeterliliğini korur. Sorumluluk idealini aksi halde onu kirletecek her şeyin yerleştirilebileceği fazladan bir kategori yaratarak korur.

Belki cezayı, suçluluğu, sorumluluğu ve hastalığı içeren – tektanrıcı bir teolojiyle yapılmış olan belli hesaplaşmaların tarihi tarafından biçimlendirilmiş– geç modern laik kültüre tektanrıcılıkla yapılabilecek olan varsayımsal hesaplaşmaların tarihi yoluyla laikleşmiş ve modernleşmiş olan hayali bir paganizm aşısı yapılabilirdi. Bu aşı şu sonuca yol açabilirdi: Bizler sorumlu failler olarak yaratılmadık; ancak sorumluluk pratiklerini başımızdan savamayız. Siyasi bir sorumluluk kuramında korunması ve onurlandırılması gereken uçurum budur.

Bu açıdan bakıldığında, Taylor, okura güvence verdiği anlardan birinde, "Onlarsız kişiliğimin yıkılacağı anlamında, bir özne olarak neysem buna en yakın olanlar... en derin değerlendirmelerdir" dediğinde çok şey açığa vuran bir hamle yapmaktadır. Burada etik bütünlük arayışı kişisel yıkımdan kaçınmaya bağlıdır; doğru bir kimliğe daha yakın olma da etik bütünlüğün elde edilmesine bağlıdır.

Denklemi deneysel bir biçimde tersine çevirirsek benliği yıkmakla tehdit eden şey bir yandan da onun kendi kimliğinin inşa edilmiş ve tarihsel bakımdan olumsal karakterini daha yakından görmesine yol açabiliyorsa ne olur? Yıkım riski farklılığa özen göstermeye bağlıysa ve bu durumda da etik duyarlılık ve derin kimliğin keşfi Taylor'ın dediği kadar düzgün bir biçimde birbirine bağlı değilse (burada "kimliğin derinliği" benlikteki bir bütünlüğün keşfi demektir) ne olur? Hem bunun böyle olmadığı nerede yazılıdır? Ve bu yazının üzerine kazın-

dığı taş ne kadar sağlamdır? Aynı şekilde sorumluluk pratiğine duyulan toplumsal sistemik gereksinimin insanoğlundaki en derin yapıya denk düştüğü nerede yazılıdır?

Bu denklemleri, varlıkta tesadüfen meydana gelen olayların bu alanda farklı birleşme ve kopmalar oluşturduklarını düşünmek çok acı verici olduğu için mi oldukları gibi korumak "zorundayız"? "Derinlik" daha yüce bir uyumun gerçekleştirilmesi anlamına gelmek zorunda mı? Acıdan kaçmak bu "zorunlulukların" en derin temeli olduğu için mi birçok "zorunluluk" kuramcısı, varoluşsal acıyı yok etmeye çalışmayı reddettiği için Nietzsche'yi suçlayarak onu sistematik bir biçimde yanlış okuyor ve yanlış anlıyorlar? Kimlikteki derinlik ve hakikat konusundaki bu güven verici düşünceler içlerinde acımasızlık barındırıyor olmasınlar? Bu alanda her ne en güven vericiyse ona eleştirel bir gözle bakmayı en çok o hak eder düşüncesiyle daha az rahatlatıcı olasılıkları araştırma konusunda nereye kadar gidebileceğimizi görerek kendimizi neden sınamıyoruz? Bu denklik çizgisinde ısrar etmek kimlik siyasetine dogmatizm, sorumluluk/hastalık suçlamalarına da acımasızlık katıyor olmasın?

Derin kimlik/sorumluluk/hastalık kuramları, hayatın sorumluluk yapılarının içinden ve üzerinden aktığı bir dünyada günah keçilerinin üretilmesi için bir önkoşul oluştururlar. Eğer kimliğimi özünde seçilmiş ya da derin kimlik olarak görürsem, sizin de bu özellikleri bir dereceye kadar paylaşmanızı isterim. Burada sizin davranış tarzınızdaki farklılıkları kötü niyet, yanlış bilinç, masumiyet, sapma, hastalık ve kötülük kategorileri yardımıyla yorumlama yönünde güçlü bir baskı vardır.

Burada incelenen her iki doktrin de (modern kisveleri altındaki Pelagiusçu ve Augustinusçu doktrinler) bu adımları attıracak yeterli talebi içerirler. Her ne kadar kendileri buna karşı çıksalar da bu görüşlerin savunucuları, sert bir biçimde günah keçileri saptayıp onlara zulmeden o zamanki partizan-

lardan –en azından Sartre'ın terimi kullandığı biçimiyle modern "Maniciler"– *yeterince* uzaklaşmış değildirler henüz.

İkisini de sürekli tedirgin eden Manici sapkınlığa karşı kendini koruyan Augustinusçu ve Pelagiusçu doktrinlerdeki zorlama tam olarak nedir? Gerçekten doğru bir kimliğimiz ve tekil bir sorumluluğumuz olmak zorunda mı diye sorulduğunda, ikisi de bu sorulara olumlu yanıt vermek için ellerinin altındaki mantıksal, retorik ve tarihsel depolardan yararlanırlar. İkisi de bu ilk savunma çizgisinin kesinliğini sorgulayabilecek başka bir grup düşünce tarzına girmeyi reddeder. Sonra tarihsel kriz, kişisel belirsizlik ya da toplumsal istikrarsızlık patlak verdiğinde ve bu görüşlerin tedbirli savunucuları yaşanan bu kötülüklerden sorumlu tutacakları birini bulamadıklarında bizzat kendi doktrinleri onları, radikal seçim ya da derin kimlik inançlarını paylaşan modern Maniciler tarafından zayıflıkla, yumuşaklıkla, kaçamak yapmakla, yanlış şeyleri sevmekle suçlanmaya hazırlar. Savunucular bunlara inandırıcı bir yanıt vermeyi güç bularak sessiz kalabilirler ya da "kendi inançlarını savunacak cesaretten" iyice "yoksun" görünmelerini sağlayacak olan savunmacı bir tonda yanıt verebilirler. Kendilerini, direnme çabalarının kendilerine karşı döndüğü bir durumda bulurlar.

Belki de derin kimliğin doğruluğu ya da tekil sorumluluk konusunda ısrar etmeleri bir yandan da bu suçlamalara zemin hazırlar ve onlara verilebilecek yanıtları savunmasız bırakır.

Gerçekten doğru bir kimliğimiz olmalı mı? Nietzscheci perspektif Augustinusçu gelenekle bu talebin köklerinin, insanlık durumuna işlenmiş dilsel, psikolojik, epistemik ve siyasi baskıların oluşturduğu bütün bir düzenin içinde olduğu kanısını paylaşır. Kısacası, güçlü bir kimlik ve sorumluluk dürtüsü hayatın bir eğilimi olarak zaten belirlenmiştir. İnsan modern Augustinusçuluğa ve onun doğurduğu sapkın düşüncelere reddedilmesi gereken şeyin bu eğilimlere belirsiz olmayan bir hakikat yüklemek olduğunu söyleyebilir. Bunlara benlik ve

dünya hakkındaki en derin hakikatleri yansıtan derinliklerden çok benlik ve dünyada yerleşmiş emniyetli siperler gözüyle bakılmalıdır. Bu siperlerin düşünce ve eylemden atılması mümkün değildir; ancak hayat üzerinde tekel kurmalarını önlemek için mümkün olduğu kadar sorunsallaştırılmalı ve dipleri kazınmalıdır.

O zaman bu siperlere düşüncedeki varsayımlar olarak işlev gördükleri anlarda doğru gözüyle bakıldığı söylenebilir. Ancak bu varsayımları kişinin bir anda sessizce razı olmak zorunda kaldığı temel unsurları başka bir anda sorgulamaya davet eden jestlerle eleştirel bir objektif önüne yerleştirmeye çalışılabilir. Örneğin, kişinin düşüncelerini yönlendiren derinliklere ironiyle bakan, kendi konumunu rakiplerininkinin üzerine çıkarırken bile kendini sorunsallaştıran bir retorik benimsenebilir. Böylelikle insani bir olgu olan sipere çifte erdem gözüyle bakmak reddedilir. Gerekli yapılarla kaçınılmaz kurgulara karşı belirsiz bir tutum takınılarak kimlik, büyük harfli Kimlik haline getirilmeden sorumluluk da bir belirsizlik bağlamı içine yerleştirilerek onaylanır; bu da yerleşik kimlik, sorumluluk ve ötekilik doktrinlerinin içine işlemiş olan kurban etme mantığını gözler önüne serme ve bu mantıkla mücadele etme adına yapılır.

Böyle bir karşı doktrin kendini tek doğru olarak ortaya koyamaz. Örneğin, ortamı doğru bir kimliğe ya da belli bir tanrıya duyulan inanca dayanan doktrinlerden arındırmaya çalışmamalıdır. Bunun yerine kendine saygı duyan bir perspektifi dile getirmeye ve güçlü kimliklerin diğer kimliklerin tanınmasını ve sorumluluğun paylaşılmasını sağlayan terimleri tanımlayabilme güçlerini sınırlamaya çalışır. Kimlik ve sorumluluğu siyasallaştırmaya çalışır.[10]

10. Bu kitapta sorumluluğun bir "çözümlemesi"ni sunmadım. Stuart Hampshire'ın *Thought and Action* (New York: Viking Press, 1959) ve *Freedom of the Individual* (Princeton: Princeton University Press, 1975) adlı kitaplarının söylediklerinin çoğunu kabul ederim. Hampshire'a göre benlik hakkında, "biz"im (çözümleyici gelenekteki çağdaş düşünürler) önceden kabul ettiğimizden daha

Böyle bir doktrin rakiplerinin konumlarını söylem alanında kalıcı olacaklarını beklediği konumlar olarak görür ve kendini onlarla rekabet ve mücadele ederek ortaya konulabilecek başka bir olasılık olarak yorumlar. Kendini kimlik ve sorumluluğa ait istikrarsız Batılı söylem geleneğinden çıkan bastırılmış bir olasılık biçiminde ortaya koyar. Rakipleri yok olduğu takdirde alakasız kaçacaktır. Ancak rakiplerinin ona sadece tutarsız ya da hoşgörülmez bir düşünce gözüyle bakma ya da onu hegemonya kurdukları Batı ufuklarında doğan kötülük alametlerinden sorumlu görme çabalarıyla savaşmalıdır. Çünkü belli başlı derin kimlik ve radikal seçim pazarlamacıları onu nihilizmle, görecilikle ve tutarsızlıkla suçlayacaklardır.

Günümüze kalan her kuram ve pratik gizemli unsurlar içeriyorsa, karşıt bir kurama kuvvetli bir baskı uygularken yapılan tutarsızlık suçlaması suçlayananın *bu* gizemli noktaları *dayanılmaz* bulduğu anlamına mı gelir? Failin hayatı paradoks ortamı içinde yaşamayı çok güç bulduğu anlamına mı gelir? Elbette, ısrarla kendilerini tutarlılık abideleri olarak sunan kuramların diğerlerine ya da kendilerine dayattıkları standartlara uyup uymadıklarını incelemek yerinde olacaktır. Peki ya hayattaki paradoksallığı teşhir etmeye çalışanlar ne olacak?

---

fazla şey olumsaldır ve bunun da çoğu bilincin kavrayışının dışındadır. Bir formülasyonunda şöyle diyor: "İnsanın davranışları konusunda sandığımızdan daha fazlası pratik eylemin olası denetimi dışında olabilir; insan davranışlarının sandığımızdan daha azı değiştirilemez bir doğal vergiden kaynaklanıyor olabilir." (*Thought and Action*, 254). Hampshire bir yandan "bir çeşit maddeciliği" onaylarken, bir yandan da ne kendisinin ne de ona karşı çıkanların (düalistler ve idealistler) "zihinsel" kavramları biyoloji ve fiziğin çağdaş "fiziksel" kavramlarıyla bütünleştiren bir grup kavrama sahip olmadıklarını kabul eder. Onun maddeciliği, bir dereceye kadar, bir inancın ifadesi ve bir taahhüt notudur. Çağdaşlarının bir bağlamda tutarlı bir biçimde savunamadıkları kavramlara bir başka bağlamda (etik yargı ya da biyolojik açıklama) sürekli başvurduklarını ima eder. Bilginin günümüzdeki haliyle ne bir grubu saf dışı bırakabilmekte, ne de ikisini birleştirebilmektedirler. O halde, burada, her biri uyumsuzluk ve gizem unsurları içeren çatışan kuramlar arası söylemin tartışılabilirliği için yer vardır. Ayrıca burası her kuramın tutarlılık sorunları içine düştüğü bir yerdir. Hampshire'ın *Freedom of Mind* adlı kitabındaki (Princeton: Princeton University Press, 1971) "A Kind of Materialism" bölümüne bakın, 210-31.

Bunlar, her şeyden önce, saptadıkları paradokslara verdikleri tepkilere göre değerlendirilmelidirler.

Büyük harflerle yazılmayan kimlik: Kimliğim hem sağlamdır hem de insanlık, akıl, haklar ya da ölümün zorunluluğu hakkındaki hiçbir evrensel ifade grubunun onu tüketememesi anlamında tikeldir; ancak ne tam anlamıyla seçilmiştir ne de varlıkta uyumlu bir yön üzerinde temellenmiştir. Kendi olumsallığı içinde kök salmıştır. Genetik, aile hayatı, tarihsel bakımdan özgül gelenekler, kişisel endişeler, talepler, özlemler ve beklenmedik olayların (ana babadan birinin ölümü, savaş) hepsi kimliğimin oluşumunun içine girerler ve beni insanlık kategorisine koyan geçirimli tümellere biçim verirler. Bu unsurların bazıları benim içime kökleşmiş huylar olarak kazınmıştır. Bunlar esas doğama bağlıdır ve ondan hemen kopabilecek bir durumda değillerdir. Onları koparma girişimi kişisel yıkıma yol açabilir, ancak bu ille de onların doğru oldukları anlamına gelmez. Bunu bilmek kimliğimdeki unsurların daha çoğunu, varlığın hakikatini yansıtmayan olumsal formasyonlar olarak yaşamamı sağlayabilir. Buna karşılık, başarıldığı ölçüde, ötekini varoluşumda somutlaşan umuda uygun yaşamamaktan sorumlu tutma baskılarını hafifletir.

Kimliğim olumsaldır ve sağlamdır ve eğer şanslıysam kendinden taşar. Hayatımda her türlü resmi kimlik tanımının ifade edebileceğinden daha fazlası vardır. Kendi kimliğim beni tüketmez. Benime kazınmış olsa da, hatta benim ben olmamı sağlasa da beni tamamen ifade edemez. Kimliğim ile içimdeki, kimliğimin kavramsal ağından kaçan şey arasındaki bu ele avuca sığmaz farklılığın değeri bilinmelidir; o yaratıcılığın fışkıracağı ve diğer kimliklerin taleplerine özenin yeşerebileceği bir kaynak oluşturur. Bu zenginlik benim kendim değil, benim de değil, ama bende olduğu için belki öteki kimliklerin ve bendeki ötekinin taleplerini görmeme ve bunlara gereken dikkati göstermeme yardımcı olur.

En çok saygı duyacağım kimlik, kimliğin kesinliği talebinde yerleşmiş kötülük sorununun etkisini azaltmaya çalışan kimliktir. İnsanları bu standardı karşılamaktan, mümkün olduğunca sorumlu tutacağım. Bu benim de sorumluluk inşa etmekten vazgeçmeyeceğimi ima eder. Adalet anlayışında zorunlu bir adaletsizlik unsuru vardır. Kimlik ve sorumluluğu benim gibi görmeyi reddettikleri için ötekileri cezalandırmayacağım. Daha çok kendi standartlarını sanki insanın özüne denk düşüyorlarmış gibi ötekilere uygulamalarını siyasi olarak engellemeye çalışacağım. Bir yandan zararsız ve zararlı etkiler arasına hiçbir net ya da tartışılmaz bir çizgi çekilemeyeceğini kabul ederken bir yandan da "zarar ilkesi"ni kimliğin ve sorumluluğun yapılarına sirayet edecek biçimde genişleteceğim.

Bu görüş kendine yönelik ironi ve paradoks unsurlarını içermek zorundadır. Bu onun bütünleşme kodlarına işlemiş olan kurban etme mantığıyla çarpışma karşılığında ödediği bedeldir. Dostlarım ve ben bazen sizin kimliğinizdeki unsurlarla çatışmak zorunda kalırız. Çünkü öncelikle, kendinize güzel ve ilkeli görünseniz bile kimliğinizin hakikate dayandığında ısrar etmeniz bize fazla saldırgan ve yıkıcı görünmenize neden olacaktır. Bize göre fethetme ya da dönüştürmeye fazla azimlisinizdir. Evet, biz de sizi kimliğiniz konusunda daha alçakgönüllü, olumsal bir görüş beslemeniz için dönüştürmeye çalışacağız ve kimliğinizin size sadece onun hakikat iddiasını tehdit ediyorlar ya da tehlikeye atıyorlar diye ötekiler üzerinde hiçbir hak tanımadığı konusunda ısrar edeceğiz. Biz bu görüşlerdeki ironiyi olumlayarak sizi de kendi benzer ironilerinizi olumlamaya davet ediyoruz. Öyleyse gelin ilke olarak hep birlikte gülelim.

Belki de kuşku götürmeyen kesin sorumluluk ve doğru kimlik arayışının temelinde insanlık durumuna karşı duyulan varoluşsal hınç olabilir ve yerleşmiş sorumluluk ve kimlik ideallerini değiştirmek için varoluşsal hınca karşı savaşan bir siyaset gereklidir.

Çok kısaca söylersek, insanlar acının nihai olarak orantılı bir sorumlulukta temellendiği bir dünya talep etme eğilimindedirler. Bunun böyle olmadığının apaçık ortada olduğu bir dünyada hınç duyarız. Ancak hıncımızı birinden almamız gerekiyorsa, uygun bir nesne belirlememiz de gerekir. Dolayısıyla insan taşıdığı tatsız hıncı yöneltebileceği ve onun buna değdiğine kendini inandırabileceği *sorumlu bir fail* arar. Yoksa varoluşsal hıncı depolanmak veya başka bir şeye dönüştürmek zorunda kalır. Sonuçta ısrarlı bir biçimde sorumluluk yükleme dürtüsü kısmen varoluşsal hınçtan kaynaklanmaktadır.

Biz modernler bu bakımdan telafi edici failler olarak birçok tanrıdan yoksun olduğumuz için ve tektanrıcılığın tanrısı en ufak bir kötülük izinden korunacak bir biçimde yaratıldığı için varoluşsal hıncı fail olarak tanımladığımız insanlara yöneltiriz. İnsanlık durumuna karşı duyduğumuz hınçtan kurtulmak için insanın sorumluluğunu iyice şişiririz. En azından durum böyle görünüyor.

Bu yoruma göre sorumlulukla ilgili yargılara kolayca varoluşsal hınç ya da –aynı eğilimin bir başka biçimi olan– kötülükle sorumluluğun yeryüzündeki yeri arasında simetri olması gerektiği ısrarı bulaşabilir.

Eğer sorumluluk hem hayat için gerekli hem de varoluşsal hınç yoluyla şişirilmeye de son derece açıksa, verilecek en iyi tepki böyle giderek büyüyen sarmallar için ortam yaratan kuram ve pratiklere meydan okumak, onlarla mücadele etmek, onları yıkmak ve budamaktır. Alternatif bir kimlik ve sorumluluk kodunun işin içine sokulması bu mücadele sürecinin bir parçasıdır. Günah keçileri yaratmakla oluşturulan kurban etme kodu, onun mantığını dile getiren varsayımların ve ısrarların bozulmasıyla engellenir. O halde olumsal kimlik ve belirsiz sorumlulukla ilgili bir doktrin siyasetin idealleştirilmesiyle iyi uyum sağlamaktadır. O zaman siyaset bastırılmış alternatiflerin dile getirilmesinin ve yerleşmiş ortak tutumlarla mücedele edilmesinin ortamı haline gelir. Kesin sorumluluk

pratiklerine gölge düşürecek ve onları altüst edecek bir araç haline gelir.

İnsan, sorumluluğun toplumsal işlevi ile insanın özü arasında düzgün bir koordinasyon olduğunu iddia eden kuramların ortaya koyduğu kendi kendini güvenceye alma duygusuyla savaşarak kimlik ve farklılık ilişkilerindeki etik kaygıların yeni boyutlarına karşı uyanık olur. Kimlik ve sorumluluğun idealleştirilmesinde yerleşen varoluşsal intikam unsuruna karşı da uyanık hale gelir.

Eskiden, tanrılar bir dereceye kadar insanları haklı çıkarma görevi görüyorlardı. Üzerlerine cezayı değil, daha soylu bir şeyi suçu alıyorlardı. Böyle tanrıların olmadığı paganlık sonrası dönemdeyse varoluşsal öfkenin bir bölümü belki de yerleşik kimlik ve sorumluluk oluşumlarını kuşatan çatlak ve yarıklar içinde özümsenebilir.[11]

11. Bu bölümde başkalarına yüklenen sorumluluğa karşı kişinin kendi üzerine aldığı sorumluluk varsayımını göz önüne almadım. Bu bölümün başında alıntıladığım formülasyonu benim kendi düşüncelerimi yönlendiren Nietzsche, "üstinsan"ın edimlerinin tamamı için tam bir sorumluluğu kabul ettiğini öne sürer. 6. bölümde, Nietzsche'nin üstinsan kavramının artık kullanımdan kalktığını ve onun özsorumluluğu kahramanca benimseme savunusunun kişinin eylemlerinin tamamının gerçekten çok büyük bir alana yayıldığı bir dünyada insandan fazla şey talep ettiğini öne sürüyorum. Bu, varoluşsal hınç ve bu hıncın aşılıp aşılamayacağı ya da onunla mücadele edilip edilemeyeceği sorusuyla yakından bağlantılıdır. Açıkça söylemek gerekirse, hem aşkınlığın bu denli kolay olduğu hem de böyle bir kahramanca ülkü peşinde olmanın tehlikeleri konusunda kuşku içindeyim.

5
Augustinus'a Mektup

Saygıdeğer Rahip ve Düşünür, Hippo Piskoposu Augustinus'a: İsa'nın doğumundan sonraki 20. yüzyılın sonuncu on yılında yaşayan bir postteist olarak, 4. ve beşinci yüzyıllar arasında yaşayan bir postpagan olan size 5. yazıyorum? Niyetim egemen, kurtarıcı bir tanrı, bir şeytan, kötülük, cinler, melekler, mucizeler, ilk günah, kayra, zındıklık, hizipler, ebedi cehennem cezası ve ebedi kurtuluştan oluşan dünyanızı alçaltmak mı? Belki bir dereceye kadar öyle; ama bu, ne bir mektup yazmanın gerekçesi olabilir ne de okunacağına dair garanti verir. Herhalde en inatçı paganların, onların dogmalarına yönelttiğiniz küçümseyici sözlerden yılmadığını ve en fazla saygı duy-

duğunuz pagan olan Platon'a yönelttiğiniz en iyi düşüncelerini Mısır'da gezerken kutsal yazıtlardan aldığına dair suçlamayı küçümsediklerini görmüşsünüzdür. Acaba ben de bu seçici konumu neden benimsediğinizi daha iyi görebilmek için sizi kendi zamanınızın bağlamına yerleştirmek mi istiyorum? Bu değerli bir amaç; ama paganlar ve Manicilerle kurduğunuz ilişkilere bakılırsa bunun öteki hesaplaşma biçimlerini hükümsüz kılacak denli dışlayıcı bir amaç olmadığını takdir edersiniz. Bunun yanı sıra çağdaş "bağlamcılar" da ele aldıkları metinleri, hangi bağlamda bağlamlarına yerleştirdiklerine fazla aldırmazlar. Bu yüzden o görevi, eğitim ve eğilim olarak benden daha nitelikli olanlara bırakıyorum; ama ilk anda şaşırtıcı gelen bir şeyleri anlamak için ara sıra onlardan faydalanacağım.

Modern hayatta hâlâ yeri olan bir güç, itiraf ve dindarlık mirasını araştırmak üzere yazıyorum. İnancınızı paylaşmıyorum, ama ona karşı bir akademisyen tarafsızlığı içinde de değilim. Size karşı genel muhalefetime rağmen burada da sizinle paylaştığım bir şey var. Ötekini kendi konumunuzdan açık bir tavırla yorumlama isteğinizi takdir ediyorum. Bu sizi, ötekiyle ilgili cömert yorumlara kendi en derin önyargılarını sızdıran modern eğilimden kurtarıyor. Bu dolaysızlık rakibe karşı takınılması gereken tartışmacı saygı tutumunda bir hayli yol almanızı sağlıyor. Keşke bu karşılıklı bağımlılık ve nefret ilişkilerini gerçek inancın üstünlüğüyle ilgili dogmatik iddialara dönüştürme ayartmasına daha kararlı bir biçimde direnebilseydiniz. Ama birkaç satır sonra bu konuyu zaten daha geniş bir biçimde ele alacağım.

Teolojinizi bir dünyevi iktidar stratejisi olarak okuyorum. Ondaki bir iki sesi yeniden duymanızı istiyorum. Korkarım, bu mektubun aynasında tam figürünüzün yansıdığını görmeyeceksiniz. Ben bir ayna değilim. Fani meslektaşlarınız söz konusu olduğunda, siz de değildiniz, dostum.

O halde ben sizi suçlamak için yazıyorum ve bunu yaparken de kendimdeki ve diğerlerindeki siyasi eğilimleri kazıp

çıkarıyorum. Kendimden size ve sizden çağdaş laik hayattaki kalıcı seslere geçmek için yazıyorum. Bir karşı itirafçı, itirafçılığın ters etkilerini yıkabilir mi? Bu kesinlikle fazla şey ummak olur. Günah çıkarma hücresini parçalara ayırmak olanaksızdır ve bunu denemek de pek akıllıca bir şey değildir. Tek bir örnek vermek gerekirse, eğer günah çıkarma biçimini kusursuz hale getirmeseydiniz, belleğe ve kimlikteki rolüne dair en derinlikli yorumu asla elde edemeyecektik. "Ona yakardığımda, kendimi yaratıyorum"[1] şimdi artık size sapkın bir hakikat gibi mi geliyor? Size ne ölçüde muhtaç olduğumu görebildiğinizi umuyorum.

Ölümün ruhu metinlerinizde oradan oraya dolaşıyor. Bu sizi şaşırtmayabilir. Düşüncenize karşı yapılabilecek her tartışma, en sonunda ölümle sizin ele alışınıza meydan okuyan bir biçimde uğraşmak zorunda kalacaktır.

Örneğin *Tanrı'nın Devleti*'ni göz önüne alalım. Öncelikle pagan tanrılarını eleştirerek işe başlıyorsunuz. İlk olarak daha önce pagan tanrıları tarafından korunan bir imparatorluğa Hıristiyanlığın getirilmesinin Roma'nın yıkılışına neden olmadığını "kanıtlıyorsunuz", sonra da "[paganların] bir zamanlar açıktan açığa taptıkları ve hâlâ tapmakta oldukları o sahte tanrılar kirli ruhlardır; onlar öyle kötü ve hilekâr cinlerdir ki onlara yüklenen kötülükten haz alırlar", diyorsunuz. Pagan tanrıları ahlaki hayatı kirletirler; çünkü tanrılar bile yalan söyledikleri, âlem yapıp kafa çektikleri ve zina yaptıkları sürece "insani zayıflığı bu tür iğrençlikleri icra etmekten korumak mümkün olmayabilir."[2]

---

1. *The Confessions of St. Augustine*, İng. Çev. John K. Ryan (New York: Doubleday, 1960) 1. kitap, 2. bölüm, 44. Bu yapıta ilişkin göndermeler (*İtiraflar* diye kısaltılarak) metinde parantez içinde verilmiştir.
2. Augustine, *Concerning the City of God Against the Pagans*, İng. Çev. Henry Bettenson (Harmondsworth: Penguin, 1984), 4. kitap, 1. bölüm, 135. Bu yapıtla ilgili göndermeler (TD biçiminde kısaltılarak) metinde parantez içinde verilmiştir.

Yol gösterici buyruğunuz ilahi gücü alçakça edimlerin suçundan ve sorumluluğundan kurtarmak, böylece insanların bunların yükünü kendi üzerlerine alabilmelerini sağlamaktır. İnsani yük, eskiden yazgının getirdiği düşünülen felaketlere artık insanın günahları için birer ceza gözüyle bakılmasıyla şimdi daha da ağırlaştırılmıştır. Ölüm bile ilk günah için verilen cezanın bir devamı haline gelmiştir.

Pagan tanrılarını cinlere dönüştürdükten ve bu hayatta günahın yükünü çoğalttıktan sonra paganizme karşı en önemli suçlamanızı yapıyorsunuz:

> İnsanlar yüreklerinde bu tanrılara ibadet etmenin onlara ebedi hayatı getirebileceğini düşünecek kadar aptallar mı? Hele bu ilahi güçlerde olduğu söylenen geçici ve çabucak yok olan yetenekler göz önüne alınınca bunun ne kadar yararsız ve saçma bir şey olduğunu fark ettiklerinde. Düşüncesiz kimselerin onlara tapmalarını garantilemek için tanrılara geçici sorumluluklar verenler için bile fazlasıyla cesaret isteyen bir iddia olurdu bu [TD, 6. kitap, 1. bölüm, 228-29].

Şu pagan tanrıları ne kadar da aşağılık: Ebedi hayat olasılığını bile oluşturamayacak kadar zayıflar. Sınırlı, birbiriyle yarışan, bir sürü tanrının olduğu bir dünya ebedi hayat verecek güce sahip bir varlığı nasıl üretebilirdi? Birkaç seçkin düşünürün inşa ettiği tek bir ilahi varlık bile, sizin tanrınıza atfettiğiniz, kadirimutlaklık ve iyilik olmaksızın bunu yapmayı nasıl umabilirdi? Pagan tanrılarıyla yapılan bir karşılaştırma yoluyla dinin amacı hakkında bilgi sahibi oluyoruz: "Gerçek Tanrı'yla ya da ebedi hayatla (dinin temel amacı) hiçbir bağlantıları olmamasına rağmen doğal düzene dair bir tür açıklama yapabiliyorlardı" (TD, 7. kitap, 33. bölüm, 294).

Bazı paganların ebedi hayat vaat edecek güce sahip bir tanrı yaratmak için gereken bedeli ödemeyi isteyip istemediklerini sormak aklınıza gelmiyor. İşte sorgulayıcı zihninizin sormayı sürekli unuttuğu soru budur. Daha çok, artık bildik bir şey halini almış olan bir strateji benimseyerek baştan beri inanca

kendi talebinizi dayatıyorsunuz ve sonra da buna uymadıkları için pagan çoktanrıcılığını lanetliyorsunuz. Dinin standardı olarak ebedi hayatı göstererek insanın ölüm korkusuna hitap ediyorsunuz ve bu standart tarafından idare edilmeyi reddeden bütün dinleri lanetliyorsunuz.

Bütün yazdıklarınızı okumamış olsam da şimdiye kadar okuduklarımda şu soruyla ilgili hiçbir şeyle karşılaşmadım: İnsanoğlunun ebedi kurtuluşu olasılığına uygun düşmek *zorunda* olan bir inanç biçimi ortaya koyan bir dinde ısrar etme karşılığında yeryüzünde ödenmesi gereken bedel nedir? "Zina, kirlilik, şehvet, ayyaşlık ve sefahat âlemleri" gibi bedensel günahlar ve "putlara tapınma, büyücülük, kötü niyet besleme, kavgacılık, kıskançlık, husumet, grup hizipçiliği, haset" gibi "zihinsel hatalar"dan (TD, 14. kitap, 2. bölüm, 549) önce "insanların bazılarını ebedi saadete taşıyacak güce ve özene sahip bir tanrının var olmasına ilişkin tuhaf talebi" araya sıkıştırmak mümkün müdür? Bu elbette tanrınıza karşı bir günah olmaktan çok hayata ve yeryüzüne karşı bir günah olacaktı. Çünkü bu ebedi kurtuluş talebinin yeryüzündeki ilk kurbanlarından biri olan paganizme listenizdeki birçok maddenin de doğruladığı gibi yüzyıllar boyu şu ya da bu şekilde Hıristiyanlık tarafından zulmedilmiştir. Bunu başka birçok kurban izleyecektir.

Hıristiyanlığın kendisi de yüksek bir bedel ödemiştir. İnsanlık durumunun derinliklerine ne kadar çok bakılırsa –siz bu dipsiz kuyunun, sizden önce ya da sonra yaşamış olan herkesten daha derin yerlerine göz attınız– egemen bir tanrı tarafından kurtarılma olasılığının güvence altına alınması için insan hayatından ne kadar çok şey alınıp ilahi varlığa verilmesi gerektiği daha açık bir hale gelir.

Düşüncenizin ödün vermezliğine gizli bir saygı duyuyorum. Bu, ilk günah ve kayra doktrinlerinizin tasdik ettiği bir ödün vermezlik. Önce her insana özgür irade atfederek tanrınızı her türlü kötülük lekesinden korumaya çalışıyorsunuz (eğer *bizi* kurtarma kaygısı güdecek kadar iyi yürekliyse, bu

zaten gerekli). Kötülükten biz sorumluyuz, çünkü özgür irademizle onu biz seçiyoruz. Ancak yardım görmedikçe bu doktrin çok ciddi zorluklar ortaya çıkarıyor. Herkesi iradesinin zayıflığı yüzünden cehennemde yanmaya mahkûm etme, tanrınızdan iyiliği söküp atma ya da en üstün gücü ondan geri alma gibi tehditler getiren zorluklar bunlar. Bu yüzden bu kuramı insanın alışkanlık huyunun inadını ya da iradenin bedenin isteklerine boyun eğme yönündeki inatçı eğilimini göz önüne alarak değiştiriyorsunuz. En iyi çağdaş biyografınız Peter Brown, insanların kaderleri karşısında çaresiz kalınca ağız dolusu küfürler savurduğu Kuzey Afrika'da büyümüş olmanızın zaman zaman aziz ağzınızdan bir dolu küfür dökülmesine engel olamamanızın nedeni olabileceğini söylüyor.[3] Sadece insan iradesi ve çabası yoluyla tam bir kurtuluşa ulaşabilme olasılığı sizi birazcık daha ebedi işkenceye yaklaştırmayacak mıydı? Her halükârda, cennetten kovulduktan sonra erkeğin cinsel organının nasıl istemeden kalktığını, bazen de kalkması buyrulduğu halde yerinden kıpırdamadığını siz kendiniz vurguluyorsunuz. "Yasağın yasaklanan eylemde bulunma arzusunu arttırdığını" bile anlıyorsunuz. Elbette hemen buna, pagan ahlaksızlığı içinde akla hemen gelen yanıtı silmek için de "samimi doğruluğun", "Tanrı kayrasının yardımı olmaksızın" günahın üstesinden gelmek kadar "sevilecek bir şey olmadığı"nı ekliyorsunuz (TD, 13. kitap, 5. bölüm, 514).

İnsanlığın eylemlerini tamamıyla kontrol ettiği düşüncesini savunan benlik ve sorumlulukla ilgili her felsefenin zayıflığını sergiledikten sonra ebedi kurtuluş olasılığını korumak için akıllara zarar doktrinler icat ediyorsunuz. Teolojinizin taleplerini psikolojinizin inatçı özelliklerine uyduruyorsunuz. En azından düşüncenizde ilk günah ve kayranın işlevini ben böyle yorumluyorum. İnatçı alışkanlık ve iradenin zayıflığıyla ilgili bu psikoloji bir kere ortaya konulduktan sonra insanları

3. Peter Brown, *Augustine of Hippo* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1969).

yaşadıkları kötülüklerden tam sorumlu kılmak için ilk günah gerekli hale geliyor. Bu "lanetlenmiş yaratıklar"ın bazılarını cennete çıkarmak için de kayra gerekli hale geliyor. Bunların ikisi de birbirini ima etmektedir ve eğer şimdi ebedi kurtuluş vaadi verilecekse ikisi de gereklidir. Unutuş olarak ölümün hayaleti bu iki açıklamanın da başına bela olmaktadır. Yalvarırım, şu soruya yanıt verin: Ebedi hayat vaadi olmadan da tanrınıza tapmayı isteseydiniz, bu dogmalar hâlâ gerekli olacak mıydı?

Hıristiyan karşıtlarınız, Pelagiusçular daha az derinlikli bir psikoloji ortaya koyuyorlar. Kurtuluşu yalnızca benliğin çabalarına bağlı kılıyorlar. Alışkanlığı pek iyi anlayamamaları ve kimliklerimizin önemli boyutlarının olgunluk çağına bile gelmeden önce içimize kazınmış olmasını yeterince takdir edememeleri göz önüne alındığında, onların sonunda ya kurtuluş isteğinden vazgeçip irade doktrinini değiştirerek ya da hayat tecrübesi ile doktriner açıklamalar arasındaki uyumsuzlukları gizleyerek çözüme kavuşturulması gereken bir inanç kriziyle karşı karşıya gelmeleri gerekir. Gelgelelim –sadece bir zamanlar sizin de benimsediğiniz bir doktrini büyüten– Pelagiusçuları aforoz edilmesi ya da sürülmesi gereken zındıklar olarak tanımlamanızı bir kötülük olarak değerlendiriyorum. Umudunuzu ya da daha büyük bir ölçekte aynı anlama gelen kilisenizi korumak için bu yanıtı vermek zorunda mısınız? Eğer böyleyse, acaba bunlardan herhangi biri korunmaya değer mi?

Size yalvarıyorum, Hippo Piskoposu, lütfen bana burada nerede yanlış yaptığımı söyleyin. Zihnimi daha derin bir kavrayışla doldurun ve dikkatini dağıtarak görüş alanını gölgeleyen şeylerden kurtarın. Kendi ölümlülüğümü içimde taşıyan ve sadece sizin derin ruhunuza giden ince ışık çizgisini izleyebilen ben size yalvarıyorum.

Pelagiusçulukta karşı çıktığınız şey, sığ bir psikoloji anlayışını savunmasıydı. Onunla tek paylaştığınız şey inanmaya değer her doktrinin ebedi kurtuluş umudunu desteklemesi

gerektiğiydi. Zındık tanımı onlardan ayrıldığınız noktayı vurgulamak ve onlarla paylaştığınız noktaları örtmek amacıyla tasarlandığı için, bu zındıklarla paylaştığınız şeylerin yeniden düşünülmesi gerekir. Teolojiniz zındıklıkları olmadan işleyemez: Onlar teolojinin doğurduğu ve varlığını sürdürmek istiyorsa engellenmesi gereken olasılıkları belirtir. Hem teoloji için son derece büyük önem taşırlar hem de onu tehdit ederler; sistemin kendini içsel zayıflıklara, boşluklara, ayartmalara ve yarattığı farklılıklara karşı koruması için "zındıklar" belirlenip cezalandırılmalıdır. Hem böylece sistem kendini tanımlayabilir de.

Size göre tanrı, "İşe ölüm karışmadan gerçek hükümdarı ve Efendisi olan Yaratıcısına boyun eğsin, titiz bir itaatkârlıkla emirlerini yerine getirsin, meleklerin arkadaşlığına seçilsin, sonsuz mutluluk getiren ölümsüzlüğü elde etsin diye insanın doğasını melekler ve hayvanlar arasında bir köprü olarak yaratmıştır; fakat eğer insan özgür iradesini boş bir kibir ve itaatsizlikle kullanırsa ve dolayısıyla Tanrı'yı, Efendisini gücendirirse hayvanlar gibi yaşamak ve ebediyen cehennemde yanmak üzere ölüm cezasına çarptırılmak durumundadır" (TD, 12. kitap, 23. bölüm, 502).

Bunlar bu kadar alçakgönüllü ve dindar bir itirafçıdan duyulamayacak kadar sert ve kesin sözler. Âdem kisvesi altında "insan"a, uygun bir biçimde kullanma fırsatıyla birlikte yeryüzündeki ölümün neden olduğu dolambaçlı yola sapmadan doğrudan meleklerin yanına giderek ölümden kaçması için özgür irade verilmiştir. Gelgelelim Âdem itaat etmemiş –ilk günah– ve doğal bir ölümle ölmeye ve ölümden sonra da ebedi cezaya mahkûm edilmiştir. Sizin görüşünüze göre ölüm bile doğal bir olgu değildir (tanrınızın önceden tahmin ettiği), Âdem'in itaatsizliği yüzünden insanlığın maruz kaldığı bir cezadır. "Eğer insanlar kusursuz bir biçimde itaat ederlerse onlara meleklerin ölümsüzlüğü ve ölümün olmadığı sonsuz bir saadet verilecekti. Ancak eğer itaat etmezlerse, adaletin yerini

bulması için ölüm cezasına çarptırılacaklardı (TD, 13. kitap, 1. bölüm, 510).

Peki neden? Çünkü madem tanrınız kadirimutlak ve sınırsız iyilikte bir tanrı olacak, o halde kötülük sorumluluğundan arındırılmalıdır. İnsanın ölümü olgusunun ilk günaha karşı "adil bir ceza" olarak düşünülmesi talebi her şeyin yerli yerine oturmasını sağlıyor: Âdem öldü; ölüm kötüdür; kötülük sorumluluk gerektirir; tanrı kötülükten sorumlu değildir; kötülüğün sorumluluğu onu yapan failindir; tanrı Âdem'e özgür irade bağışlamıştı; o ise özgür iradesiyle tanrıya itaatsizlik ederek kötülüğü getirdi. Öyleyse, ölüm denen kötülükten o sorumludur ve bunu sonsuza dek cehennemde kalarak ödeyecektir. Bu ceza neden bu kadar ağırdır? Çünkü Âdem itaat etmesi çok kolay olan basit bir emre itaat etmemiştir. Bu yüzden de kendisine suçun ciddiyetiyle ve emre itaat etmedeki kolaylıkla orantılı böyle bir cezanın verilmesine neden olmuştur.

Ardından Âdem'den sonra ortaya çıkan iradenin alışkanlıktan gelen inatçılığı ve iradenin kendi içindeki uyumsuzluklar gibi kalıcı insani olgularla yüzleşiyorsunuz. Böylece bu birkaç kişi için bile olası olsa da eğer ebedi kurtuluş korunacaksa, artık Âdem'in günahı bize aktarılmalıdır. Artık yaşamadığımız garip bir mutluluğa ait silik anılarımız ondan bize gelen bu miras ve sorumluluk bağını doğrular. Bu bağ saf biçimiyle özgür iradeye nasıl olup da artık sahip olmadığımızı açıklar. Tanrı'nın belli bir sınırlamayla –diğer zındık düşünceli Manicilerin düşündüğü gibi– ya da –Pelagiusçuların tehlikeli bir biçimde ima ettikleri gibi– kötülükle lekelenmemesi için Âdem'in kısa bir an için o ilk biçimiyle özgür iradeye sahip olması gerekliydi. Siz Hıristiyanların hiçbiri tanrınızı kötülükle lekelemek istemezsiniz; yoksa siz iyi birer insan olsanız bile sizi kurtarmak *istemeyebilir*! Ona herhangi bir sınırlama getirmek de istemezsiniz, yoksa uğraşsa bile sizi kurtarmayı başaramayabilir! Bazılarının bu yöne sizden daha az eğilimi olsa bile, güçsüz rakiplerinizle, Hıristiyan tanrısına ilişkin, sizin

hoşunuza giden görüşten çok uzak olan her doktrini zındıklık olarak tanımlama eğilimini paylaşıyorsunuz. Çünkü zındık düşüncelerin olmadığı bir Hıristiyan çoğulculuğu dünyası bir sürü tanrının bulunduğu paganların dünyasına rahatsız edici ölçüde yaklaşacaktır. Ve bu tanrılar bir kere aralarında yarışmaya başladılar mı, eğer varsa bile, hangisinin kurtuluş getirebileceği ve bunu yapmaya gönüllü olduğu kesin olarak belirlenemeyecektir. Tanrım, kurtuluş talebi insandan ne çok şey talep ediyor böyle!

Âdem kendinden daha aşağı olan eşi Havva'nın yardımı ve kışkırtmasıyla ilk günahı işledi ve biz de onların yarattığı bu günahın mirasçıları olmaya mahkûm olduk:

> O ilk günahkârlara onların soyundan gelen herkesin aynı şekilde cezalandırılması düşünülerek ölüm cezası verildi. Çünkü onların doğurdukları onlardan farklı olmazdı. Aslında, suçun büyüklüğü nedeniyle bu mahkûmiyet insan doğasını daha da kötü bir hale getirdi; böylece önceden bir ceza sorunu olan şey..., daha sonraki nesillerde doğal ve doğuştan olan bir şeye dönüşerek sürdü gitti [TD, 13. kitap, 3. bölüm, 512].

Âdem'in sahip olduğu (ama, ah! çok kısa bir süre) saf iradeyi yitirdiğimizin kanıtı iradenin kontrolünden kaçan bedensel hareketlerdedir. Burada yine ereksiyon meselesi söz konusu; ama gençlik, sağlık, mutluluk ve hayat isterken yaşlanma, hastalık, acı ve ölümü yaşamamız da söz konusu. Ebedi kurtuluş vaadine inananlar şimdi sizinle birlikte yola devam etmeye zorlanıyorlar. Bütün bu deneyimlerden sonra kurtuluş umudu taşımak için ilk günaha katıldıklarını kabul etmeleri gerekiyor. Yoksa bu kötülükleri her şeyin yaratıcısı olan tanrılarına yüklemek zorundalar. Bu yüzden ilk günah bize miras kalmıştır.

Kurtuluş resmini tamamlamak için artık sadece kayra doktrini kaldı. Sadece özgür irade yardımıyla cenneti elde edemiyorsak (artık dindarca olmayan bir düşüncedir bu), o zaman cennet tanrının anlaşılmaz kayrasıyla günaha batmış birilerine

de verilebilir. Kayra güçlü özgür irade doktrininin inanılırlığını yitirdiği bir dünyada kurtuluş ümidini ayakta tutar.

Sizi uyarıyorum, bütün bunlar modern kulaklara "saçma" gelebilir. Gelgelelim bunun *işlevsel gerekliliği*, kendini bir yandan kötülükten birinin sorumlu olması gerektiği ve bu sorumlunun tanrı olmayacağı konusunda ısrar edenlerin psikolojik deneyimlerine uydururken bir yandan da kurtuluş olasılığına inançla bağlanmasında yatmaktadır. Burada anlaşılması gereken şeyler kendi içinde parçaların her biri değildir; en önemli şey parçaların bir zorlamalar bütününde birbirini doğurmasıdır.

Biz modernler kendi zorlamalar bütünümüzde takılı kalmış durumdayız, bu yüzden sizinkileri yönlendiren ayartmaları kavramamız gerekiyor. Örneğin, kendi irade ve sorumluluk fikirlerimize sağlam bir biçimde yapışma sürecini oldukça zor atlattık. Bir kuvvet bizi sürekli geriye, onlara doğru çekiyor. İçsel inanılırlıkları yüzünden değil; benlik, ölümlülük ve ceza konusundaki yitirmemeye çalıştığımız bir dizi başka görüş için zorunlu gibi göründüklerinden. O halde sizin bu temanızı değerlendirmek için diğer önemli unsurlardan bağımsız olarak salt akla uygunluğunu değil; onu sınırlayan zorlama kalıpları içindeki işlevini değerlendirmemiz gerekir. Her doktrinde daima bu tür başka önemli unsurlar vardır ve hepsi de konuyla ilgilidir. Bunu siz de çok iyi anlamışsınız ve bu da doktrininizi okumayı bir zevk haline getiriyor. Buna karşılık, bu doktrine meydan okumak için onu yöneten zorlama kalıbını bozmak gerekiyor.

İnanç ve zorlama yakın ilişki içindedir; "çünkü inanç sadece, henüz gerçeklikte görünmeyen şey umut edildiğinde, inançtır" (TD 13. kitap, 4. bölüm, 513). İnancı düşünceyi ve yorumu biçimlendiren bir zorlama kalıbı olarak açıklamak, onların ardından gelen bir "edim" olarak açıklamaktan daha iyidir. Ancak inancınızın yeryüzündeki yükü ve cezası çok yüksektir. Ölümü hak ettiğimiz, doğuştan günahkâr olduğu-

muz, bedensel dürtülerimiz ve dünyevi arzularımızın çoğunun günah olduğu ya da hemen günaha dönüşebileceği, kendimizi kontrol etmekten aciz olduğumuz, kendimizi iyiden iyiye yeniden biçimlendirmemiz gerektiği, kayraya hazırlanmamız için rahiplerin bizi vaftiz etmesi gerektiği, kilisenin bize doğru doktrini sunma konusunda bizden daha yetkin olduğu, bu çukurdan ettiğimiz kurtuluş dualarına hiçbir zaman cevap alamayabileceğimiz, biz geri kalan zayıfları onların ayartmalarından korumak için zındıkların ve imansızların günahları ve dinsizlikleri yüzünden cezalandırılmaları ya da lanetlenmeleri gerektiği inancıyla yaşamak zorundayız. İnancı, yani vaat ettiğiniz kurtuluş umudunu güven altına almak için bir öznefret denizinde yüzmek zorundayız. Bir yandan önceki hiçbir günah çıkarmanın tam olmadığını itiraf ederken bir yandan da daima tanrınıza günah çıkarmak zorundayız.

Ama, yine de sizinki en akla uygun ve tutarlı kurtuluş doktrinidir. *Eğer* ebedi kurtuluş dinin özünün bir parçasıysa sizin doktrininiz umutların umudunu hepsi içinde en iyi tatmin edendir.

Her şeyi itiraf ettiniz mi, Aziz Augustinus? Hıristiyanlığa döndüktan sonra bile gizlice bu doktrin tarafından üretilen kötülüklerin, gerçekten kendi planını uygulamayı isteyen ve bunu başarabilecek bir varlık olduğuna ilişkin o kesinlikten uzak ısrara değmeyeceği düşüncesini kafanızın bir yerlerinde bulundurmadınız mı? Tabii ki bu da göz önüne alabileceğiniz bir olasılıktı. Bazı paganlar ölümden sonra unutuşa inanmışlar ve Hıristiyanların hiçten yaratma, cisimleşme, yeniden doğma ve ebedi kurtuluş fikirlerini barbarca, kendi elde ettikleri ayrıntılı doğa bilgisiyle kesinlikle uyuşmayan ve belki de delice tasarılardan başka hiçbir şey gözüyle bakılmayacak denli narsistçe bulmuşlardı.

Belki de bize bir itiraf borçlusunuzdur, öyle değil mi? Metniniz kurtuluş için hayati önem taşıyan bir dogma (tanrının

varlığı, kadirimutlaklığı, kurtuluşumuz için duyduğu kaygı, kötülükten muaf olması, kayra olasılığı) hakkında en ufak bir kuşkuyu dile getirdiğinde, bu düşünceleri zındıklara ve kâfirlere mal ediyor ve onlara lanetler yağdırıyorsunuz. Sizinki gibi bir metinde ötekinin oynadığı önemli rollerden biri bu. Bizzat kendiniz bazı kuşkular ifade ettiğinizde de bunlar ya sizin daha önceki hata ve günah dolu yaşantınıza gönderme niteliği taşıyorlar ya da bir an sonra inancın perçinlenmesine dönüştürülecek sorular olarak ortaya konuyorlar. Tıpkı şöyle dediğinizde olduğu gibi: "Peki ama seni bilmeyen sana nasıl yakarır? Çünkü seni bilmeyen senin yerine başkasına yakarabilir. Yoksa bilinmen için sana yakarılması mı gerekli? Ama 'onlar inanmadıklarına nasıl yakaracaklar?'" Sonra da hemen şu sözleri söylüyorsunuz: "Tanrım, inancım, senin bana verdiğin, Oğlunun beden bulması ve vaizinin yardımıyla ruhuma üflediğin inanç sana yakarıyor" (*İtiraflar*, 1. kitap, 1. bölüm, 44).

Sert ve çok fazla şey talep eden dogmanız bir kez dudaklarınızdan döküldükten sonra bu kuşku ve belirsizlikleri deneysel ve rekabete açık bir biçimde işlenecek bir inanç çoğulluğunun takdir edilmesine dönüştürmede hazır bekleyen bir risk unsuru olacaktır. Bize gösterdiğiniz tanrı, kuşkunun doğma olasılığının en çok olduğu yerlerde bastırılmasını ya da yenilenmiş bir inanca dönüştürülmesini talep ediyor. Diyelim ki kötülüğün sorumluluğu konusundaki kuşkularını, yeryüzündeki insanları seven, ama onlara ölümden sonra unutuş vaat eden bir tanrı düşüncesiyle deney yapmaya dönüştüren bir düşünür bu tanrıyı mutsuz ederdi. Tanrısını kötülüğün bir kısmından sorumlu tutan ya da hayatın belirsizliğini olumlamak için tek bir tanrı fikrini inkâr eden bir düşünür de onu mutsuz ederdi.

Hatırlarsınız, ölümlü ve sınırlı zihninizden bize geçen inancın özündeki unsurları, siz bu şekilde ortaya koymuştunuz. Öyleyse paganlar, zındıklar ya da din değiştirenler olarak temsil etmeniz yüzünden yeryüzünde lanetlenenler de kendi kozmik tasarılarını oluşturacak ve onları yaşayacak bir yeri

hak etmiyorlar mı? Zındıklara ve kâfirlere ilişkin tanımlarınızın temelindeki korku ve kuşkular konusunda bize itiraf edecek bir şeyleriniz yok mu?

Zaman, teslis, benlik ve kutsal yazılar konusundaki düşüncelerinizin nasıl ölçülemez bir gizeme düştüğünü itiraf ettiğiniz halde vaftiz olduğunuz günden sonra bu kuşkuları bir araya getirmeyi, sizin bu su götürür inancınız yüzünden inananlar ve inanmayanların yeryüzünde ödediği korkunç bedeli dikkate almayı, yarattığı gizemler ve hayat üzerindeki barbarca etkileri yüzünden bu inancı reddedenleri değerli rakipleriniz olarak görüp onurlandırmayı reddettiniz. Kendi bakış açınıza varlığın düşünsel bir kestirimi gözüyle bakmaktan ve ötekileri sizinle bu düzeyde bir söyleme girmek için cesaretlendirmektense, gizemi inanca dönüştürmekte direttiniz. Bazı paganlar bu bakımdan diğer insanlara sizin başarabildiğinizden daha çok saygı gösterdiler.

Bu tür kuşku ve olasılıklar vaftizden sonra bile kesin olarak içinizde yer etmeye devam etmiş. Bunun metinsel işaretleri ortada ve bol miktarda. Ne var ki onları yeryüzünde mesajınızı alanlara tam anlamıyla ve sağlıklı bir biçimde itiraf etmiyorsunuz. Sadece tanrınıza günah çıkarıyorsunuz ve salt bu iletişimlere kulak kabartmamıza izin veriyorsunuz. Kuşkunuzu itiraf ederken bile aşkın düğümler atıyorsunuz. Bir kuşku nesnesi amaçlanarak yapılmış *bir itirafın* yapısı da bu düğümlerden biri.

Aslında, kayranın çekici unsurlarından biri de sonsuz bir biçimde kendini yenilemeye dayanan düşünümsel ark yardımıyla özgüvence arayışıdır: "Eğer bu caiz olmayan kuşkuların kendi özgür iradeleriyle ortaya çıkmalarını önleyemezsem", diye fısıldıyorsunuz kendi kendinize ve itirafta bulunduğunuz o belirsiz inanç ve kuşku nesnesine "onları yarattığım inananlar, zındıklar ve kâfirler dünyasına sokmayacağım ve başkalarının ağzıyla dile getireceğim; kuşkulanmamaya çalıştığım kuşkulu varlık, (kuşkulu olan) kayranla kurtuluşa ermek için

içimdeki kuşkuyu sürekli olarak yenmeye çalışacağıma dair sana gizlice söz veriyorum, gerçi yine de kendime ve o üstün kendine yeterliliğin içinde sana yalan söylemeye devam edeceğim (senin yüce iradene karşı)." Kayra doktrini kendi dogmasından kuşku duymamayı bir türlü başaramayan bir dogmacıya aşkın bir sigorta satın almaktadır.

Taptığınız o kuşkulu varlığa yaptığınız alçakgönüllü itiraflar, teolojik gizemin derinliklerini insan kardeşlerinizle birlikte daha sağlıklı bir biçimde araştırmayı kibirli bir reddediş değil midir? Ne de olsa, tanrınızın "bilgeliğinin yalınlığı içinde çoğul ve birliği içinde çokbiçimli..." olduğunu söyleyip, "bütün kavranamayacak şeyleri kavranamaz bir kavrayışla kavrar" (TD, 12. kitap, 19. bölüm, 497) demekle birçok gizemin insanın idrakının çok ötesinde olduğu ve yüce bir varlığa özel güçler (kadirimutlaklık, her şeyi bilme, iyilik ve kurtuluş) yüklemenin ve sonra da bunların çevresinde zorlayıcı bir kuram inşa etmenin aptalca olduğu sonucuna varmak arasında öyle büyük bir tinsel uzaklık yok. En azından bu düşünceleri paylaşmadıkları takdirde ötekilerin günahkâr olacağında ısrar etmek zorbalıktır. Sadece aptalca ve zorbaca değil, yıkıcı ve baskıcıdır da. Bu tür düşünceler muhakkak zaman zaman sizin ruhunuzu da sarmıştır. Yine de onları itiraf etmediniz.

Dogmanızı dayandırdığınız umutların umudunu ayakta tutmak ve onu yıkacak her türlü düşünceyi tutsak etmek için hem ateşli hem de seçici bir tavırla itirafta bulunan sizsiniz. Bu şekilde seçici ve ateşli olmasaydı, itiraf da olmazdı: Eğer dogma hesaptan çıkarılsaydı, hemen başka bir şeye dönüşürdü; örneğin, bazı paganların yaptığı spekülasyona. Gelgelelim siz birbirleriyle sabit bir biçimde yan yana duran özgül bir inanca ve genel bir kuşkuya gereksinim duyuyorsunuz. İnanç, teolojinizin temel taşlarını güvence altına almak için gerekiyor, kuşku da benliğe sürekli itiraf edecek ve düzeltecek şeyler sağlıyor.

Yalnız bir şey kesinlikle kuşku götürmüyor. Sertliği bir kez ortaya çıktıktan sonra birçok kişinin böyle bir doktrinden

uzaklaşacağından emindiniz. Bu yüzden onu bazı tehdit ve vaatlerle pekiştirdiniz. Önce tanrıyı terk edenler ya da kayrasını kazanamayanların ebediyen cehennemde yanacakları tehditini savuruyorsunuz, sonra da seçilmişler arasında olanlar için saadet dolu bir cennet resmi çiziyorsunuz. Belki de bu resimler sizi böyle kuşkuları fazla açıkça ifade edenleri bekleyen cezalar konusunda uyaran kişiye dönüştürerek kendi kuşkularınızı rahatlatmanıza yardımcı oluyorlar.

Sunum sıralamanız manidar. Ebedi lanetlenmeye verilen öncelik bundan etkilenecek olanın bundan kaçmayı daha çok istemesine ve sonradan çizilen cennet resmini eleştirel bir şekilde incelemeyi istememesine neden oluyor. Ancak siz bu önceliği şunları söyleyerek gerekçelendiriyorsunuz: "Bu sırayı tercih edip azizlerin mutluluğunu daha sonra ele almanın nedeni, hem azizlerin hem de lanetlilerin bedenleriyle birleşecek olmalarıdır ve bu bedenlerin sonsuz saadet içinde, acısız bir hayat sürdürmektense sonsuz işkencelere katlanmayı seçmeleri insana iyice inanılmaz gelmektedir" (TD, 21. kitap, 1. bölüm, 964).

Karşınıza çıkan sorun sonlu bir bedenin nasıl cehennemde sonsuza dek yanabileceğini anlamanın bazıları için güç olmasıdır. Bu nedenle bazıları buna acı çeken ruhun metaforu olarak baktılar, ama siz Manicilerin alegorik okumalarıyla tek ve evrensel bir doktrine verdikleri zararı aklınızda tutarak, kutsal kitabın metaforik ve alegorik bir biçimde okunmasından pek hoşlanmıyorsunuz. Bu yüzden cehennemin kutsal kitapta anlatıldığı gibi "kurtçukların ölmediği ve ateşin sönmediği bitimsiz bir ateş" olduğunu kanıtlamak için savınızı tanrınızın mucizeler yaratabilme şanına ve kadirimutlaklığına dayandırıyorsunuz. Tanrının bilgisini ve gücünü kavrayamayacak oluşumuzu vurgulayarak, ruh ve bedenin cehennemde birlikte sonsuza dek acı çekebileceklerini kolaylıkla kanıtlıyorsunuz. "Yaşayan yaratıkların tükenip gitmeden yanarak ve en sonunda ölmeden acı çekerek alevlerin içinde canlı kalmalarının

mümkün olduğunu yeterli bir biçimde kanıtladım. Bu, kadirimutlak Yaratıcı'nın mucizesinin bir eseridir. Yaratıcı'nın bunu yapmasının olanaksız olduğunu söyleyenler doğanın dünyasında hayretle karşıladıkları her şeyden kimin sorumlu olduğunu fark etmemektedirler" (TD, 21. kitap, 9. bölüm, 985).

Tanrınızın kavranamazlığı çoğunlukla bizim için kavranamaz olanı açıklamaya yarayan bir araç işlevi görüyor; fakat kadirimutlaklığı, insanın kurtuluşuna duyduğu ilgi ya da teolojinizin merkezine yerleşmiş birçok başka husus konusunda çeşitli kuşkular belirtmek için bu araç asla kullanılmaz. Aynı şey "sorumluluğu" için de geçerli. Öyle görünüyor ki bu kavranamazlık ve gizem meselesini işinize geldiğinde öne çıkarıyorsunuz. Her halükârda ebedi lanetlenme korkusu artık kıskacını sıkılaştırmaktadır. Ruh, bedeninin sonsuza dek yanması düşüncesinden ürkmektedir; beden, ruhunun vicdan kurtçuğu tarafından sonsuza dek kemirilmesi düşüncesiyle dehşete düşmektedir. Eğer sadece ruhları cehennemde yanmayla tehdit edilseydiler, bazı insanlar inancınızı ve kilisenizi reddedebilirdi diye mi korktunuz?

Hayatı ve sonraki hayatı olan bedene ait siyasi bir teoloji ortaya koyuyorsunuz, bu sayede sonsuza dek cennette yaşama umudunuz sizi çevreleyenlerin onaylayıcı inançlarıyla –ve kilisenizin dayattığı doktrinden sapan paganların, Yahudilerin ve zındıkların kötü durumlarıyla– besleniyor. Buna aşkın egoizm diyeceğim.

Aşkın egoizm bütün diğer egoizmlerden daha aşırı bir uçtadır. Başka egoizmler kendileri için birkaç fayda güderler, aşkın egoizmse kendi bütünlüğünü ve umutlarını korumak için kimlikleri onunkinden farklı yöne sapmış olanların yenilgiye uğratılmasını, dışlanmasını, cezalandırılmasını, yola getirilmesini ya da dönüştürülmesini talep eder. Kanıtlanmamış umutları adına ötekinin bu hayattaki bütünlüğünü feda eder. Ve kendi umutlarının kuşku götüren karakterini dini bütün otoritarizmin diliyle örter. "O bedenlerin alevler içinde acı

duymayacak bedenler olduğuna asla inanmamalıyız" (TD, 21. kitap, 9. bölüm, 985).

Metinlerinizden birini, kayrayı sadece tanrınızın verdiği hak edilmemiş bir armağan olarak değil; bir de bağışlandığı kişilere bu hayatta tanrı tarafından bunun hiç belli edilmediği bir şey gibi göstererek bitiriyorsunuz. Neden kayra daima belirsiz, son kertede neden kavranamaz bir varlığın ölçüye gelmeyen iradesine bağlı? Neden, "Pekâlâ, eğer kutsanma arıyorsanız ve Tanrı size seçilmiş olduğunuzu açıkça belli ettiyse, bakın işte o zaman ebedi hayata kavuşacaksınız; eğer günah işliyor ve pişmanlık duymuyorsanız ya da Tanrı size seçilmemiş olduğunuzu açıkça belli ettiyse, o zaman da bedeniniz ve ruhunuz cehennemde sonsuza dek yanacak" demiyorsunuz?

Elbette, kurtuluşu dinin amacı olarak görenlere, bu konunun ömür boyu belirsiz kalmasıyla ilgili bir neden gösteriyorsunuz: Sınırlı varlıklar sınırsız bir varlığın iradesini asla bilemezler. Ancak bu yetmez; çünkü bu varlık ve iradesi hakkında birçok şey bildiğinizi gösterdiğiniz birçok örnek var: Dünya'yı yarattığını; bize özgür irade verdiğini; Âdem'in bunu kötüye kullandığını; bize miras kalan bu günah yüzünden lanetlendiğimizi; kayraya bağımlı olduğumuzu; bu sonsuz ve sınırsız varlığın kadirimutlak olduğunu, her şeyi bildiğini ve iyi olduğunu; onun bir kurtarıcı olduğunu ve her şeyden öte, bu varlığın dünyadaki kötülükten asla sorumlu olmadığını.

Bu yüzden belki de gösterdiğiniz nedenin altında yatan başka bir neden var. Bu ömür boyu belirsizlik doktrini doğumdan ölüme kadar insanın içine kuşku, bağımlılık ve endişe salıyor. Eğer insanlar şu ya da bu şekilde bilseydi, kilisenin (ve müttefik olduklarında, devletin) siyasi güçleri zayıflayacaktı. Sonsuza dek lanetlendiklerini önceden bilen insanlar yeryüzünde onlara dayattığınız kuralların çoğundan kaçabilirlerdi, kendilerine kurtuluş vaat edildiğini bilenlerse sivil ve kilise otoritelerinin sadece dünyevi tedbirlere başvurarak kabul ettiremeyeceği zorlamaların bazılarını hiçe sayarak biraz rahat-

layabilirlerdi. Siyasi teolojinizde belirsiz kayraya bu yüzden gereksinim duyuyorsunuz.

Günah, kayra, kötülük ve ruhla bedenin lanetlenmesi doktrinleri gibi kayranın hep belirsiz olması da yüreklere ümit ve korku yoluyla inanç salmaktadır. Ruh ve bedenlerin teolojik ekonomisinde bu da başka bir taktiktir. Artık onun gücü altında yaşamayan bazılarına onun saydam gözükmesi, içlerinde yaşayanların hâlâ vizyonlarını gölgeleyen çağdaş ekonomileri anlamakta bize yardımcı olabilir. Yoksa ben de mi sizi yanlış okuyorum? Düşünceyi yutan bu girdaptan kurtulmaya çalışırken oluşturduğunuz zorlama kalıplarını ve beni ayartan kalıpları sizin sayenizde gözden geçirirken, düşüncelerimin pisliğinin üzerine çıkmama yardım edin lütfen.

Her neyse, cehennem vizyonu ve kayranın belirsizliğinden sonra bize bir de cennet resmi çiziyorsunuz. *Tanrının Devleti* burayı anlatan bir bölümle bitiyor:

> Kötülüğün olmadığı, iyiliğin hiç eksilmediği, tam ve kusursuz Tanrı'ya övgüler düzmek için bol bol zaman olduğu bu yerdeki saadet ne büyük olacak! Aylaklık denecek ölçüde eylemsizliğin olmadığı; ama zorlayarak da hiçbir işin verilmediği bir devlette başka nelerle meşgul olunabilir? Hiçbir şey düşünemiyorum.... o hayatta böylesi bedenlerin hareketlerinin ne olacağını anlatmaya girişecek denli atılgan ve sabırsız değilim; çünkü bu, hayal gücümün çok ötesinde bir şey. *Ne var ki* oradaki her şey biçimi, devinimi ve devinimsizliği içinde güzel olacak; çünkü güzel olmayan hiçbir şey oraya alınmayacak. Ve orada ne istenirse hemen olacağından *emin olabiliriz*; ve tin, ruha ve bedene yeni güzellikler getiren şeyden başka hiçbir şey istemeyecek.... Peki orada gösterilen yararlılıklara uygun onur ve zafer dereceleri neler olacak...? Orada da ayrımlar olacak; *bundan kuşku duyulamaz*.... birine ihsan edilen şey diğerinden daha değersiz olsa da bunu telafi etmek için ona da elinde olanla yetinmek ve mutlu olmak ihsan edilecek [TD, 22. kitap, 30. bölüm, 1087-88; vurgular bana ait].

İşte yine aynı şeyi yapıyorsunuz. Bir cümlenizde gizem uyandırıp sonrakinde bunun genel hatlarını belirliyorsunuz. Şimdi artık ereksiyon, ereksiyon iradesine hemen itaat edecektir; fakat mert bir ruh, bunca kusursuzluğun içinde böylesine yakışık almayan bir şeyi yapar mı? Bu kombinasyon ne anlama geliyor? Kadınların hiyerarşide erkeklerden daha altta olduğu ve onlara erkekler kadar çok şey ihsan edilmediği karmaşık bir derecelendirme de olacak. Ancak cennette yaşayanların hiçbirinin, kendilerine ne paye verilirse verilsin, kendilerinin altında ya da üstünde olanlara karşı yapacak hiçbir şeyleri yok. İşlev olmadan ayrım, imrenme ya da gurur olmadan statü hiyerarşisi ve başarılması gereken bir tasarı olmadan bir beden ve irade birliği olacak. Bu bölüm ve parçaların nasıl bir karmaşık bütünde bir araya geleceklerini asla göstermiyorsunuz. Onları birlik ve bütünlük içinde bir araya getirmeyi kavranamaz varlığa bırakarak, bizi bekleyen bir dizi cazip şeyi art arda sunuyorsunuz.

Neden yalnızca böyle bir yerin olduğunu belirtip bunun bizim anlayamayacağımız bir şey olduğunu söylemiyorsunuz? Bunun bir nedeninin kutsal kitabın zındıkların isteyerek hiçe sayacağı doğru bir resim sunduğunu iddia etmeniz gerekliliği olduğunu biliyorum. Yoksa onları saptayıp cezalandıracak gerekçeniz kalmaz. Ancak yine de gerektiğinde kutsal kitap konusunda oldukça yaratıcı oluyorsunuz. Bu durumda neden parçaları belirtip birbirlerine uyma sorununu bir gizem olarak bırakıyorsunuz? Bunun siyasi bir nedeni olmalı.

Sanırım, bunun yararı zararından çok. Son tahlilde, siz dünyevi maliyet ve riskleri –bu kuşku götüren doktrinin yanlış olma olasılığı da dahil olmak üzere– (eğer doktrin doğruysa) belirli, sonsuz ceza ve ödüllerle dengeleyen aşkın bir faydacısınız. Hesaba gelmez bir iman hesabı yapıyorsunuz. Oyundan önce ortaya konan paranın sınırsıza yükseltilmesi gerekiyor; çünkü ebedi kurtuluşa olan inancınıza ilişkin herhangi bir tehdit sınırsız biçimde üzücü olacaktır. Onları yeterince canlı

kılmak için cennet ve cehennemi ayrıntılarıyla anlatıyorsunuz, sonra da ne zaman bu canlı kısımların bir tutarsızlık yığınına dönüşmesi tehditi başgösterse tanrınızın kavranamazlığından dem vuruyorsunuz.

Sizin cennetinizde yapacak ne var, Augustinus? Oranın unutuştan farkı ne? Hiçbir zaman hiçbir şeyin olmadığı bir yere benziyor. Bu etki sadece ödülü çevreleyen tehlike ve belirsizliklerle bulandırılıyor.

Yine elinizi fazla oyaladınız; ama aşkın silahı elinizde tuttuğunuz için blöfünüzü gören herkes öte tarafta hesaplanamaz bir acı çekme, şu anda da son derece özgül cezalar görme riskine giriyor. Sadece birkaçı bunu açıkça görebiliyor; çünkü çoğu var olmasına yardım ettiğiniz umut ve korkuların teolojik ekonomisinde rol oynuyor.

Paganizm, zındıklık, hizipçilik, günah, beden, ruh, hata, gurur, dindarlık, kutsala saygısızlık, kayra, cennet, ebedi lanet siyasi teolojinizdeki kurumsal disiplinin işlemsel araçlarını oluşturmakta. Bunlar binlerce tehdit ve vaat yoluyla ölüm korkusunu uyandırıyorlar ve büyütüyorlar. Ölüme doğal bir olay olarak değil, ilk günahın bir cezası gözüyle bakıyorsunuz; benlik ve kilisenin kimliğini yaratmak için ölüm tehditini kullanıyorsunuz; kendini belirttiğiniz günahlardan uzak tutmadığı takdirde benliği ebedi lanete uğramakla tehdit ediyorsunuz; günahlarını itiraf ettiği ve kendini kayrayı kazanmak, yani sonraki hayatta ölümden sıyrılmak için hazırladığı takdirde ona cennete gitme olasılığı vaadinde bulunuyorsunuz; benliği tedirgin eden ötekiliğin iç ve dış alanlarını tanımlamak için ölümü kullanıyorsunuz; bu ölüm korkusu ve ondan kaçma umudunun çevresine örülmüş kimliği sağlamlaştırmak için öteki kimliklerin hayatına saldırıyorsunuz.

Hayatı düzenlemek için cehennemde yanmayı kullanıyorsunuz; ölümü aşmak için hayatı düzenliyorsunuz; hayattaki kimlik ve farklılığı düzenlemek için ölümü bundan sonraki hayat olarak düzenliyorsunuz.

Yine de yüzyıllarca siz konuştunuz ve birçokları dinledi. Bu ikinci konu üzerinde düşünülmeli. Ötekilerin söz ettiğiniz bu mesajı dinlemelerini ne sağlıyor?

Bazı tarihçiler ikinci gelişin gecikmesi nedeniyle ortaya çıkan hayal kırıklıklarına dikkati çekip bu gecikmenin kilisenin bir yandan daha tutarlı bir teoloji oluştururken bir yandan da dünyayla uzlaşmasını gerektirdiğini ima ediyorlar. Aynı tarihçilerin bazıları siyasi arenada Hıristiyanlığın değişen yerini vurguluyorlar: Muhalif ve zulmedilen bir kült olmaktan hızla çıkıp imparatorluğun otoritesini arkasına almış bir din oldu ve iktidar, otorite ve seküler hayatla uzlaşmak zorunda kaldı. Bazılarıysa günah/kayra doktrininizle bunun vaftiz ve nihai doktrin oluşturma konusunda kiliseye verdiği vazgeçilmez rol arasındaki ilişkileri tartışıyorlar.[4] Bazıları da resmi tektanrılı bir dinle giderek daha soyut, belirsiz ve güvensiz hale gelen bir dünyanın birleşiminin bu otoriter dindarlığın ve "mutsuz bilinç"in yayılmasına hoş bakan uçucu bir karışım ürettiğini düşünebilir (Hegel bu düşünceyi izleyenlerden biriydi). Bütün bu fikirler bana doğru yolu izliyormuş gibi geliyor; ama hiçbiri doktrininizi ve onun alımlanış tarzını yeterli bir biçimde açıklamıyor.

Siz, Augustinus benliğin içinde yerleşmiş bir kulağa, ölümden sonraki hayat namına herhangi bir mırıltı duyabilmek için ölümün seslerini, ölümü unutuşla bir tutan sesleri boğan, unutuştan kaçma arzusuna aldırmayan soğuk bir dünyadan

4. Şu kitaplardan yararlandım: Brown, *Augustine of Hippo*; Elaine Pagels, *Adam, Eve, and the Serpent* (New York: Random House, 1988); Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age* (İng. Çev. Robert M. Wallace, Cambridge: MIT Press, 1983, 3.kitap); Sheldon Wolin, *Politics and Vision* (Boston: Little Brown, 1960, dördüncü bölüm). Brown hayatınız, konuşmalarınız, rakiplerinizle tartışmalarınız ve olgun dönemdeki felsefenizin çok dikkatli bir dökümünü yapıyor. Pagels kadınlar hakkındaki görüşlerinizin bir dökümünü yapıyor ve Manicilerle ve Pelagiusçularla olan tartışmalarınızı özetliyor. Blumenberg sizi yerinden edilmeye ve laik "kaygıya" açık hale gelen istikrarsız bir tanrıyı savunma bağlamına yerleştiriyor. Wolin ise teolojinizin siyasi bağlamını ve içerimlerini ufuk açıcı bir biçimde araştırıyor.

intikam almaya çağıran gizli yakarışları dinleyen bir kulağa; ebedi hayat olasılığından fedakârlık yapmaktansa, ötekinin sesini zındıklık, cehennemde yanma, din değiştirme, kutsal olana saygısızlık ve günahkârlık kodlarından süzerek duyan bir kulağa konuşuyorsunuz.

Metinlerinizden birinin dayandığı itiraf tarzı işte bu nedenle verdiğiniz mesajı alan ölümlülerdeki tellerin akoruna bu derece kusursuz bir biçimde uyuyor. Burada çeşitli uslamlamalar geliştirmektense kendi içinizdeki titreşimleri ötekilerde çalınmayı bekleyen aşkınlık akoruna uyduruyorsunuz. Bir yandan aynı bölgeye yeni baskınlar yapılmasını gerektiren kuşkuları kışkırtırken bir yandan da kendinizden öteki benliklerin içine doğru gidiyorsunuz.

İnsanlık durumundan intikam alma dürtüsünün beden bulmuş halisiniz. İnsanlık durumunu kurtuluş arzusunu tatmin edebilecek bir faille doldurana kadar onu yeniden tanımlıyorsunuz; sonra bu arzuyu insanlık durumunun inkâr edemediğiniz kalıcı özellikleriyle uyuşana kadar yeniden tanımlıyorsunuz; son olarak da bu umuda iyice tutunmak için ötekilere verilecek her cezayı ve kendinize yönelik her aşağılamayı kabul ediyorsunuz. Mesajınızdaki şu ya da bu oyuna direnseк bile bize sesleniyorsunuz. Biz de dinliyoruz; çünkü içimizde ilettiğiniz ümitlere, isteklere, hınçlara ve endişelere yanıt veren çok şey var. Hayatın temelindeki adaletsizliğe biz de karşı çıkıyoruz. Hayata damgasını vuran varoluşsal acıda yüce bir anlam bulma itkisi bizi de etkiliyor.

Kendimizden size gitmemiz gerekiyor; çünkü bu itirafların arasında itiraf edilmeyen şeyler aklımızı kurcalıyor. Tam olarak ortaya koyduğunuz doktrin tarafından olmasa bile, Augustinusçuluğun ölümden sonraki hayatında yaşayanlar tarafından o yöne çekiliyoruz. Peki ama ona ilk defa dinliyor gibi kulak verirken bile içimizde çınlattığınız bu sesle neden tartışıyoruz?

Çünkü insanlık durumundan intikam alma arayışı kaçınılmaz bir biçimde tüm ötekilerden ve kendimizden intikam almaya dönüşüyor. Hayata aldırış etmeyen şeylerden, acı hissetmeyen ya da cezanın acısını çekmeyenlerden intikam almaya çalışmanın bir anlamı yok. Eğer intikam alınması gereken bir fail varsa, bu bizzat kendimizin yeryüzündeki en yüce failler olarak tanımladığımız kişilerden başkası olabilir mi? Bu bir tanrı olamaz, yoksa kurtuluş getiren o olmazdı. Dünya olamaz, çünkü tanrı bize onun hâkimiyetini verdi. İşte bu yüzden ölümün kendisinin birinin sorumlu tutulması gereken bir kötülük olduğunda üstü açık ya da kapalı ısrar edenler için kötülük sorununa son kertede tek bir çözüm vardır. Bu çözüm biziz.

Düşüncesi sizin gibi düşünürlerle hesaplaşarak oluşmuş olan, Lutherci bir vaizin oğlu, Nietzsche bu karmaşıklığı şöyle sergiler: "Size önerim şu dostlarım: Cezalandırma itkisi çok güçlü olan kimseye güvenmeyin. Bu kişiler aşağılık bir soydan ve türdendir; yüzlerinde bir celladın ya da av köpeğinin ifadesi vardır. Adaletli olduklarından çok söz edenlere de güvenmeyin! Ruhları tatlılıktan daha fazlasından yoksundur. Kendilerini iyi ve adaletli diye nitelendirdiklerinde, güçleri olsa Farisiler gibi davranacaklarını unutmayın."[5]

Cellat ve av köpeği sadece şu ötekiler değildir; bizim de başımızdadırlar, çünkü içimizdeki eğilimlerdedirler. Bunu siz herkesten daha iyi anlarsınız. İşte benim karşı çıkmaya çalıştığım sizin bu anlayışla yaptığınız şeydir. Bunlar çoğumuzun içindeki, eğer varoluşsal intikam mantığıyla savaşılacaksa, üzerinde durulması ve karşı çıkılması gereken seslerdir. Ya da bana öyle geliyor.

Nietzsche verdiğiniz mesajın çoğunu etkisiz hale getirse de size derinden borçludur. Çünkü benliğin kendisi, bazıları olanaksız talepler dayatırken bile fısıltıyla konuşan seslerden oluşan karmaşık bir düzendir. Tanrıya itirafta bulunur, bizi de

5. Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, İng. Çev. Walter Kaufmann (New York: Penguin, 1978), 100.

dinlemeye teşvik ederken içe yönelmiş benliği yüceltmek için teknikler geliştiriyorsanız, bizim de ilettiğiniz mesajı yeni kulaklarla dinlememiz gerekiyor. Bu saatten sonra bunun devre dışı bırakılması olanaksız gibi. Bunu yapmanın mümkün olduğunu düşünenler aynı buyrukların laik varyantlarının hükmü altına girmeye en yatkın olanlardır.

Bu yüzden bize gereklisiniz; hatta bazı çok önemli bakımlardan müttefikimizsiniz. Ancak kutsal olmayan bu ittifakın çevresine çizgi çekilmelidir, siz sonunda bunlara saygı duymayı reddedebilirsiniz. Bundan pek emin değilim. Bazen 20. yüzyılın son on yılında dünyaya dönseydiniz, tanımlamaya yardım ettiğiniz mirasın merkezi temalarıyla savaşmada başı çekerdiniz diye düşünüyorum. Bugünün ana hatlarında ve geleceğe ait düşünce ve tasarılarda bu mirasın dallanıp budaklanmasını saptamaya yetecek kadar iyi bir konumda olurdunuz. Fakat benim hüsnükuruntum da olabilir tabii bu.

Metinlerinizde bir intikam ve güç amacı güdüldüğünü yadsıyor musunuz? Ona, zaten bildiğini bildiğiniz şeyleri itiraf ederken tanrınızın önünde yere kapanıyorsunuz tabii. Ancak yere kapanma refah devletinin çöküşü sırasında büyük kentte yaşayan herkesin kabul edeceği gibi onlardan bir şey almak istediklerinde zayıfların güçlüler önünde takındıkları tavırdır. İnatçı bir gurursuzluğu gösteren bir duruş şeklidir. Etraf karanlık, ellerinde de silah olsaydı, yere kapananlar istediklerini başka yollarla almaya çalışırlardı.

Tanrınızla olan ilişkinizde bu sizin için de geçerli Augustinus. Siz de aşkın bir yere kapanma hareketi sergiliyorsunuz. Ama şu kesin ki eğer herhangi bir zayıflık işareti gösterseydi, bu tanrıya kesinlikle sırtınızı dönerdiniz. Ondan o kadar çok şey istiyorsunuz ki kadirimutlak olmak zorunda. En önemli örnek olarak vaftizin sunduğu korumayı elde etmenizden önce, hayatınızı neredeyse sona erdirecek olan bir hastalığın üstesinden gelmenize Monica'nın dualarının yardımcı olmasından sonra tanrınıza ettiğiniz teşekkürü alabiliriz:

> Ama sen her yerde varsın, onun olduğu yerde onu duyup benim olduğum yerde de bana acıdın, böylece sana saygısızlık etmeyi sürdüren kalbimin hastalığı dışında sağlığıma kavuştum.... Böylesine güçlü dualar sık sık ve durmadan nereye gönderilebilirdi? Senin dışında hiçbir yere! Ah kullarına acıyan Tanrı, yoksullara cömert davranan, kutsal kullarınıza inanan ve yardım eden, bir günü bile sunağınıza bir şey koymadan geçirmeyen bunca iffetli ve ağırbaşlı bir dulun alçakgönüllü ve tövbekâr kalbini küçümser miydin?.. Ona ihsan ettiğin gibi olan, senden altın, gümüş ya da herhangi bir para değil; sadece oğlunun ruhunun kurtuluşunu isteyen birinin gözyaşlarını küçümseyip görmezden gelebilir miydin? Asla, ah Tanrım!.. onu duydun ve bunu da önceden belirlediğin sırayı gözeterek yaptın. Merhametin sonsuza dek sürdüğü için bütün borçlarını affettiklerine vaatlerinin borçlusu olmayı bağışlıyorsun [*İtiraflar*, 5. kitap, 9. bölüm, 125].

İnatçı bir yaltaklanma: Kayranın tanrıdan geldiğinde, iyileşmenizin tanrının kayrasının bir işareti olduğunda, cennet için "yaratılmış" olduğunuzda, yarattığınıza değecek hiçbir tanrının böyle iffetli ve tövbekâr bir anayı geri çevirmeyeceğinde, ibadet ve yaltaklanmanın tanrınızın kalbinin kapısını açan anahtar olduğunda ve bu anahtarı bir kez çevirmeyle kurtuluşun kilidinin açılacağında inatla diretme. Tanrınızı, onu göklere çıkararak ve kendinizi onunla karşılaştırıp kınayarak yaratıyorsunuz. Kendinizi bizim kendimizi kınadığımızdan daha iyi kınayarak bizi kınıyorsunuz. Eğer bir gün ona yakıştırdığınız bu rolü doyurucu bir biçimde oynamadığı sonucuna varacak olursanız, eyvahlar olsun bu tanrıya!

Bu aşkın bir yere kapanmadır. Dindarlık ve günah çıkarma parasının üzerine basılmış bir zorlamadır; "keşke olsaydı"yı "istese bunu yapabilecek biri olmasını talep ediyorum"a dönüştürerek elde edilen iktidardır ve ardından bu kusursuz kişiye itaat gelir: "En yüce isteğimin yerine getirilebilmesi için tasavvur ettiğim kadar güçlü olmak zorunda olan sana yalvarıyorum; senden istemeni istediğim şeyi iste." Sizin sayenizde,

Augustinus, aşkın dindarlık yoluyla kazanılan dünyevi iktidar mantığı gözler önüne serilmeye başlar.

Çünkü dindarca ısrarınız çizdiğiniz göksel imge ile sizin aranızdaki bu ilişkiyle sona ermez. Siz bu yeni iktidarın tek nesnesi değilsiniz. Tanrınız eğer kendinde kurtuluşunuz için yeterince evrensellik, iyilik ve güç barındırıyorsa herkesin tanrısı olmak zorundadır, onu kabul etmeyenlerin bile.

> O gün gelince [yargı günü] Yahudiler bile pişmanlık duyacak, o Yahudiler bile 'kayra ve merhamet ruhu'ndan yararlanacak. Karşıdan bütün haşmetiyle gelen kişiyi görüp de onun daha önce karşılarına bütün alçakgönüllülüğüyle çıkmış olan kişi olduğunu anladıklarında, İsa'nın çektiği acıdan şeytanca bir zevk aldıkları için pişmanlık duyacaklar. Ana babalarının şahsında onunla alay etmişlerdi; ancak Tanrı'ya küfür eden bu ana babaların kendileri de mezarlarından kalkıp onu görecekler; ama bu kez yola getirilmek için değil, cezalandırılmak için [TD, 20. kitap, 30. bölüm, 960].

Yarattığınız tanrıya diz çökerek itirafta bulunuyor ve sonra da ötekini cezalandırmayı vaat ediyorsunuz. *İtiraflar* her biri ötekini yönlendiren mantığı sezdiren, kâfir ve zındıkları hedef alan sonraki risalelere bir giriş niteliğindedir. Yahudiler, paganlar, Maniciler, Donatistler, Pelagiusçular; hepsi sizin aşkın tehditlerinize ve kilise ve devletin bu aşkın cezaları haber veren dünyevi cezalandırmalarına maruz kaldılar.

Dindarlık kolayca aşkın temsilin bir aracı haline gelir. Bu bir iktidar stratejisidir, bir grup kimlik ve inancın dünyadaki karşıt örneklerin meydan okumalarıyla karşılaşmamaları için güvence altına alınmaları amacını taşıyan bir iktidar; inancına karşıt örnekleri ötekiliğin örneklerine dönüştüren bir iktidar; tartışma ve ihtilafın kendisi tarafından belirlenen noktalarda durması gerektiğinde ısrar eden bir iktidar.

Peki neden bu iktidar aşkın temsil etme yoluyla sağlanmaktadır? Siz ve sizin gibiler tanrısız varoluşun belirsizliği ve kesinliksizliği karşısında korkudan titremeyesiniz diye mi? Peki

ama inancınızın karşıt örneklerinin neden zındıklık, sapkınlık ya da kötülük olarak tanımlanması gereksin ki? Doğru kimliğin özgüvenine meydan okuyacak elle tutulur bir karşıt olmasın diye mi? Farklılık, karşıt bir örnek olarak değil de yerleşik kimliğin doğruluğundan alınacak sıkı bir ders işlevi görsün diye mi? Bu formlar bir kez zındıklık, dinden dönme, paganizm, kâfirlik ya da kutsala saygısızlık olarak tanımlandıktan sonra iman edenler için sizin temsil ettiğiniz şeylerden saptıkları takdirde başlarına geleceklere ilişkin bir uyarı görevi görsünler diye mi? Siz de bunu söylüyorsunuz:

> Aslında, hata onları ne kadar körleştirmiş, kötülük ne kadar bozmuş olsa bile Kilise'nin bütün düşmanları onu eğitirler; bedensel zarar verme gücüne sahiplerse sabırla tahammül etme konusunda, ona sadece sapıkça fikirleriyle karşı çıkıyorlarsa bilgelik konusunda eğitilirler. Bundan da önemlisi, onu iyilik konusunda, hatta yararlılık konusunda eğitirler, böylece; düşmanlara bile sevgi gösterilebilir; bu sevgi *ikna ederek öğretme ya da sert disiplin biçimini alsa bile* [TD, 18. kitap, 51. bölüm, 833-34, vurgular bana ait].

Başka türlü düşünmeyi engelleyecek ölçüde önemli şeyler söz konusu burada, ayrıca tanrınız en ufak bir kötülük izinden bile korunacaksa, görünürdeki her kötülük daha büyük, ilahi bir planın bir parçası olmak zorunda.

İkna ederek öğretme ya da sert disiplin; dönüştürme ya da fethetme. Dindarlık kişisel inancı ikiyüzlü araçlarla toplumsal iktidara dönüştürür ve sonra onu elde edenlere bu ikiyüzlülüğü sergilemeyi reddetmelerini buyurur. Paylaşmadıkları için zındıkları ve paganları lanetlediğiniz inancı temel unsurlarıyla kanıtladınız mı?

Dindarlık söylemin oyuncul, metaforik ve figüratif boyutlarını disiplin altına alır; sevgi dolu bir biçimde kutsal metinlerinin çoğul yorumlarının tek bir temsile indirgenmesinde ısrar eder ve sonra yine bu sevgi dolu tavrıyla bu temsile doğru inanç gözüyle bakılmasını ister. Tekillik buyruğundan sapan-

lara dindarlığın sunduğu hüküm zındıklık suçlamasıdır genellikle. Dindarlığın en yoğun olduğu yerde farklılığı zındıklık olarak tanımlamaya yönelik ayartma vardır.

İncil'e içgörüyle bezeli alegoriler gözüyle bakan, Meryem'in bakireliğini bir mitos, yeniden doğuşu metaforik bir aydınlanma olarak gören gnostikleri inancın düşmanları olarak niteliyorsunuz. Onlara karşıt bir biçimde vahyin kehanetvari temalarının temelde açık ve seçik olduğunda, onları yeterince dikkatle okuyanlara hiç de belirsiz görünmeyeceklerinde ısrar ediyorsunuz. "Herhangi bir konuda dolaysız ve açık seçik kehanetvari ifadeler olsa da bunların içine kaçınılmaz biçimde alegorik ifadeler karışır ve âlimleri kafası daha ağır işleyenlerin yararlanması için oldukça zahmetli bir iş olan tartışma ve serimleme işine girmeye de bu ifadeler zorlar." (TD, 17. kitap, 16. bölüm, 746). Burada çok ince bir çizgide yürüyorsunuz. Bir yandan inancın ayrıntılarında çeşitliliğe ve farklılığa belli bir yer bırakıyor, bir yandan da metinler ilahi otoriteyi yansıtsın diye yeterli bir tekilliği koruyorsunuz. Çünkü "eğer ilahi otorite tarafından yol gösterilmiyorsa, insanın mutluluk arayışının ne yönde ve ne biçimde olacağının ne önemi var?" (TD, 18. kitap, 41. bölüm, 816).

Dindarlık ve tekilliği inancın temellerine bağlayan bu kod koşut bir zındıklık tanımı doğurur: "Şeytan..., Hıristiyanlık doktrinine karşı çıkmaları için zındıkları kışkırttı.... Aynı şekilde İsa'nın kilisesinde sağlıksız ve sapıkça fikirlere eğilimi olanlar ve –sağlıklı ve doğru olana yönelmeleri umuduyla– azarlansalar bile inatla buna direnen, iğrenç ve ölümcül dogmalarını düzeltmeyi reddedip onları savunmakta ısrar edenler var. Bunlar da birer zındık haline geliyorlar ve Kilise'nin yanından ayrıldıklarında, ona disiplin sağlayan düşmanlar arasında yer alıyorlar" (TD , 18. kitap, 51. bölüm, 833).

"Sağlıklı ve doğru olana yönelmeleri umuduyla." Teolojinizin geneline karşı çıkan modern laikler bile, içerdiği dindarlık yoluyla iktidar kurma stratejisini kullanıyorlar. Şimdilik tera-

pistleri, bürokratları, parti simsarlarını, askeri evangelistleri, seçim adaylarını ve siyasi eylemcileri bir yana bırakalım. Sadece metinlerarasılık, metaforiklik temaları ya da empirikorasyonalist pratiğin retorik belirlenimi gibi postmodern temalar rahatlarını kaçırdığında, toplumbilimleri bölümündeki tahmincilerin, epistemik realistlerin ve sayısal analistlerin bu melodiyi nasıl söylediklerini dinleyelim. Bu kuşkulu işlerle uğraşanların bazıları kendilerini aniden uygarlığın gardiyanlarına, hakikatin hizmetkârlarına, Batı ahlakının rahiplerine, temel unsurları hakkında kendini savunmaya davet edilemeyecek kadar temel olan bir şeyin çobanlarına dönüştürürler. Burada pagan düşman nihilist tehditle, gnostik metaforiklik mirası da akıldışıcılık kültüyle yer değiştirir. Bu modern zındıkların ve paganların kodundaki özsorunsallaştırma seyrek olarak kabul edilir ve üzerinde düşünülür. Dindarlara özsorunsallaştırmanın belirsizliğini önerecek denli dindarlıktan uzak olan kimse, kendisinin de nihilizme eğilimi olabileceği konusunda uyarılır.

Dindar olanlar çok sık olarak onları eleştirel düşünceye sevk eden temel unsurları ortaya sermeyi reddederler, bazı önemli kararların verilmesi buna bağlı olsa bile. İşte dindarlığın tehlikesi buradadır: Egoizmi öylesine abartılı ve kırılgan bir hale gelebilir ki aşkın bir idealizm örtüsü altında saklanması gerekebilir. Dindarlık bu egoizmi yüceltmek ve gizlemek için kullandığı aşkın taktikler yardımıyla ona olan eğilimini açığa vurur.

Zaman zaman yarattığınız bu müthiş karmaşık ilahi varlığa gülmemek için kendinizi zor tuttuğunuz hiç olmadı mı? Yani aynaya bakarken kendinize? İşte bu duymaya değer bir itiraf olurdu. Size dindarlığın sapkın bir iktidar stratejisi olduğunu ve kahkahanın da dindarlığın çözücüsü olduğunu söyleyebilirim.

O halde şimdi üzerinde durmamız gereken şey sizin mirasınız. Elbette bugün ortada dolaşan çok az Augustinusçu

var, hem de Amerika'da nüfusun en azından %88'i tanrıya, %84'ü İsa'nın tanrının oğlu olduğuna inandığı halde. Herhalde bunların içinde sadece küçük bir azınlık ilk günah doktrininizi kabul ediyor. Bir çoğu da herhalde günahın yalnızca özgür iradelerinin bir sonucu olduğunu, şimdi artık sizin bir zamanlar icat ettiğinizden daha az günah olduğunu, tanrının kendilerine yardım eden insanlara yardım ettiğini ve kapitalist bir toplumda kişinin kendine yardımcı olması için binlerce yol olduğunu düşünüyor. Sayıları daha az olan bir grup insan da inancı toplumsal adaleti dürtükleyen, devletin ve piyasanın birey haklarına karışmasını engelleyen bir şey olarak görüyor.

Görece daha iyi zamanlarda birçoğu Pelagiusçu doktrinin modernize edilmiş bir versiyonunu kabul ediyor. Ancak tanrıcılıklarını ciddiye alanlar kötü zamanlar geldiğinde, sizinkine yakın bir doktrini benimsiyorlar. Çünkü daha önce de dediğim gibi sizin doktrininiz tektanrıcılık, kurtuluş ve kötülük sorumluluğunu ilintilendiren diğer doktrinler arasında insan psikolojisini rakiplerinden daha iyi kavrıyor.

Peki ama hiç değilse Amerika'da kiliseyle devlet ayrı değil mi? Modern devletler önemli bir ölçüye kadar laikleşmediler mi? Hem evet hem hayır. Kilise ile devlet arasındaki ilişki bir ayrılık olarak değil de kurumsal ayrımlar ve bağlantılarla dolayımlanan bir dizi kesişim ve karşılıklı bağımlılık olarak belirlenebilir. Laiklik tanrıcılığın karşısında olan bir şey olarak değil, tanrıcılığı aynı düzlemlerde karşılayan ve onun mirasını ötekiler hakkındaki laik sözlük ve pratiklerde özümseyen belirsiz bir fenomen olarak daha iyi kavranabilir. Başat biçimlerinden biriyle laiklik Augustinusçuluğun ölümden sonraki hayatını oluşturur.

Sorumluluk ve ceza açısından bize bağışladığınız mirası düşünün: "Kötü bir seçimin sonucu olarak sapkınlaşan doğalar bozuldukları ölçüde kötüdürler...., zira ceza adildir.... Herkes doğanın hataları yüzünden değil, iradenin hataları yüzünden cezalandırıldığı için adildir; alışıldık hale gelen ve 'kökleşmiş

huy'a dönüşen kötülüğün kökeni bile yapılan seçimdedir" (TD, 12. kitap, 3. bölüm, 474).

Tanrıtanımaz Sartre bu satırları kesinlikle aynen yazabilirdi; başka birçok kişi de bu satırların temel yönelimine otomatik olarak katılabilirlerdi. Özgür iradeyle ilgili ilk vurgulamasından ilk günah ve kayrayla ilgili sonuncuya kadar entelektüel yolculuğunuz boyunca iki temayı koruyorsunuz: Sorumluluk, suçluluk duygusu ve hatanın yeri ya şu anda uygulanan özgür irade yoluyla, ya geçmişte uygulanmış özgür iradeyi somutlaştıran alışkanlık yoluyla ya da atalarımızın özgür iradesinin işe karıştığı ilk günahın mirası yoluyla daima benliktedir; ve benliğin sorumlu olduğu kötülükler de geniş sınırlara sahiptir.

Kötülük meydana çıktığında, sorumlu birini arayın. Ve kötülük her yerdedir. Bu iki tema kötülük sorununa getirdiğiniz çözüm için gereklidir. Bu sorun da, varoluşsal acının daima kötülüğün bir işareti olmak zorunda olduğunda, kötülükten birinin sorumlu olması ve bunun da tanrı olmaması gerektiğinde ısrar eden tanrıcılığın icat ettiği bir şeydir.

Bireysel sorumluluk ve yaygın kötülük temaları sivil iktidarla kilise iktidarının benliğin içlerine girmesiyle birleşince güçlü bir kombinasyon yaratılır. Siz yurttaşların hakikatin buyruklarından ayrılmamalarını ve inançları ve sözleri bakımından arınmalarını garantilemek için iktidarın bazen zorla benliğin içlerine girmesi gerektiğini düşünüyorsunuz. Dış düşmanlar yenilse bile içte çarpışacak kötü ruhlar daima olacaktır.

"İsa'nın Sevgisiyle Sevilmeye Değer Saygıdeğer Efendiniz, Kutsal Kardeşiniz ve Sevgili Rahip Dostunuz", Roma Piskoposu Sixtus'a 418 yılında yazdığınız mektubu düşünün. Pelagiusçulara yumuşak davranmasından korkmuştunuz. Onların tanrıları, özgür biçimde iyiliği isteyenlere kurtuluş veriyordu; oysa sizinki kurtuluşu dünyevi yaratıkların özgür iradesi yerine kendi anlaşılmaz kararına bağımlı kılar. Önceki doktrinin sonrakiyle aynı dünyada rekabet etmesine izin verildiği takdirde, birçok tanrının olduğu zamanların geri dönme tehlike-

si var mıdır? Her neyse, Roma Piskoposu'nun da en sonunda Pelagiusçuluğu lanetlediğini duyduğunuzda çok sevinmiştiniz, "çünkü Tanrı kayrasının düşmanlarına karşı kusursuz bir savunmayı içeren bir belgeden başka ne bu kadar arzulanarak okunabilir ya da dinlenebilir? Üstelik bir de bu belge, aynı düşmanların davalarının etkili bir destekçisi olarak görüp övündükleri birinin dudaklarından dökülmüşse." Gelgelim, öyle görünüyor ki Sixtus, tanrıya ibadetinde ne yeterince kendini adamış ne de yeterince amansızdır. Ona bu yüzden ek tavsiyelerde bulunmak zorunda kalıyorsunuz, dindarca tabii:

> İsa'nın sevgisiyle sevilen saygıdeğer efendim ve kutsal kardeşim, mükemmel bir hizmette bulunmuş olsan da..., aşırı bir özgürlüğe kapılıp İsa'nın adına yönelik tehlikeli bir meydan okuma olan bu çılgınca hatayı dile getirmeye cüret edenlere sert bir ceza vermenin yanı sıra bir de ihtiyatlı bir çoban gibi Efendimizin zayıf ve kafaca pek gelişmemiş koyunlardan oluşan sürüsünü, daha sinsi bir biçimde de olsa bu hatayı fısıldamayı sürdürenlere dikkat edecek uyanık birer nöbetçi haline getirmek gibi daha büyük bir görev var önünüzde.... *Korkudan fikirlerini en derin sessizlik içinde gizleyenler de unutulmamalı*.... Bazıları... aniden sustular, sadece o yanlış doktrinlerden artık söz etmemelerine bakarak iyileşip iyileşmediklerinden emin olmak imkânsız. Bu karşıt doktrinlerin savunmasını da o yanlışı yayarken sergiledikleri şevk ve istekle yapmaları gerekir. Ancak bunlara daha yumuşak davranmak gerekir: Onları korkutmaya ne gerek var, sessizlikleri zaten yeterince korktuklarını gösteriyor... Onları korkutmaya gerek yok, ama bazı şeyleri öğretmek gerek; kanımca ağır tedbirler alınmasından duydukları korku onlara doğruluğu öğreten kişiye yardımcı olacağı için bu süreç daha kolay olur. Bu sayede, Efendimizin yardımıyla Tanrı'yı anlamayı ve sevmeyi öğrendikten sonra dile dökmeye artık cesaret edemedikleri yanlışları kendi ifadeleriyle çürütebilirler.[6]

Sevgi, doğruluk ve iktidar arasındaki bu ittifak Batı'da şimdiye dek icat edilmiş en kutsal kombinasyonlardan birini

6. *St. Augustine: Select Letters*, İng. Çev. James Houston Baxter (Cambridge: Harvard University Press, 1930), 191. Risale, 337-39.

oluşturur. Siz onun en parlak kuramcılarından ve ilk uygulayıcılarından birisiniz. Sevgi dolu tavır kendi yönteminizi kullanmada ısrar ederken sergilediğiniz dogmatizmi gölgeler; korkuyu, yenilenleri "karşıt doktrinlerin savunmasını da o yanlışı yayarken sergiledikleri şevk ve istekle yapmaya" zorlayan bir taktik aracı olarak kullanmanızı sağlar. Sevgi adına ötekinin baskı altına alınması, doktrininizin doğruluğuna meydan okuyanları yok etmek için kullandığınız sinsi bir stratejidir. Ortaya koyduğunuz doğruluk tartışma ya da kanıt sunmayla kanıtlanamayacağı için en iyi ona kulak verenlerin gayreti ve şevkiyle ayakta tutulabilir. Bilinemediğinden genel bir rızayla geçerli kılınmalıdır. Böylece düşüncenizde fethetme ve dönüştürmenin ne kadar merkezi bir yer kapladığı ortaya çıkıyor. Kimliğinizin evrensel doğruluğunu pekiştirme dürtüsünü gevşetebilseydiniz ötekini bu denli içtenlikle sevmenize gerek kalır mıydı?

Bu tür taktiklerin bugün Stalinizm ya da Maoizmle sınırlı olduğu düşünülebilir. Maoizm bu uygulamayla ilgili aşırı örnekler oluşturur. Ancak, mirasınızın liberal toplumlarda işlevsiz kaldığını söylemek kendi kendine hizmet etmekten öte anlamı olmayan bir abartı olur. Elbette, liberaller ifade özgürlüğüne bağlıdırlar ve bu da iyi bir şeydir. Ancak sevgi, doğruluk ve iktidar arasındaki, yeniden tanımlanan ve kullanıma sunulan bu ittifak bazen liberal inançlar ve kurumların eşiğinin altında da iş görmeye devam eder. Bu çağdaş oluşumlar sorumluluğun birincil ve belirsiz olmayan yerinin birey olduğu, uygarlığın en temel amaçlarının –büyümeye dayanan bir ekonomi ve buna ulaşmaya hizmet eden disiplinler gibi– siyasi mücadele alanının dışında olduğu ve siyasi ekonominin mevcut parametreleri içinde bireyi bu amaçlarla aynı çizgiye getirmenin akıllıca bir şey olduğu, ayrıca birey için de yararlı olduğu fikrini yansıtırlar.

Sevgi, doğruluk ve iktidar arasındaki bu çağdaş ittifak yerleşik kimlikleri pekiştirme ve onlara karşı çıkan, onlardan ka-

çan, onlara direnen ve onları alaşağı eden davranış tarzlarını siyaset dışı bırakma işlevi görür. Bu, nadiren bir mesele olarak tanımlanır; çünkü kültürel bilinçdışında tortulaşmış bir grup varsayım içinde işlev görür.

İlk önce basit bir örnek vereyim. *New York Times*'ın bilim bölümündeki "Sürüncemede Bırakmanın Derinde Yerleşmiş Nedenleri" adındaki bir makalede, bu "sendrom"un kökenlerinin ondan dolayı acı çeken bireylerin içlerinde yerleşmiş olduğu yazar.[7] Çözümleme bildik bir kalıba dökülmüştür. Önce, bu özelliğe sahip bireylerin önemli ölçüde acı çektiği gösterilir; "işlerini kaybetmişlerdir, yükümlülüklerini karşılayamadıkları için haklarında dava açılmıştır, evlilikleri ve aile yaşamları mahvolmuştur, doktora tezlerini bitirememişlerdir ve gelir vergisini ödemekten kaçtıkları için hapse girmişlerdir." Sonra, bu davranış bir sendrom olarak ortaya konur, ayırma, çözümleme ve iyileştirmeye tabi adı konmuş bir davranış kalıbı olmasına izin verilir. Bundan sonra şimdiye kadar "sürüncemede bırakma olgusu üzerinde çok az araştırma" yapılmış olduğu için yazıklanılır. Sonra, yeni keşfedilmiş sendromun yeri belirtilir. Benliğin içinde yerleşmiştir, gerçi benliğin neresinde oluştuğu tartışma konusudur; ama yine de daha araştırılması gerektir. İşleri sürüncemede bırakanların bazıları "kendileri için yüce amaçları olan mükemmeliyetçilerdir. Başarısızlıktan ya da olumsuz bir değerlendirmeden çok korkarlar." Ancak "sürüncemede bırakma başkaları tarafından kontrol edilmeye karşı bir direnişten de doğmuş olabilir...; 'öfkenizi doğrudan ifade etmekte kendinizi özgür hissetmezsiniz, bunu işleri daha geç yaparak gösterirsiniz.'" Belki de işlerini sürüncemede bırakanlar "başarıdan korkuyorlar", "geciktirmekten heyecan duyuyorlar" ya da "kendi değerlerini pek bilmiyorlardır." Son olarak, bu sendromu yaşayanlar için bir dizi terapi önerilir ve böyle kişilerin iç yapılarının daha çok araştırılması istenir.

Bu çözümleme ve kilo alma ya da verme, uyuşturucu alışkanlığı, suçluluk, beslenme, kişisel sağlık, cinsel eğilim, test

7. *New York Times*, 12 Nisan 1983.

başarısı, hiperaktivite, işsizlik, mizah, giyinme kodları, âdet öncesi sendromu, saldırganlık ve daha niceleri gibi yüzlerce alanda yapılan çözümlemeler, yerleşik performans standartlarının doğal ya da doğru olduğu, acının benlikteki derin bir kusur yüzünden ortaya çıktığı, buna getirilecek çarenin benliğe, kendisi ya da ötekiler tarafından onu hizaya getirmek için uygulanan teknikleri içermesi gerektiği, benliğin doğru kimliğinin yerleşik pratiklerle daha fazla bütünleşerek bir adım daha ilerleyeceği gibisinden varsayımlara dayanmaktadır. Bütün bu ampirizm, "sürüncemede bırakma sendromu" adı altında toplanmıştır.

Geç modernlikte kimlik ve kötülükle ilgili meseleler, genellikle resmi varlık ve performans standartlarından sapmaktan bireyin sorumlu olduğu belirtilerek çözülür. Ancak sürüncemede bırakma sendromu açısından bile başka olasılıklarda kendilerini ortaya koyarlar. Belki performans kurallarında ve üretimin işleyişindeki sistemsel değişimler, kurumsal özgözetim ve özdüzenleme taleplerinin yoğunlaşmasıyla birlikte önceden "gecikme" ya da "hasta numarası yapma" olan şeyin şimdi *daha derin* bir sürüncemede bırakma sendromu biçiminde pekiştirildiği bir bağlam yaratmıştır.

Bu alternatif yorumda, sürüncemede bırakma, resmi açıdan benlikteki bir kusur olarak görülen sistemsel bir etki haline gelmiştir. Bu sistemde rolü olan, ama düzenin oluşturduğu çok sayıdaki ötekilik kategorisi sayesinde ya da düzene, sürüncemede bırakma ve onun gibi çok sayıda sendromlar taşıma yoluyla belirsiz bir rol alarak katıldıklarından kendilerini marjinal bir varoluşa itilmiş bulan birçok kişi için olasılıklar yoğun bir özdüzenlemeye indirgenmiştir. Sürüncemede bırakma sendromu birçokları gibi kurumsal bir çıkmaza girilmiş olduğunun bir işaretidir belki de. Burada önce disiplinin vidaları sıkılır, sonra da toplumun oluşturduğu düzenden sapan çeşitli kişiler derindeki kişilik kusurları yüzünden yetersiz kaldıkları için suçlanır.

Bu tür "sendromlar"ın tipik çözümlemesi bunu taşıyan kişiyi ilk günahın mirasçısı olarak tanımlamaz; kendi özgür iradesiyle günah işleyen kişi temasına da dayanmaz. Daha çok, Augustinusçu sorumluluk mirasını baştan beri yönlendirmiş olan kararsızlık ve belirsizliği yeniden paylaştırır. Nedenin benlikte olduğunu, tedavinin benliği iyileştirme amacı taşıması gerektiğini söyler ve nedenselliğin esas yerinin benliğin özgür iradesi mi, benliğin nihai olarak sorumlu olduğu inatçı alışkanlık mı, ana babaların sorumlu olduğu sabit eğilimler mi ya da kimsenin seçmediği içsel bir hastalık mı olduğunu verimli bir belirsizlik içinde bırakır. Böylelikle ondan faydalananların ana hatların içini kendi siyasi teolojilerindeki vurgunun yeniden paylaştırılmasına uygun olarak doldurmalarına izin verir. Kimlik meselesini ve onun toplumsal iktidarla ilişkisini, iradenin yargıları ve hastalığın yargıları arasında gidip gelen bir dil kullanarak, yani modern biçimleriyle özgür irade ile ilk günah arasında gidip gelen bir dil kullanarak siyaset dışına iter.

Bu kaçamaklı tavırlardan doğan tartışmalar bir dizi işlevsel varsayımı paylaştıklarını maskeler: Bu normlar doğru veya gereklidir; asli sapkınlık merkezi, benliğin içinde bir yerlerdedir; eğer bir grup benlik masumsa, başka bir grup suçlu olmalıdır; rasyonel bir tepki benliği yerleşik normlar ve buyruklarla aynı çizgiye getirmeyi amaçlamalıdır; benlik kendini bu normları içselleştirerek gerçekleştirir. Bu işlevsel varsayımların kendileri bireycilik geleneğinin derinine yerleşmiş bir belirsizliği maskeler. Çünkü birey hem keyfi gücü kısıtlayan özgüvenin merkezi olarak gösterilir hem de sayısız sapmanın ölçüldüğü normallik standardı olarak ortaya konur.

Birey bu çifte rolü hem özgürlüğün merkezi hem de normalleştirici bir toplumda sorumluluğun yeri olarak tanımlanması yoluyla özümser. Normalleştirici bir toplumun işareti, bu savın eleştirmenlerinin ikinci solukta çürütsünler diye bir solukta söylemekte direndikleri gibi herkesin aynılaşması değil; evrimleşen normallik standartlarından hep daha çok insanın

sapması ve bu çoğul sapmalar yardımıyla kendilerini disiplinci nötralizasyon stratejilerine açmalarıdır. Normalleştirici bir toplum başlıca normallik örnekleriyle değil, başarısızlıklarının ya da yarı başarısızlıklarının artmasıyla ve bunlara yönelik taktikçi yaklaşımıyla tanımlanır.

Sürüncemede bırakma örneği önemsiz görünebilir, ancak önemsiz örnekler sessiz bir biçimde giderek birikme gücüne sahiptirler. Geç modern birikimler sizin yaptığınız, Âdem ve Havva'nın çocuklarının açık olduğu günah listelerine koşut bir yol izler. Dahası, daha başka birçok örnek kendi başlarına ele alındığında bile hiç de önemsiz değillerdir. Örneğin eşcinsellik (kuram terimin içindedir burada) 1970 ve 1980'lerde siyasallaştırılana kadar bu kalıba tam olarak uyuyordu. Ve bu siyasallaştırma (değerlerini tersyüz ederek eski modeli kopya etmediği yerlerde) acının resmi sebebini, sorumluluk yerini ve içinde oluştuğu kimlik ve farklılık hiyerarşilerini onaylamayı reddetme biçimini almıştır.

Mirasınız onayladığınız normlardan farklı olanı benliğin derinliklerine yerleştirerek ve hasta ve günahkâr benliğe kendini standartlara ve varsayımlara göre ayarlamasını, bunlara karşı çıkacak denli dinsiz olmamasını tavsiye ederek kimlik ve sorumluluk meselelerini siyaset dışı bırakır. Bu mirası ayakta tutma dürtüsü öncelikle benliğin kendi kimliğinin içsel olarak doğru olduğuna inanma arzusunda ve böylece ondan sapanlara hatalı gözle bakmasında yatar. Böylece benlik ötekini kötülüğün kaynağı olarak görür ve kendisinin standarda yaklaşmasına sağlık ve özsorumluluğun bir işareti olarak bakar ve kendini gelecekteki bir içsel yeniden tasarlama hedefine hazırlar. Söz konusu dürtü ikinci olarak da, düzenli bir hayat biçimi bazı kimliklerin kendi kurumsal olasılık sınırları içinde olması için öteki kimlikleri bastırması gerektiğini düşündüğünde ortaya çıkan ikilemlerde yatar. Farklılığın siyaset dışına itilmesi, ikinci gruptaki baskılar birinciler tarafından kuvvetlendirildiğinde tamamlanır.

Kimlik ve sorumluluğun siyasallaştırılması bir yandan bu özgüven kaynaklarını sorgularken, bir yandan da önceden sadece erdemlerin bulunduğu düşünülen yerleşik kimliklerdeki acımasızlık unsurunu saptar.

Belki bu geç modern dönemde çevresinde yeni günah çıkarma hücrelerinin kurulabileceği bir konudur. Israrlı kurmacalarınızı içimizdeki inatçı istekler olarak görmeliyiz ve bu eleştirel düşüncelerden geç modern durumun gözden geçirilmiş yorumlarına doğru ilerlemeliyiz.

Lütfen kendi adıma şunu söylememe izin verin. Kimlik ve sorumluluğu ortadan kaldırmaya çalışmıyorum, sadece aldıkları biçimleri siyasallaştırıyor ve sorunsallaştırıyorum. Sorumluluğun yüklenmesi ve bunun dayandığı temel arasındaki ilişkiyi siyasallaştırmaya, böylelikle de sapma ile sorumluluğun yeri arasındaki kurulu ilişkileri sorunsallaştırmaya çalışıyorum. Çünkü bunlar belirsizlik ve kesinliksizliği selamlayan ve aşkın egoizmin doğurduğu acımasızlığı sergileyen yollardır.

O halde şimdi mirasınızın gücünü koruduğu başka bir döneme dönelim. Laikliğin tanrınızın takdirine olan inancı ortadan kaldırdığı ve kendi yazgısını kendi ellerine almaya karar verdiği söyleniyor. Laikliğin, Âdem'den sonraki (Havva sizin okumalarınızda önem taşımaz) insanlık durumunun aynı anda hem insanların hak ettiği bir ceza hem de onu hak etmeyen insanlara tanrının bağışladığı ilahi takdirin bir işareti olduğu yolundaki inancı yadsıdığını söylemek daha doğru olur. *Laik* inanç ile sizin mirasınız arasındaki sürekliliklere hâlâ yeterince önem vermese de bu daha iyi bir anlatım biçimidir.

Buna rağmen laiklik tarafından yeniden oluşturulan mirasta iki kutup saptar, ceza ve ilahi takdir kutupları: İlk günahın işin içine ölümün, emeğin (kadınların çocuk doğurması, erkeklerin de tarlalarda çalışması) ve saf irade ile bedenin istekleriyle zayıflayan irade arasındaki uyumsuzluğun sokulmasıyla cezalandırılması; harikulade bir bolluk dünyası yaratan ve

bizim kavrayamayacağımız bir biçimde her kötülüğün önünde sonunda en yüce iyiliğe katkıda bulunacağı bir plan geliştiren bir tanrının ilahi takdiri. İlahi takdir kötülük sorununa getirilen ikincil, ek bir çözümdür: Tanrı hiçbir kötülükten sorumlu olmasa da hangi kötülüklerin başa geleceğini bilir ve kötülüğü daha yüce ve ve nihai iyiliğin hizmetine sokar.

Mirasınızın laik biçimiyle hesaplaşmak için tanrınızın ilahi takdiriyle bize bağışlanan verimli dünyayı hatırlayalım:

> Sana şükürler olsun Tanrım!..
> Gökte kuşların uçtuğu, sema denen bu hava dolu boşluğu, buharın ve sakin gecelerde çiy damlalarının oluşturduğu suları ve yeryüzünde akan daha azgın suları görüyoruz.
> Denizlerde toplanmış suları ve karaları, bitki ve ağaçların anasını.... görüyoruz....
> Her tarafta balıklar, hayvanlar ve kuşlarla dolu nemli doğayı görüyoruz. Zira havanın kuşların uçmasını sağlayan yoğunluğu suların buharlaşmasıyla artar.
> Senin benzerin olarak yaratılmış insan ve yaratıklarla bezenmiş yeryüzünü ve böylece senin kendi imgeni, yani aklı olmayan hayvanlardan üstün yaratılmış, akıl ve zekânın gücünü görüyoruz....
> Bu gördüklerimizin her birinin iyi olduğunu ve hep birlikte çok iyi olduklarını görüyoruz [*İtiraflar*, 13. kitap, 32. bölüm, 366-67].

Ve bize dünyanın idaresi (dominion) veriliyor. Egemenlik (mastery) değil, o modern bir icat; (*bunu* onaylayamayacak kadar şeylerin düzenine teslim olmuş durumdasınız) *idare*. Bu da tanrının gözetimi altında. Dünyadaki şeylerin nasıl kullanılacağına ve idare edileceğine karar veriyoruz, çünkü "akıl ve zekâmızla" tanrının imgesinde yaratıldık. Kutsal kitaptan bir alıntıyla, "insana... denizdeki balıkların, gökteki kuşların, bütün hayvanların ve dünyanın, dünyada gezinen her şeyin idaresi verilmiştir" diyorsunuz (*İtiraflar*, 13. kitap, 23. bölüm, 357).

Bugün dünyaya baktığınızda ve tekrar yazdıklarınıza döndüğünüzde, betimlemenizde dünyanın ne kadar sağlam, ve-

rimli, yoğun, geniş, temiz, besleyici ve ana gibi olduğunu fark ediyor musunuz? Bugün ise dünyanın ve üzerindeki yaratıkların ne kadar kirlenmiş, zayıf durumda ve tehlikede olduğunu fark ediyor musunuz? Bundan yüzyıllar boyu yeterli sayıda insanın kendilerini tamamen tanrıya adamadığı sonucunu çıkaracağınızı biliyorum. Ancak bazılarımız bu durumu farklı görüyoruz.

Gelecek kuşaklara sürekli bir şeyler talep eden ve istikrarsız bir tanrı bıraktınız ve bu istikrarsızlıklar yüzyıllar içinde ortaya serildikçe, insanların tanrıya olan inancı daha soyut bir hale geldi. Nominalistler skolastik düşünceye karşı doktrininizdeki unsurlardan birini geliştirirken tanrının kadirimutlaklığının bunu gerektirdiğini düşündüler. Bazısı hayata pek fazla karışmayan ve görevi başında bulunmayan bir efendiye duydukları inancı güçlendirerek tepki gösterdi; bazısı varlığa inanmaktan vazgeçip onun ayrılmasıyla açılan boşluğu yeni garanti kalıplarıyla doldurarak; bazısı da yeni bir öç duygusuyla eski tanrıya dönerek onun istikrarsızlığına dair her kanıtı bastırıp inanmayanları onlara kalan mirası terk etmekle suçlayarak tepki gösterdi. İlk iki tepki modern laikliği oluşturur; üçüncüsü ise onun üzerine çöken koca gölgedir.

Göklerdeki yüce yerinde oturan bu tanrıyla birlikte insanın dünyayı idare ettiği fikri artık laikler tarafından yeniden oluşturulabilir ve güçlendirilebilirdi. Hükümdar tanrının geri çekilmesi ilahi takdire olan inancı azalttı ve insanlığı şimdiye kadar dünyayı idare etmesini yönlendiren bir dizi kısıtlamadan kurtardı. Yeryüzünün kendisine yönelik sağlıklı bir saygı geleneği olmayınca, –yeryüzünün bizden farklı olmasına ve onunla aramızdaki karşılıklı bağımlılığa dayanan bir saygı– yeryüzü bir maddi kaynak deposu ve estetik haz nesnesi haline gelmiştir. İnsanın dünyayı idaresi egemenliğe dönüşmüştür, günah anormallik haline gelmiştir ve hayat ve ölümle ilgili teolojik ekonomiler disiplin ve özgürlükle ilgili belirsiz laik ekonomiler biçiminde kemikleşmiştir.

İyimserliği ve kendinden duyduğu gurur yüzünden hiç kuşkusuz küçümseyeceğiniz bir laikliğin doğmasına nasıl yardımcı olduğunuza dikkat edin. Öncelikle ve en önemlisi, *kuşkulu, istikrarsız bir tanrı miras bıraktınız, onu inanç, saygı, ümit ve yükümlülüğün odaklandığı tek nokta olarak tasarladınız.* İkincisi, insanlığa sadece bu istikrarsız tanrıya olan yükümlülükleriyle kısıtlanması koşuluyla yeryüzünün idaresini verdiniz. Üçüncüsü, yeryüzüne bu tanrının insanlara bıraktığı bir bolluk alanı gözüyle baktınız. Dördüncüsü, dünyaya ait temelde ilahi takdire dayanan bir görüş belirttiniz. Tanrınız yadsıma, irade ve buyruklarına karşı mücadele etme ya da yumuşak bir hiçe sayma yoluyla bir kez bu tablodan çıkarıldıktan sonra modern laiklik de serbest kaldı. Saygının odaklandığı tek nokta da elden gidince yeryüzü araçsal bir insani eylem alanı haline geldi. Laiklik tanrının geri çekilmesiyle açılan kara deliği insanın esnek ve yumuşak bir doğa üzerindeki egemenliğine olan inancıyla doldurdu.

Laikliğin çocuklarının bazıları inancınızın belli bazı ilkelerine ateşli muhalefetleri sırasında sizinle ne çok şey paylaştıklarının farkına varmaya daha yakınlarda başladılar. Çünkü siz bizi sonsuz kez büyütmesi yoluyla ebedi hayat ya da ebedi lanetlenme vaat edecek güçte olması için tanrınızın imgesinde yaratılmış olmamız gerektiğinde ısrar etmiştiniz. Laiklerse tanrınız bizim için bu şekilde var olmasa da dünyanın bize adil bir telafi sunacağında ısrar etmektedir. "Doğa" bizim için bu şekilde var olmalıdır, insanın egemenliğiyle biçimlenebilecek plastik bir öz taşımalıdır. Yeryüzünü önce tanrının iradesiyle dolduran, sonra da bu tanrı çekilmeye zorlandıktan sonra onu doğa olarak oluşturan bir kültürde ortaya çıkması anlaşılır bir varsayımdır bu. Laiklik, doktrininizdeki ısrarcı çizgiyi bağlarından çözer ve doktrinin içinde serbest duran başka bağlarla bağlar.

Geç modern dönemde geliştiği kadarıyla disiplinci toplum, yeryüzüne olduğu yerde duran bir rezerv gözüyle bakma ıs-

rarının, egemenlik projesindeki her türlü eksiklik işaretine ya inatçı benliklerdeki ya belli bir hayat ekonomisindeki ya da her ikisindeki kusurlar gözüyle bakma ısrarıyla birleşmesiyle oluşmuştur. Siz de bu sonuca egemen bir tanrı, ilk günah, kayra, iç benlik, verimli yeryüzü, yalnızca tanrıya borçlu olunan saygı, dindar otoritarizm, yeryüzünün kendisinde olduğu düşünülen iyilik eğilimi ve yeryüzünde insanın yönetimi mirası yoluyla katkıda bulundunuz.

Ölüm kuşunu kovma ısrarına dayanarak kendi onayladığınız kimliği dogmatik hale sokmanız teslis ilkesine dayanan, üç ânın her birinde güneşli bir günün doğacağı umulan bir tarihe katkı yaptı. Sizin başlattığınız bu çizgiye bizlerin yaptığı ontolojik yatırım belirsizlik içinde askıda kalmaya yönelik ayartma ile ilk iki an arasındaki mücadelede en önemli rolü oynamaktadır. Üçünü de dile getirmeme izin verin:

> *Augustinusçu an*: Bizler zayıfız; tanrı mükemmel; yeryüzü sağlam ve verimli; onun idaresi bize verildi.
> *Laik yanıt*: Bizler güçlüyüz; ihtiyar tanrı sadece evlilik ve cenazelerde gerekiyor; doğa biçim vermeye yatkın ve verimli; ona egemen olacağız.
> *Tanrıcılık sonrası ve laiklik sonrası yanıt*: Yeryüzü kırılgandır; yüksek ölçüde düzenlenmiş insan ekonomileri onun bu kırılganlığıyla iç içe örülüdür; egemen tanrı yıkıcı bir inşaydı, modern egemenlik projesinin hegemonyası küreselleşmenin olumsallığıyla sonuçlanır; hayata ve yeryüzüne karşı tanrıcı olmayan bir saygının yeşertilmesi gerekir.

Üçüncü ânın ilk ikisi önünde zafer kazanacağını ummak fazla olur. Onu daha ziyade hegemonyacı rakiplerine karşı bir atak olarak, onlarla tartışmacı bir rekabete girerek ve yeni bir siyasi mücadele dengesiyle aşırılıklarına gölge düşürerek yeni bir yeterlik düzeyine çıkarmak gerekir.

İşte bu şekilde ben ara sıra ölümden sonraki hayatın gerçek olduğuna inanıyorum. Tanrıcılığımız ve laikliğimizde

içimizde yaşamaya devam ediyorsunuz. Kurumlarımızdaki eğilimlere ve size seslenirken kendi kendimizle karşı karşıya geliyoruz. Bu üçüncü ânı yeşertecek olanlar teleskoplarını sizin hayal ettiğiniz göklere çevirmeli ve böylece onlardan kaçmaya çalışanlar göze görünmeye başlayana kadar modern benliğin isteklerini netleştirmeliler. Yerleşik kuram ve uygulamalardaki çifte ısrar mirasıyla mücadele etmeliyiz: Doğru kimliğin ötekinin fethedilmesi ve dönüştürülmesiyle kazanılması ve yeryüzüne her biçime girebilecek bir kaynak deposu gözüyle bakarak onun üzerinde egemenlik kurma arayışı. Bu, günümüzde tanrıcılık sonrasının ve laiklik sonrasının dayandığı *karşı* ısrardır.

Kötülük sorumluluğuna, hakikatin yeri olarak kimliğe, yenilmesi gereken bir sonuç olarak ölüme, verimli bir yer olarak yeryüzüne ve Tanrı dışında hiçbir şeye yöneltilmeyen saygıya yönelik yaklaşımlarda hâlâ içimizde barındığınız için kendimizden size ve sizden kendimizdeki zorlama kalıplarına geçiyoruz. Buradaki düşünce doğru benliğin yattığı, sürekli geri çekilen bir derinliği izlemek değildir; kurumsal yapılar ve özeğilimlere yerleşmiş zorlama kalıplarını kazıp çıkarmaktır. Burada ileri sürülen fikir ruhun hareketlerine yol gösteren titreşimlerle karşı karşıya gelir ve bu titreşimlerin daha geniş alanlara yayılması bildik konumların tanımlandığı tartışma alanını denetleyen zorlama kalıplarını sergiler.

Sizin oluşturduğunuz egemen, kurtarıcı bir tanrı imgesi, cennet, cehennem, günah, irade, kayra, dindarlık, kötülük ve zındıklık ruhunuzun iç bölgelerine giden bir yol açar. Böylece biz de bize sağladığınız bu büyüteçle kendi doktrinlerimizi gözlemleyebiliriz. Belki bu sayede kendi düşünce ve pratiklerimizde yerleşmiş ısrar çizgileriyle karşı karşıya kalır ve 20. yüzyılın bu son on yılında onların oluşturdukları tehlikelere yeni gözlerle bakabiliriz.

Sonuçta kendi kendimizle ve sizinle tartışırken sizden ve kendimizden bir şeyler öğreniyoruz. Sizdeki saygı gösterme-

ye, sorgulamaya ve gizeme yönelik itkiler, tıpkı insanın idare alanını kesinliğin olmadığı ve çokluğun tavsiye edildiği bir *saeculum* olarak kavrayışınız gibi bu çabaya katkıda bulunabilir.[8] Örneğin, hem düzenli toplumun içine serpiştirilmiş hem de ayrı gruplar oluşturan (iki başlı insanlar, hermafroditler, bir sürü parmağı ve ayak parmağı olan insanlar ve diğerleri) insanlığın "canavar" türlerine dair pagan tarihi gözden geçirdiğinizde, verdiğiniz yargıyı alın. Diyorsunuz ki:

> Aramızda bir canavar olarak doğanlar olmasının açıklaması, o canavar ırkların bazılarına da uyarlanabilir. Tanrı her şeyin yaratıcısıdır ve nerede ve ne zaman, ne tür yaratıkların yaratılacağını bilir.... Tüm bir düzenin güzelliğini onu oluşturan parçalardan örmesini bilecek bilgeliğe sahiptir.... Bütünü göremeyen gözlemci bir parçanın bozulmuşluğu olarak görünen şeyden tiksinebilir, çünkü bunun bütüne nasıl uyduğunu ya da geri kalanla nasıl bir ilişkisi olduğunu bilmez [TD, 16. kitap, 8. bölüm, 662].

Bu ilk mektupta yapıtınızdaki bu temaların üzerine gitmediğimi itiraf etmeliyim. Bunun nedeni büyük ölçüde metinlerinizdeki kurtuluş isteğinin zenginlik ve gizemin takdir edilmesini ciddi biçimde nötrleştirmesidir. Aynı anda evrensel, egemen ve kurtarıcı olan bu tanrıyı sorunsallaştırabilseydiniz (ondan kurtulsaydınız demiyorum), bugün laikliğin siyasi bilinçdışı konusunda aramızda daha olumlu bir diyalog olurdu. Çünkü laik duyarlılıkla karşılaştırıldığında, biz sizinle bilgelikte acı çekmenin rolünü araştırmak ve varlığın yorum ve kimlik

8. Robert Austen Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970). Teolojinizden çeşitlilik ve çoğulculuğun nasıl çıkarılabileceğini araştırmak amacıyla yapıtlarınızı belli bir ruh yakınlığıyla inceleyen biri tarafından yazılmış bir kitap bu. Gelgelelim düşüncenizde kötülük sorununun merkezi konumunu ve bu sorunu tanımlama ve ona çözüm getirme biçiminizin, kutsayabileceğiniz çoğulculuğu ciddi biçimde sınırlaması olasılığını araştırmıyor. Kesinlikle orada olan ikinci olasılık yeterince incelenmeden önce bu ilk sorundan vazgeçilmesi gerektiği iddiasındayım.

yapıları tarafından tüketilemezliğini takdir etmek gibi bir eğilimi paylaşıyoruz.

Bir yandan tanrıcı olmayan saygıyı onaylarken bir yandan bunun da varoluşun gizemlerine verilebilecek tartışmaya açık bir yanıt olduğunu kabul ediyorum. Onayladığım konuma daha yaklaşır bir biçimde tanrıyı "yokluk" olarak gören teolojiler var. Sizin tektanrıcılığınız bile benimsediği görüşün derinden tartışılabilirliğini olumlayan bir biçime sokulduğunda bu tartışmaya katkıda bulunabilir. Günümüzdeki çok çeşitli "fundamentalist ve laik" konumlar arasındaki gizli yakınlıkları saptayan[9] ve "yalnızca inananlar dinleri yorumlayabilir iddiası... dinsel klasikleri hakikat iddiasından yoksun bırakan bir konumdur" fikrini ileri süren çağdaş dinbilimci David Tracy ile aynı sonuca varabilir.[10] Nietzsche'nin şu yargısını göz önüne almaya ve tartışmaya değer bulabilir: "Bugün neden tanrıtanımazlık? Tanrının 'baba' olduğu iddiası, tıpkı 'yargıç' ve 'ödülendirici' olduğu iddiası gibi çürütülmüştür artık. 'Özgür iradesi' de.... *Bana dinsel içgüdü güçlü bir şekilde büyüyormuş, ama tanrıcı doyumu derin bir güvensizlikle reddediyormuş gibi geliyor.*"[11]

Bu rica ve ısrarlara vereceğiniz yanıtı dört gözle bekliyorum.

William E. Connolly

9. David Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope* (New York: Harper and Row, 1987), 5. bölüm.
10. *A.g.y.*, 110.
11. Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, İng. Çev. Marianne Cowan (Chicago: Gateway, 1955), 60 (vurgular bana ait).

6
Demokrasi ve Mesafe

A. KİMLİĞİN VALANSLARI

Kimliğin işlevselliği. Kimliğin garantisi. Kimliğe alışmak. Kimlik yoluyla hınç ve şiddet. Kişi bu unsurların her birine nasıl yanıt verebilir? Kurmaca "biz" –kimliği gölgede kalsa da kişinin konuşup söyleştiği biz– bunu nasıl yapabilir?

Kimlikle olan ilişkisini düşünmeden farklılık düşünülebilir mi? Kimileri bunu yapmaya çalışmış olsa da elbette düşünülmez. Kişinin kimlikleri çoğalsa da, yani benlik kimliklerin birbiriyle yarıştığı alan haline gelse de kimliğin uzamı dışında farklılıkla yaşamak daha da olanaksız görünmektedir. Kimliksiz bir "hayat biçimi" mümkün olsa bile bu pek de arzu edil-

meyecek bir şeydir. Böyle bir durumda ne ben herhangi bir şey olur, yapar ya da başarırdım ne de biz. Bu anlamda başarısızlıkla eleştirecek bir ben ya da biz bile olmazdı ortada. Öyleyse kimlik şu ya da bu biçimde insan hayatının vazgeçilmez bir parçasıdır.

Şu tezler apaçık doğruymuş gibi yapalım: Her bireyin bir kimliğe gereksinimi vardır; her istikrarlı hayat biçimi onu paylaşanların iç özdeşleşmelerine ve direniş noktalarına çeşitli biçimlerde giren kolektif kimlik iddialarına başvurur; hiçbir tanrı insanlığı, kimlikle ilgili çatışan iddiaların uyumlu bir bütünde birleşeceği ya da istikrarlı, bilinebilir ve aşkın bir ilke haline geleceği bir biçimde yaratmamıştır; herhangi bir grup kimliğin hegemonyası onlardan farklı olana boyun eğdirilmesini ya da onun dışlanmasını gerektirir. Bu duruma nasıl bir çözüm getirmeli? O açık ve tutarlı tavrı yaşadığımız ya da kabul ettiğimiz kimliklere uymuyor diye farklılığı bastırma tavrını –hayatın bizi biçimlendiren kimliklerin tüketemediği bir bolluğu olduğunu ve ötekilere kimlik bağlarıyla bağlı olduğumuzu olumlayarak– reddediyorsak bu duruma başka nasıl bir tepki göstermeliyiz? Burada çifte bir reddetme gerekir: (1) İçimizde yerleşmiş kimlikler toplumsal hegemonya kazanacak olursa, sadece özgüvenimizi tehdit ettiği için farklılığı bastırmaya karşı direniriz; (2) bize yamanmış tutum ve davranışlar hegemonik kimlikler tarafından bastırılıyor ya da marjinalleştiriliyorsa gelecekte bugünün basit bir biçimde tersyüz edilmesi yoluyla öcümüzü alacağımız bir öç planlamayı reddederiz. Bu, ihtiyaç duyulan bağımsızlık bildirgesinin bir parçasıdır. Peki ama anlamı nedir? İlke olarak ne dereceye kadar başarılabilir? Ve bunu teşvik etmek için benlik ve düzen üzerinde ne gibi bir çalışma yapmak gerekir? İçinde yer aldığımız düzenin yapıları bu idealizasyonların ortaya çıkmasını ne şekillerde teşvik eder ya da engeller?

Bu soruların ortaya koyduğu mesele; formülasyonlarının gösterdiğinden daha karmaşık ve inatçıdır. Çünkü bir bastır-

ma ya da marjinalleştirme siyaseti çok seyrek kendini bu şekilde ortaya koyar, çoğunlukla da hiç koymaz. Kendini tipik bir biçimde iyiliğe bağımsız bir tehdit oluşturan bir kötülüğe verilen yanıt olarak ya da şeylerin düzenine örülü üzücü bir yapısal zorunluluk olarak ortaya koyar. Güçlük ise bu iki paradigmatik özürün her zaman sadece yalan olmamasında yatmaktadır.

Sonuç olarak bu alanda herhangi bir çözüm zordur ve büyük bir olasılıkla tartışmalıdır. Eğer bir çözüm olacaksa bu, yerleşik kimliklerin kendilerini farklılığın ötekiliğe dönüştürülmesi yoluyla korumalarını sağlayan taktiklerin sorunsal haline getirilmesini içermek zorundadır. Ben ve bizim dönüştüğümüz kimlikteki belirsizliklerin saptanmasını, kendi kimliğimdeki bazı boyutların ironik bir biçimde yorumlanmasını ve kimliğin yerleşik doğallaştırılmalarının siyasallaştırılmasını da içermek zorundadır.

Bu sloganların hiçbiri kendini bu biçim altında ayakta tutamaz. Hepsi birlikte özgülleştirme, değiştirme ve düzenleme gereksiniminde olan bir başlangıç envanteri sağlarlar. Bir yön gösterirler: Kimliğin dogmatizmiyle mücadele ederken onun gerekliliğini olumlamak; belli bir kimlikteki olumsal unsurları gözler önüne sererken hayatın tartışmaya açıklığına karşı ilgi ve özeni yeşertmek; insandaki belirsizliği siyasallaştırmak.

Belirsizlik, öncelikle, kimliğin gerekliliği ile ondaki dogmatizm dürtüsü arasındaki uzamda, ikinci olarak da her düzenli hayat biçiminin kendisinde bir yer talep eden bütün kimliklerden uyumlu bir bütün oluşturma konusundaki olası başarısızlığındadır. Hiçbir düzen her şeyin aynı bahçede filizlenmesine olanak tanımaz: Bu, Nietzsche'nin de diyeceği gibi adalet pratikleri içindeki "zorunlu bir adaletsizliktir". Mesele bu belirsizliği inkâr etmek değil, doğurmaya eğilimli olduğu inkâr etme ve basitleştirmelere karşı savaşmaktır.

Örneğin, hem yakın, birbirini ayakta tutan ve geniş akrabalık bağları talebini hem de bireylerin geniş bir alan tanın-

mış hareketliliği yoluyla eşit fırsat talebini eşit olarak desteklemek olanaksızdır. Çünkü ikinciye olanak tanıyan aynı piyasa kurumları ve olumlu eylem programları ilkinden taviz verir. Hem cinsler arasındaki eşitliği desteklemek hem de devletin aile hayatına karışmasını yasaklamak da zordur. Çünkü erkeği aileye hâkim kılma geleneği aileyi devletin etkili bir biçimde içişlerine karışmasından kadının keyfi bir otoriteye boyun eğmesini isteme pahasına korumuştur. Bu arada söz konusu kötülüğün düzeltilmesi devleti kaçınılmaz bir biçimde çocuk yetiştirme, evlilik anlaşmaları, boşanma, çocuk desteği ve ev giderleri planlamasının içine çekmiştir. Eşcinselliğe hastalıklı ya da kötü gözüyle bakmadan heteroseksüelliği doğru cinsel kimlik olarak onaylamak olanaksızdır. Ve son bir örnek olarak, bir yandan devleti kendi seçmenlerine karşı tamamen sorumlu tutarken bir yandan da onun uluslararası ekonomiyle daha geniş bir biçimde uğraşmasını sağlamak zordur. Çünkü uluslararası karşılıklı bağımlılıkların kuvvetlendirilmesi iç sorumluluktan taviz vermeyi gerektirir.

Bu durumların her birindeki kurumsal karşılıklı bağımlılıklar ve kavramsal sınırlandırmalar bir grup kimlik taleplerinin öteki gruplara bir yanıt olarak ayarlanması, değiştirilmesi ya da dışlanmasını gerektirir. Bunlar *kimliğin* siyasetini kaçınılmaz kılan koşullar arasındadır: Bir kimliği oturtmak, onun öteki olasılıklara elverişli uzamlara tecavüz edebilecek biçimlerde var olması için toplumsal ve kavramsal bir uzam yaratmak demektir. Bu duruma verilebilecek uygun bir yanıt sadece bugün genellikle onaylanan bazı kimliklerin yapılarını yeniden ele almak değil; bireylerin ve kolektifliklerin onlara verilen kimlikleri *nasıl* tecrübe ettiklerini tekrar gözden geçirmektir.

Ortaya koyduğum konum beni hem liberal "tarafsızlık" kuramlarıyla hem de radikal kolektif kimlik idealleriyle, ikisinden birini seçeceğim bir çatışmaya sokmaktadır.[1] Liberal

1. Liberal tarafsızlığın paradigmatik bir ifadesi şurada bulunabilir: Ronald Dworkin, "Liberalism", *Public and Private Morality* içinde, der. Stuart Hampshi-

nötralist, kimlikle ilgili rakip iddiaların siyasi uçuculuğunun farkındadır. Kabaca söylemek gerekirse, nötralist bu tür çatışmaları kamu alanlarından dışlamak ister. Bunu ortak bir iyilik üzerinde anlaşmak için temelimiz olmadığı halde, iyilikle ilgili karşıt kavramlar arasında nötr kalan bir kamu diyaloğu ya da kamu adaleti ölçütü oluşturabileceğimizi iddia ederek yapacaktır. İşte bu idealin nasıl sunulduğuna bir örnek:

> Siz ve ben ahlaki hakikatin şu ya da bu boyutu konusunda anlaşamadığımızı öğrendiğimizde, bu anlaşmazlığı koz olarak kullanacak ortak bir değer aramamalıyız; bunu kutsal bir yaratığın nasıl çözebileceği konusunda konuşarak aşmaya da çalışmamalıyız. Bu anlaşmazlık konusunda hiçbir şey söylememeli ve bizi ayıran ahlaki idealleri liberal devletin mükâleme gündemine bırakmalıyız.[2]

Gelgelelim bu, kamusal diyaloğa olmayacak sınırlar getirir. İnsanları kamu içinde kimliklerini sunmaya, savunmaya ve oluşturmaya iten kaygıların çoğunu siler atar. Hayatın ve kimliğin en mahrem alanlarına hiç dokunmayan minimal bir devlet varsayar. Daha genel bir ifadeyle söylemek gerekirse, liberal nötralistler hukuk ve adalete iyinin karşısında öncelik tanıyarak hukuk ve adaletin kamu siyaseti için vazgeçilmez ve konsensüse açık olduğunu, iyiliğin ise vazgeçilmez olduğunu

---

re, Cambridge: Cambridge University Press, 1978). Tarafsızlık "siyasi kararların mümkün olduğunca herhangi bir iyi yaşam ya da yaşama değerini veren şey anlayışından bağımsız olması gerektiğini varsayar. Bir toplumun üyelerinin anlayışları birbirinden farklı olacağı için hükümet bir anlayışı diğerine tercih ettiği takdirde onlara eşit biçimde davranmaz" (*A.g.y.*, 127). Ancak "yaşama değerini veren şey" sorunu temel bir sorundur ve buna verilen yanıt bir kuram ya da yaşam biçimindeki diğer her şeye sızar. Tarafsızlığın bu versiyonunun bir ilk eleştirisini *Appearance and Reality in Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981) kitabımın 5. bölümü olan "The Public Interest and the Common Good"da ortaya koymuştum. Bu kitaptaki çözümleme hâlâ o eleştiriyle aynı düşünceleri taşımaktadır, ancak burada ortaya koyulan ortak iyi kavramını daha etkin bir biçimde belirsizleştirmek durumundadır.

2. Bruce Ackerman. Bu makale, 1-3 Kasım 1988'de, Georgetown Üniversitesi'ndeki Liberalizm ve Yarar konferansında sunulmuş; *Journal of Philosophy*'de "Why Dialogue" adıyla yayımlanmıştır (Ocak 1989), 16.

ve rasyonel konsensüse açık olmadığını iddia ederler. Ancak kimlik meselesi bu bölünümü baştan başa keser. Kişisel kimliğe ait tecrübe edilmiş her anlayış belli kolektif kimlik standartları yansıtır, kolektif kimliğe ait tecrübe edilmiş her anlayış da kişisel kimlikler için nelerin hoş görülebileceğini belirleyen bir alan sabitler. Demek ki kimlik ve iyilik meseleleri kamu söyleminden dışlanamaz. Prosedürel araçlarla onları her dışlama girişiminde yeniden şu ya da bu biçimde kamu arenasına sızarlar. Eğer tarafsızlık adına farklılığı bilinçdışı bir biçimde bastıran kolektif bir kimlik doğurmaları istenmiyorsa, kişisel ve kolektif kimlik arasındaki bağlar açıkça ve siyasi bir biçimde ele alınmalıdırlar.

Bu nedenle ben nötralistlerin dile getirdiği bir konuya –bu konu bir kez kamu söyleminin faal bir parçası haline geldiğinde, tek bir kimlik ya da iyilik kavramı üzerinde anlaşmaya varmanın önüne çıkan engeller– anlayışla yaklaşıyorum; fakat onu nötralize etmeye çalışmalarına karşı da tetikteyim. Eğer bu tür "anlaşmalar" her istikrarlı toplumun hayatında zaten bir biçimde tortulaşmışsa, tarafsızlık görünümü sergilemek yerleşik düzenlemeleri kamu söyleminin gündemine sokmadan sürdürme işlevi görür. Konuyu tarafsız hale getirmek yerine, siyasallaştırmak gerekir, gerçi bu çözüm de kendine göre bazı tehlikeler içermektedir.

Liberal nötralistlerin sınırlı konsensüsünü aşan bir konsensüs siyasetini ayakta tutma çabalarına devam eden Habermas tarafından bu yakınlarda yapılan bir formülasyon göz önüne alınarak bu konularla ilgili düşüncelerde bir adım daha ileri gidilebilir:

> Bir toplum kuramı belki bir perspektif sağlayabilir, –çok tedbirli bir şekilde konuşmak gerekirse– toplumsal yapının doğurduğu mutsuzluk ve sefaletin üstesinden gelmek için umutlar ve başlangıç noktaları sunabilir. Ancak böyle bir kuram insan varoluşunun suçluluk duygusu, yalnızlık, hastalık ve ölüm gibi temel tehlikelerini yenmek konusunda hiçbir şey yapamaz. Toplumsal kuramın hiçbir teselli

> vermediğini, bireyin kurtuluş gereksinimi üzerinde hiçbir etkisi olmadığını söyleyebilirsiniz. Marksist umutlar şüphesiz kolektif bir projeye yöneliktirler ve bireye daha çok dayanışma içeren hayat tarzlarının, suçluluk duygusu, yalnızlık, hastalık ve ölümün toplumsal baskıların sorumluluğu olduğu öğelerini yok edeceği ya da en azından azaltacağı belirsiz bir gelecek tasarısı sunarlar.[3]

Bu ifade birçok bakımdan ümit vericidir. Neomarksizmi, kolektif dayanışma yoluyla varoluşun bütün acılarından kurtulma vaadinden ayırır; insanların her toplumda şu ya da bu şekilde uğraşması gereken bir dizi varoluşsal konu saptar; sadece, üyelerinin bunlara ek olarak ağır maddi ve toplumsal sorunların yükünü omuzlamaksızın sadece ölüm, hastalık, üzüntü, acı, yalnızlık ve suçluluk duygusu gibi sorunlarla uzlaşmasını sağlayan ortak bir hayat tarzı vaat eder. Gelgelelim insanların varoluşsal sorunlarla özelde ve genelde nasıl uzlaştıklarının kimlik sorununu nasıl ele aldıklarıyla derinden bağlantılı olduğunu; bireysel ve ortak kimliği nasıl tanımladıklarının da benzer bir tarzda kolektif kimliğin tecrübe edilme biçimiyle yakından bağlantılı olduğunu bunlara eklemeyi unutur. Habermas varoluşsal sorunları siyasetten dışlama eğilimindedir, ama onlar yine de siyasete sızarlar. Kamusal hayata ait hiçbir örgüt varoluşsal acıyı *çözemeyeceği* ya da yok *edemeyeceği* için bu sorunların kamu söyleminden dışlanabileceğini düşünüyor gibidir.

Solun kolektivizmi ile liberal tarafsızlık arasında gizli bir yakınlık vardır. İlk bölümde bu kuramları diğer birçoklarıyla birlikte bir matrise yerleştirdim. Yatay eksendeki kategoriler egemenlik ve uyum, dikey eksendekiler de birey ve kolektiflikti. Bu kuramların her birinin taraftarları –uyumsuz bir bütüncülüğün toplumsal ontolojisi yardımıyla yorumlandığı kadarıyla– dünyanın şu ya da bu biçimde bizden tarafa eğilimli olduğunda ısrar etmektedirler. Dünya ya daha yakın bir

3. Jürgen Habermas, "Ideologies and Society in the Postwar World", *Habermas and Solidarity* içinde, der. Peter Dews (Londra: Verso, 1986), 53-54.

biçimde uyum sağlayabileceğimiz daha yüce bir uyum ve yön içermeli ya da en iyi egemenlik projelerimize açık olmalıdır. Şimdi bu karşıt görüşleri birbirine bağlayan bir başka yakın ilişkiyi saptayacak konumdayız. Bireyin mi yoksa kolektifliğin mi kimliğin ayrıcalıklı yeri olduğunda ve kabul edilen kimlik idealinde anlaşamazken bu dama tahtasındaki bütün oyuncular belirsiz olmayan, içsel bir kimlik kuramını onaylar. Güçlü bir rasyonellik kuramına olan ortak bağlılıkları (rasyonellik pratiklerinin belirsizliğini *ve* gerekliliğini vurgulayanın aksine) aralarındaki bu yakın ilişkiyi açığa vurur. Her ikisi de bu konuları kamusal tartışmanın dışına atabilir, bunun da tek nedeni söylemin "tarafsız" ya da "rasyonel" art alanına her birinin çoktan birçok tartışılabilir çözüm itmiş olmasıdır.

Kimliğe, benim yaptığım gibi sağlamlaştırılmış eğilimlerin toplumsal olarak oluşturulmuş tanımlarla karşılaştığı bir alan gözüyle bakmak, böyle herhangi bir tanımın her insana eşit derecede iyi ya da kötü bir biçimde uyacağında ısrar etmek demek değildir. Bazı toplumsal tanım olasılıkları belli yapılar ve insanlar için daha uygundur, özellikle de her biri içlerindeki eğilimler, yatkınlıklar ve kendilerine dair asli kavrayışlardan oluşan bir tabakayı "ikinci doğa" olarak benimsedikten sonra. Bazı olasılıklar hiç kuşkusuz kişiyi etkin olduğu varyasyon alanının ötesine çeker ve bazı olasılıklar bize ötekilerden daha iyi uyabilir. Gerçi "biz" hangisinin "bize" en uygun olacağını saptama yetisi konusunda kendimize hemen her zaman fazla güveniriz ve bu güven de kimliğin sabitleştirilmesini sağlayan ötekilik tanımlarına, sanki ötekinin "bizim" kimliğimizin varlığının sürdürülmesiyle alakası olmayan bağımsız özelliklerini gösteriyorlarmış gözüyle bakılarak herkesçe desteklenir. Böylesi bir temalaştırma, bir benlikteki sağlamlaştırılmış olumsallıklar arasındaki uygunluğun daima kusurlu ve gerilimlerle dolu olduğunu, bir benlikteki olumsallıklar ile toplumsal tanımlar arasındaki uygunluğun daima kusurlu olduğunu ve kimliğin bağıntısal karakterinin kimliğin özoluşumunun nasıl farklılıkların oluşturulmasıyla meydana geldiği sorununu da-

ima gündeme getirdiğini ima eder. Kimlik hem siyasallaştırılması gereken birçok kopuklukların hem de hayatı elverişli kılan birlik ve bütünlüklerin alanıdır. Hedef, bir toplumdaki kendi formasyonlarını idealleştiren zorlama kalıplarını saptamak ve sonra da kurumsal idealleştirmelerle sınırladıkları ya da boyun eğdirdikleri şeyler arasındaki birçok farklılık noktasını sergilemeye yarayacak karşı stratejiler tasarlamaktır.

Belki tam bu kesişim noktasında bu düşüncelerin ruhu liberal nötralizmin ruhuyla temasa geçer. Çünkü nötralistler siyaseti güçlü, ihtilaf yaratan kimliklerin etkilerine karşı bağışık kılmak istemektedirler. Bense örtük bir varoluşsal hınç siyasetinin ortak adalet ve iyiliğe ait işlevsel siyasetin derinlerine yuvalanmaması için kimlik ve siyaset arasındaki ilişkileri siyasallaştırma amacındayım.

B. KİMLİK, HAYAT VE ÖLÜMLÜLÜK

Kimliğin "nasılı"yla –nasıl oluşur, yaşanır ve tecrübe edilir– uğraşmanın bir yolu kültürün hayatla ölüm arasındaki ilişkiyi tanımlama biçimlerini araştırmaktır. Bu çalışmanın başında bu konuyu bir bakımdan incelemiştik. Augustinus'ta da bu konu ele alındı. Ancak belki bu alandaki çağdaş yönelimlerin çoğundaki gizli ortak tutumları doğuran bir perspektifi inceleyerek bu konuyu başka bir açıdan daha ele alabiliriz. Örneğin, günümüzde üzerinde birçok laik ve tektanrıcının anlaştığı bir şey de kişinin kendine kıymasının her zaman ya da hemen her zaman karşı çıkılması gereken bir hata, hastalık, suç ya da kötülük olduğudur. Nietzsche bu yönelimlerin hepsinin kimlikle farklılık arasındaki ilişkilerin süzüldüğü bir varoluşsal hınç havuzu içerdiğini düşünmektedir.

"Gönüllü Ölüm"de Zerdüşt şöyle der: "Çokları pek geç ölürler, kimi de pek erken ölür. Şu öğreti hâlâ garip geliyor: Doğru zamanda öl."[4] *Putların Alacakaranlığı*'nda, Nietzsche aynı temayı dile getirir: "Gururlu yaşamanın artık mümkün olmadığı

4. Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, İng. Çev. Walter Kaufmann (New York: Penguin, 1978), 71.

anda gururlu ölmek. Kişinin kendi seçimi olan ölüm, çocuklar ve tanıklar arasında mükemmel bir biçimde, berrak bir kafayla ve neşeyle, doğru zamanda ölüm; böylece *ayrılacak olan hâlâ oradayken* gerçek bir vedalaşma mümkündür. Kişi kazayla değil, aniden; kendini kaybederek değil, *yaşam sevgisi* yüzünden özgürce, bilinçli bir biçimde ölmeyi arzulamalıdır...."[5] Kişinin kendisiyle vedalaşacak akrabaları ve dostları arasındayken doğru bir biçimde ölmesi önerisinin Batı kültüründe öncülleri vardır.[6] Ancak burada, kişinin öleceği zamanı seçmesindeki soyluluğun vurgulanması Nietzsche'nin görüşünü diğerlerinden farklı kılar.

Buradaki düşünce kendimizle ölüm arasındaki ilişkiyi yeniden kurarsak, sonluluğa karşı duyulan hıncın esiri olmadan, varlığa temel bir adaletsizlik yansıtıp adaletsiz olduğu için "ona" karşı hınç duymadan yaşayabilmemizin mümkün olması olabilir. (Düşük bir olasılık olsa da böyle bir durum ortaya çıktığında), gururla ölme gücünü yeşerterek, varoluşsal hınçtan kurtulmaya çalışarak kendinden farklı her kimliği fethetmeye, dönüştürmeye, marjinalleştirmeye, aşağı görmeye ya da onu boğacak ölçüde sevmeye çalışmadan ayakta durabilecek bir kimlik yeşertebilirsiniz. Kişinin kendisi ve ötekiler için doğru bir kimlik edinme talebinin de kısmen, hayatın olumsuzluklarını ortadan kaldırmaya yetecek kadar derin bir özgüven kazanma talebinden kaynaklandığını daha net bir biçimde görebilirsiniz. Kötülüğün olduğu yerde onun ağırlığına eşdeğer sorumlu birinin saptanmasını istemeye daha az meyledebilirsiniz. Sevgi ve alçakgönüllülük adına daha az cezalandırıcı bir tutum takınıp tartışmacı saygıya değen rakipler oluşturmaya daha fazla hazırlıklı olabilirsiniz.

---

5. Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols*, İng. Çev. R.J. Hollingdale (New York: Penguin, 1968), 88. [*Putların Alacakaranlığı*, Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Say Y., 2014]

6. Örnek olarak bkz. Philippe Ariés, *Western Attitudes toward Death*, İng. Çev. Patricia Ranum (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974). [*Batılıların Ölüm Karşısındaki Tavırları*, Çev. M. A. Kılıçbay, Gece Y., 1991]

Nietzsche, *Güç İstenci*'nin 916. maddesinde, her birinin "kilisenin suiistimali yüzürden mahvolmuş" olduğunu söylediği altı tane uygulama belirtir. İlk beşi çilecilik, oruç, manastır, ziyafetler ve kişinin kendi doğasına dayanma gücüdür. Şu da altıncısıdır: "*Ölüm*. Bu aptal fizyolojik olguyu ahlaki bir zorunluluğa dönüştürmek gerekir. Kişi öyle yaşamalıdır ki doğru zamanda ölmeyi de kendi isteyebilmelidir."[7]

Vakitli bir ölümle ölebilecek biçimde yaşamak hayattan varoluşsal hıncı süzmek demektir. Hıncın zehrini *sanki* ölümlülüğün adaletsizliğinin yüklenebileceği bir fail ya da bir ilke yokmuş gibi yaşayarak akıtmaktır. Böylece bu aptal olguya duyulan hıncın hedefi olacak hiçbir nesne kalmayacak ve dahası açık ve kesin olarak sorumluluğu taşıyan birinin kaybını öteki kimliklere duyulan hınç yoluyla telafi etme itkisinin de ontolojik bir temeli olmayacaktır. Doğru zamanda ölmeye hazır olmak "yaşam sevgisini" ifade etmektir.

Burada hiçbir adaletsizlik olmadığını söylemek bir şeydir, kendini bu yargıyla yaşamaya hazırlamaksa başka bir şeydir; bu aptal fizyolojik olguyla farklı bir ilişki kurulmasını gerektirir. *Bu şekilde* yaşamdan hınç duygusunu süzmek bir sürü günah keçisinin yaratılmasına yol açan temel varoluşsal adaletsizlik duygusuyla mücadele etmektir. Bu yeni tutum yeşertilmediği takdirde adaletsizlik duygusu her şeyi sarar. Ya ilk günah doktrini (ölümlülük olgusundan "kendinizin sorumlu" olduğu) olarak ya da daha dolaysız bir biçimde genel kimlik dogmatizminde ortaya çıkabilir. Bu dile dökülmemiş hınç, başlangıçtaki ölümün zorunlu olmasının sorumluluğunu birilerine yükleme eğilimi kendi başına çekip gidemeyecek kadar derinlere kazındığından dolayı, öncelikle sorumlu olan kişi ortadan kalktığı zaman yeni kötülüklerden sorumlu yeni birilerini bulur. Bunun işaretleri her yerdedir. İddia ettiğimiz şey budur.

---

7. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, İng. Çev. Walter Kaufmann ve R.J. Hollingdale (New York: Random house, 1967), 484. [*Güç İstenci*, Çev. Nilüfer Epçeli, Say Y., 2014]

Zamanı geldiğinde, fizyolojik bir olgu olan ölümü ahlaki bir seçime dönüştürmek hem kişinin kendi kimliğiyle ilişkisini değiştirmek hem de ikinci kötülük sorunuyla çarpışmada önemli bir adım atmak demektir. Bu yeterli olmasa da önemli bir adımdır. Herhalde tamamıyla yeterli bir adım olamaz. En azından Nietzsche'nin tavsiyesini ben böyle yorumluyorum. Bu, yükümlülük ve olasılıkların toplumsal paylaşımı düzeyinden çok kaypak varoluşsal adaletsizlik tecrübesi düzeyinde dikkatle kulak vermeyi hak eden bir tavsiye.

Sonlulukla yapılan bu mücadelenin evrenselliği ve direngenliği çatışan kimlikler arasında tartışmacı saygının yeşertilebileceği ortak bir hareket noktası sağlayabilir. Bu her birimizin içten içe aynı kimlik için mücadele ettiğimiz ya da aklın aynı toplumda uyum içinde, bir arada yaşayabilecek tek bir grup doğru kimlik olduğunu gösterdiği anlamına gelmez. Tam da kimliğin olumsallığının ve ölümlülükle yapılan mücadelenin evrenselliğinin, benlikte, bütün özel kimliklerin üzerinde ve ötesinde olan hayatla bir anlığına da olsa özdeşleşme deneyimini kışkırtabileceği anlamına gelir. Bu, benliğe kendi toplumundaki tanımını, kestirilebilirliğini ve itibarını veren kimliğin tüketemediği bir hayat yaşanması yoluyla farklılığa duyulan tartışmacı saygıyı pekiştirebilir. Bu kişinin kendindeki resmi kimliğinin terimlerini aşan üzerine gidilmemiş olasılıkları ve gevşek bağları daha yoğun bir biçimde yaşayarak ötekiyle saygı temeli üzerinde yaptığı bir mücadeledir. Bütün bunlar da yaşamla birlikte ölür ve yaşamın ona yakıştırılan kimlik tarafından tüketilemediğini gösterirler.

Kişi, birincisi, onların bazılarıyla aynı kimliği paylaşmaktan dolayı; ikincisi, kendindeki kendi kimliğini aşan üzerine gidilmemiş olasılıkların harekete geçirmesi yüzünden ve üçüncüsü, insanlık durumunun inatçı özelliklerine hınç duyması yolundaki baskılarla uğraşması dolayısıyla ötekilerle ahlaki açıdan iç içedir. Bu ilişkiler üzerinde düşünmek kişiyi yaşamın kimliğin sınırlarını nasıl aştığı üzerinde düşünme-

ye de teşvik eder. Yaşamdaki bazı olasılıklardan vazgeçilmemiş olsaydı, siz siz olamazdınız ("yapmak vazgeçmektir"). Ve şimdi de kimliğiniz için ötekinin farklılığına bağımlısınız. Bu mücadele ve karşılıklı bağımlılık koşullarının kabul edilmesi, özellikle de bu kabul bir karşılıklılık unsuru taşıdığında, hasımların tartışmacı bir karşılıklılık tarzı içinde saygı gördüğü ve korunduğu bir etiğe dönüşebilir. Bu öteki kimliklerin kendilerini oluşturan farklılıklara karşı tartışmacı bir saygı duyulmasını besledikleri bir etik, hayata özen gösteren bir etiktir. Elbette, daha önce ifade edildiği gibi bu etik siyasi hayat içinde kalıcı bir biçimde yapılanmış sınırlamalardan kopuk kalmaktadır. Ancak yine de bu soyut cümle söylemeye değer olabilir, çünkü normal birey ve uyumlu toplum idealizminin gerisindeki düzenleyici ilkelerle en yüce ifade düzeylerinde çarpışmaktadır.

Etik bağın bir kez farklılığın yarasını sardığı görüldükten sonra etiksellik kapasitesi kimliğin sınırlarını aşarak farklılığın tartışmacı bir biçimde takdir edilmesine doğru ilerler. Farklılaşmanın yardımıyla kurulan bu bağ kabul edildiğinde, sabit bir ahlaki kodun doğruluğunu temellendiren kuşatıcı bir kimliğe yönelik ahlaki talep benliğe uyguladığı gücün bir bölümünü yitirir. Eğer ölüm, üzerinde düşünülecek bir tema ve hayatın çevresinde düzenlendiği sınavlardan biri olarak görülürse. Farklılığın ve sonluluğun tecrübesi yardımıyla insanlıkla özdeşleşme hayattaki en etkili durumuna kavuşabilir.

Bu imalar ne kesin ne de gereklidir. Son kertede tecrübe yoluyla sınanmalıdırlar. Kışkırttıkları tepkiler teşvik ettikleri hesaplaşmalardan doğmalı ya da doğmamalıdır: Hafifliği ve çoğulluğu içinde hayatın olumlanması; benliğin mücadele ettiği öteki kimliğe değer vermesini sağlayan Diyonisosçu boyutun olumlanması. Benim yorumumda, bu tür yaklaşımlar kimlik, farklılık ve ötekiliğe yönelik dogmatik yaklaşımları çok nadiren ortadan kaldırmaktadırlar. Bu tür yaklaşımları doğuracağı sanılan kaygılar bazı koşullarda, bazı insanlardaki güçlü, dış-

layıcı kimliklere yönelik eğilimleri kızıştırabilirler de. Gerçi, mümkün olan en iyi durumda, benlikteki eğilimlerle yönetim arasında yeni mücadele olasılıkları oluşmasını desteklerler. Bu da kişisel ve kolektif kimliklere bağlılıkla daha eşit bir biçimde yarışması için farklılığa özel bir saygı gösterilmesini teşvik eden bir mücadeledir. Tehlikeleri olsa bile dikkati hak eden olasılık bu *olasılıktır*. Bu olasılığı yeşertmeyi reddeden bir kültürde farklılığa karşı takınılan acımasız tavır bu tehlikelere daha da ağırlık kazandırır.

Her şey istenilen yönde gidecek diye bir zorunluluk elbette yoktur. Söylemsel bir yeşertme etiği alternatif düşünceler tarafından örtüldüğü iddia edilebilecek uçucu tecrübelerle bağlantı kurabilir, sonra da onlara ait yorumunu söylemin yerleşik terimlerine dahil etmeye çalışır. Kısmen paylaşılan tecrübelere başvurduğundan sözlerine kulak verileceğini umut edebilir; bunlar hakkında çok çeşitli yorumlar yapılabileceği için –içlerinden bazıları başlangıçtaki perspektifin yeniden gözden geçirilmesini, ayarlanmasını ve değiştirilmesini gerektirir– kendi yorumunun birçok deneysel, varoluşsal ve diyalog içeren sınava dayanacağını garanti edemez. Evrensel öncüllerden hareket ederek uslamlama yoluyla zorunlu sonuçlara ulaşmadığından yorumlayıcı nitelikte bir söylemsel yeşertme etiğinin kaçınılmaz imalar doğurması pek mümkün değildir. Etiğe yönelik başka yaklaşımlar zorunlu olduklarına dair daha güçlü bir iddiada bulunabilirler mi gerçekten? Ne pahasına? Bu defa o dolambaçlı yola sapmadan listemizdeki konuyu daha derinlemesine işleyeceğiz.

Vakitli bir ölümle ölme isteğinin yeşertilmesi aynı zamanda zaten hayatın içine işlemiş olan varoluşa bağlılığın araştırılmasını gerektirir. Hayata bağlılık kimliğin buyruklarından ve karar fenomenolojisinden daha derindir. Anahtar budur. Aşırı dozda hap alarak intihara kalkışan, sonra da bedeninin bu karara karşı savaştığını gören birini ya da hayati tehlikesi olan bir kazayı atlatmış birini düşünün. İrade, bilinç ve kimli-

ğin sınırlarının altından ve içinden akan hayata bağlılık bu tür tecrübelerden sonra berraklaşır ve parlar.

"İşte ancak şimdi yüceliğe yönelirsiniz: Doruk ve dip; ikisi birleşmiştir."[8] Burada "dip" özellikle kimlik ve farklılığın bengi dönüşü düşüncesinin hınç ve intikamın da bengi dönüşünü ima etmesine gönderme yapmaktadır. Hayatın olumlanmasının ve vakitli bir ölümün kabul edilmesinin de birbirine çatışma ve karşılıklı bağımlılık içinde olduğuna da gönderme yapar. Doruk ve dibin her ikisi de aynı tecrübede içerilir.

Kişi kendini doğru zamanda ölmeyi seçmeye hazırlamadan önce hayatın dibine varılamayan derinliğine düşmek zorunda kalacaktır. Ancak kendiliğinden gelene kadar ölümü uzaklaştırmamızı sağlayan şey, tam da hayatın inatçılığıdır. Bizi tanrı, doğa ya da akılla ilgili kalıcılık felsefeleri üretmeye zorlar. Dolayısıyla "herkes yaşıyor; herkes ölüyor" diye şarkı söylemek (Zerdüşt'ün cücesiyle birlikte) yetersizdir. İnsan daha da ileriye gider: "Hayatın ne kadar derinini görürse acıyı da o kadar görür."[9]

"Bilincin ufak odasının" içinden akan hayata bağlılık, acı ve ona dayanma gücüyle kendini gösterir. Keskin acıya tahammül hayatın inatçılığını sergiler. Vakitli bir ölümü kabul etmeye çalışmak hayat dürtüsünün yaygınlığını, *özgül kimlik ve bilinç yapılarından taşmasını* sergiler. Bu Hıristiyanlığın tanrıya olan bağlılığı meditasyon ve duayla araştırma çağrısına karşı Nietzsche'nin öne sürdüğü fikirdir.

Peki ama intihara kalkışmamış, korkunç bir kaza atlatmamış ya da ölümcül bir hastalığın pençesindeki bir sevdiğinin yanında bulunmamış kişiler için bu konu ne gibi bir önem taşımaktadır? Bu tür tecrübeler bile bir kaçınılmazlık taşımadıklarına göre bu konu insanlara nasıl hitap edecektir?

Birçok olasılık vardır. Yunan trajedisi üzerinde kafa yormak bunlardan biri olabilir. En azından Nietzsche böyle düşün-

8. Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, 152.
9. *A.g.y.*, 157.

müştür. Çünkü trajik vizyon bazılarına, hayatın çekirdeğini oluşturan trajik olasılıkları yaşadıktan sonra bile hayatı olumlamayı öğretir. Çoğu insanın ulaşabildiği sıradan hayatın zengin tecrübelerinden yararlanmak da bir başka olasılık olabilir. Örneğin belleği ele alalım.

İnsan olaylar içre yaşar. Bunların bazıları belleğe kazınır. Bazı anılar ağır ve monotondur. Bazılarıysa hafif ve dokunaklıdır. İşte ikinciye bir örnek: Kentte yaşayan yirmilerindeki üç arkadaş bir kuzey eyaletindeki nehirde kürek çekmektedirler; ikisi bir yandan saatler boyu sohbet eder ve manzarayı seyrederken, bir yandan da kanoyu ilerletmek için kürek çekmektedirler. Bu sırada, dişi bir geyik ve bir faun görürler ve kano sürüklenirken donup bakakalırlar. Geyik sudan beceriksiz bir hareketle çıkıp aceleyle seğirtirken üç amatör kanocu da birkaç saniye boyunca hareketsiz kalırlar. Sonra bu olayı herhangi özel bir konuyla ilgili özel bir önem taşıyıp taşımadığına aldırmadan birbirlerine tekrar tekrar anlatırlar. İçlerinden gelen bu olayı kutlama duygusuna ve kahkahalarının gülmelerine neden olan kutlama havasını yeniden alevlemesine gülerler.

Daha sonra, bu olay, artık birbirini ziyaret etme şansı pek bulamayan üç kişiyi istemsiz tekrarlanmalarıyla birbirine bağlayan, meydana geldiği durumu anımsatan, bir kış gecesi kendiliğinden geri dönen bir zihinsel resim olarak bir anıya dönüşür. O artık silik bir anıdır. İstediği zaman zihinden içeri ve dışarı süzülürken belirgin hiçbir şey onu kışkırtmaz.

Hayat garip anlarda insanın ruhundan içeri süzülen hafif anılarla doludur. Ağır olanları ve ağırlığı belirsiz olanları da içerir. Bunlar hayatın birikimleridir ve onu zenginleştirirler. Bütün diğer şeyler arasında ölüm bu depoyu ortadan kaldırır. O sizinle birlikte ölür. Ama yine de *varlığını sürdürmek istemektedir*. Kişi onları seçtiği kadar bu tür anılar da kişiyi seçer; önceliğin isteyen, seçen, bilen ve anımsayan kişiye bağışlanmasını sağlayan öznelliğin dilini tehlikeye atarlar.

Peki ama eğer bu anılar da benimle birlikte gidecekse, ölmeyi nasıl *seçebilirim*? Belli bir dereceye kadar varlığımı tanımlayan ve benim kontrollü kavrayışımın ötesinde olan diğer birçok bağlılığa ne demeli? "Bu kahkahaya duyduğum özlem içimi kemiriyor; yaşamaya nasıl dayanabilirim; ve şimdi nasıl ölebilirim?"[10]

"Tek bir sevince 'Evet' dediğiniz oldu mu hiç?" diye sorar Zerdüşt. "Ah dostlarım, o zaman her üzüntüye de 'Evet' demişsinizdir. Bütün her şey birbirine dolanmış, düğümlenmiş ve kenetlenmiştir: Bir kez bile bir şeyi iki kez istediyseniz, 'Mutluluk, beni memnun et! Kal biraz!' dediyseniz, o zaman her şeyi geri istemişsinizdir.... Çünkü her sevinç ebediyet ister."[11] Sevinç ebediyet ister. Belki de fazla süslü ve fazla abartılı bir laf bu. Gelgelelim sevinç, anı ve bunların devamı arzusu arasındaki bağların önemini belirtir. Vakitli bir ölümün kabulü kişinin hayatın tatlılığının ve süreğenliğinin yanı sıra dolambaçlı yollarını ve olumsallıklarını da kabul etmesi anlamına gelebilir. Varoluşsal hınca karşı kazanılan bir tür zaferi de işaret edebilir. Ne var ki bu düşünceler onlara eşlik eden kendini önemseme tavrına gülmeye de yol açabilirler. Farklı bir ruh halinde, Nietzsche zamanının çoğunu ölüme kafa yorarak geçirenlerle alay eder. Bu tür düşüncelere dalmak hayata karşı duyulan şevkle çelişir. Kendine fazla önem vermeyi ve gizli bir yakarışı gösterir. Çabucak karşı olduğu şey haline gelir. Bence bu iki tür ruh hali hayat için kimliğin sınırlarını araştırma çabasında birbirine karşı gelir ve birbirini dengelerler.

Vakitli bir ölümle ölme eğilimini gerçekleştirecek bir konumda olma şansınız düşük değil mi? Ayrıca "doğru zaman"la ilgili işlevsel bir tanım getirmeye kim hazır olabilir ki?[12] Bu

10. *A.g.y.*, 160.
11. *A.g.y.*, 323.
12. Burada söylenen ya da ima edilen hiçbir şey herhangi bir birey ya da halk otoritesinin bir başkası için bu meselede karar verebilmesi ya da "karar"ın önceden alınabileceği bir bağlam yaratması şeklinde anlaşılmamalıdır. Her iki tepki de kişinin bu meseleyle kendinin uğraşması düşüncesini geçersiz kılacaktır. Da-

konunun formüle edilmesi bile yeşertilmesi gereken ruhu hareketsizleştirecek ve onunla çelişecek bir ölüm "korkusu"nu besleyerek bir geri tepme tehditi getirmiyor mu? Elbette, hem de her bakımdan. Ancak yine de bu risk ve belirsizlikler düşüncenin anlatmak istediğini ortadan kaldırmaz. İnsan kendini resmen tescillenmiş kimliklerden taşan hayatın çeşitliliğine saygı duymaya hazırlar. Vakitli bir ölüm konusu hayata duyulan şevki gözler önüne serer. Bu kişinin günlük düşüncelerinden, eylemlerinden, rutininden, kararlarından, gayretlerinden ve başarılarından taşan, bedenin liflerine tel tel kazınmış bir şevktir. Böylece kişi zaten orada olan bir hayat şevkiyle karşı karşıyadır. Hayat kimliği aşmaktadır.

Bu tür bir düşünce ilahi varlığa ya da doğanın plastikliğine ilişkin bir vaat ya da güvenceyle hayattan öç almaya yönelik varoluşsal baskıyı hafifletebilir. Hayat dışardan bir öç almayı gerektirmez. Öç çizgisinin sonunda duran elle tutulamaz deneyimdir o. Böylece sağlam, dışlayıcı, derin bir kimlik oluşturarak kötülük sorununu çözmeye çalışan bir hayat tarzı yoluyla ne kadar kötülük yapıldığı sorusu ortaya atılır. Kimlik hayatın gerekli bir boyutudur; ama yine de hayatın direngenliğini ve çokbiçimliliğini tüketemez.

Nietzsche'nin bu şekilde kullanılması (ve kötüye kullanılması) hiçbir şeyi *yoluna koymamaktadır*. En iyi olasılıkla ortalığı karıştırmaktadır. Burada önemli olan hayat, kimlik ve ölüm arasındaki ilişkilere dair diğer şeyleri dışlayan tek bir yorum getirmek değil; dinsel yobazlığın ya da bunun telafisini isteyen laik talebin hegemonyasına meydan okumak için tartışma alanına başka bir aday yerleştirmek, daha sağlıklı bir tartışmacılık sokmaktır. Bu alternatifler konusunda verilecek bir hüküm kişinin hayat tecrübesi yoluyla onaylanır ya da geçersiz kılınır, ancak bu tecrübenin kendisi yorumsal olasılık çeşitlerinin artmasıyla daha düşünümsel bir hale gelebilir.

---

hası, bu sorun üzerine bugünlerdeki diyalog kıtlığı zaten böyle önceden kararlaştırılmış bir bağlam yaratmaktadır.

Bu tür bir spekülasyon kendi kendini sorunsallaştırmalı ve baştan aşağı tartışılabilir olduğunu itiraf etmelidir. Fakat ben bu kuralı hayat, kimlik, intihar, ölüm ve kurtuluş konusundaki alternatif perspektiflere de uygulamak isterim. Çıkarımların oluşturduğu kümelerin hiçbiri tek başına, yasamanın nesnesi ya da sabit kültürel beklenti haline gelmemelidir mesela. Bu alandaki saldırgan uzlaşımcılığın savunucularına düşünümsel olarak ifade edilmiş alternatifler yoluyla meydan okunması gerekliliğinin nedeni budur.

"Gururla yaşamak olanaksız hale geldiğinde gururla ölmeye" hazırlanmak hayattan varoluşsal hıncı süzer. Ve sonluluğun bu boyutuyla karşı karşıya kalmak kimlikteki farklılık unsuru, eylemdeki inanç, bilgideki opaklık ve etik ideallerdeki belirsizlik unsuru gibi diğer boyutları da ele almaya giden yolu açabilir. Bunlarla uğraşmanın yol açtığı toplam etki farklılığa karşı takınılan ve kimlikteki dogmatizmden, eylemdeki masumiyetten, bilgideki şeffaflık arayışından ve ahlaki basitleştirme itkisinden kaynaklanan acımasız tavırları ortadan kaldırmaya yardımcı olabilir. "Şu öğreti hâlâ tuhaf gelmektedir: Doğru zamanda ölmek..." Buna karşın siyasi perspektifteki yeri herhalde yeterince anlaşılır bir hal almıştır.

C. KİMLİK VE OLUMSALLIK

Kişi gerçekten *doğru* bir kimliğe sahip olmalı mıdır? Kişi hayatın direngenliğiyle ve ölümün olumsallığıyla uzlaştığı takdirde kendi kimliğindeki olumsal unsurları takdir edebileceği, kendi kimliğini farklı bir biçimde yaşayabileceği daha iyi bir konumda olabilir.

Olumsal bir kimlik bile yaşamaya değerdir. Unutuşla sona eren bir hayat bile tatlıdır. Tanımlanamaz bir noktaya kadar acı çekmek bile onu getiren yaşantıya değerdir. İnsanlık durumuna duyulan ve insanı her kötülükten sorumlu birilerini saptamaya ve cezalandırmaya iten hıncın biriktirdiği depo bu kabulle boşaltılabilir.

Olumsal bir kimlik bile yaşamaya değerdir. Ancak bu izi sürmeden önce başka bir dolambaçlı yola sapmak gerekmektedir.

Birçok çağdaş kuramcı günümüzde sanki kimlikte bir kırılma meydana gelmiş ve bizim de onu sağlamlaştırmamız gerekliymiş gibi bir yol çizmektedirler. Topluma parçalanmış, yabancılaşmış ya da kuralsızlığa düşmüş gözüyle bakılmaktadır; bireysellik ya da bencilliğin ortak bir iyiyi gözetme ya da bulma olasılığını yendiği söylenmektedir. Bu tür kuramcılar görecilik, atomizm, egoizm, nihilizm ve yabancılaşmadan kaygılanmaktadırlar. Bu yorumlarda bana anlamlı gelen unsurlar yok değil. Şöyle ki, halklar ve devletler tarihsel olarak kurumsallaşmış ekonomik büyüme, çevre üzerindeki hâkimiyet ve demokratik egemenlik örüntülerinin olumsallığın küreselleşmesiyle karşı karşıya kaldığını gördükçe; ekonomik ve toplumsal ilişkilerin ulusal sınırları aşması, uluslararası ekonomik istikrarın zayıflığı, nükleer savaş tehditi ve güçlü devletlerin uluslararası siyasi istikrarı güvenceye almadaki yetersizlikleri yüzünden demokratik egemenliğe getirilen yeni sınırlamalarla karşılaştıkça, geç modernlikte mayalanmakta olan bir kriz olduğu söylenebilir.

Ancak en temel düzeyde bu yorumlar bana anlamlı gelmiyor. Onların öngördükleri birlik ve uyum standartları hayattan daha çok ölüme yakın gibi görünüyor. Güçlük öncelikle kimliğin parçalanmasından ve buna bağlı olarak da ortak bir kimliğin yok olmasından gelmiyor. Güçlük belli bir düzeyde, her biri kendini hegemonya kurma hakkı olan doğru kimlik olarak gören çatışan kimliklerin sabitleştirilip sağlamlaştırılmasından geliyor. Başka bir düzeyde de geç modern dönemde devletler arasında refah ve egemenlik dürtüsünün evrenselleştirilmesinden geliyor. Durumu daha da sorgularsak güçlük, bireysel ve ortak kimliklerin yokluğundan değil; kimliği yanlış bir biçimde yaşama tarzlarından geliyor. Kimliğe yabancılaşmış bir nihilizm, anarşizm ya da görecilikten çok, şeylerin kırılganlığına tepki olarak kimliğin kapanmasından geliyor.

En temel sorun, genel bir yabancılaşma ya da parçalanma ortaya koymaktan ve en temel yanıtı da daha uyumlu bir kolektif kimlik elde etmek olarak tanımlanmaktansa, yerleşik normallik standartlarına uymayan ya da uyamayan ve giderek daha geniş bir çeşitlilik arzeden türler tanımlayarak ironik bir biçimde kırılma ve parçalanma üreten normalleştirme baskılarının alan olarak yaygınlaştırılması ve yoğunlaştırılması olarak tanımlanmalıdır. Birlik, konsensüs ve normallik yönündeki yoğun baskılar yeni anormallikler doğurur; birlik idealistleri de buna daha çok birlik talep ederek yanıt verirler.

Bu dairenin sınırlarını gevşetmenin bir yolu, kimlikteki geçerli standartları içlerindeki farklılık, eksiklik ve olumsallık gibi yok edilemez unsurlara daha duyarlı bir hale getirmektir. Yapılması gereken şey hayata saygı gösteren, insan hayatının kaynağı olarak yeryüzünün kırılganlığını dikkate alan, kimliğin belirsizliğinde ısrar eden ve bu karmaşadan çağdaş koşullara uygun siyasi içerimler çıkarmaya uğraşan bir siyasi yönelim yoluyla yerleşik realizm ve idealizmlerin sağlıklı bir biçimde sorunsallaştırılmasıdır. Günlük hayatta kimlikler kendi başlarına bırakıldıklarında doğru ve yalanı, benlik ve ötekiliği, iyi ve kötüyü, akılsal ve akıldışını, sağduyu ve saçmalığı tanımlayan katı doktrinler halinde kemikleşmeye eğilimlidirler. Onları bir kez daha aşkın kanıtlarla mühürlemek gerçekten gerekli midir?

Anarşi, örneğin Lübnan ve Kuzey İrlanda gibi ülkelerde büyük bir tehdittir. Ancak bu tür bir anarşi, kimliğin kendinden yabancılaşmaktan çok total ve dışlayıcı kimlikler arasında yapılan bir savaşı yansıtır. Her kültürün karşılıklı bağımlılık, alışveriş ve rekabet ekonomileri içinde diğer birçoklarıyla kesiştiği geç modern dönemde görecilik de tam bir tehlike oluşturmamaktadır. Görecilik, büyük bir olasılıkla hiçbir zaman varolmamış bir birliği özleyen, sahasını terk etme fırsatını pek de bulamamış yerleşik bir kültürden yabancılaşmış olmaktan dolayı kaygı duyan ve aşkın bir buyruğa otorite verilmezse etik

söylemin aşama kaydedemeyeceğinde ısrar eden akademisyenlerin icadıdır. Bir tür kaygı olarak göreciliğin icat edilmesi doğru kimlik fikrini olumsuzlama yoluyla koruma girişimini temsil etmektedir; sanki kimlik kolayca yitirilebilecek ya da yanlış yere konacak bir şeymiş gibi. Belki de artık şunu söylemenin zamanıdır: Görecilik konusunda kaygılanmaktan vazgeçin ya da en azından bu kaygı çağdaş kimlik kalıplarındaki kapanım, zorlama ve dışlama kalıplarıyla uğraşmaya çalışmadan önce herkesin özen göstermesi gereken bir şeymiş gibi davranmaktan vazgeçin.

O halde olumsal bir kimlik ya da daha iyi bir biçimde ifade etmek gerekirse, bağıntısal yapısı içindeki olumsallık unsurlarına duyarlı bir kimlik sahibi olmak nasıl bir şeydir? Özgür, rasyonel, sorumlu fail düşüncesinin işaret ettiği genel düzeye doğrudan odaklanmayacağım; bunun nedeni ise kısmen bu alana daha önceki bölümlerde değinmiş olmam, kısmen de bu daha genel özelliklerin (ve onların olumsallıklarının) benliğin özel bazı yönlerine sızmakta olması. Bunun yerine kimlikte yerleşmiş özgül "özellikleri" ve "eğilimleri" düşünün; ana babanızın sizi tanımlama biçimiyle sizin tanınmayı arzu ettiğiniz özellikler arasında bir yerlerde duran ifadeleri içeren ve bir kent gazetesinin kişisel ilanlar sütununa koyabileceğiniz türden (tabii bu sizin "özelliklerinizle" örtüşüyorsa) bir liste.

Siz beyaz, güzel, karşı cinse ilgi duyan, genç, hırslı, siyasetle ilgili, atletik, etnik kökeni olmayan, dindar, maceracı, bekâr ve bütün bu özellikleri korumaya eğilimli bir kadınsınız. Eşcinsel, siyasetle ilgisi olmayan, herkes gibi düşünen, hayatta hafifçe geç kalmış, agnostik ve olaylar başka türlü gelişmiş olsaydı ailesine düşkün bir erkek ya da hünsa, fundamentalist, iffetli, sakat ya da milliyetçi bir erkek de olabilirdiniz.

O halde bütün bu toplumsal olarak taşınan özellikler ve eğilimler sözcüğün bir anlamında olumsaldır. Çünkü farklı genler, doğum zamanı, aile ortamı, eğitim, kültürel program v.b.'den gelmiş olsaydınız, farklı bir grupta olacaktınız. Sizi ta-

nımlamaya yardımcı olan özgül grup bir başka anlamda daha olumsaldır. Bu kompleksin tamamı tek bir elin ya da tasarımın ürünü olmayıp belli ana baba ilişkileri, tarihsel olaylar, tekil tecrübeler ve olumsal biyolojik donanımlar içeren karmaşık bir tarih tarafından biçimlendirildiğinden dolayı bu kesişimler kompleksinin içinde çok çeşitli gerilimler, uyumsuzluklar ve kopuşların yatması bir hayli olasıdır. Bazı unsurlar iyice birbirine karışır, bazılarıysa çelişir. Örneğin hem bir hayli kalıplaşmış bir ahlaki koda hem de heterodoks cinselliğe eğilimli olan benlik, bir dizi temel özellik üzerinden çelişkiyle yüzleşir. Burada çeşitli çözümler, kaçamaklar, düzenlemeler ve güçlüklerin ortaya çıkması olasıdır.

Bu küme üçüncü bir anlamda da olumsaldır. Bazı unsurlar kimliğinizin oluşmasında büyük önem taşırlar, bazılarıysa isterseniz koruyabileceğiniz isterseniz bırakabileceğiniz vazgeçilebilir tutumlardan ibaret olacaklardır. Belki bir kadın olarak tanımlanmanız sizin için çok önemlidir, bekârlık ise o kadar değildir. Kadınlık kimliğinize, benliğinizin oluşumuna girer, bekârlık ise kabul ettiğiniz ve onayladığınız geri alınabilir bir statüdür.

Özelliklerden hangisinin hangi kategoriye gireceği tamamen ya da öncelikle size bağlı değildir. Belki de içinde yaşadığınız kültür kadınlığa şu ya da bu yolla değil, belli bir biçimde doğal olarak yaşanan doğal bir cinsiyetin bir tarafı olarak bakmakta ısrar ederken, siz kadın olmaya görece olarak önemsiz, en fazla birkaç genel ve esnek özellik paylaşan farklı bedenlere dayatılmış kültürel bir yapıntı (artifice) gözüyle bakıyorsunuzdur. Bu inancınızı her dile getirmeye çalıştığınızda, size ilk standardın ısrarla yüklendiğini görürsünüz. Bu örnekte, belli bir özdeşleştirmeden kaçma girişimleriniz direndiğiniz kategorinin sapkın bir üyesi olarak kabul edilmenize yol açar ve bu tanımlama en sonunda, şu ya da bu biçimde fiilen ne olduğunuza dahil olur. Artık sizi sadece siyaset koruyabilir. O halde bu, kimliğin oluşumundaki dördüncü boyuttur: Kimlik,

benliğin başlangıç formasyonları/sunumları ile özneler arasında oluşturulan özdeşleşme biçimleri arasındaki karşılıklı bağımlılık ve çatışma alanıdır.

Eğer eşcinselliğin benliği meydana getiren temel unsurlardan biri olarak görüldüğü ve eşcinselin ya hasta ya da ahlaki bakımdan kusurlu biri olarak tanımlandığı bir zamanda yaşıyorsanız, cinsel kimliğiniz biri dizi olumsal, kurumlaşmış uzlaşım yoluyla size dayatılacaktır. Onlara karşı savaşmaya çalışsanız bile bu uzlaşımların ruhunuzda belli izler bırakmasını tamamen önleyemezsiniz. Cinselliğinizin tanımlandığı ve düzenlendiği kültürel parametreler siz onları olumlamadan ya da onlara direnmeden önce sizi seçmişlerdir. Bu insanın cinsel eğilimi, ırkı, mesleği, yaşı, siyasi perspektifi, çelişkiye yönelik yaklaşımı, dinsel inançları ve benzerleri için de geçerli olabilir. Kişinin olumsal eğilimleri ne kadar onun kimliğinin bir parçası olarak görülürse ve bu eğilimler ne kadar toplumda yerleşmiş normallik, bütünleşme ve kendi kendinin farkında olma standartları yoluyla oluşturulursa, kimlikteki olumsallık unsuru da o kadar güçlüdür.

Şimdiye kadar eğilimleri kültürel özdeşleşmelerinden ayırmak için kullandığımız dil normal hayatta asla bu kadar berrak bir biçimde kullanılamaz: Kimlik doğallaşmış ve içselleşmiş bir hale gelmiş kültürel formasyonları adlandırmayı içerir ve doğal hale gelmiş eğilimler daima oluşmalarına yardımcı olan bir dizi inanç ve yargı içerir. Bu kaygan zemin kimliğin siyasetinde bedene kazınmış kültürel oluşum ve olumsal eğilimlerin kültürel açıdan tarafsız bir sözlük yoluyla bağımsız olarak özgülleştirmeye açık olmayan uyum ve uyumsuzluk ilişkilerine girdiği başka bir kesişim ve kopuş alanı oluşturur. "Eğilim" ve "kültürel belirlenim" arasındaki ilişkilerin kaypak karakterini sadece şu ya da bu boyuta öncelik vererek çözmeye çalışmak bir hatadır. Augustinus'un da gayet iyi anlamış olduğu gibi hayat tecrübesi kişinin içinde yerleşmiş inançları değiştirmeye uğraşmasından sonra bile kötü bir alışkanlığı yok etme girişimlerine eşlik et-

meyi sürdüren ağır güçlüğü açığa vurur; ayrıca kişinin enjekte ettiği değeri reddetmeye uğraştıktan sonra bile olumsuz bir adı üzerinden silkip atmasındaki güçlükleri de gözler önüne serer. Beden kimlik hakkında vazgeçilmez bir söylem temeli, içinden kültürel olarak dolayımlanmamış temsillerin çekildiği yetersiz ve güvenilmez bir temel oluşturur. "Beden", elbette, bir söylemin örgütlenmesini aşsa bile onsuz da edemeyen şey olarak "hayat" yerine geçen başka bir terimdir.

O halde, sonuç olarak, içinde çifte olumsallık barındıran bir boyut vardır. Kimliğinize giren olumsal unsurlardan bazıları yeniden yapılanmaya açıktır, diğerleriyse onları dönüştürmek isteseniz ve hatta bunu yapmanızı sağlayacak kültürel bir destek bulsanız bile yeniden yapılanmaya direnir. Bu ikincilere, onların hem olumsal formasyonlar hem de bir kere pekiştirildikten sonra değişime direnen şeyler olduklarını vurgulamak için damgalanmış ve sağlamlaştırılmış olumsallıklar diyelim. Damgalanmış bir olumsallık, biyolojik bir dürtü olarak içgüdüye indirgenemese bile içgüdüsel hale gelmiş bir formasyondur. Burada kullanıldığı biçimiyle, "olumsallık" terimi hiçbir şekilde bir olumsallığın her zaman irade ya da karar yoluyla değiştirilebilen bir şey olduğunu ima etmez. İnatçı olumsallıklar vardır ve özkimliğin inşa edilmiş karakterinin onun otomatik olarak yeniden yapılanmaya açık olduğunu ima ettiğini varsaymak yanlıştır.

"Heteroseksüellik" üzerinize damgalanmış bir olumsallık olabilir. Yani siz, karmaşık etkileşimlerin izlemesi güç tarihinin bir sonucu olarak, bu kültürde ilk gençlik çağlarınıza geldiğinizde, kadınlarla cinsel ilişki kurmaya yönelmiş olan ve bu işi erkeklerle yapmaktan kaçınan bir erkek olarak oluşmuşsunuzdur. Bu örnekte, sizin için kültürel olarak önceden seçilmiş kategoriyle özdeşleşirsiniz. Bunlar tamamen farklı da olabilirdi: Duygusal/cinsel eğilimleriniz tersyüz olabilirdi; her iki cins de size cazip gelebilirdi; cinsel olarak kadınlara eğiliminiz olabilir, fakat onlara âşık olmayabilirdiniz; ya da aynı şeyi

erkeklerle olan ilişkinizde yaşayabilirdiniz; bu tür sağlamlaştırmaların şimdi artık kültürel olarak düzenlenmesini, içselleştirilmesini ve doğallaşmasını sağlayan kategorileri (hetero/homo/bierkek/dişi) sayısız biçimlerde karmaşıklaştıran erotik ilişkilere ya da sevgi ilişkilerinin içine çekilebilirdiniz.[13]

Her halükârda, olaylar bir kez varsaydığımız yollardan birine döküldü mü, "heteroseksüellik" üzerinize, ikinci doğanız olarak damgalanır. Bireysel "vakaları" fazlasıyla derin bir biçimde "açıklamaya" çalışmak bir hata olabilir; çünkü bunu yapmak başat kültürel kavrayışları bireysel kimliğin standartlarının iyice derinlerine sokmaktır.

Düşünümsel bir soykütüğü çıkarma yoluyla bu formasyonu pekiştirilmiş bir olumsallık olarak yaşamaya başlayabilirsiniz. Artık o sizindir ve şu anda başat olan kalıplara denk düşmektedir; ancak bütün bunlara rağmen ille de şeylerin doğasına denk düşmeyebilir. Cinsel kimliğiniz kısmen bir erkek olarak diğer erkeklerle cinsel ilişki kurmaya karşı duyduğunuz tiksinti tarafından belirlenebilir. Gelgelelim bu yönelim, damgalanmış bir olumsallık olarak anlaşıldığında (belirsizlik içerip içermediği burada konuyla ilintisizdir), yeni düşünsel olasılıklara açık olabilir. Artık bu eğilimi sanki erkekler için evrensel olarak uygun bir kimlikten ("heteroseksüellik") kaynaklanıyormuş gibi etikleştirme eğilimini sorgulayacak ve kendinizi erkeklerle cinsel ilişkiye girmeye karşı duyduğunuz tiksintiden arındırmaksızın "eşcinselliği" gerçekten kabul edemeyeceğiniz inancına direnecek bir konumdasınızdır.

Belli bir pekiştirilmiş formasyonlar grubu olmaksızın bir kimliğe sahip olamazsınız, kimlik bundan fazla şey içerse bile.

13. Bu olasılıkların zenginliği farklı başlangıçlar yapan; ama tensel yaşamın birçok olasılığına değer verilmesi konusunda kaydadeğer bir biçimde aynı sonuçlara ulaşan, bu yakınlarda basılan iki kitapta ortaya konmuştur: Joan Cocks, *The Oppositional Imagination: Feminism, Critique and Political Theory* (New York: Routledge 1989), özellikle 2. kitap ve Judith Butler, *Gender Trouble* (New York: Routledge, 1990). Bu kitaplar bu çalışmada göz önüne alınamayacak kadar geç bir tarihte basılmışlardır, ancak ikisi de benim onayladığım konumla kesişen bir kimlik ve cinsiyet anlayışı içermektedir.

Ancak her şey bu olumsal formasyonların nasıl yaşandığına ve ötekilerdeki farklı formasyonlarla nasıl bir ilişki içinde olduğuna bağlıdır. Sağlamlaştırılmış olumsallıkları doğru bir kimlikten kaynaklandıkları gerekçesiyle *etikleştirme* ve evrenselleştirme talebi farklılığın bastırılması için bir reçetedir; alternatif cinsellik biçimlerine ahlaksızlık, sapıklık ya da hastalık gözüyle bakarak sizi, kendinizi içinizdeki bu tür eğilimlerden arındırmaya ve bunu daha net olarak sergileyenleri tedavi etmeye veya cezalandırmaya destek vermeye davet etmektedir. Bu talep cinsel etiğinizi kendini doğal ve bağımsız gören olumsal, bağlantısal bir özideallestirmede temellendirir.

Kendinizdeki pekişmiş olumsallıktan, etikleştirmeye değmez olduğu gerekçesiyle arındırma talebi ise kendi kendini baskı altına almak için bir reçetedir; başka bir olumsal kimliğe herkesin elde etmesi gereken doğal bir standart gözüyle bakar. Etik idealizmini olduğu şeyden dolayı kendinden nefret eden bir benlikte temellendirir. Bu yol sonuna dek izlendiğinde, kendinize karşı duyduğunuz bu nefretin bedelini en sonunda ötekiler ödeyecektir... çünkü kesinlikle onları da kendilerindeki bu eğilime ait herhangi bir işaretten arındırmak isteyeceksiniz.

Bu damgalanmış olumsallığı etikleştirme ve arındırma taleplerinin paylaştığı şey eleştirellikten uzak bir ahlaki saflık buyruğu ve aşırı gelişmiş bir normalleştirme hevesidir: Kişi ya içgüdülerini etikleştirmeli ya da etikleştirmeye değmedikleri gerekçesiyle kendini onlardan arındırmalıdır. Her iki talep de içsel formasyonları sanki ya evrensel özkimlikte temellenmeleri ya da öyle olana kadar değiştirilmeleri gerekiyormuş gibi hareket ederek doğallaştırmaktadır. Her ikisi de belli bir kendini küçümseme tavrı; kendi olumsal eğilimlerini evrenselleştirmedikçe ya da evrenselleştirmeye açık olmadıkları gerekçesiyle onlardan kurtulamadıkça kendini kabul edememe durumu doğurmakta ve ifade etmektedir. Her iki yaklaşım da güçlü bir cezalandırma eğilimini, ya kendindeki ötekini ve öte-

ki benlikleri yenme ya da onu kendi ideal benliğinin kopyası olana kadar sevme isteğini ifade eder. Her ikisi de kimliğin egoizmini ahlakın idealizmine yansıtır. Kendi kendinden nefret etme kimlikten içeri sızan bir başka olumsal eğilimdir; ve kimliğin olumsallığı üzerinde düşünme bu olumsallığın özdeğiştirme taktiklerine açıklığını arttırabilir.

Kimliğin olumsallığını kabul etmek benlik üzerinde çalışmayla ilgili her türlü çabaya karşı gelmek değildir. Tam tersi, bunu kabul etmek benlik üzerinde oldukça yüklü bir çalışmayı gerektirir. Dahası, tek bir cinsin üyeleriyle cinsel ilişki kurma eğiliminde olduğunuz halde onlarla aşk ilişkilerine girmekten nefret ediyorsanız, bu tür bir bileşimin sizin ve ötekilerin üzerindeki yıkıcı etkileri (içinizde yerleşmiş bu bileşimden kendinizi tamamen sorumlu tutmasanız bile) bu bileşimdeki unsurları yeniden oluşturmanız için size cesaret verebilir (Tabii eğer bu kültürde yerleşmiş cinsellik ve aşk ilişkisini siyasallaştırmaya çalışmazsanız). Benliğe damgalanmış eğilimleri değiştirecek taktikleri araştırabilirsiniz.

Kimlik formasyonunda çok çeşitli olumsal unsurlar olduğunu kabul etmek kişinin kendisindeki çeşitli karşıtlıklara giderek artan bir hoşgörüyle yaklaşmasına doğru atılacak bir adımdır. Bu, içsel birliğe bütün benliklerin kendileriyle temas halindeyken doğal olarak eğilim gösterdikleri model gözüyle bakma talebine karşı çıkmak, kendi kendini değiştirme sorunu ortaya çıktığında o anda iradeye bağlı olan önceliğin bir bölümünü değiştirmek demektir.

Pekişmiş bir formasyonun sadece "kör" bir dolaysızlık içermediğini, eylemlerdeki önyargıya bağlı inançları ve yargıları da ifade ettiğini anımsamak karşıt formasyonlar arasındaki (hem benliğin içinde hem de benliklerin aralarında; ama ben burada ikincisinde odaklanacağım) müzakere ilişkilerindeki en inatçı güçlüklerden bazılarıyla hesaplaşmak anlamına gelir. Belli bazı durumlarda bazı konular için uygun olan tepkilerden biri de, herkesin kendi olumsal yönelimlerinin de sallantılı epistemik

temeller üzerinde durduğunu görerek ötekine rakip olarak saygı duyarken aynı zamanda da ona (ve önyargılarla dolu inançlarına) karşı çıkarak, kimliğin karşıtlığını farklılığın tartışmacılığına dönüştürmeye uğraşmaktır. Her bir tarafın başlangıçta ötekinin fethedilmesini ya da dönüştürülmesini amaçladığı karşıtlık (diğer destekleyici koşullar da varsa) her bir tarafın ötekini (kimlik/farklılığın karşılıklı bağımlılık ve çatışması içinde) kendisi için çok önemli gördüğü bir tartışmacılık haline dönüşebilir artık. Her bir tarafın kısmen bu ilişki ikisinin de varlığındaki olumsallığı gözler önüne serdiği için rakibine belli bir saygı beslediği bir "mesafe pathosu" (Nietzsche'nin sözünü ödünç alırsak) kendini göstermeye başlar.

Her biri kimlik tecrübesinde olumsallığın ve kopuşun takdir edilmesi duygusunu yeşertir, böylece farklılık hakkında benimsenen tartışmacı tutum fethetme, dönüştürme, topluluk ya da hoşgörü stratejilerine geri dönmek zorunda kalmaz. Bu alternatifler böylelikle hayattan atılmazlar, fakat onlara insanların ilk gruptaki karşılaştırmanın önceki terimleri tarafından gizlenmiş olan acımasızlıkları sergilemelerini sağlayan başka bir alternatif daha eklenir. İnsan başkasına, bazen ona kendinin alternatif yorumlarıyla meydan okuyarak, bazen sadece olduğu gibi kalmasına izin vererek, bazen örtük ortaklık olasılıkları arayarak, bazen de onu, sahip olduğu farklı kimlik kişinin kendi varoluş biçimindeki olumsallıklarda dikkate almasına yol açan gerekli bir rakip diye görerek saygı gösterir.

Olumsal kimlik kuramcısı, "İşte sen kendin de bir doğru kimlik kuramını kabul ediyorsun; olumsallığa kimliğin hakikati olarak, onun reddedilmesine de teşhir edilmesi gereken kötülük olarak bakıyorsun" biçiminde (kaçınılmaz) bir muhalefetle karşılaştığında, şöyle diyebilir: "Evet, çokbiçimli 'doğru kimlik' deyiminin bir anlamında elbette öyle. Yaşanan kimlik tecrübesine zenginleştirilmiş bir olumsallık ve bağıntısallık duygusunu yerleştirmeye çalışıyorum. Kimlikle ilgili her türlü düşünceye, bir kuram olarak tartışılabilir olduğu duygusu-

nu aşılamaya çalışıyorum. Eğer kimlik kavrayışınız açısından benimle birlikte bu kadar açılabildiyseniz, bu zamana kadar özgöndermeli gayri meşrulaştırma hilesi yoluyla meşru siyasi söylemin marjinlerine atılan bir konuyu siyasallaştırmaya doğru belli bir mesafe katetmişiz demektir. Doğru ve sahte kimlikler arasındaki eşit olmayan bir savaşı, temellerindeki karşılıklı bağımlılık ve çatışma ilişkileri saygıyla yoğrulmuş olan kimlikler ve öteki kimlikler arasındaki tartışmacılığa dönüştürmeye yardımcı olabiliriz.

Damgalanmış olumsallıklar tematiğiyle bir kimlikteki olumsallığı onaylamak bireyin hayatındaki trajik olasılıkları kabul etmektir. Bir örnek vermek gerekirse, bir insanın içinde şiddet ve yıkıcılık eğilimleri olabilir. Bunlar ne geçmişte seçilmiş ne de şu anda bir yeniden oluşturulmaya açık olabilirler. Gaddarca davranılmak ve yoksun bırakılmak bu tür sonuçlar doğurabilir; aşırı derecede şiddete eğilimli çoğu insan büyük olasılıkla geçmişinde bu tür tecrübeler taşımaktadır. Burada, biri kendini sınırlamaya çalışıyorsa ya da iyi niyetli girişimleri başarısızlıkla sonuçlanırsa, onu öbür insanlar sınırlamaya çalışmalıdır. Bu tür durumlarda, başarısızlığın bir reddedişi mi, bir yetersizliği mi yoksa bu sabit kategorizasyonlara boyun eğmemeyi mi gösterdiği genellikle anlaşılmaz. Ancak kimlikteki olumsallığa ilişkin genel bir kavrayış burada bile böyle tehlikeli konumlar tarafından mahkûm edilenleri iyileştirmek için alternatif olanaklar çıkarır. Kendini değiştirme stratejileri izlenebilir, fakat bunlar da her zaman başarılı olmaz. O zaman böyle bir bireyin içinde yerleşmiş olan şiddet tehlikesinden ötekileri korumak için gereken minimum yasal eyleme başvurma gereksinimi, onu kötü iradesinden dolayı cezalandırma ya da halkı özkimliğin kendinden memnun ideallerinin yaşayan karşıt örneklerinden korumak için onu gözden "çıkarma" dürtüsünün önüne geçecektir. Bu koşullar altında bireyin kamusal inkâr ve öç alanına kapatılması durumunun kaldırılmasından yana olan tavır kendini daha güçlü bir biçimde ortaya koyabilir.

Kimliğini damgalanmış olumsallıklar da dahil olmak üzere olumsallıklarla ören kişi, farklılığı yenilmesi, dönüştürülmesi ya da marjinalleştirilmesi gereken ötekiliğe dönüştürme dürtüsüne direnmek ve onu sorgulamak için daha iyi bir konumdadır. Eğer kimlik/farklılığın karşılıklı bağımlılığı ve çatışmasına gösterilecek özen yeşertilirse, kişi mutlaka eğilimlerinden bazılarını etikleştirmek zorunda kalacaktır; bazılarını da yeniden oluşturmak için uğraşabilir; kendi idealleriyle uyuşmayan ve saf dışı edilmesi de söz konusu olmayan ötekilerini gizleme, yüceltme, kontrol altına alma ya da gözden geçirme tekniklerini uygulayabilir. Gelgelelim kişi bunu kendi kimliğini içsel olarak doğru diye kabul ettiğinden değil, kimlikteki olumsallık ve bağıntısallıkla ilgili düşünümsel tecrübesi hayata karşı farklılık siyasetine duyarlı bir saygı uyandırdığı için yapacaktır. Ve bu ikinci yönelimin kendisi yavaş yavaş kişinin kimliğine sızabilir. Bu, kimlik fikrinin esnekliğini gösteren bir olasılıktır.

Kişi kimliğini daha ironik, mizahi bir tarzda yaşayabilir; zaman zaman gülünç eğilimlerine ve bir itkiyi sadece kendisinin olduğu için evrenselleştirme eğilimine gülebilir. Güler, çünkü kişi farklılığı ahlakileştirme dürtüsünün, kişinin kendisinin her normal varlığın olması gerektiği gibi olduğuna dair kendi kendine güvence verme arzusuyla dolu olduğunu hisseder. Aynı nedenlerden ötürü bize de güler. Gülme bir yandan hayatta etik yargının gerekliliğini olumlar, bir yandan da etik inançlar ile kendi kendine güven verme arasındaki bu direngen bağı koparır. Bu şekilde gülmek hayatın kimlik, ötekilik, rasyonellik ve özerkliğe ilişkin düzenlemeleri aşan elle tutulamaz unsurlarına bir övgüdür. Onun da etkileri vardır. "Gülmeyi öğrenmek için kişinin kendine gülmeyi öğrenmesi gerekir." Bu şekilde gülmek kendimi önde, sizi geride gösterdiğim Hobbesvari bir mizah duygusuna karşıttır ve onu alaşağı eder. Yine de Hobbes'un bu tanımı ortaya koyması, kendi mizah duygusunun onun için sunduğu tanımı aştığını gösterir.

D. SOYKÜTÜĞÜ VE ETİKSELLİK

Kişinin "kimlikteki olumsallık ve bağıntısallıkla ilgili düşünümsel tecrübesini" genişletmek kolay değildir. Bu bir karar ya da bir kabullenmeden daha fazlasını içerir. Normallik ve anormalliğin toplumsal oluşumunun soykütüksel tarihlerini araştırmak gerekir. Soykütüğü hayatta "etiksellik" diye adlandıracağım şeyin, yani kimlik/farklılığın karşılıklı bağımlılığına ve çatışmasına gösterilecek özenin yeşertilmesi için gereklidir.

Bir soykütüğü, anormallikler için uygun tedaviye ilişkin yerleşik tartışmaların çoğunlukla örtük bir biçimde normalin kutsallığını nasıl ayakta tuttuğunu; anormalliğin kaynakları ve çareleri üzerine yapılan tartışmanın terimlerinin normal olanı eleştirel incelemeden nasıl koruduğunu ortaya serer. "Kusur özgür seçimin mi yoksa ilk günahın mı bir sonucudur? Toplum tarafından mı belirlenmiştir yoksa psikolojik nedenli midir? Ahlaksızlık mıdır yoksa hastalık mı? Kökü genlerde midir yoksa kültürde mi? Psikanaliz ya da şok tedavisine açık mıdır?" Bu sorulara verilen öncelik varsaydıkları normallik standartları üzerindeki mücadeleleri bastırır.

Normalliğin karşı tarihleri yerleşik teleolojik-aşkın varsayımları paranteze alma çabası açısından da soykütükseldir. Bu varsayımlar küresel iyi/kötü, normal/anormal ve kimlik/ötekilik ikiliklerine olduğu gibi bu ikiliklerin olumsuz taraflarında yapılan ikincil ayrımlara da kazınmıştır: Sorumsuzluk/hastalık, psikolojik kusur/toplumsal kuralsızlık, genetik zemin/kültürel belirlenme ve diğerleri. Delilik, normal birey, intihar, sürüncemede bırakma, kurtuluş dürtüsü, eşcinsellik, kötülük ve sorumlulukla ilgili önceki tartışmalarda bu tür çifte çözümlemelerin çekirdek versiyonlarıyla karşılaşmıştık. Buradaki genel sorun ise kimlik/farklılığın olumsal tecrübesinin yeşertilmesi için eleştirel soykütüklerin gerekli olduğudur.

Soykütüğü bu konular hakkındaki toplumsal ve kuramsal tartışmaların ortaya konduğu yerleşik çerçeveleri sorunsallaştırmak için yerleşik ikiliklerin teleolojik-aşkın biçimde meşru

kılınmalarını paranteze alır. Bu çerçevedeki bir iki kuramın değerlendirmesini yapmaktansa, içinde kuramsal alternatiflerin ortaya konduğu çerçeveyi sorunsallaştırmaya çalışır. Burada amaç basit bir saf dışı bırakma ya da yer değiştirmeden çok sorunsallaştırmadır, çünkü soykütüğü yöntemini benimseyen düşünür de bu ortamları yaratan kültürün içindedir ve hiç kimse bunların tamamen dışında bir uzam bulmayı beklememelidir. Amaç geçmişte dönülecek kusursuz bir dönem vaat etmeksizin geçmişe bakarak şimdiyi sorunsallaştırmaktır.

Derin kimlik kuramlarının bakış açısından bakıldığında, bir soykütüğü ancak ve ancak yıkıcı görünebilir: O yeni etik yönler ortaya koymadan sadece yerleşik değerlendirme standartlarını yok edebilir. Ancak soykütüksel bir perspektife göreyse, bu yargı sadece derin bir kimlik kuramının etiğe bir kaynak oluşturabileceğini varsayar.

Soykütükçü kendi girişimini farklı görür. Aşkın bir buyrukta son bulan dikey çizgiyi atıp yerine olumsallık tecrübesinin vurgulanması yoluyla hayatta zaten işlerlik kazanmış olan kimlik ve farklılığa özeni yeşerten çizgiyi koyar. Ve sabanın çorak toprağa saplandığı her seferinde yeniden dener; tohuma büyümesini buyuracak nihai bir *sav* ileri sürebilirmiş gibi yapmaz. Yeşertme çabasının başarılı olması için toprağın verimli olması gerekir. Geçmiş kültürlerde ontoteolojik aşkınlık stratejileri çıkmaza sürüklendiğinde bile etikselliğin varlığını korumuş olması soykütükçüyü ferahlatır.

Burada "hayat"ın herhangi belli bir kimlik, bilgi aracı ya da uyumlu sonu aştığını ve bu perspektife teleolojiklik etiketi yapıştırırken bu kilit noktayı unutmanın etiğe sığmayacağını hatırladığınız sürece buna teleolojik bir perspektif diyebilirsiniz.[14] İsterseniz, buna "zemin"ini sabit, sağlam ve uyumlu ol-

14. "Teleoloji" kuramsal söylemdeki bir başka elastiki terimdir. Böylece, her siyaset kuramı belli amaçları diğerlerine göre daha çok desteklediği için sözcüğün en geniş anlamıyla teleolojiktir. Ancak kuramların, ya yaşamın geri kalanının uyum sağlayabileceği içkin bir amaç içermesi açısından ya da kendisini varlıktaki yüce bir yöne karşılık getirmesi açısından doğa, tarih, insan bedeni, dil ya da

maktan ziyade tartışılabilir, kaypak ve belirsiz bir şekilde oluşturan yeni bir "özcülük" de diyebilirsiniz.

Soykütüğü belli bir hayatı sabitleyen kimliklerin o hayatı tüketememesi tecrübesinden farklılığa yönelik tartışmacı bir özen süzmek için içsel kimlik ve ötekilik kuramlarını sorgular. O, "varoluşun zengin belirsizliğine" ve bundan türeyen hayalgücü yetilerine yaslanan yeşertme etiğidir.

Ancak ve ancak, yeşertme kendi ahlak tanımına göre ahlakı güvence altına almak için gelecekte aşkın bir fikir ileri sürme olasılığını korumak amacıyla soykütüğünü kınayan kişinin gözüyle bakıldığında "nihilist" sayılabilir soykütüğü. Tartışma bu "metaetik" düzeye taşındığında, herhangi bir şekilde nihai çözüme kavuşturulması olanaksız gibi gözükür. Ancak soykütükçünün burada nihai bir çözüme gereksinimi yoktur, o aşkıncıya, aşkıncının zorunlu sandığı başarıya henüz ulaşmamış olsa bile günlük hayatını hiç de fena idare etmediğini anımsatmakla yetinir. Soykütükçü karşı çıktığı biçimler üzerinde bir "parazit" hayatı sürüyor da olabilir, ama bu arada rakipleri de aynı şeyi yapıyordur. Ancak bu ironiyi şimdilik bir kenara bırakmalıyız. Her halükârda soykütüksel perspektifin herkesin görüşü haline gelmesi gerekmiyor. Kültür hayatında diğer görüşlerle rekabet edebilecek ölçüde güçlü bir yer edinmesi yeterli.

Bugün birçok alanda koca bir araştırmacılar grubu onu uygulamaya başlıyor olsa bile Nietzsche ve Foucault soykütük yöntemiyle çözümlemenin hâlâ aşılamamış ustalarıdır.

Ancak eğer soykütüksel düşünce birçok çözümleme düzeyini içeriyorsa ve şimdinin eleştirel tarihlerine ulaşabilmeye

topluluk biçimine bakışları arasında farklar vardır. Güçlü teleoloji kuramları bu amaç alanlarından birine egemenlik tanırlar ve sonra da diğer alanların bu amaçla ya da birbirleriyle uyum içinde olduklarını iddia ederler. Bunlar uyumlu gerçekleştirme kuramlarıdır. Bir kuram bu güçlü anlamda *telos*tan ne kadar çok alan süzerse, kabul ettiği en yüce amaçlara karşı o kadar çok kayıtsızlık ve direnişle karşılaşır. Böylece paradoks ve belirsizliğe o kadar çok uyumlu hale gelir. Bu tür bir kuram en yüce sonuç ya da amaçlarından biri olarak siyasetin belirsizliğini övme eğilimindedir.

bağlıysa, bu tarihlerin birkaçına bir kez ulaşıldıktan sonra insanın kendi yerleşik ahlaki eğilimlerini gerektiği gibi sorgulaması ve asli yönelimlerinden bazılarının biçimini gözden geçirmesi hiç de zor olmaz. Çoğu insan, kendine atfedilen kimlik ile hayata yönelik, üzerinde baskı kuran yıkıcı yaklaşımlar arasındaki; kimliğe ilişkin toplumsal standartlar ile kendindeki ve dostlarındaki o standartlara uymayan, ama kötü de gözükmeyen şeyler arasındaki; kendi için kabul ettiği ve başkalarından beklediği sorumluluk standartları arasındaki boşlukları yaşamıştır. Bu boşluklara gösterilecek dikkat soykütüksel tarihin yeşertilmesini teşvik edebilir ve soykütüksel tarihler de kimlikteki olumsallık tecrübesini vurgulayabilirler. Bu iki tecrübe birbirini besler. Bunlar benliği kendisi karşısında daha ironik bir tavır almaya, oluşum tarihinin dışta bıraktığı olasılıklara karşı yeni bir duyarlığa açabilirler.

Kimliğin olumsallıkları üzerine düşünmek her etik paradoks ve ikilemin çözülmesi için bir anahtar sağlamaz. Hiçbir etik yönelim bu sınavı geçmediğine göre bu perspektifin de böyle bir saflığı elde etmesi gerekmez. Aslında, etik saflık talebinin kendisi de soykütük yöntemiyle çözümlemeye açıktır. Yerleşik etiğin soykütüksel bir çözümlemesi bir hayat tarzına her zaman zaten nüfuz eden yerleşik etik eğilimlere ve standartlara darbe indirerek bir fark sağlamaya çalışır sadece. Sıfırdan yeni bir etik kurmaya çalışmaz, etiğe yönelik hiçbir yaklaşımın da böyle bir şey yapmadığını görür.

Kimliğin olumsallığı üzerine kafa yormak trajik bir hayat tecrübesinin ya da en azından her değerli başarıda kuvvetli bir belirsizlik tecrübesinin ortaya çıkmasını sağlar. Güçlü teleolojik ve aşkın kuramları hayatın belirsizliğini gizleme girişimleri olarak görür. Belki de her başarı yararlanma ve fedakârlık gerektirir. Belki de insanlar için belli bir varoluş düzeni dışında yaşamak olanaksız olsa da bireyliğin ve ortaklığın talepleri birçok noktada kaçınılmaz bir biçimde herhangi düzenli bir hayat tarzıyla çatışır. Belki hayata özeni yeşertmek adına

ölüm üzerinde düşünmek bazılarındaki acımasızlık izini derinleştirebilir de. Belki normallik ve konsensüs dürtüsü dilin eylemsizliğinden, güvence arayışından, insanların beklenti istikrarına duydukları gereksinimden, toplumsal eşgüdümün gereklerinden, adaletin taleplerinden ve belli bir düzenin olumsal sınırlarından doğan baskıların oluşturduğu huzursuz bir bileşimdir; ve belki bu bileşimdeki hayatı yaralanmaya ve fedakârlığa maruz bırakan unsurlar herkesin iyiliğini teşvik eden unsurlardan tam olarak ayrılamaz.

Kimliğin gerekliliği ve olumsallığı üzerine kafa yormak etiğin paradoksundan kurtulmak demek değildir; ama insanları ve kurumları yerleşik düzenlemeler karşısında, sanki bunlar hayatta olabilecek en iyi dengeyi sağlamışlar gibi davranmaya itmek demek de değildir. Soykütüğü, diğer perspektiflerin aktüel durumu bilinçdışı bir biçimde ontolojik hale getirmekle gizledikleri şeyi açığa vurarak (tartışılabilir bir biçimde) yerleşik olasılık ve zorunluluk yapısını siyasallaştırır. Yerleşik normallik standartlarından zarar gören bazılarını kışkırtır, bu arada bu standartlardan yararlanan bazılarının da düzendeki kapanımları gevşetmek ya da değiştirmek için olumlu bir biçimde uğraşmalarını sağlar. Aktüel durumdaki temalaştırılmamış varsayımları siyasallaştırarak olasılığın sabit sınırlarını zorlar. Bu şekilde kemikleştiği yerde konsensüsü soruşturmaya ve istikrarlı oldukları yerde bölünme terimlerini sorgulamaya eğilimlidir.

Bu önceliklere yol açan "ilke" belirsiz karşılıklı bağımlılık ve çatışma ilişkilerine giren kimlik ve farklılığa gösterilecek özendir. Bu ilke genelliği içinde elbette belirsizdir, sadece belli durumların somut yorumları dahilinde ayrıntılı özgülleştirmeye açıktır. Etik yaşamda yer alan diğer bütün ilkeler de bu özellikleri paylaşır.

Şimdilik soykütüğünün etiksellik için gerekli bir araç olduğunu söylemek yeterlidir. Ancak bu bir tartışmacı demokrasi kuramını ayakta tutmak için yetersizdir.

E. MESAFE PATHOSU

Kimlik, etik ve siyasetle ilgili çağdaş konular hakkında düşünmek için Nietzsche'den yararlanan bir demokrat kısa süre içinde onun düşüncelerinden uzaklaşmak zorunda kalacaktır. Burada sorun tümünü berbat bir yığına indirgemeden onun mesajındaki merkezi unsurları kesip almanın mümkün olup olmadığıdır.

Nietzsche'nin aşkın ve teleolojik felsefelere karşı yaptığı skeptik muhalefete bağlı kalmaya, çıkardığı soykütüklere borçlu kalmaya çalışılabilir, onun hayat ve yeryüzüne saygısı karşısında duygulanılabilir. Ancak burada geliştirilen konum bu armağanların sahibiyle görüş zıtlığı içeren bir borçluluk ilişkisi içindedir. Bu zıtlık üç düzeyde hareket etmektedir.

İlkin, burada izlenen bakış açısı, Nietzsche'yi ötekiler üzerinde hâkimiyet kurmaya dayanan kimliğin felsefecisi olarak ve doğaya egemen olma yoluyla özgürlüğün bir felsefecisi olarak gören Nietzsche yorumlarıyla kendi arasına belli bir mesafe koymuştur. İkincisi, benim kendi yorumuma göre Nietzsche özünde siyasi bir düşünür değildir, idealizmi açısından aslen apolitiktir. Üçüncüsü, Nietzsche'nin düşüncesinin ruhunu siyasallaştıran ve böylece onun bazı kilit boyutlarını yeniden oluşturan Foucault ve Deleuze gibi Nietzsche'nin çağdaş izleyicileri bu projeyi bir siyaset kuramı ortaya koyacak denli ileri götürmemişlerdir.

Nietzschecilik sonrası bir siyaset kuramındaki bazı unsurları bu ikinci ve üçüncü noktalar üzerinde çalışarak ortaya koyacağım. Yine de bunların ilki, yani Nietzsche'nin kusursuz bir dünya egemenliği felsefecisi olarak okunması hakkında bir şey söylemek istiyorum. Bu tür bir okuma mümkün olsa da Nietzsche kadar çokboyutlu bir düşünürün felsefesinden çıkarılacak tek ya da zorunlu sonuç bu değildir. Ancak güçlü aşkın ve teleolojik perspektifleri onaylayanlar ondan böyle bir sonuç çıkarabilirler. Bunlar özen ya da özsınırlamaya dayanan her etiğin teleolojik-aşkın bir perspektiften kaynaklan-

ması gerektiğini varsayarlar ve Nietzsche böyle bir perspektifi şiddetle yadsıdığı için "güç istenci" ibaresinin bulucusu sadece birkaç kişinin diğer insanlar ve doğa üzerinde egemenlik kurduğu zalim bir felsefeyi onaylıyor olmalıdır. Bir çokları bu Nietzsche'yi kendi düşüncelerinin karşısında olumsuz bir görüş olarak güven verici bulabilir. Nietzsche'yi izleyen herkesin geleceği son nokta bu olacağı için, "iyi irade"ye sahip olan her kim varsa bu sonuçtan kaçmak için onların perspektifini benimsemelidir. Böylece Nietzsche karşıt olanın olumsuzlanması yoluyla olumlu savın zayıflığını örtmek için kullanılan folyo haline gelir. Bu stratejide ironi vardır, çünkü bu Nietzsche'nin en tutulan *ressentiment* (hınç) taktiği olduğunu gösterdiği stratejidir.

Bu kuramcılar Nietzsche'nin trajik bir hayat kavrayışını tanrıcı olmayan saygıyla birleştirmiş olabileceği ve bu ikisinin tartışmacı özen ve özsınırlamaya insani bir zemin oluşturuyor olabilecekleri olasılığını araştırmakta yetersiz kalmışlardır.

Eğer Nietzsche ona verilen olumsuz rolü oynayacaksa, sadece onun metinlerinin egemenlikle ilgili bir okumasının yapılabileceği değil, aynı zamanda bu metinlerden teleolojik-aşkın alternatifin üstündeki zorunluluk halesini bozacak başka hiçbir olasılığın da süzülemeyeceği gösterilmelidir. Ve bu görev bence yerine getirilmemiştir.

Başka bir açıdan bakıldığında, Nietzsche'yi bir "dünya hâkimiyeti" felsefecisi olarak okumakta ısrar eden kişi Heidegger'dir. Heidegger geç dönem yapıtlarında ise diğer bir grup Nietzscheci temayı, geç modern durum karşısında olumlayıcı bir dille konuşamayacak ölçüde edilgin ve siyaset dışı bir perspektife çeker.[15]

O halde benim odaklanacağım sorun şudur: Tartışmacı bir demokratik siyaset idealini ayakta tutmak için *benim* Nietzschem'de ne gibi değişiklikler yapılması gerekmektedir?

15. Özellikle bkz. Martin Heidegger, *Nietzsche* C. 4. *Nihilism*, İng. Çev. Frank A. Capuzzi, San Francisco: Harper and Row, 1962.

İlk olarak, günümüzde Nietzscheci temaların siyasallaştırılmasını destekleyen kaygılar nelerdir? Bu kaygıları saptamanın bir yolu, Nietzsche onları 19. yüzyılın sonunda kullandığında bir yüzlerini, 20. yüzyılın sonlarına yerleştirildiklerinde ise bir başka yüzlerini gösteren imge ve metaforlar üzerinde düşünmektir.

Zerdüşt şöyle der: "Bugün en fazla kaygı duyanlar 'İnsanı nasıl korumalı?' diye soruyorlar. Oysa Zerdüşt şu soruyu soran ilk ve tek kişidir: 'İnsan nasıl altedilmeli?'"[16] Buradaki düşünce insanın nasıl korunması gerektiği konusunda kaygılanmayı bir yana bırakıp birkaç üstinsan yaratmaya çalışmaktır. Birkaç insanın yeni bir insanlık tipi geliştirebilmesi için hınç tarafından tüketilmekte ısrar edenleri kendi hallerine bırakmak gereklidir. Geliştirilecek bu yeni tip insanlık durumu karşısında herkesin içinde büyüyen hıncı defeden, kötülükle sorumluluk arasında simetri olması gerektiği ısrarının üzerine çıkan, kendileri her acı çektiği zaman cezalandırılacak suçlu birinin saptanmasını isteyenlerin üzerinde yaşayan, varoluşsal acının bilgeliğin önkoşulu olduğunu bilen birkaç derin ruhu içerir.

Ancak insan ile üstinsan arasındaki bu tipolojik ayrım bir zaman anlamlı geldiyse bile artık anlamlı gelmemektedir. Çünkü bağımsız, kopuk bir tip olarak oluşturulan üstinsan hem tinsel bir eğilim hem de özgür ruhların tepkici siyasetten görece arındırılmış toplumsal bir uzamda yaşadıkları yerdir. Sorun; o anki toplumsal önkoşulların ortadan kaybolmasının, insanlığın herhangi bir biçimde iki tinsel tip halinde bölünmesini güçleştirmesidir. Eğer bu tipte beğenilecek bir şey varsa, bu ideal yalnız bireylerin oluşturduğu ayrı bir kast olmaktan çıkarılıp geç modern toplumun siyasi dokusuna örülmelidir. "Üstinsan" artık belli bir kast ya da tipte yoğunlaşmış ayrı bir grup eğilim olmaktan çıkmış ve içerdiği tinsel nitelikler her benlikte varlık bulmak için birbiriyle yarışabilen bir dizi eğilim haline gelmiştir. Bu tip artık (önceden de bayağı bir dereceye

16. Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, 287.

kadar olduğu gibi) benlikteki *ressentiment*'inkini de içeren diğer seslerle çatışan bir ses haline gelmiştir.

Foucault "üstinsan" (ve "güç istenci") teriminden sakınıp Nietzscheci söylemin ağırlık merkezini kahramanlar ve klasik trajik figürlerden Alex/Alexina ve Pierre Rivière gibi sıradan uyumsuzlara taşıdığında, bu modeli ima etmişti. Bu metinsel hareketler, bence, bu kişilerin olağandışı karakterine dikkati çekerek Nietzscheci tartışmacılığı sıradan yaşantının dokusuna örme stratejisinin bir parçasıdır. Ben de aynı yolu izlemeye çalışacağım.

Geri kalan herkes siyasette hınç batağına saplanmışken siyasetin üzerinde hıncı yenen bir avuç insana dair Nietzscheci kavrayış bugün kendi terimlerinde geçerli değildir. Günümüz şartları birçok insanın kendi içlerinde ve bütünün hayatına yansıttıkları etik-siyasi yönelimlerde üstinsana bir yer vermelerini gerektiriyor. Ancak Nietzscheci ruhtan bu kopuşu biraz daha aydınlatmamız gerekiyor.

Bu kayma kısmen geç modern dönemde insan soyunun kendi kendini yok etmesi olasılığından kaynaklanmaktadır. Bu yeni dünyada "insanı koruma"da alınacak başarısız sonuç Nietzsche'nin "üstinsan" diye adlandırdığı savaşımın insani temelini de yok edebilir. Koruma ve aşma artık birbirine iyice yakınlaşmıştır, böylece her biri diğerini içeren bir terim haline gelir: İkinci birinciyi içine almazsa, başarılı olamaz. Ancak her birinin toplumsal ve siyasal ilişkiler içinde ötekiyle birleşmesi, bu birleşmenin mantığı sürdürüldüğünde, yeni tip bir insan olarak "üstinsan"ın belirgin biçimde "insan"a ait tarzlardan bazısını hayatından çıkaramayacağı anlamına gelir. Üstinsan ayrı bir tip olarak düşünülmüş olsa bile –ki bu kesin değildir–, artık benliğin içindeki varoluşsal hınç eğilimiyle bu eğilimin üzerine çıkarak hayatın olumlanması arasında sürdürülen çatışma olarak yeniden kurgulanmıştır.

Ne var ki, "insan" ve "üstinsan" denen iki *tipin* de çöküşü bu yapayalnız figürün bulunduğu varsayılan toplumsal uza-

mın yok olmasının da bir sonucudur. Anımsayın, üstinsan hem bir yandan toplumun içinde kalıp bir yandan da belli eğilimler yeşerterek hem de toplumsal hayatın kıyısında kendine bir alan açarak toplumun tepkici siyasetinin üstüne çıkar. Nietzsche'nin tasarladığı bu marjinal alanda, kişi diğerlerinin ona yakıştırdığı tanımları bastıramaz; ama ya bu özdeşleştirmeleri kabul etmeyi ya da onlarla siyasi bir mücadeleye girmeyi gerekli kılacak yoğun bir ilişkiler ağına fazlaca dolanmaktan kaçınabilir. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te etkin bir biçimde ortaya konulan Nietzsche'nin üstinsanı görece yalnızlık içeren bir hayat yaşar; mesela o "gereksiz yeni put"un, o "soğuk canavarların en soğuğu"nun, yani iyilik-kötülükten dem vuran bütün dillerle yalan söyleyen" devletin kıskacından kaçan bir hayat. "Ancak devletin son bulduğu yerde, orda başlar gereksiz olmayan insan: Orda başlar gerekliliğin şarkısı, o eşsiz, o benzersiz ezgi... Devletin *son bulduğu* yere; oraya bak kardeşim! Görmüyor musun, üstinsanın gökkuşağını ve köprülerini?"[17]

Ancak devletin kıskaçlarının ötesindeki bu marjinal uzam tablosu artık geç modern dönemde şurası ya da burası diyebileceğimiz (herhangi bir yeri göstermemektedir. Öğütlediği şekilde şundan ya da bundan kaçınmak herhangi bir zamanda mümkün olup olmadığı bir yana) artık hiç mümkün değil. Aradığı temiz hava alçaklarda öyle kirli ve tepelerde de öylesine solunmayacak denli az ki.

Geç modern hayatın kesin olarak kaçınılmaz kıldığı şey herkesin herkesle yoğun bir biçimde ilişki içinde olmasıdır. Birçokları devletin ve toplumun şiddetli dayatmalarına tepki gösterirken kendi başlarının çaresine bakmak zorunda kalsalar da artık hiç kimse tek başına bırakılmamaktadır. Karşılıklı bağımlılık ve çatışmaların toplumsal dokusu günümüzde çok sıkı bir biçimde örülmüştür; düzenleme ve gözetleme çizgileri arasındaki boşluklar neredeyse kapanmıştır. Toplumsal dokunun bu şekilde sıkı sıkı örülmüş olması, resmen saptanmış

17. *A.g.y.*, "On the New Idol", 48-51.

normların yanlış tarafında daha az mı daha çok mu insanın yaşadığı belirlenerek ölçülmez. Bu "disipliner toplum" temasını eleştirenlerin sürekli içine düştükleri bir yanlıştır, toplumsal disiplin ve normalleştirme pratiklerine direnen, onlardan kaçan ve onları bozanları işaret ederek çürütmeye çalıştıkları savı desteklerler. Bu ancak, normallik standartları genişletilip yoğunlaştırılırken uyumsuzlar ordusunun karşı karşıya kaldığı geniş müdahaleler ve düzenlemeler ağına dikkati çekerek ölçülebilir; kendilerini bu taleplerin ortasında ayakta tutmak için gereksinim duydukları direnişte ve bu direnişle başa çıkmak için disiplin tekniklerinin yaygınlaştırılmasında ayrımsanabilir. Ölçüleri bir araya getirmek isteyenler, günümüzde başlıca işleri kontrol etmek, gözlemlemek, kapatmak, iyileştirmek, disiplin altına almak, tedavi etmek ya da diğer insanları düzeltmek olanları (polisi, askeri personeli, sosyal yardım görevlilerini, terapistleri, devlet güvenliğinden sorumlu olanları, özel güvenlikten sorumlu olanları, reklam firmalarını, hapishane görevlilerini, bakımevlerinde çalışanları, ruhsat vermekle yükümlü olanları, vergi memurlarını ve benzerlerini düşünün) ve bu pratiklerin baş nesnesi olan çok çeşitli müşterileri, hastaları, suçluları, uyumsuzları, ruhen zor durumda olanları, her şeylerini yitirenleri, bozguncuları ve düzenden kaçanları bir bir sayabilirler. Ve her karşılaştırma kümesini aşırı ana hatlarına indirgeyerek karmaşık boyutları seçip eledikten sonra bu listeyi yüzyıl önceki (ya da hatta elli) muadiliyle karşılaştırabilirler.

Belki Nietzsche'nin yüzyıl önce söylediklerini bugün toplumsal yoğunlaşmanın yaşandığı bir yüzyıla ayarlanmış kulaklarla dinleyebiliriz:

> Cesur musunuz ey kardeşlerim? Yiğit misiniz? Tanıkların önünde sergilenen cesaretten değil; artık bir tanrının bile izlemediği bir cesaretten, münzevilerin ve kartalların cesaretinden söz ediyorum.[18]

18. A.g.y., "On the Higher Man", 288.

> Böyle kayıtsız şartsız insanların hepsinden kaçın! Onlar zavallı hasta bir türdendir, ayaktakımıdır onlar: Bu hayata kötü gözlerle bakarlar, bu yeryüzüne gözü değer onların. Böyle kayıtsız şartsız insanların hepsinden kaçın! Onların adımları ağır, yürekleri sıkıntılıdır: Dans etmeyi bilmezler. Yeryüzü nasıl hafif gelsin böyle kişilere?[19]

Duyacak kulakları olanlar, Zerdüşt'ün mesajının bir boyutunu hâlâ kulaktan duyabilirler; ancak Nietzsche'nin üstinsana seslenişlerindeki yabanıllık, münzeviler, kartallar, yılanlar, mağaralar, sessizlik, derin kuyular, yüce dağlar, yalnızlık, ayaktakımı, kaçış ve yeryüzü metaforları o zamanki *çifte* görevlerini artık yerine getirmemektedirler. "Münzevi" artık evsiz barksız ve düzenlemelere tabi bir halk yığınının adsız sansız bir üyesi olmuştur; "kartal" korunma altına alınan bir tür haline gelmiştir; "ayaktakımı" resmi istihbarat birimleriyle iç içe girmiş bir suçlular ağı haline gelmiştir; "derin kuyu" yol tamir çalışmaları, zehirli atıklar ve gübre artıklarıyla kirletilmiştir; kentsel "mağaralar" gündüzleri sokakları arşınlayan, toplumun dışına itilmiş evsiz barksız insanların geceleri kaldıkları yerlere dönüşmüştür; "yeryüzü" ise geç modern üretimin sınırlı kaynaklar deposudur. Nietzsche'nin metaforları şimdi artık topografik uzamından kopmuş tinsel bir eğilime gönderme yapmaktadırlar; toplumsal örgütlenme çizgileri arasındaki saptanabilen alanlara yapılan göndermelerden arıtılmışlardır. Metaforların içine bile aşmak istedikleri anlamlar sızmıştır.

Nietzsche'nin 19. yüzyıla ait metaforlarının imleme gücündeki bu değişimler bağımsız, tek başına bir tip olarak üstinsanın yaşayabileceği toplumsal alanın yok olduğuna dikkati çekmektedirler. *Tipler arasındaki ayrım şimdi artık benlikler içindeki ve arasındaki mücadeleye* dönüşmüştür. Tepkisel siyaset batağı üzerinde kurgusal bir uzama yükselme isteği kurumsallaşmış pratiklerle siyasi bir hesaplaşmaya dönüşmelidir. Başka bir şekilde söylersek: Üstinsanın ruhen güzel biri olması

19. *A.g.y.*, 293-94.

gerekir yoksa siyaset dışı bir tip olarak görülüp parçalanması gerekecektir; Nietzsche'nin *ressentiment* eleştirisi ya bir anakronizm haline gelir ya da siyaset felsefesi içinde yeniden oluşturulur.

Bu iki kopuşun her birindeki ilk alternatif geç modern dönemde hayata karşı tanrıcı olmayan saygının etkin bir biçimde var olmasına izin vermeyecektir. O halde hınç siyasetinin üzerinde süzülen yüce bir varlık düşünü öldürse bile, insanı gevşetmeye ya da yeniden kurmaya çalıştığı ilişkiler ve tepkiler ağına iyice dolasa bile, her şeyin daha da belirsiz olacağı anlamına gelse bile, "insan" ve "üstinsan" tipolojisini bozmak daha iyidir.

Nietzsche'nin varoluşsal hınca karşı mücadele etme itkisini barındıran uyumsuzluk tematiğini daha da bağlamsallaştırmak zorunludur. Başka bir yerde "uyumsuz uyumlar"a ait bir toplumsal ontolojiyi dile getiren bir demokrasi kavrayışı ortaya koymuştum. Aynı tartışmayı buraya tekrar taşımaya gerek yok.[20] Fakat apolitik Nietzsche demokrasiye karşı olsa bile, siyasileştirilmiş bir sol Nietzschecilik kolayca kimlik, konsensüs, ortak iyi, meşruluk ve adalet tuğlalarının altına gömülen demokratik binadaki yapıtaşlarını kazarak meydana çıkarabilir. Biçimlerinin pürüzlülüğü ve düzensizliği yüzünden yapıdaki diğer taşlardan yer çalsalar bile, yapının tamamını pürüzlü, düzensiz, biçimsiz ve oransız bir hale getirseler bile gömülü taşlar da bir yer hak etmektedirler.

Putların Alacakaranlığı'nda, Nietzsche "Hıristiyan ve anarşist"e saldırır:

> Toplumun *çöken* katmanının sözcüsü olarak anarşist haklı bir öfkeyle 'haklarını', 'adaleti' ve 'eşit hak' talep ettiği zaman sadece *neden* gerçekten acı çekiyor olduğunu –hayatta *ne bakımdan* zavallı, yoksul bir duruma düştüğünü– anlamasını engelleyen kültürsüzlüğün etkisi altında hareket etmektedir. Onun içinde güçlü bir sebep, yaratıcı

20. Buradaki sunum *Politics and Ambiguity* adlı kitabımın "Democracy and Normalization" başlıklı birinci bölümündeki temalar üzerine kurulmuştur.

> bir dürtü vardır: Kendini sefil hissettiği için birini muhakkak suçlamalıdır.... "Haklı öfkesi"nin ona faydası dokunur; her zavallı iblis azarlamaktan zevk alır; bu ona birazcık iktidar sarhoşluğu verir.[21]

Tabii ki Nietzsche'nin kendisi de azarlamaktan zevk almaktadır, ama o seçkin hedeflere yönelir. Burada anahtar, tatminsizlerin hayatın ne *bakımdan* yoksullaşmış olduğunu düşündükleridir:

> İnsan kendini sefil hissettiği için başkalarını ya da kendini sorumlu tutsa da –Sosyalist ilkini, Hıristiyan ikincisini yapar– bu özde bir değişiklik yaratmaz. İkisinde de ortak ve *değersiz* olan şey birinin acı çekmesinden bir diğerinin *sorumlu* tutulması gerektiği olgusudur; kısacası acı çeken kendi reçetesine, çektiği acının ilacı olarak intikam balını yazar.[22]

Bunlar açıkça antidemokratik duygulardır. Nietzsche varoluşsal acıya ilaç olarak eşit hak ve adalet isteyenlerle alay etmektedir. Bu uyuşturucuların daha temeldeki acı kaynaklarını örttüğü ve onlarla yüz yüze gelmeyi önlediği konusunda ısrarlıdır; böyle reddedişlerin kişinin kendinin ve başkalarının hayatında ağır hasara yol açtığını söyler; ve bu eğilimlerle biçim alan kolektif kimliğin bu hasarı kuvvetlendirdiğini ima eder.

Herhangi bir eşitlikçi, demokrat ya da eleştirel kuramcı bu noktada Nietzsche'yi okumaktan vazgeçmeye yönelebilir. Ancak bu tepki, her ne kadar metinler insanı buna sürüklüyorsa da fazlasıyla dar görüşlü bir tepkidir. Aynı formülasyonların bir demokrat olarak demokrata eleştirel bir biçimde hitap eden boyutlar içerdiğini görmezden gelir. Daha incelikli bir tepki vermek de mümkündür.

Toplumsal eleştirmenin perspektifi insanın gözlerini yerleşik kurumsal düzenlemelerin rutin işleyişinin yol açtığı yapısal adaletsizliklere açar. Ancak toplumsal eleştiri perspektifi

21. Nietzsche, *Twilight of the Idols*, 86.
22. *A.g.y.*, 86-87.

o aydınlatma gücüyle insanı kör de edebilir. Eğer kurumsal eleştirileri kamu hayatının dokusunun iyice derinlerine nüfuz edecekse, toplumsal eleştiri, acının insanlık durumundan kaynaklandığı iddia edilebilecek kaynaklarına daha çok dikkat etmelidir.

Toplumsal eleştiri tam da gizli kalanı ortaya çıkarma gücü yüzünden, toplum eleştirisinin ve demokratik idealizmin altında insanlık durumuna duyulan hıncın bulunduğunu göz ardı etme eğilimi gösterir. Bunu bir bakıma varoluşsal hıncın Nietzscheci bir eleştirisinin toplumsal adaletsizliğe boyun eğmeyi teşvik edeceğinden endişe duyduğu için yapar.

Belki de toplumsal eleştiriyi çoğunlukla dışladığı bir duyarlık tavrına sokan, hem acıyı toplum yapısındaki kusurlara indirgemeyi reddeden *hem de* mevcut düzenin dayattığı yüklerin, tehlikelerin ve fedakârlıkların paylaştırılmasındaki adaletsizliklere karşı çıkan bir çözümleme; hınç, sorumluluk, özgürlük ve acının alternatif bir çözümlemesini yapmak mümkündür.

O halde, eleştirmeni varsayımsal bir dünyaya koyarak onun yerini tekrar belirleyelim. Eleştirmen artık her vatandaşın devletin sorumluluğunu ayakta tutmakta rolü olduğu bir demokraside yaşamaktadır. Bu demokratik toplumun hiçbir üyesinin geliri, diyelim, bir başkasınınkinin beş altı katından fazla değildir. Buradaki genel yasalar herkese aynı şekilde uygulanma eğiliminde. Ülkeyi savunmak için ölüm tehlikesine atılmak gerektiği takdirde yaş ve sağlık bakımından uygun her insana eşit seçilme hakkı tanınmaktadır. Burası, zorunluysa ya da insana çekici geliyorsa, toplumun ortak hayatında rol almak için herkese eşit fırsat tanınması nedeniyle bir vatandaş olarak herkesin etkin bir yeri olduğu, yani tartışmacı demokrasinin önkoşullarının etkili bir biçimde yerleştirildiği bir dünya.

Orta döneminde, Nietzsche bu varsayımsal dünyanın cazibesine karşı duyarsız değildi. Nietzsche'nin "demokrasinin amacı ve araçları"nı, tipik abartma mantığına rağmen burada

ortaya konan perspektifteki unsurları yankılayan bir biçimde nasıl formüle ettiğini dinlemek yerinde olur:

> Demokrasi mümkün olduğu kadar fazla *bağımsızlık* yaratmak ve garanti altına almak ister: Düşünce, hayat tarzı ve iş hayatında bağımsızlık. Bu amaca yönelik olarak malı mülkü olmayanların ve doğuştan zengin olanların oy haklarını ellerinden alması gerekir: Çünkü bunlar sürekli olarak onun görevini sorguladıklarından, demokrasinin sürekli yok etmeye çalışması gereken, varlığına izin verilemeyecek iki sınıf insandır. Aynı şekilde amacı partilerin örgütlenmesiymiş gibi görünen her şeyi engellemesi gerekir. Çünkü bağımsızlığın üç büyük düşmanı yoksullar, zenginler ve partilerdir. Demokrasiden henüz gelmemiş bir şey olarak söz ediyorum.[23]

Ne var ki daha sonraki yazılarında, Nietzsche genellikle herhangi bir demokrasi pratiğinin bağımsızlığı yok edeceği ve varoluşsal hıncı arttıracağı beklentisi içindedir. Gerçekten de demokratik idealizm varoluşsal hıncın en randımanlı kanalı haline gelme yolundaydı. Hiçbir demokratik yönetim biçiminin varoluşsal hınca bir son vermeyeceğini kabul ediyorum. Ancak doğru idealizm yoluyla geliştiği *takdirde*, demokratik siyaset hınç siyasetinin teşhir edileceği ve düzeltileceği bir araç olabilir.

Tartışmacı demokrasi *herkesi* kimlik/farklılığın çatışması ve karşılıklı bağımlılığıyla hesaplaşmasını ve farklılığı cezalandırma dürtüsünün varoluşsal hıncın bir ifadesi olup olmadığını, açık öfke duygularının dünyadaki adaletsizliklerin bir başka karışımını ve dünyanın varoluşsal acıyı açıklayan bir anlam sağlaması isteğini yansıtıp yansıtmadığını sormaya *teşvik eder* (ama bunu gerektirmez). Demokratik siyaset güçlendiğinde, yerleşik kalıpların doğal hale gelmesine engel olma işlevi gördüğünde, yerleşik kimliklere onları oluşturan tartışmaya

23. Friedrich Nietzsche, *Human, All Too Human*, İng. Çev. R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 383. [*İnsanca, Pek İnsanca 1-2*, Çev. Mustafa Tüzel, T. İş B. Y., 2012]

açık olumsallıkların bazılarını gösterdiğinde, bu kalıplara ve kimliklere örülü taleplerin bazılarını yeniden düşünmek için daha iyi bir konuma gelinebilir. Kimlik ve ötekilik hakkındaki doğallaştırılmış varsayımlara kalıplaşmış zorlayıcı kategoriler olarak bakmaya daha yatkın hale gelinebilir.

Böyle bir sonuç zorunlu değildir. Aslında, benliğin içinde ve çevresinde karşıt yönlerde birbirini iten baskıları saptamak kolaydır. Bu baskılar asla yok edilemez; yok edilselerdi toplumsal bir yaratık *olmak* mümkün olmazdı. Burada demokrasinin belirsizliği sadece, varoluşun olumsallığıyla uğraşma olasılığını zaten baki olan diğer baskılara ekler; oysa diğer toplumsal biçimler ya bu olasılığı tamamen bastırır ya da onun siyasal hayatta sağlıklı bir rol oynamasını önlerler. Demokrasi olumsallığa maruz kalmayı diğer toplumsal biçimlerden daha çok vurgular ve kimlikteki farklılığın olumlanmasının kamusal hayatta dile getirilmesi olasılığını arttırır. Kimlik/farklılığın bağıntısal, inşa edilmiş karakterine ilişkin deneyimin bu şekilde yoğunlaştırılması demokrasinin hem erdemini hem de tehlikesini oluşturur.

Tehlike bu tecrübenin hınç yoluyla tepkici bir dogmatik kimlik siyasetini ileriye sürme olasılığında yatmaktadır. İşte bundan dolayı demokrasi en iyi, soykütüğü kültürünün kendine güçlü bir yer edindiği yerde işlev görür. Ancak bu tehlike elbette sadece demokrasiye özgü değildir. Siyasetin düzenli olarak liderleri nüfusun tümünü savaş, üretim, uluslararası hegemonya, uyuşturucu kontrolü, adalet ya da ekolojik tamirle ilgili kolektif projeler adına seferber etmeye zorladığı geç modern hayatta bütün devletler bu eğilimi barındırmaktadırlar. Ama sadece demokrasi, karşı bir eğilimi de doğurur: Yerleşik kimlikler ve kalıpların demokratik olarak tartışılması kimlik siyasetinde karşılıklı bağımlılık ve çatışmanın daha sağlıklı bir biçimde olumlanmasını davet etmeye yardımcı olabilir. Bu terimlerin her birinin diğerini zorunlu olarak sınırladığı tartışmacı demokrasi çatışmanın karşılıklı bağımlılıkla, özenin

çatışmayla birleştiği en iyi siyasi ortamı yaratır. Bu erdem demokrasi adına güçlü bir *sav* sağlar. Ayrıca demokrasi idealinin geç modern hayatta aldığı biçimle bağlantılı düşünceler sağlar.

O halde, Rousseau'nun paradoksuyla ilgili benim versiyonumu, yani demokratik erdem demokratik bir hayat tarzını gerektirirken bu hayat tarzının da kendinden sonra gelmesi gereken erdemleri ön gerektirdiği düşüncesini atlayalım. Bu demokrasinin ve bu erdemlerin zaten bir dereceye kadar birlikte gelişmiş olduklarını varsayalım. Gelir eşitsizliğinin ve başka adaletsizliklerin azaltıldığı varsayımsal dünyamızı elde ettik. Bunu doğrulayan şeylerden biri bu dünyanın herkese ortak hayatta rol almak için fırsat tanıması ve özelde, demokratik tartışmacılık yoluyla kimlik ve farklılığın gizemlerini kurcalamasıdır.

Bu demokrasideki bazı failler –tarihlerini ve gündemdeki projeleri inceledikten sonra– dünyaya egemen olma ve herkesi resmi bir gelişme modeline uydurma dürtüsünün tehlikeler içerdiği kuşkusunu taşıyabilirler. Bu demokratların bazıları daha büyük bir topluluk, daha ayrıntılı üyelik koşulları, amacın daha çok merkezi hale getirilmesi ve hatta ekonomik eşitsizliğin iyice azaltılması gibi taleplerine, artık daha dikkatli bir biçimde; toplumsal gelişme isteklerinin insanın yazgısına duyulan –ve başka varoluş koşullarında fark edilmesi daha zor olan– bir hınç belirtisi gösterdiğine dikkat ederek kulak verebilirler. Bu ize eleştirel bir dikkat yöneltmek ancak demokratik bir ortamda siyasi bir farklılık yaratmaya heveslenebilir ve bir bakıma demokrasinin belirsizliği yüzünden belli bir tepkiye gereksinim vardır.

Peki ama ne söylenebilir? Şu tür bir mesajdaki bir iki paragrafa dikkat edin:

> *Hâlâ* yabancılaşma yüzünden ve birlik beraberlik olmadığı için mi sızlanıyorsunuz? Daha çok eşitlik ve konsensüs gereksinimi için mi? Hâlâ size acı çektiren her

kötülükten sorumlu birini bulmanız mı gerekli? *Her* kimlik ideali oluşturulduğunda, bunun nelere mal olduğunu ciddi olarak hiç sordunuz mu? Gerçekliğin daha ne kadar yanlış anlaşılması, ona daha ne kadar iftira edilmesi, daha ne kadar yalanın kutsanması gerekiyor...? İdealizminizin aldığı biçim de artık savaşılması gereken kötülüklerden biri değil mi?

Bu suçlamaların sizin başkalarına yüklediklerinizi yankıladığını biliyorum. Ben, kimlik ve farklılığa yönelik yaklaşımınızdan sizi sorumlu tutardım. En azından bu ilişkilerdeki olumsallığa karşı daha *duyarlı* olmanızı talep ederdim. Yani, sorumlu tutma isteğinin, bu isteğin hegemonyasına karşı savaşanlar ve dayandığı tarihsel mirastaki istikrarsızlıkları gözler önüne serenler tarafından bile yok edilemeyeceğini kabul etmeliyim. Bu *benim* anladığım anlamda adaletteki adaletsizlik izidir ve hiçbir şekilde temizlenemez. Ama *biçimi* değiştirilebilir ve *yönü* kaydırılabilir. Siz de bilirsiniz ki insanın ne olduğu konusunda birazcık daha dürüst olması ve nasıl meydana geldiği konusunda birazcık daha ironik olması mümkündür... Bu konuda sadece birkaç kişi benimle aynı fikirde.

İddiamız özetle şudur: Sizin o insanı tüketen kimliğin garantiye alınması dürtünüz ahlak adına farklılık siyasetine ket vurur. Herkese yazdığınız reçete size o tatlı intikam balını sunar, ama kendisine fırsat veren varoluşsal acının yerini de değiştirir...

Belki en sonunda her yakınmada hafif bir *intikam* dozu olduğunu, insanın kendini sefil hissetmesinin suçunu sanki bir adaletsizlik yapmışlar ya da *izin verilemeyecek* bir ayrıcalık taşıyorlarmış gibi kendinden farklı olanlara yüklediğini kabul edersiniz. Ancak yakınmak hiçbir işe yaramaz: O zayıflığın bir göstergesidir. Kolayca sistemi zehirleyen unsur haline gelebilir. Eğer elinde olsa, sizde olmayan şeyin

başka birinde olmasına ya da sizin olmadığınız şeyi başka birinin olmasına izin vermeyi reddederdi. Bu yüzden ötekileri aşağılık olma, yozlaşmışlık, hastalık, düşkünlük ve işlevsizlik gibi acımasız değerlendirmelerle kuşatır.

Olduğunuz benlikteki üzerine gidilmemiş olasılıkları açığa vuran, içinizdeki benimsediğiniz kimliği aşan hayatı gözler önüne seren farklılıklara *çok sevindiğiniz* oldu mu hiç? Daha fazla eşitlik, aynılık, normallik, kimlik, üretim, ortaklık elde etmeye yönelik ahlaki yakarış, kişinin kendini onlarla karşılaştırdığında acı çekmesine yol açan karşıtlıkları yok etmeye ilişkin gizli bir isteği içerir. İşte bir türü ileriye doğru iten korku budur: Farklılığın güçlü ifadesi kendi özkimliğinin katılığını eritecektir.

Büyüyün. Ama bunu yapmasanız da içinizdeki ahlaki aynılık itkisini siz kendiniz kontrol ettiğiniz ya da biz yoldan saptırdığımız sürece sizi buna zorlamayız. Amacımız, hayatla birlikte doğan acının reçetesi olarak tatlı intikam balı reçetesinin yazılmasına direnmek; bu tür gizli reçetelerin fethedilmeyi ya da dönüştürülmeyi *hak eden* (çünkü onların bizden farklı olması onları kötü ya da hasta yapmaya yeterlidir) düşmanlar yarattığını kabul etmek. Kendi gölgemizi sizin baktığınız aynada gördüğümüz için bu sinsi ahlaki tatlılık oyunlarını gözler önüne serebiliyoruz.

En iyi halimizdeyken –hep öyle değiliz– bir yandan içimizdeki hayatı tüketmediği için ona teşekkür ederken edinmiş olduğumuz biçimden sevinç duyarız. En azından bu "en iyi" *standardının* sizin savunduklarınızdan farklı olduğunu itiraf edebilir misiniz...? Yoksa sizi duygulandıran tipe karşı mücadele ettiğimiz için ideallerimiz olmadığında ısrar etmek zorunda mısınız?

Sizin demokrasi versiyonunuz fazlasıyla yavan ve fazlasıyla bağımlı. Burada herkes herkese yardım ediyor; herkes birer kötürüm ve herkes birer bakıcı. *Buna* şefkat diyorsunuz, *ona* erdem. Siz durağan bir insanlık düzeyi

arıyorsunuz. *Hâlâ* insanlığın en iyi anlamını ekonomi ya da toplumun hizmetindeki bir makine olarak –çok hassas "ayarlanmış" dişlilerden yapılmış muazzam bir saat– bulabileceğini düşünüyorsunuz... Sanki herkesin *harcama düzeyini* arttırmak ille de herkesin *refah* düzeyini de arttırırmış gibi.

Tek bir örnek vermek gerekirse, belli bir hayat biçiminin –diyelim, bir hayli rafine, bağımsız ve üretken bir toplumun– belli ölçüde içgüdüleri kendisininkine zıt olanlardan suça eğilimli kişiler ürettiğini kabul edebilir misiniz? Yoksa bu, güven verici sorumluluk, kimlik, ceza ve rehabilitasyon ideallerini çok mu fazla zorlar?

Çünkü suça eğilimli bir kişi kötü koşullar altındaki güçlü bir insandır, hasta edilmiş güçlü bir insan. Yoksun olduğu şey vahşi doğadır... Onun *erdemlerini* toplum aforoz etmiştir. Çünkü içgüdüleri ona tehlike, zulüm, felaketten başka bir şey getirmemiştir. Duyguları da bu içgüdülere karşı bir hale gelmiştir. Bu toplumda o bir suçluya dönüşür. Aslında başka bir zamanda ve yerde bir savaşçı, bir avcı, bir kâşif ya da bir fatih olabilirdi. Siz de *o* zamanda ve yerde yaşasaydınız, onu beğenirdiniz!

Birçok insan kendi olduğu ve toplumun talep ettiği şey arasında uygunsuz bir bileşimdir. Belki de *demokratik* bir suça eğilim ve ceza kuramı bir şekilde her toplum biçiminin kendi uyumsuzlarının üretimine yaptığı katkıyı kabul etmelidir, hem de en yüksek başarı seviyesine ulaştığında bile...; özellikle de bu düzeye ulaştığında. Bu durumda en azından trajik bir unsur algılamıyor musunuz? En azından yeni suç ve suça eğilim tanımları üzerinde düşünmeye çalışıyor musunuz? Bir toplumun başarı ve başarısızlıkları yoluyla ürettiği ve lanetlediği çok çeşitli uyumsuzlar üzerinde düşünmeye çalışıyor musunuz?

Geç modern demokrasi değişmez bir biçimde herkesi herkesle kaynaştırmaktadır. Bu toplumda yapayalnız bir

hayat yoktur. O çokbiçimli özgürlük düşüncesi işte bu yüzden bu ortam –özgürlüğü mesafenin gerilimine, mesafe *pathosuna*, karşılıklı bağımlılık ve mücadele içinde birbirine ait olan karşıt perspektiflerin yaratıcı gerilimine bağlayan bir ortam– içinde ifade bulmak zorundadır.

Peki ama özgürlük ne demektir? Kişinin özsorumluluk *iradesinin* olması demektir. Kişinin bizi ayıran mesafeleri koruması demektir. Kişinin doğru zamanda ölmeyi isteyebilecek biçimde yaşaması demektir. Rakiplerine, onları aynılığa indirgeyerek değil; onlarla uğraşarak, onlara direnerek ve meydan okuyarak saygı duyması demektir. Bir rakip olarak saygı duyduğu kişiyi bazen bir dost olarak seçmesi demektir. Karşılıklı bağımlılığı çatışmayla, çatışmayı saygıyla kaynaştırması demektir. Karşı karşıya kaldığı şeyler yoluyla kendisinden öteye uzanması, bunların benlikte uyandırdığı yokluk, farklılık ve olasılık yankılarında hayat bulması demektir. Çokbiçimli özgürlük düşüncesini tek bir kimlik modeline çengelleyerek onu sabit hale getirmeyi reddetmesi demektir.

O halde özgürlüğün ölçüsü nedir? Hayatın olumsallıklarıyla karşı karşıyayken, *uzak* durmanın bedeli olan çaba ve alt edilmesi gereken direniştir.[24]

Şu halde bu tam olarak benim Nietzschem değil, ama bendeki Nietzsche ve Nietzscheciliğin kapısını tıklatan bendir.

Yukarıda varsayılan önkoşullardan yoksun bir dünyada böyle bir tirat uygun olmayacaktır. Hemen demokratik siyasetten çoktan dışlananlara yöneltilen bir başka saldırı olarak alımlanacaktır. O zaman gerçek dünyada bu temaları yumuşatılmış bir biçimde ifade etmek gerekir. Bu ifade, bazılarının, övgüye değer bir kaygıyla, toplumsal adalet kaygısıyla bile olsa

24. Nietzsche'den alınarak bu metne koyulan parçalar, cümleler ve paragraflar *On the Geneology of Morals*'da (İng. Çev. Walter Kaufmann ve R.J. Hollingdale, New York: Random House, 1967, 95), *The Will to Power*'da (not 866, 463) ve *Twilight of Idols*'dadır (88-102).

temel varoluşsal hınç sorununu saf dışı bırakmalarına karşı savaşacak bir ifade olmalıdır.

Nietzscheci duyguların siyasi olarak tematikleştirilmesi bunun sunulması için bir bağlam seçmekten hiçbir biçimde vazgeçemez. O halde, burada sorun bir dizi maskenin ardında saklanan doğru Nietzsche'ye dair doğruları anlatmak değil; onaylanabilecek ve hayata geçirilebilecek bir Nietzschecilik sonrası düşünce oluşturmaktır.

7
Ülke İçi Demokrasi Siyaseti

A. KİŞİSEL VE KOLEKTİF KİMLİK

Kişisel kimliği günümüz modern devletleriyle bağlayan kanallar çok ve derindir.

İlk olarak, kişisel ve kolektif kimlik özgürlük kanalıyla bağlanır. Eğer ben kendimi özgür biri olarak tanımlamak istersem, oynamaya davet edildiğim toplumsal roller ile düşünerek benimsediğim amaçlar arasında tutarlılık olması gerekir. Eğer *biz* kendimizi özgür; bir halk olarak özgür görmek istersek, seçim sorumluluğuyla ilgili devlet kurumlarının en fazla değer verdiğimiz kolektif amaçları teşvik edecek etkiyi barındırdık-

larına inanmamız gerekir. Bu iki düzey arasındaki bir bağlantı da şudur: Beni de içine alan belli kurumsallaşmış rolleri baskıcı ya da aşırı derecede kısıtlayıcı buluyorsam ve onlardan kaçamıyorsam ya da onları yöneten kuralları değiştiremiyorsam, ötekilerin benim bu değerlendirmemle (ya da benim onlarınkiyle) fikir birliğine varmaları için bu rol ve kuralları kolektif bir biçimde yeniden oluşturabildiğim(*iz*) takdirde özgürlüğüm potansiyel açıdan dokunulmamış olarak kalır. Böylece kişinin kendini özgür bir birey olarak tanımlaması devletin kamusal olarak tanımlanmış amaçları teşvik etme gücüne olan ortak bir inanca bağlıdır. Buna karşılık, kişinin kendini seçim ve yargılarının kamusal alanda önem taşıdığı demokratik bir yönetim altındaki bir yurttaş olarak tanımlaması, onun eş, âşık, öğrenci, işçi, vergi mükellefi ve tüketici gibi çeşitli toplumsal rollere yönelik tavrını da biçimlendirir.[1] Konu haklar olduğunda, kişi daha bağımsız ve atılgandır. Eğer demokratik bir devletin yurttaşı tanımını içselleştirdiyse, bu alanlardaki sıkıntı ve adaletsizliklere siyasi bir tepki göstermeye daha çok eğilimli olur.

Bir demokraside kişisel ve kolektif kimlik arasındaki bu ilişkiler birey ve devlet arasındaki o tehlikeli ve onurlu bağa bir temel oluşturur. Koşullar elverişli olduğunda, bu ilişki devlet otoritesine yönelik kuşkuculukla ıslah edilmiş bir yurtseverlik ilişkisidir; olmadığında ise ya devletten soğumaya ya da zamanın getirdiği sıkıntı ve dertlerin nötralize edilmesi gereken kötü bir "öteki"ne yüklendiği bir milliyetçiliğe dönüşüp yozlaşır.

O halde, özgürlüğe karşı ciddi tehditler birey ve kolektif özgürlük arasındaki bu kesişimlerden doğar. Devlet kendi etkili

1. Yurttaşlığın hayatın diğer alanlarında bağımsızlığı ve bireyselliği teşvik etmeye yardımcı olma biçimleri, George Kateb tarafından ikna edici bir biçimde geliştirilmiştir. Bkz. "The Moral Distinctiveness of Representative Democracy", *Ethics* (Nisan 1981), 357-74. *Politics and Ambiguity*'nin (Madison: Wisconsin University Press, 1987) "Democracy and Normalization" adlı ilk bölümünde (3-16), demokrasinin belirsizliğini araştırarak bu temalardan bazılarını izliyorum.

bir özgürlük aracı olma iddiasını tehlikeye atabilecek bir biçimde özkimlik iddialarını bastırdığında ve büyük kitlelerin devleti kolektif özgürlüğün etkili bir aracı olarak görme arzuları onları bu tepkinin tarafını tutmaya sürüklediğinde, bu tehdit iyice ciddileşir.[2]

Kişisel kimlikle kolektif kimliği devlet aracılığıyla bağlayan bu damar toplumsal ortak tutum ve eğilimlerle kuşatılmıştır. Bir kültürü, bir grup kurumsallaşmış rolü ve bir dili paylaşırken değişen ve kusurlu biçimlerde de olsa, algılama, yargı ve karar mekanizmasının yapısına sızan bir grup önyargı, anlayış, eğilim ve nefreti paylaşırız. Benim kimliğim bu ortam içinde sabittir, bu ortamdan bazı unsurlar alır ve ötekilere olumsuz bir biçimde tepki gösterir. Bu seçici ozmos süreçleri hakkında onlardan ne tür bir benlik yapısı doğacağını tahmin edecek, hatta açıklayacak kadar bilgi sahibi olan kimse var mı? Ancak yine de benim kimliğim bizim hayat tarzımızı oluşturan tanımlamalar ve olumsuzlamalardan asla kesin bir biçimde ayrılamaz. Her birimize verilen özel kimlik özünde içinden çıktığı ortak ortamın malıdır ve devlet kamu meseleleriyle ilgili tanımlamalarında ve bunlara getirdiği çözümlerde sürekli olarak bu verilmiş kimliklerden faydalanır.

Bu da kolektif kimliğin yapısı ile kişisel kimliğin yapısı arasındaki başka bir bağlantı kurma yolu hakkında fikir verir. Üzerinize kazınmış kamusal tanımlamalar tarafından marjinalleştirildiyseniz, damgalandıysanız, alçaltıldıysanız ya da dışlandıysanız ve bu tanımlamalar bir şekilde kolektif kimliğin temelini oluşturuyorsa, kimlik siyaseti sizi çifte tehlike içine sokar. İlk olarak, kolektif tanımlamalar sizi direneceğiniz ya da

2. Bu sav *Appearance and Reality in Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981) adlı kitabımın 6. bölümünde geliştirilmiştir. O bölümde, bir yandan bu kitapta geliştirilen bir iki temayı önceden oluştururken, bir yandan da onların öznellik, sorumluluk ve ortak iyi ideallerinden çok fazla belirsizlik çıkartan bir kurama demir atmalarını sağladım. Orada o konumları savunmak üzere ileri sürülen düşüncelerden bazıları, bu çalışmada onları ileri sürdükleri için başkalarını eleştirdiğim türden. Bu hataları paylaşmaya devam eden başkaları dururken insan kendini neden eleştirir ki?

karşı çıkacağınız biçimlerde oluşturur ve bu da özgürlüğünüze çeşitli yollarla tecavüz eder. İkincisi, bu tanımlama terimlerinin değişmesi için yaptığınız kamusal müdahaleler, kestirim yoluyla size uygun görülen kategoriler tarafından ciddi bir biçimde kısıtlanır. Çocuklarının eğitiminden, yaşama koşullarından ya da duygusal ilişkilerine tecavüz eden siyasetlerden yakınan "sosyal yardım gören bir anne" bu tırnak içindeki kimlik hegemonyasını sürdürdüğü sürece kendini sakat bir biçimde temsil edecektir. Ona biçim veren koşulları ya da cezaevinin amaca zararı dokunan etkilerini siyasallaştırmaya çalışan bir "suçlu-mahkûm" daha da ciddi olumsuzluklarla yüzleşir. Burada kolektif kimlik siyaseti yaptığı olumsuz tanımları, siyasi tartışmalara açık kategorilerin bu tartışmaları yapanlara uygulanması gerektiğinde ısrar ederek sürdürür.

Demokrasi, doğru düzgün bir biçimde örgütlendiği ve önceki bölümde özetlenen bir ruhla yaşandığı takdirde, kişisel ve kolektif kimlik arasındaki bağlantıları hem dile getirir hem de bozar. Kimlikteki olumsallık tecrübesiyle demokrasi tecrübesi, özellikle ikincisi entelektüel bir soykütüğü kültürüyle desteklendiğinde, birbirlerini ayakta tutarlar. Demokratik kargaşa yerleşik ortaklıkları tedirgin eder: Onları karmaşık mekanizmalar olarak gösterir; içlerindeki tartışmaya açık unsurları su yüzüne çıkarır; tartışmaya açık düzenlemelerin hangi aktüellikleri teşvik ettiğini ve hangi olasılıkları bastırdığını gözler önüne serer. Demokrasi, kimlikteki bağıntısallık ve olumsallık tecrübesini teşvik ederek, özkimliğin kendi içine kapanımını sarsar ve bazen de kolektif kimliğin terimlerini değiştirmek için bir araç sağlar. Bu kombinasyon –bu istikrarsızlık varoluşsal hınca karşı savaşımın bir parçası olduğunda– daha çok kimliğin demokratik bir biçimde birbiriyle mücadele etmesine izin verilmesi şansını arttırır. Demokratik tartışmacılığa gösterilecek kurumsal hoşgörünün yaygınlaşabilmesi amacıyla toplumsal formun ana hatlarının gözden geçirilmesi için yapılan baskıları arttırır.

Elbette, demokrasideki başka eğilimler başka yönleri gösterirler; kendi içindeki, onlarsız var olamayacağı normalleştirici baskıları. Ancak bu belirsizliğin içerdiği tehlikelerin, içerdiği erdemlerin fazlasıyla göz ardı edilmesine yol açmalarına izin vermemeliyiz.

Bugün kamusal kimlik, bütünlüğüne yöneltilen bir dizi koşullara bağlı tehditle karşı karşıyayken demokrasinin karşısına çıkan hayalet de formel demokratik sorumluluk prosedürlerinin sistemsel bir kapanımın araçları haline gelebilmesi durumudur. İlk bölümde tartışılan olumsallığın küreselleşmesi günümüz demokratik siyasetinde bu tür kapanım baskıları yaratmaktadır. Bu durum ülke içi demokrasi fikrini kıskaca sokar; ülke-devlet sınırları içinde denetlenemeyen küresel meselelerin önemini inkâr ederek ülke içindeki demokrasi görünüşünü kurtarma yönündeki baskıları kuvvetlendirir. Olumsallığın küreselleşmesi aşağıdaki kimlik ve demokrasi değerlendirmesinin art alanını oluşturur.

B. KİMLİK VE DEVLET

Kolektif kimliğin işlevselliği. Kolektif kimlik yoluyla kendini güvence altına alma. Kolektif kimliğe alışma. Kolektif kimlikte hınç ve şiddet. Geç modern devletin "kolektif kimliği" nedir ve nasıl bir işlev görür? Kısmen onu iyi tanıdığımdan dolayı, kısmen de bu tip öbür devletlerdeki eğilimlere büyüteçle bakmamı sağladığı için burada Amerika Birleşik Devletleri'ni bir model olarak alıyorum. Bu kimliğe pek de eleştirel bir gözle bakmayan bir özetle başlayalım. Burada birçok unsur ayrımsanabilir.

Öncelikle, devletin özbilinç taşıyan siyasi eylemin en üst faili olarak görülmesi söz konusudur. Aile, tüzel kişi, suç halkaları, dinsel kendilikler, bölgesel gruplanmalar, ırksal bölünmeler, cinsiyet özdeşleşmeleri ve etnik yakınlıklar gibi diğer kurum ve ilişkiler özdeşleşmenin öbür yüzünü oluştururlar ve eylem ve ilişkileri yoluyla topyekûn toplumsal etkiler üretirler.

Ancak devlet özbilinç taşıyan kolektif eylemin resmi merkezidir. En son başvurulacak en yüce kurumdur. İyi ya da kötü *bizi* simgeleyen ve sorumlu, etkin kurumları yoluyla olmaya çalıştığımız şeyi hayata geçiren varlıktır. En yüce iç yasaların ve siyasetlerin hayata geçirildiği, dış devletler ve devletleşmemiş halklara uygulanacak siyasete karar verilen egemen merkezdir. İç ve dış, biz ve onlar, bizden ve yabancı, vatandaş hakları alanı ve stratejik tepkiler alanı arasındaki en temel ayırımın alanıdır. Periferinin kuşattığı merkez, tehlikenin kuşattığı topluluktur. Çünkü eğer devlet ortak amaçlar yararına özbilinç taşıyan kolektif eylemin merkezi görevi görmüyorsa, başka hiçbir şey de bu görevi görmüyordur.

İkincisi, kolektif eylemin egemen merkezi olarak devletin meşruluğunun en iyi biçimde garanti altına alınması, ancak ve ancak devlet kendi resmi görevlilerini değiştirebilen ve rekabet içeren seçimler yoluyla önceliklerini gözden geçirebilen demokratik bir seçmen kitlesine karşı sorumlu görüldüğünde olur. Geç modern dönemde demokrasi ideali devletin meşruluğunun koşullarını hazırlar. Başka bir açıdan, demokratik idealin kendisi devlet tarafından sömürgeleştirilmiştir. Her ne kadar ikincisi bir açıklama konusu haline gelemeyecek kadar evrensel olarak kabul edilmişse de her iki perspektif de yerleşik demokrasi ideallerinin merkezindedir: Devlet çağdaş koşullarda en yüce meşruluğunu demokratik bir görünüm sergilediğinde kazanır; demokrasi çağdaş koşullarda en yüce bir ideal haline getirilmesini devlet aracılığıyla elde eder.

Üçüncüsü, devletin merkeziliği onunla yurttaşları arasındaki ilişkileri düzenleyen bir grup anayasal form tarafından belirlenmiştir. Ancak anayasal düzenlemeyle devletin gücü arasındaki ilişki tek yönlü değildir. Çünkü devletin diğer devletlerle egemen ilişkilerindeki "devlet mantığı" iç anayasal kısıtlamaların tanımlanmasına da yardımcı olur. Bu, milli çıkarlardan ya da güvenlikten bahsedildiğinde, devlet görevlilerinin sıradan yasa ve ceza uygulamalarına karşı bağışık tutulmasın-

da ve öbür türlü aleni hale gelecek ve sorumluluk altına girecek olan devlet belgelerinin rutin olarak gözlenmesinde belirgin hale gelir. Devlet mantığına başvurmak pek çok insanın çoğu zaman dış bir tehdite karşı güvenliği iç demokrasi için son derece önemli olarak algılamasından dolayı meşru olarak kabul ettiği bir şeydir. Devlet güvenliği sürekli tehlikede görüldüğünden ve devlet toprakları dışında pek sevilen demokrasi hayatı hiçbir kurumsal destek bulamayacağından dolayı da çoğu insan devlet mantığına başvurmayı meşru olarak kabul eder. Uluslararası "realizm" ve iç "idealizm" bu sonuca doğru yönelir.

Dördüncüsü, geç modern devlette hayatın askeri boyutu her yeri kaplar ve aynı anda her yerde var olur. Devlet dış bir saldırıya karşı en öncelikli güvenlik gücü olduğu için ve onun güvenliği sürekli tehlikede olduğu için askeri olarak sürekli hazır durumdadır. Bu öztanım yukarıda gösterilen anayasallığın algılanmasına girer. Sivil hayatın pek çok kesitine de girer; özellikle sosyal yardım, toplumsal disiplinin gerekleri, devlet gözetiminin biçimleri ve mantığı, üniversitelerdeki araştırmalarla öğrenci bursları ve toplu ekonominin yapısına. Bir halkın egemeni ve iktidarın sahibi olarak devlet kimliğine de girer. Ulusal güvenlik devleti kendini iktidarın, güvenliğin ve özgürlüğün en üstün gücü olarak tescil eder.

İlk dördünün bir sonucu olan beşincisi, devleti yöneten rejimin, eylemleri kolektif kimliğin büyük önem taşıyan boyutlarına meydan okuduğu ve onları alçalttığı zaman kolektif hıncın merkezi hedefi haline gelmesidir. Kolektif kimliğe karşı iç ve dış tehditler ortaya çıktığında da ulusal sadakatin yöneldiği başta gelen yerdir. Her iki durumda da devlet kolektif duygu ve düşüncelerin en başta gelen nesnesidir. Uluslararası statüsü ve iç durumu üyelerinin en ufak bir şeyde bile (ya da bir sorun, bomba, kamuyu ilgilendiren bir olay, skandal ve krizde) ona güçlü sadakat, öfke ve belirsizlik duyguları yansıtmaları için onları hazırlayarak onların duygusal hayatını işgal eder.

Altıncısı, ekonomik kurumlar ve devlet yoluyla izlenecek başlıca amaçlar arasında üretim ve bilimin genişletilmesi, ülkenin içindeki ve dışındaki hammadde kaynaklarına erişebilme, yabancı pazarları kontrol edebilme, verimlilik amacına uygun rol ve kimliklerin üretimi, dünya çapında taşımacılık, mübadele ve iletişim sistemlerinin korunması, iç ve dış gözetim, yabancı halklara karşı askeri eylem vb. yoluyla kişilerin refaha kavuşturulması hedefi vardır. Şirket temelli ekonominin ulusal sınırların dışına çıkması üretkenlik ve refah arayışından kaynaklanır ve devletle ülke ekonomisi arasındaki belirsizliğin yoğunlaşması bunun sonuçlarından biridir. Çünkü devletin hem şirketler sistemine hizmet etmesi hem onu düzenlemesi hem de ekonominin performansını düşürmemesi beklenmektedir ve bütün bunları bu ekonomide rol alan bir seçmen kitlesine karşı sorumlu kalarak yapmak zorundadır. Şirket temelli ekonominin ulusal sınırların dışına çıkması hem egemen devletin iç ekonomiyi düzenlemesi ve ona hizmet etmesine yönelik talepleri arttırır hem de devletin bunu yapabilme gücünü tehlikeye atar. Kolektif özgürlüğün en yüce aracı olarak devleti ortaya çıkaran kolektif kimliğe derinden kazınmış olan devletin egemenliği, bütün bu baskılarla el çabukluğu marifetle başa çıkmasına bağlıdır.

Yedincisi, özgürlük deneyimi kişisel refah yaratımının bir parçasıdır ve refah da eğitim ve çalışmanın örgütlenmesi, verimliliği engelleyen ya da teşvik eden psikolojik sendromların yorumlanması ve piyasaları koruma, yatırımları yönlendirme ve iş alanları açma amaçlı devlet siyasetlerinin sağlamlaştırılması açılarından tamamen verimlilik uygarlığına bağlıdır. Devlet ve ekonomi bu özgürlük idealinin çifte aracıdırlar: Refah, verimlilik, devlet sorumluluğu ve askeri cesaret karmaşık bir dizi düğümle birbirine bağlı sicimlerdir. Eğitim, refah ve seçimlerde temsil yoluyla özerklik kazanılması olarak düşünülen özgürlük ideali bu ağ içinde döner durur. Böylece ne

zaman bu sicimlerden biri yanlış yöne çekilse, ötekilerin yaşattığı özgürlük deneyimi daha da dolaşık hale gelir.

Sekizincisi, uygarlığımızın kalıcı bir etkisi de, kültür alanı içinde tanımlanan ve değer verilen özgürlük, saygınlık, toplumsal katılım ve refahın iyice kenarlarına itilen farklı bir nüfusun yaratılmasıdır. Başarısızlardan (losers) ve uyumsuzlardan oluşan bu grup, genel olarak beğenilen kimlik ve sorumluluk kalıplarının sınanmasını, geçerli kılınmasını ve pekiştirilmesini sağlayan canlı bir karşıtlık oluşturur. Kolektif kimliği oluşturan başlıca varlık ve seçim sorumluluğunun yüklendiği nihai birim olarak devlet, eğer ona verilen rolü sürdürmek istiyorsa, işsizler, çalışan yoksullar, uyuşturucu kullananlar, yasadışı yabancılar ve okuldan ayrılmış öğrencilerden oluşan heterojen sınıfın seviyesinin yükseltilmesi, siyaset dışına çekilmesi, damgalanması ve gizlenmesi için yollar bulmak zorundadır.

Dokuzuncu olarak daha alt sıralardaki başka bir amaç da suçlular, ölümcül hastalar, kımıldayamayacak kadar ihtiyar olanlar ve umutsuz akıl hastalarından oluşan bir altsınıfın (subclass) hizmetindeki total kurumları ayakta tutmak ve kendine bakamayanları ya da toplum için bir tehlike oluşturanları korumak ve barındırmaktır. Bu altsınıf bazen kurumların ardına saklanarak, bazen de kendi yaşadıkları toplumun kıyısına yakın yaşayan başkalarını kendi durumlarını kültürde normal bir rol almak için gereken en düşük standartlara bile uymayan ya da uyamayanların durumlarıyla karşılaştırmaya teşvik ederek kolektif kimlikteki kendi belirsiz rolünü oynar.

C. OLUMSUZLAMA SİYASETİ

Verimlilik uygarlığının amaçlarını, önceliklerini ve tanımlamalarını oluşturan unsurlar asla düzgün bir biçimde bir araya gelmezler. Asla karşılıklı birbirini destekleyen pürüzsüz, uyumlu bir biçim almamışlardır. Onları daha çok karşılıklı bağımlılık bağlarıyla birleşen ve bu karşılıklı bağımlılıklarla

örülü engeller, sürtüşmeler ve olumsallıklar tarafından bozulan bir kesişim ve kopuşlar grubu olarak göstermek gerekir. Kolektif bir kimlik çatışma ve gerilim içinde birbirine kenetlenen bir grup unsuru içerir, bunlar dönem dönem iç ve dış olumsallıklar tarafından rahatsız edilir, yeniden düzenlenir, engellenir ve birbirine bağlanır. Ancak kolektif bir kimlik, sınırları içindeki ve dışındaki sorumsuz, kötü, hastalıklı ya da naif güçler bu uyumu bozmadığı takdirde, kendini birlikte iyi işlev gören görece olarak uyumlu parçalardan oluşan bir grup olarak gösterme eğilimindedir.

Kolektif bir kimlik kişisel kimliğin olumsal, çelişkili karakterini devralır; ayrıca kişisel kimlikteki bozucu olumsallıklarla karşılaştığı zaman kendi konfigürasyonunu dogmatikleştiren eğilimleri *arttırır*. Bu kolektif aşkın egoizm siyaseti devletin nihai sorumluluğu taşıyan egemen kurum olma rolünden kaynaklanır: Kişisel kimliğin ve birlik kimliğinin meşru taşıyıcıları kendileri için öngördükleri keder ve özlemlere yanıt verebilmesi açısından daha kapsayıcı bir eylem ve sorumluluk merkezine başvurabilirler; ne var ki kolektif kimliğin egemen merkezinin başvurabileceği daha üst bir sorumluluk merkezi yoktur. Bu yüzden ülke-devlette, kolektif kimlik siyaseti meşru üyelerinin idealizm ve egoizmlerini kolektif bir egoizm biçiminde örgütleme eğilimindedir. Devlet kendi güvenliğine karşı iç ve dış saldırılarla her karşılaştığında, kolektif egoizm siyaseti güçlenir.

Bu düşünceler geç modern devlete kolektif kimliğinin aksini görebileceği bir ayna tutmanın yetersiz olduğunu söylüyor. Eleştirel bir değerlendirmeye de gereksinim var. Çünkü geç modern dönemde, demokratik verimlilik uygarlığının kimliği, yola gelmez bir dünya ortamına, en sonunda ona dahil edileceklerine inançlarını yitirmiş bir sürü seçmene ve hatta disiplinlerini meşrulaştırmak için ortaya koymak zorunda olduğu gelecekle ilgili kestirimler ile ondan faydalananlar için giderek daha fark edilir hale gelen olası gelecek

arasındaki boşluğa tepki verirken daha ısrarcı ve daha kırılgan hale gelmiştir.[3]

Bu son gelişme karmaşanın tamamını dolaşan bir izi işaret etmektedir. Kolektif kimliğin içinden bakıldığında, dinsel fundamentalizmin, hedonizmin ve uyuşturucu kültürünün doğması, kavgacılığın yaygınlaşması, refah gençliğinin kariyerciliğe konsantre olması, vergiye karşı isyanlar ve vergi denetimlerinin sıkılaştırılması, kamusal usulsüzlüklerin artması, şirketlerde çalışan işçiler üzerindeki disipliner kontrolün arttırılması ve hapis cezalarının sertleştirilmesi kuşkusuz değişik sapma biçimlerini, kendini önemseme tarzlarını ve toplumsal disiplinin çöküşünü yansıtan ayrı ayrı fenomenler olarak görünmektedir. Başka bir açıdan bakıldığında aynı fenomenler baskı ve algılayışlardan oluşan genel bir gruba gösterilen çeşitli tepkileri imlemektedir. Bugünün disipliner baskılarına gösterilen tepkiler, artan sayıda seçmen ve devlet görevlisinin geleceğin karanlık olacağına dair algılayışlarıyla bağlantılıdır. Bütün bu gelişmeler siyasi bir daralma mantığını örneklemektedir: Devletin dışlanmış seçmenleri özgürlük çemberi içine çekme çabasını daraltması, kariyeristlerin bütünün geleceğine duygusal olarak katılımlarını daraltmaları, fundamentalistlerin resmi olarak belirlenmiş gelecek gidişatına duydukları güveni daraltmaları, hedonistlerin kendilerinin kontrolüne daha açık dolaysız hazları tercih edip kurumsal destek görmeye bağımlı olan gelecek kazanımlar adına kendilerine uyguladıkları disiplini daraltmaları ve uyuşturucu kullananların günün birinde toparlanabilecekleri bir gelecek olduğu umudunu daraltmaları.

Çağdaş disiplinler ve gelecek vaatlerinden bu tür geri çekilmenin *işaretleri*, kolektif kimliğe bu gelişmeleri aksi halde dokunulmamış olarak kalacak olan bir anlamlar çemberini bozan bağımsız nedenler olarak görecek kadar fazla bağlı olmayanlar

3. Bu tema da *Appearance and Reality in Politics*'in 3. ve 6. bölümlerinde daha geniş olarak ele alınmıştır.

için her yerde fark edilebilir işaretlerdir. Ancak demokratik sorumluluğun gerektirdikleri seçmenleri, kampanya organizatörlerini ve devlet görevlilerini bu gelişmeleri bu şekilde göstermekten alıkoyar. Çağdaş kimliğe eleştirel bir bakış hem bu işaretlerle hem de o kimliğin içindeki onları daha kavgacı bir özdeşleşmenin katalizörlerine dönüştüren baskılarla hesaplaşmak zorundadır. Çağdaş ortamda, kolektif kimliğin merkezi oluşumları dokunulmadan kalır, onların varlığını korumaları için gereken disiplinler daha sert, yaygın ve dışlayıcı hale gelir ve kimlikteki çatlakların işaretleri de onun siyasi olarak varlığını korumasına hizmet eden yeni enerjilere dönüşür.

Birçok alanda, devlet iktidarın ana birimi olarak genişlese de artık kusursuz bir *yeterlilik* birimi değildir.[4] "İktidar" birliğinin kendisinde bir çatlama olmuştur. Devlet iktidarının büyüdüğü, ama bu büyümeyi gerekçelendirecek amaçlardan giderek koptuğu bir dünyada yaşamaya başladık. Onun yeterliliğine karşı oluşan engeller çoğalırken o da kendisini yetersizliğini ortaya sermekle tehdit eden unsurlara karşı giriştiği teatral cezalandırma ve intikam gösterileriyle kolektif kimliği ayakta tutmaktadır. İçteki ötekine (küçük çapta suçlular, uyuşturucu kullananlar, sadakatsizlik gösterenler, ırksal azınlıklar ve altsınıf), dıştaki ötekine (yabancı düşmanlar ve teröristler) ve içsel ötekine (herkeste bulunabilecek anormallik, yıkıcılık ve sapkınlık izleri) karşı dramatikleştirilmiş Haçlı saldırıları başlatmaktadır.

Devlet, ilkin, verimlilik uygarlığının ve özel refahın kötü etkilerine karşı duyulan hıncın yansıtıldığı bir ekran; ikincisi, o uygarlığın utkusu ve sağlamlığı konusundaki retorik güvencelerin halka geri iletildiği bir araç; ve üçüncüsü kolektif kimliği en çok rahatsız eden unsurlara karşı başlatılan kampanyaların aracı haline gelir. İlk örnekte, eleştirmek ve yenilemek

4. Jane Bennett, "Deceptive Comfort: The Power of Kafka's Stories", *Political Theory* (1991) adlı yazısında, savunulan anlayışın bir yerinde iktidar ve etkililik arasındaki bu birliği elden kaçırmamak için "kavramsal çözümleme" içinde yapılan zorlamaları inceler.

için devletin refah araçları seçilir. İkincide, başkanlık makamı retorik saptırma ve güvence verme mercii halinde düzenlenir. Üçüncüde, devletin disipliner –polisiye– cezalandırma aygıtı varoluş şartları başka şartlarda bizzat verimlilik uygarlığının kendinin doğurduğu yenilgileri, yaraları ve kurbanları işaret edebilecek olan seçmenleri belirleyip damgalamak üzere düzenlenir.

"Devlet" derken vatandaş ve vergi mükellefi olarak bireyler, seçim kampanyaları ve süreçleri, kamu görevlileri, yasama kurumları, yürütme ve teşvik organları, retorik pekiştirme ve bölme tarzları gibi bütün bir düzenin siyasi boyutunu kastediyorum. Devleti olumsuzlamanın başlıca hedefleri (a) ortak kimliğe karşı tehditlerden sorumlu kötülükler olarak görülebildiklerinde, (b) o derece ortada olmaları yerleşik kimlikteki kusur ve başarısızlıkları imlediğinde, (c) cezai tedbirlere maruz kalacak kadar zayıf olduklarında, (d) bu tedbirler önünde kötülük kaynakları olarak statülerini yenileyecek denli esnek olduklarında, çok iyi işlev görürler. Bugün devlet genel bir hınç siyaseti yardımıyla kolektif kurtuluşa hizmet etmektedir. Bu hizmet örgütü başka şartlar altında kolektif kimlikteki kırılma işaretlerini oluşturacak olan çeşitli "iç" ve "dış" gelişmeleri "yabancı" kılarak kendini ortaya koyar. Her birine verilebilecek örnekleri düşünün.

Hobbes'un da bildiği gibi tanımlama gücü, devlete verilmiş olan bir hayli stratejik bir güçtür. Uluslararası savaş, şiddet, gözetim, baskı ve işkence denizinden çağdaş dönemde "terörizm"in süzülüp çıkarılması paradigmatik bir örnek oluşturur. Devlete ait olmayan şiddetin diğer şiddet biçimlerinden ahlaki olarak ayrı tutulması pek çok etkiyi de beraberinde getirir: Devlete ait olmayan şiddete benzersiz bir nedensellik ve tehlike verir; devlet şiddetine üstü örtük bir biçimde kutsallık kazandırır; başka koşullarda bir devlet yönetiminde yaşamayan halkların gösterdiği tepki yoluyla açığa vurulacak olan uluslararası devletler ekonomisindeki delik ve çatlakları gizler;

dikkati devletin çevre, eşitsizlik ve Üçüncü Dünya halklarıyla birlikte var olma konusundaki yetersizliklerinden başka yönlere çeker.

Devlet sisteminin öteki olarak kurduğu terörizm, bir yandan devlet ve devlet içi sistemin devlet dışı faillerin şiddetini üreten sistemsel koşulları değiştirmedeki yetersizliğini örterken bir yandan da onun uluslararası alanda egemenlik mantığını korumasını sağlar; bundan başka yurt içindeki seçmenlere o belli belirsiz tehlike, hayal kırıklığı ve küresel olumsallığı yola getirmede etkisiz kalma deneyimini açıklayan kötülükten sorumlu kişiler sağlar. Elbette, terörizm sözcüğünün gönderme yaptığı gruplar ve sonuçlar vardır: Bu eylemler yüzünden birçok masum insanın hayatı sönmektedir. Ancak devletin çıkardığı savaşlar ve savaş dışı askeri maceralarda hayatını yitiren masumların sayısı bununla karşılaştırılamayacak kadar çoktur. "Terörizm"in üretimi birbirinden ayrı şiddet örneklerine genel ilkeler uygulama yönündeki etik bir buyruğu yansıtmaktan çok tek tek devletlerin ve bir bütün olarak devlet sistemlerinin kimliğini korur.

Verimlilik ve özel refah kültüründen dışlanmış olan iç seçmenler bunun içteki karşılıklarını ortaya çıkarır. Uyumsuzlar ve toplum dışına itilmişlerden oluşan bu büyük heterojen grup, ne kadar siyasi gözden çıkarılabilirliğin nesnesi –yani bir sosyal yardım sınıfı– haline getirilirse devlet gücünün teatralliği o kadar büyür ve yetersizliği o kadar yadsınabilir.[5]

Bu büyük grubun esnek ve kullanılıp atılabilir bir kitle biçiminde pekiştirilmesi devlete iktidarını sergileyebileceği ve yetersizliğini gizleyebileceği bir sahne sağlar. Seçmenler her

5. Sheldon Wolin, "Democracy and the Welfare State, The Political and Theoretical Connections between *Staaträson and Wohlfahrtsstaaträson*", (*Political Theory*, Kasım 1987) adlı yazısında akıcı bir refah toplumu ile gücünü nasıl kullandığını gösterme gereksinimi duyan bir refah devleti arasındaki işlevsel ilişkiyi inceler. Bense *Politics and Ambiguity* kitabımın 4. ve 6. bölümlerinde refah devletinin çifte sorumluluğunu ve sosyal yardım alan bir sınıfı oluşturmasının kolektif kimliği nasıl koruduğunu inceliyorum.

seçimde sosyal yardım otlakçılarını yeniden cezalandırmakla devletin onları hak eden yoksullar için öngördüğü ekonomik destek programlarını bir kez daha yenilemek arasında bir seçim yapabilme hakkına sahip oldukları için, dışsallığın bu içsel nesnesinin oluşturulması devletin kendini bir demokratik sorumluluk kurumu olarak sunmasını sağlar. Yeni seçilmiş rejim daha kısa zaman önce başarısızlığa uğramış olanın yerini alacağından dolayı seçmen kitlesi "sosyal yardım başarısızlığının" devletin meşru olarak elinde olan bir grup seçenekten ziyade peşine düşülen son seçeneğin bir sonucu olduğu biçiminde kendini kandırabilir. Seçmen kitlesi, bu alternatifler döngüsünün etkili seçmen kitlesine karşı sorumluluğun örgütlenebileceği saptanabilir bir siyasi kullanılıp atılabilirlik nesnesi yaratmaya ve ayakta tutmaya nasıl yardımcı olduğundan çok her programın yenilenmesinin kendisine nasıl bir seçenek verdiği üzerinde odaklanır. Böylece sosyal yardım sınıfı iktidar tiyatrosundaki sürekli bir gösteri projesine dönüşür. Siyasi temsilin gereksiz bir öznesi ve siyasi kullanılıp atılabilirliğin gerekli bir nesnesi haline gelir.

Üyelerinin ırksal sınıflandırmaya tabi tutulmalarıyla son derece genişleyen bu belirsiz statü, sosyal yardım sınıfına seçim siyasetinde başrolü verir. Her kampanyada onu devlet eyleminin bir nesnesi olarak sürdürecek örtük bir teşvik ve onu ele almak için yeni bir program öneren açık bir teşvik vardır. Etkin seçmen kitlesi de bu sonu gelmeyen oyunda rol alır. Çünkü seçmen kitlesi sosyal yardım siyasetindeki her bariz başarısızlığın suçunu halen başta bulunan (ama gidici) yönetimin, kendisinin yerini alacak yönetimin programını hayata geçirmek istememesine yüklediği sürece devlet iktidarını devlet yeterliliğiyle *potansiyel olarak* orantılı olarak yorumlayabilir. Böylece devleti (siyasi kapasitesi kendisini de kapsayan) daima mevcut düzendeki kolektif özgürlük ve sorumluluğun potansiyel faili olarak tanımlayabilir.[6]

6. Karl Marx, "Critical Notes on the Article 'The King of Prussia and Social Reform'"da, (*The Writings of the Young Marx*, der. L.D. Easton ve K.H. Guddat,

Bundan başka, sosyal yardım sınıfının siyasi yapısı, elbette, başarısızların kötülükleri ile marjinal başarılıların erdemleri arasında çarpıcı karşıtlıklar çizerek ve başarısızları marjinal bakış açısının birikmiş hıncının çıkarılabileceği hedefler olarak ortaya koyarak, belirsizlik ve güvensizliğin kıyısında yaşayanların kendi kimliklerini pekiştirmelerine de izin verir.

"Sosyal yardımcılığın başarısızlığı" aslında ötekiliğin oluşturulmasını ve bir kenara atılmasını sağlayan siyasi bir proje olarak sosyal yardımcılığın başarısıdır. İktidarın faili olarak devlet kimliğini ayakta tuttuğu sürece şimdiki biçiminin bozulmasına direnen, etkin seçmen kitlesine devlet sorumluluğu görüntüsünü sunan bir "başarısızlık"tır bu ve genel hıncın akacağı bir kanal oluşturur.

Hem terör hem de sosyal yardım vakalarında, devletin eylemleri onun cezai ve disiplinci gücünü gösterir, yetersizliklerini gizler ve yerleşik kimlikteki kusurları, varlıklarıyla kolektif kimliğe haklarının iade edilmesini sağlayan kötülüklere dönüştürür.

Sovyetler Birliği ve Çin gibi kapitalist olmayan askeri güçler daha değişik bir rol oynarlar. Doğrudan saldırı nesneleri olabilecek kadar zayıf değillerdir, ama konumları karşıtlık ve olumsuzlama yoluyla Batı'nın öztanımlamasını destekleyecek denli belirlidir. Batı devletlerine, bir yandan bunu düşmanla kardeşlik ya da totaliter idealizmin bir özeti biçiminde açıklayarak içteki eleştirileri bastırırken, bir yandan da militarizmi ve ulusal şovenizmi haklı çıkaracakları devlet merkezli bir düşman sağlarlar.

Bazı kapitalist olmayan devletler daha bu sözler yazılırken bile bir iç yeniden yapılanmaya doğru gitmektedirler. Bu gelişmelerdeki olasılıklar ve tehlikeler bir hayli belirsizdir. Ancak bu tür devletlerin kolektif olumsuzlama nesneleri olarak

---

New York: Anchor, 1967), 1844'te devlet ile "yoksulluk" arasındaki benzer ilişkinin kusursuz bir çözümlemesini sunmuştur. Bu çözümlemenin çağdaş siyasete hâlâ anlamlı gelmesi bize bir şeyler anlatabilir.

bir değerden düşürülebilmeleri olasılığı onların yerini alacak yeni nesnelerin üretimini de teşvik edecektir. Japonya, Latin Amerika rejimleri, uyuşturucu satıcıları ve onları kullananlar, yasadışı yabancılar, üretimin ilerleyişini tehdit eden çevreciler ve diğerleri bu boşluğu doldurmak üzere oraya sürüleceklerdir. Verimlilik uygarlığının kolektif kimliği, iç dogmatizmi değişime uğrayana kadar dış hedef talebini azaltmayacaktır. Doğu Avrupa'daki ve Sovyetler Birliği'ndeki rejimlerin kendilerini yeniden yapılandırmadaki başarısı böyle bir değişim için katalizör görevi görebilir. Ancak belli bir düşmanın ortadan kaldırılması tek başına yeterli olmaz.

Devlet söylemi düzenlemek için bu değişik nesne gruplarını kullanır. Burada bir temsil etme çemberi biçimlenir: Kimlikleri farklılık oyunu, olumsallık ve tehlike tarafından riske atılanlar devlete genel bir hınç birikimi yöneltirler; devlet temsil ettiği kimlikleri korumak için hınç nesneleri oluşturur; sonra da seçmen kitlesi tarafından onun oluşturduğu nesnelere daha incelikli bir hınç yöneltilir. Seçim siyaseti, farklılığın tehdite, tehditin de kimliğin dogmatikleştirilmesi yönünde sarf edilen enerjiye dönüştürülmesi yoluyla kimliğin dogmatikleştirildiği kapalı bir devre haline gelme yönünde baskılar içerir.

İkinci bölümde, 16. yüzyıl İspanyası'nın "Amerika'nın fethi" için Azteklerin kurban etme kültürüne karşı çıkma yoluyla kendini nasıl haklı çıkardığını ve kendi stratejilerinin de kurban etmenin farklı biçimleri olduğunu algılayamadığını gördük. Ayrıca Yahudi karşıtının kurgusal bir milli birlik ideali uğruna Yahudiyi nasıl kurban ettiğini gördük. Acaba geç modern döneme de kendini haklı çıkarmak için gizlediği bir kurban etme kültürü sızmış mıdır? Mesele bu biçimde ortaya konduğunda, ikinci bir soru ortaya çıkar: Kimliğin kesinliği uğruna içine girilen bu ele avuca sığmaz ve sonsuz arayış zorunlu kıldığı fedakârlıklara değer mi? Belki de bu kesinlik için yapılan fedakârlıklar kimliğin hayata olan borcudur.

D. DEMOKRASİ VE EGEMENLİK

Kendi kendilerini güçlendiren bu imlemler çemberinin ayartma gücü yüksek olsa da çemberin kendi asla tamamıyla kapalı değildir. Hayatı tüketemez. Oluşturduğu nesneler ve oynadığı seyirciler de diğer özsunum ve alımlama çemberlerinin içerdiği etkin enerji, direniş ve öznellik merkezleridirler. İmlemlerin resmi çemberi hem kendilerine biçilen role direnen aktörler hem de içinde hâkim kimlik siyasetinin hareket ettiği imlemler çemberi tarafından kusursuz olmayan bir biçimde sömürgeleştirilen seyirciler tarafından sürekli aşılır, altüst edilir, engellenir ve şaşırtılır.

Sesli olmayan, yavaş hızla sarılan, iki boyutlu bir film hayal edin. Bu film siyasi hayatın sadece bir yüzünü çerçeveler. Bu onun kalıplaşmış siyasi özsunumlar tarafından lekelenmiş ve bir gürültüye indirgenmiş yüzüdür. Sonra film hızlanır; 3-D mercekler filme bir derinlik boyutu ekler; ön plandaki konuşmalar, konuşma bağlamları ve arka plandaki gürültülerle ses eklenir. İlk imge çerçevelerin akışına yerleşir. Ancak artık, yalıtılmasından önce bazılarının farkına varamadığı hissedilir bir mevcudiyeti vardır. Önceden duyulmayan sesler de iyi algılayan bir kulak tarafından farklı biçimde duyulur. Sessiz, iki boyutlu filmlerde seyirci de rol aldığı için, film projeksiyonunu yapan kimse olmadığı halde bir ses/imge bütünlüğü içinde devam ederken, son multimedya versiyonu bazı aktörleri yeni sesler çıkarmaya bile kışkırtılabilir. Ne de olsa, her sunum ondan önce gelen filmi filme çeker. Her şey filmden ibarettir.

Kamu kimliği siyasetinin yukarıda anlatılan sunumunun bu biçimde alımlanmasını istiyorum. Peki ama başka ne söylenebilir? Bu çalışmanın temelindeki kimlik yorumu kamu kimliği düzeyinde koşut eleştirel tepkileri destekleyebilir mi? Sanırım yapabilir, ama ben burada sadece bu inancın ilk ve parçalar halindeki kestirimlerini sunuyorum.

Daha önce ileri sürdüğüm gibi eğer demokrasi korunması ve beslenmesi gereken kilit noktadaki pratikse, kolektif kim-

liğin diğer yönlerindeki değişimler önemli hale gelir. Çünkü yerleşik tarihsel yörüngeyi izlemeyi sürdürmek, kolektif kimlikteki demokratik hayata en az uyan kapanımlara mühür vurmak tehditini getirmektedir.

Tartışmacılık ruhuyla yoğrulmuş bir *demokrasi*, varoluşun gizemleri hakkındaki farklı yaklaşımların kamu hayatında açık ifadelerini buldukları bir demokrasidir. Siyasi muhalefet oyunu sayesinde farklılığın var olması için yer açılır. Diğer topografik mesafe kaynaklarının kapandığı bir dünyada mesafe siyasallaşır. Tartışma terimleri katılımcıların, kendilerini oluşturan kimliklerin bağıntısal ve olumsal karakterleriyle hesaplaşmaları için fırsatları genişletir ve bu da onları yönlendiren ve birbirlerine göre tanımlayan inançların tartışmaya açık karakterini karşılıklı kabul eden taraflar arasında saygılı bir çatışma için önkoşulları yaratır.

Gelgelelim demokratik tartışmacılık siyasetinin yeşermesi için genel hınç siyaseti dediğim şeyin bastırılması gerekir. Tartışmacı demokrasi siyaseti ancak boyunlarımıza hınçla kenetlenmiş ellerin ikisinin de çözülmesiyle zenginleşir. Günümüzde varoluşsal hınç ile fırsatların, kaynakların, fedakârlıkların ve yüklerin toplumsal paylaşımındaki adaletsizliklere duyulan hınç bir araya gelerek dogmatizmin kimliğin hayatı üzerindeki baskısını sıkılaştırır.

Demokrasinin güçlü bir çekici tarafı da herkesin dönem dönem kültürel bilinçdışını yöneten unsurları doğallıklarından koparan ve sarsan bir kamu siyasetine katılarak varoluşun temel gizemleriyle uğraşmasına elverişli olmasıdır. Gelgelelim toplumun geniş bir azınlığı çoğunluğa sunulan iyi hayattan dışlanmışlığın ve maddi yoksunluğun ağır yükü altında acı çekiyorsa bu aynı özellikler kalıplaşmış kimlikleri yeniden dogmatikleştirme yönündeki tepkisel talebi de kuvvetlendirebilir. Ekonomik, eğitimle ilgili ve kültürel fırsat eşitliği kimliğin olumsallığıyla daha iyi bir biçimde başa çıkmanın bir önkoşulu gibi görünmektedir. Bu, birçok modern biçimiyle fundamen-

talist eğilimleri her sınıfın paylaştığı göz önüne alındığında, önemi oldukça belirginleşen bir önkoşuldur. Demek ki tartışmacı demokrasi yerleşik ekonomik eşitsizliklerin azaltılmasını öngörür ve bu da onu teşvik eden kamu enerjisinin harekete geçirilmesini gerektirir.

Bu sonuncu savın üzerinde daha fazla durmayacağım (ama onun daha fazla tartışma gerektirdiğini de kabul ediyorum). Bunun yerine, bu savın burada kabul edilen demokrasi kavramı dahilinde demokrasi ile hegemonya arasındaki ilişki açısından taşıdığı içerimler üzerinde duracağım. Bazı kuramcılara göre, "demokrasi" ve "hegemonya" sözcüklerinin yan yana getirilmesi bir kategori yanlışını temsil etmektedir.[7] Çünkü demokrasi halkın iradesiyle yönetim demektir, hegemonya ise halkın hayatında bazı iradelerin diğerlerine göre başat durumda olması demektir. Demokrasi ilkesi ve hegemonya uygulaması arasındaki bu kopukluk duygusunun birçok kaynağı

7. Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (Londra: Verso, 1985), [*Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, Çev. A. Kardam-D. Şahiner, Birikim Y., 1992] Marksist kuramı yeniden oluşturma yoluyla hegemonya kavramını tekrar gündeme getirerek mükemmel bir işi başarmışlardır. Marksizmdeki "özcülüğün" iki versiyonunu birden sökerler. Bunlardan biri yabancılaşma yoluyla bastırılan insanın özü, diğeri de tarihe bir yön veren üretim tarzıdır. Bu aşamada demokratik siyasetle uyumlu bir hegemonya kavramı geliştirirler. Kimliği oluşturma biçimlerinin siyasi ve ilişkisel olduğunu onlar da vurgular. Genel olarak Marksizm eleştirilerini onaylıyorum, demokrasiyle hegemonya arasındaki ilişkiyi kuramsallaştırmalarında bir yönden onlardan yanayım ve metinlerine sızan "eşitlikçi imgelem"e duydukları inancı da onaylıyorum. Demek ki demokratik bir toplumdaki hegemonik bir blok günün temel alternatiflerini ve önceliklerini tanımlamada önemli ölçüde başat duruma geçmiş olan direngen bir büyük gruptan oluşur. Değişen düzeylerde, önceden tanımlanmış çıkarları veya ilkeleri hegemonik tanımlar tarafından temsil edilen unsurlardan ve kimlikleri kısmen bu hegemonik tanımlar tarafından yeniden inşa edilen unsurları içerir. Demokratik bir hegemonya siyaseti, kimlik türlerinin oluşturulma biçimlerini olduğu kadar kimliklerin yaşanma biçimlerini de etkiler. Laclau ve Mouffe'un bakış açısı diğerlerinden ayrılır, ancak Amerika Birleşik Devletleri'ndeki demokratik kuram geleneklerine de tamamen yabancı değildir. *The Semi-sovereign People*'da (New York: Holt and Reinhart, 1960), E.E. Schattschneider tarafından etkili ve inandırıcı bir biçimde geliştirilen temaların radikalleştirilmesi olarak görülebilir.

vardır. Özgürlüğün özel korunaklarını koruma uğruna siyasi minimalizmi onaylayan bazı kuramcılar hegemonik bir siyasi blok oluşturma yolundaki hiçbir girişimi, düzende zaten var olduğu düşünülen çokseslilik, çeşitlilik, esneklik ve gevşemeyi tehlikeye atacağı gerekçesiyle desteklemezler. Diğerleriyse devletin önayak olacağı düzenli bir eyleme gereksinim olduğunu vurgularlar (gerçi bu eşitlik amacıyla yapılmayacaktır); fakat siyasi elitleri, kamu hayatının daha rasyonel ve tutarlı bir biçimde yönetilmesini güvence altına almak için seçmenlere karşı etkin bir sorumluluk almaktan soyutlama yolları ararlar. Bu kuramcılar bir seçim kampanyası "simgesel" konular üzerinde odaklandığında memnun olabilirler, çünkü bu tür yolundan saptırma taktikleri devlet görevlilerinin istenilen biçimde soyutlanmasına yardım eder. Genel toplumsal amaçları desteklemek için demokratik siyasi eylemin önemini vurgulayan başka kuramcılarsa, herkesi zaten onay verdikleri tarafın arzu edilirliği konusunda ikna edecek rasyonel bir konsensüsün ortaya çıkacağı zamanı işaret etme eğilimindedirler. Bu minimalistler, elit soyutlayıcılar ve konsensüs taraftarları demokrasi ile hegemonya arasındaki ilişkiye kafa yormaktan kaçınabilirler. Ancak burada ortaya konan demokrasi anlayışı demokratik siyasetle hegemonyacı koalisyonlar arasındaki kaçınılmaz bağlantıyla hesaplaşmak zorundadır. Bir hayat tarzının en temel unsurları tartışmaya açıksa, kamusal alanda kamu siyasetine belli bir yönde gittiği görünüşü verecek ölçüde bir mevcudiyeti olan her koalisyon, bu koalisyonun bazı önceliklerinin saldırısına uğradıklarını hisseden öbür unsurlardan gelecek bir direnişle ve engellemeyle karşılaşabilir. Büyük bir grubun perspektifi kamu içi tartışmaların birçok alanında başat duruma geçtiğinde; direnen muhalif gruplar karşı çıkma terimlerini kamusal olarak eklemlemede ve bu cephelerin bazılarını taviz vermeye zorlamada etkili olmayı sürdürdüklerinde ve haber medyası, yargı ve seçim sistemi koalisyonlar arasındaki tartışma terimlerini makul bir biçimde açık tutma ve

temsili bir yönetim altında hayattaki temel hakları, kişinin anlamlı bir ölçüde kendi kendini yönetme hakkını, ifade özgürlüğünü ve tüm yurttaşlık haklarını koruma işlevi gördüğünde, bir demokratik hegemonya ilişkisi olarak adlandıracağım şey yürürlükte demektir.

Bu haklar aşkın bir buyruktan ya da gerekli bir konsensüsten kaynaklanmaları anlamında değil, hayat kendini şu belirsiz kimlik ve farklılık ilişkileri yoluyla ifade ederken, hayatın çeşitliliğine özeni yeşerten bir perspektifin esasını oluşturmaları anlamında "temel"dirler. Ötekiler bu hakları farklı kaygılardan yola çıkarak destekledikleri takdirde tartışmacı liberaller onları kendi ileri sürdükleri fikirlerin demir gibi sağlam bir mantıktan çok yeşerttikleri özen ve bu özenin ifadesini bulduğu olasılık ve tehlike yorumu tarafından daha temelden desteklendiğine ikna etmeye çalışacaklardır; ama onlar bu hakları ne zaman tutarlı bir biçimde desteklerse biz de o zaman onlarla siyasi olarak birlik oluruz. Aramızdaki anlaşmazlıklar, ilk olarak hakları korumak için gereksindikleri tezleri ortaya atabilmek için "kişi" ya da "fail" kategorisi etrafına yerleştirmek zorunda kaldıkları kısıtlayıcı koşullardan kaynaklanır; zira kafalarında hangi insanlar ve yaşam biçimleri için haklardan bahsedilebileceği konusunda birçok üstü kapalı sınır vardır. İkinci olarak da çağdaş hayattaki kimlik ve farklılık ilişkilerine yanıt verirken onayladıkları kısıtlayıcı siyasi vizyonlardan kaynaklanır bu anlaşmazlıklar.

Her halükârda, burada onaylanan açıdan bakıldığında, demokrasi olmadan da kolayca hegemonya kurulabilir; ancak bazı perspektifler diğerleri üzerinde siyasi hegemonya kurmadıkça demokrasi olamaz. Örneğin, Amerika Birleşik Devletleri'nde, 1970'ler ve 1980'lerde, yeni muhafazakârlık hegemonyasını kurmuştur. Toplumsal muhafazakârlık, milliyetçi şovenizm, devletin öncelikle şirketlere ödenek vermesi ve eşitsizliği azaltmak için tasarlanmış ekonomik siyasetlerden geri çekilmesinden oluşan bu bileşim, belli özgürlük ve kimlik

anlayışları çevresinde örgütlenmiştir. Bu bölümün ikinci kısmında eleştirel bir perspektiften tekrarlanan bu yönelimler hegemonyalarını koruduklarını sürece kimlik ve farklılığın siyaseti *ressentiment* enerjileriyle ve kimliğin dogmatikleştirilmesiyle pekiştirilecektir. Yeni muhafazakârlığın hegemonyasına karşı çıkmak için –varoluşsal hınçla çarpışmaya, kimlikteki çeşitlilik için daha büyük bir yer yaratmaya, ekonomik eşitsizliği azaltmaya ve ekonomik öncelikleri ekolojik yıkımı önlemek amacıyla ayarlamaya çalışanlar için kendi alanı içinde geniş bir yer açacak– çoksesli bir karşı eylemde bulunmak gerekir. Yani yeni muhafazakâr hegemonyaya çeşitli taktikler yardımıyla *direnilebilir*; ancak onu yenmek için karşısına kimlik, çıkar, özgürlük, eşitlik ve insanla yeryüzü ilişkisi hakkında alternatifler üretme yoluyla bir dereceye kadar hegemonya kuran muhalif bir koalisyonla çıkmak gerekir.

Burada öngörülen türde alternatif hegemonyacı bir koalisyon, ne kendi çerçevesi içinde ne de tüm toplumda birleşik bir konsensüsü ifade etmeyecektir. Bu koalisyon, daha çok, çıkar, kimlik ve etik kaygı düşünceleriyle değişen oranlarda bir araya gelen ve yeni tehlike ve olasılık yorumlarıyla seferber olan çeşitli seçmenleri içerir. Tartışmacı liberalizm bu gökkuşağının altında bir kemer oluşturmak isteyebilir, ancak renk tayfının tamamına hâkim olmayı ya da onu ötekilerin kimliklerini, çıkarlarını ve kaygılarını yazmak zorunda oldukları tarafsız bir renge boyamayı bekleyemez. Öteki renklerin herkesin içindeki çekiciliği çok güçlü ve bazılarında bu sonuçların her ikisini de yaratabilecek ölçüde hâkimdir. Tartışmacı saygının yeşertilmesi hem hegemonyacı hem de demokratik olan herhangi bir koalisyonun içinde bu tür bir çoğulculuğun kaçınılmazlığını öngörür.

Bu çalışma kimlik ve farklılığın siyasetiyle sınırlanmıştır. Ancak onun başka sorunlardan oluşan bir grupla bağlarını göstermek için başka yerde daha yetkin bir biçimde geliştirilebilecek bir ekonomik projedeki tek bir unsuru ana hatlarıyla

ortaya koymama izin verin. Günümüzde ekonomik büyüme, demokratik siyasetin özgürce seçilen bir amacı olmaktan çok sistemsel bir buyruk haline gelmiştir; genel olarak destek gördüğü halde genel hınca gaz veren ve yeryüzünü kirleten bir *buyruktur* bu. Belki sadece yerleşik tüketim biçimlerindeki – insanları yanlış yöne sürükleyerek aile içi gelir elde etme gücünde sürekli bir artış olacağı vaadinde bulunmaksızın daha çok insanın idare etmesini sağlayacak– değişimler bu buyrukları büyüme, eşitsizlik ve çevre kirliliğiyle ilgili ekonomik siyasette ikinci bir değişimler sarmalı yaratacak seçmen desteğine izin vermeye yetecek derecede gevşetebilir. Burada birçok olasılık vardır. Devletin tüketim altyapısı (sigorta yasaları, ücret sistemleri, yol sistemleri, ipotek yardımları, yakıt vergisi, devlet gelirleri ve diğerleri) tarafından desteklenen sağlık, ev taşıma ve yükseköğrenim biçimleri artık belli bir zümreye has tüketim malları statüsüne yaklaşmaktadır: Bunlar sadece zenginlerin yararlanabileceği şeyler olarak sınırlanırsa, bunların kalıcılığını sağlamak için vergi ödeyen; ancak kullanamayan birçokları için güçlükler yaratırlar. Düşük gelir düzeyindeki gruplara götürülürlerse, devletin sırtındaki toplumsal giderlerin yükünü, yakıt enflasyonu baskılarını arttırırlar, çevreye verilen zarar artar ve ekonomik büyüme için yapılan seçmen baskılarının ikinci turuna aynı şekilde yol almak üzere gaz verirler. Bu alanlardaki diğer olası tüketim tarzları biçim olarak daha kapsayıcıdır. Düşük ve orta gelir düzeyli bütçelerdeki baskıyı hafifletirken toplumun daha geniş sektörlerine yayılabilirler, böylece ekonomik eşitsizliği azaltırlar, hep aynı biçimde ekonomik büyüme için yapılan seçim baskılarını gevşetirler, çevre kirlenmesinin bazı biçimlerini yok ederler ve nüfusun daha geniş bir kesiminin demokratik siyasette rol almasına izin verirler.[8] Bu cephede sağlanacak bir nebze başarı

8. Dışlayıcı ve kapsayıcı malların, her birinin çok sayıda örnekle örneklendirildiği, daha ayrıntılı bir dökümü için Bkz. Michael Best ve William Connolly, *The Politicized Economy* (Lexington, Mass.: Heath, 1976: 2. baskı, 1982)

herhangi başka birinde belli ölçüde sağlanacak bir başarının önkoşuludur.

Ancak bu tür ekonomik değişimler önemli olsalar bile yeterli değildirler ve sadece iç siyasi baskılardan kaynaklanmazlar. Günümüz modern hayatının standartlarına uyması için demokrasiyi yeniden kuramlaştırma projesinin merkezinde egemenlik ve demokrasi arasındaki çağdaş ilişkiyi yeniden düşünme görevi vardır. Belki günümüzde egemenliğin, sadakatin ve siyasi muhalefetin meşru merkezi olarak devlet siyasi özdeşleşmenin diğer biçimlerine daha çok zemin sağlamalıdır. Bu çalışmanın önceki bölümlerinde kimlik ve farklılığın ülke içi siyasetinin, ülke-devlet sınırları içinde kaldıkları halde devlet destekli faaliyetleri nasıl aştıkları vurgulanmıştı. Ancak aynı mantık ülke-devletin dış sınırlarında da işler. Belki de günümüzde devlet onun sınırları içinde ve dışında öteki tutarlı özdeşleşme olasılıklarını ortaya koyan bir kürenin üzerindeki toplumsal üyelik, ittifak, yükümlülük ve siyasi seferberliğin bir tarafı olarak düşünülmeli ve yaşanmalıdır.

Eğer demokrasinin ülke-devletle sınırlı siyasi bir getto haline gelmesi istenmiyorsa, sermaye, emek ve olumsallığın çağdaş koşullardaki küreselleşmesine siyasetin koşut bir küreselleşmesiyle eşlik edilmelidir. Siyasetin bu şekilde küreselleşmesinde, pek çok eylemcinin siyasi enerjisi ve sadakati içinde yaşadığı ve (eğer şanslıysa) oy verdiği devletle sınırlı kalmayacaktır. Bu sadakat, ilk kulağa çalındığında insana garip gelse de geç modern hayatta da yer alacaktır.

Geç modernlik ona karşılık gelen siyasi bir yerin olmadığı sistemik bir zamandır. Meşruluk ve siyasal duyarlılıkla ilgili meselelerle olduğu kadar apayrı tehlike ve olasılıklarla da yüzleşir. Bunlar da yaratıcı bir siyasi bağlanım, siyasi eylemin devlet merkezli biçimlerine meydan okuyan ve bütünleyen bağlanımlar için katalizörler haline gelmelidir. Normal bireye, devlete ve kurulu devletler arası sisteme sadakat bu apayrı döneme sadakatle mücadele etmeye zorlanmalıdır.

Geç modernliğin ona karşılık gelen siyasi bir yeri olmayan bir dönem olduğunu söylemek ne anlama gelmektedir? Bu dönemde genel olarak ve eşit olmayan bir biçimde hegemonya kurmak için rekabet eden egemenlik ve uyum sağlama öncelikleri, bu rekabetin olumsallığın küreselleşmesi üzerindeki etkileri, modern ideallerin evrensel olma iddiaları ve modernliğin en ayırt edici özellikteki başarılarının dünyanın tamamına yayılacak biçimde evrensel hale getirilebileceği konusundaki kuşkular; işte bunlar ve diğer gelişmeler, dönemin dönem olarak meşruluğu hakkında sorular doğurmaktadır. Çağdaş dünya düzeni kendi yıkımına giden bir yörünge mi çizmektedir? Yeryüzü ona dayatılan dünya çapındaki talepleri yerine getirecek yeterli kaynağa sahip mi, yoksa ondaki sınırlamalar günümüzü yöneten tüketim ve üretim ideallerinin yeniden oluşturulmasını mı gerektiriyor? Varolan evrensellik standartları bu çelişkili karşılıklı bağımlılıklar sisteminde gerçekten evrensel hale getirilebilir mi? Sınırları küre kadar geniş bir düzenleme merkezi demokratik başarının bir koşulu mudur, yoksa varoluş için başka bir tehdit mi oluşturur?

Belki de böyle bir dönemin içindeki[9] siyasi sorular olarak ayırt edici özelliklere sahip bu sorular, egemenliğin yeterliliğini kuşkulu bir hale getirmektedirler. Küresel süreçlerin uzandığı alan ve yol açtığı etkiler egemen devletlerin eriştiği yerin ötesindedir ve bu konuların devlet merkezli tanımları, bu sorunları ve egemenlik taleplerini önemli bir biçimde tehlikeye düşürecek olası yanıtları kesin olarak dışlar.[10] Egemen bir ken-

9. *The Legitimacy of the Modern Age*'de (İng. Çev. Robert M. Wallace, –Cambridge: MIT Press, 1983), Hans Blumenberg "modern çağ"ın hâlâ sürmekteyken kendi meşruluğunu değerlendiren ilkçağ olduğunu öne sürmektedir. Bu bir abartma olabilir, ancak Blumenberg bunu modernliğin, onu savunanların kabullenemeyeceği modern öncesi unsurlara bağımlı olduğunu düşünenlere karşı modern çağın meşruluğunun harika bir savunmasını ortaya koymak için kullanmaktadır.

10. Yer ve zaman arasındaki bu farka ilişkin temayı, ilk olarak *Political Theory and Modernity*'de (Oxford: Blackwell, 1988) işledim. O zamandan beri David Campbell, James Der Derian ve Rob Walker'la yaptığım konuşmalar düşünce-

dilik olarak devletin egemen statüsünden ödün verme gereksinimini içerde kabul ettirmesi pek olası değildir.

Ancak bu tür soruları ve sorunları ifade etmek, bu sorunların siyasal olarak ortaya konabileceği ve ortadan kaldırılabileceği, onlara denk düşen siyasi bir alan; demokratik sorumluluk düzeyinin modern döneme özgü bu sorunların genişliğiyle boy ölçüştüğü bir alan belirlemek demek değildir. Belki de demokratikleşmenin sadece ülkesel bir uzamda kurumlaşması isteği bu alandaki yaratıcı düşüncelere bir sınır koymaktadır.

Günümüzde kolektif kimlikteki kapanım baskılarının bazıları, küresel zaman ve siyasi uzam arasındaki bu asimetriye verilebilecek herhangi anlaşılabilir bir yanıtın kendisinin demokratik siyasetin geleceğini zayıflatacağı korkusundan kaynaklanabilir. Demokrasi idealistleri bile bu sorun karşısında huzursuz bir sessizliğe gömülürler. Belki bu sessizlik bir şeyleri açığa vurabilir.

Bu geç modern demokrasinin çıkmazıdır: Halihazırda ülke bazında örgütlenmesi etkili sorumluluğunu daraltmaktadır; ama bu arada ülke içindeki bu sınırlamanın önemini kabul eden herhangi bir seçim kampanyası oylamalarda önceden kestirilebilir bir ret oyuyla karşılaşacaktır. Temsil ettikleri birimin yetersizliğini onaylayan ya da içindeki çoğunluk koalisyonunun birleşmesi için sağlam bir temel ve kimlik sağlayan öncelikleri yeniden gözden geçirmesi için devlete çağrıda bulunan ya da yerleşik sorumluluk kurumlarının özyeterlilik duygusunun güvence altına alındığı egemenlik ilkesinden ödün veren temsilcileri kim seçmek ister ki? Olumsuzlama ve dışlama siyasetinin geç modern demokrasiyi sıkıştıran bir kaynağı da demek ki çağdaş demokratik ideallerin ülke temelli

---

me önemli ölçüde katkıda bulundu. Metinsel göndermeler için bkz. David Cambbell "Social Movements and Global Processes", D. Campell ve d., *The Discourse of International Relations*, 1988; James Der Derian, *On Diplomacy: A Genealogy of Western Estrangement* (Oxford: Blackwell, 1987); ve R.B.J. Walker, *One World, Many Worlds: Struggles for a Just World Peace* (Londra: Lynne Rienner, 1988).

oluşudur. Demokratik idealizmin ülke temelli demokrasiyle sınırlandırılması demokratik idealistlerin karşı çıktıkları sonuçların pekiştirilmesine yardım eder.

Egemenlik terimleri *içinde* tanımlandığında, alternatifler şunlardır: Demokrasi ya ülke-devletle sınırlanacak ve küresel baskıları en zayıf unsurları üzerindeki disiplin ve yüklere dönüştürmek üzere giderek genişleyen bir kanal haline gelecek ya da egemenlik terimlerinin kendileri demokrasinin sınırlarıyla insanları yöneten siyasetlerin kaynağı arasındaki uçurumu giderek artan biçimde büyüten uluslar üstü kurumlara kadar genişletilecektir. Her iki durumda da siyasi düşüncenin gerekli bir nesnesi olarak geç modern dönemle demokrasinin tek alanı olarak egemen devlet arasındaki asimetri, demokratik sorumluluğun yerleşik terimlerini çok büyük bir gerilim altına sokar.

Çağdaş akademik söylemde, demokratik "siyasi kuramcılar" ve "uluslarası ilişkiler kuramcıları"nın genellikle birbirlerine söyleyecek çok az şeyleri vardır. Devletlerarası siyaset kuramının meşruluk, haklar, kimlik, adalet, bireylik, aidiyet, topluluk ve sorumluluk gibi "iç" meseleler hakkındaki tartışmalarıyla ve güvenlik, hazırlıklı olma, ittifaklar, şiddet, savaş ve yıkıma ait "dış" meselelere odaklanmasıyla devletlerarası kuramın terimlerini oluşturmaya yardımcı olduğu söylenebilir (söylenmiştir de). Her iki disiplin alanı da diğerinin çoğunluk sesini yankılayan bir azınlık sesi içerse de "realist" devletlerarası kuram "idealist" siyaset kuramının olumsuzlanmasıdır.[11] Demokratik idealizm terimlerinin, hem akademide hem de daha genel olarak ülke temelli devlette, çağdaş dönem değişimlerinin etkilerinin demokratik kuramın yarıklarından içeri kayıp gitmesine izin vererek bu söylemsel işbölümünü beslediği fikrini öne sürüyorum. Ancak zamanımız bu akademik işbölümüyle yeniden savaşılmasını gerektiriyor.

11. Martin Wight, "Why is There No International Theory?", *Diplomatic Investigations* içinde, (der. H. Butterfield ve M. Wight, Londra: Allen and Unwin, 1966, 17– 34) Wight burada bu bölünmenin ve mantığının klasik bir çözümlemesini yapar, ama onu eleştirmez.

Demokratik siyaset ya küresel meselelerin içine sokulmak ya da insanların en temel hayati sorunların ülke-devletin sınırları içinde çözülebileceğine inandıkları bir geçmişe duyulan kurumlaşmış bir nostalji biçiminde dejenere olmak durumundadır. Belki de çağdaş gereksinim ülke temelli demokrasinin yapılarına küresel meselelerin ülke dışı demokratikleştirilmesi siyasetiyle meydan okumak ve destek vermektir.

Bu ülke dışı alanı henüz daha gereken dikkatle araştırmadım. Ancak bunun içerdiği şey oldukça açıktır. Bugün ve yarın, zamanımızın gerektirdiği şey, devlet dışı eylemcilerin şu ya da bu devletin ve devlet topluluklarının ürettiği ve kalıcı kıldığı belli başlı küresel sorunlara ve pratiklere odaklanan, devlet sınırlarına karşı ve onların dışında örgütlenmiş bölgesel birlikler oluşturmalarıdır. Bu tür devlet dışı oluşumlar, bu yapıların kendilerinin nasıl bugün artık apaçık biçimde sorun olarak tanımlanması gereken güçlük ve tehlikeleri siyaset dışına ittiklerini ortaya sererek devlet merkezli siyasetin işleyişini rahatsız edeceklerdir. Bu devlet dışı toplulukların üyeleri kendi devletlerine, devletlerinin yurttaşlık standartlarına, yerel bir topluluk idealine ve hatta her zaman var olmuş ve olacak olan ideallere sadakatten taviz vereceklerdir. Bu bildik sadakat biçimlerinin her birinden ve hepsinden, denk düştüğü siyasi bir örgütlenme yeri olmayan bir zamana sadakat adına taviz verilecektir. Buradaki amaç devletler üstü örgütlenme, tanıtım, teşhir ve alternatif olanakların eklemlenmesi yoluyla belli devletlerin ve devlet ittifaklarının yeryüzünün verimliliğini tehlikeye atma, devletlerin içinde baskı altına alınanların ya da herhangi bir devletin koruması dışında yaşayanların haklarından taviz verme, güvenlik sınıflaması ve gizlilik kodları dayatma ve demokratik aleniliği hiçe sayan gizlilik, silah ticareti ya da topraklarını genişletme isteğiyle savaş olasılığını kışkırtma ve kalabalık bir gezegende çok çeşitli halkların uzun süreli birlikte var olma tasarılarını engelleyen ekonomik öncelikleri takip etme yollarını ortaya serme olacaktır. Daha uzun süreli amaç

ise bu pratikleri meşrulaştıran en önemli zaman-uzamsal varsayımların bazılarının yeniden düşünülmesini desteklemek olacaktır.

Ülke dışı demokratikleşme ülke dışı eylemcilerin yaratıcı müdahaleleriyle küresel sorunları açığa vurur. Hatta etkili bir açığa vurma ülke-devletlerin iç demokrasisini bile kuvvetlendirebilir. Bunu, bu sorunları yurttaşların onları ülke-devletin gündemine yerleştirmesine izin verecek bir biçimde kristalleştirerek güçlü ülke demokrasisi ve ülke dışı demokratikleşme arasındaki bağımlılık ilişkilerini daha inceden inceye ayrıştıran yurttaşlara enerji vererek yapar.

Ülke dışı demokratikleşme, günümüzde kolektif kimliği ayakta tutan o olumsuz anlamların yorumlarını yeniden yapma yolunda iç/dış baskılar meydana getirerek siyasi sorumluluğun, kamu kimliğinin, normalliğin, sistemsel buyrukların, kullanılıp atılabilirliğin, tehlikenin ve olasılığın devlet merkezli tanımlarını yıkabilir.

Ülke dışı demokratikleşme projesi kaçınılmaz bir biçimde gerçekdışı bir hava salar, özellikle de çoktan geride bırakılan bir dönemde yeterli olmuş olabilecek kurumlaşmış ülke içi demokrasi pratikleri yoluyla değerlendirildiğinde. Sorumluluğun düzenlenebileceği istikrarlı bir grup seçim yönteminden yoksundur ve en iyimser tahminlere göre yoksun da kalacaktır. Belki de Uluslararası Af Örgütü, Greenpeace, uluslararası örgütlerin birliği, insan haklarını çiğneyen devletlerle iş yapan küresel şirketleri hedef alan boykot hareketleri, ülke-devletlerin koruması dışında olan Filistinlilere, "boat people"a ve diğerlerine yardım etmek için yapılan bir grup eylem ve devletlerarası silahsızlanmayı teşvik etmeyi amaçlayan "nükleer donma" türü ülke dışı eylemler gibi birbirinden ayrı fenomenler daha özgül örneklerle bu alanda düşünmeyi sağlayabilir.

Ancak bu tür araştırmalarla ya da bu ülke dışı alanda daha etkili bir eylemcilikle gerçekdışılık havasının tamamen kaldırılamayacağı konusunda anlaşmak gerekir. Çünkü ülke dışı

demokratikleşme ülke içi kardeşinden farklıdır: Sürekli bir oluşum aşamasındadır ve bu terimlerin sağlamlaştırılabileceği bir ülke zemininden yoksun olduğu için sorumluluk terimleri açısından asla güvenilir değildir.

Gerçi bu tablonun sadece bir tarafıdır. Çünkü ülke demokrasisi de geç modern dönemde kendi gerçekdışı havasını salmaktadır. Günümüzde, ülke-devlet küreye göre, en azından 1950'lerden beri kent devlete göre neyse, odur. Temsilin kurumsal sınırı ile temsili kurumların yanıt vermesi gereken baskılar arasındaki bu büyüyen uçurum göz ardı edilemez. Geleneksel demokrasi ideali daima resmi sorumluluk terimlerinin yaygınlaştırılmasıyla bu uçurumu kapamaya çalışmıştır. Ancak bu, demokratikleşmeyi genişletmek için artık geçerli ve tutarlı bir yol değildir. O halde, günümüzde en temel sorun, belki de hangi gerçekdışılığa saldırılması, hangisine boyun eğilmesi gerektiğidir; ülke demokrasisinin gerçekdışılığı mı yoksa ülke dışı demokratikleşmenin gerçekdışılığı mı? Veyahut belki de en iyisi bu demokratik yaşam biçimlerinin hiçbirinin diğeriyle faal bir ilişkiye girmeksizin başarılı olamayacağı sonucuna varmaktır.

Demokrasiyi geç modern kimlikteki en dayanıklı ve zorlayıcı unsur olarak görenler, ülke dışı demokratikleşme yoluyla ülke içi demokrasiyi desteklemeye ve ona meydan okumaya yönelebilirler. Çünkü günümüzde demokrasi, ülke-devlete en yüksek meşruiyetini kazandıran idealdir. Ama günümüzde demokrasi ethosunu devletle sınırlamak, devleti demokrasinin hapsedildiği yere dönüştürmek demektir.

E. BELKİ'NİN ZEMİNİ

Bu yanıtlar, elbette, burada saptanan sorunlar açısından yetersizdir. Ben bu metindeki bütün kesişmelerden sorumlu değilim. Ancak bu metnin temelinde işleyen inanç, varlık karşısında tanrıcı olmayan bir saygı, kimlikte farklılığın varlığı, kişisel ve kolektif kimlik arasındaki sorunsal ilişki, kim-

lik/farklılıktaki karşılıklı bağımlılık ve çatışmaya yönelik bir özenin yeşertilmesi, olumsallık deneyimini teşvik etme yolları olarak demokrasi ve soykütüğü yöntemi ve günümüzde ülke dışı demokratikleşmenin ülke içi demokrasiyi desteklemek ve kuvvetlendirmek için harekete geçirilmesi temaları çevresinde düzenlenmiş bir perspektifin tanıtılması yoluyla çağdaş tartışmanın terimlerinin genişletilip canlandırılabileceğidir. Bütün bu unsurlar aynı perspektif içinde bir dereceye kadar birbirlerini desteklerler, ama muhakkak aralarında hâlâ araştırılıp incelenmesi gereken gerilim ve kesişimler vardır.

Çağdaş duruma ait hiçbir yorum, düşünce dışının alanından kaçmaz. Siyasi bir yorum oluşturmak buna bir de tartışılabilir bir grup varsayım yansıtmaktır. Ancak bazı perspektifler ortaya çıktıkları varsayımların belirsiz statüsüne ve özellikle bu öneğilimleri özsorunsallaştırmaya maruz bırakan düşünce stratejileri kurma durumuna karşı diğerlerinden daha tetikte olabilirler.

Bu tür varsayımlar muhakkak benim burada sizlere sunduğum yoruma da sızmıştır. Kitabımdaki kimlik, saygı, tartışmacı demokrasi, hayat, olumsallık ve farklılığa dair yorumlar bunlarla doludur. Bu tahminleri nasıl kanıtlayacağımı ya da kanıtlamayacağımı bilmiyorum. Ama gerçeklikle ilgili hiçbir yorumun bu tür temalardan vazgeçemeyeceğine ve herhangi bir dizi tahminin ancak diğerleriyle rekabet içindeyken kendini ifade edebileceğine ve savunabileceğine inanıyorum. "Her şey söylemden ibarettir" ya da "metnin dışında hiçbir şey yoktur" da demiyorum, tabii *eğer* bu çok anlamlı sloganlar kuramların ve söylemsel olarak dolayımlanan pratiklerin onları tekrar tekrar tartışmaya açık hale getiren, bozguna uğratan ya da onların ayağını kaydırmak için savunma amaçlı baskıları kışkırtan direnişler, sesler, sürprizler, olumsallıklar, olaylar ve ihtilaflarla karşılaştıklarını inkâr etmek olarak anlaşılıyorsa. Her ne kadar birbirine karşıt yorumlar arasındaki kavgaları çözüme kavuşturacak yeterli bir tarafsız yöntem, yanlışlama

yöntemi ya da evrensel rasyonellik protokolü olmasa da her yorum okuduğu imlerdeki beklenmedik bir harekete, bozulmaya ve istikrarsızlığa karşı zayıftır. Bu, özellikle, kendini bir yorumun sınırları içinde bir im olarak sunan şeyin, öteki kimliğin ekleneceği anlamlar oyununu karmaşıklaştırmak için motive olmuş "öteki"nin hayatını da yansıttığı siyasi hayatta böyledir. Hayat herhangi tek bir yorumun çerçevesine sokulabilecek şeylerden daha zengindir; ama bu, yorumu hayatın gereksiz bir boyutu yapmaz.

O halde, bir an önce, yorumun hayattaki gerekliliğini, tartışılabilir unsurların kaçınılmaz bir biçimde yorumun içine sızabileceğini, yorumlar arasında karar vermek için yapılan "tarafsız" sınamaların radikal yetersizliğini ve yorumların kendi içlerinde ve aralarında, kendilerine kapılanların özgüvenlerini sarsabilecek rahatsızlıklar olduğunu ileri sürmek istiyorum. Çağdaş akademik söylemin büyük bölümü bu koşullardan birini ya da daha fazlasını yadsıyarak, yorum siyasetini savunmasız bırakma girişimleri olarak okunabilir. Yine de bunların hepsini birlikte kucaklamak gibi mükemmel bir seçenek de var. Hayat da budur aslında.

Eğer gerçek hayattaki çatışan siyasi yorumların alanı olası okumaların alanından daha darsa, belki bu durumla ilgili yeni bir bilinç düşüncede düşünce dışı olanın varlığına karşı paradoksal bir duyarlılık geliştirmeyi teşvik edebilir. Bunu da çoğumuzu kimlik ve farklılığın oluşturulmuş bileşimlerinin sanki doğal bir varoluş zemini sağlıyorlarmış gibi görülmeleriyle ilgili baskılara karşı gelmeye davet ederek ya da en azından bizi dönem dönem üzerinde uçtuğumuz kimlik bulutlarının yoğunluğunu ölçmeye kışkırtarak yapar. Bu tür düşünceler saygı dolu bir tartışmacılığı destekleyebilir mi? Belki de, ama bunu kesinlikle yapacaklarına dair bir güvence yoktur.

"Belki"ye ısrarlı bir biçimde değer vermem; varlığın yorumu, hayatın da kimliği aştığına dair itirafa sessizce zamana bağlı bir sınır koyduğu için, tanımladığı girişimin belir-

sizliğinin önemini azaltmaktadır belki de. Çünkü bu sözcük bugün bağıra bağıra bir kesinlik olmadığını ilan etmekte ve usulca bunun yarına daha iyi etkileri olacağını ima etmektedir. Belki hayatta bu tür bir belirsizlik olması kaçınılmazdır. Her halükârda, bu metin de borçlu olduğu diğerleri gibi yorumun gerekliliğine ve yorum zemininin belirsizliğine tanıklık etmektedir.


AYRINTI

Soru belli: Biz kimiz? Ama cevaplar muhtelif, üstelik hepsi de "doğru" olduğu iddiasında. Her düzeyde kimliklerin kuşatması altındayız. Milli ve etnik kimlikler, dinsel kimlikler, cinsel kimlikler, siyasal ve kurumsal kimlikler, sınıfsal kimlikler... Hepsi de bizi kendilerine çağırıyor: Türklüğe, İslama, Avrupa'ya ("çağdaşlığa"), proletaryaya, girişimciliğe, bireyliğe, erkekliğe, kadınlığa, yurttaşlığa, insanlığa... Hatta bazıları çağırmıyor bile, çoktan bize dayatılmış halde. "Doğru" kimlik hangisi? Kim bu "biz"? Sahi "onlar", "ötekiler" kim?

Kimlik ve Farklılık, kimliklerin oluşum sürecini araştırarak bütün bu sorulara cevap arayan bir kitap. Şu önermelerden yola çıkıyor: Her kimlik bir dizi farklılıkla bağlantılı olarak ve bu farklılıklardan bazılarının da kötü, anormal veya akıldışı, özetle "Öteki" olarak tanımlanması üzerine kurulur. Öteki, sırf varlığıyla bile kimliğin kesinliğini, doğruluğunu, normalliğini, akılcılığını şüpheli kılar. Bu yüzden de Öteki, tarih boyunca hep "doğru" kimliği benimsemeye davet edilmiş, olmuyorsa üzerinde baskı kurulup susturulmuş, fethedilmiş, o da olmuyorsa yok edilmiştir. Connolly bu tavrın kökeninde, Nietzsche'den ödünç aldığı bir kavramı, "hınç"ı görür. İnsanlık durumunun temelinde insanüstü bir hakikat (tanrı, akıl vs.) olmayışının sonucu olan olumsallığı ve belirsizliği bir türlü kabullenemeyen varoluşsal hınca işaret eder. Connolly, Foucault'nun bu hıncın toplumsal ve siyasal ifadesinin nasıl oluştuğunu araştıran analizlerine dayanarak tartışmacı ve demokratik bir kimlik siyaseti önerir. Bu siyaset, Ötekilere kimlik dayatmaktan, farklılığı cezalandırmaktan ve anormal olarak nitelemekten kaçınır. Aşkın hakikate sahip olduğunu iddia eden bir komuta etiğine karşıdır. Kendisinin ve dünyanın belirsizliğinin farkında olan, tartışmaya açık, bu yüzden de kendisine belli bir mesafe ve ironiyle bakan; Öteki'ne özen gösteren ve hayatın zenginliğine saygı duyan bir etiğe dayanır. Kötülükle savaşırken kendi iyilik anlayışını sorgulamaktan da geri kalmaz.

Bu tezleri reel siyasal alana taşıyan Connolly, sürekli dış tehditlerin yaratılmasına dayanan, "bir düşman dışında ortak hiçbir şeyleri olmayan" insanların oluşturduğu "ulus" kimliğinin egemenliğini sorgular. Ona göre, hayatın en temel meseleleri artık ulus-devlet sınırları içinde çözülemeyecek ölçüde küreselleşmiştir. Demokratikleştirmeyi uluslararası ölçeğe yaymak bir zorunluluktur. Kimlik ve özgürlük, etik ve siyaset ilişkisi hakkında derinlikli düşünmekten korkmayanlar için.



AYRINTI • İNCELEME
ISBN: 978-975-539-110-6
9 789755 391106

KDV'den muaftır. 38₺