cogito

Yapı Kredi Yayınları - Üç aylık düşünce dergisi - Sayı: 74 / Yaz 2013

Siyaset Felsefesi



Odak: Başkanlık Sistemi

YKY

Yapı Kredi Yayınları



Siyaset Felsefesi

Sayı: 74 Yaz 2013

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 74 Yaz, 2013
ISSN 1300-2880

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
adına sahibi:
LEVENT ALTUNBEK

Genel Müdür:
TÜLAY GÜNGEN

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DİNÇ

Dergi Editörü:
ŞEYDA ÖZTÜRK

Danışma Kurulu:
ŞEYLA BENHABİB, ZEYNEP DİREK,
MÜNİR GÖLE, FERDA KESKİN,
KAAN H. ÖKTEN, MEHMET RİFAT,
ZEYNEP SAYIN, GÜVEN TURAN

Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ
Yayın Sekreteri:
AYŞE CANIPEK

Renk Ayrımı / Baskı:
PROMAT BASIM YAYIM SAN. VE TİC. A.Ş.
Sanayi Mahallesi, 1673 Sokak, No: 34
Esenyurt-İstanbul
Tel.: (0212) 622 63 63
Sertifika No: 12039

Yapı Kredi Yayınları: 3922

Reklam ve Halkla İlişkiler:
DERYA SOĞUK

Yazışma Adresi:
COGİTO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
İstiklal Caddesi, No: 161 Beyoğlu 34433/İstanbul
Tel.: (0212) 252 47 00 (pbx)
Faks: (0212) 293 07 23
E-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
E-posta: seyda.ozturk@ykykultur.com.tr
İnternet adresi: http://www.cogitoyky.com
http://alisveris.yapikredi.com.tr

Yayın Türü:
Yerel süreli

Partner of "European Network of Cultural Journals – Eurozine"
"Avrupa Kültürel Yayınlar Ağı – Eurozine" Üyesi
www.eurozine.com

Cogito'da yayımlanan tüm yazıların
sorumluluğu yazarına aittir.
Dergide yer alan yazılar kaynak gösterilmek
kaydıyla yayımlanabilir.
Yayın Kurulu, dergiye gönderilen yazıları
yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

Sertifika No: 12334

Bu Sayıda:

Cogito'dan

5 • Sokak, Siyaset ve Felsefe

Rüzgâr Gülü

6 • Orçun Türkay • Zeliha Burtek • Stefan Gandler

Yeni Perspektifler

17 • Cengiz Aktar • Kültürlerin Eşitliği İlkesinin Paradoksu: Başörtüsü, Kız Sünneti ve Çin İmparatorunun Köpekleri Üzerine

24 • Özlem Sert • Tarihte Bir Yerimiz Var mı? - Bir Kent Hakkı ve Yaratıcılık Hakkı Olarak Tarih Hakkı

Söyleşi

48 • Todd May, Benjamin Noys & Saul Newman • Günümüzde Demokrasi, Anarşizm ve Radikal Politika: Jacques Ranciére ile Bir Söyleşi

Dosya: Siyaset Felsefesi

57 • Dilek Hüseyinzadegan • Siyaset Felsefesi

63 • Johannes Fritsche • Kant Etiği ve İnsan Hakları

80 • Charilaos Platanakis • İnsan Haklarının Felsefi Temellendirilmesi Mümkün müdür?

89 • Nalan Saraç • Badiou'da Siyasi Hakikat

97 • Özgür Gürsoy • Bilginin Hakları Bilginin Olgularına Karşı: Foucault'nun Tarihlerinin "Sınır-Deneyim" Olarak Eleştirel İşlevi

112 • Dilek Hüseyinzadegan • Foucaultcu Eleştirel Projenin Dönüştürücü Temelleri: Olgu ve Normlar Arasında

126 • Çiğdem Yazıcı • Azınlık *Oluş* Hallerinden Toplumsal Cinsiyette Kadın-Erkek Karşıtlığına Felsefi Bir Bakış

136 • Frank Chouraqui • Merleau-Ponty, Ricoeur ve Bolşevik Evrenselciliğin Çöküşü

150 • Andrea Rehberg • Tümü İçin Duygu Üzerine: *Sensus Communis* üzerine Kant, Arendt ve Lyotard / *On a Feeling for All: Kant, Arendt, and Lyotard on* sensus communis

167 • Patrick Roney • Yasasız Ahlak: Arendt'in Kötülüğün Sıradanlığı Düşüncesi Üzerine Tekrar Düşünme

Odak: Başkanlık Sistemi

195 • Haldun Gülalp • Sunuş: Başkanlık Sistemi Tartışmaları
201 • Demirhan Burak Çelik • Parlamenter Geleneğimiz, Otoriterleşen Demokrasimiz ve Türk Tipi Başkanlık Sistemi
213 • Yunus Sözen • Demokrasi ve Otoriterlik Arasında: Başkanlık Sistemine Geçiş Siyaseti
234 • Haldun Gülalp • Barış ve Başkanlık: Bir Demokrasi Projesi Olarak "Anayasal Vatanseverlik"

Geçen Sayıdakiler

245 • Sayı 73 Tarihyazıcılığı

246 • Yazarlar Hakkında

Sokak, Siyaset ve Felsefe

2011 yılında Tunus'tan diğer ülkelere yayılan "Arap Baharı"nın ardından hazırladığımız Sivil İtaatsizlik sayısının ikinci baskıya girdiği ayın sonunda, daha önce benzerini görmediğimiz bir sivil itaatsizlik hareketi başladı Türkiye'de. Bu sayının içeriği yayına hazırlanırken kentini, sokağını ve vatandaşlık haklarını sahiplenen ve sokakları terk etmeyi reddeden insanların tarih yazışına, çok uzun bir zaman sonra gündemi belirleyişine şahit olduk. Vatandaşlığı, temsili demokrasiyi, çoğunlukçuluğu ve çoğulculuğu tartıştığımız bu "olay" günlerinde, geçtiğimiz aylarda düzenlenmiş olan aynı adlı sempozyumun makalelerinden oluşan "Siyaset Felsefesi" dosyasını sunuyoruz okurlara.

Prof. Dr. Haldun Gülalp'ın hazırladığı Odak bölümündeyse birkaç senedir gündemde olan Başkanlık Sistemi Tartışmaları var. Odak makalelerinde "Türk tipi başkanlık sistemi" parlamenter geleneğimiz, otoriterleşen demokrasimiz ve çözüm süreci ekseninde dünyadan örneklere atıfla inceleniyor.

Şeyda Öztürk

Felsefecilerin defterleri

Felsefi yöntemin konusu yazın yaratısınınkisiyle aynı değildir, ne var ki o da belli ölçüde kurgu ve şiir içerir. Felsefe özünde gerçekliği sorgulamayı hedeflemez mi? Bu sorgulamaya, yazı hem bir alan, hem de bir araç sağlar: "Dil yetisi kendisi için bir gizemdir" (Merleau-Ponty)... Felsefecilerin çalışma elyazmaları da farklı farklı görünümleriyle (bir çırpıda yazılmış parçalar, karalanmış sayfalar, eklemelerle dolu yapraklar), sezgilerin parıltısından düşüncenin durmaksızın yeniden ele alınmasına, aralıksız işlem formülü arayışına dek, keşif sürecinin tüm öğelerini açığa vururlar.

Simone Weil. Parça ve Deneme

Simone Weil (1909-1943) düşüncelerini derinlemesine özümlediği felsefeci Alain'in öğrencisidir. Birkaç yıl boyunca felsefe dersleri vermiş, ama savaşa dek özellikle sendikacı ve tarihçi militan olarak dikkat çekmiştir. İlk "büyük yapıtı"nı (*Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* [Özgürlüğün ve Toplumsal Baskının Nedenleri Üstüne Düşünceler]) bir yana koyarsak, zengin yaratısı güncelliği yakından izler. Yahudi olduğu için öğretim üyeliğinden kovulmasına neden olan savaşla birlikte, bir sürü defter doldurur, bu alıştırma ölümüne dek sürecektir; birkaç makale yazar, çoğunlukla gerek aklına başka bir konu takıldığı için, gerek zaman yetmediği için, yazmayı yarıda bıraktığı birçok deneme tasarlar. Londra'da yazılan (kimin için?) *L'Enracinement*'ın (Kökleşme) bile sonu getirilmemiştir: Ölüm girer araya. Weil arkasında, çağdaşlarının pek bilmediği ve özünde belli bir okur kitlesi gözetilmeden yazılmış, çok zengin bir yapıt bırakır.

1940'ta, tarihin acıklı akışı bir kez daha hızlanır. Göç etmek zorunda kalan insanlar Paris'i boşaltırlar. Weil ailesi, birçok aile gibi, Marsilya'ya gider ve Atlantik'i geçme umuduyla bir süre oraya yerleşir. Bir dünya ve onunla birlikte o zamana dek kabul edilmiş değerler çökmüştür. Simone Weil felaketi öngörmüştür. Kafaca buna hazırdır. Sıradışı durumlara alışkın olduğundan, kendini toparlaması, demek ki her şeye sıfırdan başlaması çok sürmez. Burada, yaşamdaki dönüm noktası düşüncedeki bir dönüm noktasına işaret eder. İki olay da aynı anda gerçekleşir. Düşünce alanında, Simone Weil hani denebilirse büyük felsefe geleneğini benimser yeniden.

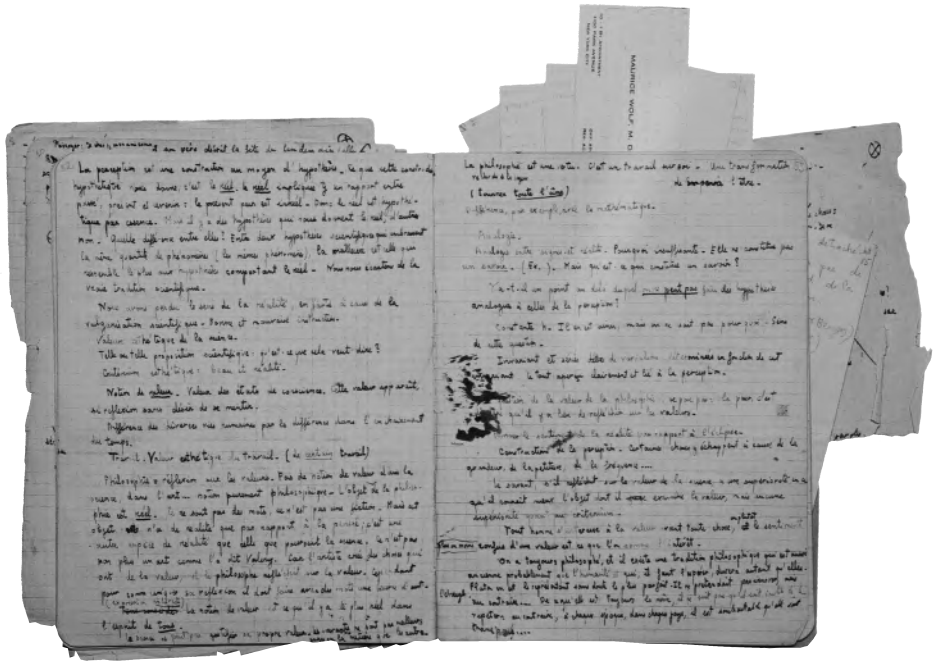
1940 ilkbaharı boyunca, askerlik kaçaklığıyla suçlandığından hapishanede sürünen, matematik dehası ağabeyi André'yle mektuplaşır. İkisinin de tam anlamıyla döktürdüğü o eşsiz mektuplarda, direnişin güçleri zihnin gücünü arttırdığı için, Simone'un düşüncesi yeniden bütünüyle felsefe alanına döner. Marsilya'ya geldikten sonra, ilk şaşkınlığı üstünden atmasının ardından, Simone Weil düşüncelerini bıraktığı yerden geliştirmeyi sürdürür. Yalnızca düşüncelerini yazarken kullandığı gereç –mektup sayfaları değil de basit karalama defterleri– ve onları yazdığı kişi değişir: Artık ağabeyine değil, kendine yazmaktadır. Onun için söz konusu olan artık yalnızca, tüm kesinlikleri altüst eden çağdaş bilimin yarattığı sarsıntı karşısında bilimi yeniden düşünmek ve felsefeyi yeniden temellendirmektir.

Simone Weil'in Marsilya'da geçirdiği o ilk aylardaki tüm yazı çalışmaları, önce kendisi için alınmış düşünce notları olarak, sonra da deneme biçiminde, birbirine bağlı konuları ele alacaktır. Bu çalışmalardan, 1941 başında yazılan, birbirini tamamlayıp birbirine gönderme yapan iki metin çıkar (ne var ki, ikisi de zincirinden boşanmışçasına ilerlerken yarıda kalmıştır): bir yanda, Simone Weil'in 1900 yakınlarında devreye giren kuantum kuramı devrimine anıştırma yaparak ses getirdiği uzun "Bilim ve Biz" metni ("Farkında olmadan bilimi yitirdik..."); öte yanda, değer kavramı üstüne düşüncelere ayrılmış, uzun süre yayımlanmayan sayfalar...

Simone Weil'in yapıtında ortaya çıkışını ana çizgileriyle anlattığımız yeni bir acelecilik baş gösterir. Ama itki ne kadar güçlü olursa olsun, yazıyı harekete geçiren mekanizmalar koşullara da çok şey borçludur. Burada "acele"nin kökeninde rastlantısal bir okuma vardır. Simone Weil'in *Cahiers du Sud*'ün tavan arasında keşfettiği yazılardan biri de Valéry'nin Collège de France'ta, 10 Aralık 1937'de yaptığı açılış konuşmasının notlarıdır (*Yggdrasill* dergisinde). O şiir sanatı öğretmeninin oradaki felsefe tanımı ("genel bir değer pazarı") onu derinden sarsar. Defterine yazdıkları da (Ocak 1941) bunu göstermektedir: "Valéry: Şiir sanatı dersi. Her türlü değer düşüncesini soyutlamakla başlıyor işe (oysa söz konusu olan şey yalnızca değerlerdir), sonra betimliyor. Değerin gizli gizli göstergesini ortaya çıkarmak için çok eğitici bir yöntem (ama yöntem olarak)."

Bir metin yazma kararı bu noktada doğar. Önce birçok farklı yazı biçimi birbirini izleyecektir: küçük bir cep ajandasındaki notlar-yer imleri (ve kaynakça), akıl yürütme taslakları, günden güne tutulan bir defterdeki (Marsilya dizisindeki ilk defter) düşünce parçaları. Bunlar iyicene gözden geçirilmiş, hatta art arda gelişlerine dek önceden düşünülmüş yazı biçimleridir. Bununla birlikte, Simone Weil'de, biçimler, erekler ve etkiler birbirinden son derece kopuktur ve aynı zihnin içinde birlikte varolsalar da ilgisiz yöntemlere bağlıdırlar. Başta, sondalama yöntemiyle, demek ki en farklı anlambilim alanlarının birbiri ardına ve hızlı biçimde karşılaştırılmasıyla işleyen parçalı biçim göze çarpar. Bu biçimde, düşünce hiçbir sapmadan, hiçbir gözüpeklikten çekinmez. Hani ara sıra sayfaya birdenbire parlayıveren bir düşünceye benzer, zil gibi sesli bir sav ya da bir özdeyiş yazılmamış olsa, birbiri ardına sıralanmış sorgulamalar ve soru biçiminde ortaya konmuş varsayımlar olarak görülebilir. Burada söz konusu olan uyarıcı bir yazıdır, ilk bakışta karmakarışık görünebilir, ama içinde gerçekten tutarlıdır: Düşünce sürekli pusudadır ve durmadan yakınlaşır. Buluşu bekler. Formül parçası, kendini ifade etmek için gereken sözcükleri bulan bir düşünce parçasının başka bir bağlama oturtulmuş halidir. Öteki yazıysa, demek ki bitişiklik yoluyla işleyen deneme yazısıysa, inandırıcı olmak ister; az çok bir okur kitlesini hedefler. Ses, ileteceği bir şey olan kişinin sesidir. Simone Weil'de, düşünce birbirine bağlanır, ama bununla kalmaz. Onun düşüncesi gerçekte acımasız bir mantığın itişiyle ilerler: ("[...] değer yalnızca bir düşünme nesnesidir; deneyim nesnesi olamaz [...] değer varsayım konusu olamaz [...]".

Bununla birlikte, onda, kazanılan hızın etkisiyle, yazı yavaş yavaş hafifler; oysa esin daha da büyümeyi sürdürüyordur. Hiçbir şeyin durduramadığı, dalga dalga ilerleyen bir akıntıdır o. Düşünce sesi izler. Esinden yararlanır. Bu değer kavramı üstüne denemeyle, başta öngörülenden başka izleklere ulaşılır. Yeni ve güçlü düşünceler gün ışığına çıkar, bir yandan da dil felsefi kopuşlarla, dizgeler arası çelişkilerle, "felsefi düşünmeyi ifade etmek için yaratılmamış" ve çağdan çağa aktarılması gereken dil yetisiyle ya da "büyük olasılıkla insanlık kadar eski" büyük felsefe geleneğiyle ilgili mutluluklar yaşar durmadan...



Simone Weil.
I. yayımlanmamış defter, 1940 sonu-Ocak 1941,
100 sayfa, 22 x 16,5 cm., BNF, Elyazmaları,
Simone Weil.

Bu kez, birbirine bağlanan düşünce alıştırması bir fırlatma rampası gibi işlemiştir; yazı –ve düşünce– kimi zaman burada olduğu gibi, örneğin bir yazı anının çekiciliği sona erdiğinde ya da daha çok, düşünce kalemi harekete geçiren başlangıç noktasına, şöyle ki Valéry'nin ağzından değer kavramıyla ilgili çıkmış sapkın düşünceye dönüp son bulduğunda, hareketi kesintiye uğrayan bir dalgayla taşınır. Simone Weil tam da Valéry adında kalemi kaldırır. Hıncı yatışmıştır. Bu metnin bir kenarda kalacak olması umurunda değildir.
Simone Weil 13 Haziran 1940'ta, yanına yalnızca gerekli şeyleri alıp Paris'ten ayrılır. Marsilya'ya vardığında, sayfalarını günden güne doldurduğu, sıradan okul defterleri satın alır; onlara okuma notlarını yazar, ama özellikle hesaplarla ve geometrik figürlerle karışık özdeyişler, düşünceler, aynı zamanda "Değer Kavramı Üstüne Düşünceler" gibi gelecekte yazmayı düşündüğü makale ve denemelerin ilkelerini, parçalarını kaleme alır. Bu notlar o kökünden kopmuş varlık için bir sığınak işlevi üstlenirler. Ayrıca düşüncenin sorgulamasının sadık bir yansıması, felsefeciye saldıran kuşku ve kesinliğin karışımıdırlar. Konunun merkezinde bilimle felsefenin karşılıklı konumları vardır.
Yazı son derece sıkışıktır. Düşünce göçün sıkıntılarından sonra kendini özgür hisseden kişinin parıltısını ve gücünü yansıtır.

Maurice Merleau-Ponty, *Görünen ile Görünmeyen*

Le Visible et l'invisible'in (Görünen ile Görünmeyen) yazarın kendi elinden elyazmasının ilk yaprağı Mart 1959'la tarihlendirilmektedir.[1] En az bir önceki kadar karalamalarla dolu yazı taslağı açılış tümcesinin nasıl kurulacağına ilişkin duraksamaların izini taşır: "Şeylerin kendilerini görüyoruz, dünya gördüğümüzdür [...]."[2] Beklenmedik biçimde ve sonsal olarak, metni insanların dünyaya ortak bağlılıklarına, anlaşmaları için olmasa da olası bir uzlaşı için zorunlu bir bağlılığa işaret eden bu "biz"le açmanın yazar için gerekli olduğunu gösterir; sonrasında bu "biz"in anlamının sorgulanması gerekliliği açığa çıkar. Merleau-Ponty'nin felsefe mantığında ya da o mantığın en önemli özelliği olan "tam ifade istenci"nde,[3] felsefeciyle "doğal insan" arasındaki fark bir açmaza varılmadan korunamaz.

İşte yazarın metni onca elden geçirmesi ve yaptığı düzeltmeler, aynı zamanda bunların akıl yürütmenin sonrasını belirleyen devreye girişleri de bu açmazları ortaya koyar. Kendine çıkmazların arasından bir yol açan, onların çevresinden dolanan ya da kanıtları altüst eden yeni yönelimleri devreye sokan ifadenin dikkat çekici yanı böyle oluşur. Düşünce de anlama açık bir ilişkinin içinde yer alır. Buradaki karalamalar ortak bir demir atma yeri arayışını gösterirler: bir dünyaya "algısal inanç", kuram öncesi kesinlik ya da "yaşamımızın içerdiği [...] sessiz 'görüşler'in derinlerdeki temeli". Ama felsefeci bu dünyanın gizeminin karşısında, "en sağlam kavramları yeniden görüp yeniden tanımlamalı, onları tanımlayacak yeni sözcüklerle yenilerini yaratmalı"dır.

Kimi zaman "Varlık ile Dünya", kimi zaman "Gerçekliğin Kökeni" ya da "Varlıkbilim Labirenti" olarak adlandırılan bu geniş felsefi tasarının farklı farklı elyazmalarına –aralarında sürekli metni oluşturan yüz elli sayfa da vardır– pek çok "çalışma notu" eşlik eder. Çoğunlukla bir çırpıda yazılıp üstlerinde çok düzelti görülmeyen bu notlar kağıda aktarılmış fikirleri, açıklamaların başlangıç aşamalarını yansıtırlar. *Le Visible et l'invisible* felsefecinin eski öğrencisi ve arkadaşı Claude Lefort sayesinde bize ulaşmıştır: Yazarının ölümünden sonra yayımlanan kitapta, Lefort metnin arkasına o çalışma notlarından konuyu aydınlatan bazılarını koymuştur. Merleau-Ponty'nin girişimi "anlama yeteneğinde gerçek bir reform,"[4] bizi de sorgulayıcı diyalektiğe çeken sorgulayıcı bir felsefe olarak görünür.

Sözgelimi, Haziran 1959'la tarihlendirilebilecek "Felsefe ile Yazın[5]" notu aradığını ancak ifade deneyinde, demek ki düşünceden kaplam deneyimine geçişte bulan bir düşüncenin özelliğidir. Çünkü "dil kendisi için bir gizem" olsa da, yazın alanındaki kullanımında özel bir bulgusal değer vardır, bu değer de yazının dünyayla olan sorgulayıcı ilişkisi çerçevesinde bir felsefe uygulamasına örnek oluşturmasını sağlar. Yazın aynı zamanda bulunması değil de kullanılması gereken anlamın yaratılması açısından da örnek oluşturur: Göstergelerin bir araya gelmesi onların bir anlam taşımasını sağlar ve yazın ifadesinin baskın işlevi felsefeye somut bir diyalektik örneği sunar.

Elyazması ve karalamalar bütün halinde incelendiğinde, felsefecinin yazmaya başladığında, hâlâ bölüm ve kısım ad-

1 BNF, Elyazmaları, Maurice Merleau-Ponty, VII. cilt, f. 6; elyazması boyunca başka tarihler de belirtilmiştir: "Haziran 1959", "Sorgulama ve Sezgi" bölümünün yazı taslağı için "Ekim 1960", bir kez daha yazılmış aynı bölüm için "Kasım 1960".

2 *Le Visible et l'invisible*, yay. Claude Lefort, Gallimard, 1964, yeni baskı "Tel" dizisi, 1979, s. 17.

3 *La Prose du monde*, ölümünden sonra yay. Claude Lefort, Gallimard, 1969, yeni baskı "Tel" dizisi, 1992, s. 56.

4 *Le Visible et l'invisible*, agy., s. 17; BNF, Elyazmaları, Maurice Merleau-Ponty, VIII. cilt, f. 36.

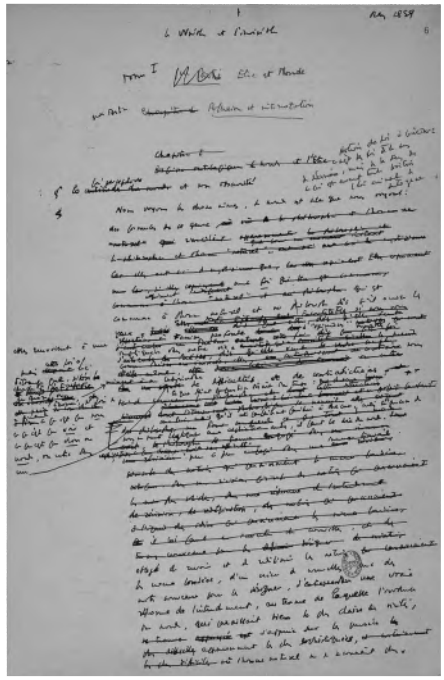
5 BNF, Elyazmaları, Maurice Merleau-Ponty, VIII. cilt, f. 31; *Le Visible et l'invisible*, agy., s. 250-251.

larının, ayrıca kitabın yapısının üstünde düşündüğü fark edilir. Bu metnin konumunun tasarısına göre hâlâ askıda tutulduğu sırada yazmaya başlamıştır o. Bu hareket tarzı, onun yazının hem rastlantısal, hem de zorunlu özelliği üstüne söylediği şeyleri destekler.[6] İlk tümce, bize görmeyi öğretmek istediği dünyada olabilecek bir giriştir yalnızca. Düzeltilerin çoğu da düşüncenin sonraki yeniden yazma girişimlerinin değil, yazının hareketine karışmasını izler.

Merleau-Ponty'ya göre, bir kitap, tamamlanmış olsa bile, çözülmeyi bekler; kültürel bir nesnedir, çünkü içsel anlamı ancak ona yüklenen anlamın etkisiyle, onu yöneltilen sorular karşısında biçimlenir: Arı bir erek, tam ya da kesin bir anlam yoktur. Söz konusu olan bir anlamın kurulması, demek ki bir sapmanın kurulmasıdır, çünkü açık bir ifade kesiti vardır. Bu tabloda, söz bir sözce ve sav düzeni olarak değil, bir ayrımlaşma ve hazırlama, bir ayrışma ve birleşme süreci olarak anlaşılır. Sava, betimlemeye, açıklamaya dayalı sözün karşısına düşünceyi kışkırtan, işe yarar bir formülleştirme arayışı konmuştur – dilin ve deneyimin açık boyutu.

1961'de felsefecinin ölümüyle yarıda kalan ve 1964'te Claude Lefort'un yayımladığı *Le Visible et l'invisible* her türlü yargının algısal temeli üstüne ortaya konmuş düşünceleri derinleştirip, ete kemiğe bürünmüş insanla ilgilenen, yeni bir varlıkbilimin genel çizgilerini betimler. Elyazmasındaki sayısız karalama, "sürüyle duraksama, düzeltme, başka biçimde dile getirme girişimi" aracılığıyla, "yalnızca düşüncenin hareketini değil, aynı zamanda el yordamıyla ilerleyişini de" (Claude Lefort) açığa vurur. Burada, kitabın ilk sayfası ve başlıklarla ilk tümce konusunda felsefecinin yaşadığı kararsızlıklar görülüyor.

6 "Dil bütünüyle rastlantı, bütünüyle nedendir, çünkü bir plan izleyen ve kökeni belli bir rastlantısal veride olmayan bir ifade dizgesi yoktur [...]" (Maurice Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, agy., s. 50).



Maurice Merleau-Ponty,
Le Visible et l'invisible
Yazarın kendi elyazması,
32 x 35 cm., BNF, Elyazmaları,
M. Merleau-Ponty, VII. cilt, f. 6.

Vladimir Jankélévitch.
Tamamlanmamışlığın Yazısı.

İlk kez 1949'da yayımlanan *Traité des vertus* (Erdemler Kitabı) yaklaşık on yıllık bir çalışmanın ürünüdür: Jankélévitch savaştan önce başladığı, savaş sırasında da insan avlarına ve gündelik sıkıntılara karşın yazmayı sürdürdüğü bu kitap onun yaşamının yapıtı olabilirdi; neyse ki sonradan onu pek çok başka kitap izlemiştir, öte yandan *Traité des vertus* Jankélévitch'in felsefi yörüngesinin tam ortasında durmaktadır. 1968-1974 yılları arasında, kitabın üç cilt halinde, baştan aşağı gözden geçirilip değiştirilmiş ve düzeltilmiş ikinci baskısı yayımlanır, bu baskıda burada elyazması durumunda ilk sayfalarını gördüğümüz yeni metinler

de bulunmaktadır. Bu elyazmalarının incelenmesi, Jankélévitch'in kendi deyişiyle, "gelişen" bir düşüncenin izlenmesini sağlar, çünkü yaratıcının, yazı katmanları içindeki, metnin eklemelerindeki, karalamalardaki ya da sayfa kenarlarındaki çalışmalarını açığa vururlar: yazılan ilk taslağın yeniden ele alındığı ve felsefecinin Sorbonne'da ders verirken aklına gelen şeylerin notlarıyla zenginleştirildiği hareket halindeki metin. Öğrencileri bunu anımsar. Zaten konu dışı sözlerle bezeli dersin ortasında bir sözcük, şimşek gibi çakan bir düşünce, müzikal bir çağrışım ortaya çıkıverir; Jankélévitch de onu hemen not eder, düşüncesine yeni bir biçim kazandırır. Akşam olup masasının başına geçince, gündüz ortaya çıkan fikirler daha önceden yazılmış çalışmayı tamamlarlar. Konuşmasında da, yazısında da, her zaman bir fikrin, bir düşünce yörüngesinin, bir esinin eksiklerini giderme, ekleme, tamamlama kaygısını taşır içinde. Öğrencilerine anlatırken, kürsüsüne bir piyanoya dayanır gibi dayanmışken, kendisini bir yandan eşlik olmaksızın, partisyon okuyan bir şarkıcıya benzeten de aynı yorulmak bilmez soluktur. Bu düşünce asla şiddetli bir söz sanatının içinde takılıp kalmamış, taşlaşmamıştır; tersine, söz onda fışkırmayı, kendiliğindenliği, ama aynı zamanda felsefe dersine özgü derinleşme ve kesinlik gerekliliğini doğurur. Konuşma yeteneği, çok seyrek çevirdiği Yunan, Latince, Rusça vb. sözcüklerle bezeli bir açıklamanın zikzaklarını kimi zaman zorlanarak izlemeye çalışan dinleyicilerini büyüler. Gelişmekte olan bu düşünceye sözlü boyut gerekiyormuşçasına. Jankélévitch de kendisinin bir öğretmen, öncelikle bir öğretmen olduğunu ve bununla gurur duyduğunu söylemez mi seve seve? Hiç kuşkusuz en değerli yapıtlarının kaynağı tutkuyla ve saygıyla üstlendiği öğretmenlik görevidir.

Sorbonne'daki derslerin soluk kesen ritmi. Ama aynı zamanda ozanlara özgü ölçülülük, eksilti, uzaklık. İçine sessizlik sinmiş metinler yazan söz adamı... Çünkü felsefeci konuştuğu gibi yazar. Bize ivedi çözümlemelerle, yinelemelerle, elden geçirmelerle karmakarışık olmuş bir elyazması bırakmıştır. Kimi zaman sabırsızca, kimi zaman gezinerek, bilgece ve alışılageldik bir yazının gösterişli yalnızlığında, asla yalanlanmayan sözü ifade edip yansıtır: Kendisini dinleyenleri öylesine etkilemiş sesi kat eder yazılarını.

Çoğunlukla ilk not sayfaları yalnızca üstü çizili sözcüklerden oluşur. Jankélévitch sözcüklerden, kavramlardan, ana konulardan hareketle düşünür ve çalışır, bir fikrin tüm olasılıklarını, bir düşüncenin tüm çeşitlemelerini, bir ana konuya eklenen her şeyi, özlerine dek derinleştirerek, inceden inceye araştırır; onları aynı zamanda okuma anılarıyla, gözde bestecilerinin müziğe dönüştürdüğü şiirlerle ve daha seyrek olarak, gönülden sevdiği felsefecilerden alıntılarla süsler, tıpkı bir kültürel kaynak kaleydoskopu gibi.

Ama bu düşünce yalnızdır, her türlü topluluktan ve her türlü felsefi çevreden uzakta tasarlanmıştır. Jankélévitch'in yeğlediği şey, kendini yinelemek pahasına da olsa, "her zaman kendi tarlasını kazmak" ve hiçbir zaman tam olarak tatmin olmadığı bir düşünme biçimini durmaksızın genişletmektir. Alçakgönüllü oluşu devinimsiz, kesin biçimde yazılmış bir yapıtla yetinmesine engel olmuştur; sözcüğün kendisinden nefret eder, bir "yapıt"ın asla tamamlanmadığını, usta bir zanaatçının yaptığı gibi yeniden tezgaha taşınması gerektiğini düşünür: Eklemeler, yinelemeler, notlar ve elden geçirilmiş birçok tekrar baskının nedeni budur.

İşte o zaman dil kusursuz bir saydamlıkla akar. Birden yürek konuşur, ritim oradadır. Sessizliğe, düşünceyle müziğin sınırına teğet geçen söz. Çünkü felsefecinin gerçekliği belirsizdir: Satır aralarında, üstü örtülü, hem her yerde, hem hiçbir yerdedir; sürekli yeniden kavranmayı ister, biçimsel ifadeden zihne ulaşır, yazılı olduğu ya da dile geti-



Vladimir Jankélévitch,
Traité des vertus, 1. Bölüm
Yazarın elinden elyazması
27 x 21 cm
BNF, Elyazmaları,
V. Jankélévitch, 3, f. 1 ve 2

rildiği için artık varolmayan, kim bilir hangi anlatılmaz şeyi arar. Dilin ötesini egemenliği altına alan, yankıyı ve sözcüklerin dümen sularında bıraktıkları izi kestiren bir işbirliği içinde, iletiyi almak okura ya da dinleyiciye düşer... Bir insan artık varolmadığında ondan geriye ne kalır? O bir felsefeciyse, yalnızca bir düşünce ya da o düşüncenin yapısına can veren tanımlanamaz esin mi? Peki ya yazı yitip gitmiş bir sesin kayıtlı imini sonsuza dek koruyabilir mi?

Trajik ama umutsuz olmayan bir zemin üstünde, eylem halindeki ahlakın felsefecisi Jankélévitch bu temel kitapta erdem kavramına saygınlığını yeniden kazandırır: Sonsuza dek tatmin edilemeyecek bir gerekliliğin tanıklığı olan kavram hiç kuşkusuz ancak bizden kaçtığı ölçüde varolur. *Traité des vertus*'nün büyük ölçüde elden geçirilmiş ve geliştirilmiş ikinci baskısına hazırlık olarak yazılan, eklemelerle ve göndermelerle dolu bu iki sayfada, Jankélévitch'in yöntemine özgü, "ne ilerlemeye, ne yinelemeye" işaret eden, "durmaksızın yeniden yitirilen bir şeyi aralıksız kovalama hırsı" göze çarpar.

FLORENCE DE LUSSY,
STÉPHANIE MÉNASÉ,
FRANÇOISE SCHWAB

ÇEV.: ORÇUN TÜRKAY

Mavi-sarı karışımı yeşil olur

bir zamanlar yeşil renk kalem vardı,

Şehir yaşamının bileşenlerinden olan yolların, şehir peyzajı içinde estetik bir unsur olmanın yanı sıra bağlantı ve geçiş ilişkileri içinde şehir planına, perspektifine sunduğu biçimsel ve anlamsal içerikler, yolların, şehir politikalarında birer aracıya dönüştüğü günümüz metropollerinde politikaların şekilleniş süreçlerinde halkla kurulan ilişkide hizmet yaşantısı içine yerleştirilmesi, bu durumu yerel politikaların siyasi söylemlerinin de aracına dönüşür. Burada iki nokta dikkat çeker: Bir taraftan hizmetin gerekliliği içinden kurulan kaçınılmazlık, diğer taraftan siyasi söylemin gizlilik bazen de açıklık içinde şekillendirmeye çalıştığı yaşamsal pratiklerin nasıl kontrol altında tutulduğunun planıdır. Denetim altında tutulacak toplumsal pratiklerin şekillenişindeki gizliliğin, belli algısal ilgiler içine yerleştirilişindeki dikkat, yeşil alan, vatandaş ikilisini ön plana çıkarır. Toplumsal yaşam içinde yeşil alanın gündelik pratikler içinden çıkarılarak, kontrollü alanlara dönüştürülmesi, insan-yeşil ilişkisinde varlıksal ihtiyaçların siyasi söylemin ihtiyaç nesnesi olarak, yeşil alanları yerel yönetimlerin kontrol alanlarının içine hapseder. Yaşamsal önem arz eden pratiklerin kontrollü pratiklere dönüştürülmesi, bu pratiklerin gündelik hayattan çıkarılarak hizmet alanlarının ihtiyaç ilişkilerinin çerçevesi içine yerleştirilmesi, boş zaman kullanım alanlarının kullanılamayacak durumda, uzak, kontrol noktalarına dönüştürülmesi, kent yaşamı içinde yerel yönetimin yayılma pratiklerinin estetize edilmesi olarak düşünülebilir. Gündelik hayatın estetize edilerek kontrol altına alındığı metropol yaşamı içinde, yollar arasına serpiştirilmiş yeşil dokunun, yaşamsal pratiklerden çıkarılarak *seyir amaçlı* kullanılmayan alanlara dönüştürülmesi, yapılan yolların gerekliliğinin bir çeşit kamuflajının yanı sıra, vatandaşı, kent yaşam alanları, diğer deyişle kentin merkezinde serbest hareket alanı olarak yeşilden alınıp, kapalı kontrollü mekanlara davet ederek, keyif kavramını gizli zorunluluk içinde eritir. Kapalı mekânların kontrol mekanizmaları aracılığıyla varlık bulması, boş zaman-kontrol sistemleri ilişkisinin büyüklüğüne de dikkat çeker. Hizmet-siyasi ikilisi sözde bir ilişki düzenini, siyasi varoluşun lehine çevirerek, hizmet kitlesini kendi hareket planı içinde hareket ettirerek, kendi hizmet planını siyasi varlığını sağlamlaştıracak düzenleme içine yerleştirir. Boş zaman alanlarının, kentin görsel varlık alanlarının, seyrin içeriğinin, siyasi söylemin hizmet kavramı içinde dönüştüğü yeni durum, vatandaşın beklentilerini, keyfiyetin dışına çıkararak siyasi varlık alanının içine yerleştirir. Siyasi varlık alanlarının metropollerde artması, vatandaş tarafından kullanılan ya da kullanılmayan alanların artmasıyla dikkat çeker. Yeşil dokunun, vatandaş tarafından doldurulamayan, kullanılamayacak, tüketilemeyecek alanlar olarak otobanlara, yol kenarlarına, seyrin içine yerleştirilmesi, serbestinin, kamusal alanları kullanma biçimlerinde yer alan hareket olanaklarının gizli yasaklanma biçimidir.

Yeşil doku üzerinden kurulan, inşa edilen yeni kent manzarası içinde, hareket alanlarının, yapılan yollar, otobanlar arasında sıkışıp kalması, kentsel mekânın, mekân kavramının, aslında varlık şekillenişinin dışında yer aldığını gösterir. Varlık-mekân ilişkisinde mekânın niceliksel yapısının, niteliğinden önce gelmesi, kentsel yoğunluğun içine sıkışıp kalmış varlık-vatandaşı, yol kenarlarındaki, saksı içlerindeki yeşille kurulan ilişkide uç noktalara taşır. Dokunsal olanın yaşam alanlarından

çıkarılarak görsel olana öncelik tanınması, siyasi-varlık gözlem araçlarının çeşitlenmesinden öteye geçemez. Bu noktada, İstanbul örneğinden yola çıkılırsa, İstanbul kent merkezi içinde, yan yollarda, çevre yollarda yol kenarlarına yapılan yeşil dokunun, günlük kullanımın dışına çıkarılarak, sadece seyrin içeriğine dönüştürülmüş yeşil doku olduğu düşünülürse, yoğun yol hareketliliği içinde araba- yeşil ilişkisi, vatandaş-yeşil ilişkisinin yerini alır, kullanılamayacak, dönüştürülemeyecek alanlar seyrin içeriğini oluşturur. İstanbul'un büyüme alanındaki dengesizliğin yeşil doku aracılığıyla kamufle edilmesi, artan araç trafiğinin yeşilin içinden süzülmesi, yol, otoban kenarlarının yeni yapılanma alanları olarak kullanılması, yeşil dokuyu bir taraftan siyasi-varlığın örtüsü diğer taraftan artan imar çalışmalarının yükselen duvarları olarak sunar. Yeşil doku aracılığıyla kurulan ilişkilerdeki tarafların dengesizliği, yerel yönetimin varlık yeğinliğini artırırken, varlık-insanın hareket alanının temel içeriğini hem dönüştürmüş, hem de ondan uzaklaştırmış olur. Yeşil dokunun yaşam alanlarından çıkarılışındaki yöntemlerin yerini alacak biçimlerin, tüketim, kullanım yerine seyrin olanağından geçmesi, varlık-insanın yaşam alanlarındaki sınırlamanın boyutunu da düşündürür. Bir taraftan sınırlanan yeşil doku diğer taraftan sınırlanan varlık-insan hareket alanları. Yeşil üzerinden inşa edilen siyasi varoluşun, İstanbul genelinde artan yapı bloklarına çerçeve oluşturması, artan trafiğin, insan yoğunluğuna bağlanmasında aracı olduğu unutulmamalıdır. Bağlantı noktasında yer alan yeşilin, kullanım içeriği, kişiselleşemeyecek bir görevle kentin içine yerleştirilir: Bağlantı, geçiş noktalarındaki yeşil alan, yerel yönetimin hizmet alanı içinde yer alırken, hizmetin varlık-vatandaşın kullanımından çıkarılarak gerçekleşmesi, yerel yönetimin keyfi hareket alanlarını da savunulacak, kabul edilebilecek niteliğe kavuşturur. Sözde yaşanan bu kabul ilişkisi, yeşil dokuda yapılan dikkat çekici çalışmalarla baştan çıkarıcı niteliğe dönüştürülerek, gündelik yaşam içinden uzaklaştırılan yeşil ilişkinin aranılamayacak noktalara taşınmasını da gölgeler. Yapılan otobanların yeşil çalışmalarla renklendirilmesi, artan beton yüzeyin renkle canlandırılması, seyrin içeriğini renklendirirken, dokunsal olanı varlık-insanın yaşamından uzaklaştırır. Benzer bir ilişki şehrin içinde de yaşanır. İstanbul genelinde, cadde kenarlarına, cadde üzerlerine yerleştirilen büyük saksı içlerine hapsedilmiş büyük yapılı hatta ekseriyetle iğne yapraklı ağaçların, saksı tabanlı toprak ilişkisi, varlık-insanın topraktan uzaklaşmasını düşündürürken bitki dokusunun da kendi yerinden nasıl edildiğini anlatır. Taşınma işleminin her alanda gerçekleştirilebileceğine örnek teşkil eden saksı düzenlemelerinin, dükkân önlerinde süs niteliğinde, cansız birer varlık olarak yer alması, dükkân sahiplerinin değişme dönemlerinde unutularak, ölüme terk edilmesi, sözde yeşil dokunun yaşama nasıl sokulmaya çalışıldığına örnek teşkil eder. Kent yaşamındaki yakın, uzak ilişki içinde canlandırılan yeşil dokunun kolaylıkla gözden çıkartılabilecek bir nitelik taşıması aslında hem yerel yönetimlerce tercih edilen hem de varlık-insanın tercih ettiği bir durumdur. Yeşil dokunun ihtiyaç durumunda kullanılabilecek bir cansız unsur olarak değerlendirilmesi artan yapı hareketliliğinin de tercihi olmuştur. Özellikle kent içinde inşa edilen yeni yapı gruplarının makyajı durumundaki yeşilin kullanım biçiminin önemi ikinci plandadır. Bir kandırmaca unsuru olarak yeşille kurulan ilişkide de sahtelik ön planda yaşanır. Burada akla şu soru gelebilir: Kolaylıkla yaşamdan çıkarılabilecek olan yeşil alanların, kolayca vazgeçilebilecek, olmazsa olmaz olmayan niteliği buradan mı gelir?

ZELİHA BURTEK

Alfred Schmidt

Berlin, 19 Mayıs 1931 – Frankfurt/Main, 28 Ağustos 2012

Bir araba tamircisinin oğlu olan Alfred Schmidt, Frankfurt / Main Goethe Üniversitesi'nde klasik filoloji ve İngiliz filolojisi öğrenimi gördü. Öğrenimi sırasında Max Horkheimer'in felsefe derslerine katıldı; bu derslerden aldığı ilhamla yaşamının kalanında kendini felsefeye adadı. Felsefe çalışmalarında Schopenhauer, Marx, Batı Marksizmi, Goethe ve Frankfurt Okulu Eleştirel Teorisine ağırlık verdi. Derslerine girdiği Horkheimer ve Adorno'nun asistanlığını yaptı. Schmidt kısa bir süre içinde felsefi materyalizm tarihinin –Alman akademisindeki– sayılı uzmanlarından, felsefe tarihi alanının en saygın öğretmenlerinden biri oldu.



"Marx'ta Doğa Kavramı" başlıklı doktora tezi 1962 yılında yayımlandı. Kitabın İngilizce çevirisi 1971 yılında Londra'daki New Left Books tarafından yayımlandı. Bu çalışma, savaş sonrası dönemde kaleme alınmış dogmatik olmayan ender Marx incelemelerinden biridir. Kitap izleyen yıllarda 18 dile çevrilmiştir ve hâlâ eleştirel ve dogmatik olmayan Marksizm'in en önemli yapıtlarından biri sayılmaktadır.

Schmidt (Gunzelin Schmid Noer ile birlikte) 1985-1996 yıllarında Fischer Verlag tarafından yayımlanmış olan *Max Horkheimer'in Toplu Eserleri*'nin (*Gesammelte Schriften*) editörüdür. 1972 yılında Frankfurt J.W.Goethe Üniversitesi'nde Horkheimer toplumsal felsefe profesörlüğü kürsüsüne geçmiş, 1999 yılında emekli olana kadar bu görevine devam etmiştir. Ölümüne

kadar Frankfurt'ta onursal profesör olarak ders vermeye devam etmiştir. 12 Temmuz 2012'de verdiği son dersinin bitiminde, öğrencileriyle vedalaşmadan önce şunları söylemiştir: "Ölüm, kişinin başına gelene kadar dert edilmez: başa geldikten sonra da dert edilmez. İşte bu durum, Epiküros'a göre çok ciddi bir meseledir."[1]

Schmidt'in *History and Structure: An Essay on Hegelian-Marxist and Structuralist Theories of History* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1981) kitabı da İngilizceye çevrilmiştir. Bunun yanı sıra, Herbert Marcuse'nin *Reason and Revolution* (1962) ve *Soviet Marxism: A Critical Analysis* (1964) de dâhil olmak üzere belli başlı eserlerini İngilizceden Almancaya çevirmiştir. Schmidt'in çevirileri sayesinde Yeni Alman Solu ve 1960'ların protesto hareketleri Marcuse'nin çalışmalarıyla tanışmıştır.

Schopenhauer, Goethe, Feuerbach, Eleştirel Teori ve din felsefesi gibi birçok tema ve filozof üzerine çalışmış olmakla birlikte Schmidt egemen sosyo-ekonomik sistemin radikal eleştirisini yapmaktan hiçbir zaman geri durmamıştır. Marx üzerine ilk kitabının çok sayıda yeni edisyonu yayımlanmıştır. Marx kitabının 1994 yılında prestijli yayınevi Presses Universitaires de France tarafından yayımlanan Fransızca versiyonu için "Ekolojik Bir Materyalizm" başlıklı uzun bir giriş yazısı kaleme almıştır.

Ölümüyle, politik tabuların ve gözde entelektüel akımların günümüzde özgürleşmiş bir insanlığın önündeki en önemli engellerden birini teşkil eden tahrip edici sosyo-ekonomik biçim olan kapitalizme dair eleştirilerini bastırmasına göz yummayan önemli bir düşünürü kaybetmiş olduk.

STEFAN GANDLER

1 Alfred Schmidt, *History of Philosophy dersi*, Frankfurt/M., 12 Temmuz 2012, video: http://electure-ms.studiumdigitale.uni-frankfurt.de/vod/clips/oEEiRGkyyY/flash.html

yeni perspektifler

Kültürlerin Eşitliği İlkesinin Paradoksu: Başörtüsü, Kız Sünneti ve Çin İmparatorunun Köpekleri Üzerine

CENGİZ AKTAR

Kendisini diğerine göre tanımlayan tek uygarlık Batı uygarlığıdır. Öteki kavramı Batı'dan başka yerde yoktur; oralarda görmezden gelme vardır. "Bütün söylemler eşittir, hiçbirinin gerçeği diğerinin gerçeğinden üstün ve kesin değildir" diyebilmek için dahi üst kademeden konuşmak gerekir.

Batılı tahayyülün kültürlerin eşitliği ilkesi, varsayıldığı andan itibaren, Batı dışında kalan, kültürlerin eşitliğini reddeden ve en canalıcısı, ancak bu ret sayesinde varolan kültürleri kendi eşitlik potasında eritir. Eşitliğin içeriğini kendisi belirler. Ama yakından bakarsak aslında eşitliğin içeriği eşitliğin ta kendisidir ve Batı dışı kültürlerin reddettikleri de budur.

Michel Foucault, *Les Mots et les Choses: une archéologie des sciences humaines*[1] adlı eserine Jorge Luìs Borges'ten bir alıntı ile başlar. Borges, *Başka Engizisyonlar/1937-1952* adlı derlemesinde bulunan "John Wilkins'in Analitik Dili"[2] makalesinde 1660'larda evrensel dille ilgilenmiş olan Wilkins'in son derece sofistike dil sınıflandırmalarıyla alay etmek için şöyle der:

1 Foucault Michel, *Les Mots et les Choses: une archéologie des sciences humaines,* Gallimard, Paris, 1966 [Türkçesi: *Kelimeler ve Şeyler, İnsan Bilimlerinin bir Arkeolojisi*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: İmge Yayınları].

2 Jorge Luìs Borges, "The Analytical Language of John Wilkins" *Other Inquisitions*, 1937-1952, Austin, TX, 1964.

Bir Çin ansiklopedisi köpekleri şu şekilde sınıflandırır:

* İmparator'a ait olanlar;
* mumyalanmış olanlar;
* evcilleştirilmiş olanlar;
* süt domuzları;
* denizkızları;
* efsanevî olanlar;
* başıboş gezenler;
* bu sınıflandırmaya dâhil olanlar;
* çılgın gibi debelenenler;
* sayısız olanlar;
* deve kılından yapılmış fırçayla resmedilmiş olanlar;
* az önce testiyi kırmış olanlar;
* uzaktan sineğe benzeyenler;
* diğerleri…

Foucault, aynı giriş yazısında Borges'in birbirleriyle ilintisiz olan şeyleri bir arada veren bu tuhaf sınıflandırmasının ne denli şaşırtıcı ve büyüleyici olduğunu söyler.

Foucault, Borges'in tanıklığı ve desteğiyle Aydınlanma'dan bu yana modern aklın belirlediği kurumların (özellikle okul, hastane, bimarhane, hapishane) ortaçağdaki uygulamanın aksine, farklıyı (çocuk, hasta, deli, suçlu) bizden biri addeden yaklaşımını irdelerken, patolojik olan ile köyün delisini, içeri ile dışarıyı, farklının (teori ve pratikte) kabul görmesi ile farklının mukavemetini, Descartes ile Borges'i, bugünlere gelirsek de "başörtülü kız okula gitsin ki bir gün onu kafasından atabilsin" diyenle başörtülü kızı, kadın sünnetine karşı bayrak açanlarla sünnetlileri karşı karşıya getirir. Eserlerinde modernliğin bu kurumlarının sınıflandırılamaz olanı, dolayısıyla endişe uyandıranı nasıl normalliğin kalıplarına soktuğunu irdeler. Çözümlemeleri normal ile patolojik arasındaki gitgellerin ayrıntılarına girse de temel paradigma ötekinin (ötedekinin) normalleştirildiği mekânların oluşumu ve bu oluşum sürecinin daima "farklı öteki"yi değil "aynı öteki"yi ele alıyor olmasıdır.

Keza düşünürün *L'Histoire de la Folie* (Deliliğin Tarihi) adlı eserindeki başarısı, modern ilim için deliliğin "gayrideliliğin" tersi olduğunu, delinin veya

ötekinin sadece normal olanın öteki yüzü olduğunu ve deliliği bimarhanede tecrit ederken aslında onu entegre ettiğini gün ışığına çıkarmasıdır. Acayip ve tuhaf olanın böylelikle zaptedilmesiyle onun endişe verici gizemi de ortadan kalkar. Tıpkı başörtüsü tartışmasındaki liberal yaklaşımın meseleyi başörtülü kızların kurumlara kabul edildiklerinde normalleşerek diğerleriyle "aynı ötekiler" olacaklarını savunarak endişelenmeye mahal bırakmayan yaklaşımlarında olduğu gibi. Zira tuhafın artık bir adı, adlandırılışı ve tarifi vardır. Ama çaresi var mıdır, orası belli değil.

Louis Dumont'nun *Essais sur l'individualisme* (Bireycilik Üzerine Denemeler)[3] eseri ise kültürlerin eşitliği sorunsalının kapsamlı bir şekilde irdelendiği zengin bir çalışmadır. İlk kez 1978 yılında yayımlanmış olan "Antropoloji Cemaati" metninde Dumont, hem etno-merkezcilikten hem de karşıtı olan kültürel görececilikten (rölativizm) kaçınan gerçek bir antropolojik bilgiye ulaşmanın yollarını arar. Marcel Mauss'u tekrarlayarak özet olarak şöyle der: "Antropoloji, insan türünün birliğini ortaya çıkartır; bilimsel bir tablo sunmak için farklılıkları kabul etmek gerekir, bunun için de gerekli olan toplumbilimsel bir yöntemdir."[4] Antropolog, insan soyunun tekliğini varsayarken bizimkinden (kendininkinden) farklı tahayyülleri bizimkine (kendininkine) eşit olarak algılar ve böylece onları "antropolojinin öznesi" ve "saygın" kılar. Böylelikle başka ve genellikle de holist kültürlerin tezahürlerine bizim düşünce kategorilerimizi yapıştırmaktan ibaret olan etno- veya antropo-merkezcilik tuzağına düşmez. Bu ilke ışığında bütün kültürler eşittir ve modern-bireyci kültürün eşitlikçiliği, holist yani tümcü, bireycilik-karşıtı ve modern öncesi diğer kültürleri kendi eşiti farz eder. Fakat eğer bütün kültürler eşitse, aralarında hiyerarşi yoksa modern antropolojinin temel taşı olan bireycilik ile holist kültürler olan karşıtları eşit yerlere sahipse, antropolojiye ne gerek vardır? Aslında antropolojik araştırmaya olan gereksinim batı kültürünün ve antropolojisinin özelliği olan evrenselin ve eşitliğin varsayılmasına olan gereksinimdir. Hiç holist kültürlerin antropolojiyle uğraştıkları görülmüş müdür?

Eşitlikçi, dolayısıyla eşitleyici ve uygulandığı andan itibaren söz konusu toplumların farklı özelliklerini reddeden ve yargılayan antropoloji, bu toplumların kendilerini biricik olarak görmelerini sona erdirir.

3 Dumont, Louis, *Essais sur l'individualisme,* Seuil, Paris, 1983.
4 *Age.*, s. 191.

Dikkate şayan olan bireyci-eşitlikçi-batılı-antropolojik bir ilkeden yola çıkarak farklı kültürlerin eşitliğini ilân etmenin, incelenen toplum konusunda belli bir bilimsel yargıyı yine de mümkün kılma üstünlüğünü doğal olarak muhafaza ettiği ölçüde, "soft" da olsa klasik antropo-merkezciliğin bir versiyonu olduğunu görmektir. Sadece modern toplum antropoloji "yaptığına" ve antropolojisi esas olarak ve doğası gereği karşılaştırmalı olduğuna göre, antropolojinin hedefi zaten bu yargıyı yöneltebilmek değil midir?

Modern öncesi holist toplumları açıklamak amacıyla modern kategoriler bunlara giydirilmiyor ve uydurulamıyorsa da, "egzotik" olan karşısında kollarımızı kavuşturup pes etmiyoruz. Önüne geçilemez bir hüküm verme arzusu yakamıza yapışıyor.

Nitekim antropolojinin hüküm verme arzusunun büyük ölçüde olumsuz ve etno-merkezci ilk önemli tezahürü ötekilerin kendilerini var olan tek insanlar olarak kabul etmelerini reddetmektir. Bütün karşılaştırmalı antropolojik incelemelerin varsayımlarında öncelikle, antropolojisi yapılan kişilerin insan oldukları kabul edilir (anthropos=insan). Böylece, güya antropo-merkezciliği önlemeyi sağlayan eşitlikçi ilkeden taviz verilmez. İlke akabinde, öteki kültürlerin insanı sadece kendileri temsil ettikleri iddiasını reddetmeyi beraberinde getirir.

Dumont antropolojinin ulvî amacı için, kültürlerin farklılığında eşitlik talep eder ve böylece, çok verimli felsefî bir perspektif açar. Dumont'un öğütlediği değişikliğe uğramış evrenselcilik, insan türünün tekliğini savunan modern antropolojinin varsayımlarına rağmen, gerçekten de, farklı kültürel veriler önünde eğilmenin ve modern olmayan toplumların holist tahayyüllerini kapsamanın üstünlüğüne sahiptir. Ama holist farklılığın, bireyselci evrensele ve eşitler dünyasına dâhil edilmesi sorunsuz bir operasyon değildir.

"Değerleri göreceleştirmek onları öldürmekle eşdeğerdir. Durum böyleyse, kültürler kendi aralarında iletişim kuramazlar, kültürel tekbencilik ve etno-merkezciliğe geri dönüş vardır. Ötekinin öteki olarak kabulü! Böyle bir kabulün ancak hiyerarşik olabileceği fikrindeyim. Farklılık savunucuları eğer farklılık için hem eşitlik hem de farklılığın kabulünü talep ediyorlarsa, imkânsızı talep ediyorlardır."[5] Yöntemin ana hatlarını, yani holist tahayyülün kendini eşit olmayan olarak kabul etmesindeki biricikliği reddeden yeni antropolojik paradigma evrenselciliğin ve yerelliğin incelikli bir sentezidir.

5 *Age.*, s. 260.

"Bu bakış açısına hangi politik tavrın tekabül ettiğini sorgularsak, bu, modern olmayan toplumlar için belli bir ilerlemecilik, modern toplumlar için ise belli bir tutuculuk talep etmek demektir."[6] Bu ne anlama gelmektedir? "Hümanizm bazı toplumlarda milyonlarca küçük kızın ve yeniyetmenin maruz kaldığı cinsel sakatlamaya (kadın sünneti) karşı yakın dönemde savaş açtı. İşte, antropolojinin doğrudan işin içine girdiği bir durum! Bu durumda antropoloji, ne protestoların temelindeki modern değerleri toptan reddedebilir, ne de kız sünnetini gerçekleştiren topluluğun kolektif yaşamına müdahale olacak mahkûmiyet hükmünün sorumluluğunu üstlenebilir. İdeal olanı, modern evrenselciliğin müdahale hakkı olduğu sınırları ve biçimleri her duruma göre bizim belirlememizdir."[7] Dumont'un asgarî ve utangaç antropolojik müdahaleciliği işte budur.

Geleneksel ya da holist olanla modern ya da bireyci olanın karşılaşmasından doğan politik, kültürel, toplumsal olgular karşısındaki değer yargılarımızın ve müdahalemizin sınırları ve biçimleri konusunda karar vermek gerektiğinde ne yapacağız? Hüküm vermeye izin veren temel varsayım farklıların eşdeğerliğidir. Bu ilke bir kez ortaya atıldığında, eşitlikçi varsayıma bağlı olarak taraflı bir hükme varılıyor. Kültürler neye göre eşittir? Eğer oluşum halindeki ontolojik bir birliğe göreyse, bu, politik, kültürel ya da başka davranışlar ölçeğinde asgarî bir uyumun kabulünü gerektirir. Dumont'un gayrimodernler için belli bir ilericilik talep etmesindeki anlam belirsizliğini bu imâya göre kabul etmek gerekir. Bu ne demektir? Kızlarının cinsel organlarını sakatlamaya hepten son vermeleri yerine buna birazcık ara vermeleri mi? İnsanın kendi bedenine sahip olma hakkına saygı göstermeleri mi? Eşitlik içerisinde bir farklılığı korumanın neredeyse imkânsız olduğunu bize söyleyen Dumont değil mi? Bedenleri sakatlayıcı uygulamaların durması, yani ilericilik ya da bireyci değere doğru ilerleme türdeşleşmeyle, dolayısıyla farklılığın ortadan kalkması ve kültürsüzleşmeyle aynı şey değil midir? Bir başka düzlemde, esas kendisini gelişmiş olanla eşit görmeye başlandığı andan itibaren gerçekten azgelişmiş olunmuyor mu?

Aslında sorun, insan hakları yandaşları ve eşitlik ruhunun kazanımlarının çetelesini tutanlarla onların aleyhinde olanlar arasındaki bu bitmek bilmeyen tartışmada değil. Birileri hep yargılıyor ve hüküm veriyor, birileri de hep reddediyor. Ancak "koşulların eşitliği", Batı'nın bu temel evrenseli,

6 *Age.*, s. 193.
7 *Age.*, s. 194.

büyük ölçüde yerli yerinde duruyor ve bugüne kadar Dumont'un haklı olarak endişe duyduğu şeyi, yani benzeşmeyi ve kültürsüzleşmeyi doğurmayı sürdürüyor. Bazılarının *etnocid*, diğerlerinin *mimetizm* ve daha başkalarının *levantenlik*, oryantalizm diye adlandırdığı, kültürlerin eşitlenmesinin elle tutulur, gözle görülür trajik sonucunun farklı tanımlamalarıdır. Batı modernliğinden esinlenen ulusdevletlerin önlerine katıp getirdikleri eşitlemenin bu değersiz ikramiyelerine safdillikle direnenler ise holistlerdir. Kültürleri, ne pahasına olursa olsun, açıkça ya da utangaççça eşit koşullarda kabul etmek isteyen antropolojik teveccüh, holist kültürlerin tektipleştirilmesini ve erozyonunu, bugüne kadar ne fikirler, ne değerler ne de pratikler düzeyinde engelleyebilmiştir.

Pascal Bruckner'in *Le Sanglot de l'Homme Blanc* (Beyaz Adamın Gözyaşları)[8] kitabı da bu eğilim içinde yer alır. Yazar köşeli formüllerle, özellikle eserinin dördüncü bölümünde ve sonuç kısmında "ilericiliği" en uç noktaya itiyor gibidir: "Demokrasinin ötesi yoktur. Üçüncü Dünya halkları, gerçekten kendiniz olmanız için size biraz daha Batı (gerekir)";[9] "bu anlamda, ahlakî alanda, kuzey ile güney arasındaki mübadeleyi tek bir kural düzenleyebilir: biri için iyi olan diğeri için de iyidir";[10] "Üçüncü Dünya, dinsel mirasını bilimsel-teknik düşünceye büyük bir öfkeyle karşı çıkarırken, ölü düşüncelerin son kalesi görünümündedir...";[11] "zafer kazanan Avrupa değildir, anavatanından kopmuş Avrupa düşüncesi insan soyunun ortak mirası haline gelmiştir";[12] "kültürel olgu tabusu genellikle kadınların kişiliği üzerinde en kötü zulümleri doğrulamaya, barbar gelenekleri sürdürmeye yarar";[13] "sanayi devrimi tartışmasına yabancı kültürleri dâhil etmek onları bir magmada eritmek değil, onların seslerini genel konsere katmaktır. Günümüzde Batı'nın Batı dışı halklara borçlu olduğu şeylerin muhasebesi yapılırsa –bedenin yeniden keşfi, din kaygısı, dans ve müzik hazlarının yeniden keşfi– sayısız katkı keşfedilebilir; bunlar olmasaydı çağımız taddan ve dehadan yoksun olurdu."[14]

8 Bruckner Pascal, *Le Sanglot de l'Homme Blanc* (Beyaz Adamın Gözyaşları), Seuil, Paris, 1983.
9 *Age.*, s. 261
10 *Age.*, s. 248.
11 *Age.*, s. 260.
12 *Age.*, s. 255.
13 *Age.*, s. 254.
14 *Age.*, s. 289.

Modern olmayan-Modern sorunsalında Doğu, Batı'nın Ötekisidir. Batı ise çok sonra Doğu'nun Ötekisi olur. Doğu Batıyı görmezden gelir zira. Batı, Ötekisi ilân ettiği Doğu'yu anlar mı? Kendi anlam ve algılama kategorileriyle ancak. O da anlamayı sınırlar, eksiltir, çarpıtır. Aynı şey Batı'yı Ötekisi kabul ettiği andan itibaren Doğu için de geçerlidir. Ama artık gereken ortaklık ilişkileri Öteki ilişkilerini aşan veya aşması gereken bir ilişki biçimidir.

Tâ 17 Aralık 2003'te, zamanın Fransa Cumhurbaşkanı Jacques Chirac okullarda başörtüsünü yasayla yasaklama konusunda kararını verdiğini açıklarken ve Fransız modernliğinin moda deyimle kırmızı çizgilerini çekerken şunları işitmiştik: "Bizim cumhuriyetimizde herkesin farklılığına saygı duyulur zira herkes ortak hukuka saygı duyar. İnanç özgürlüğü adına cumhuriyetin yasa ve ilkelerine karşı gelmeyi hoş göremeyiz." Fransa daha hâlâ bu kısırdöngüden çıkamadı. Adı edilen ortak hukuk kaideleri, tam da farklılığın sınırlarını çizerek onu zapteden kaideler olarak yasalaştırıldılar.

Tarihte Bir Yerimiz Var mı?

Bir Kent Hakkı ve Yaratıcılık Hakkı Olarak Tarih Hakkı

ÖZLEM SERT

Kentlerde görünür olmak, kent kimliğinde, kent tarihinde kişinin bir yerinin olması ve kentlerin "umut mekânları" olması,[1] "kent hakkı" ve "yaratıcılık hakkı" gibi onurlu yaşamın temellerine erişebilirliğin bir göstergesi. Daha önceleri sık sık ulusal ölçekte politikanın aktörleri arasında hiyerarşiler kuran, politik alanı daraltan kimlik politikalarına karşı bir başkaldırı olarak karşımıza çıkan bellek, insanların ve mekânların birbirlerine yakınlaştığı global dünyada kent ölçeğinde ve yerel ölçekte de kendisini gösterir oldu. "Kimlik hakkı" demokrasinin bir parçası olarak görünür hale geldi. Kimlik politikası, kimin nerede kabul gördüğü (kabul siyaseti),[2] demokrasi[3] ve özgürlükler açısından uluslarası ve ulusal ölçekten yerele dair bir problem

1 "Umut mekânları" kavramı artık değişmesi imkânsız görülmeye başlanmış Baltimore örneği üzerinden kentlerin problemlerini doğallaştırmak yerine olabilecekler konusunda düşünmemiz gerektiği fikri ile David Harvey'in literatüre soktuğu bir kavram. Harvey de bu kavramı düşünürken yeniden değerini kavradığımız üst yapının eleştirel değerlendirmesine derin bir mesai harcamış Ernst Bloch'a referanslar veriyor. Burada kavramlaştırılan umut mekânları umut felsefesinden esinlenmiş bir kavram. Bkz. David Harvey, *Spaces of Hope*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 2000, s. 18, 156.

2 K. Anthony Appiah, "Identity, Authenticity, Survival. Multicultural Societies and Social Reproduction", *Multiculturalism Examining the Politics of Recognition*, ed. Amy Gutmann, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1994, s. 149-163.

3 Liberal demokratik toplumlarda kabul görmüş evrensel prensip, insanlara özgür ve eşit davranılmasıdır. Bu nedenle demokratik bir toplumda kimlik politikası dışlayıcı değil, kapsayıcı olmalıdır. Kamu kuruluşları farklı kimlikleri kabul etmezse farklı kimliklerin eşit bir şekilde temsil edildiğinden bahsedemeyiz. Kamusal alan tarafsız olmalıdır. Amy Gutmann, "Introduction", *Multiculturalism Examining the Politics of Recognition*, ed. Amy Gutmann, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1994, s. 3-24, içinde s. 3-5, 10-11.

olarak kent politikasının önemli bir parçası oldu.[4] Aynı zamanda kentlerin sembolik ekonomisi içerisinde kültürel miras ve dolayısıyla tarih önemli bir yer edindi. Kent kimliğini güçlendirecek tarih projeleri Türkiye'de, başta İstanbul olmak üzere pek çok kentin kültür politikasında önemli bir yer aldı. İstanbul'un Osmanlı geçmişine dair farklı kimlik kurguları, çokkültürlülük, fetih ya da estetik üretim merkezi olarak Lale Devri'nin öne çıkarıldığı tarih anlatıları[5] ya da günümüzde kentte yaşayan azınlıkların kimlik anlatıları[6] siyaset bilimcilerin de önemsediği konular oldu. Bu ilgide kent ekonomisinde kültürel üretimin yerinin büyümesi kadar, yeni kente gelenlerin kent kimliğini benimsemiyor olması ve Türkiye'de kentlerin "umut mekânları" olmaktan hızla çıkıyor olmaları önemli bir rol oynadı.[7] Bu süreçte kentlerin umut mekânları olmaktan çıkmasına paralel olarak artan özcü yaklaşımlar azınlıkların kimlik haklarını ve bireysel özgürlüğü tehdit ediyorlar. Bu durumda "umut mekânları" olarak kentler ve onurlu yaşamın[8] bir parçası olan bir "kent kimliği politikası", farklı yorumlara ve hatırlamalara açık, dışlayıcı olmayan, hiyerarşiler kurmayan, kapsayıcı, çoğulcu, demokratik bir kimlik politikası mümkün müdür? Bu sorunun cevabını özcülüğe kaçışın ortaya çıkardığı özgürlük problemini, yani sorunun kendisini açtıktan sonra "yer"in anlamı ya da "yerin gücü"nü, "kimlik hakkı"[9] ve "tarih hakkı"nın, "kent hakkı" ve "yaratıcılık hakkı" ile ilişkisini betimleyerek sorgulayacağım.

4 Zygmunt Bauman, "Living in Utopia", *Cultural Politics in a Global Age, Uncertainty, Solidarity and Innovation*, ed. David Held, Henrietta L. Moore ve Kevin Young, Oxford: Oneworld, 2008, s. 316-323 içinde s. 318- 320; Kriti Kapila, "On Global Measures of Culture: A View from India", *Cultural Politics in a Global Age, Uncertainity, Solidarity and Innovation*, ed. David Held, Henrietta L. Moore ve Kevin Young, Oxford: Oneworld, 2008, s. 242-249 içinde s. 243, 248-249; Kwame Anthony Appiah, "Cosmopolitan Contamination", *Cultural Politics in a Global Age, Uncertainty, Solidarity and Innovation*, ed. David Held, Henrietta L. Moore ve Kevin Young, Oxford: Oneworld, 2008, s. 234-241 içinde s. 236-237; K. Anthony Appiah, "Identity, Authenticity, Survival", s. 149-163; Kwame Anthony Appiah, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*, New York: W.W. Norton, 2006.

5 Ayşe Öncü, "Narratives of Istanbul's Ottoman Heritage", *Spatial conceptions of the nation: modernizing geographies in Greece and Turkey*, I. B. Tauris Publishers, Londra, New York, 2010.

6 Anna Secor, "There is an Istanbul That Belongs to Me: "Citizenship, Space, and Identity in the City", *Annals of the Association of American Geographers*, C. 94, S. 2, 2004, s. 352-36.

7 Cenk Saraçoğlu, "İzmirli Orta Sınıfta Kürt Algısı: Mekân, Sınıf ve Kentsel Yaşam", *Praksis*, 21/03, 2009, s. 17-46; *Şehir, orta sınıf ve Kürtler: nkâr'dan "Tanıyarak dışlama"ya,* İletişim, İstanbul, 2011; Neslihan Demirtaş-Milz, "Neoliberal Zamanlarda İzmir ve İzmirlilik Tahayyülleri", *Değişen İzmir'i Anlamak*, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2010, s. 403-444.

8 Sosyal politikanın onurlu yaşamı bir insan hakkı olarak gören bir söylem çerçevesinde şekillendirilmesinin önemi konusunda bkz. İlhan Tekeli, *Onurlu Yaşam İçin Yeni Bir Siyaset Yapma Biçimi*, (TÜSES, 2007).

9 Avishai, Margalit & Moshe Halbertala, "Liberalism and the Right to Culture", *Social Research*, 61/ 3, Liberalism, GÜZ 1994, s. 491-510.

Global Dünyada Bireyin Kaçışları: Bir Özgürlük Problemi Olarak Özcülük

Global ölçekte de kentlerin "umut mekânları" olmaktan hızla çıkıyor olmaları, çokkültürlülüğün çıkmazları, global dünyada bireyin kaçışları, Zygmunt Bauman'a göre, günümüzde modern öncesi dönemin "bekçi" (*gamekeeper*) tarzı bireyinin, modern dönemin "bahçıvan" tarzı bireyinin yerini "avcı" tipi bireyinin alması ile ilişkili.[10] Ulaşım ve iletişim olanaklarının artmasına rağmen her zaman olduğu gibi birey için kimliğe ve değişime dair özgürlükler, zamanın ve mekânın sınırları içerisinde. Bu sınırlara dair erişilebilirlik esnerken olanaklar artıyor, fakat hedefler de her geçen gün büyüyor ve ardı arkası gelmeyen koşuşturmacadan yorgun bireyler reaksiyoner ideolojilere sığınabiliyorlar. Avcılıktan yorgun bireyler için geçmişten koparılmış "tarih sayfalarına çivilemeye çalışan"[11] özcü kimlik anlatıları bir kaçış alanı yaratıyor. Fakat özcülük hem bireysel özgürlüğe hem de ötekinin, özellikle azınlık olanın ya da azınlık içinde farklı olanın kimlik haklarına bir tehdit oluşturuyor. Özcülük (*essentialism*), toplumdaki farklı kültürlere ve farklı kişisel ya da toplumsal seçimlere kapalı ve baskıcı. Özneler üzerinde kurulmaya çalışılan hiyerarşinin öznelerin doğasına, "özüne" atfedilerek meşrulaştırıldığı bu

10 Avcı tüketen bireyin dünyasında sürdürülebilirliğin en önemli problemlerden birisi olması bir rastlantı değil. Modern dünyanın her şeyi bildiğini zannederek doğayı her türlü şekillendirebileceğinden emin bahçıvanlarının hatalarından bahsetsek de bunun üzerinden geçmişi suçlamanın anlamsızlaşacağı kadar çok zaman geçti. Bugünün sürdürülebilirlik problemleri, bugünün avcı insan tipinin sorumluluğu olarak da değerlendirilmeli. Bu tipin tarihsel olarak nasıl ortaya çıktığı ve gelişmenin nasıl bir süreçte ortak bir gelişmeden, değiştirilemeyen bir oyunda kisisel hayatta kalma mücadelesine dönüştüğü ve nasıl kaçışlar arandığı, seçimlere güvensiz bir ortamda seçme zorunluluğu ve sınırlar içinde kendisini keşfetmeye çalışan bireyler yarattığı, belirsizliğin zorluğunu gidermek ve daha güvenli mutlu hissetmek için değiştirilen kişilikler, kıyafetleri değistirerek üretilen yeni benler konusunda bkz. Zygmunt Bauman, "Living in Utopia", s. 318- 320. II. Dünya Savaşı sonrasında değişen ekonomi politik ve birey ve toplum arasında bir müzakere süreci olarak oluşan kimliklerin bu süreçteki değişimi konusunda bkz P. W. Preston, *Political/Cultural Identity, Citizens and Nations in a Global Era*, Sage Publications, Londra, 1997, s. 175; Manuel Castels, *The Information Age: Economy, Society and Culture*, Cilt II The Power of Identity, Blackwell Publishers, Massachusets, 1997.

11 "Even if you grant that people shouldn't be forced into sustaining authentic cultural practices, you might suppose that a cosmopolitan should side with those who are busy around the world "preserving culture"... But preserving culture -in the sense of cultural artefacts, broadly concieved- is different from preserving *cultures*. And the preservers of cultures are busy trying to ensure that the Huli of Papua New Guinea or, for that matter, Sikhs in Toronto or Hmong in New Orleans keep their 'authentic' ways. What makes a cultural expression authentic. Though? Are we to stop the importation of baseball caps into Vietnam, so that the Zao will continue with their colorful red headdresses? Why not ask the Zao? Shouldn't the choice be theirs?", Appiah aynı makalede 'kültürel saflık"in bir oksimoron olduğunu anlatiyor. Kwame Anthony Appiah, "Cosmopolitan Contamination", s. 236-237.

bakış açısı, günümüzde olanları anlamak değil geçmişi bugüne göre yeniden anlatmak için bir tarih anlatısı kuruyor. Özcülük, bireyin içinde gömülü bir öz anlatısı, gelecekteki bireylerin otonomisini göz ardı ediyor. Böylece tanınma siyaseti (*politics of recognition*) günümüzün en önemli sorunlarından birisi olarak ortaya çıkıyor.[12]

Özcü anlatıda sömürüyü ontolojik kurgularla meşrulaştırması nedeniyle çok eleştirilen "farklar politikasına" dayalı sömürgecilik dönemi antropolojik yaklaşımı,[13] kültürel emperyalizm eleştirisi ile neomuhafazakâr söylemi besleyerek yeni vehçelerle politikaya ve modern gündelik yaşama yeniden giriyor. Çokkültürlülük, farklı olanlar arasında hiyerarşinin meşruiyetini savunma haline gelerek kendi karşıtı tikelci reaksiyoner tikelci bir ideoloji[14] yaratıyor. Yerel çokkültürlülük karşıtlığı hareketleri kılığında karşımıza çıkan bu ideoloji, Avrupa başta olmak üzere global dünyanın önemli problemlerinden birisi. Avrupa'da neofaşizan hareketlerin canlanması ile ciddiyeti gündelik yaşama en kaba haliyle fiziksel şiddetle yansıyan bu neomuhafazakâr çokkültürlülük karşıtlığı ya da çokkültürlülüğün evrensel haklardan uzaklaşan tanımları,[15] dünyanın farklı yerlerinde farklı vehçelerde ortaya çıkıyor. Özgünlük iddiası ile ulusal karşıtı olarak çokkültürlülüğe bir eleştiri olan kapalı kimlik politikası, dünyanın birçok yerinde gözlemlenen köktenci[16] ya da neomuhafazakâr akımlar gibi Türkiye'de de benzer şekillerde kendini gösteriyor.[17] Bir ulusun ya da bir toplumun özgünlüğü, bireysel özgünlüğü baskılayan bir olgu haline gelebiliyor. Ulus devlet dönemi milliyetçiliğine getirilen en önemli eleştiri de buradan kaynaklanıyor.[18] Kendini batının karşısında tanımlayan özcü, kök-

12 K. Anthony Appiah, "Identity, Authenticity, Survival", s. 153, 155, 157.

13 Robert Young, *White Mythologies, Writing History and the West*, Routledge, Londra &New York, 1990; Jack Goody, *The Theft of History*, Cambridge University Press, Cambridge New York, 2006.

14 Ernesto Laclau, "Universalism, Particularism and the Question of Identity," *Ocak* 61, 1992, s. 83-90.

15 Jean Philippe Mathy, *Melancholy Politics, loss mouring and memory in late modern France*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2011.

16 David Held and Henrietta L. Moore, "Introduction: Cultural Features", *Cultural Politics in a Global Age, Uncertainity, Solidarity and Innovation*, ed. David Held, Henrietta L. Moore ve Kevin Young, Oxford: Oneworld, 2008, s. 1-15, s. 13-14.

17 İstanbul'un tarih anlatılarının kentin sembolik ekonomisinin bir parçası olarak nasıl şekillendiği konusunda bkz. Ayşe Öncü, "Narratives of Istanbul's Ottoman Heritage"; "**The politics of Istanbul's Ottoman heritage in the era of globalism: Refractions through the prism of a theme park",** *Cities of the South: Citizenship and Exclusion in the 21st Century*, ed. Drieskens, Barbara, Mermier, Franck & Wimmen, Heiko, Saqi Books, Londra, Beirut, 2007, s. 233-264.

18 Kültür çalışmalarında Nazi Almanya'sı başta olmak üzere televizyon ve radyo propagandaları başta olmak üzere tarihin ve belleğin ulus devletler tarafından nasıl manipüle edil-

tenci yeni milli akımlar, 1990'lardan sonra güç kazandı. 2000'lerin başında muhafazakâr demokrasi iddiasında, vurgu daha çok demokrasi üzerindeyken ve batı karşıtlığı Avrupa Birliğine entegrasyon çerçevesinde daha arka plana atılmışken,[19] çokkültürlülük karşıtlığı ve otoriter kimlik politikaları güçlendi. Burada tarihin politikanın işçiliğini yaptığı bir süreç söz konusu. Ulus devletlerin oluşum süreci boyunca tarihin kullanılmasıyla oluşturulan kimlik politikaları bugüne kadar çokça eleştirildi ve eleştirilmeye devam ediyor.[20] O eleştirilerde olduğu gibi bu açmazdan çıkış, tarih ve politika arasında anlatının işçiliğine, bilginin kurgusuna dair felsefi bir sorgulama ile mümkün.

Bir Başkaldırı Olarak Yer ve Bellek

Kentlerin kimlik politikasının özgürleştirilmesinde derinleşen, zenginleşen ve *açık bir tarih anlatısının* önemli olduğunu düşünüyorum. "An"dan, yola çıkarak "anı", "anlam", "anlatı", "anlaşma" istikametinde oluşturmaya çalıştığım düşünsel atölye, "Açık Kimlik Politikası"nın[21] tarih anlatısını, derinleşen çoğulcu bir yaratılıcılığı barındıran, geçmişin farklı yolarını ve patikalarını anımsama ve farklı yollarını unutma özgürlüğü olan, yani kimliğini özgürce oluşturabilen bireylerin yaşadığı çoğulcu demokratik bir söylemin gramerini, "Lingua Franka Grameri"ni oluşturma çabası.

AN

Şu an hepimiz bir yerlerde bir şeyler yapıyoruz. Dışarıdan bakıldığında ben bilgisayar başında yazı yazıyorum. Siz kim bilir ben bunu yazarken neler yapıyorsunuz ve sizin şu anınızda kim bilir ben neler yapıyor olacağım. Şimdi bir anlık aynı anda yaşadığımızı varsayalım. Siz bir yerlerde bu metni okuyorsunuz ve ben yazıyorum. Her birimiz bir kamera gibi içinde bulunduğu anı kaydediyor. Ben kafamdan geçenleri yazıyorum, siz aklınızdan benim

diğini anlatan çok sayıda çalışma var. Bunlardan İtalyan faşizmini karşılaştırmalı olarak konu alan yakın tarihli bir çalışma için bkz. Daniela Baratieri, *Memories and Silences Haunted by Fachism Itlaian Colonialism MCMXXX-MCMLX*, Peter Lang, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Viyana, 2010.

19 İhsan Dağı, "Transformation of Islamic Political Identity in Turkey: Rethinking the West and Westernization", *Turkish Studies*, 2005, 6/ 1, s. 21-37.

20 *Writing National Histories, Western Europe Since 1800*, ed. Stefan Berger, Mark Danovan and Kevin Passmore, Routledge, Londra, 1999.

21 Buradaki açıklık Soja'nın radikal öznellik dediği uzamsal, tarihsel ve toplumsal olanın bir araya geldiği kültürel çeşitlilikle bağlantılandırdığı açıklık ile ilişkilendirilebilir. Edward W. Soja, *Thirdspace: journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places*, Cambridge: Balackwell Publishers, 1996, s. 57.

yazdıklarımı geçiyorsunuz. Yaşadığımız anı farklı açılardan algılıyoruz. Aramızda olabilecek farkları düşünelim. Yaşam alanlarımızın ekonomik farklılıkları, yaşam ritmimizin farklılıkları, okuma-yazma işi bittikten sonra buluşacağımız arkadaşlarımız ve sosyal çevremizin farklılıkları... Eminim birbirimizi tanısak daha pek çok farktan bahsederdik. İnceleme öznelerimizi üçe çıkaralım. Şu an üçüncü kişi de hiç bilmediğimiz bir X kişisi olsun. Artık şu anda tarihte üç noktada farklı olarak yaşanan yaşamlardan bahsediyoruz. Yediği içtiği, yapıp ettiği, şu anı değerlendirişi birbirinden farklı üç kişi ve bunlardan birisi yazarken, birisi okurken ve diğerinin ne yaptığını bilmezlerken biriken bir an var. Bu anın anlatısı, bundan daha sonraki bir zamanda o anın farklı farklı yerlerinde duran insanlardan birisinin bu ana dair bilgiler, yorumlar ve seçkileriyle oluşturulur. Şimdi cevaplarını tek tek irdeleyeceğim sorular tarih anlatısının hayatımızdaki yeri hakkında anın anılara, anlama ve anlatılara dönüşmesi hakkında düşünmek için:

ANI -Bellek ve Kimlik

- **Bu anın tarihi siz, ben ve X için ne ifade eder?**

Yaşadığımız şu anın uzun süreli hafızamızda yer etmesi, anı olması, bizim için anlamlı olması daha önce yaşadıklarımız ile anlamlı ilişkiler kurmamızla mümkün. Yine aynı anda yaşayan ve bir kamera gibi yaşadıklarını kaydeden üç farklı kişi olarak yazan ben, okuyan siz ve X'e geri dönelim. Üçümüzün o ana dair önemsedikleri, anlam verdikleri biribirinden farklı olacaktır. Yaşadığımız anları anlamlandırmamız ve anı haline getirmemiz bir kameranın kaydetmesi ve kaydedilenlerin istiflenmesinden farklı, canlı, montajı içkin bir süreç. Yaşadıklarımız belleğimizdeki daha önceki yaşanmışlıklarla bir ilişki kurduğu vakit uzun süreli bellekte yer edinebiliyorlar. Örneğin, gürül gürül akan bir musluk, evini su basmış bir kişinin ve su kullanımının oluşturacağı tuzlanma gibi doğal sorunlar konusunda çevre bilinci olan birisinin farklı bir şekilde anlamlandıracakları bir olayken, aklında geçmişten benzer bağlantıları olmayan ya da geleceğe dair başka öncelikleri olan bir kişi için anlamı daha az bir olay olarak belleğinde yer alır. Olan bir olayın belleğimizde kalması, beynimizde hücre bazında önemli bir aktiviteyi harekete geçirebilmemize bağlı. Uzun süreli bellek oluşurken beynimizde anatomik bazı değişimler oluyor.[22]

22 Eric R. Kandel, *In Search of Memory: The Emergence of a New Science of Mind*, New York, 2006, s. 214, 256.

Belleğin oluşması pasif bir süreç değil, yaratıcı ve aktif bir süreç. Belleğimiz, öğrendiklerimiz ve hatıralarımız, bizim kim olduğumuzu belirliyor.[23]

Kimlik, geçmişteki yaşanmışlıklardan, gelecek istemlerine uygun hatırlamalar ya da seçimler ile oluşturulan bir çerçeve.[24] Bu çerçeve içine alınanlar, hatırlananlar yaşadıklarımızı bugün yaşadıklarımızla ve gelecek umutlarımız ile bağdaştırarak aklımıza getirdiklerimiz. İnsanlara, eşyalara ve mekânlara dair uzun süreli hatıralarımız ve bilgilerimiz kimliğimizin repertuarını oluşturuyor. Öyle ki beynimizdeki kısa süreli anıların uzun süreli belleğe dönüştüğü merkezi (*hippocampus*) alınmış bir insan, yeni anılarını uzun süreli hatıralara dönüştüremiyor, yeni şeyler öğrenemiyor ve yeni hatıralarını uzun süreli hatıralar haline getiremediğinden kişisel tarihi geçmişe çivilenmiş gibi duruyor, kimliği de donup beyininin bu bölümünü kaybettiği yaşta kalıyor. Kendisinin yeni çekilmiş bir fotoğrafını tanımıyor, önceki halini hatırlıyor.[25]

- Yaşadığımız şu an üçümüzün anılarında da çok farklı anlamlanır ve belleğimizde farklı bir yer edinir.

ANLAM

• Bir tarihçi bu anın tarihini yazsa tarih anlatısının içinde nasıl bir yeriniz olurdu?

Anlamlı Yer-Onurlu Yaşam ve Yaratıcılık Hakkı

Değerli olduğunu düşündüğümüz anıları yaşadığımız mekânların, bizim için hikâyeleri vardır. Bir kişinin olduğu gibi bir mekânın kimlik kazanması da yaşanmışlıkları ile gerçekleşir. Yaşanmışlıklardan hatırda kalanlar mekânı insanın aidiyet hissettiği yeri, memleketi haline getirir ve o mekâna dair hatırlamaların çerçevelediği farklı kimlikler oluşur.[26] Kişiler, zaman ve

23 Bellek konusunda hücre bazında yapılan araştırmaların bulgularına göre, uzun süreli belleğimiz oluşurken duyumsal (sensory) nöron ve motor nöronlar arasında yeni sinaptik (synaptic) bağlar oluşuyor. Kandel, *In Search of Memory,* s. 116.

24 Sosyal ile bireysellik arasında kimliğin oluşum süreci için bkz. Harisson C. White, *Identity and Control, A Structural Theory of Social Action*, Princeton University Press, Princeton, 1992.

25 Kandel, *In Search of Memory,* s. 127-128, 136.

26 İlhan Tekeli, "Kentlerin Kimlik Arayışını Geleceğe Yöneltmenin Tarihselliği", *Modernizm, Modernite ve Türkiye'nin Kent Planlama Tarihi*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2009, s.

mekân yaşanmışlıklarla anlamlanır. Anılarımızda yeri olan, anlamlanan mekânlar **yerlerimizi,** bizim için anlamlı olan anlar, **anılarımızı** oluşturur. Yaşadıklarımız bize mekânı anlamlı hale getirirken kendileri de mekânla birlikte anlamlanır; belleğimizde olaylar yerlerle, yerler yaşanmışlıklari ile yer edinirler.[27] Zaman ve mekânda yaşadıklarımızı belleklerimize yerlerdeki anılar ve bu anıların belleğimizdeki diğer hikâyeler ile ilişkileriyle kaydederiz. Yaşadığımız anın anlamlı, değerli olduğunu hissettiğimiz vakit mutlu olur, onur duyarız. "Tarihte bir yerimizin olması" bize ait hikâyelerin başkaları için de anlamlı olduğunu, kendimizin anlamlı bir varlığımızın olduğunu düşünmektir. Bu da yaratıcı, üretken, fark yaratan, anlamlı, onurlu bir yaşantımız olduğunu gösterir. Mekânlar kişilerin yaşantıları ile anlam kazanır, anımsamalarında hayali bir harita oluşur. Bu mekânlarda mutlu ve özgür hissetmek mekân haritalarının içerisinde anlamlı bir yerimiz olduğuna dair inancımıza bağlı. Bu anlamlığı demokratik toplumlarda, kendini gerçekleştirebilme, özgürlük ve gerçeklik hissi sağlar. Gerçekliğin içinde varlığının anlamlı olması onu değiştirebilme ve ona dokunabilme kapasitesi ile, "yaratıcılık hakkı" ile mümkündür. "Kent hakkı, kenti değiştirerek kendimizi değiştirme hakkıdır".[28] Nitekim "İnsan, insan olmasının bilincine değiştiği ve değiştirebildiği ölçüde"[29] varır.

Empati- Anlamların ilişkisi

Kent mekânları hikâyelerle doludur. Bu hikâyeler mekânları anlamlı kılar. Geçmişten pek çok farklı insanın hikâyesi kenti anlamlandırarak var ol-

84-87. Yaşanmışlıklar farklı deneyimler bir yere dair farklı anıların oluşmasını beraberinde getirir ki kent tüm bu farklı anlamlardan oluşur.
"It also happens that when we visit a palazzo like the one in Padua or travel through a particular city, we are subjected to different experiences, different expressions. There are people who do not like a place because it is associated with some ominous moment in their lives; others attribute an auspicious character to a place. All these experiences, their sum, constitute the city." Aldo Rossi, *The Architecture of the City*, Cambridge, MIT Press, 1982, s. 29.

27 Bellek ve mekân ilişkisi konusunda bkz. Julia Creet, "Introduction: The Migration of Memory and Memories of Migration", *Memory and Migration, Multidiciplinary Approaches to Memory Studies*, ed. Julia Creet and Andreas Kitzmann, University of Toronto Press, Toronto Bufallo Londra, 2011, s. 3-25.

28 David Harvey, "The Right to the City", *New Left Review* 53, 2008, s. 23-40.

29 İlhan Tekeli, "Değişenin Değiştirme Zorunluluğu Var mı?", Modernizm, Modernite ve Türkiye'nin Kent Planlama Tarihi, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2009, s. 79.

muştur ve gelecekte de anlamlarının olacağına dair umut yaratırlar.[30] Bu mekânların hikâyeler zenginliğini görmek, işte bu nedenle o yerin değerini yaşayanlar için arttırır. Hikâyelerimiz birbirine dokunur, paylaşılır; başkalarının hikâyelerini görürüz beynimizdeki bağlantılarda, bunları biz yaşamışızcasına kurgunun bağlantılarını oluşturan hislere dair benzerlikler yaratmış bağlantılar yaşamışlık hissi duyarcasına uyarılır. Empati duyarız. Başkalarının anlamlı hikâyelerinin bizim için anlamlı hale geldiği andır bu. Başkalarının anlamlı hikâyeleri de bize mutluluk verir. Onların hikâyelerini görmemiz benzer hikâyelerimizin de görüleceğine dair bir toplumsal anlaşmadır. Çoğulculuğu "insanlik hali"nin bir parçası olarak gören Hannah Arendt'in anlatımı ile anlamlı özgür yaşam **görmek, görülmek, gördüğünü bilmek, görüldüğünü bilmek** ile olur. [31]

Kent mekânlarının anlam haritalarına ulaşabilmek, onlara dokunabilmek, onları yorumlayabilmek, kentte yaşayanların açık ve demokratik bir kimlikle kentte mutlu olmalarını sağlar. Bir kenti "iyi kent" yapan sadece sokak yapısının, fiziki yerleşiminin okunulabilirliği değil, aynı zamanda yerlerin anlamlarının okunabilirliği ve anlam haritalarına ulaşılabilirlik ile ilişkilidir.[32] Bir yerde, bir kentte mutlu olmak, oluşturduğumuz hikâyelerin orada anlamlı olduğunu hissetmek ve yeni anlamlar yaratmak için istek duymak, orada gerçekliğimizin kabul edildiğini bilip, anlamlı hissettiğimiz anları gelecekte de çoğaltabileceğimize dair umut duymak, özgür hissetmektir.[33]

- Bir tarihçinin yazacağı bu anın tarihindeki yerimizin ne olacağına dair fikrimiz, bireylerin yaratıcılıklarını ne kadar gerçekleştirip kendilerini anlamlı ve önemli hissettikleri, bulunduğumuz toplumun ne kadar demokratik bir toplum olduğunun bir göstergesi.

Herkesin tarihte bir yeri vardır. Bu "tarih hakkı"dır.[34] Bu yeri kendisinin görmesi, bu yerin görülmesi ve görüldüğünü bilmesi onurlu bir yaşam sür-

30 Kevin Lynch , *What time is that space?*, Cambridge, MIT Press, 1972.
31 Hanna Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago & Londra, 1958, s. 8, 57.
32 Kevin Lynch *The Theory of Good City Form*, Cambridge: MIT Press, 1981.
33 David Harvey, *Spaces of Hope*.
34 "Tarih hakkı", tarihleri yaşanmışlıkları reddedilmiş azınlıklar çerçevesinde tartışılan bir konu. Burada ise tarih hakkını yaratıcılık hakkının, onurlu yaşam hakkının, insan haklarının bir parçası, demokratik bir toplumun gerekliliği olarak herkesin hakkı olarak tanımlıyorum.

dürdüğünün göstergesidir. Demokratik bir toplum, bugün halkın gücünün olduğu, gücünü bildiği, gördüğü ve gücünün görüldüğünün bilindiğini bildiği, **bireyin kimliğinden bağımsız olarak kabul gördüğü**, anlamlı onurlu bir varlığının olduğuna inandığı ve bir gelecek anlatısı içerisinde de kendisini görebildiği bir toplumdur. "Tarih hakkı" bu açıdan "kimlik hakkı" ile yakından ilişkilidir. "Kimlik hakkı" bir kişinin bir mekânda kimliğinden bağımsız olarak, varlığının tartışması yapılmaksızın kabul görmesi[35] anlamına gelir.

Bir de durum böyle olmasa bile oluşmuş "umut mekânları" vardır. "Kentin havasının özgürleştireceği"[36] düşüncesi, 'kimler gelmiş kimler geçmiş' diye düşündüğümüz yaşanmışlıklar repertuarı, zengin kozmopolit bir mekân olarak kentin anonim olarak, kimliğimiz sorgulanmadan var olup, özgür hissettiğimiz yer olarak düşünüldüğü bağlamların ürünüdür. Bu durumlarda kimlikler birikiminin çokluğunun yeni bir kimliğe olanak tanıyabilecek bir çoğulluk yaratabilme kapasitesinin yeni bir kimlik hakkına da olanak tanıdığı ve tarih hakkı sunduğu düşünülür. Kent mekânı ve taşra arasındaki fark, mekânların hikâyeler zenginliğinin kentte basmakalıp bağımlı yaşanmışlıklardan çok daha fazlasını sunması, belirli kimliklerden bağımsız anonim bir kimliğe ya da henüz üretilmemiş yaratıcı bir kimliğe yaşam olanağı sunmasıdır.[37]

Kent politikalarında oluşturulan kapalı kimlik politikaları ise kente dair bu zenginliği kısırlaştırır, bu kenti "taşralaştırma"[38] girişimleri bazı kentleri "umut mekânları" olmaktan çıkarıp "mecburiyet mekânları" haline getirir. Bu durumda bulunulan mekânda geleceğe dair umudun yerini daha önce

35 K. Anthony Appiah, *The Honor Code: How Moral Revolutions Happen*, New York: W.W. Norton, 2010.

36 "Stadtluft macht frei" bir Alman atasözü.

37 Andrew Hurley, "Taking it to the Streets, Public History in the City", *Beyond Preservation, Using Public History to Revitalize Inner Cities*, Temple University Press, Pennsylvania, 2010, s. 32-54, s. 39.

38 Taşraya dair bu yaklaşım bir yandan oldukça problemlidir. Sadece yaratıcılığın kentli özelliği olarak kentten çalınması değil taşrayı da yaratıcı olmayana mahkum olarak tanımlamaktadır. Oysa her yenilik şehirlerden ya da kendini uygarlık merkezi olarak gören yerlerden çıkmamıştır ve altyapı olanaklarının yaygınlaştığı günümüzde merkezin yenilik monopolisi olduğu iddiası gelecekte gitgide güçsüzleşen bir olgu olacağa benzer. Modernitenin oryantalizm ile el ele giden ve bilgiye aidiyet ya da yeniliğe merkez tanımlayan söylemi uluslararası ölçekte ülkeler arasında merkez, ulusal ölçekte ise kentler arasında ve kent ölçeğinde köy ve şehir arasında bir merkez periferi tanımlar. Bilgiye, yeniliğe aidiyet merkez tanımlamak yerine yaratıcılık kapasitesinin kullanımı olarak "taşra" kullanım içerisinde bu anlamı içerirken aynı zamanda modernist tarihin oryantalist birlikteliğinin anlamlarını da içerir. Taşra yerine yaratıcılık hakkına olanak tanıma, özgürlük mekânı olabilme kapasitesinden bahsetmek kavramı tarihsel çarpıklıklarından azat edecektir.

anlamlı anılar yaşanan yerlere dair melankolik ya da nostaljik duygular alır.[39] İnsanlar hem kendilerini hem de çevrelerini farklı anlamlandırdıkları için bir mekânın "umut mekânı" ya da "mecburiyet mekânı" haline gelmesi farklı insanlar için değişik olabilir. Bu belirli tür insanların rahat hissetmesi için oluşturulacak ve çoğunluk hegemonyası oluşturabilecek bir potansiyeldir. Sadece azınlık kimlikleri değil aynı zamanda çoğunluğun içinden olup farklı bir şeyler yapmak isteyenleri baskılama kapasitesi taşır. Bu nedenle mekânlarda onurlu yaşama ve kimliğinden bağımsız olarak var olma hakkı demokratik bir toplumda hukukun güvencesi altındadır. "Kimlik hakkı" ve "tarih hakkı" "onurlu yaşam hakkı"nın bir parçasıdır.

ANLATI

• Bu anın tarihini on yıl sonra siz, ben ve X yeniden yazsa, bu tarihle anında yazılan tarih arasında ne gibi farklar olurdu?

Her birimiz için farklı şeyler ifade eden ve değişik yönleri ile hatırladığımız bu anı anlatmaya çalışırsak başka bir süreç söz konusudur. Anlatının yapıldığı an, yaşanan andan sonra gelir. Bu yeni anda anlatıyı yapanın içinde bulduğu anla da ilişkiye girer. [40] Önce hatırlama sonra da anlatma beynimizde iki ayrı süreçtir. Hatırlama anı, mekâna ve şeylere dair bir duyumsama anıdır. Bugünkü bağlamlardan geçmişe doğru yapılır. Öyle ki aynı anı on yıl ve yirmi yıl sonra aynı kişi farklı anlatabilir. Bugüne dair farkındalıklarımız, geçmişin daha önce fark etmediğimiz yönlerini fark etmemizi sağlar. Tarihe dair hatırlamalar bugün ile diyalektik bir ilişki halindedir. Örneğin çevreye dair bilinçlenmenin oldukça geç yaşandığı dünyada çevre tarihi 1960-1970'lerin çevreci hareketlerinin ardından incelenen bir konu oldu. Aynı durum kadın hareketi, kadın çalışmaları sonrasında yazılmaya başlanan kadın tarihi için ve tarihin çalışma alanı haline gelen köylü tarihi, işçi tarihi ya da küresel ısınma ile daha fazla dikkat çeken iklim tarihi için de geçerli. Kişisel düzeyde hatırlamada da bu konulardaki bilinçlilik ile oluşan hassasiyetimiz etkili olacaktır. Örneğin çocukluğunda arkadaşları ile çevrede buldukları plastik bidonları yakıp eğlenen bir kişi, eğer yakın zamanda bu şekilde eğlenilirken

39 Julia Creet, "Introduction", s. 12, 13, 16; Wolf Lepenies, *Melancholie und Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1969, s. 79; Jean Philippe Mathy, *Melancholy Politicslynch*.

40 Roland Barthes, "Historical Discourse", *Structuralism: A Reader*, ed. Michael Lane, Londra, Cape, 1970.

büyük bir patlama yaşandığını duymuş ise ya da kendisi kimyasal atıklar ve yanan plastiğin çevreye verdiği zarar konusunda bilinçlenmiş ise bu tür hassasiyetleri olmayan birisine göre aynı anı farklı bir hisle hatırlayacaktır. Hatırlama, geçmişte yaşanmış anılardan yapılan bir seçkidir.

Beynimizde hatırlamadan sonraki süreç anlatmak için başlar. Hatırlama anında beynin dil bölümü çalışmaz. Duyumsamalarımızı kelimelere dökerken anlatıyı, anlatının yapılacağı kişilere yönelik olarak şekillendiririz. Şimdi yaşayan, yaşanmışlıkları anlamlandıran kişilere bir de anlatan ve anlatımın yapıldığı kişiler eklendi. Anımsananların anlatılması yeni bir kurgu sürecidir. Beynimizin dil ile ilgili bölümüne duyumsamaları anlatabilmek için başvururuz. Bunun için kime neyi anlatacağımız önem kazanır. Karşımızdakinin anlayacağı bir dil ararız. Nasıl anlattığımıza karar vermemiz anlattığımız kişiye ve onunla kurduğumuz ilişkiye bağlı olarak belirlenen performatif bir süreçtir. Kurgunun bugünden geçmişe doğru yapısı konusundaki farkındalık, sorgulama ve sorgulanmaya açıklık açık tarih anlatısına eşlik eder. Bu yapı sorgulanmadığında ise bağlamdan bağımsız sorgulanamaz bir tarih anlatısının "doğallık bilgileri"[41] üretme potansiyeli sessizce iş başındadır.

- On yıl sonra hepimizin anlatacakları farklı olacaktır. Çünkü hem bellek montajı sürekli durdurulamayan bir süreçtir hem de anlatı anı performatif yeniden montajın olduğu bir andır. On yıl sonra bu ana dair hatırladıklarımız ve anlatılarımız çok farklı olacaktır. Tarih, farkındalıklarımız ile yeni açılardan incelenen, yeniden anlamlanan bir yaşanmışlıklar repertuarıdır. Yaşanmışlıklar repertuarı değişmese de bizim için anlamları değişir. Tarih, hem yaşandığı dönemde farklı zaman mekân kesitlerinde, farklı insanlar tarafından değişik açılardan anlamlanan ve hem de şu an bulunduğumuz zaman mekân kesitinden farklı insanlar için farklı anlamlar ifade edebilecek, ancak parçaları üzerinden görünür olan bir repertuardır.[42] Tarih görünmeyen

41 Ormanın nasıl tanımlandığının onunla ilgili planları nasıl belirlediğine eleştirel bir yaklaşım için bkz. James C. Scott, "State simplifications: nature, space, people", *The Journal of Political Philosophy*, 3/3, 1995, s. 191-233; John Scott daha yeni çalışmalarında da planlamada oluşturulan bu anlam daralmasını tünel vizyonu olarak adlandırıyor. James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven: Yale University Press, 1998 s. 2-5, 11.

42 Geçmiş kurgusunun bugün ya da yakın geçmişin ulus devletlerinde nasıl yapıldığı değil tarihin daha erken dönemlerinde nasıl yapıldığı da 1990'lardan beri artan kimlik ve bellek literatürünün önemli bir parçasını oluşturuyor. Patrick J. Geary, *Phantoms of Remembrance,*

bir göldür adeta, ellerimizi sokup bir parçasını gölden çıkarttığımız ve kendimiz ve göstereceğimiz kişiler için ışığa tuttuğumuz an görünür olan bir sihirli sıvı rezervidir.

• Bir tarihçinin yüz yıl sonra sizin benim ve X'in yaşadığımız bu ana dair ne gibi bilgileri olabilir?

Otobiyografik anlatının malzemesi anılar iken, o anı yaşamamış kimselerin anlatıları, görüp duyabildikleri, öğrenebildikleri bilgilere, yüz yıl sonra ise ulaşabildikleri kaynaklara dayanır. Yüz yıl sonra bir tarihçinin bizim hakkımızda bulabileceği belgeleri düşünelim. X'i farklı sınıftan, statüden çok değişik noktalarda bir insan olarak düşündüğümüzde ondan geleceğe kalabilecek belgelerin çok farklı olabileceği ortadadır. Açık bir tarih anlatısında öncelikle o anda toplumsal hiyerarşide hangi noktada duran için hangi kaynaklara dayanarak anlatının yapıldığı anlatılmalı. Bu şekilde seçilen kişiyi toplum içinde ve belgeleri bağlamlarında haritalamak, açık bir anlatının gereğidir.

- Bir tarihçinin elinde toplumsal hiyerarşide değişik noktalarda duran insanlar hakkında farklı miktarda ve cinste belgeler olacaktır.

• Bu yaşadığımız anı hayatınızda tanıdığınız, birbirinden çok farklı üç kişiye anlattığınızı düşünün. Anlatımınız nasıl farklılaşırdı?

Anlatı sadece kurgularımızın bağlamsal olması açısından değil aynı zamanda anlattığımız kişiye göre değişebileceği için performatiftir. Örneğin bu yazıyı okuduğunuz vakti ve bununla ilgili anlamlandırmaları bir çocuğa ve bir yetişkine farklı şekillerde anlatırız. Tarihçinin yoruma açık, mutfağı açık bir anlatı sunması ise anlatıyı sunduğu insanları özgür, yorumlayabilen insanlar olarak algılamasıyla ilgilidir. Tarihçi kendi çıkardığı hükümleri bildirmek için yazıyor, karşısındaki okuyucuya kendisinden başka tarihçilerin aynı konu üzerinde farklı görüşlerini, kendisinin neden bu açıdan değerlendirdiğini anlatmıyor ise karşısında pasif bir özne tanımlıyor, kendi öznelliğini saklayarak bir bildirme konumu kuruyordur.

- Tarih anlatısı, anlatılan özne kurgusuna göre değişir, performatiftir.

Memory and Obligation at the End of the First Millennium, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994.

Bildirilen değil Anlaşılan Tarih

Özgürlükçü tarih, okuyucusuna tarihçi inceliği kazandıran, okuyucusunun seçimlerine olanak veren, tek noktaya doğru yanıltan değil siz, ben ve X gibi farklı noktalarda duranların bir haritasını ve tekil derinliklerini gösterirken neyin neresini anlattığını açıklayan bir anlatıdır.[43] Tarihçinin "tek bilen" olarak konumlanmasına imkân tanımayan bir derinliktir bu. İyi tarih ve tarihçi, alanının tekliklerini farklı bakış açıları sunarak zenginleştirir. Alanının en iyi tarihçilerini tanrılaştırmayıp kendisini karşılaştırabileceği bir yerde tuttuğundan kendi kalitesini arttırmakla yükümlü olur. Oysa bir tarihçi ulaşılamayacak bir yere konuluyor ise onun kadar incelikli bir iş yapmamak her zaman mazur gösterilebilir.

Neyin neden, nasıl olduğunu açıklayan, kaynaklarını okuyucuya açarak okuyucuyu onlar hakkındaki hükümlerine mahkum etmeyen anlatım tarzı, anlaşılabilir/okunabilir bir yapısı olan bir kenttin sokaklarında gezerken hissedilene benzer bir rahatlıkla tarihin sokaklarında, patikalarında dolaşmaya olanak sağlar. Kapalı tarih anlatıları yargılara dayalıdır. Geçmişin bir sokağında ilerlerken neden diğer sokaklara sapmadığını anlatmayan hatta bu geçilen sokağın tek sokak olduğunu anlatan anlatımlarla yetinmek, bir kentin en büyük, en ünlü sokağından geçip o kenti gördüm demek gibidir. Oysa tıpkı bir kentteki yaşamın sadece en büyük, en ünlü sokaklarında geçmediği, yaşamın zaman mekân ve özneler arasındaki hiyerarşileri, farklılıkları da içerdiği gibi tarih de farklı yolları, patikaları içerir. Tarihçinin hangi sokağı neden seçtiğinin, oradaki yaşamı nasıl anlamaya çalıştığının hesabını okuyucuya vermesi, tarihçiyi okuyucuya gitmesi, görmesi gereken yerleri söyleyen kısıtlı bir turist rehperi olmaktan; okuyucuyu pasif, paket tur turisti olmaktan kurtarır. Gidilebilecek yerlerin bir haritası ve o kentte yaşanmışlıklardan seçilen anlatılar sunmak, gezeni kendi kendisinin rehperi haline getirir. Bu, tarihi bir anlatıda tüketmek yerine, yeni çalışmalara yorumlara açmak olur. Açık anlatılar kurmak, hem neyin neresini anlattığını anlatan, bağlamları gösteren bir haritayı çıkarmayı, bu harita içerisinden seçilen za-

43 1970'lerin sonlarından itibaren Boston, California ve Philedelphia'da hayata geçirilen tarih projelerinde merkezde anlatıyı kurarken okuyucuyu pasif hale getirmemek var ve bu yeni müzecilik yaklaşımlarında da takip edildi. Andrew Hurley, "Taking It to the Streets", s. 36-37.

manı ve mekânı neden seçtiğine dair açıklamaları içeren, hem de anlattığı şeyleri hangi kaynakları nasıl yorumlayarak anlattığına dair açıklamalar içeren bir anlatımla sağlanabilir. Peki anlamak nedir?

ANLAMAK- ANLAŞMAK - LINGUA FRANKA GRAMERİ

Anlamak, ötelemek ve yakınlaşmak, ötekileştirmek ve empati kurmak arasında yaratıcı bir gelgit oluşturabilmektir. Yeni olan anlaşılmaya çalışılır. Yeni olan anlaşılmadığında yapılan, kolaycı bir şekilde onu beyindeki olgular içerisinde olmayan ile tanımlamaktır. İki kişinin anlaşması da böyle bir şeydir. Değişik olanı fark edip ona yeni bir olgu noktası açmaktır anlamak. Anlaşmamak yaratıcı olmayan, bu noktanın oluşturulmadığı, karşıdakinin farklarının beyindeki eski olgulardan birisi ya da o olmayan olarak tanımlandığı durumdur.

Anlamak ve kabul etmek birbirinden farklılar. Bir hüküm kabul edilmesi için verilir. Oysa varılan sonuca nasıl varıldığını açıklamak anlaşılması için yapılır. Kendini anlamak başka insanları anlamak, anlaşılmak, anlayacak biri olarak algılanmak ve anlaşmak barışçıl ilişkilerin temelini oluşturur. İnsanlar arasında iletişim kurmak, düşmanlık ve korkunun önüne geçmek ancak biribirini tanımakla mümkün.[44] Belli sembolleri korkulacak başka semboller ile ilişkilendirerek şartlanma yaratmak, hafızalara kaydetmek böylece duyarlılık yaratmak anlamayı ve anlaşmayı engeller.[45] Anlamak gelecek konusunda özgürleşebilmenin en önemli adımıdır. Anlayan insan kendine güvenli olur, çevresine korkular ve savunma mekanizmalarıyla bakıp bir şeylere rağmen varlığını düşünmek yerine anlayabildiği, anlamlı bir yerlere koyabildiği şeylerle birlikte varlığını düşünebilir.

Kendisine dair bir mükemmellik, tamamlanmışlık, bitmişlik, tanımlanmışlık, kendisine dair yaratıcılığa, anlamaya kapalılık insanı başkalarını anlamaya da kapalılaştırır. Farklı ilişkilere set çekmek için var edilen bir geçmiş repertuarı, bugüne setler çekmek için kullanılan kimlikler oluşturur. Geleceği tüketmek, geçmişi de farklı yolları, patikaları, çıkmazları ile değil

44 "A fox that had never yet seen a turtle was so frightened when he encountered one in the forest for the first time that he nearly died. On his meeting with the turtle for the second time he was still much alarmed but not to the extent as at first. On seeing the turtle for the third time, he was so increased in boldness that he went up to him and commenced a familiar conversation with him." Kandel, *In Search of Memory,* s. 168. Ulus devletin yabancıyı düşman olarak tanımlayarak kendisini korumaya çalışan baskıcı politikasının bir eleştirisi için bkz. Zygmunt Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Oxford : Polity, 1991.

45 Kandel, *In Search of Memory*, s. 168-169.

geleceği kapatan yollarından doğru anımsamayı beraberinde getirir. Tarihin hapishaneleri böylece oluşturulur.[46] Braudel Londra'ya gittiğinde Paris'i anladığını söyler. Kimlik farkların farkındalıkları ile kurulur; birisinin örneğin İzmirli olduğunu ilk fark ettiği an, aslında farklı kimliklerle karşılaştığı ilk andır. Karşılaş(tır)ma, farkların farkındalığını zenginleştiren bir süreçtir. Ancak bu zenginleşme, Braudel'in yaşadığına benzer bir farkındalık algısı ile, öğrenme sürecine verilecek emekle mümkündür. Braudel tarzı yaratıcı bir anlama sürecinin nasıl oluştuğunu anlamak tarihin hapishanelerinin nasıl oluştuğunu, yani tarih anlatımlarının yaratıcılığı kısıtlama biçimlerini incelemeyi gerekli kılıyor. "Lingua Franka Grameri" adını verdiğim bu çaba, tarihin hapishanelerinin analizinin eleştirel gerçekçi bir yaklaşımla politik karar alma süreçlerini, yaşam alanlarını, onurlu yaşam hakkını, yaratıcılık hakkını sınırlayan duvarları, hapishane duvarlarını deşifre edip anlayarak derinleşen çoğulcu bir yaratılıcılığı barındıran bir birlikte yaşam arayışı, geçmişin farklı yollarını, patikalarını anımsama ve farklı yollarını unutma özgürlüğü olan, yani kimliğini özgürce oluşturabilen bireylerin yaşadığı çoğulcu demokratik bir söylemin[47] gramerini oluşturma çabasıdır.

ANLAŞMAK

Anlaşmak, barışçıl ilişkiler kurmaktır. Bir tarih içerisinde bir yeri olmak, tarih hakkının olması ve bu yerin görüldüğünü bilmek, başkalarının yerini bilmek, görmek, barışçıl ilişkilerin temelini oluşturur. Anlatının açıklığı anlatısını sunduğu (okuyucu, dinleyici) özneyi pasif değil aktif, yorum yapabilir ve karşılaştırabilir bir özne olarak görmesine, anlatılanı aktif bir özne olarak kabul etmeye bağlıdır. Benzer bir kapalı tarih anlatısı kent politikalarında yapıldığında bu eşitsiz ilişki kurgusu daha görünür hale gelen bir demokrasi sorunu halini alır. Kentlerin yaşanmışlıklarının kent politikalarına nasıl yansıtıldığı, mekânların anlam dağarcığından yapılan seçimlerin değerlendirmesi kentlilerin bu dağarcığın farkında olmasıyla mümkün.[48] An-

46 Yerlilik üzerinden kurulan baskıcı milliyetçi anlatıların bir eleştirisi için bkz. Ümit Aktaş, "Yerlilik Üzerine Gecikmiş Düşünceler", *Birikim*, Eylül 1998, 113, s. 81-83.

47 Mekânların anlam zenginliğinin, toplumsal belleğin korunmasını tarihi mekânların korunmasından bile daha önemseyen, farklı yaşanmışlıkları yerin zenginliği gücü olarak gören ve bunu da demokrasinin önemli bir parçası olarak gören Los Angeles'ta 1984'te başlayan "Power of Place" (Yerin Gücü) hareketi icin bkz. Andrew Hurley, "Taking It to the Streets", s. 40-42.

48 Amerikan tarihinde "yer"in sıradan insanın tarih hakkı ve kimlik hakkının bir parçası olarak anlamlandığı projelerden birkaç örnek için bkz. Doloras Hayden, *The Power of Place*

cak böylece, seçimlerin sınırları, nasıl yapıldıkları bilinir, değerlendirilir ve özgür bir karara varılabilir. Kimlik, kapalı kimlik kurgularında belirli seçkileri kentliye belletmek iken açık kimlik kurgularında belli seçkileri bilmek, repertuarın ve tarihin mutfağının farkında olmaktır. Bu, tarihçi ve kentli arasında açık, "birlikte öğrenilen",[49] araştırılan iletişimi, sınırları genişletme arayışını gerektirir. Kent mekânının değeri, yaşanmışlıklar repertuarının zenginliği artar ve yaşayanlara anlamlılık zenginliği sunar.

Kapalı kimlikler, tarih anlatısı şeffaf, sorgulanabilir ve yorumlanabilir olmayan kimliklerdir. Bu totaliter "biz" kimliklerinin temel özellikleri toplumsal farklılıkları, toplumsal hareketleri tarihten arındırarak bütüncül bir resim öngörmeleri, belli bir kesiti doğallık bilgisi olarak sunmaları. Bir tarih anlatısını, bir resmin içinde yaşadığı noktadan gerçekliğin farklı resimlerini algılayan insanlara dair başka bir zamandaki bir resmin içinde yaşayıp uzaktaki bu resme dair yapılan bir portre olarak düşünürsek, her şeyi sorgulanamaz gerçeklikte anlattığı iddiasında olan bir anlatının ne kadar çok şey kırpması gerektiği görülür. Bu anlatıyı yapan bir politikacı ise önce bilgileri aldığı tarihçiden bahsetmez ya da bu tarihçi, tek doğruyu anlatan "doğallık bilgisini haiz" kişi olarak görülür. Anlatıyı yapan tarihçi ise, önce kendi öznelliğinden bahsetmez. İşçiliğini, zanaatının kişisel özellikleriyle birlikte görünmez kılmaya çalışır. Döneme dair kaynaklarla kurduğu ilişki sorgusuzdur. Sonra bahsettiği tarihi gerçekliği, ne bugün durdukları noktadan farklı yorumlayan tarihçilerden bahseder, ne de geçmişte aynı gerçekliğin farklı resimlerini yapanlardan bahseder. Sonuç olarak, bir anlatı, kaynak seçimi, seçtiği zaman kesiti, oluşturduğu zaman kurgusu, seçtiği özneler, anlatıyı yapanın öznelliği, anlatıyı yaptığı özneyi nasıl tanımladığı ve onunla nasıl bir ilişki kurduğu, mekân seçimi, mekânı nasıl tanımladığı ile bir tarz oluşturur. Bu tarz içeriğe dair pek çok şey söyler.

Açık Kimlik Politikası

Siyasette tarih anlatısı, bugünün proje müzakerelerine, geçmişten seçilen yaşanmışlıklardan referanslar sunar. Geleceğe geçmişten referanslar sunmak yaşanmışlıklara değer verildiğini göstermesi açısından önemlidir. Bu

Urban Landscapes as Public History, MIT Press, Cambridge, Londra, 1997; Andrew Hurley, "Taking It to the Streets".

49 İlhan Tekeli, *Birlikte Yazılan ve Öğrenilen Bir Tarihe Doğru*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2007.

tarih anlatıları, bir yerin ya da orada yaşayan insanların belirli özelliklerini ön plana çıkarmayı hedefleyen kimlik[50] politikaları çerçevesinde anlatıldığında o yerin ya da orada yaşayanların doğasına dair bir anlatı oluşturur. Ancak anlatı için alınan tarihi kesit her zaman bir seçkidir. Bu seçkiler tek gerçeklik olarak anlatıldığında seçkilerin nasıl yapıldığı açık değildir. Anlatıyı dinleyene "nasıl"'ı anlama ve sorgulama olanağı tanımaz. Bu seçkiler o yere ya da orada yaşayanlara dair geçmişten bazı izleri belirleyici olarak ön plana çıkarmayı hedeflerler. Bu kurgunun nasıl bir seçki ile oluşturulduğu şeffaf olmaz, oluşturulan kimlik farklı seçkilere, yorumlara ve değişime açık olmayan *kapalı bir kimlik kurgusu* olur ise bitmiş bir "doğallık bilgisi" dayatır. Bu "doğallık bilgisi", mekâna ve yaşayanlara dair sorgulanamaz kapalı bir kimlik kurgusunun temelini oluşturur. Genellikle böylesi geçmişten yapılan seçkinin temsiliyetini sorgulanmaz kabul eden anlatılar, gelecekteki hedeflerini sorgulanmaz hale getirmeyi, mutlak doğallık bilgisi halinde sundukları geçmişteki bazı özellikleri geleceğe dayatmayı hedeflerler. Böylece kapalı kimlik kurguları, geçmişten bugünün dayatmacı politikalarına referans sunar.[51] Bu sorgulanamazlık, siyasi söylemin yöneldiği insanları yorumlayamayan, pasif vatandaşlar olarak gören bir kurgudur.

Anlatının yapıldığı kişilerle kurulacak dayatmacı olmayan bir ilişkide ise seçkilerin şeffaflığı, demokratik çoğulcu bir müzakere alanı oluşturur. Fark-

50 Her çerçeve, bazı şeyleri içerirken bazılarını dışarıda bırakır. Kimlik, çerçeve içine alınan yaşanmışlıklar kadar dışarıda bırakılanlarla da tanımlanır. Bir yerin ya da orada yaşayanların kimliği, o yerin başka yerlerden farkı ve bazı yerlere benzerliği ile anlatılır. Kimlik, hep bir farklılığı ve ötekini de içerdiğinden öteki ile gelecek ilişkilerine geçmişten sunulan bir kartvizit niteliğindedir. İçeriği bugünkü seçimler ve politikalar çerçevesinde belirlenir. Michelle Pace, *The Politics of Regional Identity Meddling with the Mediterranean*, Routledge, Londra &New York, 2006, s. 168.

51 Amerika'da planlamanın müthiş bir hızla kentleri değiştirdiği bir dönemde plancının farklı seslerin temsilcisi olabilmesi ve yaptığı seçimleri olgu olarak dayatmak yerine bunları neden seçtiğini açıkça halkla paylaşması gerektiğini, ancak böylesi bir kent politikasının çoğulcu demokratik bir yapı oluşturabileceğini çok erken bir tarihte dile getiren Paul Davidoff olmuş. Davidoff kent projelerinin dilinin anlaşılabilir olması ve plancıların adeta bir avukat gibi hem halkın isteklerini plancının diline çevirmesi hem de temsil ettiği çıkar grubunun anlayabileceği bir dil kullanması gerektiğini söyler. Hukuk alanında kariyer yapmış biri olarak bunu hukuki prosedüre benzetir. Şeffaflık demokratik ve katılımcı bir kent politikasının olmazsa olmazıdır. Bu katılım da sadece vatandaşın dinlenmesini değil, vatandaşın planlama süreci konusunda iyi bilgilendirmesini içerir. Davidoff bu çoğulculuğun kent politikalarının, plancıları içine düşebilecekleri sığ bir algıdan koruyacağını ve onların farklı potansiyellerin farkına varabilmelerini sağlayacağını söyler. Davidoff makalenin devamında da plancının farklı çıkar gruplarının temsilcisi olarak hareket etmesi, bunun için de özel bir eğitim alması gerektiğinden bahseder. Bkz. Paul Davidoff, "Advocacy and pluralism in planning", *Journal of the American Planning Association*, 31/4, 1965, s. 331-338 içinde s. 331-332.

lı yaşanmışlık seçkilerine olanak ve farklı kimliklere yaşam alanı tanır. Ulusal ölçekte aktif vatandaşlar, kent mekânında ise katılımcı hemşehirliler,[52] bugüne dair politik iradelerini, kendilerine dayatılan kimliklerle yapmak zorunda olan değil, tarihsel repertuarın farkında olan ve geçmişten kendi seçkileri ile gelecek politika müzakerelerine katılabilen insanlardır. Bu uluslararası, ulusal ve yerel politika ölçeğinde örneklenebilir. İnsana politikanın yaşam alanı üzerinden en görünür şekilde dokunduğu nokta olan kent politikalarından yola çıkarak şöyle söylenebilir: Tıpkı bir kentin anlaşılabilir sokak örgüsünün yaşayanlara özgürlük sunan yapısı gibi,[53] tarih anlatılarında kent mekânlarının anlamlarına dair seçkinin anlaşılırlığı, yoruma açıklığı, tartışılabilirliği ve şeffaflığı, kent politikalarında başka seçkilere olanak tanıyan özgür, çoğulcu, katılımcı bir politik alan oluşturur. Politik alanı genişletir, ferahlatır, özgürleştirir.

Bu açıdan tarihçilerin tarihsel repertuara dair bilgileri her zaman politika ile yakın bir ilişki içinde olmuştur. Bu ilişki, tarih anlatısının "doğallık bilgisi" sunma tarzında yapıldığı dönemlerde sorgulanmamış. Oysa ne tarihçinin bilgisi ne de bu ilişki "şüphesiz"dir. Tarihçilik zanaatı, aynı zamanda işçiliğin tarzı üzerine düşündüren bir süreç. Tarihçi hangi kaynakları kullanıyor, bu kaynaklarda neleri arayıp buluyor ve hangi bilgilerle birleştirip ne şekilde sunuyor? Bu sorular her tarihçinin çalışmasının başında hesabını verdiği ya da hesabını vermekle yükümlü olduğu açık tarih yazımının gerekliliği. Politikada kullanılan tarih anlatıları da benzer bir sorgulamaya muhtaç.

Yaşadığımız süreçte, politikayı sınırlayan, sığlaştıran *kapalı kimlik* kurguları, tarihin farklı kaynaklarını, farklı yönlerini inceleyen, nasıl anlatılacağı, çalışılacağı konusunda düşünen bir tarihçi için hep bir sığlık, eksiklik, güdüklük hissi yaratır. Anlatıma konu edilen tarihsel olguların gerçekliği olsa bile bu olgularla gerçeğin sadece bir kesitinin seçilmiş olması, tarihçi için "Tabii, evet, doğru fakat" ile başlayan ve tarihin pek çok başka kesitlerini sunabileceği bir durum yaratır. Tarihçi, eleştirel gerçekçi bir yaklaşımla söylemin bittiği noktalarda derinleşerek, tarih anlatılarını bağlamlarında inceleyip seçimlerin tekil olmadığını, tarihte farklı yaşanmışlıkların bir yelpaze

52 İlhan Tekeli, "Kentlerin Kimlik Arayışını Geleceğe Yöneltmenin Tarihselliği", *Modernizm, Modernite ve Türkiye'nin Kent Planlama Tarihi*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2009, s. 84-87.

53 Kevin Lynch, *The Theory of Good City Form*.

oluşturduğunu göstererek politik süreçleri kapalı kimlik kurgularının kaçınılmazlık söyleminden bağımsızlaştıracak bir açılım, özgürlük sağlayabilir.

Bu özgürlük, tarihçilerin mutfağı açık bir tarih repertuarı sunmalarıyla mümkündür. Mutfağı açık bir tarih repertuarı, olmuş bitmişin yegane anlatılarının tekile varan toplamından değil, olmuş bitmişe dair keşfedilebilenlerin tekil anlatılarının çoğulluğu ile oluşturulabilir. Nitekim özgürlük, sınırların farkındalığı ile başlar. Bir tarih anlatısının sınırlarını fark etmek de sınırların dışını görebilmekle başlar. Tarihçi bir tarih anlatısı dışında farklı bir anlatı sunuyor ve bununla olmuş bitmişin yegâne anlatısını sunduğunu iddia ediyor ise daha önceki bir anlatının dışını görebilen, ondan bağımsızlaştırabilen fakat yeni sınırlar oluşturan kendi sınırlarını görmeyen/göstermeyen bir anlatı kurar. Yegânelik anlatısı, mutfağı açık bir anlatı değildir. Tarihi bilginin oluşturulma sürecini göz ardı eder. Mutfağı açık bir tarih anlatısı ise olmuş bitmişe dair keşfedilebilenlerin tekil anlatısıdır. Mutfak açıktır ve malzeme nedir, nerede, nasıl, hangi tarife göre, hangi aşçı tarafından pişmiş olduğunu anlamak mutfağa bir göz atma emeğini gerektirir. Bu emek tarih anlatısını yorumlamayı, onun sınırlarını bilip başka anlatılarla karşılaştırabilmeyi sağlar. Nitekim bunu yapabileceği düşünülen bir okuyucuya hitabeder. Özgür insanlara hitap eden tarih anlatısı repertuarı, tarihçinin anlatı performansını sunduğu insanlara saygısı, onları yorum yapabilen özgür insanlar olarak algılaması ile mümkündür. Oysa tüm bu tarihsel bilginin kamusal alana açıklığı için oluşacak repertuarın oluşturulması, bilgi tekelini elinde tutan tarihçilerden beklenemez. Tarihçiyi bu konuda denetleyecek olan okuyucu olacak ve tarih anlatısı performatif olduğundan denetleyebilen bir okuyucuya yazdığını bilmek, mutfağın kapısını aşındıracaktır.

Kapalı kimliklerin bitmiş bir doğallık bilgisi dayatmaları şeffaflık eksikliği kadar kendi ve öteki ilişkisinin anla(ş)maya kapalılıklarıyla ilgilidir ve barışçıl bir iletişimi engellerler. Braudel Londra'ya gittiğinde Paris'i anlaması gibi bir farkındalık algısı, öğrenme sürecine verilecek emekle mümkündür. Nitekim farkındalığa tepki sürekli bir öğrenme olarak da sürekli bir savunma olarak da ortaya çıkabilir. Farklar karşısında bilgisizlik, savunma mekanizmalarının çalışmasına neden olur ve tutucu savunmacı bir konum olarak iletişim kuran değil içine kapanan, ilişkilere kapanan kapalı bir kimlik oluşur. Bu açıdan, *açık kimlik kurguları* farklar ile farkındalıklar yaratarak kendini ve ötekini anlama sürecini anlaşmaya harc ederken; *kapalı kimlik kurguları,* farkları ortaya koymakla geçmişin olumsallıkları ve farklı

yollarını görmez, tek tipleşir ve gelecek için değişime yaratıcığa kapanırlar. Açık kimlik kurguları, farkları iletişime harç ederken, kendisini bilme çabası olmayan kapalı kimlik kurguları farklarla toplumlar arasında duvarlar örer korunma ya da savunma üzerinden bir tarih anlatısı üretirler.

Açık kimlik politikası, henüz olmamışın politikasıdır[54] çünkü kentlerde kimlik, kentlilerin geçmiş ve gelecek diyalektiği içinde sürekli yeniden ürettikleri bitmemiş, bittiği an yeni yaşantılar için mekânın "umut mekânı" olmasını engelleyecek bir çerçevedir. Kentlerin kimlik politikası ne tarihçilerin, arkeologların gün ışığına çıkardıkları yaşanmışlıklar seçkileri ile ne de politikacıların ya da kendisini bilimsel olarak yetkin gören birilerinin bunlardan yaptıkları seçkilerle sınırlıdır. Her kent politikası gibi kentlerin kimlik politikası da açık bir politika olmalıdır.[55] Çünkü kent tarihi ne gün yüzüne çıkmışlarla, ne politik olarak onaylanmışlarla ne de sadece toplumsal olarak kabul görmüşlerle sınırlandırılabilir. Kimliğin toplumsal müzakere tarihi içerisinde ön plana çıkmış yanları vardır ancak ne vakit bu müzakere bitmiş kabul edilir o vakit kimlik politikası üzerinden bir diretme, baskı ve yeni yorumlara kapalılık başlar. Bu nedenle demokratik ve açık bir kimlik politikası, kendisinde müzakere sürecine kendi son sözüyle noktayı koyma hakkını göremez. Katılımcı politika, bir son sözü söyleme uğraşı değildir.[56]

54 Burada Ernst Bloch'dan esinlenerek kullandığım henüz olmamışın politikası ("the politics of not yet") kavramının katılımcı kent politikaları için bir açılım getireceğini düşünüyorum. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt: Suhrkamp, 1985. Demokrasinin olmuş bitmiş tam belirlenmiş sıırları çizilmiş bir hedef olarak görülmediği Derrida tarzı bir bakış açısıdan kimlik meselelerine bakan diğer yazarlar da basit bir reçete vermekten kaçınırlar. Kimlik politikasına benzer bir yaklaşım için bkz. Carolyn D'Cruz, *Identity Politics in deconstruction, Culculating with the Incalculable*, Aldershot, Burlington: Ashgate 2008; Jonathan Boyarin, "Space, Time and Politics of Memory", *Remapping Memory, The Politics of Time Space*, ed. Jonathan Boyarian University of Minnesota Press, Mineapolis, Londra, 1994, s. 1-37.

55 Mekânın sosyal bir ürün olduğu, kent planlamasının teknik bir uğraş olmadığı, mekânın, insanların, verimliliğin tanımının salt tarafsız bir teknik değil belli bir taraf olmanın ürünleri olduğu 1960'lardan beri üzerinde çok yazılan konular. Söz konusu sorunlar kent planlamamasında etrafli eleştirilere yol açarken, alan disiplinlerarası konumu ile farkı çözüm önerileri ile beslendi. Bu durumda belli bir politik taraf olmayı beraberinde getirdiği eleştirildi. Hukuk kökenli Davidoff kent plancısının toplumun farklı çıkarlarının bilincinde bir avukat gibi farklı özellikle de az temsil edilen grupların çıkarlarını da temsil etmesi gerektiğini ve hangi grubun temsil edildiğinin açıkça belirtilmesinin önemini bu eleştiriler için oldukça erken bir tarihte dile getirdi. Paul Davidoff, "Advocacy and pluralism in planning," *Journal of the American Planning Association*, 31, 4, 1965, s. 331-338; Rob Atkinson, "Narratives of policy: the construction of urban problems and urban policy in the official discourse of British government 1968-1998, *Critical Social Policy,* 2000, 20/.2, s. 211-232.

56 "If human identity is dialogically created and constituted, then public recogntion of our identity requires a politics that leaves room for us to deliberate publicly about those aspects of our identities that we share, or potentially share, with other citizens." Amy Gutmann, "Introduction", s. 7.

Açık kent kimliği politikası, "kentlerin sembolik ekonomisini" zenginleştirmeyi, etkili hale getirmeyi ve "kentlerin kültür üretebilme kapasitesini" artırmayı amaçlar.[57] Mekânlar kişilerin yaşantıları ile anlam kazanır, anımsamalarında hayali bir harita oluşur ve 'Tarihte bir yerimizin olması' bize ait hikâyelerin başkaları için de anlamlı olduğunu, kendimizin anlamlı bir varlığımızın olduğunu düşünmektir.

Kaynakça

Aktaş, Ümit, "Yerlilik Üzerine Gecikmiş Düşünceler", *Birikim*, Eylül 1998, 113, s. 81-83.

Appiah, Kwame Anthony, "Identity, Authenticity, Survival Multicultural Societies and Social Reproduction", *Multiculturalism Examining the Politics of Recognition*, ed. Amy Gutmann, Princeton University Press, Princeton, New Jersay, 1994, s. 149-163.

"Cosmopolitan Contamination", *Cultural Politics in a Global Age, Uncertainity, Solidarity and Innovation*, ed. David Held, Henrietta L. Moore ve Kevin Young, Oxford: Oneworld, 2008, s. 234-241.

Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers, New York: W.W. Norton, 2006.

The Honor Code: How Moral Revolutions Happen, New York: W.W. Norton, 2010.

Arendt, Hanna, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago & Londra, 1958.

Atkinson, Rob, "Narratives of policy: the construction of urban problems and urban policy in the official discourse of British government 1968-1998", *Critical Social Policy*, 2000, C. 20 S. 2, s. 211-232.

Baratieri, Daniela, *Memories and Silences Haunted by Fascism Italian Colonialism MCMXXX-MCMLX*, Peter Lang, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Viyana, 2010.

Barthes, Roland, "Historical Discourse", *Structuralism: A Reader*, ed. Michael Lane, Londra, Cape, 1970.

Bauman, Zygmunt, *Modernity and Ambivalence*, Oxford : Polity, 1991.

"Living in Utopia", *Cultural Politics in a Global Age, Uncertainty, Solidarity and Innovation*, ed. David Held, Henrietta L. Moore ve Kevin Young, Oxford: Oneworld, 2008.

Berger Stefan; Danovan, Mark & Passmore, Kevin (ed.), *Writing National Histories, Western Europe Since 1800*, Routledge, Londra, 1999.

Bloch, Ernst *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt: Suhrkamp, 1985.

Boyarin, Jonathan "Space, Time and Politics of Memory", *Remapping Memory, The Politics of Time Space*, ed. Jonathan Boyarian, University of Minnesota Press, Mineapolis, Londra, 1994, s. 1-37.

Campbell, Joseph, "Folkloristic Commentary", *Grimm's Fairy Tales*, New York, 1945, s. 832-864.

Castels, Manuel, *The Information Age: Economy, Society and Culture*, Cilt II The Power of Identity, Blackwell Publishers, Massachusets, 1997.

57 Bir kent kimliği stratejisinin geliştirilmesi kentin gelecek projeleri ve kent mekânının değerinin artırılması açısından önemlidir. Burada disiplinerarası bir alan olan kent çalışmaları alanında çalışan siyaset bilimci, kent ve bölge plancıları, tarihçi ve sosyologlara önemli görevler düşer. Bunlardan birisi, kentin dünya ekonomisindeki yeri ya da edinmek istediği yere uygun bir kimlik stratejisi için kentin ilişkiler ağı içerisindeki farklı kimlik politikalarını analiz edip gelecek için önü açık stratejiler geliştirmektir.

Creet, Julia, "Introduction: The Migration of Memory and Memories of Migration", *Memory and Migration, Multidisciplinary Approaches to Memory Studies*, ed. Julia Creet and Andreas Kitzmann, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, Londra, 2011.

Dağı, İhsan, "Transformation of Islamic Political Identity in Turkey: Rethinking the West and Westernization", *Turkish Studies*, 2005, 6/ 1, s. 21-37.

DavIdoff, Paul, "Advocacy and pluralism in planning", *Journal of the American Planning Association*, 31/ 4, 1965, s. 331-338.

D'Cruz, Carolyn, *Identity Politics in deconstruction, Culculating with the Incalculable*, (Aldershot, Burlington,: Ashgate 2008).

Demirtaş – Milz, Neslihan, "Neoliberal Zamanlarda İzmir ve İzmirlilik Tahayyülleri", *Değişen İzmir'i Anlamak*, (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2010, s. 403-444.

Geary, Patrick J., *Phantoms of Remembrance, Memory and Obligation at the End of the First Millennium*, (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994).

Goody, Jack, *The Theft of History*, (Cambridge University Press, Cambridge New York, 2006).

Gutmann, Amy, "Introduction", *Multiculturalism Examining the Politics of Recognition*, ed. Amy Gutmann, (Princeton University Press, Princeton, New Jersay, 1994, s. 3-24.

Harvey, David, *Justice, Nature and Geography of Difference,* Cambridge: Blackwell Publishers, 1996.

Spaces of Hope, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 2000.

"The Right to the City", *New Left Review* 53, 2008, s. 23-40.

Hayden, Doloras, *The Power of Place Urban Landscapes as Public History*, MIT Press, Cambridge, London, 1997.

Held, David & Moore, Henrietta L., "Introduction: Culturak Features", Cultural Politics in a Global Age, Uncertainity, Solidarity and Innovation, ed. David Held, Henrietta L. Moore with Kevin Young, Oxford: Oneworld, 2008, s. 1-15.

Hurley, Andrew, *Using Public History to Revitalize Inner Cities*, Temple University Press, Pennsylvania, 2010.

Ireland, Craig, *The Subaltern Appeal to Experience, Self Identity, Late Modernity, and the Politics of Immmediacy,* McGill-Quin's University Press, Montreal&Kingston, Londra, Ithaca, 2004.

Kandel, Eric R., *In Search of Memory: The Emergence of a New Science of Mind*, New York, 2006.

Kapila, Kriti, "On Global Measures of Culture: A View from India", *Cultural Politics in a Global Age, Uncertainity, Solidarity and Innovation*, ed. David Held, Henrietta L. Moore with Kevin Young, Oxford: Oneworld, 2008, s. 242-249.

Laclau, Ernesto, "Universalism, Particularism and the Question of Identity," *October* 61, 1992, s. 83-90.

Lefebvre, Henri, *The Production of Space*, çev. Donald Nicholson-Smith, Oxford, Cambridge: Blackwell, 1991.

Lepenies, Wolf, *Melancholie und Gesellschaft,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1969.

Lynch , Kevin, *What time is that space?*, Cambridge, MIT Press, 1972.

The Theory of Good City Form, Cambridge: MIT Press, 1981.

Margalit Avishai, & Halbertala, Moshe, "Liberalism and the Right to Culture" *Social Research*, 61/ 3, Liberalism, GÜZ 1994, s. 491-510.

Mathy, Jean Philippe, *Melancholy Politics, loss mouring and memory in late modern France*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2011.

Öncü, Ayşe, "The politics of Istanbul's Ottoman heritage in the era of globalism: refractions through the prism of a theme park", *Cities of the South: Citizenship and Exclusion in the 21st Century*, ed. Drieskens, Barbara&Mermier, Franck&Wimmen, Heiko, Saqi Books, Londra, Beirut, 2007, s. 233-264.

"Narratives of Istanbul's Ottoman Heritage", *Spatial conceptions of the nation: modernizing geographies in Greece and Turkey*, (I. B. Tauris Publishers, London, New York, 2010).

Pace, Michelle, "The Politics of Reginal Identity: Meddling with the Mediterranean?", *The Politics of Regional Identity Meddling with the Mediterranean*, Routledge, Londra & New York, 2006.

Preston, P. W., *Political/Cultural Identity, Citizens and Nations in a Global Era*, Sage Publications, London, 1997.

Rossi, Aldo, *The Architecture of the City*, Cambridge, MIT Press, 1982.

Saraçoğlu, Cenk, "İzmirli Orta Sınıfta Kürt Algısı: Mekân, Sınıf ve Kentsel Yaşam", *Praksis*, 21/03, 2009, s. 17-46.

Şehir, Orta sınıf ve Kürtler: İnkâr'dan "Tanıyarak dışlama"ya, İletişim, İstanbul, 2011)

Scott, James C., "State simplifications: nature, space, people", *The Journal of Political Philosophy*, 3/3, 1995, s. 191-233.

Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed, New Haven: Yale University Press, 1998.

Secor, Anna, "There is an Istanbul That Belongs to Me": Citizenship, Space, and Identity in the City", *Annals of the Association of American Geographers*, 94/ 2, 2004, s. 352-36.

Soja, Edward W., *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places*, Cambridge: Balackwell Publishers, 1996.

Tekeli, İlhan, *Onurlu Yaşam İçin Yeni Bir Siyaset Yapma Biçimi*, (TÜSES, 2007).

Birlikte Yazılan ve Öğrenilen Bir Tarihe Doğru, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2007.

"Kentlerin Kimlik Arayışını Geleceğe Yöneltmenin Tarihselliği", *Modernizm, Modernite ve Türkiye'nin Kent Planlama Tarihi*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2009, s. 84-87.

"Değişenin Değiştirme Zorunluluğu Var mı?", *Modernizm, Modernite ve Türkiye'nin Kent Planlama Tarihi*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2009.

Young, Robert, *White Mythologies, Writing History and the West*, Routledge, Londra & New York, 1990.

White, Harisson C., *Identity and Control, A Structural Theory of Social Action*, Princeton University Press, Princeton, 1992.

Günümüzde Demokrasi, Anarşizm ve Radikal Politika: Jacques Ranciére ile Bir Söyleşi*

TODD MAY, BENJAMIN NOYS & SAUL NEWMAN

Todd May: *La Mésentente*'da,[1] *demokrasinin kurumsallaştırılamayacağını öne sürüyorsunuz. Bunun ne anlama geldiğini ve niçin kurumsallaştırılamayacağını düşündüğünüzü açıklayabilir misiniz?*

Ben demokrasinin asla bir anayasal formlar sistemiyle özdeşleştirilemeyeceğinden bahsediyorum. Demokratik düşünce ve pratikler elbette anayasal formlara ve kamusal yaşam tarzlarına ilham kaynağı olup onlara hayat verebilir. Fakat bunlar demokrasiyi hiçbir şekilde somutlaştıramaz çünkü *demos* (halk) doğrudan iki yönlüdür. Bir taraftan, demos, iktidarın meşruluğunun kaynağı olan kolektiftir. Bu anlamda, "demokrasi", halkın iktidarını metinler, kurumlar ve kurumsal pratikler içerisinde hayata geçiren formlar sistemini düzenler. Hükümdarın (*monarch*) ya da "üst sınıfın" (aristokrasi) egemenliğine benzeyen bir egemenlik tayin eder. Fakat *demos* egemenlik fikrini, bizzat bulundukları konum adına hüküm sürmekle yükümlü olan kral, üst sınıf, âlimler veya rahipler gibi belirli konumlara bağlayan ilkeyi zayıf-

* Bu makale *Anarchist Studies* dergisinde yayımlanmıştır. Bkz. Todd May, Benjamin Noys ve Saul Newman, "Democracy, anarchism and radical politics today: An interview with Jacques Ranciére", *Anarchist Studies*, 16/2 (Eylül, 2008), s. 173-185.

1 *La Mésentente: politique et philosophie*, Jacques Ranciére'nin *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe* adıyla 2005 yılında Ara-lık yayınları tarafından yayımlanan kitabıdır. (ç. n.)

latan öznedir aynı zamanda. Halk, kendi payına bu konumların gıyabında hüküm sürer. Bu, *arché* ilkesidir: emredenler, onlara emretme hakkını veren ilkeyi elinde bulunduranlardır.[2] Halk iktidarının kendisi ilkece anarşiktir çünkü halkın iktidarı herhangi birinin, iktidara sahip olma yetkisi olmayanların iktidarının olumlanmasıdır. Dolayısıyla, hâkimiyetin nihai gayrimeşruluğunun olumlanmasıdır. Böyle bir iktidar hiçbir zaman kurumsallaştırılamaz. Diğer taraftan, pratiğe geçirilebilir, siyasal kolektifler tarafından yürürlüğe koyulabilir. Fakat siyasal kolektifler tam da, halk adına icra edilen küçük oligarşiler iktidarı olan resmi kamusal sahnede yasal otoritenin ötesine geçerek eylemde bulunmaktadırlar. Demokratik eylem, anayasal düzen içinde temsil edilen basit seçmen vatandaş figürünün tamamlayıcısı olan öznelerin müdahalede bulunmasına olanak tanır; bu özneler yürütme ve temsil yetkisi alanlarından başka alanlara (sokak, işyeri, okul vb) müdahale eder, başka seslerin ve başka nesnelerin önünü açarlar. Dolayısıyla, "halk iktidarı"nın kurumsal bir kaydı gerçekten söz konusudur, fakat bunun ışığında, kamusal alanın kısıtlanması ve özelleştirilmesinden ibaret olan devlet mantığı ile onun aksine bu iktidarı kendine has eylem biçimleri aracılığıyla genişletmeyi amaçlayan demokratik siyasal mantık arasında bir karşıtlık da söz konusudur.

T.M.: La Haine de la démocratie'*de,*[3] *demokrasinin "bütün hükmetme yetkilerinin yokluğundan başka bir şeyi temel almaması" anlamında anarşik olduğunu söylüyorsunuz. (İngilizce çeviri, s. 41) Bu noktada anarşist teorik gelenek içerisindeki belirli akımlar mı var aklınızda ve öyleyse hangi akımlar bunlar?*

Benim anarşi kavrayışımla tarihsel anarşizmin anti-otoriter geleneği arasında bir bağ olduğu kesin. An-arşi genel olarak tahakkümün gayrimeşruluğu doktrini ve sayıca en çok olanın kapasitesinin oyuna dâhil edilmesi pratiğidir. On dokuzuncu yüzyıl işçilerinin anarşizmi, geleceği öngören emek ve mübadele örgütlenmesi biçimleri icat etme amaçlı mücadele biçimleriyle ilişkilendirilen pratikler içine gömülmüştü. Anarşizm ve sayıca en çok olanın kapasitesinin sergilenmesi arasındaki bağa çok önem veriyorum; bu bağ toplumsal geleceğimiz için doğru sloganı sağlama iddiasındaki teorisyenlerin de bir parçası olduğu ve başka bakımlardan anarşist gelenek üzerinde

2 *Arché* hem "emretmek, yönetmek, hükmetmek" (*command*) hem de "başlangıç / köken" (origin) anlamına gelir.

3 Jacques Ranciére, *La Haine de la démocratie*, La Fabrique. 2005.

de etkili olmuş akademik ve bilimsel temayüllerle zıtlık içindedir. Bununla birlikte, "benim" anarşizm anlayışımla anarşist gelenek arasında önemli bir perspektif farkı bulunmaktadır. Anarşist gelenek, siyasalla Devleti özdeşleştirerek baskıyı Devletle sınırlandırma eğilimi taşıyor ve bunu, üreticilerin oluşturduğu toplumsal gruplarda cisimlenmiş toplumsal özgürlükle zıtlık içinde konumlandırıyordu. Tarihsel anarşizm, üretim ve mübadele ile Devlet biçimlerinin asalaklığı arasındaki karşıtlığa bel bağlıyordu rahatlıkla. Bu, iktisadi ve toplumsal gerçeklik ile "görünüş olarak siyaset" arasındaki Marksist karşıtlığa oldukça yakın bir görüştür. Ve bu görüş, yaşayan bir organizma olarak toplumsal hücrenin siyasal desiseye karşı durduğu özgül bir organizmacı kavrayıştan besleniyordu. Ben bu doğalcı görüşten çok uzaktayım. Benim açıklamaya çalıştığım, tam da siyasetin tanımında içerilen ve onu bütün organizmacılıktan kesinlikle ayıran bir anarşiydi. Siyasal yönetim ideasında artık belirli bir kategoriye değil bütüne (*tous*) dair bir yetki/yeterlik/kifayet referansına ihtiyaç duyulduğunu göstermeye çalıştım. İktidarın işleyişinin belirli bir kategoriye uygun bir yeterliğin işleyişi olduğu yolundaki *arché* mantığından bir kopuş söz konusudur artık. Elbette, siyasetin merkezindeki bu ilksel "anarşizm" yönetim pratikleri tarafından sürekli yeniden keşfediliyor ve demokrasi ancak, resmi kamusal alandan farklı bir müşterek alan yaratacak biçimde onu tekrar devreye sokan öznelerin eylemleri aracılığıyla var olabilir.

T.M.: *Sovyetler Birliği'nin çöküşünden ve Çin'de kapitalizmin benimsenmesinden bu yana, özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde ilerici hareketler Marksist teoriyle ilgilenmeyi bırakmışlardı. Bu hareketlerin çoğu köklerini anarşizm içerisinde, hem on dokuzuncu yüzyılın klasik anarşizmi hem de örneğin Guy Debord'un ve çevreci Murray Bookchin'in düşüncelerinde ortaya çıkan daha yakın dönem anarşizm tezahürleri içerisinde aramaya başladı. Anarşist teorinin, bugünün küreselleşen dünyasında ilerici siyasi düşünceyi ve eylemi ifade edecek bir çerçeve sağlayacağını düşünüyor musunuz?*

Benim bildiğim kadarıyla, dünyanın ve onun dönüşümünün anlaşılabilirliğine dair küresel bir çerçeve sağlayacak hiçbir anarşist teori mevcut değil. Ve asıl mesele, böyle bir anarşist teoriye sahip olmanın gerekli olup olmadığını bilmektir. Tarihsel anarşizm iki temel tutum arasında salındı hep: bir taraftan, insanların yenilikçilik kapasitesiyle Marksist bilim tarafından geliştirilen tarihsel evrim şemalarını bir araya getirdi. Diğer yandan, Proudhoncu geleneğin izinden giderek kendini hakiki sosyal bilimlerin ve gelecekte

uygulanmaya hazır bir toplumsal formülün taşıyıcısı olarak takdim etti. Sizin telaffuz ettiğiniz referansların bu tarihsel salınımla ilişkili bir ilerlemeyi betimlediğinden kuşkuluyum. Devlet Marksizmine ironiyle yaklaşmasına rağmen, Guy Debord'un tarihsel süreç ve avangardın rolüne dair vizyonu Marksist gelenekle bütünüyle uyum içindeydi. Murray Bookchin, kendi payına, anarşizmin sıklıkla ilişkilendirildiği ve adil toplumun toprağın içine sağlamca yerleştirilmiş doğal bir bitkiye benzeyeceğini iddia eden organizmacı görüşü sürdürüyor gibi görünüyor bana. Bu Bookchin'in anarşist çözümü, adeta devletin hastalığına derman olacak bir formülün uygulaması olarak takdim ettiği anlamına da geliyor. Ben, kendi payıma, gelecekte uygulanmak için hazır bekletilen ibarelere inanmıyorum. Ben mevcut düzene muhalefetin güncel biçimlerinin gelecekteki müşterek varlık biçimlerini geliştirdiğine inanıyorum. Anarşist eleştiri ve anarşist gelenekle bağlantılı ortaklık biçimleri, Devlet Marksizminin ve sosyalist partilerin başarısızlığından bu yana yeni bir önem kazandı. Fakat bu da, tarihsel anarşizmin çelişkili olduğuna hükmettiği şeyi düşünmeyi işaret ediyor: anarşist bir siyasal düşünce, pratik bir siyaset olarak bir anarşizm ideası.

Benjamin Noys: *Mayıs 68 olaylarının egemenlik eleştiriniz ve entelektüel ve politik formasyonunuz için bir hayli önemli olduğu açıkça ortada. Olayların kırkıncı yıldönümü ve Fransa Cumhurbaşkanı Nicolas Sarkozy'nin Mayıs 68'in mirasının tasfiye edilmesine dair taleplerinin ertesinde, Mayıs 68 olaylarının mirası size göre nedir? Mayıs 68'e sadakatin muhafazası gerekli midir ve eğer öyle ise, onu meydana getiren ayrışık eylemler içinde neye karşı sadakat beslenmelidir?*

Bana göre, Mayıs 68'in mirası, benim anladığım şekliyle demokratik siyasetin mirasından başka bir şey değildir. Mayıs 68 her şeyden önce, demokrasi ve devletin oligarşik idaresini kaynaştıran düşünceyle karşıtlık içinde, bütünün (*tous*) ortak kaderini tayin etme yeterliliğinin olumlanmasıdır. Sosyal topluluğu yapılandıran bütün otorite biçimlerinin genel reddiydi Mayıs 68. Bu eleştirinin politik ve kolektif karakteri yeniden teyit edilmelidir çünkü 1980'lerdeki düzene geri dönüş fikri bütünüyle otorite karşıtı eleştiriyi, metaların ve bir meta haline dönüşmüş yaşamın sunduğu yeni vaatlerin tadını çıkarmaktan alıkoyan otorite formlarından kaçmayı arzulayan genç insanların bireyci tutumları ile özdeşleştirme amaçlı umutsuz bir teşebbüstü. Bu eleştiri Sarkozy sayesinde dirilmiştir fakat esasen sol güruh tarafından detaylandırıldığını da gözden kaçırmamak gerekir; boşa çıkmış umutlarını

hınca dönüştüren hayal kırıklığına uğramış aktivistler, yıllarca süren bir mücadelenin mirasını geliştirmeye çalışırken bir taraftan da bu mücadelenin etkilerini bütünüyle ortadan kaldıran hükümetteki sosyalistler; 1968'de kendi bilimlerinin öğrencilerin "ideolojisi" tarafından yok edildiğini görerek hiddetlenen ama daha sonra, bilim tarafından yetkilendirilmemiş bu ajitasyonun dara düşen kapitalizmin ıslahına yol açtığını göstermekten mutlu olan ortodoks Marksistler veya Bourdieu ekolünün sosyologları vb. tarafından detaylandırılmıştır bu eleştiri. Mayıs 68'e duyulan sadakat bugün otorite karşıtı hareketin yol açtığı kolektif yıkımının gücüne duyulan sadakat anlamına geliyor.

B.N.: *2007 yılında* Artforum*'da*[4] *yayımlanan bir söyleşide sanatçının konumuna iki şekilde ayrıcalık tanıyordunuz: birincisi, sanatçının rolündeki dağılımın, roller ve yetkinliklerde yeni bir kaymanın işareti olması, ikincisi ise, sanatçının kendi işi aracılığıyla "duyulur olanın dokusunda bir değişiklik" yapabilir olmasıydı. Başka alanlarda ya da eylemlilik biçimlerinde benzer görevlerin yerine getirilebileceğini düşünüyor musunuz?*

Sanatçı olarak sanatçı konumuna ayrıcalık tanımıyorum. Ben sanat pratiklerinde, sanatçıların politik bir rol üstlenmesini –ki, yerleşik yetkinlikler ayrılığı sistemini dağıtmak suretiyle politik bir rol üstleniyorlar– sağlayan şeyi yeniden tanımlamaya çalışıyorum. Duyulur olanın dokusunun değiştirilmesi öncelikle mekânların ve kapasitelerin bozulması anlamına gelir. Bu, sanatçıların kurmacayı belgeselden ayırdığı varsayılan sınırı bulanıklaştırdıklarında olan şeydir – örneğin, Pedro Costa gibi bir yönetmen işsiz bir göçmen işçiyi bir tür King Lear'a dönüştürdüğünde *(Colossal Youth)* ya da Kalil Joregie ve Joana Hadjithomas gibi Lübnanlı yönetmenler iç savaş ve dış baskılara şiddet ve ölüm hikâyeleri yoluyla değil, ortadan kaybolmuş bir filme dair hikâyeler ya da geride kalan negatifleri yıkamanın imkânsızlığı üzerinden yaklaştığında (*Le Film disparu*) olduğu gibi. Böylelikle egemen mantığın merhamet edeceği mağdurlar kategorisi içerisinde tutulan grupların birbirleriyle etkileşimi için gerekli kapasitenin varlığını kanıtlarlar. John Malpede gibi bir tiyatro adamının da Los Angeles'ta ıskat olunmuş bir cemaatin mensuplarını aktör olarak seferber ettiğinde olan da yine budur. Bunlar binlercesinin arasında sadece üç emsaldir. Sanatın politik erdemi etkisini onu sanat olmayandan (sanat olmayan, büyük avangart girişimleri-

4 Fulvia Carnevale ve John Kelsey, "Art of the Possible", Conversation with Jacques Ranciére" *Artforum* (Mart 2007): 256-259, 261-264, 266-267, 269.

nin dönemine damgasını vuran, sanatı önleyerek sanat "icra etme" iradesiyle aynı şey değildir) ayıran sınırları bulanıklaştırdığı zaman gösteriyor. Benzer etkilerin, bilginin dağıtımı veya enformasyon üretimi ve dağılımı ile ilişkili diğer alanlarda üretilebileceği açıktır. Örneğin, bugün internet aracılığı ile yapılan şey tam da budur: internet, tam merkezinde enformasyonun kanalize edildiği bir perspektifler bolluğudur. Ve bana göre, siyasal eylemin kendisi, siyasal olarak tanınmayan şeylerin siyasal olduğunu görmemizi, örneğin hesaba katılmayan öznelerden haberdar olmamızı sağladığı ölçüde estetik bir etkinliktir.

B.N.: *Emek ve işin ya da daha açık olarak işçilerin "işçi" unvanı altında sınıflandırılmayı reddi, sizin çalışmalarınızın merkezinde bulunuyor. Bilhassa İtalyan düşünürlerin, "gayri-maddi emek" ya da "güvencesizlik" (*precarity*) gibi kavramlar aracılığıyla "geleneksel" işçi modelini sorunsallaştırma ya da alaşağı etme girişimleri, hakkında ne düşündüğünüzü merak ediyorum.*

Aslına bakarsanız ben işçi veya proletarya özneleşmesiyle (*subjectivation*) tahrip edici bir potansiyelin üretim aygıtının belirli bir türünün belirli bir alanıyla *örtüşmesini* sağlamaya çalışan her türlü ekonomik, toplumsal veya kültürel işçi özdeşleştirmesi arasındaki farklılığı daima ısrarla vurguladım. Bu geçmişte aktivist proleterin büyük sanayi işçisiyle özdeşleştirilmesine meydan okuma anlamına geliyordu. Bugün de benzer şekilde kapitalizmin geçirdiği dönüşümler tarafından üretilen ve sistemi ihlal etme erdemi bahşedilen bir işçi figürünü tanımlamaya çalışan tezleri reddetmek anlamına geliyor. Gayri-maddi iş ve yeni zihinsel emek veren (*cognitary* / *cognitaire*) özne söylemi de kapitalizmin kendi mezar kazıcılarını üreteceği eski Marksist şemaya bağlı kalmayı sürdürmeye çalışıyor. Bununla birlikte, bu söylem maddi, el işçiliğinin basitçe yok olacağına dair bir masal üretiyor. Aynı zamanda günümüzde kapitalist sömürünün, büyük bölümünün fütürist teknolojiden çok on dokuzuncu yüzyıl ev işiyle benzerlik taşıyan çok sayıda ve çeşitli iş biçimlerinden oluşan bir bütün aracılığıyla gerçekleştiği gerçeğini hesaba katmıyor. Dün olduğu gibi bugün de işi küresel ekonominin kalbinde üretim güçlerinin bölüştürülmesi olarak ve zamanla bu bölüştürmeye karşı edimde bulunma kapasitesine sahip kolektif bir özneleşme biçimlendirme olarak ayırt etmemiz gerekiyor. Sermayenin geliştirdiği gayri-maddi iş güçleri onun esas kuvvetidir ve öyle kalacaktır. Bunlar sistemi asla kendiliğinden yok etmeyecektir. Sistemin tahakkümüne karşı mücadeleden doğmuş olan güçler başarabilir bunu.

S.N.: The Ignorant Schoolmaster'*da*[5] *hâkimiyet ve otoritenin yerinden edildiği bir bilgi eşitliği nosyonu geliştiriyorsunuz. Bunun siyaset için bir tür model olacağını düşünüyor musunuz; örneğin, öncü parti tarafından yönlendirilmeyecek anti-otoriter bir siyaset formu mu öneriyorsunuz?*

Kesinlikle evet. Entelektüel özgürleşmenin mucidi olan Joseph Jacotot, kendi görüşünce eşitlikçi olmayan bir mantığa itaat eden toplumsal grupların siyasal biçimleriyle bireyler arasında bir ilişki olarak gördüğü entelektüel eşitsizliğe kökünden karşı çıkmıştır. Herkes kişisel ilişkilerinde eşit olabilirdi fakat toplumsal düzen ona göre bu haliyle eşitsizliğe mahkûmdu. Bu karamsar düşünceye karşı çıkılabileceğini düşünüyordum. Siyasal hareket içerisinde de anonim üyelerin iktidarda olanlarınkinden başka tür bilgiler, başka tür uzmanlık ve sorgulama biçimleri inşa etme kapasitesinin ve başka türlü toplumsal ilişkiler icat etme kapasitesinin olumlandığı doğru. Fakat önerilen entelektüel özgürleşme modelinin esas önemli tarafı pedagojik mantığın altüst edilmesidir ki bu aynı zamanda avangardın da pedagojik mantığıdır. Hakim pedagojik modelde, çok gelişmiş olanın, geri kalmışlığının azaltılması amacıyla az gelişmiş olana kılavuzluk etmesi öngörülür. Ama şeyleri bu şekilde tasavvur etmek tam da azalması beklenen geri kalmışlığı sınırsızca yeniden üretir. Meseleye tam tersi yönden yaklaşmak gerekir. En gelişmiş olanın yönetiminde eşitsizlikten yola çıkarak eşitliğe doğru hareket etmek uygun yol değildir. Biz işe eşitlikten başlayacağız ve eşitsizlik veya yetersizlikleri "azaltmak" yerine, geri kaldığı iddia edilenlerin yeterliliklerini varsayarak kendimizi halihazırda mevcut olan yeterliliklerin gelişmesine adayacağız. Bu durumda, entelektüel özgürleşme ideası yalnızca avangardın otoriterciliğine değil, aynı zamanda onu meşrulaştıran şemaya da meydan okumaya sevk eder. Bu, bir araç ve amaç stratejisi uyarınca başarılmış ve bir eşitlik ve özgürlük hedefine doğru yönlendirilmiş bir tarih anlayışıdır. Burada ve şimdi (*hic et nunc*) gerçekleştirilebilecek olan özgürlük ve eşitlikten başlamalıyız işe. Stratejik olmayan amaçlar ve yeni imkânlar yaratacak olan şey, eşitlik ve özgürlüğün yasallaşması içerisindeki mevcut olan bu dinamiklerdir.

S.N.: *Sizin siyaset anlayışınızda Devletin yeri nedir? Radikal siyasetin Devletten kaçınmaya ya da onunla arasına mesafe koymaya çalışması gerekir mi ya da Devletin temsili yapılarıyla bir şekilde kaynaşmak kaçınılmaz mıdır?*

5 Rancière, Jacques, *Le Maître ignorant: Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Fayard 1987. Rancière bu kitabı radikal bir erken 19. yüzyıl öğretmeni olan Joseph Jacatot'nun deneyiminden esinlenerek yazmıştır (ç. n.).

Daha önce de söylediğim gibi, Devlet ve toplum arasında, yapıntı ve doğa arasındaki gibi bir karşıtlık kurulmasını kabul etmiyorum. Aynısı, toplum biçimleri için olduğu kadar Devlet biçimleri için de geçerli: eşitlik mantığı ve eşitsizlik mantığı arasındaki karşıtlık her ikisinin de içinden geçer; bizim bildiğimiz demokratik Devlet bir tür melezdir: haklı olarak bütünün kapasitesinin tanınmasına dayanır ve belirli biçimleri demokratik mücadelenin zaferlerinin sonucudur. Aynı zamanda Devlet, bu biçimlerin kendi mantığına göre işlemesini sağlayan oligarşik bir makinedir ve kamusal alanı özelleştirme eğilimi göstermektedir. O halde bir taraftan Devlet mantığından bağımsız bir siyaseti olumlamak gerekir. Ancak diğer taraftan da Devlet bir mücadele alanıdır: "İktidarı ele geçirme" mücadelesinden değil, bütün alanlarda halkın payına düşen iktidarı olumlama mücadelesinden bahsediyorum. Bu ikinci mücadele hakların yeniden tanımlanması ve kurumların dönüşümü gibi etkiler üretecektir ki ben, yeni eylem biçimlerine dair yeterliklere işaret ettiklerinden bunları hayalcilikle itham etmeyi reddediyorum. Marksist ve anarşist vizyonların zayıflığı, ihtimallerin ve yeterliklerin akışkan dağılımı yerine, gerçeklik ve görünüş üzerinden düşünmek olmuştur ekseriyetle. Burada mesele Devlet yapıları içerisine dâhil edilmek değil, bu yapıların her bir tarafın gücünün arttığı ya da azaldığı etkili bir mücadele sahası oluşturduğuna inanmaktır.

S.N.: *Günümüzde radikal siyaset için ne tür bir gelecek görüyorsunuz? Size göre küresel kapitalizm karşıtı hareket ileriye yönelik bir umut vaat ediyor mu yoksa farklı siyasal eylem ve örgütlenme kipleri mi gerekli?*

Küreselleşmeye eklemlenen uluslar ve örgütlenme biçimlerinin yerini şimdi kapitalizm karşıtı bir harekete devretmeleri gerektiğini söyleyebilmek için küreselleşmeyi bir mazeret olarak sunmanın tehlikeli olduğunu düşünüyorum. Uluslar henüz yok olmadılar ve uluslarüstü (*supranational*) olarak adlandırılan kurumlar her şeyden önce ulus devletlerin siyasetteki hareket alanlarını yerelle sınırlamadan genişletmek için kullandıkları araçlar. Bu bakış açısından, "küreselleşme karşıtı" hareketin bir bölümünün uluslararasıcılık adına Avrupa anayasasına verdiği destek gerçekten şaşırtıcıdır. Mesele yerelin karşısına küreseli oturtmak değildir. Bunların her ikisi de birbiriyle ilişkilidir. Küresel tahakküm biçimleri sadece çok çeşitli yerel biçimler kanalıyla var olur. Çünkü "yerel" bütünle zıtlık içinde konumlanması gereken kısım değildir, küresel tahakkümler örgütlenmesinde bir tekil noktadır. Bu anlamda, siyasal bir mücadele daima yereldir: Yani, siyasal mücadele tahak-

küm sisteminde her zaman belirli bir geçiş ya da düğüm noktasında patlak verir ve ona düşen bu noktada meydana gelenin evrensel biçimini ortaya çıkarmaktır. Bu belirli nokta dünyaya hükmetme iddiasındaki uluslararası kuruluşlardan birinin özel bir toplantısı olabilir; fakat aynı zamanda yerelliğin bozulması (*delocalization*), sosyal koruma biçimlerinden birinin kaldırılması veya kapitalizme kapılar sonuna kadar açıldığı anda popülasyonun hareket özgürlüğünü kısıtlayan yasallaştırmalar vb. nedenlerde patlak veren bir çatışma da olabilir. Yeni bir Enternasyonal kesinlikle gündemdedir. Fakat Enternasyonal, küresel konusunda uzmanlaşan bir organizasyon değildir; kolektifleri koordine etme, bir araya getirme ve saiklerini ve eylemlerini evrenselleştirmek için çalışan tekil maddeler için mücadele eden kolektiflerin ortaya çıkışıdır.

İngilizceden çeviren: Ziya Kaya

dosya

Siyaset Felsefesi

DİLEK HÜSEYİNZADEGAN

Giriş

Bu özel dosyanın içeriğini, Koç Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün 15 Şubat 2013'te Beyoğlu'ndaki Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi'nde düzenlediği Siyaset Felsefesi Sempozyumu ve bu sempozyumun sorduğu sorular dizisine borçluyuz. Bu sempozyuma konuşmacı olarak katılan Prof. Dr. Johannes Fritsche (Boğaziçi Üniversitesi), Doç. Dr. Andrea Rehberg (Orta Doğu Teknik Üniversitesi), Yrd. Doç. Özgür Gürsoy (İzmir Ekonomi Üniversitesi) ile birlikte Koç Üniversitesi'nden de Yrd. Doç. Frank Chouraqui, Yrd. Doç. Charilaos Platanakis ve bu girişi yazan bendeniz Yrd. Doç. Dilek Hüseyinzadegan, siyaset felsefesi çerçevesinde İnsan Hakları, Olgu ve Normlar, ve Evrensel Kavramların Eleştirisi konularında bildiri sunduk. Bu dosyada sempozyumda sunulan bildirilerin Türkçe çevirilerinin yanı sıra, yine Koç Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde görev yapmakta olan akademisyenlerden Yrd. Doç. Çiğdem Yazıcı, Yrd. Doç. Patrick Roney ve Arş. Gör. Nalan Saraç'ın sempozyumun sorduğu sorular çerçevesinde siyaset felsefesi üzerine kaleme aldığı özgün felsefi metinleri bulabilirsiniz. Bu girişin amacı, söz konusu metinlerin ana argümanlarını kısaca açıklayarak elinizde özel dosyayı sizlere kısaca tanıtmak olacak.

İnsan Hakları ve Felsefe İlişkisi bağlamında toplanabilecek ilk bölümdeki üç yazı, Fritsche, Platanakis ve Saraç'a ait. Fritsche, "Kant Etiği ve İnsan Hakları" başlıklı yazısında, Kant'ın Kategorik Buyruğunun, insan hakları için salt biçimsel bir temel veya daha doğru bir deyişle bir *yöntem* oluşturabileceğini savunuyor; ancak Kategorik Buyruğun kendisini *a priori* ve değişmez evrensel bir kural olarak değil, transendental düzenleyici bir ilke

yani bir yöntem olarak anlamamız gerektiğini belirtiyor. Kategorik Buyruk, bizde zaten hâlihazırda var olan ahlak duygusunun (ki Fritsche bunun bütün kültürlerde hemen hemen aynı olduğunu düşünüyor), adalet kavramının, ödev mevhumunun, yani genel olarak ahlaklı olma düşüncesinin olanaklılığının koşulu –transendental düzenleyici ilke de bu demektir– olarak anlaşılmalıdır, diyor. Dolayısıyla Fritsche'ye göre, felsefe, özellikle Kant'ın kategorik buyruk ilkesi, kendisine bir bağlam ve içerik kazandıracak farklı insan haklarının temeli olabilir ve içinde bulunduğumuz çağın değişen koşullarına da ayak uydurabilecek ve adalet kavramının içini doldurabilecek önemli bir ilkedir. Öte yandan, Platanakis'in "İnsan Haklarının Felsefi Temellendirilmesi Mümkün Müdür?" başlıklı yazısındaki argümanı, insan haklarının felsefi temellendirilmesinin ancak önceden belli kavramsal ayrım ve yeniden tanımlamalar yapıldığında mümkün olabileceği yönünde. Sonuç olarak, Platanakis, insan haklarının Yeni-Aristotelesçi temellendirmesine işaret ediyor; yani, insan haklarının tutarlılık ve tarafsızlık ilkeleri cinsinden tanımlanan uygunluk anlayışını temel alan "üzerinde yetki/hak sahibi olunan" şeylere atıfta bulunan bir temellendirmeye. Bu tanımlamalara göre, insan hakları Kant'ın Kategorik Buyruğu gibi çok geniş biçimsel bir temele sahip olmamalı ancak çok dar bir şekilde sadece belli bir bağlam çerçevesinde de tanımlanmamalıdır. Politik kavramların yeniden gözden geçirilmesine katkıda bulunan Saraç'ın Badiou'da adalet kavramı ile hakikat kavramı arasında kurduğu ilişkiyi analiz ederek Badiou'nun siyasi hakikat kavramını yeniden düşünmek üzere açtığı düşünce ufuklarını olumladığı "Badiou'da Siyasi Hakikat" başlıklı metni tam da bu noktada ilginç bir sentez sunuyor. Badiou'nun, hayatın olağan akışı içinde bir kesinti olarak tanımladığı yeni siyasi "olay," önceden tahmin edilemez, hesaplanamaz ve yönetilemezdir. Dolayısıyla insan haklarının nasıl tanımlanması gerektiğini, bunun biçimsel veya düzenleyici ilkesini veya içerdiği konulardan biri olan adalet kavramının ne olduğunu Platanakis ve Fritsche'nin belirttiği gibi, bağlam veya "olay"dan önce kestirebilir miyiz, sorusu gündeme geliyor. Saraç'ın belirttiği gibi, Badiou'nun "olay," dediği şey, hâlihazırda bildiklerimize meydan okur çünkü mevcut bilgimiz tekrarlanan, yaygın şeylere aittir. Ancak yine de adalet kavramı önceden tanımlanabilir: Tüm insanlar, düşünme kapasiteleri ve buna bağlı hakikat yaratma becerileri sayesinde siyasi duruma eşit oranda aittir ve böyle bir ait olma durumunu Badiou *adil* olarak adlandırarak adalet ya vardır ya da yoktur iddiasında bulunur. Adalet, siyasi hakikatin yöneldiği

hedefin felsefi adıdır. Dolayısıyla bu üç yazıdan çıkan sonuca göre, felsefede insan hakları söylemi her zaman adalet kavramıyla bağdaştırılarak ele alınmalıdır, adalet kavramından ne anlaşıldığı her felsefeci için farklı olsa da.

Siyasi ve tarihsel bir deneyimin ya da siyasi kavramların doğruluğunu belirleyen şey nedir? Hakikat veya olgu ile normlar arasındaki ilişkiler nasıl düzenlenmiştir ve düzenlenmelidir? Bu soruların Foucault ve siyasi deneyim üzerinden birer analizini sunan *Siyaset, Tarih, Deneyim: Normlar ve Olgular* başlığı altında görebileceğimiz bölümdeki üç yazı, Gürsoy, Hüseyinzadeğan ve Yazıcı'ya ait. Bu üç yazıdan ilki olan "Bilginin Hakları Bilginin Olgularına Karşı: Foucault'nun Tarihlerinin 'Sınır-Deneyim' Olarak Eleştirel İşlevi" metninde Gürsoy, Kant'ta evrensel öznenin ikiliğini –bir yanda transendental olarak düzenleyici öte yanda ampirik olarak maddi koşullar içinde var olması gerektiği– eleştirerek başlıyor. Bu ikiliğin deneyimin koşullarındaki yansımasının, Foucault'nun "sonluluk analitiği" dediği, deneyimin koşullarının sonuç olarak ne tamamen transendental ne de deneysel olduğunu ve esasen her tikel ve tarihsel deneyimin bir sınır deneyimi olarak görüldüğü bir kavramsal çerçevede açıklanması gerektiğini savunarak, öznenin ve deneyimin evrenselliğinin Wittgenstein üzerinden bir eleştirisi sunuyor. Gürsoy, Wittgenstein'in deneyimin "kriter"i dediği şeyle Foucaultınun sınır deneyimi kavramı arasında bir bağlantı kurarak, bu iki düşünürün esasen deneyimin kurucu ve meşrulaştırıcı koşulları hakkındaki kuramlarını, Wittgenstein'in "kriter" kavramının karşıladığını savunuyor. Dolayısıyla Foucault'nun sonluluğun analitiği şablonuna, tarihsel norm ve olguların kriteri kavramını da ekleyerek, tarihsel olguların günümüzdeki siyasi oluşum ve dönüşümlere katkısının, dolayısıyla da bizim bunlardaki sorumluluğumuzun daha iyi anlaşılabileceğini belirtiyor. Gürsoy, yazısının sonunda, sonluluğun analitiği ve kriter kavramlarının birlikte kullanılmasının, evrensellik eleştirisinden öte, olgu-norm ayrımını muğlaklaştırarak siyasi dönüşüme" felsefi bir zemin ya da temel yerine felsefi bir motivasyon hazırlama önerisinde bulunuyor. Bu bağlamda "Foucaultcu Eleştirel Projenin Dönüştürücü Temelleri" başlıklı yazımda ben de Foucault'da norm ve olgu kavramlarının muğlaklaştırılmasının, felsefi temel kavramının kendisini eleştiren ve siyasi dönüşüme motivasyon sağlayan tarihsel-politik bir taktik olduğunu gösteriyorum. Foucault'nun "Eleştiri Nedir?" ve "Nietzsche, Tarih Yazımı, Soykütük" metinlerine odaklanarak, Foucaultcu soykütüksel araştırmanın esasen politik bir *taktik* olarak anlaşılması gerektiğini ve bu taktiğin amacının da içinde

bulunduğumuz koşulların temelsizliğini, yani zorunlu değil olumsal olduğunu, dolayısıyla şimdiki zamanı sorgulamanın en azından bir deney olarak mümkün olduğunu göstermekten ibaret olduğunu savunuyorum. Somut olarak bu deneylerin hepsi, bir şekilde sorgulamadan kabul ettiğimiz özneleştirici deneyim ve normların doğru ya da yanlışlığından ziyade *kırılganlığına* vurgu yapar, bunun bir örneği Türkiye'nin resmi tarihi ile resmi olmayan tarihi arasındaki çelişkilerin soykütüksel taktikle ortaya çıkarılmasında ve bunların azınlıklar için dönüştürücü ve özgürleştirici etkilerinde görülebilir. Bununla ilgili olarak, dönüştürücü ve yaratıcı siyasi dinamiklerin sadece toplumdaki azınlıklardan mı beklenmesi gerektiğine ilişkin "Azınlık *Oluş* Hallerinden: Toplumsal Cinsiyette Kadın-Erkek Karşıtlığına Felsefi Bir Bakış" başlıklı yazısında Yazıcı, çeşitli toplumsal çoğulluk ve azınlık oluş hallerinin, genel geçer bir toplumsal cinsiyet olgusu olarak kadınlık-erkeklik karşıtlığını dönüştürmekte siyasi bir etkisinin olup olamayacağını sorguluyor. Bağlama göre değişkenlik gösterebilen erkeklik ve kadınlık halleri ile bu hallere atfedilen norm ve olguların nasıl olup da halen felsefede ve günlük yaşamda bir şekilde evrensel kategori işlevlerini kaybetmediğini soran Yazıcı, bir yandan da bu ikiliğin işlevini bozabilecek toplumsal dönüşüm ve oluşumları ele alarak azınlık–çoğunluk, kadınlık–erkeklik gibi kategorilerin esasen olgusal ya da salt toplumsal kimliğe dair kavramlar değil sembolik nitelikte terimler olduğunu hatırlatıyor. Deleuze'ün "Felsefe ve Azınlık" adlı yazısında öne sürdüğü gibi, erkeklik analitik olarak hep çoğunluk ve soyut, kadınlık da hep azınlık ve somut ise, bunun sonucu dönüştürücü ve yaratıcı siyasi oluş dinamiklerinin sadece azınlık olarak görülen kadınlardan gelmesi gerektiği ve alternatif erkeklik çalışmalarında öne sürülen soyut kavramlarla açıklanamayacağı mıdır? Sonuç olarak Yazıcı, çoğunluk halindeki kadın-erkek karşıtlığını sorgulamaya açmanın olanaklarını yine Deleuze'ün bahsi geçen yazısından yola çıkarak daha çoğul azınlık oluş hallerini öne çıkaran, yani azınlık deneyiminden doğan ve doğruluk ve geçerliliğini yine bu deneyime bağlı olarak kazanan bir felsefenin imkânlarını sorguluyor.

Siyaset her zaman evrensel kavram, kategori ve kuramlara mecbur mudur? *Siyasette Evrensel Kavramlara Eleştirel Bir Bakış* başlığı altında toplayabileceğimiz son bölümde, siyasetin bütünsel ve evrensel kuramlarına dikkatli bir bakış, Chouraqui'nin "Merleau-Ponty, Ricoeur ve Bolşevik Evrenselciliğin Çöküşü" başlıklı yazısında görülebilir. Bu yazıda Chouraqui genel olarak Merleau-Ponty ve Ricoeur'un Marksizm'in evrensellik iddiası

eleştirisi üzerinden başlayarak, solcu entelektüellerin Bolşevik devrimin başarısızlığı sonrasında evrenselliği sorgulama biçimlerine vurgu yapıyor ve özellikle fenomenolojinin buna yaptığı katkılara göz atarak evrensel Marksist kavramların (sınıf çatışması, emeğin sömürülmesi gibi) bir eleştirisini sunuyor. Bolşevik devrimin başarısızlığı, siyasette evrensel görüşlerin krize girişinin sadece bir modeli olarak görülüyor. Sonuç olarak Merleau-Ponty ve Ricoeur'un Bolşevik devrimi eleştirilerinden şunları öğreniyoruz, diyor Chouraqui: Birincisi, Bolşevik devrim özünde sosyo-ekonomiktir ve bu nedenden dolayı evrenselliği nesnellik olarak görme eğilimindedir. İkincisi, Ricouer'e göre, evrensel taleplere garanti veren şey insan doğasının evrenselliğidir ve bu taleplere garanti veren değerler fuayesinin (Tanrı) nesnelliği meşrudur. Üçüncüsü, Merleau-Ponty, evrenselliğin nesnel ve öznel kutuplardan bağımsız ve ikisine de eşit mesafeli kendine ait bir zemini olduğuna dair Kantçı anlayışı yeniden önererek evrenselci söylemlerin siyasal yerindeliği ve bunun totaliter karşıtı arasındaki hatalı alternatiften çıkmamıza yardımcı olabilir. Benzer bir şekilde, siyasette evrensel koşul ve teorilerin, üzerinde fazla düşünülmeden çabucak pratiğe dökülmesini eleştiren "Tümü İçin Bir Duygu Üzerine: Sensus Communis üzerine Kant, Arendt ve Lyotard" başlıklı yazısında Rehberg, Arendt'in Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde estetik yargıların evrenselliğinin temeli olarak nitelendirdiği *Sensus Communis* (ortak sağduyu) kavramının ampirik-politik okumasını eleştiriyor. Bu eleştiriye göre, Arendt, bu kavramı salt ampirik olarak ele alıyor ve öznenin güzellik ve yücelik deneyimlerinin transendental boyutunu yok sayarak, dolayımsız bir şekilde hâlihazırda siyaset için kullanılabilecek bir araç haline getiriyor. Rehberg de bunu bu kadar hızlı yapamayacağımızı Lyotard üzerinden gösteriyor – sonunda *Sensus Communis*, tıpkı estetik yargının kendisi gibi evrensel olduğu kadar "bir işe yaramaz" bir fikir olmaktan öteye gitmemelidir, vurgusu yapıyor. Arendt'in Kant'ın ahlaki ve siyaset felsefesi okumasına bir başka eleştirel bakış, Roney'nin "Yasasız Ahlak: Arendt'in Kötülüğün Sıradanlığı Düşüncesi Üzerine Tekrar Düşünme" başlıklı yazısında görülebilir. Bu yazıda Arendt'in "kötülüğün sıradanlığı" adını verdiği olgu, hakikat veya fenomen ile ilgili üç konu tartışılıyor: ilk olarak kötülüğün sıradanlığının daha çok fenomenolojik olarak *ve* Kant'ın ikinci *Eleştiri*'sinde karşımıza çıkan 'aklın olgusu' olarak ahlaki yasa anlamında anlaşılması gerektiğini savunan Roney, Arendt'in transendental çıkarsamaya yaptığı vurguyu takip ederek, kötülüğün sıradanlığının nasıl bilişsel değil de pratik bir kavramı

temsil ettiğini, salt pratik akılla ilişkisinde esasen 'olgusal' olduğunu gösteriyor. Arendt'in Kantçı ahlaki yasanın olası tek fenomenel açılımının biricik evrensel örneği olarak neden bir 'Düşünceli adam' paradigması olarak Sokrates'i seçtiğini incelerken, Roney'nin son olarak sorduğu soru oldukça ilginç: Arendt'in iddia ettiği gibi, kötülük kavramının felsefi ve evrensel yorumunun totaliter ideolojilerin egemen olduğu bir çağda artık geçerli olmadığı doğruysa, ve insanlar görev icabı yaptıkları kötülüğe kayıtsız kalabiliyorlarsa, o zaman kötülük günümüzde yeni ve tamamen farklı bir surette devam ediyor, denilebilir mi?

Elinizdeki özel dosyanın dilsel ve felsefi bütünlüğü hakkında son bir söz: Sempozyumda bildiriler İngilizce olarak Türkçe simültane çeviri ile birlikte sunuldu. Bu bildiriler *Cogito* için yayına hazırlanırken ya yazarların kendisi tarafından ya da başka çevirmenler tarafından Türkçeye çevrildi. Yayımlanmadan hemen önce bildiriler üzerinde son kontrol ve düzeltmeleri yaparken çevirmenlerin özerkliğine müdahale etmemek açısından içerikte çok fazla değişiklik yapmadık. Ancak önceden planlanmamış olmakla birlikte, elinizdeki metinlerin hemen hemen hepsinde Alman felsefeci Immanuel Kant'a göndermeler bulunuyor; bu yüzden de özellikle Kant ve Kantçı felsefeye dair teknik terimleri tutarlı hale getirmek çok önemliydi. Uzmanlık alanım olan bu konuda bazı düzeltmeler yaptım. Kant'ın felsefesine ait başlıca yapıt ve terimlerin orijinal Almancaları ile İngilizce ve Türkçe karşılıklarını görmek isteyenler, benim Felsefe Danışmanı olarak yayına hazırlanmasına katkıda bulunduğum ve bu çalışmada da referans aldığım, Kant'ın elimizdeki en güncel felsefi biyografisi olan Manfred Kuehn'un *Immanuel Kant* (Çeviren: Bülent O. Doğan, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2011) kitabına ve özellikle kitabının sonundaki *Sözlükçe*'ye bakabilir.

Sempozyumun organize edilmesi ve duyurulmasında emeği geçen herkese, özellikle Araş. Gör. Elis Şimşon'a ve bildirilerin yayına hazırlanmasındaki katkılarından dolayı Prof. Dr. Zeynek Direk'e çok teşekkür ederiz.

Kant Etiği ve İnsan Hakları

JOHANNES FRITSCHE

Kant etiği çoğu zaman baskıcı hatta totaliter olmakla eleştirilmiştir. Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat* kitabında, Kant etiğinin, biçimciliğinden ötürü, Nazi Almanyası'daki[1] yaşam koşullarını "tasvir" ettiğini söylerken, Kant literatüründe ve etik üzerine yazılmış ders kitaplarında sıklıkla okunabilecek bir yorumu yeniden formüle eder. Bu konuşmada, Kant etiğini "rehabilite etmeye" çalışacağım. Birinci kısımda, Kant etiğini, eylemin olanaklılığının koşullarını saptayan ve koruyan bir yöntem olarak yorumlayacağım. İkinci kısımda, Kant etiğinin, Kant'ın ödev mefhumu ve *Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi'*nde izlediği yol bakımından daha ayrıntılı bir incelemesini sunacağım. Son kısımda ise bu değerlendirmelerden çıkacak sonuçları, zamanımızın yani post-modernitenin etik ve politik meselelerine uygulayacağım.

1. Eylem Olanaklılığının Koşullarını Koruyacak bir Yöntem Olarak Kant Etiği

Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi kitabının önsözünde Kant, bir doğa metafiziği ve bir ahlak metafiziği arasındaki, dolayısıyla *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi* arasındaki benzerliklere çok soyut bir

1 Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life,* çev. D.Heller-Roazen, (Stanford: Stanford University Press, 1998), s. 52. Agamben'in Aristoteles, Hegel ve Kant'ı yanlış yorumlaması üzerine bkz. Johannes Fritsche, "Agamben on Aristotle, Hegel, Kant, and National Socialism," *Constellations* 19:3, 2012, s. 435-459. Bu yazının 441-446 ve 456-458 sayfaları arasındaki kısımları, genel anlamda okumakta olduğunuz yazının ilk iki kısmını oluşturmakta.

düzeyde işaret eder.[2] İzleyen kısımda, bu benzerliklerden bazılarını Kant etiği bakımından inceleyeceğim. *Saf Aklın Eleştirisi'*nde Kant, kendimizi farklı şeylerin arasında bir dünyada bulduğumuz ve örneğin "akıntıda giden bir gemi"yi[3] algıladığımız gündelik deneyimin olanaklılığının koşullarını yeniden inşa eder. Analoji kurarsak, Kant'ın etiğinde de eylem olanaklılığının koşullarını yeniden inşa etmesi beklenebilir. *Saf Aklın Eleştirisi'*nde Kant, deneyimin olanaklılığının koşullarının tüm insanlar için aynı olduğu varsayımını kurduğu için Kant'ın evrenselci bir etik anlayışı geliştirdiği düşünülebilir. *Saf Aklın Eleştirisi'*nde Kant, tüm insanların deneyimde sezgide verili olana aynı sentez yasalarını, aynı kategorileri uyguladıklarını varsaydığı için, Kant'ın etiğinde tüm insanlar eylemlerinde aynı kuralı ya da kuralları uygularlar varsayımını ortaya attığı düşünülebilir. *Saf Aklın Eleştirisi'*ne göre, kategoriler ve tamalgının (*apperception*) transandental birliği, sezginin formlarıyla birlikte, öncelikle bir özne ve bu öznenin kendi dışı olarak deneyimlediği nesneler arasındaki ayrımı ortaya koyarlar. Deneyimin olanağının koşulları, deneyimin birleşik bir merkezinin olmasını mümkün kılar ki bu merkez, dışındaki nesnelerle ilişki kurabilen ve bu nesneleri bir dünyanın birleşik bir ufku içinde deneyimleyen bir öznedir. Analoji kurarsak, deneyim yerine eylemi yöneten kurallar söz konusu olduğunda Kant'ın iki husus üzerinde odaklanması beklenir. Kurallar, tüm özneler için, içinde eyleyebilecekleri birleşik bir bağlamın varlığını ve bu bağlam içinde her bir öznenin kendi adına etkin bir fail olabilmesini mümkün kılar. Kurallar olmazsa, ne eyleme yeterliliği olan failler ne de her bir tekil failin eyleyebilmesi için gerekli olan kalıcı bir öznelerarası bağlam oluşabilirdi. Son olarak, günlük algımızda, deneyimimiz sırasında iş başında olan kategorilerin farkında olmadığımız ve farkında olmamız da gerekmediği için ve insanların günlük aktivitelerinde çoğu kez kafa yormaları gerekmeden, alışılmış ahlaki bil-yap becerilerine güvenebilmeleri nedeniyle, eylemin olanağının koşullarının yeniden inşası, varsayımsal olarak sadece sıradan insanların günlük hayatlarında hâlihazırda kullandıkları etik ilkeyi belirginleştirmek anlamına gelir.

Kant etiği içeriğinin bu analojik "çıkarımı" metinlerle de desteklenmektedir. *Temellendirme'*nin birinci bölümünün sonunda, Kant sadece sıradan

2 Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals,* Immanuel Kant, *Practical Philosophy* içinde, çev. ve ed. M.J. Gregor, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 43.

3 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. ve ed. P. Guyer and A.W. Wood, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), s. 307, B 237.

aklı kendi ilkesine duyarlı hale getirdiğini iddia eder. ("İşte böylece, sıradan insan aklının ahlaki kavrayışının, soyut bir biçimde evrensel bir form içinde düşünmediği, aksine her zaman göz önünde bulundurduğu ve değerlendirmelerinde bir ölçüt olarak kullandığı ilkesine vardık. Ona hiç de yeni bir şey öğretmeden, yalnızca, Sokrates gibi, kendi ilkesine dikkati çekince sıradan insan aklının, bu pusula elinde, karşılaştığı bütün durumlarda neyin iyi, neyin kötü, ödeve uygun ya da ödeve aykırı olduğunu nasıl ayırmasını bildiğini; dolayısıyla dürüst ve iyi, hatta bilge ve erdemli olmak için ne yapmak gerektiğini bilmek için bilime ve felsefeye hiçbir şekilde gereksinim olmadığını burada göstermek kolay olur.")[4] Kategorik buyruğun üç formülasyonundan birincisinde, Kant herkes için geçerli birleşik bağlam üzerinde odaklanır. İlk formülasyonu iki defa dile getirir; ilk bölümde, mutlak zorunluluk, iyi istenç ve ödev kavramlarının yorumlanmasından sonra ("asla, maksimimin aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğim şekilden başka türlü davranmamalıyım")[5] ve ikinci bölümde, koşullu ve kategorik buyruk arasındaki ayrımın sunumundan sonra ("sadece, aynı zamanda evrensel bir yasa olmasını isteyeceğin maksime göre eyle").[6] Her iki formülasyondan sonra Kant, evrenselleştirilebilme testine örnekler verir ki bu teste göre, eğer bir maksimin evrenselleştirilmesi herhangi bir şekilde kendisiyle çelişiyor ya da eylem seçiminde iradi bir çelişki yaratıyorsa, o maksime etik olarak izin verilmez.[7]

Wood, bu aşamada Kant'ın ilk formülasyon ve evrenselleştirilebilme testini yapmaya henüz yetkili olmadığını savunur.[8] Ancak, eğer sadece gündelik ahlaki anlayışı yeniden inşa etme iddiası ciddiye alınırsa, Kant'ın muhtemelen çok daha iyi bir kanıta sahip olduğu –ya da basitçe haklı olduğu– söylenebilir. Benim deneyimime göre, annelerin ara sıra çocuklarını "Diğer herkes böyle yapsaydı!" cümlesiyle azarlamaları kesinlikle sadece Doğu Prusya'ya özgü değildir. Bu cümle, eylemin ahlaki olarak yanlış olduğunu (ve bu nedenle çocuğun bu hareketi bir alışkanlık haline getirmemesi, bir maksime dönüştürmemesi gerektiğini) açıkça bildirme işlevi görür ve bir bakıma bunu

4 Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, bkz. s. 58; 45. Benim "çıkarımım" hiçbir biçimde Kant etiğine ait içeriğin kanıtı değildir, sadece keşif aygıtıdır.
5 *Age*., s. 57.
6 *Age*., s. 73.
7 *Age*., s. 57, 73.
8 Allen W. Wood, *Kant's Ethical Thought* , Cambridge: Cambridge University Press, 1999, s. 81.; Allen W. Wood, *Kantian Ethics,* Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 72.

gerçekleştirmenin en sert yoludur. Aynı zamanda bu cümle bize nedeni de verir. Bu neden, eylem ya da maksimin Kant'ın evrenselleştirilebilme testini geçememesinden başka bir şey değildir: diğer herkes bu maksime göre eyleseydi pratik açıdan imkânsız olan bir durum ortaya çıkardı. Anneler besbelli, geçerli mantık yasalarının doğruluğunu kabul ederler. Maksimin yasak ya da imkânsız olduğunu ilan ederler ki, burada imkânsız olan, bir çelişkiye yol açan şeydir. Dolayısıyla, evrenselleştirilmesi bir çelişkiye yol açtığı için maksimin yanlış olduğunu iddia etmiş olurlar: "Eğer herkes bu şekilde hareket etseydi, x olurdu ve bu bir çelişkiyle sonuçlanırdı."

Kant'a ve annelerin akıl yürütmesine dair bu yorum şu gözlemle doğrulanır. Ahlaki yönden zararsız olduğu sezgisel olarak görülen fakat evrenselleştirilebilme testini geçememiş maksimlerin yol açtığı yanlış negatiflerden dolayı Wood kategorik buyruğun nihai formülasyonunun ikincisi olduğunu varsayar ("İnsanlığı, kendinde veya başkalarında hiçbir zaman bir araç olarak değil, bir amaç olarak kullanacak şekilde eyle![9]).[10] Buna rağmen, anneler normalde sadece ilk formülasyonu kullanırlar ve Kant da bu formülasyonun daha güçlü olduğunu açıkça kabul eder. Benim analojik "çıkarımımın" işaret ettiği üzere ve bilhassa Kant'ın, yalan yere söz verme ve diğerlerine yardım etmemeye dair maksimlere verdiği örneklerin de gösterdiği gibi,[11] Kant etiğinin önemli bir veçhesi, genel olarak eylem ve koordinasyon, özel olarak da yararlı işbirliği olanağının öznelerarası koşulları meselesidir ki,[12] eylemin olanaklılığının koşullarının bir yönü, insanların gelecekteki davranışları hakkında inanılır beklentiler üretme gereksinimidir. Anneler böyle konuşurken akıllarında bu öznelerarası koşullar vardır, çünkü bir maksimin evrenselleştirilmesi toplumu ve güvenilir beklentileri mümkün kılan kurum ve kurallardan herhangi birini ortadan kaldırıyorsa, o maksimin izin verilemez olduğuna inanırlar; dolayısıyla eğer herkes yalan yere söz verseydi, söz verme kurumu ortadan kalkar ve söz konusu maksim, gerçekleşmesi imkansız bir amacın peşinde koşma çelişkisini barındırır duruma gelirdi ("Bir ih-

9 Kant, *Groundwork*, s. 80.

10 Wood, *Kant's Ethical Thought*, s. 106, s. 111; bkz. Wood, *Kantian Ethics*. s. 71.

11 Kant, *Groundwork*, s. 74., s. 80.

12 Bir maksimin evrenselleşmesi kendisiyle çelişme durumu yaratırsa (55. notuma bakınız), maksim eşgüdümün ya da toplumun olanaklılığının koşullarına zarar verir ve eylem imkansız hale gelir. Eğer bir maksimin evrenselleşmesi kendisiyle çelişme durumuna değil ama iradi bir çelişkiye (55. notuma bakınız) neden olursa, bu maksim toplumu tümden değil ama yararlı bir işbirliğini imkânsızlaştırır. İzleyen kısımda, sıkça sadece "toplumun olanaklılığının öznelerarası koşulları" hakkında konuşacağım.

tiyacı olduğuna inanan herkesin, daha sonra tutmayacağını bile bile istediği sözü verebilmesinin evrensel bir yasa olması, söz vermeyi ve bir amacı yerine getirmeyi olanaksız hale getirir, çünkü kimse verilen sözlere inanmaz ve söz verenlerin ifadelerini, boş safsatalar sayarak güler geçerdi).[13] Eğer etik, ayrıca toplumu mümkün kılan öznelerarası koşulların korunmasıysa, Kategorik Buyruğun birden çok yanlış negatife yol açtığı eleştirisi de kesinlikle geçerli değildir. "Kalabalık tenis kortlarından kaçınmak için, pazar sabahları (komşularım kilisedeyken ve kortlar bedavayken) tenis oynayacağım" maksimi, normal koşullar altında etik olarak caizdir, ama evrenselleştirilebilme testini geçemez.[14] Ancak bu, yalan yere söz verme durumunda olduğu gibi, toplumu mümkün kılan öznelerarası koşulları yıktığından değil, aynı kortta aynı anda birden fazla kişinin bulunmasının, fiziğin çok temel yasalarından birine —bir yeri belirli bir zamanda tek bir kütle işgal edebilir yasasına— karşı geleceği içindir. Aynı şekilde, "Dow-Jones ortalaması bir sonraki bine ulaştığında bütün hisse senetlerimi satacağım" maksimi etik olarak caizdir ama testi geçemez[15] — toplumu mümkün kılan öznelerarası koşulların ihlalinden ötürü değil, evrenselleştirilmesi birisi senetlerini satarken diğer herkesin de aynı şekilde davranmasını imkansız kılan temel işlevsel ve stratejik borsa yasalarına karşı düşeceği içindir. Normalde, bu farkı üstü kapalı bir şekilde de da olsa anlarız ve bir maksimin veya bir yönünün ahlaki içerimleri için mi yoksa içinde barındırdığı fiziksel, stratejik ya da işlevsel yasalardan, kurallardan ötürü mü evrenselleştirilemediğini sezgisel olarak biliriz.[16] Aynı kortta birden fazla grubun tenis oynaması fikrine gülünür ama mesele cinayet ya da ciddi sahtekarlık olaylarına geldiğinde aynı şey söz konusu olmaz.

Kategorik buyruğun ikinci formülasyonu, her öznenin kendi başına bir fail olarak tamamıyla aktif olabildiği diğer yöne odaklanır. Kategorik buyruğun ilk formülasyonu bizi ikinci formülasyona, yani insanların amaç belirleme (örneğin, film izleme, evsizler yararına gönüllü çalışma) ve gerçekleştirme kabiliyetine götüren özelliği zaten içermektedir. Kant bu amaçlara öznel amaçlar der.[17] Normalde öznel bir amacın gerçekleştirildiği her eylem-

13 Kant, *Groundwork*, s. 74.

14 Wood, *Kant's Ethical Thought* (Cambridge: C, 1999); Wood, *Kant's Ethical Thought*, s. 105; bkz. Wood, *Kantian Ethics*, s. 72.

15 Wood, *Kant's Ethical Thought*, 105 vd.

16 Alıntısı yapılan iki maksimde belirtilen tenis kortları ve borsanın belli kullanımları ahlaki meseleler değiller ön kabulünden tenis kortlarının ve borsaların kendilerinin veya onlarla ilişkili maksimlerin zorunlu olarak etikçe nötr oldukları çıkmaz.

17 Kant, *Groundwork*, s. 79, 81 ve birçok yerde.

de, dünyanın bütününe, diğer insanlara ve kendimize dair birçok şey apaçık bir şekilde varsayılır; örneğin, A mahallesinin B mahallesine bitişik olması, yolda karşılaşılan insanların kimseyi sinemaya yürümekten alıkoymaması gibi. Kişi kendisiyle ilgili olarak, eylemin sonunda başlangıçtakiyle aynı temel durumda (yani, amaçlar koyabilen ve onları gerçekleştiren biri) olduğunu varsayar; bu durum amaçlar koyabilmeyi ve onları gerçekleştirmeyi sağlar; ve normalde kişi bu durumu tehlikeye atmayacak şekilde eyler. Kant'ın dile getirdiği gibi, herkes kendi için, kendi içinde nesnel bir amaçtır,[18] —öznel bir amaca karşıt olarak— bir eylemin öncesinde gerçekleştirilen, varlığı ve gerçekleştirilme süreci riske atılmaması gereken bir amaç. Aynı zamanda, diğer rasyonel varlıkların da kendileriyle, aynı şekilde nesnel birer amaç olarak ilişki kurduklarını ayrımsarız. Bu ayrımsama bizi kategorik buyruğun ikinci formülasyonuna[19] ve nihayetinde diğer insanların mutluluğunu arttırmak olan ikinci (kapsamlı) ödeve götürür.[20]

Kant etiği ve *Saf Aklın Eleştirisi* arasında başka bir analojik benzerlik daha vardır. İzlenimler kaosunda kaybolmadan belli bir nesne algısının oluştuğu her anda, evrensel kategoriler ve sezginin formları iş başında olmak zorundadırlar. Ancak, deneyim nesnelerinin kendileri, her insan tarafından algılandıklarından evrensel değildirler. Yağmur Ormanları'nda bin yıl önce yaşayan yerli ve yirminci yüzyılın şehir insanı, hatta aynı zamanda aynı şehirde yaşayan iki insan bile farklı nesneleri deneyimlerler. Yine de, Kant'a göre bu nesnelerin her biri sezgi formlarının ve kategorilerin evrenselliğine sahiptir, yani, bu nesnelerin her biri belirli bir yerde, belirli bir boyutu olan tözler olarak deneyimlenirler vs. Bir şeyin deneyimin nesnesi olup, sezginin formlarının ve kategorilerin evrenselliğine sahip olabilmesi için tek bir özne tarafından algılanması yeterlidir, bunun için bırakın bütün insanları, birkaçının bile algılaması gerekmez. Buna karşılık, kendi nesnelerini üretmek ilahi (bir anlama yetisinin), sezgisel bir anlama yetisinin ayrıcalığı ya da yükü olurken, Kant'a göre evrensel sezgi formlarının ve sonlu, insana dair anlama yetisinin, aynı deneyim nesnelerini tüm insanlığa dayattığını iddia etmek garip olurdu. Benzer bir şey doğa yasaları için de geçerli. Örneğin kimya yasaları, kategorilerin ve sezgi formlarının işleyişine bağlı olarak geçerli olan en evrensel doğa yasalarını sergilemek zorundadır. Ancak, kim-

18 *Age.*, s. 79, 81 ve birçok yerde.
19 *Age.*, s. 79.
20 Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, Kant, *Practical Philosophy* içinde s. 517.

yanın yasaları mekaniğin yasaları değildir ve en evrensel yasalar aynı yerel yasaları doğanın tüm farklı alanlarına dayatmazlar. Analoji kurarsak, bir maksimin ahlaki olarak caiz olması için, birçok insanın ya da bütün insanlığın onu benimsemesinin hiç bir şekilde gerekmediğini, ve ayrıca kategorik buyruğun evrensel olmasının, aynı maksimleri bütün insanlığa dayatması anlamına gelmeyeceğini açık bir şekilde varsayacaktır Kant.

MacIntyre, Kantçı "ahlakın koşullardan ve durumlardan bağımsız olarak bütün insanlar tarafından savunulabilir ve savunulması gereken ve her rasyonel fail tarafından her durumda tutarlı olarak uyulabilecek ilkeler koyduğunu" yazar. "Böylelikle önerilen bir maksimin testi kolaylıkla şekillenir: herkesin her daim bu ilkeye göre eylemesi gerektiğini tutarlı olarak isteyebilir miyiz, isteyemez miyiz?"[21] Eğer MacIntyre bu alıntı bağlamında, evrenselleştirilebilme testini geçen bir maksime herkesin uyması *gerekir* demek istiyorsa, bunda kesinlikle hatalıdır. Kategorik buyruğun ilk formülasyonunda Kant, kişi maksiminin evrensel bir yasa olmasını *isteyebilir* derken ("sadece, aynı zamanda evrensel bir yasa olmasını isteyeceğin maksime göre eyle")[22] sözü geçen maksimin evrensel bir yasa olması *gerektiğini* söylemez. Eğer bir maksim evrenselleştirilebilme testini geçerse "*izin verilebilirdir*"[23] ve bu, herkes bu maksime *uyabilir* anlamına gelir, *uyması gerekir* anlamına değil. Birisi, ayda iki kere lise öğrencilerine ödevlerinde yardım etmek ya da haftada bir kere sinemaya gitmek vb. maksimleri benimseyebilir. Normal koşullar altında, böyle maksimler kesinlikle evrenselleştirilebilme testini geçer ve onları benimseyen sadece bir kişi olabilir. Kant'ın, birinin böyle maksimleri benimseyebilmesi için diğer herkesin böyle yapması gerektiğini savunduğunu iddia etmek saçma olacaktır.[24] Aynı maksimleri hiçbir şekilde tüm insanlığa dayatmadığı için Kant etiği Dünyayı homojenleştirmez. Farklı maksim kümelerine sahip farklı toplumlar testi geçebilir. Fakat yine de, şimdinin ve geçmişin bütün "işleyen" toplumlarının her noktasında var olmuş ve toplumu mümkün kılan, onsuz toplumun dağılacağı, öznelerarası koşulları

21 Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory,* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984, s. 45, yazarın vurgusu.

22 Kant, *Groundwork*, s. 73.

23 *Age.*, s. 88.

24 Kategorik buyruğun ilk formülasyonuna ait ilk versiyonunun ("maksimimin aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğim şekilden asla başka türlü davranmamalıyım"*Age.*, s. 57), ilk formülasyonun ikinci versiyonundan ("sadece, aynı zamanda evrensel bir doğa kanunu olmasını isteyeceğin maksime göre eyle" *age.,* s. 73) farklı anlama geldiği iddia edilse bile, bu maksimimin evrensel yasa haline gelmesini *istemeliyim* anlamına gelemez.

koruyan bazı maksimlerin (ya da farklı maksimlerin özdeş işlevsel muadillerinin) var olduğunu varsaymak kesinlikle kabul edilebilir bir şeydir. Bu maksimler sadece izin verilebilir değil, ayrıca ödevlerdir—herkes tarafından benimsenecek olan maksimler— ve muhtemelen öncelikle negatif ödevler yani yasaklardır ("Öldürmeyeceksin"). Toplumu mümkün kılan tarihdışı koşullar, kategorik buyruğun ilk formülasyonundaki kendisiyle çelişme kıstası tarafından garantiye alınırken, ilk formülasyonda istençteki çelişme kıstası daha özel koşulları zaten korumaktadır ve kategorik buyruğun ikinci formülasyonu da büyük olasılıkla modern öncesi ve modern toplumlar arasında ayrım yapmaktadır.

Bu noktada —yani, kategorik buyruğun üçüncü formülasyonundan önce—başkalarına karşı davranışlarında totaliter bir tavır benimseyen birey ve grupların, kategorik buyruğun ikinci formülasyonunu ve birinci formülasyondaki verimli işbirliğini mümkün kılacak öznelerarası koşulları ihlal ettiği zaten açıktır. Muhtemelen bunlar, ilk formülasyondaki özçelişkisizlik durumuna bile (yalanlar ve belirsizlik, korku vb. yoluyla) ihlal ederler.[25] Kategorik buyruk ne boştur ne de kendi içinden —deyim yerindeyse, yeni-Platoncu Bir gibi—, yaşam dünyalarının bütününe dayatılan ve bireysel farlılıkları bastıran evrensel kurallar ve normlar üreten bir şey olarak tasarlanmıştır. O daha çok bir düşünümsellik aracıdır ve bütün maksimlerin "en yüksek sınırlayıcı koşulu"[26] olarak, (o yaşam dünyasında yürürlükte olan bütün maksimler hesaba katılarak) kullanılabilecek bir test işlevi görür. Kategorik buyruk, diğer insanları (aynı zamanda) kendi içlerinde amaç olarak görmeyi sağladığı kadar evrenselleştirilebilme testini geçen bütün maksimleri de geçerli bırakır ve evrenselleştirilmeleri toplumu mümkün kılan özne-

25 Birçok yorumcu, Kant'ın evrenselleştirilebilme testindeki çelişki kavramıyla bir failin maksimlerini uygularkenki mantıksal tutarlılığını kastettiğini varsayar. Kategorik buyruğu reddetmek için Gordon Graham, yanlış pozitifler denilen örneklerden birini, tutarlı Nazi'yi kanıt olarak gösterir (*Eight Theories of Ethics*, Londra: Routledge, 2006, s. 118.). Graham, kategorik buyruğun ilk formülasyonunda Kant'ın aktörün içsel tutarlılığına ve ikinci formülasyonunda da maksimlerinden ve eylemlerinden etkilenen kişilere odaklanmış olduğu ihtimalini hesaba katmaz. Bana göre, Kant'ın kafasında bir tür edimsel çelişki var: eğer evrenselleştirilmesi eylemin olanaklılığının koşullarına zarar veriyorsa, bir eylemin maksimi izin verilebilir değildir. Hannah Arendt'e göre, normal bir toplumla Nazi Almanyası arasındaki fark, normal toplumda biri, yaptığı ve yaptığından sorumlu tutulduğu şey için cezalandırılır. Nazi Almanyası'nda ise, biri olduğu şey için yani hiçbir biçimde sorumlu tutulamayacağı şey için cezalandırılırdı. Ne oldukları için insanları cezalandırmak toplumun en küçük koşuluna, yani birinin eylemi ile diğerlerinin tepkilerinin arasındaki oranı, yok eder.

26 Kant, *Groundwork*, s. 87.

lerarası koşulları yok edebilecek ya da diğer insanları sadece araçlar olarak görecek bütün maksimleri bertaraf eder. Dolayısıyla, Agamben'in de belirttiği gibi, kategorik buyruk içinde amaçlar birçok yerde karşımıza çıkar). İlk formülasyonun uygulanması toplumu mümkün kılan öznelerarası koşulların korunmasını kendine amaç olarak alır ve ikinci formülasyonda amaçlar öznel ve nesnel amaçlar olarak ortaya çıkarlar. Böyle ortaya çıkarlar çünkü herhangi bir maksimin içeriğine (yani o maksimi izleyerek gerçekleştirilecek amaca) dair, kategorik buyruk şöyle der;

> Doğası gereği bir amaç olan ve dolayısıyla kendi içinde bir amaç olan rasyonel bir varlık, her bir maksimde salt göreli ve keyfî bütün amaçların sınırlayıcı koşulu olarak işlev görmelidir.[27]

Ya da, insanın kendinde ve herhangi bir başkasında insanlık

> burada ulaşılan bir amaç olarak değil, aksine *bağımsız var olan*, bu nedenle ancak negatif olarak düşünülen, yani ona karşı eylemde bulunulmaması gereken, dolayısıyla her isteme ediminde hiçbir zaman sırf araç olarak değil, aynı zamanda hep amaç olarak değerlendirilmesi gereken bir amaç olarak düşünülmelidir.[28]

Kategorik buyruk bireyleri baskıcı, şiddet yanlısı ya da totaliter arzulara karşı üç şekilde korur. Buyruk, Kant'ın ahlaklılık ilkesi olarak mutluluk eleştirisinden de[29] açıkça görüldüğü gibi, bireylerin diğer bireylere kendi öznel amaçlarını ve tercihlerini dayatmalarını engeller, onları toplumu mümkün kılan öznelerarası koşullara zarar vermekten alıkoyar ve yalnızca birer araç ya da nesne olarak görülmekten kurtarır. Bir ödev yalnızca nesnel bir amacı koruduğu ölçüde ödevse, ikincil literatürde sıklıkla kullanılan özgönderimsel tabir ("ödev uğrunda ödev" lafı) yanlıştır. Aslına bakılırsa, bir sonraki

27 *Age*., s. 85.

28 *Age*., s. 86. Birinde ve diğer herkesteki insanlık, uğrunda herhangi birinin vazgeçilebileceği bir soyutlama değildir. Tam tersine beni, yapıp ettikleri yüzünden saygı duyulmayı haketmeyenleri de bu kavrama dahil etmeye zorlayan bir önvarsayımdır. En fena kişiye bile bir insan olarak saygı duymalıyım ve onu küçümsememeliyim, çünkü bu sonuncusu "o asla geliştirilemez ve bu, kendinden (ahlaki bir varlık olarak) iyiye olan yatkınlığını hiç bir zaman kaybetmeyen *insan* fikriyle tutarlı değildir" anlamına gelir. (Kant, *The Metaphysics of Morals*, s. 580).

29 *Age*., s. 70.

bölümde de gösterdiğim gibi, Kant bu lafı asla, sırf ödev tabirini kullanmış olmak için kullanmamıştır.

2. Kant'ın Ödev Kavramı ve *Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi*'ndeki Yöntemi

Kant'ta, MacIntyre'ın söylediği gibi, "iyi istencin tek güdüsü, ödevini yapmış olmak uğrunda ödevini yapmaktır. Neyi yapmak için niyetlenirse, ona sadece ödev olduğu için niyetlenmiştir."[30] Bunun gibi ifadeler, Kant etiğinin Nasyonel Sosyalizm'e uygun olduğunu iddia etmek için kullanılmıştır.[31] Ancak, ödev uğrunda ödev üzerine kurulan cümleler, ödev olmayan (öznel) amaçlar uğrunda eyleme dökülen, sonsuz sayıda izin verilebilir maksim olduğu gerçeğini gölgeler. Ayrıca, bu ifadeler ya açık olmaktan uzak ya da düpedüz yanlıştırlar çünkü Kant, maksimleri ya da eylemleri gerekçelendirmek için basitçe bir ödev kavramına başvurulmasını kesinkes yasaklamıştır. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi'*nin başında iyi istenç ve ödev[32] kavramlarını ortaya koyarken Kant, bu kavramların sağduyu tarafından anlaşılan hallerinden bahsettiğini iddia eder.[33] Bir sonraki adımda, kategorik buyruğu geliştirir. Bu bağlamda Kant birçok kez iyi istenç ve ödev kavramlarının, kategorik buyruk açısından yorumlanmadıkça, boş kavramlar olduğuna vurgu yapar.[34] Sonuncusunu geliştirdikten sonra da, onları nesnel ve öznel amaçlar arasındaki farklar bakımından yorumlamak ve kategorik buyruğu nesnel amaçlar lehine tüm öznel amaçların sınırlayıcı koşulu olarak geliştirmek için iyi istenç ve ödeve döner.[35] Bu nedenle Kant, eğer sağduyunun ödevin ödev uğruna varolduğu anlayışına sahip olduğunu iddia ediyorsa, onun tüm meselesi tam olarak, ödevin özgönderimselliğiyle ilgili lafların yerini, ödevin kendinden başka şeylere, nesnel amaçlara gönderme yaptığı ve ödevlerin sadece bu nesnel amaçları koruduğu için meşru olduğu mefhumuyla değiştir-

30 Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, 2. baskı, Londra: Routledge, 2000, s. 192; karşılaştırınız örneğin Kant'ın "öngörülmüş ya da öngörülmemiş hiç bir sonucu düşünmeksizin ödev uğrunda ödev üzerine değişmez bir şekilde odaklanıp kalması," (Ben Dupré, *50 Philosophy Ideas You Really Need to Know,* Londra: Quercus, 2007, s. 73).

31 MacIntyre'ın kendisi, "Kantçı ödev mefhumunu üzerine" bir eğitim ve "onun öğretilerinin, en azından Alman tarihi içindeki sonuçları" kişiyi "sosyal düzenin konformist bir hizmetkarı" haline getirir diye yazar. (MacIntyre, *A Short History of Ethics*, s. 198).

32 Kant, *Groundwork*, s. 49–52, 52–56.

33 *Age*., s. 52.

34 *Age*., s. 50, 57, 73, 76, 82, 93.

35 *Age*., s. 86.

mektir. Aynı sebeple, Kant etiğinin biçimselliği boş bir biçimsellik değildir, daha çok nesnel amaçların korunmasına hizmet eder:[36] bir insanın ahlaksal bir varlık olarak kendine karşı ödevi "biçimsel olandan, yani kendi istencinin maksimleri ile onun kişiliğinde insanlık onuru arasındaki tutarlılıktan ibarettir."[37] Aslına bakılırsa Kant'ın kendisi, hiç bir noktada "ödev uğrunda ödev" formülünü kullanmaz. Daha ziyade, bir eylemin nedenini gösteren ve bu haliyle de bu nedenin öncelikli bir nedene gönderme yapmasına izin veren "ödev gereği" (*aus Pflicht*)[38] tabirini kullanır. Dolayısıyla, Kant, ortak anlayışın ödevi özgönderimselliği bağlamında ele aldığını varsaymaz.

Temellendirme'nin başında Kant, ödev üzerine yazılmış bütün pasajı "ödev, bir eylemin yasaya olan saygıdan ötürü gerekliliğine verilen isimdir" diyerek özetler.[39] Etikte ne zaman bir yasa varsa, orada aynı zamanda bir yasa koyucu vardır. Kategorik buyruğun ikinci formülasyonu, üçüncü formülasyonuna, "evrensel yasa koyan bir istenç olarak her rasyonel varlığın istenci fikri,"[40,41] götürür ki, bu formülasyona göre, bir grubun her üyesi üzerinde mutabakata varmadığı sürece bir yasa geçerli değildir. Üçüncü formülasyon da, Kant'ın özerkligi savunduğu, özerklik ve yaderklik[42] arasındaki fark üzerine –akıl yoluyla kendi yasalarını koyan insanlar ve nesneler, örneğin yasa koyan Tanrı vb. arasındaki fark– yazılmış uzun pasajlara götürür. Kant, yasa sorusunu ve yasa koyucu sorusunu birbirinden ayırır çünkü bunlar analitik olarak ayrı tutulmalıdır; ancak bunlar birbirinden ayrıldığında yaderklik ve özerklik arsındaki farktan bahsedilebilir ve sonuncusu savunulabilir olur. Deneyimime göre, sağduyu, "ödevden dolayı" eylediği iddiasındaki herkesin, hemen ya da biraz düşündükten sonra bu ödevi yerine getirmek zorunda olduğunu çünkü maksimin Tanrı'nın, doğanın, ulusun, ailenin, aklın vb. buyruğu olduğunu ve böylece yaptığı şeyin ödevin kendisinden başka bir şey tarafından haklı çıkarıldığı için bir ödev olduğunu kabul ettiğini varsayar. Kant, insan aklını yasa koyucu olarak belirlemek için analitik olarak ödev-

36 *Age*., *s*. 85.,92 ve birçok yerde.
37 Kant, *The Metaphysics of Morals*, s. 545 (çev. değiştirildi, J.F.; "besteht sie im *Formalen*, der Übereinstimmung der Maximen seines Willens...," Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Kant, *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie 2,* Kant, *Werke in zwölf Bänden VIII,* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, s. 552).
38 Kant, *Groundwork*, s. 52–56 ve birçok yerde.
39 *Age*., s. 55.
40 *Age*., s. 81.
41 *Age*., s. 81.
42 *Age*., s. 81–89, 89–93.

den kategorik buyruğa oradan da özerklik fikrine ulaştığında muhtemelen aklında sağduyunun bu özelliği vardır ve ödevin ve caiz olan maksimlerin her türlü yaderk zemininin yerini özerklik ile değiştirmeyi amaçlamaktadır. Eğer sağduyu ya da Kant, ödev uğrunda ödev formülüyle karşılaşsalardı, muhtemelen her ikisi de onu az önce bahsedilen akıl yürütmedeki "ödevden dolayı" tabirine eşit kabul eder ya da bu ödevin konuşmacının kendi ödevi olmadığını o ya da bu şekilde bildiğini varsayarlardı.

Aynı tez, başka şekilde de savunulabilir. Kant ödev üzerine yazılmış bütün pasajı, daha önce bahsedildiği gibi, "ödev bir eylemin yasaya olan saygıdan ötürü gerekliliğidir"[43] diyerek özetler ve koşullu buyrukla kategorik buyruğu birbirinden ayırır.[44] Bunu yapar çünkü ahlaki buyrukların ya da ödevlerin, görüngüsel olarak, kategorik buyruk ("Öldürmeyeceksin!") biçiminde kişilerin bilincinde oluştuğunu varsayar. Kant, iyi istenç mefhumunda "tuhaf" bir şey olduğunu vurgular.[45] Aynı yorumu kategorik buyruk için de yapabilirdi. Eğer peşinde koşulan eğilimler ya da (öznel) amaçların hiçbir rolü yoksa, kategorik buyruklar nasıl bağlayıcı olabilirler? Sadece muhafaza ettikleri nesnel amaçlar sayesinde. İkincil kaynaklarda hakim olan ödevin yanlış değerlendirilmesi, yorumcuların *Temellendirme*'de Kant'ın izlediği yöntemi de çoğu zaman göz ardı etmelerinden kaynaklanır. Kant bir şeyi önvarsayımsal bir ilkeden çıkarsamaz. Daha ziyade, sağduyunun ayrıntılı bir şekilde fenomenolojik olarak açıklamasını yapar, bu ortak anlayışın olanaklı 8mümkün) temellerini açıklar ve belirli bir tek temeli, yani akıl ve özerkliği savunur.

Ahlakın Metafiziği'ndeki meşhur pasajın sonunda –"bir insanın en yüce tekamülü ödevini ödevden dolayı yapmasıdır (*from duty)*" iddiasını izah ettiği yerde–[46] Kant, bunun "ödev uğrunda ödev düşüncesinin, ödeve riayet eden her eylemi teşvik etmeye yeterli" olabilsin diye çaba göstermek anlamına geldiği sonucuna varır.[47] Bu formül, "ödevini ödevden dolayı yapmak" ifadesinin açıklanmasının sonunda olduğu için, Cambridge Baskısı çevirisinin okurları muhtemelen "kendi uğrunda (*for its own sake*)" ibaresini "ödev"le ilişkilendirecek ve "ödevden dolayı (*from duty*)" ifadesinin olduğu her yerde

43 *Age.*, s. 55.
44 *Age.*, s. 67.
45 *Age.*, s. 50.
46 Kant, *The Metaphysics of Morals*, s. 523.
47 *Age.* s. 523. (Kant'ın burada "her eylemin" demediğine dikkat ediniz); „daß zu allen pflichtmäßigen Handlungen der Gedanke der Pflicht für sich selbst hinreichende Triebfeder sei" (Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, s. 523).

ödevin özgönderimselliğin de mevcut olduğunu varsayacaklardır. Ancak bu çeviri yanlıştır. Cümle, "tek başına alındığında (yani eğilimler gibi başka bir şeyin dışarıdan yardımı olmadan) ödev düşüncesinin yeterli olması"; ya da "ödev düşüncesinin kendi başına yeterli eylem nedeni olması" gibi tercüme edilmelidir.[48] *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin Analitiği'nin sonunda Kant, ödevin değil ama bir eylemin yalnızca "ödev uğruna" yapıldığını söyler.[49] Burada Kant, *Temellendirme*'nin 1. ve 2. Bölümlerinin hızlandırılmış bir resmini sunar ve iki olağan noktaya, yani ödev söz konusu olduğunda eğilimlerin önem taşımaması gerektiğine[50] ve bu yolun Tanrı ve inanç sisteminin temel ilkelerinden insan aklına götürdüğüne[51] temas eder. Ödeve "layık olan ... kaynağı" ve ödevin "asil soyunun kökenini"[52] aramaya devam eder. Bir şey kaynağıyla özdeş değildir ve görünebilir bir ağaç köklerinden ve kökleriyle birlikte çıktığı topraktan farklıdır. Kant ödevin kaynağını, insan aklında ve "her rasyonel varlık kendi içinde bir amaçtır" fikrinde bulur.[53]

MacIntyre konformizm tezinin altını "Kantçı ödev mefhumu, içine istenilen her içeriğin zerk edilebileceği kadar formeldir" iddiasıyla doldurur.[54] Bu, sezgisel olarak ahlaki anlamda izin verilemez olduğunu düşündüğümüz halde evrenselleştirilebilme testini geçen bütün maksimlerden müteşekkil, yanlış pozitifler denilen meseledir. Wood'un ifade ettiği gibi, bir maksimin uygulandığı koşullar yeterli şekilde sınırlandırılabilir ki birisi, örneğin "Hildreth Milton Flitcraft adında birine 21 Ağustos salı günü yalan yere söz verme maksimine"[55] ulaşabilir. MacIntyre, Wood ve diğerlerinin ileri sürdüğü türden sınırlamaları taşıyan bir cümlenin bir maksim olmadığı, aksine bir maksimin uygulaması veya ödevden dolayı hariç tutulabilecek bir iddia olduğunu söyleyerek ya da onun daha genel maksimler içeren bir maksim olduğunu iddia ederek, sağduyu ve Kant elbette itiraz edebilir. Ayrıca bu durumlarda kişiler amaç muamelesi görmezler. MacIntyre'ın eleştirisi, Kant etiğinin, "tekil durumlarda yargının uygulanması"[56] gücü olarak *phronēsis*'i

48 Krş. "kendi başına teşvik edici olan yasa" (Kant, *The Metaphysics of Morals*, s. 566).
49 Kant, *Critique of Practical Reason*, s. 208.
50 *Age.*, s. 208–9.
51 *Age.*, s. 207-9.
52 *Age.*, s. 209.
53 *Age.*, s. 210.
54 MacIntyre, *A Short History*, s. 198 ("benim 'ancak ...olduğu zaman sözümü tutmayabilirim' maksimini tutarlı bir biçimde evrenselleştirip evrenselleştirmediğimi [Kant'ın] araştırmış olduğunu farzet. Boşluk doldurulur" [*Age.*, s. 198]; bkz. *After Virtue*, s. 46).
55 Wood, *Kant's Ethical Thought*, s. 102. Tutarlı Nazi konusunda bkz. yukarıda 25. dipnot.
56 MacIntyre, *After Virtue*, s. 154.

ya da sağ görülü bir biçimde genel ibareler, kurallar ya da maksimlerin belirlenmesi ve uygulanması olarak yargı gücünü görmezden gelmekten ya da ortadan kaldırmaktan başka seçeneğinin olmayışını varsayıyormuş gibi görünür. Ancak, Aristotelesçi normların uygulanmasıyla karşılaştırıldığında, Kant'ın kategorik buyruğu üst-düzeyde (*meta-level*) işlemektedir. İşaret ettiğim gibi, çoğu zaman bilinçli olarak üst bir düzeye geçmeye ihtiyacımız olmaz, aksine ahlaki bil-yap becerilerimize dayanırız. Fakat böyle yaptığımız bütün durumlarda, maksimlerimizin durumlarına ya da eylemin olası gidişatı üzerine dönüp düşünmemiz, elbette sahip olduğumuz ve eylemlerimizde sergilediğimiz yetilerin hiçbirine zarar vermez. Eğer modern dünyada biri *phronēsis*'ten yoksunsa, bunun için suçlayacağımız şey Kant etiği olamaz.[57]

57 Genç Hegel, Nasyonel Sosyalizm gibi bir şeyi hayal etmeden, kategorik buyruğun, 1820'de yazdığı gibi, "her yanlış ya da ahlaki olmayan eylem tarzını doğruladığını" iddia eden muhtemelen ilk kişiydi. (*Elements of the Philosophy of Right*, çev. H.B. Nisbet [Cambridge: Cambridge University Press, s. 1991], s. 162 [*§* 135]). Ancak, yine gençliğinde Hegel, yeni Platoncu bir bakış açısıyla felsefe yaptı ve kategorik buyruğun bir düşünümsellik aracı olarak kullanılabileceği gerçeğini görmezden geldi.
Ödev uğruna ödev fikrinin öncüsü olarak Kant imgesi, kuşkusuz onun *On a Supposed Right to Lie from Philanthropy* eseri tarafından güçlendirildi. Bu durumda Kant'ın kendi etiğini yeterince iyi uygulamadığı öne sürülebilir. Yine de böyle anlaşılmak zorunda değil, çünkü Wood'un da gösterdiği gibi, bu eser genel olarak yanlış anlaşılmıştır ("yalan"la Kant'ın kastettiği, kasıtlı olarak yanlış söylenmiş her ifade değildir, daha ziyade alıcının hakikati duyma hakkının olduğu bir durumun içinde kasıtlı olarak yanlış söylenmiş bir ifadedir, örneğin, mahkemedeki bir hakimin sahip olduğu ama kapıdaki katilin sahip olmadığı türden (*Kantian Ethics*, s. 240.). Ayrıca, *Temellendirme*'de Kant ödevlerin istisnalara izin vermediğini söylemez, daha ziyade "mükemmel bir ödev... eğilimler yararına istisna kabul etmez" der (Kant, *Groundwork*, s. 73. not; bkz. s. 76), ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde kategoriler listesinde istisnalar için bir kategorisi vardır (Kant, *Critique of Practical Reason*, s. 194). Dolayısıyla, istisnaların olanaklılığını hesaba katma pratiği, aklın yapısında kaynağını bulmaktadır. Kant'ın varsayılan katılığı için gösterilen diğer bir neden, kategorik buyruğun sözde doğayasacı formülasyonudur: "sadece, aynı zamanda evrensel bir doğa kanunu olmasını isteyeceğin maksime göre eyle" (Kant, *Groundwork*, s. 73). Ancak, argümanın bu noktasında istisnalar meselesi konuyla alakalı değil. Dahası, *Doğa Bilimlerinin Metafiziksel Temelleri* ve çoktan erken dönem yazılarında Kant, birbirlerini engellemeden ve zarar vermeden hareket eden doğal nesnelerin olanaklılığı koşullarını geliştirdiği ölçüde analojik olarak etiğiyle aynı yönde iddiada bulunur. *Temellendirme*'nin başındaki ödev üzerine yazılmış bölümde Kant, "[s]adece ... eğilimlerime hizmet etmeyen, aksine onlardan daha ağır basan ya da onları bir seçimde bulunurken tamamen hesaplamalardan çıkaran – böylece sadece kendisi için yasa – saygının bir nesnesi olabilir" der (*age.*, s. 55). Kant burada önemli olanın, eğilimlerin yokluğu ya da baskılanması olmadığını, daha ziyade onların bir maksimin ahlaki karakterinin belirlenmesinde rol almamaları gerektiğini söyler. Eğilimlerimin olmadığı halde de ödevimi yerine getirmek koşuluyla, bir ödevi takip ettiğim eylemlerde dahi eğilimlerimden dolayı hareket edebilirim. Dahası Kant, yasaya saygının, "eğilimlerim üzerinde bozucu etkisi olsa bile" ona itaat etmek olduğunu söyler (*age.*, s. 56). Sudan aşırıcı derecede nefret etsimde, çocuğu kurtarmak için suya atlamalıyım. "Sonuçlarından ötürü değil ... ama istencinden ötürü, yani kendi içinde iyi olan" istenç açısından, ödevimi yaptım ve çocuğu kurtarmayı başaramasam bile istencim iyidir. Deneyimlerime göre, bu, hiçbir şekilde Kant'ın zamanındaki Doğu Prusya ile sınırlandırılamayacak sağduyunun ödevi nasıl anladığıdır.

3. İnsan Haklarının Bir Temeli ve Bütün Çağdaş Etik ve Siyasetin Sınırlayıcı Koşulu Olarak Kant Etiği

Rawls'un *Bir Adalet Teorisi*'nin yayımlanmasını izleyen cemaat ve toplum tartışması, konu üzerine yapılan ilk tartışma değildi. Aksine Almanya'da, Ferdinand Tönnies'in 1887'deki *Gemeinschaft und Gesellschaft*'ının yayımlanmasından, Nasyonel Sosyalizm yönetimine kadar bu sorular üzerine ateşli bir tartışma vardı. *Varlık ve Zaman*'da Heidegger zamanının en radikal cemaatçilerinden olan Nasyonel Sosyalistleri ve onların halkın geri dönüşü mefhumunu tercih etti.[58] Gelişmiş modernitede cemaatlere yönelik, –Wellman'ın "havalı" tanımıyla ifade edecek olursak– "toplumsallık, destek, bilgi, aidiyet hissi ve toplumsal kimlik sağlayan kişilerarası bağlar şebekesine" yönelik az ya da çok güçlü bir istek vardır.[59] 20. yüzyıl solun totaliter aşırıcılığına olduğu kadar Nasyonel Sosyalizme de tanık oldu. O zamandan beri, cemaatlerin olanaklılığını yeniden inşa etme ve olanaklı her cemaati ve toplumu, totaliterizmden ve sağ ya da sol her tür aşırıcılıktan ayıracak sınırları belirleme ödevi siyasal ve toplumsal felsefeye düştü.

Heidegger ve diğer filozofların gösterdiği gibi, filozoflar kesinlikle belirli cemaatleri ya da mutluluğa götürecek yöntemleri tayin etme posizyonunda değillerdir, özellikle de postmodernitede. Ancak onlar, gerçek ya da olanaklı durumların ve normların imkanının koşulları üzerine dönüp düşünebilirler. Postmodern düşünür John Caputo'ya göre yapısöküm, "saygı, öteki için saygı, ötekinin saygı ve sorumluluk çerçevesinde kabulü, benliğe ait narsisizmin yok edilmesi mümkün olmasa bile sınırlandırılması (ki bu, asıl itibarıyla bir totolojidir) ve ötekine varolması için bir alan yaratmaktır. Bu, kurumlar, gelenekler, cemaatler, adalet ve din hakkında düşünmek için iyi bir başlangıç noktasıdır."[60] Bana göre, bu tarz bir saygı etiği, Kant geleneğinde evrenselci bir etiktir ve Kant etiğini imler. Bunun takipçileri evrensel bir buyruk önerirler, tüm toplumlarda her birey için geçerli olacak ve ona

58 Bakınız Johannes Fritsche, *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's* Being and Time (Berkeley: University of California Press, 1999). Bu kitabın kısa bir özeti ve Heidegger üzerine makalelerimi incelemek için bkz. Johannes Fritsche, "Heidegger's *Being and Time* and National Socialism," *Philosophy Today* 56:3 (2012), s. 255-284.

59 Barry Wellman, "Physical Place and Cyberspace: The Rise of Personalized Networking," *International Journal of Urban and Regional Research,* 25:2 (2001), s. 228.

60 John Caputo, *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida,* New York: Fordham University Press, 1997, s. 44. Caputo Derrida'dan alıntı yapar: "ben cemaat kelimesini çok fazla sevmiyorum, cemaatin kendisini bile sevdiğimden emin değilim" (*age.*, s. 107). Caputo'ya göre, yapısökümü "cemaatsiz cemaati" amaçlar (*age.*, s. 124).

göre tüm bireylerin eşit olarak muamele göreceği bir buyruk. Ayrıca, yapısökümcü kategorik buyruğun esasları, Kant'ın kategorik buyruğunda da içerilir. Kategorik buyruk birinin başka birine kendi mutluluk kavramını dayatmasını yasaklar ve toplumun olanaklılığı koşullarını yok edecek ya da diğer bireylere kendi içlerinde (aynı zamanda) amaç değillermiş gibi muamele edilmesine yol açacak maksimlerin belirlenmesi yöntemidir. Başka bir deyişle, kendini merkez olmaktan çıkarmaya ve onun yaşamasına, ötekinin de öyle yapması koşuluyla, alan bırakmaya yapılan bir çağrıdır. Kategorik buyruk, toplumun olanaklılığı koşullarını yok etmeyi (ya da diğer insanları araç olarak görmeyi) yasakladığı ölçüde, en az kısıtlayıcı etiği koyar ortaya. Diğer insanlara (aynı zamanda) amaçlar olarak muamele etmek sadece onların özgürlüğünü engellememek anlamına gelmediği, aynı zamanda onları ve toplumu özgürlüklerini uygulayabilecekleri bir konuma koymak için yapabileceğinin en iyisini yapmak anlamına da geldiği ölçüde en zorlu etik anlayışını bünyesinde toplar.

Hannah Arendt "haklara sahip olma hakkı"ndan söz eder.[61] Bu formülün insan hakları mefhumunun eleştirisi anlamına gelip gelmemesine bakmaksızın, Kant'ın kategorik buyruğu, BM Genel Meclisi'nin 1948'de ilan ettiği insan haklarının, kendinden türetilebileceği temel bir hak formülasyonu olarak görülebilir. Toplumun olanağının koşullarını yıkmamak ve diğer herkesi aynı zamanda kendinde amaç olarak görmek –bu iki buyruk 3. maddedeki "bireyin yaşama hakkını, özgürlüğünü ve güvenliğini" kabul ve muhafaza eder ve onlardan ve bu 3. maddeden özgürlük hakları, politik hak ve izleyen maddelerdeki toplumsal haklar da, yani bireylerin özgürce hareket edebilecekleri bir durumda olmalarını sağlamak için gerekli tüm koşullar çıkarsanalabilir. Deontolojik etiğin olanaklılığı bağlamında, Kant kesinlikle diğer deontolojik etiklere göre daha kötü bir durumda değildir. O, kategorik buyruğu, örneğin Tanrı'nın doğası gibi ontolojik bir varsayımdan çıkarmaz fakat ahlaki sezgileri ayrıntılı bir şekilde açıklar ki bu ahlaki sezgiler günümüzde yaygındır ve boşlukta süzülmemektedirler, mümkün veya gerçek toplumsal pratiklere gömülüdürler. İnsanlar normalde Kantçı anlamda bir rasyonellikle eylemedikleri için Kant etiğinin gerçekçi olmadığı sıkça ortaya atılan bir şeydir. Ancak, biri rasyonel, duygusal ya da olanaklı başka bir şekilde eylese de eylemese de, bu eylem tarzlarının her biri Kant'ın iki kriterine

61 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism,* New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1966, s. 296.

göre değerlendirilebilir: toplumun olanaklılığının öznelerarası koşullarının yok edilmesi ve kimseye sadece araç olarak muamele etmeme. Bu, birçoğunun hâlihazırda sezgisel olarak ve düzenli olarak başkalarının eylemlerini değerlendirme şeklidir. Özetle, Kant'ın kategorik buyruğu, bugün olanaklı herhangi bir topluluğun, toplumun, etiğin ve politikanın, onun ifadesiyle "en yüksek sınırlayıcı koşulu"[62] olarak hizmet edebilir ancak yine de bu, bizi insan haklarına sadece Kant etiğinin götürdüğü anlamına gelmez.

İngilizceden çeviren: Ayşe Uslu

62 Kant, *Groundwork*, s. 87.

İnsan Haklarının Felsefi Temellendirilmesi Mümkün müdür?*

CHARILAOS PLATANAKİS

Tüm insanların, sadece insan oldukları için insan haklarına eşitçe sahip oldukları konusunda hemfikiriz gibi duruyor. İnsan hakları fikri, yeni bir fikir olmamakla birlikte, özellikle son yüzyılda tanık olunan soykırımlar ile insanlığa karşı işlenen suçlar neticesinde, siyasi bakımdan etkili bir şekilde öne çıkarıldı. Lakin konuyu felsefi bakımdan temellendirmeye yönelik tüm teşebbüslere rağmen, insan haklarının herkes için gerekliliği konusunda felsefe alanında bir uzlaşma sağlanmış değildir. Öte yandan, insan haklarının kuramsal temellendirmesi üzerine sorular ve fikir ayrılıklarının varlığı, hakların siyasi ve ahlaki tesirlerini zayıflatmadığı gibi tehlikeye de atmamaktadır. Aksine, felsefenin önemli bir işleviyle uyumlu olarak, insan haklarına dair kavramların açıklığa kavuşturulması, hakların siyasi ve ahlaki sahadaki normatif tesirini güçlendirecektir.

Bu makale, insan haklarının adalet ve eşitlik ilkeleri bakımından metanormatif temellendirmesinin amaçlandığı daha geniş bir çalışmanın parçasıdır. Burada özetini sunacağım eleştirel yaklaşım, öncelikli olarak insan türüne mensup olmamızı referans alan klasik ve genel olarak kabul gören insan hakları temellendirmesini hedeflemekle; ikincil olarak ise, insan haklarını menfaatlerin doyumuna indirgeyen menfaatçi temellendirme ile insan

* Çeviri için, sorularıyla düşüncelerimi açıklığa kavuşturmama yardımcı olan ve böylece öğrenme hevesini bir kez daha gösteren öğrencim Ali Bora Enderer'e çok teşekkürler. Ayrıca meslektaşım Doç. Dr. Hülya Şimga'ya da düzeltmeleri ve Bora'yı çevirinin zor dünyasıyla tanıştırdığı için müteşekkirim (y.n.)

haklarını sosyohukuksal haklar ihtiyacına yönelik genel kanı ile ilişkilendiren toplumsal temellendirmeye yöneliktir. Sonuç olarak, söz konusu kuramların zayıflıklarına bağlı olarak ortaya çıkan sorunlar, insan haklarının Yeni-Aristotelesçi temellendirmesine işaret eder. Başka bir deyişle, kendisi insan haklarının tutarlılık ve tarafsızlık ilkeleri cinsinden tanımlanan uygunluk (*fairness*) anlayışını temel alan "üzerinde yetki/hak sahibi olunan" şeylere (*entitlements)* atıfta bulunan bir temellendirmedir.* Ancak bu kısa metinde savımın sadece ana hatlarını vermekle yetineceğim.

İnsanlık Temellendirmesi**

Klasik ve genel olarak kabul gören insan hakları temellendirmesi, insan haklarını, insan türünün tüm üyelerinin esas olarak bu üyelikleri sebebiyle sahip olduğu ahlaki haklara indirger.[1] Fakat bu bölümde göstermeyi amaçladığım üzere, bu görünüşte belirgin tanım, başlıca unsurlarıyla çözümlendiğinde çeşitli sorunlara yol açma olasılığını barındırır.

Klasik temellendirmenin insan haklarını ahlaki haklara indirgemesi, kanımca meselenin nispeten az sorun taşıyan boyutudur. Nihayetinde kabul edelim ki, insan haklarının Bentham'ın 'fevkalade saçma' (*nonsense upon stilts*)[2] yakıştırmasına maruz kalmaması, ancak mutlak ve kategorik (koşulsuz) olmasıyla mümkündür. Bunun yanında, belli kültürel, dini, sosyopolitik veya hukuki inanç sistemleri ve normlarına göre önceliğe de sahip olmalıdır.

* Uygunluk (*fairness*) kavramı, adalet kavramının Aristoteles tarafından şekillenmesinde belirleyici rol oynar. Buna göre, "adil olan uygun olandır" (*to dikaion ison*) [EN V.3 1131ª13]. Bu kavram, herkesin mutlak şekilde aynı ve eşit muamele görmesinden ziyade herkesin tarafsızca ve tutarlı bir şekilde konumlandırılması (*entitled*) ile ilişkilidir. Örneğin, fiziksel şartları uygun olmayan bir kimseden belli ödevleri yerine getirmesi beklenemez. O halde, kişinin "üzerinde yetki/hak sahibi olduğu" şeyler (*entitlements*), *prima facie* uygunluk cinsiden belirlenmelidir. Bu bağlamda, 'sadece insan türüne mensup olmak' gibi aşkın, tarihdışı ve mutlak bir 'insanlık' kavramını referans alan gereksiz metafiziksel yükünden arınmış ve uygulama bakımından normatif tesiri yüksek bir insan hakları temellendirmesi amaçlanır.

** Klasik temellendirme, Kant tarafından şekillenmiş ve çağdaş siyaset felsefesine fazlasıyla tesir etmiş bir kuramdır. Bu metinde "insanlık temellendirmesi" adı altındaki inceleme ise, kuramı tarihsel referanslardan bağımsız olarak, yalnızca genel hatlarıyla vermeye yöneliktir. (ç.n.)

1 Yahut Griffin'in düşünmeye sevk eden tanımını kullanacak olursak, insan hakları sadece insan olduğumuz için sahip olduğumuz ahlaki haklardır. Klasik temellendirme üzerine olan tartışmam James Griffin'in incelemesi üzerine şekillenmiştir, bkz. *On Human Rights,* Oxford: Oxford University Press, 2008. Bunun yanında, kendisi bazı konularda, klasik temellendirmeye asıl şeklini veren Kant ve Kantçılıktan ayrılır.

2 Bkz. Jeremy Bentham, "Anarchial Fallacies: A Critical Examination of the Decleration of Rights", *The Works of Jeremy Bentham* içinde, yay. haz. J. Bowring, 2. Cilt, Edinburgh: William Tait, 1838-43, s. 491.

Dahası, insan haklarına mutlak ve koşulsuz bir saygı gerektiği için, buna bağlı olarak her bireyin de insan türüne mensup her bir diğer kişinin insan haklarına saygı göstermek ve onları korumak gibi normatif ödevleri vardır. Bir başka deyişle, bireyin başkalarının insan haklarına saygı göstermek ödevi, bireyin o anda içinde bulunduğu iç veya dış koşullarından bağımsız olmak durumundadır.

İnsan haklarına uygun davranma ödevi, kendi özünde gerekli ve yeterli motivasyonu sağladığından, kişilerin kendi tercih ve arzularının, ödevlerini yerine getirmek yolunda motive etmesi beklenemez. Yeterli motivasyonun sağlanamaması diye bir durum söz konusu değildir; çünkü kişinin kendinden ek bir motivasyon üretmesi konu dışıdır. Aynı zamanda, insan hakları, kişilerin haklara uygun davranmasının yarattığı sonuçları aşan bir değere sahip olduğundan, kişileri, başkalarının insan haklarına saygılı olmaktan alıkoyacak harici bir sebep veya kısıt da söz konusu değildir. İnsan haklarına saygı duymaktan doğan olumsuz sonuçlar -veya saygı duymamaktan doğan olumlu sonuçlar, insan haklarına uygun davranmaya ilişkin ahlaki değerler ile bağdaşmadığı gibi denk mertebede de değildir. Aslına bakılırsa, insan hakları ve bunlara ilişkin ödevler hem içsel tepkilere (örneğin insan hakkı ihlal edilenin duyduğu kızgınlık veya ihlal edenin duyduğu pişmanlık) hem de dışsal tepkilere (örneğin ihlal edenin toplum tarafınca kınanması -ve hatta cezalandırılması- veya mağdura karşı gösterilen anlayış ve sunulan tazminat) yol açar. Ne var ki, insan hakları, normatif etkilerini genel irade veya kurumsal yasaklara dayanarak değil ahlaki nitelikleri sayesinde gösterirler.

Klasik temellendirmenin bir savı da, insan haklarının her bir kişi tarafından bireysel olarak benimsenmesi gerektiğidir. Bireyler, haklarını sadece insan oldukları için, tesadüfi etmenlerden (imtiyaz, ahlaki bedel, mutabakat gibi)[3] bağımsız olarak benimserler; dolayısıyla haklar kişiye özeldir. Benzer şekilde, insan haklarına ilişkin ödevler de bireysel algılanmalı ve bu sayede mağduriyete yönelik belirgin yükümlülükler ortaya koymalıdır. Ancak toplumun tümüne karşı sahip olunan bazı haklar ele alındığında bu savın problemler içerdiği görülür. Örneğin, herhangi bir insanın onurunu gözeten hak, her bireye bu kimseye saygı göstermek gibi, asli (*formal*) bir ödev verir; topluma ise bir bütün olarak her bir üyesinin onurunu korumak gibi,

3 Bkz. Gregory Vlastos, "Justice and Equality", *Social Justice* içinde, yay. haz. R.B. Brandt. Englewood Cliffs: Prentice-Hall: 1962.

"tanım bildiren" (*substantive*) bir ödev yükler. Bu hakkı, klasik temellendirmeye dayanarak, yalnızca bireyin asli ödevi ile ilişkilendirecek olursak, kişi onurunu gözeten insan hakkına sahip her bireyi *eşitçe* ele almış, ancak bu hakkın tüm sahiplerini *eşit* görmemiş oluruz. İnsan haklarına saygı duymak bakımından tanım bildiren ödevler, genellikle, istihdamda -ayrım yapmadan- eşit fırsatlar sağlamak adına alınan tedbirler gerektirir. Buna ilaveten bazı durumlar vardır ki, bireyler insan haklarını diğer bireylere karşı değil, sadece topluma karşı iddia edebilirler. Düşünsenize; yemek, temiz su, sağlık ve eğitime erişimi öngören insan haklarının korunmasına yönelik her bir kişiye bireysel ödevler talep etmemiz ne tuhaf olurdu. Görüldüğü gibi, klasik temellendirme, insan haklarını yalnızca bireye ait asli ödevler ile ilişkilendirmekte ve bu nedenle bazı önemli insan haklarını dikkate almakta yetersiz kalmaktadır.[4]

Klasik temellendirmenin en önemli savı, insan türünün *tüm* üyelerinin, esas olarak bu üyelikleri sebebiyle insan haklarına sahip olduğudur. Bu savın önemli olduğu açıktır; zira klasik temellendirme, bu savı ile insan haklarının evrensel olduğunu ve tesadüfi sınırlamaları aşan bir konuma sahip olduğunu öne sürmektedir. Başka bir deyişle, insan haklarına sahip olmak için insan türünün bir üyesi olmak yeterlidir. Antik çağdan günümüze ve gelecekte de insan özünden anlaşılan ise aynıdır. O halde, insan hakları vardır ve evrensel haklar olarak görülmelidir.

İnsan hakları bakımından eş zamanlı (*synchronic*) bir evrensellik ilkesi olduğunu öne sürmek, yani hakların sosyopolitik teamüllerle kısıtlandırılmasından ziyade farklı çağdaş kültür ve toplumlarda aynı kaldığını iddia etmek, daha az tartışmalı olacaktır. Yoksulluk çeken ırak ülkelere yardım etmek ödevimiz, hiç şüphesiz ahlaki görü ve inançlarımız ile uyumludur (hatta bu gibi durumlara insanlığın aktif bir şekilde müdahale etmesi gerektiğine inanırız); çünkü hepimizin, insan olduğumuz için insan haklarına eşitçe sahip olduğumuzu düşünürüz. Buna karşın insan hakları bakımından, tarihsel bağlamda ele alınan bir süre içerisinde, art zamanlı (*diachronic*) bir evrensellik ilkesi olduğunu öne sürmek, yani insan özünün değişmezliği gibi basit bir önermeden yola çıkarak hakların tarihsel sınırlamaları aşan bir konuma sahip olduğunu savunmak ise fazlasıyla saçma olur. Örne-

4 Bu eleştiri için bkz. Onora O'Neill, *Bounds of Justice,* Cambridge: Cambridge University Press, 1999, s. 135. O'Neill bu gibi kolektif temel ödevlere ihtiyaç duyulduğunu kabul eder ama onları *bona fide* insan hakları olarak nitelendirmez.

ğin, tedavisi çok sonra bulunmuş bir hastalık için sağlık hizmetine ulaşımın, hem çağdaşlarımızın hem de Sokrates'in hakkı olduğunu iddia etmek mümkün müdür? Hatta, daha radikal bir deyişle, antik çağda hiç rastlanmamış bir hastalık için sağlık hizmetine ulaşımın, hem çağdaşlarımızın hem de Sokrates'in hakkı olduğunu iddia etmek, imkanının ihtimalini bir kenara bırakın, anlamlı mıdır bile? İlki mümkün olmadığı gibi ikincisi paradoks içerir. Sonuç olarak, tarihsel sınırlamalardan büsbütün arınmış evrensel insan hakları ve dolayısıyla insan hakları bakımından art zamanlı bir evrensellik ilkesi mümkün değil gibi duruyor.

Yukarıda bahsi geçen itiraza karşılık olarak, insan haklarının aslında soyut ve tarihdışı (*ahistorical*) olduğu ve bizim günlük hayatta değindiğimiz insan hakları anlayışının ancak tarihsel sınırlamalar dahilinde ortaya çıktığı düşünülebilir.[5] Lakin insan haklarına dair fikirlerimizi ideal insan haklarının kusurlu örneklemeleri (*instantiations*) olarak göstermek, onların normatif tesirini zayıflatır. Dahası bu gibi bir yanıt, haklar ve ödevler arasındaki bağıntı söz konusu olduğunda istenmeyen durumlara yol açabildiği gibi eleştiriye de açıktır. Bir seçenek, insan haklarının tarihsel bağlamda oluşmuş bazı kusurlu örneklerinin (*instances*) tek bir ödev ile ilişkilendirilmesi olacaktır. Fakat bu gibi bir bağıntının kurulması için çok büyük bir çalışma gereklidir; çünkü normatif sebeplerin dikkate alınması söz konusu olduğunda, bir ödev farklı bağlamlarda uygulanabilmelidir. İkinci bir seçenek ise, insan haklarına ait tüm kusurlu örneklerin ve bunlara bağlı ödevlerin birebir örtüştüğünü öne sürmektir. Ancak yine bu eşleştirmenin nasıl mümkün olabileceğini göstermek üzerine ek çalışma gereklidir; zira örnekler arasındaki bu eşleştirmenin, soyut insan hakları ve bunlara bağlı soyut ödevler arasında bir eşleştirmeyi de beraberinde getiremediği, metafiziksel bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.

İnsan hakları bakımından art zamanlı bir evrensellik ilkesi, kuramsal boyutun yanı sıra uygulama bakımından da sorunlara yol açar. Belli bir nesli referans alan evrensel insan haklarının diğer nesillerin haklarının ihlalini

5 Bu karşı argümanın aslında öne çıkan iki değişik biçimi mevcuttur, ancak kısa ve öz olması yolunda ikisini bir potada değerlendirmek istiyorum. Griffin, *On Human Rights* içinde "Part II", evrensel insan haklarının sayıca az olduğunu (örneğin özerklik, özgürlük ve refah) ve farklı bağlamlarda rastladığımız kavramların bunların tarihsel uygulamaları olduğunu söyler. Benzer şekilde, Onora O'Neill, "The Dark Side of Human Rights" *International Affairs* 81 (2005): s. 429, evrensel insan haklarının tamamen ideal bir duruma işaret ettiği için elde edilemez olduğunu, aksine bizim insan haklarına dair kavramlarımızın ise onların elde edilebilir birer takribi olduğunu öne sürer.

beraberinde getirmesi kaçınılmazdır. Önceki nesillerin hakları, bilimsel gelişmeler sonucu ihlal edilmiş olur; çünkü insan haklarının modern bilimin başarılarından etkilenmeksizin mutlak aynı kalması, onlar adına elverişsiz bir durumdur. Sonraki nesillerin hakları ise, önceki ve şimdiki nesillerin doğal kaynakları kontrolsüz tüketmesi sonucu tehlikeye atılmaktadır.

Son olarak, hem art zamanlı hem de eş zamanlı insan hakları evrenselliğinin referans aldığı "insan türünün" kapsamı veya kimin bu türün bir üyesi olduğu konusunda bir ölçüt getirilemediği görülür. Daha önce de belirttiğim gibi, insan hakları zorunlu olmayan olgulara (*contingent facts*) bağlı olamaz ve yalnızca insan türüne üye olmayı referans alır. Buna rağmen, kimin insan türünün bir üyesi olduğu bir bakıma şüphelidir (örneğin bir cenin, klinik anlamda bir ölü, ölümcül hastalığa yakalanmış biri, vesaire). Dahası, zorunlu olmayan olgular, insan türüne üyeliğin pratikte belirlenmesinde genellikle çok daha ilgili rol oynar; çünkü kişinin kimlik oluşumu ve bireyleşmesi, toplumsal deneyimi ve diğer insanlarla etkileşimi temel alır.[6] Belki de bu son itiraz, menfaatlerin doyumu üzerinde yoğunlaşan daha başarılı bir insan hakları temellendirmesine işaret eder.

Menfaatçi Temellendirme*

Daha doğalcı bir temellendirme, insan haklarını menfaatlerin doyumuna indirger. Buna göre, tüm insanların evrensel haklara sahip olduğunu söylemek aslında tüm insanların evrensel menfaatlere sahip olduğu anlamına gelir. Burada 'menfaat' (*interest*) kavramını; haz, doyum, başarı, refah, mutluluk gibi alt kavramları ve bunlara ilişkin kaynakları (örneğin arzular, tercihler, beceriler) içerecek ölçüde geniş bir anlamda kullanıyorum.

Menfaatçi temellendirme, doğalcı (klasik temellendirmenin aşkın tabiatına zıt) özelliğinin yanı sıra, insan haklarına kendi içinde bir değer atfetmekten fazlasını ortaya koyar. Böylece insan haklarımız, kendi içinde sahip olduğu mutlak ve koşulsuz değeri dışında artık araçsal bir değere de sahiptir; çünkü bizim için nihai olana veya temel menfaatlerimize ulaşmamızı sağlar.

6 Bu konu üzerine, bkz. Bernard Williams, "The Idea of Equality", *Philosophy, Politics and Society: Second Series* içinde, yay. haz. P. Laslett ve W.G. Runciman (Oxford: Blackwell, 1962).

* Menfaatçi temellendirme (*interest justification*), belli özellikleriyle faydacılık akımı tarafından benimsenmiştir; ancak faydacı (*utilitarian*) temellendirmeye göre çok daha geniş kapsamlıdır ve ötekine indirgenemez. İkinci olarak, bu temellendirmenin belirgin özelliği olarak adlandırılan doğalcı (*naturalistic*) oluşu, sabit bir insan doğası anlayışını benimsediği anlamına da gelmez. Aksine, bahsi geçen insan doğası; biyolojik ve psikolojik gelişimi temel alan dinamik bir bütün olarak anlaşılmalıdır. (Ç.N.)

Öte yandan bu temellendirme de sorunlar içermiyor değil. İnsan türüne üyelik hususunda yukarıda yer verdiğim itirazlar dışında bu temellendirmeye ilişkin başlıca sorun, insan hakları ve buna bağlı ödevlerin sayısında yaşanabilecek aşırı bolluk tehdididir. Menfaatler, zaman içinde (bilimsel ve toplumsal gelişme veya tercihlerdeki değişim sonucu) sayıca artış gösterdiğinden, insan haklarının da sayıca artış göstereceği geçerli bir iddia olur. Benzer şekilde, kişilerin menfaatlerindeki artış veya değişim lineer olmadığından, insan haklarının da istikrarsız bir değişim göstermesi beklenir. Son olarak, insan kimliğimiz değişime açık menfaatler ile ilişkilendirildiğinden, sabit ve dengeli olması söz konusu olmaktan çıkar. Tüm bu nedenleri beraber değerlendirdiğimizde, bu temellendirmeye dayanarak insan haklarının evrenselliğini iddia etmek ve *evrensel* insan haklarından bahsetmek zor görünmektedir.

Toplumsal Temellendirme

Ortaya konan başka bir temellendirme ise, insan haklarını varsayımsal sosyal/hukuksal haklar ile ilişkilendirir. Başka bir deyişle, bu haklar hukuken henüz mevcut olmayabilir; ancak kamuoyu onların yasal haklar olması hususunda beklenti içindedir. O halde, toplumsal temellendirmenin tasarıdaki temel fikri, evrensel bir insan hakkının mevcut olduğunu varsayabilmemizin önkoşulu olarak, bir yasanın bu hakkı koruması gerektiğine ilişkin ahlaki bir genel kanı olduğudur. Demek ki, belli bir insan hakkım olduğunu öne sürmem, bu konuda hukuksal bir hakkım olması gerektiğini söylemem ile eşdeğerdir.[7] Üstelik bu temellendirme, yukarıda bahsi geçen, insani bunalımlara yardım amaçlı müdahale etme ödevimiz olmasına yönelik, aynı toplumun üyeleri olmadığımız ve dolayısıyla bu müdahaleye izin veren bir yasanın mevcut olamadığı durumlarda dahi dayanak oluşturur.[8] Bu öneri, sosyoekonomik ve medeni-siyasi haklar arasındaki farkları (ikincisini ilkinin idealize haline indirgeyerek) başarılı bir şekilde ortadan kaldırır.[9]

7 Bu öneri Joel Feinburg, "The Nature and Value of Rights", *The Journal of Value Inquiry* 4 içinde (1970), tarafından öne sürüldü.

8 Bu temellendirmenin ulusal sınırların ötesine genişletilmesi, Charles Beitz, *The Idea of Human Rights* (Oxford: Oxford University Press, 2009) ve Joseph Raz, "Human Rights without Foundations", *The Philosophy of International Law* içinde, yay. haz. S. Besson ve J. Tasioulas (Oxford: Oxford University Press, 2010) ile bağdaşır.

9 Bu eğilim Aristoteles tarafından önerilmiştir; zira kendisi yasal olan herşeyin bir bakıma adil olduğunu savunur. [EN V.1 $1129^{b}11$-12]

Bu temellendirmenin destekçilerinin herhangi bir insan hakkını temellendirirken tipik olarak yaptıkları şey bu hakkı önceleyen bir sosyal hak olduğunu varsaymaktır; yani sosyal hak, insan hakkının tanımında öncül olarak yer alır. Öyle ki bazıları, mevcut kurumsal hakları, normatif boyutu bakımından insan haklarının gerek koşulu olarak nitelendirmek yanılgısına bile düşer. Bunun sonucunda, bir insan hakkının gerçek bir hak olarak görülmesinin, ancak onun yürürlüğe konması ile mümkün olabileceğini iddia ederler. Gene de kanımca, uygunluk cinsinden tanımlanan bir adalet kavramını (*justice as fairness*) temel alan bir insan hakları temellendirmesi yoluyla, bu itirazların önünü almak mümkündür.

Yeni-Aristotelesçi Temellendirme

Bu noktaya kadar olan değerlendirmelerimiz ışığında, belirli durumlara karşı tepkilerimizi ve bu durumlar hakkındaki ahlaki bakımdan evrensel görülerimizi ortaya çıkarabilecek alternatif bir insan hakları temellendirmesinin olanağının ortaya konduğu görülmektedir. İnsan haklarını, uygunluk anlayışını temel alan "üzerinde hak sahibi olunan" şeyler ile özdeşleştiren bu gibi bir temellendirmenin gelecek vadettiği ve ayrıntılı bir şekilde incelenmesi gerektiğini düşünüyorum.

Bu temellendirmenin esas unsurlarından biri olan uygunluk kavramı, iki şekilde, tutarlılık veya tarafsızlık ilkesi cinsinden tanımlanır; dolayısıyla temellendirmenin savı da iki ana kola ayrılır. Oysa Aristoteles'in adalet kuramı bu ayrımı reddeder. Yalnızca tutarlılık ilkesi cinsinden tanımlanan bir uygunluk kavramı, pozitif sosyal haklara temel oluşturur ve her bir durumun benzer şekilde ele alınmasını zorunlu kılar. Yalnızca tarafsızlık ilkesi cinsinden tanımlanan bir uygunluk kavramı ise, evrensel insan haklarına temel oluşturur; herhangi bir insanın kimliğini ve onurunu zedeleyici iltimas halini reddeder. Tutarlılık ve tarafsızlık ilkelerini temel alan bu iki savı, uygunluk kavramının birbirine bağlı iki farklı açıdan tezahürü olarak nitelendirebilir, ve bunları bir araya getirerek, alternatif bir insan hakları temellendirmesi ortaya koyabiliriz. Yeni-Aristotelesçi temellendirmeye göre, insana has bir öz olduğu anlayışından bağımsız olarak insan hakları, uygunluk ve adalet bakımından üzerinde yetki/hak sahibi olunan şeylerdir (yani insan hakları, sabit bir insan doğası anlayışına mutlak suretle bağlı değildir). Öte yandan insan hakları, insan türünün tüm mensuplarına evrensel olarak uygulanabilir (yani tutarlı ve tarafsız *prima facie* haklardır).

Bu temellendirmenin, klasik temellendirme gibi, insan haklarını asli haklar olarak nitelendirmediği barizdir; daha ziyade onları uygunluk anlayışı ile özdeşleşen bir adalet kavramı ve bu kavram cinsinden kabul gören "üzerinde hak sahibi olunan" şeyler cinsinden tanımlar. Bu yazıya yön veren eleştirilerden etkilenmeyecek bir temellendirmenin dikkate alınması söz konusu olacaksa, bazı ödünler vermek durumunda olduğumuzu da teslim etmemiz gerektiğini düşünüyorum.

İngilizceden çeviren: Ali Bora Enderer

Badiou'da Siyasi Hakikat

NALAN SARAÇ

Alain Badiou, Rimbaud'dan esinlenerek felsefenin "dünyanın durumuna ve adaletsizliğe karşı mantıksal bir isyan" olduğunu söyler.[1] Bu isyan, adaletsizlik karşısında hakikat kategorisini yeniden inşa etmeli veya ortaya çıkarmalıdır. Bu yeniden inşa metafizik hakikatleri değil de dünyanın halihazırdaki durumunu göz önüne almalıdır. Bu yüzden Badiou, hakikati insanların sıradışı faaliyetlerine bağlayan farklı bir hakikat anlayışı geliştirmiştir. Günlük hayat, doğamızın hayvansal tarafının çıkarlarına göre düzenlenmiştir. Bu alanda bilgi, nesnellik temelinde düzenlenir. Günlük hayatın akışı kesintiye uğradığında, insanın bundan sonra hayatına nasıl devam edeceğine karar vermesi gerekir. Bu anlar hakikatin yaratılmasına yol açarak günlük hayatın sınırlarını aşmayı ve ölümsüzlüğe ulaşmayı mümkün kılar. Bu yüzden hakikat, Badiou'ya göre sadece bir epistemoloji terimi değil, aynı zamanda insanın ne yapmaya muktedir olduğunun ölçüsüdür. Bu bağlamda siyasi hakikat, insanın tüm insanlığı düşündüğünde ne yapmaya muktedir olduğunu gösterir.

Bu çalışmanın amacı Badiou'nun siyasi hakikat kavramını incelemektir. Bu çerçevede ilk olarak Badiou'nun hakikat kavramı kısaca incelenecektir. Daha sonra siyasi hakikat kavramı detaylı olarak ele alınacaktır. Son olarak bu kavramın açtığı ufuk tartışılacaktır.

1 Alain Badiou, *Infinite Thought: Truth and Return of the Philosophy*, Çev. Oliver Fetham ve Justin Clamens, Londra, New York: Continuum, 2003, s. 39.

Badiou'ya göre hakikat nedir?

Badiou hakikati "kendisine göre hareket etmemiz beklenen, önceden verilmiş, aşkın bir norm olarak değil de bir üretim" olarak tasavvur eder.[2] Hakikati, özel bir sürecin sonucu olarak üretiriz. Badiou bu süreci hakikat süreci olarak adlandırır. Tüm diğer süreçler gibi bu süreç de bir dizi açıkça tanımlanmış eylemi, adımı ve kararı içerir. Hakikat sürecinin ilk adımı, mevcut olandan farklı olan olarak tanımlayabileceğimiz *yeniyi* fark etmektir. Badiou bu yeniliğe *olay* adını verir. Olay tesadüfen olur. Hesaplanamaz, tahmin edilemez ve yönetilemez. Hayatın olağan akışı içinde bir kesintidir. Mevcut durum içinde vuku bulur ama ona ait değildir. Durumun kurumsal bilgisiyle kavranamaz. Olay, hali hazırda bildiklerimize meydan okur çünkü mevcut bilgimiz tekrarlanan, yaygın şeylere aittir. Badiou'nun verdiği örnekleri alırsak; Eshilos ile tragedya doğuşu, Galileo ile matematiksel fiziğin ortaya çıkışı, hayatın akışını değiştiren bir aşk ilişkisi, Fransız Devrimi, birer olaydır. [3]

Badiou olayın tanımlanabilmesi için karar verilemezlik kriterini önerir. Hâlihazırda sahip olduğumuz bilgilerle herhangi bir yeniliğin mevcut duruma ait olup olmadığına karar veremiyorsak veya yeniliğin ortaya çıkışını öngöremiyorsak yeni bir şeyin olduğunu söyleyebiliriz. Ancak, elimizde bu saptamayı destekleyen bir şey olmadığından henüz bu yeniliği bir olay olarak adlandıramayız. Aslında hiçbir zaman olayın ispatı olmaz. Birinin olay olduğuna dair iddiaya girmesi gerekir. Olay, birinin bir olay oldu demeye karar vermesiyle başlar. Biri bir olay oldu der ve bu olaya sadık kalacağını iddia eder. Böylece özne sürece dahil olur. *Biri,* bu olumlamayla özneye dönüşür. Öznenin kararı hakikat sürecini başlatır. Özne kendi iradesinden başka bir dayanağı olmayan bir kararı vererek, ona sadık kalarak ve diğer kararlarla onu yeniden ve yeniden olumlayarak hakikati üretir. Diğer bir deyişle, özne kararına bağlanarak dünyayı karar öncesinden farklı bir yer haline getirir.

Herhangi bir birey bir hakikat sürecine dahil olarak özneye dönüşebilir. Böylece insanın hayvansal tarafının çıkarları etrafında şekillenen gündelik hayatın sınırlarını aşma ve hakikatin yaratıcısı olarak ölümsüzlüğe ulaşma şansını elde edebilir.

Hakikat hem tekil hem de evrenseldir. Tekildir, çünkü bir olayın saptanması ve ona sadık kalınmasını içeren tekil bir sürecin sonucudur. Evrenseldir,

2 Alain Badiou, *Ethics*, Çev. Peter Hallward, Londra, New York: Verso, 2002, s. 116.
3 Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, Çev. Ray Brassier, Stanford University Press, 2003, s. 62.

çünkü herkesin hizmetindedir. Bir olayla karşılaşma şansına ve bunu açıkça ilan etme cesaretine sahip olan herkes hakikat yaratmaya muktedirdir.

Siyasi Hakikat

Badiou´ya göre insanlar dört alanda hakikat üretebilir; bunlar bilim, sanat, aşk ve siyasettir. Bu bağlamda siyasi hakikat nedir? Siyasi hakikat siyasi bir olayla ortaya çıkar. Badiou bir olayın siyasi olarak tanımlanabilmesi için üç koşul tespit eder. Bu koşullar olayın malzemesi, durumların sonsuz çeşitliliği ve devlet ile siyaset arasındaki ilişkinin özel karakteriyle ilgilidir.

1. Olay ancak malzemesi çoğulcuysa siyasidir.[4] Siyasi bir olayın fark edilmesi bir düşünce şeklindedir ve bu düşünce herkesle ilgilidir. Diğer bir deyişle, siyasi olay bir fikir ortaya çıkarır ve bu fikir herkesi muhatap alır. Siyaseti mümkün kılan en önemli koşul insanların düşünmeye muktedir olması ve düşüncelerine sadık kalarak kendilerini siyasi özneler olarak kurabilmeleridir. Badiou, siyasi özneleri hakikat sürecinin militanları olarak adlandırır.

Sanat, aşk ve bilimin aksine siyaset alanındaki hakikat süreci, düşüncenin herkese ait olduğunu beyan etmeyi gerektirir. Bilimsel bir hakikat için kanıtların geçerliliğini onaylayacak sadece bir başkası yeterlidir. Aşkta iki kişi gerekir. Sanatçının ise kimseye ihtiyacı yoktur. Ne var ki siyasi düşüncenin var olabilmesi için herkese ait olması gerekir. "Bu açıklama kurucu bir ön koşuldur."[5] Siyasi hakikat herkes için üretilir ve herkes onu üretebilir.

2. Siyasi olay durumların sonsuzluğuna açıktır. Badiou´nun ontolojisine göre, durum mevcut çokluktur. Bu çokluk yapıya bağlı olarak sonsuz yolla şekillendirilebilir. Yapı, çokluğu ele alma yoludur. Bir-olarak-sayma aracıdır. Yapı "...mevcut bir çokluk için kendi bir-olarak-sayma rejimini dikte eder."[6] Siyasi olay, durumu her bireyi eşit olarak bir sayacak şekilde yapılandırır. Eğer her bir birey aynı zamanda bir durumsa yani kendi başına bir çokluksa ve siyaset herkesi muhatap alıyorsa bu durumda siyasi olay durumların sonsuzluğuna açıktır. Siyasi olay herkese ve herkesin sahip olduğu tüm olasılıklara açıktır. Çünkü "sadece siyasette mümkün olan üzerine (ve aynı zamanda durumların sonsuzluğu üzerine) düşünmek sürecin yapısal bir parçasıdır."[7]

3. Siyasi olay siyaset ile durumun konumu arasında ama özellikle siyaset ve devlet arasında özel bir tür ilişki gerektirir. Her durumun bir konumu

4 Alain Badiou, *Metapolitics,* Çev. Jason Barker, Londra, New York: Verso, 2005, s. 141.
5 *Age*., s. 142.
6 *Age*., s. 143.
7 *Age*., s. 143.

vardır. "Durum konumu aracılığıyla şekillendirilir ve buna bağlı olarak bir olarak sayılır."[8] Konum, durumun tüm alt kümelerini şekillendirme gücüne sahip bir üst yapıdır. Tanım gereği, yukarıda belirtildiği üzere, her durum bir mevcudiyettir, *çokluğun mevcudiyeti*. Oysa durumun konumu, parçaları veya alt kümeleri sayma biçimine bağlı olarak durumu temsil eder. Mevcut olanlar, konuma göre artık sadece orada olmakla kalmaz belli bir isimlendirmeye, sınıflandırmaya, ve benzerlerine göre orada olurlar. Diğer bir deyişle, bir olarak sayılabilmek için çokluk bu kategoriler altında temsil edilmelidir.

Durumun konumu, durumu aştığından temsil edilen çokluk mevcut çokluktan daha fazla güce sahiptir. Devlet (temsil edilen çokluk) durum (mevcut çokluk) ilişkisinde, devletin gücü durumun gücün çok üstündedir. Ancak bu üstünlük ölçülebilir değildir. Devletin gücünün bireyin gücünü ne kadar geçtiği veya temsilin gücünün mevcudiyetin gücünü ne kadar geçtiği siyasetin sorusudur çünkü siyaset devletin gücünü sorguya çekmeyi içerir. Siyasi olayın ve başlattığı hakikat sürecinin en önemli özelliği devletin gücünü ölçme girişimidir. Siyasi olay, devletin gücüne onun baskı araçlarını saptayarak karşı koyar.

Olağan durumlarda devletin egemenliği mutlaktır böylece durumun üyelerinin, vatandaşların da diyebiliriz, mutabakatı garanti altına almıştır. Olağan işleyişine devam edebilmek için devlet ölçülemez olarak kalmak zorundadır. Devlet her zaman onu değiştirmek isteyenlerden bir adım önde olmalıdır. Ne zaman siyasi bir olay olsa devlet bu ölçülemeyen gücünü kullanır. "Siyasi olay devletin bu aşırı gücüne görünür bir ölçü getirerek onu etkisiz hale getirir,"[9] Böylece siyaset devlet ile arasında bir mesafe yaratarak özgürlük için alan açar.

Badiou, olay sonrasında devletin gücünün bir ölçüyle sabitlenmesini siyasi buyruk olarak adlandırır. Siyasi olay "devletin gücünün ölçüsüzlüğüne karşı bir ölçü buyurur."[10] Bu buyruk devletin aşkın gücünü kesintiye uğratır ve devleti uzaklaştırır. Direnişin olduğu her yerde bunu görebiliriz. Polis copuna direnen ve bir tankın önünde duran biri devletin gücünün neyi yapmaya muktedir olduğunu gösterir. Direniş öncesi muğlak olan bu güç artık tanımlanabilir. Bundan sonra eşitlik ilkesini dile getirmek mümkün hale gelir, ki bu da özgürleşme siyasetinin amacıdır. Eğer böyle bir mesafe yaratılamazsa devlet "güvenlik", "barış, "herkesin iyiliği", vs. adı altında

8 Alain Badiou, *Being and Event*, Çev. Oliver Feltham, Londra, New York: Continuum, 2005, s. 522.
9 Alain Badiou, *Metapolitics*, s. 145.
10 *Age*., s. 146.

ölçüsüz gücü ile her istediğini yapabilir. Siyasi olay bu gücü ölçülebilir hale getirerek, diğer bir deyişle devletin sınırlarını belirleyerek eşitlikçi talepleri mümkün kılar.

Bu sebeple, siyasi hakikat sürecinin amacı, eşitlik ilkesini gerçekleştirmektir: "herkesin bir olarak sayılması."[11] Bu ilke bir aksiyoma dayanır: "insanlar düşünür, insanlar düşünmeye muktedirdir."[12] Siyasetin varlığından bahsedebilmemiz için bu aksiyomun kabul edilmesi şarttır. Olağan durumlarda devlet insanları tanımlar, isimlendirir, sınıflandırır, böler, diğer bir deyişle kendi devamlılığının gereksinimlerine göre temsil eder. İnsanların eşitliği bu bağlamda bir mesele değildir. Devlet vatandaşlarının sıradan hayatlarına devam etmelerini ister. Ne var ki insanlar, hakikat yaratma kapasiteleri sayesinde sıradan hayatın ötesine geçebilir. Siyaset alanında bu, tüm farklılıklarına rağmen herkesin bir olarak sayılması gerektiği fikrinin peşinden giderek olur. Bu fikir herkes içindir, her bir insanı muhatap alır. Bu bağlamda evrenseldir. Ancak gerçekleşmesi katılım gerektiren tekil durumlara bağlıdır. Bu yüzden her bir siyasi olay devleti uzaklaştırmak ve eşitliğe alan açmak için kendi mücadele yolunu bulmak zorundadır.

Siyasetin bu şekilde kavramsallaştırılmasının ne gibi etkileri olabilir? Badiou insanların dünyanın hâlihazırdaki durumu tarafından kısıtlanmaması gerektiğini söyler. Hayatın hiçbir alanında "daha az kötüye" razı olmamalıyız. Adalet ve özgürlük fikirlerinden vazgeçmemeliyiz.[13] Bu bağlamda Badiou'nun felsefenin amaçlarından birinin dünyayı değiştirmek olduğuna inanan felsefecilerden biri olduğunu söyleyebiliriz. Badiou insanların düşünme becerileri sayesinde "iyi yaşama" erişebileceklerine inanır. Düşünmeye özel bir önem atfeder çünkü düşünmek dünyasın olguları ile kısıtlı kalmak zorunda değildir. Örneğin dünyanın olgularından biri olmayan bütün insanların eşitliği fikri düşünme ile ortaya çıkar.

Bu yüzden daha iyi bir dünya düşünmek mümkündür. Aslında siyasetin görevi tam da budur: yeni olasılıklar önermek. "Bu olasılıklar alanının tahmin ettiğimizden büyük olduğunu –başka bir şeyin mümkün olduğunu ama her şeyin de mümkün olmadığını– gösterme meselesidir."[14] Düşünce olgularla kısıtlı olmasa da olaylar tarafından kısıtlanır. Yukarıda açıklandı-

11 *Age*., s. 150.
12 *Age*., s. 98.
13 *Age*., s. 70.
14 Alain Badiou, *Ethics*, s. 115.

ğı üzere, olaylar düşüncelerin ortaya çıkması sağlar. Olayların ortaya çıkışı şansa bağlıdır, dünyayı değiştirmek için bir olay yaratamayız. Buna rağmen, olaylar karşısındaki tutumumuz, onları özgürleştirici terimlerle yorumlayışımız ve sadakatimiz dünyayı değiştirebilir. Olay bize günlük hayatın akışını değiştirmemiz için bir fırsat verir. Bu yüzden "siyaset gerçek durumlardan ortaya çıkar, bu durumlarda ne dediğimizden ve yaptığımızdan".[15]

Bu durumlarda ne söyleyebiliriz ve yapabiliriz? Badiou'ya göre "siyaset bir topluluğun durumu dönüştürmek amacı taşıyan prensibi, düsturu veya buyruğudur."[16] Bu dönüşümün açık bir hedefi vardır: "Duruma göre eşitlikçi olmayan ifadelerin imkansızlığını sağlamak."[17] Bu, Badiou için demokrasinin gerçek tanımıdır. Felsefe ve siyasetin asıl sorusu "aynı"nın tanımlanmasıdır. "Aynı" ile Badiou tüm farklılıklar bir kenara koyulduktan sonra kalanı kasteder. Bu saptamayı desteklemek için şu argümanı sunar: Tanrının olmadığı varsayımı ile başlar. Diğer bir deyişle, her şeyi kucaklayan bir birlik yoktur. Bu durumda, sadece kendisi de çokluğun çokluğu olan bir çokluktan başka bir şey yoktur. Her durum, kendisi de birer çokluk olan sonsuz elemandan oluşur. Bu yüzden, ortada sadece sonsuz farklılık vardır. "Her deneyim, nihayetinde sonsuz farklılığın sonsuz yayılımıdır... Çinli bir köylü ile Norveçli bir beyaz yakalı arasında, benim, kendim dahil, herhangi biriyle aramda olduğu kadar farklılık vardır. Ama bu kadar, ne daha fazla ne daha az."[18]

Farklılıkların sonsuz çokluğu kaçınılmaz ise bu farklılıkların nasıl düzenleneceği önemli bir sorundur. Her düzenleme "herkes için geçerli olanı bulmalıdır, farklılıklara karşı kayıtsız olmalıdır".[19] Bu durumda Badiou'nun önerisi "aynıyı" ortaya çıkarmaktır. Hakikat yaratma kapasitemiz "aynıyı" ortaya çıkarabilir. "Hakikat kendi aynılığını çağırır çünkü herkes için aynıdır."[20]

Siyaset alanında aynılık siyasi hakikat yaratma kapasitemize dayanır. Siyasi alanı bir durum olarak düşünebiliriz, herkesi düşünecek şekilde yapılandırılmış bir çokluk. Badiou ontolojisine göre "bir duruma ait olan elemanların hepsi aynı şekilde ve aynı ağırlıkla ait olurlar. Siyaset, bu ait olmanın tüm farklılaştırıcı koşullardan ve temsillerden etkin bir şekilde arındırılma sürecidir.[21]

15 *Age*., s. 96.
16 Alain Badiou, *Metapolitics*, s. 13.
17 *Age.*, s. 94.
18 Alain Badiou, *Ethics*, s. 24-25.
19 Peter Hallward, *Subject to Truth: An Introduction to the Philosophy of Alain Badiou*, Minnesota: Minnesota University Press, 2001, s. 224.
20 Alain Badiou, *Ethics*, s. 28.
21 Peter Hallward, "Translator's Introduction", *Ethics* içinde, Londra, New York: Verso, 2002, s. xv.

Bu arındırmadan sonra geriye düşünce kalır. Bu yüzden tüm insanlar düşünme kapasiteleri ve buna bağlı hakikat yaratma becerileri sayesinde siyasi duruma eşit oranda aittir. Böyle bir ait olma durumunu Badiou *adil* olarak adlandırır ve "ya adalet vardır ya da yoktur" iddiasında bulunur. [22] Bunun anlamı ya siyaset vardır, eşitlikçi ilke siyasi ifadelerde bulunur, ya da yoktur. Adalet, siyasi hakikatin yöneldiği hedefin felsefi adıdır. Günlük kullanımının aksine çatışan çıkarlarla ilgisi yoktur. Siyasetin eşitlikçi buyruklar vasıtasıyla bir hakikat yaratma yolu olduğunu hatırlayacak olursak, siyasetin de çıkarlarla bir ilgisi olmadığını söyleyebiliriz. Çıkar, insanın sıradan faaliyet alanına aitken hakikat insanın ne olabileceğini gösterir. Bu yüzden "adalet sonluluğa, ölümlü bir varlık olmaya karşı ölümsüzlük üzerine bahse girmektir."[23] Adalet alanında, farklılıklarla ilgili herhangi bir talep konu dışı olmalıdır çünkü adalet tüm farklılıklara karşı herkesi bir saymayı gerektirir. Bu nedenle Badiou her türlü kimlik siyasetini reddeder. Hatta bu tür siyasetin siyaset bile olmadığını iddia eder. Herhangi bir siyasi ifade açısından Fransız, Arap, Yahudi veya siyah olmanın anlamını sorgular. Eğer amaç eşitlere eşit olmaksa kimliklerin buna katkısı nedir? Bu tür iddialar "belirli güç ağları tarafından tanınmak ve değerli bulunmak ister".[24] Oysa Badiou'ya göre "siyasi olan ortaya koyduğu kategorilerde, sloganlarda ve ifadelerde toplumsal bir kesit veya cemaatin taleplerini dile getirmektense düzenin bir bütün olarak dönüştürülmesini amaçlar."[25]

Badiou yüzyıllardır tartışılan felsefi sorunlara yeni bir bakış açısı getirir. Siyaset alanında, hakikatle bir ilgisi kalmayan, iyi yönetişim, kamusal alan, öteki gibi konularla meşgul olan siyaset felsefesinin işlevini yitirdiğini söyler. Bu bağlamda, çıkar hesapları ve güç ilişkileriyle ilgilenen siyaset bilimine yaklaşmıştır. Ne var ki, siyaset bir hakikat alanıdır ve bu yüzden güç ilişkileriyle yönetilen çıkar ve çatışma sorunlarını içeren sıradan hayatla bir alakası yoktur.

Badiou'nun siyaset anlayışının en önemli katkısı, başkalarıyla birlikte yaşama koşulları konusundaki sonu gelmez tartışmalara getirdiği farklı bakış açısıdır. Sonsuz çokluğun varoluşun yegâne aracı olduğu tespitinden sonra tüm farklılıklar siyaset açısından önemini yitirir. Gerçek siyasi mesele herkesin bir olarak sayılmasını mümkün hale getirmektir. Günümüzün en

22 Alain Badiou, *Metapolitics*, s. 99.
23 Alain Badiou, *Ethics*, s. 104.
24 *Age.*, s. 109.
25 *Age.*, s. 109.

önemli meselelerinden biri olan medeniyetler çatışmasına bu yaklaşımla bakacak olursak, farklı kültürlerin birbirini anlamasının imkânsız olduğu iddiasının ardında dünyanın sınırlı kaynakları üzerinde bir hakimiyet mücadelesini görürüz. Bu bakımdan "bir eşcinseli ancak bir eşcinsel, bir Arap'ı ancak başka bir Arap anlayabilir, ve benzerleri"[26] gibi bir anlatının siyaset içinde bir yeri olmamalıdır. Siyaset tüm insanlarda ortak olanı arar, bu bağlamda farklılıklar önemini kaybeder ve bu sorun özelinde bir olarak sayılmayan insanların bir olarak sayılma talebi görünür olur. Bu yüzden de siyasetin görevi bu talebi görünür kılmaktır.

Badiou bu yaklaşımıyla totalitaryanizm ve göreciliğin tuzaklarından da kurtulmayı başarır. Her hakikat süreci bir olay ile başladığından bir koşula bağladır, öznenin istemesi yeterli değildir. Ayrıca, hakikatin ne olduğunu söyleyecek bir otorite yoktur. Her hakikat süreci hem özneden bağımsız bir olaya hem de öznenin müdahalesine ihtiyaç duyar. Bu da onu hem bireysel bir kapris olmaktan çıkarır hem de birilerinin buyruğunda olmaktan kurtarır.

Badiou'nun felsefesinin farklı boyutları ve yaratabileceği sorunlar yeni yeni tartışılmaya başlanmıştır. Bu sorunlardan biri doğa ve hayvanların yeridir. Badiou'ya göre bir şey ya çıkar hesapları alanına ya da hakikat yaratım sürecine aittir. Bu bağlamda doğa ve hayvanların yeri ne olabilir? Mevcut ilişkimiz göz önüne alınırsa bu yerin çıkar dünyası olduğu iddia edilebilir. Ancak insanlar dışındaki varlıkların çektiği acıyı görmezden gelen bir yaklaşımın "iyi yaşam" anlayışı ile bağdaştığı pek söylenemez. Öte yandan doğa ve hayvanlara özne statüsü kazandırmadan her hangi bir hakikat sürecinin parçası haline gelmeleri mümkün görünmemektedir.

Sonuç olarak, Badiou, hakikat yaratma kapasitemizi fark ederek sanat, aşk, bilim ve siyasette devrimler yapmamızı ister. İnsanların daha iyi bir dünya yaratma becerilerine inanır. Bu yüzden felsefesi cesur ve umut vericidir. Siyaseti, insanların düşünme beceri sayesinde herkes için eşitliği düşünebildiği bir eylem olarak tanımlar. Bu tanımın kendisini bir siyasi olay olarak görmek mümkündür. Bu olay sayesinde siyaset alanı daha önce olduğundan farklı bir yer haline gelmiştir ve bu alandaki sorunlara bakışımız değişmiştir. Badiou'nun siyaset olayına sadakatimizle bir hakikat yaratabiliriz: insanların eşit olduğu daha iyi bir hayat kurabiliriz.

26 Alain Badiou, *Saint Paul,* s. 12.

Bilginin Hakları Bilginin Olgularına Karşı: Foucault'nun Tarihlerinin "Sınır-Deneyim" Olarak Eleştirel İşlevi

ÖZGÜR GÜRSOY

Hem deneysel hem de eleştirel olmaya çalışan bir söylemin, hem pozitivist hem de eskatolojik olmaktan başka çaresi yoktur; insan bunun içerisinde hem indirgenen hem de vaat edilen bir hakikat olarak belirir. Eleştiri-öncesi naiflik, bölünmemiş hâkimiyeti elinde tutar.
(Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*)

İsmim "L. W." ve eğer biri buna karşı çıkarsa, bunu kesinleştirmek üzere derhal sayısız şeyle bağlantı kurmam gerekir.
(Wittgenstein, *Kesinlik Üzerine*)

Deneyimin genel olarak ne tarafından mümkün kılındığı ile ilgili olarak sorgulandığı andan itibaren, felsefi düşünce olanağının koşulları açısından öznenin deneysel olarak sınırlı *ve* transendental olarak belirleyici olan şeklinde çevrelendiği kuruluşsal bir bölünme ile karşı karşıya kalır. Kant tarafından transendental çıkarımda kullanılan, bilgi için *teorik olarak kurulmuş bir temel* sağlamaya yönelik felsefi çabalarda bu bölünmeye yoğunluğunu ve aciliyetini veren şey ise olgular ve haklara dair sorular arasındadır. Kantçı temellerini kabul etmeseler dahi Alman İdealizmi ve Husserl fenomenolojisinin de tam merkezinde bulunan bu ayrım, bundan sonra meşruluk soruları ve olgulara dair sorular arasındaki keskin yarık açısından epistemolojik

incelemeler alanını yapılandırmaktadır: herhangi bir deneyimsel sınırlama tam da ancak transendental düzeyde akıl tarafından hâlihazırda belirlenmiş olduğu için *bu şekilde* görünebilir.

Deneyimin, bilgi iddialarını teşkil eden ve bu iddialara meşruluk kazandıran evrensel ve zorunlu bir koşulda sağlam bir şekilde temellendirilmesi talebi, neyin kendi başına bir koşul olarak sayılabileceğine dair birkaç sınırlama getirmektedir: a) eşsiz, b) koşullanmamış, c) deneysel olan her şey ile ayrışık, d) ancak deneyimde ortaya çıkıyor olmalıdır. Dairesel ve koşullu bir şekilde öznenin nesneden, nesnenin ise özneden türetilmesinden ziyade, özne ve nesne, ancak nesne haline gelmesi imkânsız olan ve bu yüzden de yalnızca bilinçte verilemeyen bir ilke tarafından temellendirilebilir. Foucault'nun sonluluğun analitiği olarak tasvir ettiği şeyi belli doktrinler ve tezler ile bir angajman olarak anlarsak, anlatımının Avrupa felsefesinin uzun bir dönemini hor gördüğü ve eleştirilerinin havada kaldığı düşünülebilir. Ancak, bu anlatımı, felsefi düşünsemenin bilgisinin bilgisine dair yeni bir konfigürasyona bir yanıt olarak, deneysel-transendental bir ikili olarak öznenin girişi tarafından mümkün ve zorunlu kılınan bir dizi belli epistemik konum ve stratejinin bir resmini ortaya koyacak şekilde yeniden oluşturursak modern *episteme*'yi bir arada tutan birkaç yeni örgü ortaya çıkacaktır. Bu yazıda bunları Kantçı sorulara Foucaultcu ve Wittgensteincı yanıtlar sunarak göstereceğim.

Kant felsefi kavramların transendental ve deneysel anlamları arasında bir ayrım yapılmasını ve bu ikisinin birbirine karıştırılmamasını vurgular. Bu ayrım Kant'ın kendi temel düalizminde aşınmaya başlasa da, tüm modern yanıtların ona göre yapılandırılacağı bir gereklilik olarak kalmaya devam eder: felsefe yapılırken, dünya ile gündelik angajmanlarımızda kendimizi içinde bulduğumuz bakış açılarından ve bu bakış açılarına getirilen bilimsel bakış açılarından ayrı ve bunlara indirgenemez olan transendental bakış açısı sürdürül*melidir*. Transendental ve deneysel arasındaki bu ayrımın gözetilmemesi ise eleştiri-öncesi metafiziğin (yanıltıcı) aşkın bakış açısından doğan dogmatizmin kaynağı haline gelir. Bu yüzden, deneyimin *a priori* koşullarını "çıkarsamaya" yönelik eleştirel proje bu çıkarımda içinde bulunulan bakış açısının *gerekçelendirilmesi* talebinden ayrı tutulamaz.

Paul Franks, Alman İdealizmine dair önemli bir çalışmada transendental argümantasyonun ana hatlarını Agrippa üçlemi açısından formüle eder.[1]

1 Paul W. Franks, *All or Nothing: Systematicity, Transcendental Arguments and Skepticism in German Idealism*, Cambridge: Harvard University Press, 2005. Özellikle 1. Bölüm'e bakınız.

Agrippacı şüpheciye göre, bir neden sorusuna verilebilecek üç muhtemel yanıttan yalnızca biri uygundur: ya kendisi de temelsiz olan ve gerekçelendirilmemiş kaba bir iddia olacak, ya sonsuz bir döngü yaratacak olan yeni bir neden sorusu ortaya çıkaracak, ya da yalnızca söz konusu olan şeyi varsayacak ve böylece tamamen döngüsel olacaktır. Yani, nedenlere yönelik bir talep tarafından tetiklenen gerekçelendirme süreci ya keyfi olarak sonlanacak, ya kısır ve sonsuz bir geri dönüşe sebebiyet verecek, ya da döngüsel olacaktır. Bu üçlemi ortadan kaldıran bir yanıt sağlanmadıkça dünya ile olan bilişsel ilişkimiz tatminsiz kalacaktır.

Transendental ve deneysel olan arasındaki kuruluşsal ayrımla ilgili olarak, bu açmaza yönelik tatmin edici bir çözüm bulmaya dair modern çabaların neden sonunda ikisini birbirine karıştırdığı ya da döngüselliğe veya sonsuz geri dönüşe düştüklerini anlamak mümkündür. Bu alanda yeterli bir yanıt sayılacak şey, mutlak temellendirme kapasitesine sahip olmalı, yani tüm iddialarımızın olanaklılık koşullarının kendisinden türediği ancak kendisi koşullanmamış olan *a priori* bir ilkede sonlanmalıdır.

Bunun ardından Foucault'nun sonluluk analitiği, bu talebin yapısı tarafından yönetilen epistemik alanın izinin sürülmesi olarak yeniden formüle edilebilir. Genel olarak deneyimi neyin mümkün kıldığı üzerine yürütülen fikirler tarafından üretilen koşullara geri dönüşü durduracak tek bir mutlak birinci ilke olmalıdır. Ancak, bu ilke koşulladığı şeyler ile homojen olamaz, çünkü bu durumda koşulladığı diziler ile aynı koşullara tabi olacaktır, yani koşulsuz olarak kalmaya devam edemeyecektir. Bu yüzden, deneysel olan kendini temellendirilemez. Diğer taraftan, eğer mutlak ilke koşulladıkları ile heterojen ise, bu durumda ya (koşullar) dizilerine içkindir veya onları aşar. Eğer birincisiyse, bir şekilde bütünün dışında kalarak yine bütünün bir parçasıdır ve onun yasalarına tabidir. Böylece, mutlak temellendirme talebini karşılayacak ve bu şekilde Agrippacı şüphecinin etrafından geçecek tek ilke deneysel olanı aşan ve onunla heterojen olan ilkedir. Ancak bu şekilde başvurulan ilke eleştiri-öncesi metafiziğin tarzında aşkın olamayacağı için, yalnızca transendental olabilir.

Sonluluk analitiğinin bu "şematik" yorumunun beraberinde getirdiği şey, deneysel olanı transendental olanda temellendirirken bu ikisinin birbirine karışmalarının önlenmesine dair çelişkili talebin epistemik – aynı zamanda da pratik – tatmin arzusunu en başından hayal kırıklığına mahkum etmesidir. Fichte'nin, içinde özne ve nesnenin özdeş olduğu, kendi kendini koyutlayan ve birinci tekil öz-bilinçte dolaysız olarak farkında olduğum bir faaliyet üze-

rinde ısrar ederek öz-bilincin geri çekilmesinden uzak durma çabasından, Schelling'in bu birinci ilkenin gereken epistemolojik işlevi sağlayacak kadar heterojen olmadığı ve kendisinin özne-nesne ikiliğinin ötesinde mutlak özdeşlikten türetilmesi gerektiği şeklindeki karşı çıkışına kadar, Kantçı transendental tamalgıya yönelik farklı yeniden sunuşlar bu ışık altında algılanmalıdır.

Foucault'nun tasvirindeki temel-pozitif ikili, bu açmaza getirilen yapısallaştırılmış yanıtlar dizisinde transendental ve deneysel olanın çakışması anlamına gelmektedir. Bunun bir sonucu olarak, burada belirebilecek figürler ile doğrudan bir angajman olmamakla birlikte onlara yönelik bir çürütme olduğu da söylenemez. Daha ziyade –transendental bakış açısı terk edildikten sonra geriye kalan tek girişim olarak– insanın sonluluğunun ikili doğasıyla modernitede sahip olduğu merkezi rolün kırılmasına yönelik bir girişimdir. Bu perspektiften bakıldığında transendental olanın dilbilimsel bir ifadeye aktarılması ya da öznelerarasılığa doğru bükülmesi *pek az önem taşır*. Temel olan ya da zemin olarak sonluluk, öznenin deneyimsel belirlenimlerinin bilginin olanaklılık koşulları olarak çalışmalarını sağlar: Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde deneyim lafıyla kast ettiği deneysel bilgi tam da öznenin görüsel duyarlık ve söylemsel akıl ile donatılmış olmasından dolayı mümkün ve geçerlidir.

Ancak bu da yalnızca deneysel belirlenimlerin pozitif olarak kurulması ya da sonluluğun bir temele dayandırılarak kurulması ile mümkündür. Deneysel belirlenimler yalnızca kendi transendental koşullarının arka planına karşı anlam kazandıkları için temel ve pozitif olan arasındaki ilişki doğası gereği istikrarsızdır: deneysel sonluluk geriye dönük bir harekette *halihazırda* transendental olarak temellendirilmiş bir şekilde belirir *ve* transendental sonluluk kendiyle yalnızca *deneyimsel olarak* belirlenmiş bir şekilde karşılaşır. Bu orijinal pasifliği bilginin düzeni içerisinde temellendirme girişimi transendental sonluluğu ancak sürekli kendisinin önünde olacak şekilde öteler. Sonluluğun analitiği, eleştiri-öncesi kavramlar olan birincil kuvvet veya Tanrı'ya başvurmadan deneysel olanı somut bir şekilde düşünüp transendental olarak temellendirme gereksinimindeki tatminsizliğin bir tasviridir. Bu alanda yer almak kişisel bir heves veya zekâ meselesi olmadığı için, söz konusu tatminsizlik daha yeterli bir pozisyonun anlaşılamamasından kaynaklanmamaktadır; daha ziyade "insanda deneysel olanı transendental olan anlamına getirme çabası sarf edildiğinde ortaya konan taleplerin" bir işlevidir.[2]

2 Michel Foucault, *Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* [*Kelimeler ve Şeyler*], New York: Routledge, 2001, s. 321. Bundan sonra OT kısaltmasıyla anılacaktır.

Ancak bu madalyonun diğer yüzü ise, tatminin basitçe transendental bakış açısını terk etmeye karar vermekle de kazanılamayacağıdır. Transendental bakış açısının terk edilmesi öylece bir kapris olmamalı, bunun için bazı *nedenler* sunulmalıdır. Ancak bu gereklilik, tüm modern felsefeyi tam teçhizatlı olarak arka kapıdan içeri alarak, Foucault'yu daha önce reddetmiş olduğu analitiğin ta kendisine esir etme tehdidini barındırır. Yukarıdaki anlatı bu vazgeçişi bir noktaya kadar desteklemektedir: bu, bilen öznenin artık transendental olarak belirleyici ve deneysel olarak belirlenmiş şekilde merkezde düşünülmemesi meselesiyken, bu merkezsizleştirme ise bilen öznenin modern *episteme*'de yerine getirdiği *epistemolojik işlevlerin* reddedilmesi meselesidir. Ayrıca transendental olanın terk edilmesinin sonuçları izlenmeli ve bu şekilde kaybedilenin yerine bir şey konulmalıdır. Benim tezim, Foucault'nun deneyim kavramını yeniden formüle edişinin, bu talebi karşılayabileceği yönünde olacak.

"Planladığım şey, böylece, belli bir kültürde deneyimin bilgi alanları, normatiflik türleri ve öznellik şekilleri arasındaki korelasyon olarak anlaşıldığı cinsellik deneyiminin bir tarihi idi."[3] Foucault bu şekilde anlaşılan deneyimin hakikat oyunlarını beraberinde getirdiğini ve bunların da "bir öznenin belli şeyler üzerine söyleyebileceği şeylerin doğruluk ve yanlışlığına dair sorular içermesi" ile ilgili bir mesele teşkil ettiğini iddia etmektedir.[4] Böylece, deneyim, üç adet kural dizisi dahilinde tarihsel olarak analiz edilebilir pratikler tarafından kurulmuştur: söylemsel bilginin formasyonu düzeyinde işleyen pratikler, iktidarın kullanılması düzeyinde işleyen pratikler ve öznenin, içinde ve vasıtasıyla kendini kurduğu şekilleri belirleyen pratikler.

Sonluluğun analitiği göz önüne alındığında, Foucault'nun kullandığı "kuruluş", "kurallar" vb. terimler, transendental temanın sonluluğa aktarılmasının getirdiği kafa karışıklıklarının tekrarlanması pahasına da olsa, transendental ya da deneysel olamazlar. Foucault'nun bu aktarımı insan ve antropolojinin ortaya çıkışı ile ilişkilendirmesi buraya kadar söylenenlerin ışığında şaşırtıcı olmamalıdır çünkü "insan" ve "antropoloji" transendental olarak belirleyici ve deneysel olarak belirli olan sonlu öznenin yörüngesinde dönen epistemolojik stratejileri ifade etmektedir. Böylece, deneyimin tanımlanmasının Foucault için doğurduğu zorluklar, *bilginin antropolojik olmayan*

3 Michel Foucault, *The History of Sexuality, Vol. 2: The Use of Pleasure* [*Cinselliğin Tarihi*, 2. Cilt], New York: Vintage, 1990, s. 4. Bundan sonra UP kısaltmasıyla anılacaktır.

4 Michel Foucault, *Dits et écrits* Paris: Gallimard, 2001, C. 4, s. 632.

koşullarının olup olmayabileceği sorusu ile eğer bu koşullar bir tür epistemik rol oynayacaklarsa, bu şekilde anlaşılan antropolojinin terimlerinden uzak duran *a priori* kavramının bir anlamı olup olmadığı şeklinde ifade edilebilir.

Bir anlamda hâlâ belirlenmeyi bekleyen ve kesişim noktaları deneyim *olan* üç eksen şunlardır: bilgi, normatiflik ve öznellik. Ardından, bu "sahâlâr" ya da "alanlar" Foucault'nun üç ayrı yöntemsel ilke arasında bölünen soruşturmalarının takip ettiği hatta karşılık gelmelidir: arkeoloji, soykütüksel araştırma ve problematizasyon. Bu yöntemleri, Foucault'nun kendi eleştirileri ve değişen ilgi alanlarına göre değiştirdiği tek bir tarihsel yönteme ait birbirini izleyen gelişmeler olarak organize etmek yersiz değildir – hatta böyle yapmak aslında zorunlu olabilir. Bunun ardından Foucault'nun teorik formülasyonlarının bir şekilde çeşitli mülakatlar ve makalelere dağılmış olmaları yüzünden ortaya çıkan kayda değer terminolojik farklılıklar incelenmelidir. Bu incelemede okura düşen görev, Foucault'nun insan bilimlerinde bilgi, kriminoloji, cinsellik vb. üzerine gerçekleştirdiği benzeşmeyen çalışmaları üzerinde geriye dönük bir birlik sağlama çabalarında okur gerçeği kurgudan ayırmaya çalışmak olacaktır.

Bense başka bir sorgulama hattını izlemeyi öneriyorum: bilginin koşullarının antropolojik olmayan bir artikülasyonuna yönelik arayışı baz alarak, bir bütün olarak alındığında Foucault'nun çalışmalarındaki iddialarına bakıp, bu arayışa olumlayıcı bir cevap sağlayabilecek bir okuma sunmak mümkün müdür? Bu perspektiften bakıldığında Foucault'nun ifadeleri arasındaki kronolojik aykırılıklar ve terminolojik çelişkiler, ancak bu arayışı kolaylaştırdıkları ya da engelledikleri ölçüde önemli olacaklardır.

Foucault'nun tarihsel *a priori*'ye hizmet eden ikili görevlere dair kilit bir gösterge şudur: "[tarihsel *a priori*] söylemsel bir pratiği niteleyen kurallar grubu olarak tanımlanmaktadır: ancak bu kurallar birlikte ilişkilendikleri unsurlar üzerine dışarıdan empoze edilmemektedir; *tam da bağladıkları şeylerde yakalanmaktadırlar;* hiçbiri tarafından değiştirilmemekle birlikte *bağladıkları şeyleri değiştirirler* ve belli kati eşiklere doğru *onlarla birlikte dönüşürler.*"[5] Bu pasaj Foucault'nun mücadele ettiği olağandışı kurallar anlayışını açıklığa kavuşturmaktadır. Deneyimin transendental olanaklılık koşullarının aksine, bu kurallar belirledikleri şeyler ile derinlemesine bağlı-

5 Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge, & The Discourse on Language* [*Bilginin Arkeolojisi*], New York: Pantheon, 1982, s. 4, vurgu bana ait. Bundan sonra AK kısaltmasıyla anılacaktır.

dır ve tarihsel olarak dönüşebilirler; yalnızca deneyimde verilenin aksine de koşulladıkları şeyleri belirleme veya değiştirme güçleri vardır.

Benim hipotezim, tarihsel *a priori*'nin transendental tema ile ilgili sorunlara dair bir kavrayış sunan Wittgensteincı kriterler ile hem yapısal yakınlıkları hem de farklılıkları bulunduğudur. Wittgenstein'ın bu konu üzerine söyledikleri muhtemelen Foucault'nun ifadelerinden daha müphemdir, ancak amacım Wittgenstein'ın yorumunun dikenli sorunları ile angaje olmak olmadığı için buraya kadar geliştirdiğim tema ile en uyumlu şekilde örtüşen bir yorumlamayı izleyeceğim.

Foucault'nun, tahkiki yalnızca doğru önermelerden oluşan söylemsel bilgiden ayırarak doğruluk *veya* yanlışlık için *bir aday olarak algılanagelen* önerme koşullarına kaydırmasına benzer bir şekilde, Wittgenstein'ın kriterleri, doğru yargıların temellendirildiği ve genişletildiği geleneksel epistemolojik projeden bir anlamda ayrı bir düzeyde çalışırlar. Bu kriterler, insandaki temel kategorilerin sosyal ve doğal çevreye uygulama kapasitesini yöneten şeyi oluştururlar. Ne önermelerin arkeolojik olarak incelenmesi gibi bir mantıksal analiz meselesidir bu, ne de (basitçe) doğal dillerin gramerlerine eşdeğerdir. Böylece, kriterler, özdeşleştirme, isim verme, yargılama ve ölçme gibi söylemsel pratiğin spesifik eylemlerinden önce gelir; bu eylemlerde söz konusu önceliğin beraberinde getirdiği şeyi transendental tema açısından yakalamak zordur. Kriterler, bir anlamda dünyanın kategorik idrakini kurarlar (mümkün ve zorunlu kılarlar) –ve bu yüzden, kriterlerden önce tanımlanacak, yargılanacak, ölçülecek vb herhangi bir nesne yoktur– ancak insanın söz konusu dünya ile farklı etkileşim biçimleri olan pratiklere içkindirler.

Kriterlerin ne olduğu ve burada nasıl bir öncelikten bahsedildiği Stanley Cavell'in önermelerin doğruluk koşulları veya gerekçelendirilmiş doğru inanç bakımından Wittgensteincı gramer ve epistemolojik arayış arasında kurduğu karşıtlık ile anlaşılabilir.[6] Gramer kriterlerinin genel geçer bir okumasına göre, Wittgenstein bunlara bilgi iddialarımızı güvence altına almak üzere şüphecilere karşı çıkmak adına başvurmuştur. Bu yorumlamada kriterler tam olarak "bir şeyin varlığının", mesela başka bir kişinin duyduğu acının varlığının, "kesin olarak saptandığı araçlardır."[7] Kriterler ifadelerin doğruluk koşullarını ortaya koyarlar, dolayısıyla sadece bu epistemik işlevi

6 Stanley Cavell, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy,* New York: Oxford University Press, 1979, s. 11-13.

7 *Age*., s. 6.

yerine getirmekle yükümlüdürler. Bu okumaya karşı olarak Cavell, Wittgensteincı kriterlerin bu epistemolojik talebi karşılayamayacaklarını ve amaçlarının bu olmadığının altını çizer: kriterler aslında şüpheciliğin doğru olduğunu gösterirler. Burada kriterlerin tarihsel *a priori*'de etkin olan kuralların anlamını nasıl aydınlattıklarına dair tartışmamı çerçevelemek üzere, Cavell'in kriterler ve standartlar arasında yapmış olduğu ayrımı kullanacağım. Bu ayrıma göre, kriterler "bir şeyin doğru türde olup olmadığını, uygun bir aday olmadığını belirlerken", standartlar "adayın kriterleri ne derece karşıladığını ayırt ederler."[8]

Wittgenstein bir şeyin tikel olarak değeri/statüsü olup olmadığını kararlaştıran ya da değerlendiren söylemsel pratiklerle ilgilenmektedir. Yasal akıl yürütme, söz konusu olanın bir şeyin kararlaştırılması/karar verilmesi olduğu faaliyetlerin koşullarının anlaşılmasında bir ilk adım olarak karşımıza çıkar. Bir yargıç münferit bir davada yargıya varırken kullandığı kriterleri değiştiremez. Ancak verili bir davanın, bu veya başka bir kriterler dizisine ya da herhangi bir diziye tabi olup olmadığı tartışmalı olabilir. Yargıç bir davada karara vardığında aslında davayı *tanımlamaktadır* çünkü verdiği karar önce davaya eğer varsa hangi kriterin uygulanacağına dair bir karar verilmiş olduğunu varsayar. Bu nedenle, örneğin, soru yalnızca *Roe-Wade* davasının hangi tarafın lehine sonuçlanacağı sorusu değil, aynı zamanda gizlilik hakları altında karara bağlanıp bağlanamayacağı, yani gizlilik haklarının burada uygulanabilir olup olmadığı sorusudur. Dolayısıyla bir yargıç, ne tam olarak yeni bir yasama şeklinde (örneğin parlamento tarafından yapıldığı haliyle) ne de tam olarak hâlihazırda verili bir yasanın uygulanması olarak karar verir; esasen, yerleşik kriterleri genişleterek ve böylece bu kriterleri değiştirerek yasa *yapar*, konu üzerinde kafa yormaya da buradan başlar.

Wittgensteincı kriterler hem daha temel hem de daha etkili, ancak bir yandan da standartların uygulanmasının rol oynadığı yargıcın faaliyetinden daha az güvende olan bir düzeyde çalışırlar. Neyin bir şey olarak sayılacağını kriterler belirlemektedir: x için bir kriterin olması, münferit bir vakada kriterlerin uygulanabilir olup olmadıklarını bilmek demektir. Uygulama konusunda şüphelerin bulunduğu standart olmayan durumlarla ilgili olarak, hem x olduğunu hem de x olmadığını söylemek bilgi verici olabilir. Ancak kriterlerin yokluğunda uygulamaya dair şüphe dahi ortaya çıkamaz, çünkü

8 *Age*., s. 11.

henüz mevcut standartları tartışabileceğimiz herhangi bir durum yoktur. Eğer tüm bilgi iddiaları kriterlere ait bir düzeyi varsaymakta ise, kanıt veya inanç nedenine dair doğruluk koşulu analizi söylemsel bilgiyi açıklamak için yeterli değildir, çünkü *neyin kanıt veya neden olarak sayılacağını* kriterler belirler.

Bu bakımdan, arkeolojik düzeyden çok farklı olmamakla birlikte kriterler düzeyi, nesnelerin tanımlanması, sınıflandırılması, ve aralarındaki farklılıkların tespit edilmesi için gerekli koşulları sağlar. Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler* eserinde kendi araştırmasının amacını ortaya koymak üzere başvurduğu "saha" veya "sessiz nizam" belli bir dönem için neyin kriter düzeyinde bulunduğunun tespit edilebileceği yerdir: "... hangi 'tablo' üzerinde, hangi özdeşlikler, benzerlikler ve analojiler ağına göre bu kadar çok farklı ve benzer şeyi bir arada tasnif etmeye alışmış hale geldik?"[9] Öyleyse bu 'tablo' "bilgi türlerini [*connaissances*] ve teorilerini mümkün kılan" şeydir.[10] Böylece, kriterler, tarihsel *a priori* gibi, belirli bir dönemde insanların şunu veya bunu bildikleri ve *neyi bilememelerinin söz konusu olmadığı* şekilleri belirlemektedirler. Bu bahsi geçen belirlenimin gerçekleşmesinde bir tür zorunluluğun rol oynadığını göstermektedir.

Wittgenstein tikel bilgi iddialarını koşullayan zorunluluklar ve "anlaşmaların" arka planını sağlayan bu düzeye "yaşam formu" ismini verir. Bir yaşam formunun nasıl bir zorunluluk sağladığı ise sonluluğun analitiğini şematize ederken referans verdiğim Agrippacı şüphecilik ile ilgilidir. *Felsefi Soruşturmalar* eserinde ilgili birkaç iddia bulunmaktadır: "Açıklamalar bir noktada sona erer," "Gerekçeleri tükettiğim anda ... 'basitçe bunu yapıyorum' deme eğilimine girerim," "... [örüntüyü (*pattern*) devam ettirmeyi] nasıl biliyor*um*? Eğer bu soru 'Nedenlerim var mı?' anlamına geliyorsa cevap şudur: nedenlerim yakında bitecektir. Ardından nedensiz olarak eylemde bulunacağım."[11] Doğruluk koşulu analizi kendi kendine yeterli olmadığı için –çünkü burada risk altında olan şey herhangi bir şeyin belli bir şey için bir kanıt ya da neden olarak sayılıp sayılamayacağı ve neyin bu şekilde sayılabileceğidir– "açıklamaların sona erdiği" "yer" veya "nedenlerimin bittiği" nokta önermelerin *deneysel* olarak doğrulanması talebinde yakalanamaz.

9 OT, s. xix.
10 OT, s. xx-xxi.
11 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* [*Felsefi Soruşturmalar*], New York: Blackwell, 2009, Sırasıyla § 1, 217, 211.

Bu yüzden, "herhangi bir şeyin nasıl bir nesne olduğunu" kriterler söylese de, bunlar sadece operasyonel tanımlar değildir. Kavramlarımızın ne olduklarını kriterler yoluyla öğreniriz ve bundan dolayı bu kriterler nesnelere dair tikel bilgiden ve tanımlardan önce zorunludurlar. Wittgenstein bu zorunluluk ve önceliği "bizlerin", "dili kullananlar topluluğunun" arasındaki sistematik anlaşmaların arka planına atfeder.[12] Varsayılan, kabul edilen ve verili olan şey, yaşam formu olarak bu arka plandır.[13]

Yargıcın karar alma faaliyetine dair verilen örnek, tikel vakaların yerleşik standartlara dayanarak karara bağlanmasından önce nasıl daha temel bir düzeyin varsayılması gerektiği konusunu açığa çıkarır. Ancak Wittgensteincı kriterler ile ilgili olarak arada bir fark vardır. Yasal akıl yürütmede, hâlâ bazı faktörler karşısında kriterleri değiştirebilecek ve yeni kriterler ortaya koyabilecek bir otorite bulunmaktadır: örneğin, eski kriterler bu veya öteki bir sosyal sorunun yargıya bağlanmasında artık cazip olmayabilirler. Bu durum yasal kriterlerin *meşru* bir şekilde değiştirilebileceğinin mümkün olduğunu ima etmektedir. Ancak, Wittgenstein'ın yaşam formları hakkındaki iddiaları bu formlar ile ilgili olarak böyle bir dönüşüm ihtimalini imkânsız kılıyor gibi görünmektedir. Şöyle der: "Dil aracılığıyla iletişim için gerekli olan şey, yalnızca tanımlar üzerinde varılan bir anlaşma değil, aynı zamanda (kulağa garip gelmekle birlikte) yargılar üzerinde bir anlaşmadır."[14] Bu bakımdan, söylemsel pratik "yargılar üzerinde anlaşmayı" gerekli kılar.

Ancak topluluğun tüm üyeleri bir yana, hiçbir üye dilin kullanılması için gerekli olan her şey üzerinde anlaşmaya varamaz. Bunun yanında, yargılar üzerinde bu düzeydeki bir anlaşma tüm dilbilimsel eylemlerde varsayıldığından dolayı kendisine belirli bir durumda ulaşılamaz. Cavell'in dil karşısında sahip olduğumuz "karşılıklı uyumluluk" dediği şeye atıfta bulunmaktadır.[15] Bir şeyi iddia ya da ifade etmek karşı çıkılabilir olduğunu ima edeceğinden bu uyumluluğun kendisi iddia veya ifade edilemez. Ancak kriterler düzeyinde böylesi bir karşı çıkış yanlış bir şeye karşı doğru bir şeyin ifade edilmesi ya da bu şekilde söylenen bir şeyi duymayı reddetme sorusu

12 Burada hem tarihsel *a priori* hem de Wittgensteincı kriterleri nitelediğini iddia ettiğim öncelik ve zorunluluğun anlamının izini sürmekle ilgileniyorum; ikisi arasında dili kullananlar topluluğuna yapılan bu atıfla ortaya çıkan önemli farklılıklardan birazdan bahsedilecektir.

13 Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, §345: "Kabul edilmesi gereken, verili olan şey –söylenebilir ki– *yaşam formlarıdır.*" Ayrıca bkz. §242.

14 Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, §242.

15 Stanley Cavell, *The Claim of Reason*, 46.

olamaz. Bu yüzden kriterlere başvuru, topluluğa başvurudur: bir neden veya önerme (muhtemelen doğru ya da yanlış olarak) ya da gerekçe sayılabilecek şeylerin kendisine dayanılarak kurulduğu zorunluluklar ağına başvurudur. Bu yüzden de topluluğu kuran şeyin kendisine başvurudur: "kabul edilmesi gereken, verili olan şey ... yaşam formlarıdır."[16]

Bir yaşam formunun zorunluluğu bu zorunluluğun tesadüfî göreneklerle veya gerçek akdi anlaşmalarla anlaşılamayacağı anlamına gelir. Wittgenstein "bizler" tarafından insan olarak adlandırılan varlıklar grubu için normal sayılan şeyleri belirleyen, "doğanın genel geçer olgularına" işaret eder.[17] Bu ilk bakışta tüm pratiklerimizin asli temelini sağlayan ve ardından bu pratiklerin davranışçı bir şekilde anlaşıldığı deneysel bir insan doğasına yapılan naif bir başvuru olarak görünmektedir. Foucault hakkında iddia etmek istediklerimden önce, Wittgenstein'ın natüralizmini (eğer adlandırıldığı gibiyse) doğanın standart natüralizm anlatımları tarafından anlaşılışını sorunsallaştıran bir şekilde okumayı öneriyorum.

Böylece, bir taraftan, kriterler, salt göreneklerin ya da aşikar anlaşmanın veya hatta spesifik sosyal kodların ötesinde etkili ve zorunludurlar. Bu anlamda y*alnızca* göreneksel, ahdi ya da sosyal olan pratikleri, bir grup insanın dünyayla bilişsel ve pratik angajmanını sekteye uğratmadan değişebilen bir şekilde hayal etmek mümkündür. Böylece salt tesadüfi olan ve kurallar tarafından yönetilen pratiklerden daha derine, bu derinliğin bireysel veya kolektif bilinç tarafından yakalanamadığı veya açıklanamadığı bir derinliğe uzanırlar. Kriterler, tarif edilemez veya müphem oldukları için değil, fazla bariz ve bir toplulukta belli bir zamanda söylenebilecek olan ve söylenmesi gereken ihtimallerle derinden bağlı oldukları için "söylenmelerine lüzum yoktur".

Diğer taraftan, kriterler ne bilgi iddialarının deneysel karar verilebilirliğini kendi nüfuz alanları altında belirli kılan mantıksal olarak zorunlu ve yeterli koşullardır, ne de bunlarla sürekli bir ilişki sergilerler. Bu yüzden sahip oldukları belirleme kapasitesi ne mantıksal içerim ne de nedensel ilişki ile ilgili bir belirlenimdir. Bir nesnenin *bu veya şu tür* bir nesne olarak ya da *şu veya bu* değer/statüye sahip olarak sayılabilmesi için ne olması gerektiğini belirterek, kavramların önermelerde uygulanışını belirlerler. Ve bu anlatımda şu veya bu nesne olarak sayılan şeyin en nihayetinde şu veya bu nesne-

16 Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, §345.

17 "Eğer kavram oluşumu doğadaki gerçekler ile açıklanabilirse gramer yerine doğadaki temeli ile ilgilenmemiz gerekmez mi? – Aslında kavramlar ve doğanın oldukça genel gerçekleri arasındaki tekabül ile ilgilenmekteyiz." Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, §365.

nin "bizler" tarafından ne olarak adlandırıldığı meselesi olmasından dolayı, kriterler tarihsel dönüşüm ve coğrafi değişikliklere tabidirler. Ne mantıksal ne de nedensel olarak anlaşılan bu zorunluluk anlatımının, basitçe, Foucault tarafından eleştirilen antropolojik uykunun, dilbilimsel alana aktarılmış hali olduğu iddia edilebilir.

Şüphesiz ki Wittgenstein'ın yaşam formlarının insan doğasının varsayılan evrenselliği sayesinde transendental işlevle donatılmış olan tikel gruplar ve kültürlerin devam etme şekilleri olarak göründükleri pasajlar vardır; böylece buradaki zorunluluk insanda deneysel olanın kendi kendisinin transendental temeli olarak işleyişinden ibaret olacaktır. Ancak bu eleştirinin, kriter olarak sayılan şeyin yargılarımızın kesinliğini epistemolojik olarak emniyete alma işlevini yerine getirmesi gerektiğine dair bir varsayımdan kaynaklandığını iddia etmek isterim. Bu varsayım da, Agrippacı şüpheciye bir yanıt olarak, yalnızca, *meşru* bilgi iddialarını mümkün hale getiren temel açıklamalar ya da gerekçelendirmelerin sadece transendental olarak anlaşılan bu işlevi yerine getirebileceği varsayımıdır. Ancak Wittgensteincı şemada, açıklamaların sona erdiği ve nedenlerin tükendiği yer, transendental bir zemin olarak düşünülmemiştir ve bu yerin böyle bir zemin olmasına gerek yoktur. Bu anlamda, *pratiklerimizin pratiklerimizden başka temeli yoktur.*

Wittgenstein'ın pratiklerimizi *problematize etme* şekli, bunları bir "kabileye" atfetmek, yani epistemolojik kesinlik meselelerinin ortaya çıkmadıkları fakat temellendirilmemiş olarak belirdikleri tanıdık olmayan bağlamlarda hayal etmektir.[18] Bu yüzden, bir kabile için suçluları sürekli gözetim koşulları altında tutarak hapsetmek bir *zorunluluk değildir*; ancak bu suçluları ışığın hiçbir surette ulaşmadığı zindanlara kapatmak *imkânsız da değildir.* Ancak, *eğer* kabile kendisi için suçlu ve ceza olarak sayılacak şeyler veya faaliyetlere sahip olacaksa, *o zaman* bazı şeyleri suçlu olarak ve bazı faaliyetleri ceza olarak kabul etmelidir. Bu koşullu önermenin ikinci kısmı tarafından açığa vurulan zorunluluk ne mantıksal ne de nedensel bir zorunluluktur, çünkü bu zorunluluk neyin "bizler" tarafından ceza olarak alınacağını kursa da, hangi faaliyetlerin ya da varlıkların ceza ya da suçlu olarak sayılacakları "bizler" tarafından *a priori* olarak belirlenemez: bir kabilenin zorunlu olarak gördüğü şey tarihsel olarak dönüşebilir.

18 Pratiklerin "tren oyunu oynayan" çocuklar, hesaplama yapma, satranç oynama, dil öğrenme ve "bir bilince sahip olma" olduğu Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, §6, 200, 282, 385 ve 419'a bakınız.

Eleştirinin sınırlara dair bir endişeyle ve bu sınırların belirlenmesiyle derinden bağlantısı olduğu yeni bir haber değildir: eğer Kant deneyim sorusunu *kendi gerçeği* yerine *bizim haklarımız* olarak çerçevelerken haklıysa, deneysel ya da transendental olan hiçbir şey aklın iddialarını dışarıdan sınırlayamaz; böylece meşru olan tek felsefi yol – Rorty'nin dediği gibi nöronlarla oyalanmadan sağduyunun ötesine geçebilecek olan yol – aklın kendi kendini eleştirmesidir. Kant'ın varsaydığı ve transendental olarak doğruluğunu kanıtlamaya çalıştığı bilinçli deneyimin kendi-üzerine düşünebilme yetisi, eleştirinin alacağı yönü en başından belirlemektedir: bilgi sorunu böylece bir öz-bilgi sorunu haline gelir. Böylece, aracılığıyla haklarımızı hâlihazırda olgusal olarak sahip olduklarımıza (olduğumuzu farz ettiğimiz) ispat ettiğimiz transendental argümanlara mahsus döngüsellik ortaya çıkar. Ancak, eğer bu hareketin yaptığı şey yalnızca bu iddiayı doğru farz etmekten ibaret değilse, bu "olası deneyimin" sınırlayıcı bir kavram olarak ortaya çıkmasından ileri gelir.

Son olarak ileri sürmek istediğim iddia, deneyimin *hâlihazırda sınır*-deneyim olduğu ve bunun da kurallar tarafından yönetilen kriter pratikleri olarak artikülasyonu yoluyla düşünülebilir olduğudur. Dahası, Foucault'nun tarihsel söyleminin eleştirel işlevinin de burada yattığını düşünüyorum. Habermas'ın önerdiği gibi iletişimsel eylemin olgusal varsayımlarına geri dönüşe nazaran, kriter pratiklerinin Foucaultcu artikülasyonu tarihimizin yorumlanması ve içinde bulunduğumuz koşullar üzerine eleştirel bir çalışma için daha iyi bir anlaşılabilirlik şablonu sunmaktadır. Foucault da kafa karıştırıcı davranışlardan, çelişkili önermelerden ve uyumsuz eylemlerden başlar. Suçluları kilit altına alırız, ve hapishaneyi de suçluların ıslahı için en doğal yer olarak görürüz; ancak yine de hepimiz hapishanelerin yarattıkları suçluların ıslah ettiklerinden daha fazla olduğunu biliriz. On yedinci yüzyılda deliler *Hôpitals Généraux* isimli kurumlara kapatılırlardı; ancak kapatma pratiği ve kurumunda tıbbi olan herhangi bir şey yoktur. Gözlemleyen göze uzun bir süre anlaşılmaz bir opaklıktan başka bir şey sunmayan hasta beden, ilk önce hastalığa dair görülebilecek ve söylenebilecek şeylere ait açık ve dolaysız bir artikülasyon alanı haline, ardından da çelişkili bir biçimde hastalığa dair en iyi anlaşılan şeyin gizli kaynağı haline gelir; ancak bundan sonra yaşamın hakikatini bir cesedin hareketsizliğinde aramaya başlarız.

Tam da bulunabilecek olandan daha fazla rasyonalite çıkarmaya çalışmayı reddettiği *için*, deneyimin söylemsel ve söylemsel olmayan pratiklerin

mantıksal, dilbilimsel, ve nedensel belirlenimle ilgili bir artikülasyonu olarak anlaşılmasını reddediyorum, zira bu artikülasyonların hiç biri insan eyleminin dürüst bir tarifini sağlamıyor. Bu artikülasyon daha çok "kelimelerin ve şeylerin 'bir arada durmasına' (hem birbirlerine bitişik hem de birbirlerinin karşısında olarak) neden olan daha az görünür bir sentaks" ile ilgilidir.[19] Bu "sentaksı" Wittgenstein'ın "grameri" ile ilişkilendirmeye çalıştım. Ancak, Wittgenstein'ın transendental olarak okunmasına karşı çıkıyor olsam da, böylesi bir angajmanın sahip olduğu diğer risk de bu durumda eleştirinin yalnızca "biz böyle devam ediyoruz" meselesi olarak görülmesi; eleştirel çalışmanın farklı dil oyunlarında "bizler" tarafından gerçekleştirilen hamlelerin tasviri ile sınırlı kalmasıdır, "onlar" bizim gibi hareket etmiyorlarsa bizden değildirler.

Bunun söyleyebileceğimiz ve yapabileceğimiz, hatta söylememiz ve yapmamız gereken tek şey olduğu anlamına geldiği zamanlar vardır. Böyle zamanlarda dışlama stratejilerine karşı Foucaultcu yanıt, "normalleşme için feryat etmek" yerine *bunun* yaptığımız şey olduğunun farkına varılması ve sonuçları için sorumluluk alınmasını vurgulamaktadır. Bu yüzden, sosyal yaptırımlarımızın yaratımlarında oynadığı kurucu rolü açıklamadan bu şekilde dışlananların irrasyonelliklerini "göstererek," bu dışlamanın meşruluğunu transendental olarak güvence altına alacak bir argümandan daha fazla eleştirel güce sahiptir. Bu vurgu kabul edilebilirlik ve yüklemleme koşulları ile ilgili olarak tartıştığım epistemik vurgu ve güç ilişkileri ve stratejileri ile ilgili olarak tartıştığım normatif vurgu olmak üzere iki şekildedir. Bu durumda gösterim, hakikat ve gerçekdışılığın, doğru ve yanlışın tüm ineklerin siyah olduğu yeni bir geceye çökmesi için ayrımlar yapmaktan muaf olduğumuz anlamına gelmeyen canavarların formasyonu ve dışlanmalarına iştirak etmektedir.

Foucault'nun transendental bakış açısını terk edişi düşünsemenin inkârı *değildir*; bundan ziyade düşünsemenin beraberinde getirdiği kendiyle ilişkilenme anının verili herhangi bir yansımayanda demirlenemeyeceği görüşü tarafından motive edilmektedir. Bu, düşünceye dışarıdan salt verili olarak kabul edilen dolaysız görüye, istence ya da iktidara başvuruları da içerir. Transendental ya da deneysel, kendi formlarını kuran pratiklerin dışında düşünceye bir sığınak sağlayacak koşullanmamış bir bakış açısı yoktur. Ve

19 OT, s. xviii.

bu düşünce formlarının düşünülen şeylerden ayrılamaz olduğunu da ima eder. Bu yüzden, transendental düşünsemenin terk edilmesi aynı zamanda öz-düşünsemenin radikalleştirilmesidir.

Zemini olmayan sürekli olumsuzluk? Bunun yerine "sert zemine geri dönüş" demek istiyorum.[20] Ardından, neden sürtünmeye direndiğimizi anlamaya, yalnızca sürtünmenin varlığında yürüyebileceğimiz düşüncesini motive etmeye çalışıyorum. Böylece felsefi bir temel yerine, Foucault'nun tarihleri gibi "hafifçe tozlu acı arşivleri" de olabilecek, Borges'in hayal ürünü canavarları için ihtiyaç duyduğu "kaleydoskop tarafından açığa vurulan değişen şekiller" için felsefi bir motivasyon sunuyorum.[21]

İngilizceden çeviren: Reha Kuldaşlı

20 Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, § 107.

21 Jorge Luis Borges, *The Book of Imaginary Beings*, [*Hayali Varlıklar Kitabı*], Penguin Classics, 2006, s. xv; Foucault, *History of Madness* [*Deliliğin Tarihi*], New York: Routledge, 2009, s. xxxvi.

Foucaultcu Eleştirel Projenin Dönüştürücü Temelleri: Olgu ve Normlar Arasında

DİLEK HÜSEYİNZADEGAN

Bu makalede Foucault'nun soykütüksel araştırmasının, Descartes veya Kant gibi modern filozofların tanımladığı haliyle felsefi bir "yöntem"den öte özünde politik bir "taktik" olduğunu, Türkiye'nin resmi ve resmi olmayan tarihleri arasındaki çelişkilerin dönüştürücü etkilerini örnek göstererek savunmayı amaçlıyorum. Burada felsefe ile politika arasında bir ayrım yapmadığımı belirtmeliyim, ki daha sonra da göstereceğim gibi Foucault'nun soykütüksel projesi esasen bu ayrımın ta kendisini sorgulamaktadır. Kendi tarihimize dair sıkı sıkıya sarıldığımız anlatıların aslında nasıl günümüz koşullarını meşrulaştırmaya yaradığını, dolayısıyla fazlasıyla aşina olduğumuz ve değiştirilemez olgular olarak kabul ettiğimiz hikâyelerin normatif bir karakteri olduğunu soykütüksel analiz yoluyla gösteren Foucault, diğer taraftan da, yalnızca tarihimizi anlama biçimimizi değil, bu tarihle günümüz koşulları arasında kurulagelen zorunluluk ilişkisini de sorgulayarak şimdiki zamanı dönüştürmeyi ve özgürlük tartışmalarına yeni yollar açmayı hedeflemektedir. Sonuç olarak, bu makalede odaklanacağım "Eleştiri Nedir?" ve "Nietzsche, Tarih Yazımı, Soykütük" metinlerinde de belirttiği gibi Foucault'nun soykütüksel analizinin politik "temel"i ya da "köken"i, bu türde önceden belirlenmemiş bir değişim ve dönüşümdür: soykütüğün amacı, tarih ve tarihyazımının üzerimizdeki etkilerini ortaya koyarak ve meşrulaştırılmış anlatılara karşı-anlatılarla yanıt vererek şimdiki zamanın zorunluluğunu sorgulamaktır.

Kendisinin tanımladığı şekliyle Michel Foucault'nun eleştirel projesinin temeli, "özgürlüğün yarı yolda kalmış emeğine yeni bir ivme kazandır-

mak"tır.[1] Dolayısıyla, Foucault'ya, "Neden içinde bulunduğumuz koşulları sorgulamalıyız?" ya da, "Bu eleştirinin politik temeli veya amacı nedir?" diye sormak, onu tamamen yanlış anlamaktır. Özgürlüğün bitmemiş emeğine nasıl bir yön verilmesi ya da özgürlükten ne anlaşılması gerektiğini önceden tanımlarsa Foucault'nun projesi eleştirdiği bütünsel tarih-dışı normatif iktidar kuramlarının bayat bir tekrarı olacaktır. Ancak bu tip normatif temel soruları sormaktan vazgeçer ve bu tip sorulara kuşkucu bir biçimde yaklaşıp içinde bulunduğumuz koşulların meşruluğunu sorgulayabilme özgürlüğünü "temel" alırsak, soykütüksel çalışmanın olgusal tespit ile normatif iddia arasındaki ayrımın ta kendisini muğlaklaştırmaya yönelik politik bir taktik olduğunu anlayabiliriz.

Jürgen Habermas'ın Foucault'ya yönelttiği eleştiri malumdur. Habermas'a göre, Foucault tarihi ve tarih yazımını "rastgele oluşmuş söylem biçimlerini kristalleştirip dondurduğu bir buz dağına" çevirmiştir; dolayısıyla Foucault'nun eleştirel projesi de "gizliden gizliye normatif"tir [*crypto-normative*].[2] Daha sonraları Habermas'tan önemli ölçüde esinlenen Nancy Fraser ve Şeyla Benhabib gibi yazarların da daha farklı ve sofistike biçimlerde devam ettirdiği bu eleştiriyi Richard Bernstein şöyle özetlemektedir: Foucault'nun projesinin temellerini anlamanın iki yolu vardır; ya evrensel tarih-dışı [*ahistorical*] bir normatif temeli olmalıdır eleştirinin ya da bu eleştiri kendini temellendiremediği için geçersizdir.[3] Bernstein'in özeti Fraser ve Benhabib'in Foucault eleştirilerini basite indirgemiştir zira bu iki yazarın eleştirileri burada ayrıntılarına inilemeyecek kadar detaylı ve kapsamlıdır; ancak her iki felsefeci de Foucault'da tarihsel bağlamların ötesinde evrensel değerlere gönderme yapan normatif bir temel olmadığı ve onun hakikat ile iktidar (ve dolayısıyla olgu ile norm) arasındaki ayrımı yok ederek eleştirinin kendi temellerini yok ettiği konusunda hemfikirdirler.[4] Bu iki al-

1 Michel Foucault, "Aydınlanma Nedir?," *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, Çev. Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000 içinde, s. 188.

2 Jürgen Habermas, "Taking Aim at the Heart of the Present", *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1994; Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge: MIT Press, 1987.

3 Richard Bernstein, *The New Constellation: Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Massachusetts: MIT Press, 1998; Nancy Fraser, "Foucault on modern power: Empirical insights and normative confusions", F*oucault contra Habermas: Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory*, ed. Samantha Ashenden ve David Owen, Londra: Sage Publications, 1999; Seyla Benhabib, "The Local, The Contextual, and/or Critical", *Constellations*, C. 3, S.1 1996, s. 83-95.

4 Nancy Fraser, "Michel Foucault: A Young Conservative?" *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, ed. Michael Kelly, Massachusetts: MIT Press, 1994 içinde, s.

ternatifle yetinmeyen ve Foucault'ya daha ılımlı yaklaşan Bernstein'e göre, Foucault'nun eleştirisinin amacı tarih yazımını "retoriksel olarak sekteye uğratmak" [*rhetorical disruptions*] olarak anlaşılmalıdır. Ancak Bernstein de sonuç olarak bunu yeterli bulmaz ve Foucault'nun, tarihin sürekliliğinin ve zorunluluğunun sorgulanmasını mümkün kıldıktan sonra ne yapmamız gerektiğini ya da eleştirinin nerede başlayıp nerede bittiğini açıklayamadığını belirtir.[5] Halbuki daha sonra ne yapmalı sorusu, Foucaultcu eleştirinin sorusu değildir, daha doğrusu eleştirinin önceden cevaplayabileceği ya da belirleyebileceği bir soru değildir. Bu yazıda, bu eleştirinin temelinin aslında çok daha göz önünde olduğunu ve Foucault'nun olgu ile norm arasındaki ayrımın kendisini sorgulayarak yalnızca özgürlüğe yeni bir ivme kazandırma amacında aranması gerektiğini göstermeyi amaçlıyorum. Dolayısıyla Wendy Brown'un Foucault'nun tarihe olan ilgisi sebebiyle esasen siyasi bir düşünür olduğu savına katılıyorum.[6]

Foucault'nun projesinin normatif temellerini bulmak zordur çünkü onun sorunsallaştırmaya çalıştığı şey tam da böylesi geleneksel bir "temel" kavramıdır, zira temel, bir olayı hiçbir kuşkuya yer bırakmaksızın meşrulaştıran bir açıklama işlevi görür. Yani Foucault'nun "temel" ya da "köken" kavramlarını tercih etmemesinin iki sebebi vardır. Birincisi, epistemolojik açıdan, bir şeyi bilebilmemiz için onun temelini ya da kökenini varsaymamız gerektiğini öne sürmek, sonra da bu bilgi nesnesinin bu varsayılan temel olmaksızın bilinemeyeceğini iddia etmek, aslen aynı şeyi söylemektedir. Dolayısıyla temel kavramı öznenin icat ettiği bir şey olduğundan, hakkında bilgi edinmeye çalıştığımız nesne hakkında zorunlu bir şey söyleyemez. İkincisi, bir olayı onun kökenine dayanarak açıklayıp çözümlemek onu siyasi açıdan meşrulaştırıp normalleştirme tehlikesini barındırır ki bu tavır söz konusu olayda eleştirilecek bir yön bırakmaması açısından şüphelidir.

Foucault üzerine düşünen ve onun eleştirel projesinin temelsizliğini vurgulayan pek çok yazar, Foucault'nun esasen bu temel kavramının altını kazmak istediğini ya gözden kaçırmakta ya da yeterince vurgulamamaktadır. Soykütüksel araştırma, salt entelektüel bir merakı tatmin etmeye çalışan

185-211; Seyla Benhabib, *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*, New York: University of Columbia Press, 1984, s. 224-270.

5 Richard Bernstein. *The New Constellation: Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*. Massachusetts: MIT Press, 1998.

6 Wendy Brown. *Politics out of History*, Princeton: Princeton University Press, 2001, özellikle s. 120-200.

nesnelliğin temellendirdiği bir yöntem değil, tam da temelsizliği baz alan ve Foucault'yu ilk elden tarihsel araştırmalara yönelten politik bir taktiktir. Bu yazıda soykütüksel araştırmanın nasıl bir taktik olduğunu daha iyi anlamak için Foucault'nun Nietzscheci kökenlerini ortaya koyarak temel ve köken kavramlarını eleştirmesinin nedenlerini sıraladığı "Nietzsche, Tarih Yazımı, Soykütük" makalesi ile eleştirel projesinin tarihsel-felsefi temellerini tartıştığı "Eleştiri Nedir?" konuşmasına göz atacağım. Her iki metinde de temel ve köken kavramlarının sorunsallaştırılmasına dikkat ettiğimizde, belli başlı özneleştirici biçimlerin modern rasyonalitenin temelinde ya da kökeninde olup olmadığını tartışmanın yanlış olduğunu göreceğiz. Buradan hareketle, Türkiye'nin resmi ve resmi olmayan tarih anlatılarında bulunan hikâyeler arasındaki olgusal çelişkilerin soykütüksel taktikle nasıl ortaya serildiğini ve bunun özgürlüğün bitmemiş emeğine kazandırdığı ivmeyi örnek göstereceğim – ki böylece soykütüğün, işe yarayıp yaramadığı önceden belirlenmiş normlarla öngörülemeyecek bir taktik olduğunu gözler önüne sereceğim. Sonuç olarak, nesnel bir düşünce tarihi yazmanın ötesinde eleştirel kuram ile ilgilenen herkesin, tarih yazımının ölçütleri, sonuçları ve doğurduğu sorunlar ile ilgili sorular sorması gerektiğini göstereceğim – ki Foucault bu soruları sorarak "temel," "köken," "tarih," ve "politika" terimlerinden ne anladığımızı değiştirir.

I. Foucault'nun Soykütüksel Taktiğinin Genel bir Özeti: Geleneksel Tarih Yazımının Epistemolojik ve Politik Sorunları

Foucault pek çok kez projesinin tamamını "tarihten başka bir şey değil"[7] şeklinde tanımlar. Tarihi olumsuzlamak, bir buz dağına çevirmek ya da tarih disiplinini işe yaramaz olarak nitelendirmekten çok, onun projesi tam da tarih yazımı ve tarihçilerin nesnellik ve geçmiş ile şimdiki zaman arasındaki teleolojik gerekliliğe dair iddialarını araştırıp sorgulamakla işe koyulur. Kendisinin de belirttiği gibi, belli bir tarihsel dönemi anlaşılır kılmak için ortaya koymaya çalıştığı anlaşılabilirlik şablonları [*grids of intelligibility*]

> tarihsel bir anlatının kültürel bir fenomen üzerine yansıtılıp bu kültürel fenomenin belli bir tarihsel nedenin zorunlu ve dışsal so-

7 Michel Foucault, *Marx'tan Sonra*, Çev. Gökhan Aksay, İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi, 2004, s. 99.

> nucu olduğu anlayışına indirgenemez. İkisi arasında keskin ya da açık seçik bir gereklilik söz konusu olamaz: Zira, kültürel ürün söz konusu tarihsel dokunun bir parçasıdır aynı zamanda. İşte tam da bu nedenle kendimi ilk elden tarihsel çözümlemeler yapmak zorunda hissediyorum.[8]

Tarihe bakış açımız, belli bir kültürel anlayışın hangi şekillerde o döneme ait olay ve hareketlerin zorunlu bir sonucu olduğunu anlamakla sınırlı kalırsa, bu tip tarih yazımı her ne kadar nesnel ve bilimsel olduğunu iddia etse de aslında bir totolojiden öteye gidemez çünkü bu tip bir yaklaşım, tarihsel olguların temellerini o dönemin sosyopolitik veya kültürel fenomenlerinde arar. Başka bir deyişle, tarihçi bir olayın köken ve temellerinin peşine düştüğünde, temelini aradığı olayın anlamlı ve önemli olduğunu baştan varsayar. Buna ek olarak, çıkış noktasını açıklayabildiği takdirde bu olayın neden meydana geldiğini ve neden başka türlü cereyan edemeyeceğini ortaya koyabilecektir. Bu tip bir yaklaşım bir anlamda "şeylerin özünü yakalamaya çalışmaktadır... Bu arayış, dış dünyada tesadüfi olarak birbirini takip eden olayların ardında değiştirilemez ve yerinden oynatılamaz formlardan ibaret olduğunu"[9] varsayarak varacağı sonuçları baştan kararlaştırmıştır. Tarihsel analizinin çıkış noktasını bu şekilde sınırlandıran geleneksel tarihçi, bu anlayışa karşı çıkan, çıkardığı sonuçlarla uyuşmayan, önceden belirlediği bilimsel doğruluk ve olgusallık standartlarına uymayan, birbirinden farklı veya dağınık görünümlü sebepleri tamamen gözden kaçıracaktır. Varmak istediği her tür bilgi, bilimsel, doğru, meşru veya mutlak olabilmek için tarihçi tarafından en baştan belirlenmiş kriterlere uymak zorundadır. Nitekim geleneksel tarihçinin köken arayışı, sonuç olarak varacağı tarihsel anlatıların alabileceği biçimleri önceden belirlemiştir ve bu nedenle de tarihçinin aradığını bulamaması, yani belli bir tarihsel olayın kaçınılmazlığını, bu olayın kökenlerine dayanarak açıklayamaması mümkün değildir. Tarihçi, her zaman aradığını bulacaktır – aradığı kökenin nasıl bir şey olması gerektiği elindeki ölçütlere göre önceden belirlendiği için. Bu, Nietzsche'nin, önce hiç yoktan bir kavram icat edip daha sonra bu kavramın doğada bir örneğini bulduğunda şaşıran evrensel bilim ile önce bir çalının arkasına bir şey sak-

8 Michel Foucault, *age.*, s. 98-99.

9 Michel Foucault, "Nietzsche, Tarih Yazımı, Soykütük," *Dostluğa Dair*, Çev. Cemal Ener. İstanbul: Telos Yayıncılık, 1992 içinde, s. 141.

layıp sonra bunu burada bulduğunda kendi zekâsıyla övünen kişi arasındaki meşhur analojisine benzer.[10]

Epistemolojik olarak sorunlu bir yaklaşım olmasının yanı sıra, bu tip bir tarih felsefesi siyasi açıdan da tutucudur. Örneğin, tarih felsefesinin aldığı geleneksel biçimlerden biri olan evrensel tarih öğretisi, her zaman bir "türlerin evrimi," "insanlık yazgısının" bir haritası ya da bir *Bildungsroman* şeklinde yazılır, ki bu formların hepsi de şimdiki zamanın kaçınılmazlığını veya zorunluluğunu meşrulaştırmaya yöneliktir.[11] Bu yaklaşımın önemli bir örneğini Hegel'in Dünya Tini kavramıyla dünya üzerindeki bütün halkların gelmişini, geçmişini ve geleceğini anlamlandıran tarih felsefesinde bulabiliriz. Bu şekilde geleneksel tarih felsefeleri tarihin *hakiki* anlamına ilişkin iddiada bulunmakta ısrar ederler ve böylece tarihin anlamlı olduğu ön kabulüyle olumsal gibi görünen her olayın esasen zorunlu olduğunu gösterirler. Bu anlayışa göre tarihte olumsallık ile zorunluluk arasında bir fark kalmaz, ki geleneksel tarih felsefesinin tutuculuğu burada yatmaktadır: Tarihte ilk başta olumsal olarak görünen her şey zorunlu olarak içinde bulunduğumuz koşulları gerektiriyorsa, bu koşulları değiştirmeye çalışmak bir yana sorgulamak dahi olanaksızdır. Tarihteki her olayın belli bir kökeni, temeli ve amacı illaki bulunacaktır.

Öte yandan, soykütüksel araştırmanın avantajlarından birisi, bilimsel ya da evrensel olma iddiasından vazgeçmesidir: Soykütük, olayların doğrusal bir biçimde ilerlediğini ve dolayısıyla da günümüz koşullarını zorunlu kıldığını varsaymaz. Foucault'nun Nietzscheci soykütüğe ilişkin yazdıklarından da anlaşıldığı üzere, "[soykütük] tarih-üstü bir biçimde ideal anlamlar zinciri kurmayı ve belirsiz teleolojilere gönderme yapmayı reddeder."[12] Soykütük, bir olayın kökenlerini anlama peşinde değildir ve bu yüzden "kökensel bir özdeşliği açığa çıkarmak adına kendi doğasına tamamen uygun temel ilke niteliğinde bir [tarihsel] hakikat" aramaz.[13] Soykütüksel araştırmacı, tarihin nasıl ve ne şekilde evrileceğini ya da evrilmesi gerektiğini önceden belirlemeye ve anlamaya çalışmadan tarihin kendisinin bize ne söylediğini dinlemeye çalışmalıdır. Bu nedenle tarihte hangi olayların önemli olduğu veya

10 Bkz. Friedrich Nietzsche, "Truth and Lying in an Extra-moral Sense" *Birth of Tragedy and Other Writings*, ed. Raymond Geuss ve Ronald Speirs, Cambridge: Cambridge University Press, 1999 içinde, s. 140-41.
11 Michel Foucault, "Nietzsche, Tarih Yazımı, Soykütük", s. 145.
12 *Age.*, s. 140.
13 *Age.*, s. 140-41.

sorgulanamaz bir olgu niteliği taşıdığı önceden belirlenemez. Bunun yerine soykütüksel araştırmacı, "olayların tekdüze bir amaçsallığa tabi olmayan tekilliğinin kaydını tutmaya çalışmalıdır."[14] Ancak bu şekilde tarih hakkındaki esas gerçek ortaya çıkacaktır: Tarihin bir özü, kökeni, temeli, amacı ya da anlamı olmadığı ve tarihin özünün onun olumsallığı olduğu gerçeği. Soykütüksel araştırmacı, "aklın tarihini incelediğinde, onun aslında gayet 'makul' bir biçimde ortaya çıktığını öğrenecektir: tesadüfler neticesinde."[15]

O halde, bilimsel araştırmanın nesnelliğine inat, soykütük, olsa olsa bir yorumdur, gizli kalmış anlam veya kökenleri ortaya koyma amacını güden bir yorum değil elbette, ama "kendi başına hiçbir anlam taşımayan bir kurallar sistemine yeni bir yön vermek isteyen, onu yeni bir iradeye tabi kılıp farklı bir oyuna dahil olmaya zorlayarak yaman ve ani bir şekilde kullanıma geçiren" bir yorum.[16] Sonuç olarak, soykütük tarih yazmanın başka bir yöntemi olmakla kalmaz, bir taktik haline gelir: Geleneksel veya bilimsel tarih öğretilerinin önceden belirlediği kriterlere uymayan şeylere dair bilgisini bastırdığını ortaya koymakla yükümlü bir taktik. 1975-76 Akademik yılında Collège de France'da verdiği derslerin girişinde Foucault soykütüğü yöntemden öte bir *taktik* olarak tanımlar; bu da Bernstein'in tanımladığı "retorik sekteye uğratma"ya benzer bir anlam taşır. Esasen politik olan bu bir taktik, bilimsel söylemlerin merkezîleştirilmiş iktidarları tarafından bastırılmış veya önemsiz addedilip bir kenara atılmış bilgileri ortaya çıkarmaya çalışır ki bu bilgiler yeniden dolaşıma girsin ve bu tip söylemler sorgulanabilsin.[17]

Kısaca tekrarlamak gerekirse, soykütüksel araştırmanın en önemli özelliği, bir "temel" kavramından tamamen vazgeçmesidir. Böyle bir temel arayışının aksine, soykütük, sağlam temellere oturtulduğu düşünülen şeylerin dengesini bozmayı hedefler. Foucault'nun belirttiği gibi, bu yaklaşımın amacı, "daha önce yerinden oynatılamaz olduğu düşünülen olguları rahatsız etmek, bütünsel olduğu zannedilen şeyleri parçalara ayırmak ve kendisiyle uyumlu ve tutarlı olduğu düşünülen her şeyin aslında heterojen olduğunu göstermektir."[18] Kısacası, Foucault'nun eleştirel projesi, içinde bulunduğumuz koşulların tarihin kaçınılmaz evrelerinden biri olmadığını ve tarih

14 *Age.*, s. 139.
15 *Age.*, s. 141.
16 *Age.*, s. 150-51.
17 Bkz. Michel Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*, Çev. Şehsuvar Aktaş, İstanbul: YKY, s. 9-10; Richard Bernstein, *The New Constellation*, s. 147.
18 Michel Foucault, "Nietzsche, Tarih Yazımı, Soykütük," 146.

dediğimiz şeyin, geçmiş ve şimdiki zamanı birleştiren katılaşmış ve homojen bir fikirden ibaret olmadığını gösterir. İçinde bulunduğumuz koşullar zorunlu değil olumsaldır; tarihin olumsallığının nasıl olup da günümüzde sorgulanması imkânsız gibi görünen anlatılara dönüştüğünü kavramaya çalışmazsak, kendi tarihimize hapsolmuş olduğumuz hissinden kurtulamayız. İşte bu yüzden, "özgürlüğün yarı yolda kalmış emeğine yeni bir ivme kazandırma" görevi, bizi ilk olarak tarih ve tarih yazımıyla yüzleşmeye iter.

II. Tarihsel-Felsefi bir Girişimden Başka Ne Olabilir Eleştiri?

Foucault 1978'de sunduğu "Eleştiri Nedir?" başlıklı konuşmasında eleştiriyi tarihsel-felsefi bir girişim olarak tanımlar. Bu girişim, "hakikat söylemini ortaya koyan rasyonalitenin kuruluş biçimleri ile buna bağlı olarak gelişen bastırma mekanizmaları arasındaki ilişkilere dair sorularla ilerleyen ve bir kurguymuşçasına üretilmiş bir şekilde kendi tarihimizi kendimizin yazdığı" bir girişimdir.[19] Bu tanım, Foucault'nun eleştirel projesini kusursuz bir biçimde tanımlamakta ve daha da önemlisi bunun etik-politik temellerinin tarih ve tarih yazımında aranması gerektiğini de ortaya koymaktadır, zira Foucault'nun tarihe dönmesi ve tarihle yüzleşmesi, onun şimdiki zamanın olumsallığını vurgulama ve özgürlük tartışmalarına yeni yollar açma isteğinden ileri gelmektedir. Kontrolümüzde olmaksızın kendimizi içinde bulduğumuz iktidar ve bilgi düzenini sarsarak, Foucault, bilgi/iktidar ilişkilerinin günümüzdeki biçimlerinin sorgulanabilir ve belki de değiştirilebilir olduğunun ancak tarih ve tarih yazımıyla eleştirel bir ilişki kurduğumuz takdirde ortaya çıkacağını göstermeye çalışır. Dolayısıyla, eleştirinin etik-politik temeli, içinde bulunduğumuz koşulları soykütük aracılığıyla sorgulama gereksiniminde aranmalıdır – çünkü yalnızca bu tip bir soykütüksel araştırma sayesinde ille de böyle *olup* şöyle *davranmamız* gerekmediğini, başka varoluş biçimlerinin de mümkün olduğunu görebiliriz. Bu konular en ayrıntılı biçimde "Eleştiri Nedir?" konuşmasında ele alınmaktadır.

"Eleştiri Nedir?" konuşmasında Foucault, Aydınlanmanın tarihsel-felsefi girişimin temel sorusu olduğunu öne sürer.[20] Modern toplumun kökeni ve meşrulaştırıcı temellerini bilimsel rasyonalitenin kendisinde aramaktansa, Foucault'nun eleştirel girişimi "bilginin ögeleri ile iktidarın baskıcı

19 Michel Foucault, "What is Critique?" *The Politics of Truth*. ed. Sylvère Lotringer, Çev. Lysa Hochroth ve Catherine Porter, Los Angeles: Semiotext(e), 1997, s. 56.
20 *Age.*, s. 56.

mekanizmaları arasındaki ilişkileri ortaya serecek" kurgular bulmaya yöneliktir.[21] Bu tip bir girişim, Aydınlanma dönemini baz almalıdır; bu dönem modern rasyonalitenin "kökeni" olduğu için değil, ama tarihsel-felsefi eleştirinin konusunu oluşturan iktidar, hakikat ve özne arasındaki ilişkiler bu dönemde görünürlük ve meşruluk kazanmaya başladığı için.[22] Foucault, Aydınlanma'nın şantajı olarak nitelendirdiği, "ya Aydınlanmacısın ya da Aydınlanma karşıtısın," yani "ya bizdensin ya da onlardan" diyen ve Aydınlanmayı eleştiren herkesi irrasyonelliğe düşmekle suçlayan söyleme pabuç bırakmaz, zira bir taraf seçmek, Aydınlanmanın "kökeninin" tamamen iyi veya tamamen kötü olduğunu iddia etmek anlamına gelecektir. Yine de Aydınlanmanın ayrıcalıklı bir önemi olduğunu inkâr etmez, çünkü belli bir biçimde hepimiz Aydınlanmanın eseriyizdir.[23] Sonuç olarak, sorun şudur ki, "Aydınlanmanın verdiği söz, yani yalnızca aklımızı kullanarak özgür olabileceğimiz sözü, bizzat Akıl tarafından tersine çevrilmiştir ve Aydınlanma, özgürlük vaadinden gitgide daha da çok uzaklaşmaktadır."[24] Yinelemek gerekirse bu yargı, Aydınlanmanın kökenindeki bir ögenin onun zorunlu gidişatını belirlediğini iddia etmez. Bilgi ve iktidarın mekanizmaları arasındaki olumsal ilişkiler nedeniyle Aydınlanma bu şekilde yol almıştır.[25]

Foucault'nun soykütüğünü özünde politik yapan şey, görünürde tutarlı ve tek yönlü bir şekilde ve Mark Poster'ın deyimiyle, "dünün getirdiklerinin nasıl da yavaş ve kararlı bir şekilde bugüne aktarıldığını"[26] gösteren per-

21 *Age.*, s. 58.
22 *Age.*, s. 57.
23 Michel Foucault, "Aydınlanma Nedir?", s. 151-2.
24 Michel Foucault, *Marx'tan Sonra*, s. 48.
25 Yine "Eleştiri Nedir?" konuşmasında Foucault, erken Frankfurt Okulu felsefecileri ile kurduğu düşünce kardeşliğinden bahseder; bu kardeşliğin kaynağı her iki eleştirel düşüncenin de tarih ve tarih yazımına yaptığı vurgu ile Aydınlanma dönemini merkezîleştirmeleridir. Bkz. Michel Foucault, "What is Critique?", s. 391. Adorno ve Horkheimer gibi birinci nesil Frankfurt Okulu düşünürleri ile Foucault'nun eleştirel projesi arasındaki benzerlikler ve farklılıkları ortaya koymak başlı başına bir makale gerektirir. İki proje arasında kurulabilecek olası diyalog ve karşılaştırmaların birer örneği için bkz. Mitchell Dean, *Critical and Effective Histories: Foucault's Methods and Historical Sociology,* New York: Routledge, 1994, s. 96-101; Axel Honneth, *Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory,* Cambridge: MIT Press, 1991, s. 198-200; Christopher Rocco, "Between Modernity and Postmodernity: Reading Dialectic of Enlightenment against the Grain," *Political Theory* C. 22, S. 1 (1994), s. 71-97; Thomas McCarthy, "The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School", *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Massachusetts: MIT Press, 1994, s. 243-282; Axel Honneth, "Foucault's Theory of Society: A System's Theoretic Dissolution of the Dialectic of Enlightenment", *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Massachusetts: MIT Press, 1994, s. 157-184.
26 Mark Poster, *Critical Theory and Post-structuralism: In Search of a Context*, Ithaca: Cornell University Press, 1989, s. 74.

formansının, aynı zamanda tarihin olumsallığını veya tesadüfiliğini ortaya çıkarmasında aranmalıdır. Foucault, bilgi ve iktidara dair sunduğu radikal karşı-anlatılarında teleolojik kaygılardan ve bir köken arayışından uzaklaşmaya çalışır. Gerçekten de Foucault'nun eleştirel projesi, bugün yaptıklarımızı *neden* böyle yaptığımız ve şimdiki kimliklerimize *nasıl* ulaştığımızın tarihselleştirilmesinden ibarettir ancak modern rasyonalitenin zorunlu bir şekilde günümüzün baskıcı rejimlerini doğurduğunu ileri süren veya şimdiki zamanın geçmişteki olaylar aracılığıyla meşrulaştırıldığı tekdüze ve teleolojik bir tarihselleştirme değildir bu. Elbette, günümüzdeki disiplinci hakikat rejimleri ve biyopolitik özneleştirme pratiklerinin sorumlusu, belirli rasyonalite ve iktidar biçimleridir; ancak bu rejim ve pratiklerin Aydınlanma ve modernliğin kaynağında ve kökeninde bulunup kaçınılamaz bir şekilde günümüze kadar ulaştığını söylemek doğru değildir. Şimdiki zamana ait rasyonalite biçimleri, hakikat rejimleri ve iktidar mekanizmaları arasındaki ilişkilerin olumsallığını göstererek Foucault eleştiriyi bir köken, temel ve zorunluluk arama çabasından kurtarmaya çalışmaktadır.

Daha da çarpıcı bir deyişle: Aydınlanmanın hikâyesi teleolojik bir biçimde anlatıldığında, günümüzdeki olguları geçmiş yardımıyla meşru kılmakta ve şimdiki zamanı sorgulamamızı olanaksız hale getirmektedir. Bu teleolojik hikayeye göre, şimdiki zamanda karşılaştığımız adaletsizliklerin kökeninde modern rasyonalite yatmaktadır. Buna karşılık, yukarda da gösterdiğim gibi Foucault, öne sürdüğü hikâyelerin tarihin zorunlu gidişatına dair olmadığını ve olamayacağını söyleyerek başlar işe, ki bu şekilde onun tarih yazımı, yani soykütüksel analizleri, münferit veya tekil gibi görünen herhangi bir olayın bilginin ögeleri ile baskı mekanizmaları arasındaki bağlantıları sonucu ortaya çıktığını gösteren bir yorum biçimini alır. Aydınlanma verdiği sözleri geri alıp birdenbire özneleri ve bilgileri bastırmaya yönelmemiştir ancak Foucault'nun anlamlandırma şablonlarının ögeleri bilgi ve iktidar her zaman bir arada gittiğinden bu iki ögenin Aydınlanma veya Modernlik dediğimiz dönemlerde kendini ne şekilde tanımlayıp kabul ettirdiğini ve bu ikilinin nasıl özneler ürettiğini araştırmak, bu rasyonalitenin şimdiki halini sorgulayabilmeyi ve yeni düşünme ve var olma biçimleri tahayyül edebilmeyi olanaklı kılacaktır. Soykütük, böylesi bir deneyi gerektiren ve bu deney yardımıyla özgürlüğe doğru yeni bir yol açmaya çalışan bir taktiktir. Şüpheci veya transandantal yöntem gibi, yani Descartes veya Kant gibi modern düşünürlerin anladığı anlamda, hakiki bilginin kaynağına daha iyi

ulaşmamızı sağlayacak felsefi bir yöntem değil, hakiki olmadığını baştan kabul eden ancak iktidarla ilişkisi daha iyi anlaşıldığı takdirde bu bilgilerin üzerimizdeki hükmünü kırıp dönüştürebileceğimizi göstermeye çalışan bir taktiktir soykütük.

III. Politik bir Taktik olarak Soykütük ve bir Örnek

Köken arayışının aksine soykütük ancak şimdi hakkında bilgi sahibi olabileceğimiz bir şey adına geçmişi yargılamaz[27] ve "bir zaman tünelinde geri giderek unuttuğumuz şeyleri ortaya çıkarıp tarihin sürekliliğini veya zorunlu ilerleyişini daha iyi anlamamızı sağlamaya" çalışmaz.[28] Foucault'nun yaptığı gibi geçmişe dair görünüşte nedensel bir ağı takip eden bir kurgulama yapsak bile, bu nedenselliğin bir sonucu olarak görülen tekil bir olayın anlamlı, doğru ya da kaçınılmaz olduğunu iddia edemeyiz. Foucault'nun yazdığı deliliğin, cinselliğin, disiplinin, biyo-iktidarın veya yönetimselliğin tarihi görünüşte tutarlı olacaktır, ancak diğer kurgusal yapıtlar gibi bu tarihsel anlatılar da hakikat iddiasında bulunmayacaklardır. Soykütük, tekil bir olayın koşullarını ortaya çıkararak onu anlaşılabilir kılmayı hedefler, ancak geçmişe dair bilgisi su katılmamış bir şekilde nesnel veya ayrıcalıklı olmadığından hikâyeleri bir kurgudan öteye gidemez; içinde bulunduğumuz koşulları algılama biçimlerimizi değiştirme gücüne sahip bir hikayedir en fazla.[29]

Foucaultcu soykütüğün temelinin, özgürlüğün bitmemiş emeğine yeni bir ivme kazandırmak olduğunu yukarıda gördük. Bu bağlamda, Foucault'nun projesi Habermas'ın "gizliden gizliye normatif" olma eleştirisinden tam olarak kurtulur mu? Bu sorunun cevabi, normatiflikten ne anladığımıza bağlıdır. Foucault'da gizliden-gizliye normatif bir temel olduğunu düşünsek bile, bu temelin geleneksel anlamdaki olgu-norm farklılığını baz alan bir şekilde normatif olamayacağı açıktır. Yani, olguların tarihsel-toplumsal bağlamdan bağımsız olarak var olduğu ya da işlediği anlayışına karşı çıkan Foucault, soykütüksel taktikle aslında normların kendisini olgu gibi benimsediğimizi göstermeye çalışmaktadır. Normatifliği evrensel değil, bağlamsal ve toplumsal olarak tanımlar, ki özgürlüğe yeni ivme kazandırmak da bu anlamda evrensel değil bağlamsal (yani belirli bir bağlamda belli özgürlüklerin nasıl anlaşıldığına ve tarihsel olarak nasıl geliştiğine bağlı olarak) anlaşılmalı-

27 Michel Foucault, "Nietzsche, Tarih Yazımı, Soykütük", s. 170.
28 *Age.,* s. 145.
29 *Age.,* s. 139. Karşılaştırma için ayrıca bkz. Michel Foucault, "What is Critique?", s. 61.

dır. Dolayısıyla "özgürlüğe yeni bir ivme kazandırmak" muğlak bir norm olarak anlaşılabilirse de, bu norm, içinde bulunulan tarihsel-toplumsal-politik koşullara göre farklı şekillerde tanımlanacağından ve belli bir gruba özgürleştiricilik vaadinde bulunmadığından, Habermas ve ondan esinlenen yazarların anladığı biçimde normatif değildir.

Foucaultcu soykütüğün amacına ulaşıp ulaşmadığının ölçütü, özgürlüğe yeni bir ivme kazandırıp kazandırmadığının somut göstergelerine yani var olan söylemleri dönüştürüp dönüştürmediğine bakmak olmalıdır. Bir başka deyişle soykütüksel taktik, ancak işlevselliğiyle ölçüldüğünde yani maddi-toplumsal koşullar ve söylemler üzerinde yarattığı dönüşüm ve etkiler gözlemlendiğinde daha iyi anlaşılabilir. Bu maddi-toplumsal koşullar, belirli bir bağlamda yaygınlaşmış ve meşrulaşmış pratikler, toplumsal hareket ve dönüşümler, kurallar, kanunlar, söylem ve anlatılar olarak ele alınabilir. Burada Türkiye'nin yakın tarihinden bir örnekle soykütüksel taktiğin işlevselliğine bakabiliriz. 10-15 yıl öncesine kadar hakim olan Kürtçenin kendine özgü bir dil olmadığı ve esasen Türkçenin bir diyalekti olduğu "bilgisine" dayanan resmi söylem ile günümüzde hâlâ süregiden anadilde savunma ve eğitim hak ve özgürlükleri tartışmaları arasındaki çelişkileri düşünelim. Bunlardan ikincisi, yani Kürtçenin bir dil hatta anadil olarak kabul edilmesi ve tartışmalara girmesi, 10-15 yıl öncesine kadar siyasete hâkim olmuş söylemlerin kendisi sorgulayan, bunun olgusallığını ve normatifliğini kabul etmeyen incelemeler, karşı-anlatılar, akademik ve akademik-olmayan araştırmalar, tartışmalar, söylemler ve politik eylemler sayesinde mümkün olmuştur. Bu hareketlerin önemli çoğunluğu da soykütüksel araştırma mantığıyla hareket etmiştir – yani verilen "olguların" ve varsayılan "bilgilerin" meşruluğunu kabul etmeyerek başka türlü söylem ve varoluş biçimlerini araştıran, başka türlü yaşamların hâlihazırdaki söylemler tarafından nasıl görünmez hale getirildiğini ortaya seren bir tarih yazımı ve anlayışı sayesinde en azından Kürtçenin bir dil olduğu kabul edilmiş ve anadilde savunma ve eğitim gibi hak ve özgürlükler yeni bir ivme kazanmıştır. Elbette bu özgürlük, çok küçük bir kazanım olarak görülebilir, ancak soykütüksel taktik açısından bakıldığında bu tip eleştirinin işlevselliğini kanıtladığı bir örnektir.

Yeni ortaya çıkarılan ve hâlihazırdaki hikayeler karşısında kuşkuya kapılmamıza yol açan olgu ve anlatılar, nesnel veya bilimsel açıdan daha doğru da olabilir; ancak Foucaultcu soykütük açısından önemli olan nokta, bunların daha doğru olup olmadığı değil, gündemi ve güncel söylemleri kuşkuya

düşürüp yeni özgürlüklere yol açmakta başarılı olup olmadığıdır. Buradan yeni ortaya çıkarılan olguların –örneğin Kürtçenin bir dil olduğu söyleminin– doğru olup olmadığını sorguladığımız anlamı çıkarılmamalıdır. Vurgulamak istediğim şudur: soykütüğün derdi doğruluk-bilimsellik-nesnellik değil, var olan ve meşru olduğu o güne kadar sorgulanmamış doğruların sarsılması sonucu yeni özgürlüklerin yolunun açılıp açılmadığı, dolayısıyla soykütüksel taktikler sonucu özgürlüğün bitmemiş emeğinin yeni bir ivme kazanıp kazanmadığıdır. Dolayısıyla daha önce gündeme gelmesi tahayyül bile edilemeyen bir özgürlük olarak bugün Kürtçe eğitim ve savunma hakları tartışılabiliyorsa bu soykütüğün amaçları için önemli ve anlamlıdır.

Buna getirilebilecek en önemli eleştiri, doğruluk iddiasından vazgeçtiği için soykütüksel taktiğin gelişigüzel bir şekilde, örneğin köktenci veya faşist hareketler tarafından da aynı şekilde kullanılıp kullanılamayacağı sorusudur. Daha önce değindiğim eleştirmenlerden Richard Bernstein yazısının sonunda Foucaultcu eleştirel projeye bu bağlamda şu soruyu yöneltir: Ya radikal dinci gruplar, ırkçı ve etnik temizleme taraftarları ile nefret grupları da tarih boyunca hep bir kenara itilerek bastırıldıklarını ileri sürerek kendileri hakkında anlatılan hikâyelerin tek yanlı olduğunu söyleyip özgürlük iddiasında bulunurlarsa? O zaman soykütük özgürlük kavramını daha detaylı ve belirgin bir şekilde tanımlama gereği duymaz mi?[30] Yani, soykütük, özgürleştireceği özneleri önceden belirlemediği ve özgürlük tartışmasını çok genel olarak tanımladığı için, tutucu grupların da elinde bir malzeme olma riski taşımaz mı?

Sonuç: Soykütüksel Taktiğin Dönüştürücü Etkisi ve Riskleri

Soykütüksel taktiğin yukarıdaki soruya verebileceği ve özgürleşmeyi belli çerçevelerle ve belli kimlik gruplarının tekelinde anlamak isteyen eleştirmenleri tatmin etmeyecek tek tutarlı cevabı, bu riski baştan kabul etmek olacaktır. Yinelemek gerekirse soykütük, anlamaya çalıştığı olayları –verdiğimiz örnekte Kürtçenin gerçek bir dil olduğunu– meşrulaştırmaz, hem böyle bir doğruluk veya hakikat iddiasında bulunmadığı için hem de bu olayların kökeni, anlamı ya da kaynağını ortaya koyma çabası olmadığı için. Foucault'nun bütün tarihsel analizleri Aydınlanma dönemine ait rasyonalite biçimleri ve iktidar arasındaki ilişkileri baz aldığı ya da kendi deyimiyle "tarihsel ve coğrafi olarak yaklaşık on altıncı yüzyıldan itibaren Batı'da tanımlanan bir ras-

30 Richard Bernstein, *The New Constellation*, özellikle bkz. s. 160-162.

yonalitenin iktidara etkilerini"[31] araştırdığı için, bu hikâyeyi anlatış biçimi ve bu anlatıların sonuç ve iddiaları tarihin özüne veya kökenine inmeye çalışanlarınkinden farklı olacaktır. Bu fark, Foucault'nun tarihi kurgusal bir anlatı biçimi olarak gören soykütüksel taktiğinde ortaya çıkar; daha önce de belirttiğim gibi Foucault'nun birinci elden tarihsel çözümlemeler yapmasının amacı budur. Bu taktiği kullanarak Foucault, geçmişin kusursuz ve bütünsel bir anlatısına ulaşmamızın imkânsız olduğunu, dolayısıyla bu anlatıların kendilerinin bu süreçte evrilecek ve değişecek farklı yorumlardan oluşması gerektiğini ve geçmişe dair "su götürmez gerçekleri" bulup ortaya çıkarmaya çalışacak her girişimin şimdiki zamanı meşrulaştırıp zorunlu hale getirme tehlikesi taşıdığını gösterir. "Doğruluk" iddiasından vazgeçmesinin nedeni budur, bu vazgeçiş beraberinde yukarıda kısaca değindiğim riskleri beraberinde getiriyor olsa da, soykütüksel taktiğin özgürlüğe kazandırdığı yeni alanlar –ki bu alanlar ortaya çıktıkları bağlam, meşru tarih ve coğrafya söylemleriyle kıyaslanarak belirlenir– azımsanmamalıdır.

Foucault'nun eleştirel projesi şimdiki zamanı zorunlu hale getirecek bir köken veya temel kavramını sorgulamakla işe başlamıştır ve iktidarın "hakiki" yüzünü ortaya çıkaracak bilimsel bir anlatı olmaya çalışmadığı için de soykütüksel araştırma şimdiki zamanın olumsallığını ortaya çıkarmakla yetinecektir. Bu tip bir yüzleşme ve yeni özgürlük tartışmaları yaratmanın ötesinde kendisinin ortaya koyduğu karşı-anlatıların daha doğru olduğu iddiasında bulunamaz. Ancak yine de kazanımları azımsanmamalıdır: kendisini nesnel ve sorgulanamaz gibi sunan tarih yazımı içinde bulunduğumuz koşulları meşrulaştırma amacı güdüyorsa, o halde –kim olduğumuzu ve ne yaptığımızı belirleyen– bu koşulları sorgulamak ve değiştirmek isteyen herkes tarih yazımının riskleriyle yüzleşmek zorundadır. Bütün bu risklere rağmen Foucault'nun tarihsel-felsefi girişiminin nesnel tarih yazımından farklı olarak şimdiki zamanın bir eleştirisi olduğunu ve bu eleştirinin tek amacının özgürlüğe yeni bir ivme kazandırmak olduğunu anladığımızda, soykütüğün neden özünde politik bir taktik olduğunu görmek zor değildir. Nitekim Foucault "Nietzsche, Tarih Yazımı, Soykütük" yazısında soykütüğü "etken tarih" [*effective history*] ile özdeşleştirir;[32] bu da, bu tip bir taktiğin başarısının tarih anlayışı üzerinde yarattığı etkilerle ölçülmesi gerektiğindendir.

31 Michel Foucault, *Marx'tan Sonra*, s. 107.
32 Michel Foucault, "Nietzsche, Tarih Yazımı, Soykütük," s. 168.

Azınlık *Oluş* Hallerinden Toplumsal Cinsiyette Kadın-Erkek Karşıtlığına Felsefi Bir Bakış

ÇİĞDEM YAZICI

Futbol fanatikleri en sakin derbiden sonra dahi kendilerine bir 'mevzu' bulurlar; rol çalmak için... Derbide 'kaybeden'in kendi hanesine yazabileceği bir 'kazanç'ı kötülemeye kalktılar. Gökhan Gönül'ün Fatih Terim'e maç sonunda sarılmasına öfkelendiler. Elbette son dönemin '4. kuvvet'i Twitter'dan... . Farkında mısınız bilmiyorum ama bu 'Twitter' denilen mecra giderek bir 'mahalle baskısı' aracına dönüşmüş durumda... . 'magazinel konular'ı konuşacağımıza futbol kalitesini, topun oyunda kalma süresini gibi biraz 'futbol işi'ne odaklansak daha iyi olur lakin aklı taca atanlar yine bizi kendi 'mavra'larıyla meşgul etmekten geri durmuyor.[1]

"Sarılmak Ayıp Değil!" manşetiyle verilen bu haberde futbol dünyasından iki erkeğin sarılma fotoğrafına tepkilere karşı gelişen destek çağrısını görünce genelgeçer erkeklik algısı ile ilgili sahip olduğumuz kalıpları ve sıkıntıları hatırlıyoruz, *yeniden*. Çünkü her ne kadar aştığımızı zannetsek de *unuttukça bilindikleşen* ve *daha da varsayılan* bir erkeklik algısı hâlâ ortama hâkim görünüyor. Yakınlık göstermek, hele de fiziksel ve duygusal olarak samimi bir

1 Kenan Başaran. "Sarılmak Ayıp Değil!"Radikal, 18 Aralık 2012, http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalDetayV3&ArticleID=1112504&CategoryID=84

yakınlık göstermek, nedense erkekler için hep bir sıkıntı ve zorlukmuş gibi algılanır. Üstelik gündelik hayatımızın değişik noktalarında bu iş o kadar da zor değilken, bu zorluk algısı kadın-erkek gibi bir cinsiyet farkı iddiasını besler. Ve y*eniden*, klişeler devreye girer: Erkek rasyonel, mesafeli, soğukkanlı, resmi, bu sayede daha profesyonel ve güçlü; kadın ise duygusal, sıcakkanlı, şefkatli, yeterince resmi ya da profesyonel olamayan ve bu yüzden de güçsüz olan. Bu kalıplar içinde fiziksel ve/veya duygusal, samimi bir yakınlık göstermek erkekliğe sığmaz bir güçsüzlük işareti gibi görülür, tıpkı ağlayan birçok erkek ünlü şarkıcı ve siyasetçimizi yadırgamadığımız halde, erkekler ağlamaz klişesini sürdürmemiz gibi. Hâlbuki bu tür hareketler gündelik hallerimizde, özellikle Batılı olmayan bizimki gibi toplumlarda, delikanlı erkeğe gayet rahat yakışık da algılanıyor olabilir. Dolayısıyla bu zorluk hareketlerden daha çok kavramlarımızda varsayıldığından, kadın-erkek farkının içeriğini *ikili bir karşıtlık* olarak çizen de aslında kavramsal bir soyutlamadır.

Gündelik hayattaki çeşitliliklere rağmen neredeyse her toplumda hâkimiyetini sürdüren bu kadın-erkek farkının kavramsal temelinin felsefe geleneğinde de bulunduğunu söylemek mümkün. Elbette ki felsefede, özellikle yirminci yüzyılın feminist felsefecileriyle, bu kavramın genel geçerliğini sorgulayan birçok çeşitli eleştirel düşünce gelişmiştir. Ben bu yazıda, bu düşüncelerle birlikte, felsefi kavramsal düşünmenin aslında kalıp, ilke veya standart tanımı yapmaktan değil eleştirel, yenilikçi ve yaratıcı düşünmekten geçtiğini savunan Deleuze'ün düşüncelerini de ele alarak bir tartışma yapmaya çalışacağım. Burada çoğunluk halindeki kadın-erkek karşıtlığını sorgulamaya açmanın olanaklarını Deleuze'ün "erkek hep çoğunluktur" dediği "Felsefe ve Azınlık" başlıklı makalesinden yola çıkarak daha çoğul azınlık oluş hallerini öne çıkaran bir felsefi bakışla da araştırmanın imkânını görebiliriz.[2]

Bu karşıtlık ideasının içeriğinin, hayatlarımızda ne kadar çok farklı rasyonel kadınlar, duygusal erkekler ve farklı LGBT birey olsa bile, nasıl bir soyutlama ile bir olguya dönüştüğünü felsefede görmek öncelikle bu olgunun tarihselliğini fark etmekle mümkün. Felsefe tarihi bu konuda, kavramsal ve soyut olanın evrensel ve genelgeçer olmaya deneysel, kültürel ve gündelik olandan her zaman bir adım önde aday olmasının tarihi gibidir. Değişmezlik hakiki hayat tecrübelerimizde yüzde yüz bir kesinlikle tam yakalanamayan

2 Gilles Deleuze, "Felsefe ve Azınlık," çev. Ahmet Soysal, *Toplumbilim,* S. 5 (2006), s. 69-71.

neredeyse gerçekdışı bir durumken ancak hayali ve soyut bir ilke ya da kavram olarak tam bir kesinlikle varsayılabilir. Hakikatin ve evrensel olanın tanımını da değişmez ve her yerde aynı olarak varsaymış olduğumuzdan, değişmeyen sabit ve soyut fikirler hep daha hakiki ve daha evrensel olma iddiasıyla çoğunluğun sesi olmaya soyunmuşlardır. Bu sabit düşüncelerin muhafaza edilmesi aslında özlerinde hakiki olmalarından ziyade tarihsel bir soyutlama ve iktidarlaşma hareketinin sonucudur. Dolayısıyla tarihimizdeki ve tecrübelerimizdeki çeşitlilik değişmez ve genelgeçer soyutlamalar karşısında yokmuş gibi görülmez kalabilirler.

Simone de Beauvoir *İkinci Cins*'te bize felsefe tarihindeki kavramsal soyutlama geleneğinin, kadın kavramını nasıl erkeğin ötekisi olarak sabitleştirip içini boşalttığını ama bu soyut kavramsallaştırma geleneğinin de temelini çağımızda kaybettiğini anlatmıştır.[3] Batı felsefe tarihinde evrensel ve rasyonel bir özne olarak insanın erkekler tarafından Batılı erkekle özdeşleştirilen özelliklerle tanımlandığını ama bunun ancak bir karşıt ve eksik öteki varsayma pahasına mümkün olduğunu söyler. Bu da şu demektir: evrensel insan rasyonel olarak tanımlanırken, erkek kişi rasyonel özellik ile özdeşleştirilip insanlık standardını tutturan özne olarak görülür, kadın da duygusal özellik ile özdeşleştirilip, standardı yeterince tutturamayan olarak hem eksik rasyonel hem de eksik insan yani erkeğin ötekisi olan ikinci insan olarak geride kalır. Kadını ötekileştiren soyutlama kadının sadece duygusallığa indirgenmesi ve kendindeki rasyonelliğin görülmemesi de değildir. Ötekileştirme şöyle de düşünülebilinir: madem kadında duygusallık görülüyor demek ki insanlık halinde duygusallık da varmış denilip insan tanımındaki standartların değişik olabileceğini bir türlü düşünmemiş ya da düşünememiştir tarihimizin önde gelen felsefecileri. Feminist düşünce ve hareket tarihinde ele alınan kadın-erkek karşıtlığına karşı, ya kadının da rasyonel olduğu ve eşit insan olduğunu iddia eden, ya da kadının duygusallığını insanın özü ve tanımı içerisinde görüp kadını farklı ama eşit bir insan statüsünde görmeyi iddia eden çeşitli tartışmalar tabii ki olmuştur. Ama son dönem toplumsal cinsiyet çalışmalarında daha önceki tartışmalarda kadın-erkek farkının ikili zıtlıkla varsayılan tarifinden yine de tam kurtulunamadığını iddia edenler de olmuştur. Son dönemlerde, özellikle üçüncü dalga dediğimiz birçok feminist, LGBT hareket ve düşüncelerde, cinsiyet farkı ve farkları illaki ikili

3 Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, çev. H. M. Parshley, New York: Vintage, 1989, s. XX-XXI.

karşıtlık değil farkların kendine has farkları ve çoğul dinamikler içinde de farklı azınlık halleri olarak görenler çoğalmıştır mesela.[4]

Her ne kadar üçüncü dalgadaki teoriler bize çok önemli eleştirel, farklı ve daha özgür düşünme yolları açarak bu tartışma için kilit rol oynasa da, bu yazıdaki nihai amacım, üçüncü dalga feminist teoriler ile karşıtlık çerçevesinde çizilmiş erkek-kadın farkı ideasına bir cevap vermek değil. Daha ziyade bu karşıtlık ile toplumsal ve gündelik hayattaki çeşitlilikler arasındaki örtüşmezliğe rağmen bu karşıtlığın genel geçerliğini nasıl olup da bir türlü kaybetmediği ile ilgili bir tartışma yapmak. Buradaki "kadın-erkek" ikili karşıtlığının içi temelde "rasyonel- duygusal" ikiliği ile doldurulsa da pratik gündelik hayata baktığımızda tabii ki tutarlı ya da gerçeklerle örtüşen bir kavramsal içerik yoktur ortada. Çünkü yukarıda gazete haberinin devamında yazdığı gibi, aslında sarılmadaki bu duygusal açıklık ve yakınlık hali akıllı ya da rasyonel bir davranış olarak görülüp bu hale sinirlenmek ve "harbi bir erkek" taraftar olarak bağır çağır küfretmek de öfkeyi kontrol edemeyen "duygusal" ve "aklı taca atan" bir hareket olarak da görülebilir. Dolayısıyla futbol fanatizminde yükselen öfke coşkuları tezahüratlara ve erkek erkeğe muhabbet dilinde, illa ki ya taraftar ya da milliyetçi olarak, tuttuğu takımı ya da tuttuğu tarafı fazlasıyla sevmekten ölecek ve öldürecek kadar "duygusal" bir dilde gelse de, dil hanemizde bu öfke nöbetleri bir akıl tutulması olarak kaydedilmez. Bütün bunların ortasında samimiyet gösteren bir yakınlaşma olunca şaşırmak ve hatırlamak durumda kalırız. Rekabet ya da kavga etmesi beklenen kişiler arası bir *kaynaşma, karışma ve yakınlık* her ne kadar *kendiliğinden* gelişebilse de, onun toplumsal kabulü kendiliğinden gelişmeyebilir de manşetlere taşınan bir anlama çabası ve hatta samimi bir siyasi destek çağrısı gerektirebilir.

Buradaki amacım hangi erkeksi veya kadınsı davranışların daha duygusal veya rasyonel olduğunu tartışarak varsayılan klişelerin ve kategorilerin ne kadar da evrensel olmadığını göstermek de değil. Yapılan toplumsal cinsiyet ve erkeklik çalışmalarında gördüğümüz gibi çok farklı erkeklik davranışları farklı ortamlarda hegemonik olabilir ve ortada tek ve evrensel bir hegemonik erkeklik biçimi olduğu söylenemez.[5] Mesela örnekteki futbol fanatizminde egemen olan erkeklik biçimi "aklı taca atmak" olurken "aklı taca atmamak" azınlık bir pozisyon olabilir ve eleştirel gücünü buradan alır.

4 Judith Butler, *Gender Trouble,* New York & Londra: Routledge, 1999, s. 3-9.
5 Cenk Özbay, "Türkiye'de Hegemonik Erkekliği Aramak," *Doğu Batı*, S. 63 (2013), s. 185-204.

Acaba başka bir bağlamda, "aklı taca atmamak" azınlık değil de çoğunluk olduğunda, aynı derecede eleştirel ve dönüştürücü güce sahip olur mu, yoksa çoğunluk olduğu noktada norm dayatıcı ve dışlayıcı mı olur?

O zaman, başka bir bağlamda akademik felsefe dünyasına gidersek, Patricia Hill Collins, "Siyah Feminist Epistemoloji" başlıklı yazısında Batı-merkezci ve Aydınlanmacı paradigmadan miras aldığımız bilimsel ve rasyonel yöntemin nasıl bir çoğunlukçu eril rasyonellik kategorisiyle norm dayatıcı ve dışlayıcı olabileceğini açıklar. Bu paradigmaya göre bilimsel yaklaşım bir çalışmada öznenin tarafsız olması adına bilgisinin nesnesine mesafeli olmasını, hem kendisinin nesnesiyle ilgili duygularını ve hem de nesnesinin duygularını işin içine katmamasını gerekli görür. Belki böyle bir yaklaşım bazı çalışmalarda faydalı olurken, bazı sosyal olguları incelemekte, özellikle de ayrımcılık içeren durumlarda, örneğin siyah kadınların ezilme hakikatlerini ve bilgisini bilimsel dünyaya taşımakta, sadece yetersiz kalmaz dışlayıcı da bir rol oynar. Çünkü böyle bir yaklaşım nasıl bir ayırımcılık olduğunun birebir öznesi ve tanığı olan kişileri bilim insanı tarafından mesafe alınması gereken bir nesne gibi görürse o kişilerin üretilen bilginin aynı zamanda öznesi de olduğunu göremez. Dolayısıyla hem bilimsel olarak bazı hakikatleri kaçırır hem de aslında siyasi olarak isteyerek ya da istemeyerek, bilerek ya da bilmeyerek, yani her zaman niyette olmasa da bir dışlama mekanizması oluşturur. Yani, bilgilerin aktarımında nesnenin de özne olması ve durumuyla ilgili duygularının olması dolayısıyla o kişinin bilgisinin güvenilirliğini geçerli saymaz ve dışlar, bir nevi duygularla aktarılan tanıklığın bilgisini *akademinin tacına atar* diyebiliriz. Collins'e göre bu türde kişisel ve duygusal kaynaklık ve tanıklıklardan beslenerek üretilen bilgiler akademik dilde yer bulmakta zorlanır. Çünkü bu bilgiler felsefi bulunmaz ve kendilerine daha ziyade edebi hikâyelerde, hip-hop müzikte ve kilise gospel şarkılarında yer bulurlar.[6]

Bu farklı bağlamlardan gördüğümüz üzere, bir pozisyonun ya da davranışın özünde eleştirel mi baskıcı mı olduğunu belirlemek ve varsaymak yerine bağlam içinde bulunduğu azınlık ve çoğunluk hallerine bakarak eleştirel mi baskıcı mı olduğunu görmek daha mümkün. Bu yazının birincil sorusuna dönersek, farklı bağlamlarda bu kadar değişkenlik gösterebilen hem

6 Patricia H. Collins, "Black Feminist Epistemology," *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment,* New York & Londra: Routledge, 2000 içinde, s. 251-273.

erkeklik ve kadınlık hem de rasyonellik ve duygusallık hallerine rağmen kendini devam ettiren erkek-kadın farkı ideasının rasyonel-duygusal karşıtlık iddiası ile hegemonik bağını neden kaybetmediğini yeniden sormak durumundayız. O zaman bu karşıtlık kategorilerindeki soyut yapıyı tartışmaya açmak gerekiyor.

"Felsefe ve Azınlık" başlıklı yazısında Deleuze bize bu kategorizasyondaki analitik işlevselliğin neredeyse her daim nasıl hâkim kaldığını, erkeklik kategorisinin hep çoğunluk olmasıyla açıklar.[7] Deleuze'e baktığımızda erkek-kadın karşıtlığı kategorisinde ikili bir zıtlık görsek de aslında asimetrik ilişki vardır. Yani iki taraf birbirinin sadece nicel karşıtı değildir, erkek çoğunluk iken kadın azınlıktır, sayıca eşit veya fazla bile olsa. Çoğunluk ve azınlık karşıtlığı analitik olarak siyah-beyaz veya gece-gündüz gibi ya da bir elmanın iki yarısı gibi eşit bir karşıtlık değildir. Deleuze burada çoğunluğun bir "değişmez" insan ideası olarak "İnsan – beyaz – batılı – erkek – yetişkin – aklı başında – heteroseksüel – kentli– standart bir dil konuşan" ile ayarlandığını ve bir *olgu* olarak kemikleştiğini anlatır. Bu ayarda "besbellidir ki 'erkek' çoğunluktadır; sivrisineklerden, çocuklardan, kadınlardan, zencilerden, köylülerden, eşcinsellerden... vb. daha az sayıda olsa bile."[8] Bu değişmez çoğunluk erkek hali aslında bir olgu gibi, yani kesin var olan bir gerçeklik boyutu gibi, iş görür. Bu *olgu* kendi içinde soyutlama yapılarak felsefece ayarlanan insan özü fikrini de bir evrensel özne olarak konuşan, hak ve egemenlik sahibi olan bir çoğunluk durumunda varsayar. Dolayısıyla azınlık hali de hiçbir zaman sayı ile değil, bu değişmez insan özü olgusundan farklı olduğu ve farklı talepleri olduğu için belirir hep. Azınlık çoğunluğa karşıt bir *olgu* değildir, bu yüzden onun eşiti bir karşıtlık değildir. Azınlığın çoğunluktan *niteliksel* farkı tam da bir *olgu* olmamasıdır. Ama bu azınlık halinin gerçek olmaması ya da daha az var olması demek değildir aslında, tam tersine çoğunluk olgusu ne kadar soyutsa, azınlık halleri de o kadar somut ve hatta bu yüzden daha gerçek bile olabilir. Ki bu yüzden Deleuze'ın bize anlattığı bir olgu olarak soyut çoğunluk hep "Hiç Kimse'dir."[9] Bunun karşısında "azınlık, herkesin oluşudur (*devenir*), herkesin, modelden saptığı ölçüde, gizil (*potentiel*) oluşu."[10] Deleuze'ün düşüncesiyle çoğunluğu olgu, ama özümüzü belirleyen bilimsel

7 Gilles Deleuze, "Felsefe ve Azınlık", s. 69-71.
8 Deleuze, "Felsefe ve Azınlık", s. 69.
9 Agy.
10 Agy.

ispatlı bir gerçeklik olgusu gibi değil aksine gerçekliğimizde ya da hakikatlerimizde herkesin azınlık-oluş'una karşıt şekilde Hiç Kimse'nin soyut olgusu olarak görebiliriz. Çoğunluk sürekli değişmezlik *olgusu* ile kendini varsayarken azınlık sürekli değişken ve değiştiren bir var *oluş* halidir. Burada çoğunluk iktidarken azınlığın hep muhalif bir pozisyonda olmasının sebebi de sadece bir tercih sonucu değil aynı zamanda var oluş biçimleri açısından ontolojik bir farktır. Dolayısıyla siyasi olarak çoğunluk ya da azınlık olmak ontolojik olarak da anlaşılması gereken durumlardır.

Tabii işin içine ontolojik bir tanımlama girince, acaba muhalif, eleştirel, değiştirici ve yaratıcı dönüşümlerin varoluş gereği her zaman azınlık pozisyonlardan geleceği de bir ilke gibi belirir mi diye sorabiliriz. Deleuze burada çok net olarak, devrimci, eleştirel ve yaratıcı değişimin asla çoğunluğu ele geçirerek veya yeni bir değişmez kurarak olamayacağını iddia eder. "Çoğunluksal oluş yoktur, çoğunluk hiçbir zaman oluş değildir. Yalnızca azınlıksal oluş vardır."[11] Bu adeta var*oluş* doğası gibidir. Yani Deleuze'ün düşüncesinden hegemonik olana ancak bir azınlık pozisyonundan eleştirel ve yeni perspektiflerle yaratıcı bakmak mümkündür diye bir sonuç çıkarabiliriz.[12]

Bu durum bize eleştirel, yaratıcı ve devrimci olanın her zaman *azınlık oluşunun* acaba hiçbir zaman bir *olgu* olarak *varlık* gösteremeyen bir güçsüzlük pozisyonu gibi görülüp görülemeyeceğini de sordurtabilir. Deleuze, bu konuda azınlık oluşa daha ayrıcalıklı bir yaratıcı güç, özellikle potansiyelli ve gizil bir güç atfeder. İşte bu noktada felsefenin yerini, tarihte çoğunlukla varlık ve olgunun soyut evrensel ve değişmez varsayımlarının peşinde koşmuş felsefi çabaların *yanında, içinde veya karşısında*, yaratıcı ve *düşünen*, *ve yeniden düşünen* bir azınlık pozisyonunda yeniden tanımlar. Dolayısıyla, genelde felsefi değil denerek, her disiplinde olduğu gibi, kanonun standartçı hakemleri tarafından taç dışı bırakılan azınlık düşünceleri aslında kavram eleştirisi ve yeni kavram yaratıcılığı gereği hem daha felsefidir hem de var

11 Agy.

12 Bu çıkarıma eleştirel yaklaşarak değişimlerin, eleştirel ve yaratıcı hareketlerin de olgusal düzlemde yer alıp sonra hegemonik de olabileceğini ya da olması gerektiğini iddia eden tartışmalar olabilir. Bu iddialara aslında feminist ve LGBT hareketinin tartışmalarında da rastlamak mümkün. Mesela, çoğunluğun evlilik olgusuna karşı LGBT ilişkiler azınlık oluş halleriyle farklı ilişkiler ve birliktelikler içinde olarak eleştirel ve dönüştürücü bir alternatif olanak yaratırlarken LGBT bireyler de yasal evlilik statüsü içinde ilişkilerini yaşamaya başladığında acaba eleştirel ve dönüştürücü potansiyelini gerçekleştirmiş mi yoksa kaybedip evlilik normunun içinde çoğunluğun olgusuna mı katılmış olur, böyle bir tartışma sorusu olarak görülebilinir.

oluşu gereği gerçektir ve ontolojiktir. Bu noktada felsefenin hep gizil gücü olan eleştirel ve yaratıcı düşünselliği için aslında felsefenin statükocu siyasi yapıları besleyen çoğunlukçu alışkanlıkların karşısında düştüğü azınlık olma halinden daha çok medet umabiliriz. Ve bu azınlık *oluş* evrensel olmadığı için herkesi ilgilendirmeyen değil aslında daha çoğul olduğu için çoğunluğu da ilgilendiren ve dönüştüren bir güce sahiptir. Bu güç çoğunluk için de gerekli olan değişim ve olanak yaratabilme gücünün sadece azınlıklarda olmasından kaynaklanır:

> Kadınlar, sayıları ne kadar olursa olsun, durum ya da alt-beraberlik olarak tanımlanabilecek bir azınlıktır; ama ancak sahipleri olmadıkları, kendilerinin de içine girmesi gerektiği bir oluşu, tüm insanı –kadın olmayanlar da dahil—ilgilendiren bir kadın oluşu olanaklı kılarak yaratmaktadırlar. Zenciler için de durum aynıdır: Eğer Zencilerin de Zenci olmaları gerekiyorsa, bu oluş Zenci olmayanları da etkiler... .
>
> Küçük denilen diller için de aynı şey söz konusudur: Bunlar yalnızca alt-diller, "idiolectes" ya da lehçeler değildirler, ama üstün dili, tüm boyutlarının, tüm öğelerinin bir azınlıksal oluşuna sokmak gizil etkenlerdir.[13]

Kısacası "Hiçkimse'nin değişmez evrensel insanı" olgusuna karşı, Deleuze'ün gözünde "olanaklı bir evrensel figürü vardır azınlık bilincinin." Deleuze bu olanağı "herkesin oluşu olarak" tanımlar ve "bu oluştur yaratma olan" derken aslında felsefi olanı da bize yeniden hatırlatmış olur. [14]

Burada felsefenin açtığı kavramsal düşünme olanağı da aslında soyut değil somut olanaklarını bulur. Siyaset felsefesi açısından baktığımızda, Hobbes ve Locke gibi toplumsal sözleşme düşünürlerinden, ya da daha öncesinde Aristoteles'den miras aldığımız siyasi hayvan şeklindeki insan tanımındaki siyasiliğin de *olanaklı varlık olmak* sayesinde olduğunu hatırlarız. Fakat Aristoteles'in yüzyıllar önce gördüğü olanaklılık halinin ontolojik olarak siyasi insanı mümkün kıldığı yine de bize evrensel insanı daha soyut bir tanımla aktarmıştır. Bu mirasta siyasi insan siyasi olarak kurumsallaşan ve en idealinde devletleşen insan ve halk olarak ancak insanlığını tam

13 Deleuze, "Felsefe ve Azınlık", s. 69-70.
14 Deleuze, "Felsefe ve Azınlık", s. 70.

olarak aktive edebilen varlık olarak tanımlanmıştır.[15] Bu da yine aslında çoğunluğun olgusu olarak bize siyasi varlığı devletsel bir olgunun vatandaşı olarak tanımlar, onun dışındaki var *oluş* biçimlerinin, mesela vatandaş olmayan kölelerin ve kadınların siyasi olanaklarını *düşünememiştir*, bin yıldan uzun sürmüş Batı siyaset felsefe tarihindeki hiçbir düşünür, Aristoteles dâhil. Aristoteles düşüncesinde de Atinalı erkek vatandaş siyasi olgu olarak çoğunluk biçiminde ortaya çıkmıştır ve bu ideali aslında soyutlaştırarak iddia etmiştir. Bu durumda, felsefe tarihinin haklı olarak aldığı "çok soyut ve ayakları yere basmıyor" eleştirisi aslında sadece bir takım anlaşılmaz terimler kullanmasından ya da derin düşünmesinden dolayı olmak zorunda değildir, çünkü her düşünsel çalışmanın kendine has kavramlar ve terimler geliştirerek derinleşmesi de mümkündür ve yaratıcıdır. Burada sorun kavramsal olmaktan ziyade çoğunluk bir kavramın kemikleşip klişe bir olguya dönmesinde, felsefenin eleştirel ve yaratıcı olanaklarını unutup, bu kavramları evrenselleştiren bir disiplin olarak iş görmeye çalışması ve böylece ayaklarını yerden keserek akademik bir taç taşımaya aday olmuş olmasıdır diyebiliriz. Bu da bize en evrensel ve en ideal insan tanımını ya da iddiasını yapma çabası olarak miras kalmıştır. Bu mirasın dışlayıcı bir insan olgusu oluşturmuş olabileceğini felsefenin ancak *daha azınlık insan ya da daha az insan* olanaklarını yeterince hayal edememiş ve yeterince *derin düşünememiş* olduğunu gördüğümüzde fark ederiz; ve ancak bu noktada felsefi derin düşünce bizi koptuğumuz dünyaya geri getirebilir. Yani evrenselden dünyalılığa geçen yolda felsefe somut ve kavramsal gizil güçlerini yeniden bulabilir.

Tabii sadece iradi bir seçimle felsefi faaliyet bu derinliği kazanabilir mi diye sormak da anlamlıdır, eğer bu azınlık düşüncesi bir var oluştan geliyorsa felsefe de ancak azınlık tarafından veya azınlık pozisyonunda yapıldığı zaman mı, yoksa düşünen felsefecinin iradi tercihiyle mi, yaratıcı ve eleştirel olanaklarını açık bulabilir diye sorabiliriz. Bir diğer deyişle, evrensele kaçan felsefeyi dünyaya çağırmak evrenseli dünyalılıkla yeniden tanımlayabilecek *herkesin azınlık oluşundaki gizil yaratıcı ve eleştirel düşünceler* olmadan sadece soyut bir felsefecinin iradi tercihi ile mümkün olabilir mi ki?

Sonuç olarak, nasıl ki sarılmanın hâkim erkek olgusunun altında azınlık bir pozisyonda kırılganlığa açık daha *az* erkek bir var *oluşu* olanaklı kılması mümkündür, aynı hareketin delikanlı erkek erkeğe muhabbette daha *az* de-

15 Aristoteles, *Politics*, çev. C. D. C. Reeve, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1998.

ğil daha çok erkek olmayı iddia etmesi de mümkündür. Burada sarılmanın azınlık mı çoğunluk mu olması gibi bir niteliksel fark vardır. Aynı şekilde felsefi olarak da bir kavramın mesela rasyonel olmanın, duygusal olmanın, ya da insan olmanın, *daha çok* ve *daha az* olduğu ya da daha çoğunluk ve daha azınlık olduğu pozisyonlar arasında da nitel bir fark vardır diyebiliriz. Felsefenin bize sunduğu derin açılma olanakları da ancak somut gerçeklerimizdeki azınlık hallerimizin açtığı kırılgan pozisyonlarımızda yaratıcılığını buluyor o zaman. Bu da felsefeyi hem kırılgan hem de azınlık kılan "çok derin düşünme" halinde yeniden, ama zannedildiği kadar da çok uzak, zor, öyle etten, tırnaktan, dünyadan kopuk saf zihnimizden gelen bir faaliyet olarak değil, aksine *sarılmak* kadar yakında, dünyamızdan ve bedenimizden gelen bir düşünme faaliyeti olarak da yaşatabilir.

Merleau-Ponty, Ricoeur ve Bolşevik Evrenselciliğin Çöküşü

FRANK CHOURAQUI

I

Sovyet sisteminin çöküşünden ve Çin Komünizminin ideolojik olarak çözülmesinden sonra evrenselcilik sorusunu, üzerinden yarım yüzyıldan fazla zaman geçen olayların ışığında, geçmiş ve artık güncel olmayan bir ideolojiye yönelik dolaylı tepkiler açısından çerçevelemek keyfî görünebilir. Aslında finansal, siyasi, askeri ve ekonomik aktörler tarafından devamlı olarak çözülürken düşünürler tarafından bir türlü çözülemeyen evrenselcilik sorusunun aciliyeti, basitçe, dünya yaşamına sunduğu yavaş, öngörülemeyen ve dolaylı katkısı ile felsefenin böylesi bir sorudan biraz uzakta tutulması gerektiğini gösteriyor olabilir. Savaşın orduya bırakılamayacak kadar ciddi bir mesele olmasının nedeni tam da savaşın asıl öneminin askeri olmayışıdır. Savaş yaşam ve ölüme, doğan ve yok olan uygarlıklar, kültürler ve yaşam tarzlarına, üretilen köken ve çile mitlerine, özdeşliğin yeniden örgütlenen satranç masasına dair bir meseledir. Kaybetme ya da kazanma meselesi olarak görülemez. Bunun gibi, evrenselcilik de filozoflara bırakılamayacak kadar ciddi bir sorun olarak görünmektedir. Bir anlamda, önemi felsefî değildir: evrenselcilik kendisi tarafından derin şekilde dönüştürülmüş toplumlara dışarıdan zorla uygulanmıştır, kendi kaderini tayin etme, özgürleşme, milli mücadele ve hatta saygı adı altında mevcut ve muhtemel tüm değer ve karşıt ilkeler aşkına bir savaş çağrısı olarak kullanılmıştır ve kullanılmaktadır.

Burada mesele felsefi evrenselcilik sorusuna yönelik mevcut ve olgusal çözümlerin değerlendirilmesi meselesi gibi görünmektedir. Görünüşe göre bu çözümler, insanlığın tümünün belli birtakım değerlere bağlı kılınmasının her zaman, asla ya da bazen bir yerel sistemin, o sistem dahilinde dışsal bir beden olarak yaşayan özneye zorla kabul ettirilmesi olup olmadığını saptamamaktadır. Bu çözümler evrenselciliğin demokratik bir tutumla, halklara, bireylere, uluslara ve nesillere dayatıldığı meşru bir biçimde söylenebilecek bir tür kendini dayatan, düşünümsel bir disiplin olarak görülüp görülmeyeceğini de saptamamaktadır. Bu çözümler, bazılarımızın hayalini kurduğu evrensel sistemin gerçekleştirilmesinde veya bu hayalin sınırlarının müzakere edilmesinde ne kadar ileri giderlerse gitsinler her zaman özgül sorunlara yönelik taktik çözümler olarak kalırlar. Böylesi bir sorgulamanın imkânsızlığını görmek için bile olsa evrenselcilik sorusunu evrensel anlamda sormamız gerekir.

Bana göre evrenselcilik sorusu, geleneksel teori ve pratik meselesine ve bilhassa siyasal pratiklerde siyaset felsefesinin rolüne ayrıcalıklı bir giriş noktası sunmaktadır. Bilinmeyenle ilişki olan siyaset bir takım eğreti taktiklerden daha fazlası haline gelecekse, tam da kendi pratiğinde soyutlama, öngörme ve genelleme kabiliyetine, yani teoriye dayanmalıdır. Bu bağlamda, totaliterliği dışarıda bırakan bir totalizasyon, yani evrenselcilik bahsi, siyasi pratik ve teorinin iç içe geçişinin zirvesi haline gelirken evrenselcilik de hem pratiğe ait bir sınır projesi hem de rasyonalitenin bir sınır kavramı olur.

II

Bu bağlamda, Bolşevik deneyimin başarısızlıklarının fark edilmesi üzerine 1950'lerin ikinci yarısında öne sürülen sorular, birkaç nesil boyunca Avrupa düşüncesinde dalgalanmalara yol açan bir tanesinin dışında yerel birtakım olayların çok ötesine geçen evrenselcilik sorusuna bir giriş noktası sunarlar. Çünkü Sovyet Komünizmi sorusu siyasette teori ve pratik ilişkilerini ele almada ayrıcalıklı bir bakış noktası sağlamaktadır. 1947 gibi erken bir yılda, Stalinist rejimlerde için için kaynamakta olan insani felaketi Avrupa'daki sol aydınlar arasında açık bir şekilde görebilen ilk kişilerden olan Merleau-Ponty Çinhindi bölgesindeki Fransız angajmanı üzerine düşüncelerinde bir entelektüelin evrenselciliğin krizine olan ilgisini şu şekilde temellendirmiştir:

> Halka tarihin soyunma odalarını gizlice dikizleme ve buralarda çevrilen numaralara ışık tutma ayrıcalığını sunması, bizim zamanımıza diğerleri karşısında benzersiz bir avantaj verir. Bu ayrıcalığı korumak da bize düşer.[1]

Muhtemelen, Merleau-Ponty, Fransa'da Sovyet krizinin Marksist evrensellik kavramında bir kriz olduğunu açıkça gören ilk kişiydi. 1947 tarihinde yayımlanan *Humanism and Terror* eserinde tarihsel bir kazayla komünizmin asli hareketi arasında yaptığı ayrım temelinde komünizmi Stalin teröründen kurtarma girişimlerinden, 1955 yılında yayımlanan *Aventures de la Dialectique*[2] eserinde o tarihte meydana gelen olaylardan etkilenerek yaptığı ayrıma dair eleştirisi ve komünist ideal methiyesine kadar, Merleau-Ponty'nin çabaları proletaryanın "evrensel sınıf" olarak görülmesi gerektiği dogmasının ve bununla ilişkili olan "proletarya diktatörlüğünün" evrensel bir diktatörlük, yani hükümet ve halk arasında bir birlik, egemenler ve halkın özdeşliğinin yeni bir şekli, yeni bir hümanizm olduğuna dair içerimin yıkıcı sonuçlarını ortaya koymaya yöneliktir.

Aynı zamanda, Marksist ortodoksluk ile bu açıdan bir ihtilafa girerken o zamanki mevcut durumda Sovyetler Birliği'nin tutumuyla açığa çıkan bir diğer potansiyeli fark etmiştir. Çünkü, kendisinin vurguladığı gibi, Marksist teori gücünü ve benzersiz değerini Merleau-Ponty'nin "düşünce ve eylemin Marksist özdeşliği" adını verdiği şey yoluyla teori ve pratik arasındaki ilişkileri teorikleştirerek kazanmaktadır.[3] Sovyet deneyinin başarısızlığı Marksist teorideki yapısal bir kusura dayandırılabiliyorsa bu, sorgulanması gerekenin pratiğin *bizzat pratik uğruna* teorinin altına yerleştirilmesi projesi, yani Marx'ın gövde gösterisi olduğu anlamına gelir.

Halihazırda açıkça görülebileceği üzere, Merleau-Ponty'nin özgünlüğü Stalinizmin komünist deneyimde bir kaza olarak görülebileceğine dair (geç baş göstermiş olan) içgüdüsel şüphesinden ileri gelmektedir. Kötü şöhretli 20. Kongreden sonra Avrupa solu meselesi, yankıları yinelenmeye devam eden şu soruyu barındırır: Başarısız bir deney neyi gerektirir? Merleau-Ponty, meslektaşlarının büyük bölümünün tepkilerinin absürt ancak doğal bir tepkiyi ortaya çıkardığından şüphelenir: başarısız bir deney daha fazla deneyi

1 Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris: Gallimard, 1960, s. 524.
2 Maurice Merleau-Ponty, *Aventures de la Dialectique*, Paris: Gallimard, 1955.
3 Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, s. 17.

gerektirir ya da, başarısız bir deney sınamak için tasarlandığı teorinin değil *deneyin* başarısızlığıdır. Stalinizm ve komünizm arasında suçu ilkine atarak ikincisini kurtarma amacıyla zorunlu bir ayrım yapma arayışında olan seslere (şu sosyolojik açıklamalar: "komünizm Rusya için değil sanayileşmiş ülkeler içindi" ve psikolojik açıklamalar : "Stalin kötücül bir dahiydi" da dahil olmak üzere) karşı Merleau-Ponty komünist Rusya'nın başarısızlığının komünizmin başarısızlığı olduğunu söyler: söz konusu deney nihai olmakla birlikte Marksist doktrinin kalbindeki evrenselcilik kavramında var olan bir soruna işaret etmekte, komünist düşüncede nerede olduğu tespit edilmesi gereken yapısal bir zayıflığı ortaya çıkarmaktadır. Elbette, her zaman yaptığı gibi, Merleau-Ponty doğru ve yanlış bakış açısından yapıcı bir Marksizm eleştirisi yapılamayacağını kabul etmektedir. Şöyle yazar:

> Bu çalışma (yapıcı Marksizm eleştirisi çalışması) basit bir cevapla sonlanamaz, çünkü soru sorulduğu anda evet ve hayır'ı dışarıda bırakmaktadır. Son olayları, kolay vazgeçilmeyen bir efsaneye rağmen, gerçekleştirildikten sonra teorinin 'doğrulandığı' ya da 'çürütüldüğü' sonucuna fizikte dahi mevcut olmayan bir şekilde varılabilecek 'kritik bir deney' olarak sunmak anlamsız olacaktır[4].

Aslında Merleau-Ponty'nin eleştirisinin değeri, her zaman olduğu gibi böylesi hassas hatlar üzerinde yürüyebilmesinden gelmektedir.

Solun komünizmden vazgeçmesini önlemenin yollarını arama zahmetine katlanan tek entelektüel Merleau-Ponty değildi. Merleau-Ponty'den birkaç kritik ay önce –20. Kongre arifesindeki aylar– bazı sonuçlara varan yaşça küçük meslektaşı Paul Ricoeur, komünizmin başarısızlığının, genelde evrenselcilik yerine kullanılan ve kendisinin "komünizmin hümanizmi" adını verdiği şeyin başarısızlığı olduğunu görmüştü.

Merleau-Ponty'ye dönmeden önce Ricoeur'ün proletaryanın evrensel sınıf olduğuna dair dogmada örneklendiği şekliyle Marksist-Leninist evrensellik kavramını yeniden ele aldığı çalışmasının esaslarını incelemek isterim.

III

Ricoeur'ün Marksist evrensellik fikrine itirazı yollarından biri de evrenselliğin hem nesnellik hem de öznellikle karşıtlık içinde belirlenmesi gerektiği

4 *Age.*, s. 19-20.

yolundaki Kantçı düşünce üzerinden işler. Marksist dogma evrenselliği nesnelliğin tarafına çekerek bu ayrımı bozmaktadır: tarihte nesnel bir hareket vardır, proletarya ve onunla birlikte tüm insanlık kendinin hem öznesi hem de nesnesidir. Ricoeur de tam aksine evrenselciliğin nesnellik ile tüketilemeyeceğini, çünkü olayların kendi başlarına bir önem arz etmediklerini iddia eder. Bilakis, tarihi tesis eden şey insan öznelliği ile bir bağlam arasındaki karşılaşmadır –bağlam statüsünü tam da bu karşılaşmadan alır– ve dolayısıyla uzantısı bilinçli olarak tanımlanan insan topluluğu tarafından belirlenen bir kavram olan evrensellik nesnelliğe ve nesnelliğin düşünümsel olmayışına indirgenemez.

Ricoeur'e göre, evrenselin suiistimal edilerek nesnel olana indirgenmesi tarihsel olarak siyasal alanın materyalizm alanına indirgenmesi şeklinde vuku bulmuştur: siyasal ideolojiler üretim araçlarının dağılımı yapısının ifadeleridir. Ricoeur'e göre Stalinist deneyin başarısız olmasının nedeni tam da ekonomik yasaları insan varoluşunun bütün boyutlarını kapsayacak biçimde evrenselleştirmesinden ve insanın bütün ifade ve yaratım taleplerini zorla ekonomik bir ifadeye yönlendirmesinden kaynaklanmıştır. Ricoeur bunun salt siyasal eylemi başıboş bıraktığını, iktidarın kendi özerk mantığına –etik alandan koparılmış ve tüm anlamı ekonomik alana indirgeyen komünist sistemde olduğu gibi anlamdan yoksun bırakıldığında kendini yalnızca şiddet olarak ifade eden bir mantık– sahip olduğu gerçeğinin unutulmasına neden olduğunu ileri sürmektedir. Devletin rasyonalizminin, paradoksal bir şekilde, bireysel tikel istençlerin evrensel iktidarına dönüşmek suretiyle fazlasıyla tutkulu bir hal alma tehlikesine sahip olduğunu yazar. Ricoeur'ün Kant'ın evrensellik kavramını hem öznellik hem de nesnellikle zıtlık oluşturacak biçimde belirlenmiş olduğunu yönünde ayrıntılandırışı, öznel bireysel iktidarın anonim, özerk ve dolayısıyla canavarca bir siyasi iktidara doğru evrenselleştirildiği bir siyasal kavramına yol açar.

Ricoeur siyasi alanın tam tersine "iktidar" alanı olduğunu ve iktidarın özünde öznelerarası bir fenomen olduğunu görür. Bunun üretim ölçümünün nesnelliğine indirgenmesi ve Stalinist planlama yoluyla üretim araçlarına ayrılan statünün tesis edilmesi evrenselcilik kavramıyla amaçlanan etik boyutun indirgenmesi anlamına gelmektedir. Oysa Ricoeur'e göre siyasal olan ekonomik alandan bağımsızdır ve evrenseldir, çünkü insan özünde sosyalliktir. Dolayısıyla ekonomi bağlamında tanımlanan bir sınıf olan proletarya

evrensel olamaz. Evrensellik, Kantçı anlamda, aktüalitenin kusurlu nesnelliğidir (ya da Ricoeur'in dediği gibi, geliş [*advent*] hareketi).

Bu Merleau-Ponty'ye oldukça benzemekle birlikte, Ricoeur'ün Kantçı evrenselliği yeniden ele alışı nesnel ve öznel kutupların önceliğiyle çerçevelenmiş kaldığından fenomenolojinin fenomenolojik "göz kırpma"[5] olarak gördüğü şeye açmakta ve ilkinden keskin biçimde farklı kalmaktadır: olaylar öznel ve nesneli uzlaştırmamaktadır, her seferinde iki bacağından biriyle adım atıp aksayarak ilerlemektedir. Ancak buradaki sorun öznel ve nesnel olanın karşılıklı birbirinden dışlanmasının evrenselliğin tarihte gerçekleşmesini *a priori* imkânsız kılmasıdır çünkü öznellik ve nesnellik arasında bir orta yolu istikrarsız hale getirir. Fakat aynı zamanda, bu orta yolun evrenselliğin mümkün olan tek zemini olduğunu da kabul eder: böylece, evrensel ilkelerin gerçekleştirilmesi büyülü alana, yani takdir-i ilahiye havale edilmiştir. Etik bir mesele olarak evrenselcilik meselesi açısından, Ricoeur'ün kurgusu etiğin kaçış çizgisini [*line of flight*] artık tarihe değil, tuhaf bir biçimde insanın aşkınsal bir ilkeye dayalı haysiyet olarak anlaşıldığı nesnel ve antropolojik bir açıklamaya dayandırır. Ekonomi, iktidar ve etiğe ait ilkelerin, tarihteki karşılaşmaları ancak pre-Sokratik ve Empedoklesçi bir anlamda iki kıyaslanamaz arasında gerçekleşen bir dolayımda olduğu gibi büyülü bir olay olarak anlaşılabilecek ve dolayısıyla her evrenselcilik kavramını boş kılan bir dışsallığı vardır: evrenselcilik hepimizin bir etik değere sahip olduğu olgusudur, tarihin zorla insanlaştırılmasına dair sihirli umuttur, halihazırda mistik, hatta belki de dinseldir.

Demek ki Ricoeur'e göre evrensellik sorusu siyaset, ekonomi ve etik arasındaki ilişkiler açısından sorulmalıdır. Nesnel boyutu siyasetin üretim araçlarının yönetimine dayandırıldığı ilkeleri karşılarken öznel boyutu da onun devlet adını verdiği ve anonim bir bireysel istençler yığınının (Rousseaucu bir anlayışla) birleştirilerek rasyonaliteye indirgendiği salt siyasi bir varlıkla karşılanmaktadır. Son olarak, etik evrensele de indirgeme yoluyla, sempatiye başvurarak, yani her bireydeki insani olan yön tanınarak varılmaktadır. Ancak son iki kavramın elbette daha detaylı açıklanması gerekir.

İlk olarak, iktidarın anonimliğe yükseltilmesini ele alalım. Ricoeur tarihin siyasi boyutunu anonimliği evrenselliğinin ürünü ve garantisi olan anonim bir kuvvet olarak algılamaktadır: toplumun kendisinin iktidarıdır.

5 Paul Ricoeur, *Histoire et Vérité,* Paris: Seuil, 1955, s. 57.

Buna benzer şekilde, Husserl'in *epoche* adını verdiği ve Ricoeur'ün "sempati" olarak yeniden formüle etmek suretiyle bir öteki/başka etiğine yönlendirdiği indirgeme, insandaki *tikelin* her birimizin içinde bulunan evrensele *doğru* açılıma hümanist biçimde indirgenmesini önermekte, bu sempatinin anlamını ya da, fenomenolojik açıdan bu sempati ile ne tür bir öteki kurulduğunu soran yorumbilgisel antropolojiye götürmektedir. Bu öteki/başka elbette geçmiş yaşamları tamamlama ve ifade etmeye yönelik bir dizi çaba olarak düşünülmesi gereken anonim bir kendinde değer olan evrensel insandır: tarih boyunca her toplumun tarihsel değerler dizisiyle durmadan yaklaşılan evrenselliğin kendisinin değeridir. Ricoeur'ün yorumbilgisi şimdi daha da netleşmekte: tarihi evrenselliğe doğru ufki bir hareket olarak yorumlamamamıza olanak sağlayan bir yorumbilgisel yöntem olarak sempatidir. Ricoeur bir kez daha Kantçı çerçevede kalmaktadır: evrensellik tüm tarihlerin kaçış çizgisi, ulaşılamayan bir *idea* olmakla birlikte tüm değerlerin de nihai gayesidir.

Fakat bu da çözdüğünden daha fazla soruya yol açmaktadır. Ricoeur Kant'ın sınır-idealar kavramına başvurmak suretiyle bu soruların ortadan kaldırılabileceğini düşünse de, doğası itibariyle ulaşılamaz olduğu beyan edilen böylesi bir evrensellik öngörüsünün herhangi bir tarihsel etkisinin olup olmadığını ısrarla sormamız gerekir.

> Devlet tarafından hedeflenen evrensellikle gerçekte ona etki eden tikelcilik ve keyfilik arasındaki radikal çelişkinin aşıldığı bir devletin hayalini kuruyoruz. Kötülük, bu hayalin erişimimizin ötesinde olmasıdır.[6]

Ricoeur'ün önerisi meseleyi şu şekilde tertip eder: tarihin seyrinin üç unsuru tarihin hareketini sağlayacak biçimde birbirine dışsal olarak sunulur ancak aynı zamanda değerlerin geleceğe yansıtılması güvenceye alınır ve haysiyet (Marksist anlatıda olduğu gibi) yalnızca gelecekte değil aynı zamanda sabit, yani erişilemez bir gelecekte bulunur. Tarihi bir erekten yoksun bırakmak yeterli olmayacaktır ve Ricoeur de böyle bir toplumsal tarih vizyonunun "iyi" olanı tarihin dışında öngörerek tarihi tam da "kötülük" alanı haline getirdiğini ve evrenselliğin siyasete ve idareye dahil edilmesini gerekçelendirmek için bu tarih vizyonunu bir tür "yaşayan paradoksa" müracaatla

6 Paul Ricoeur, "Le Paradoxe Politique", *Esprit,* XXV, 250, Mayıs 1957, s. 734.

birleştirmeye dair bir umudun da herhangi bir şekilde fark teşkil etmediğini kabul etmektedir. Diğer bir deyişle, Ricoeur'ün tarihin dinamiklerine dair tasviri tatmin edici olsa da, Sovyet sisteminin çöküşüne dair açıklamasında yaşayan olaya ve evrenselcilik ilkesinin etkisine dair çözümlemesi evrenselin bu negatif gücünün ortaya çıkabileceği bir canlı sosyo-politik örgütlenme tasviri sunma konusunda başarısız olmaktadır.

Aslında, her bir tekil yurttaşa tarihin bütününün sorumluluğunu yükleyen ve onlara değer, iktidar ve maddi koşulları herkes için ve ebediyen birleştirmek gibi nihayetsiz bir görev sunan bu "yaşayan paradoks" doğaüstüne, ufkî nesnenin tarihteki varlığına yönelik çağrıyı negatif biçimde sınırlamaktadır. Kısacası, gerçekten siyasal bir izah olarak kabul edildiğinde Ricoeur'ü Kant'ın kendi erekselciliğinde haksız yere öne sürmekle suçlandığı teolojik çözüme mahkûm etmektedir.

IV

Merleau-Ponty'nin Sovyet başarısızlığına yanıtı, Ricoeur'ün yanıtı gibi, proleter sınıfın evrenselliği etrafında yapılanmıştır. Ricoeur gibi Merleau-Ponty de böyle bir dogmanın hatalı bir evrenselcilik fikrini temel aldığını söyler ve –yine Ricoeur'le uyum içinde– buradaki hatanın bu kavramın Marksizm-Leninizm tarafından siyasal olanın ekonomik olana indirgenmesi için kullanılmasından ileri geldiğini belirtir. Ancak aralarındaki tartışma siyasalın bu özerkliğine tanınması gereken statü üzerinden ilerler. Ricoeur'e göre, bu özerklik siyasal ve ekonomik düzenlerin tuhaf şekillerde karşı karşıya gelmelerine neden olmakta, bunun devamında evrensel etiğin büyülü bir biçimde bu ikili arasında dolayımda bulunmasını talep etmekte, tarihin aksak hareketini bilgilendiren istikrarsız ve açıklığa kavuşturulmamış bir "yaşayan paradoks" oluşturmaktadır. Aslında, Merleau-Ponty'nin beyan ettiği üzere, iktidar ve ekonomik koşullar arasında radikal bir ayrım, kişiyi bu ayrımın eleştirdiği Bolşevizm ile aynı alternatife mahkûm eder: "eğer bir 'evrensel sınıf' ve bu sınıf tarafından icra edilen bir iktidar yoksa devrimci ruh salt ahlak ya da ahlakçı radikalizme geri döner"; diğer bir deyişle, devrimci ruh siyasal olanın alanından çıkar ve Merleau-Ponty'nin, bir doğru ve yanlış alternatifi içerisinde kalarak Marksizm'i hatalı olmakla eleştirmenin kişiyi Marksizm'deki daha derin bir soruna, bu alternatifin kendisine ve onun düşünce ile eylemin özdeşliğindeki temeline mahkûm ettiği yolundaki görüşünü dikkate alamaz.

Bunun aksine, Merleau-Ponty sahici "devrimci siyasetin bir eylem, bir realizm, bir gücün doğuşu" olduğunu öne sürer. Dolayısıyla Merleau-Ponty için siyasal olanın özerkliği dolayımın imkânsızlığının garantisi değildir ve tarihin hareketini açıklamak için herhangi bir *deus ex machina*'ya ihtiyaç yoktur. Tam tersine, Merleau-Ponty bu eleştirileri arkadaşı Ricoeur'e asla intikal ettirmemiş olmakla birlikte evrenselciliğin doğaüstüne başvurmadan tarihe tekrar kazandırılabileceğini göstermek için Çinhindi'ndeki Fransız angajmanını Hıristiyanlık taraftarı imalarla gerekçelendiren François Mauriac'a saldırır. Merleau-Ponty Hıristiyan siyasal düşüncenin bazı türlerindeki esas sorunun "gerçeklik hissini gerçeklik saygısıyla karıştırmak" olmasından yakınır. Merleau-Ponty, Hegel gibi, siyaseti mümkün olanın bilimi olarak tanımladığı noktada gerçeklik hissinin siyasetin doğası olduğunu düşünür. Ona göre gerçeklik saygısı paradoksal olarak gerçekçi değildir, çünkü potansiyel olanı gerçekten koparır; fetişizmdir. Dolayısıyla, Hıristiyan siyasetin özünde gerçekliğin olgularına (Mauriac tarzında) şartlı teslim ya da sol eğilimli bir takdir-i ilahiye teslimiyet olması sürpriz değildir. Merleau-Ponty'nin Mauriac'a ve onun arkasından Ricoeur'e getirdiği eleştiri, bu düşünürlerin etiği tarihin dışına yansıtmalarının etiğin siyasi analizin ihtimamının dışına itilmesine neden olduğu, "yaşayan iktidar" uzlaşılarını "Sina Dağında çakan kıvılcımlar" ile değiştirdiği yönündedir.[7]

Bu bakımdan, Merleau-Ponty'nin esas dönüm noktasına dönmek istemesi şaşırtıcı değildir: siyasetin ekonomiden özerk olduğu (kendi başına Marksizm'i parçalarına ayırmaya yeterli bir tezdir bu) doğruysa, buradan etiğin siyaset ve ekonominin dışında olduğu sonucu çıkmamaktadır, aslında "siyaset ahlakın karşıtı olmamakla birlikte ahlak ile sınırlı değildir."[8] Tam tersine, siyasetin gerçekliğe aktüalite ve potansiyelliğin bir bileşimi olarak baktığını kabul edersek, bu iktidar hareketlerinin asla niyetlerden, değerlerden ve projelerden tamamen bağımsız olmadıkları, aynı zamanda herhangi bir durumun göreli niteliğinden de tam olarak bağımsız hale gelmedikleri anlamına gelmektedir: ona göre, siyasete girmek "göreli ahlakın yoluna ayak basmaktır" ve bu da "en sonunda ne istediğimizi bilmeyi ve *hemen hemen her şeyi* kabul etmeme kararımızı vermiş olmayı" gerektirmektedir.[9] Siyasal etiğe dair negatif bir görüş olmakla birlikte özellikle Merleau-Ponty

7 Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, s. 561.
8 *Age.*, s. 527.
9 *Age.*, s. 521.

için negatif tezahürlerin sıklıkla bir yapının tezahürleri olduğunu hatırlarsak bu, nihayetinde bir görüştür. Bu bakımdan, Ricoeur'e olan itirazı hem radikal hem de inceliklidir: Merleau-Ponty tarihin diyalektik hareketini bilgilendiren "yaşayan paradoksun" arkasına teksesli ve içkin bir *yapı* yerleştirir. Evrensellik tarihten yakayı sıyırmış bir etik alanda bulunan bir değer değildir. Bir iktidar ve göreli ahlak yapısıdır: evrensel olan insan kategorisidir, bu kategorinin dışında yer alan devlet değil. Merleau-Ponty iktidarın değer üretmek için başka herhangi bir ilkeye ihtiyaç duymadığını düşünür. Aslında, tam da değer yaratımının yapısıdır o. İktidar (Marksizm'in hayal ettiği ve başaramadığı gibi) dolayıma ihtiyaç duymaz, kendisi dolayım*dır*. Gerçekte iktidar Marksizm'in proletaryada aradığı ancak keşfedemediği, Ricoeur'ün de (ve Kant'ın) yönlendiren bir *ideada* aradığı ancak aynı şekilde bulamadığı bu dolayımdır. Dahası, ikisi de aynı nedenlerden (yani karşıt nedenlerden) dolayı başarısız olmuştur: Ricoeur iktidarın salt reddediş olduğunu ve bu yüzden de en radikal (yani, imkânsız) dolayımı gerektirdiğini düşünürken Marksizm iktidarı sınıflı toplumun yan etkisi olarak (ve böylece mesafe yaratan doğasının evrensel bir sınıfla evcilleştirilebileceği yönünde) düşünür.

Merleau-Ponty'nin yanıtı inceliklidir: iktidarın evcilleştirilmesi evrensel sınıfın kendi evrenselliğine erişmesiyle, yani zaferiyle birlikte vaat edilen şiddetin evcilleştirilmesidir. Yine de şiddetin kendini yutması vaadi şiddetin karşıtlık (ve sınıf farklılıkları olarak kendini ifade etmesi) nezdinde ikincil olduğu ve bu yüzden de zaferin şiddetin hem sonu hem de amacı olduğu düşüncesine dayanır. Fakat Merleau-Ponty düşünce ve eylemin özdeşliğinin ancak düşünce kendisi olarak kalmaya devam ettikçe süreceğini söylemekte ve tam fenomenolojik bir yaklaşımla düşünceyi özünde dışarıya karşı bir ilişki olarak görmektedir. Şöyle yazar:

> Şunu sorabilirsiniz: Marksizm'den bahsederken içinden mi yoksa dışından mı konuşuyorsunuz? Bu soru Marksizm'in infilak ettiği ya da her koşulda kendini açmakta olduğu şu anda pek anlam ifade etmemektedir. Yapabildiğimiz durumda içinden konuşuyor, elimizde kalan tek şey olduğunda ise dışından konuşuyoruz. Başka ne yapabiliriz ki? Tüm doktrinlere uygulamamızı salık verdiği ünlü 'içinden aşma' meselesine doğru çalıştığımızda içeride mi yoksa dışarıda mıyız? Zaten söylenmiş olan şeyleri tekrarlamak yerine bunların üzerinden kendisini ve var olan şeyleri anlamaya çalıştı-

> ğı anda kişi zaten dışarıdadır... Marksizm kişilerin gayret sarf ettiği ve düşüncelerini uyguladıkları müthiş bir tortulu tarih ve tortulu düşünce alanıdır. Tarihin kelimelere dökülen ilerleyişi olmak isteyen birisi için bu ciddi bir dönüşümdür.

Merleau-Ponty'nin Marksizm eleştirisinin kritik ucu da burada yer alır: Evrenselciliği şiddetin sonu olarak destekleyen şey tam da bu iç ve dış sorusunun yeniden ele alınmasıdır, ancak bu yeniden ele alış tek mümkün seçeneği de reddeder: nasıl düşüncede akılcı ve materyalist zıtlığı yalnızca aşkınsal yönelmişlik gücüyle aşılabildiyse, iç ve dış zıtlığı barış ile değil iktidar ilişkileri ile aşılabilir. Burada yine Merleau-Ponty'nin yenilenmiş konumu ve hem Ricoeur hem de Marksizm'e karşı çıkışı, alternatifi oluşturan unsurların birinin seçilmesinde değil, tek gerçek alternatif olan alternatif düşünce ve yönelmişlik ile iktidarın aşkınsallığının yerinin belirlenmesi noktasındadır. Bu "mutasyon" Ortodoks Marksist tarafından tahammül edilemez bulunuyorsa, bu Marksizm'de yalnızca bir fakat önemli bir şeyin, düşünce ve eylemin özdeşliği hülyası ile bu hülya ile bağıntılı bir şekilde evrensel sınıfın her ikisinin de zirve noktasını temsil ettiği görüşünü reddederek Marksist hareketin çekirdeğini delip geçmesinden dolayıdır. Aslında Merleau-Ponty, güncel olayların bile deneysel bilimlerdeki katı anlamıyla birer deney olarak düşünülemeyeceğine dayanarak Marksizm'in doğru ve yanlış alternatifinden kurtarılması gerektiğini söylerken Marksizm'i bir felsefe olarak kurtarmakta ve siyasi pratikle özdeş olma iddiasını yıkmaktadır.

Merleau-Ponty için iktidar hem mesafeyi hem de yakınlığı koruyan dolayım yapısının ta kendisidir ve tarihin diyalektik hareketiyle ifade edilmekle birlikte bununla tanımlanmaz. Bu yapısalcı evrensellik fikrini Merleau-Ponty Marx'ın kendi metinlerinde bulmakta, bu metinlerde Marx'ın "içsel kültürel gelişmelere olan güvenini riske attığını" görmektedir ve Bolşevizm'in "tam tersine, sanki hiçbir içsel kriter yokmuş gibi" davrandığından yakınmaktadır. Bunun bir sonucu olarak, Merleau-Ponty Bolşevik evrenselcilik anlayışındaki sorunu daha kesin yollarla teşhis edebileceğimizi belirtir: her şeyi kapsayan –yani nesnel– bir evrenselcilik, basitçe tüm insanları, sınıfları ve zamanları içermek üzere genişleyen bir evrenselcilik, yalnızca, yumuşak farklılığın kalıcı hale getirilmesine yönelik olarak iktidarın tarih üzerinde uyguladığı çaba olan gerçek ve bu yüzden bastırılamaz olan evrenselliğin bastırılmasına yol açabilir. Merleau-Ponty evrenselciliği teksesli olarak ifade

edilen bir özde değil, diyalektik olarak ifade edilen bir yapıda görmektedir; yani evrenselcilik bir güçler dengesidir.

Dolayısıyla antropolojisi değerler düzlemini es geçmektedir: değerler iktidar tarafından üretilir. Nesnel alan ve iktidar alanı arasında bir ayrım oluşturmak evrenselliğin bir salt sanallık alanında ve bununla ilişkili bir dingincilikte reddedilmesini gerekli kılmaz; Merleau-Ponty için evrenselci bir siyaset son derece mümkündür, çünkü siyaset evrensel tanınma taleplerimizin hantal biçimde uyması gereken bir ortamdan daha fazlasıdır. Aslında, bu evrensellik talebinin kendisi özünde siyasidir; evrensel tanınma özünde tüm insanların siyasal kuvvet fuayeleri olduğunun tüm insanlar tarafından tanınmasıdır. İkincisi, evrenselcilik sadece kendini spontane olarak iktidar mantığına nakletmesi anlamında siyasal değildir; aynı zamanda "pragmatik" anlamda da "siyasaldır": çünkü insandaki evrensel, (Ricoeur'de olduğu gibi) özsel değil yapısaldır, şimdide imkânsız olanı gelecekte mümkün olanla bir araya getirmek olan siyasetin pragmatik doğasına doğal olarak uymaktadır. Merleau-Ponty'nin beyan ettiği gibi: "Yalnızca zaman içerisinde devam etmenin bir biçimi olan yapılar vardır."[10] Merleau-Ponty daha sonra bir yapının, mümkün olanı çerçeveleyen ve muhtemel olarak *gerçek* hale getiren bir imkânsızlıklar ağı olduğunu beyan etmiştir.

Ricoeur gibi, Merleau-Ponty de evrensel yapının münasip diyalektik ifadesiyle tarihte seyreden rejime (insanlar arasında karşılıklı tanınmayı sürdüren bir rejim) "liberal" demektedir. Ancak, özgürlük fikri insandaki aşkınsal olana dair *a priori* bir kültü içeren Ricoeur'ün aksine, Merleau-Ponty liberal kavramını seçmenler ve hükümet arasındaki diyalogun esasen açık olduğu ancak asla tamamlanmadığı durumlar için kullanmaktadır: Bolşevizmin başarısızlığı bize, seçim bölgelerinin kendi bürokrasileri ile kendileri arasında ("hiyerarşiler") [11] bir husumet yaratma riskini göze alarak kendilerini yönetme çabasında olduklarını göstermiştir. Evrensel tanınma taleplerimizi karşılayabilecek şey aslında ne özdeşlik ne de mutlak ayrımdır, bunların yerine temsili özdeşlik alanı olarak tanımlanan devlettir; yani, evrensel insan olan kurucu farklılık, yalnızca tarihin yaratımıyla kendisiyle örtüşen bir farklılık için bir yer olarak tanımlanan devlet. Bu evrensellik görüşünü izleyen liberal etik arabayı atın önüne koşarak artık totaliterliğin ekmeğine yağ sürmez: *özgürlük* devletin koruyabileceği ve koruması gereken

10 Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, s. 300.
11 *Age.*, s. 429.

bir değerdir çünkü siyasi olanın ortamıdır; insan özneler kendilerini siyasete alan tartışmacı karşılaşma aracılığıyla kendilerini kurarlarken kendilerine ihtiyaç duydukları kadar birbirlerine de ihtiyaç duyduklarından, aynı şey *tolerans* için de geçerlidir; son olarak, pek çok milliyetçi hareketin uzun süredir bildiği gibi, kültürel haklar ataerkil postmodern Avrupa'mızın yumuşak ekümenik ve mahalli göreceliğinden ziyade "tarihe erişim" ve onun yaşamı besleyen çokanlamlılığı anlamına gelmektedir.

V

Hiçbir sınıfın evrensel olmadığının ve iktidarın ekonomiyi aşan bir mantığı olduğunun işareti olarak Ricoeur XX. Kongre'de Kruşçev'in gizli konuşmasını, Merleau-Ponty ise Kore savaşını ele almıştır. Her iki düşünür de siyasi olanın ekonomik olandan bağımsız olduğunu düşünmekle birlikte bunu iki farklı anlamda belirtmişlerdir. Merleau-Ponty için bunun anlamı tarihte içsel ve yapısal bir zorunluluk olduğu yönündedir, bu zorunluluk ise tarihin asla belirli ya da nesnel olmayışıdır. Bu, Merleau-Ponty'yi nesnelliğin evrenselliğe karşıt hale geldiği bir nesnellik eleştirisine götürmüştür: öznelliğin evrenselliği nesnelliğin evrenselliğinin yerini almıştır. Ricoeur için bu insan öznenin kutsallığına geri dönmemiz gerektiği anlamına gelmektedir, çünkü hiçbir kolektif varlığın evrensel etiğin garantisi olarak görülemeyeceği açık hale gelmiştir.

Fikrimce, özelde evrensel haklar talebine nasıl bakmamız gerektiği ve bu hakların somut siyasi kurumlarda nasıl karşılanacağı ile ilgili olarak bunun (mütevazı sonuçlar olmakla birlikte) üç sonucu vardır:

Birincisi, kanaatimce, evrensellik talebine bakmanın üç yoluna dair bir açıklamadır: İlki (Bolşevik olan) özünde sosyo-ekonomiktir ve bu nedenden dolayı evrenselliği nesnellik olarak görme eğilimindedir. İkincisi (Ricoeur'ünki) karşıt nedenlerden dolayı evrensel bir nesnelcilik önerisidir: evrensel taleplere güvence veren şey insan doğasının evrenselliğidir ve bu taleplere güvence veren değerler fuayesinin (Tanrı) nesnelliği meşrudur. Üçüncüsü, Merleau-Ponty'ninki, evrenselliğin nesnel olamayacağı ve kendi değerlerini (aşkınsal olarak) kendi dışından alamayacağı yönündedir. Tam aksine, iktidarın ilişkisel olması ve tarihe diyalektik dokusunu vermesi anlamında, evrenselliğin özünde ilişkisel bir kavram olduğunu ileri sürmek üzere iktidarın mantığı ile tarihin mantığının özdeşliğine dayanır: iktidar salt yapısal ilişkiselliktir; ilişkisel olarak asla örtük değildir ve bu yüzden ifadeleriyle

özdeştir, yapısal olarak ise geçmişteki tarih kütlesi ve tarih yoluyla ilişkiselliği sürdürme zorunluluğu ile belirlenen, yalnızca sınırlı bir ihtimaller yelpazesinden doğan olayları üretir.

Kanımca ikinci sonuç evrenselcilik kavramının özünde iktidar kavramı ile bağlantılı olduğu gerçeği ile ilgilidir: iktidarın nasıl düşünüldüğü evrenselliğin nasıl düşünüldüğünü belirler. Örneğin, iktidarın yapısal olarak (yani olay üreten) bir şekilde düşünülmesi kişiyi hem aşkın (teolojik) bir değerlendirmeden hem de materyalist belirlenimlerden kurtarır.

Üçüncü sonuç Merleau-Ponty'nin evrensellerin zorunlu olarak yalnızca yapısal oldukları ve bu yüzden pek çok istismarın evrensel ilkelerin ifadelere (yasa/hak/kurallar ya da Hegel'in deyimiyle "nesnel ilkeler") uygulanmasından kaynaklandığı görüşünü kabul edip etmememize bağlıdır. İyi yönetimi belirleyen şey imkân sağlayan, iktidarın iletişimsel yapısının keyfi olarak bozulmasını engelleyen, hesap verebilir olan *değişimin* kurumlarıdır. Tek bir şey olsa bile, Merleau-Ponty, evrenselliğin nesnel ve öznel kutuplardan bağımsız ve ikisine eşit mesafeli kendine ait bir zemini olduğuna dair Kantçı anlayışı yeniden önererek evrenselci söylemlerin siyasal yerindeliği ve bunun totaliter karşıtı arasındaki hatalı alternatiften çıkmamıza yardımcı olabilir.

İngilizceden çeviren: Reha Kuldaşlı

Tümü İçin Duygu Üzerine: *Sensus Communis* üzerine Kant, Arendt ve Lyotard

ANDREA REHBERG

1. Bildiğimiz gibi, "Estetik Yargı gücünün Eleştirisi"nde (EYE, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin ilk kısmı),[1] Kant'a göre salt beğeni yargısı evrensel iletilebilirlik olarak anlaşılan salt öznel evrenselliğiyle nitelenmektedir. Yani, böylesi

1 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*. Werkausgabe Band X. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1974, çev. Werner Pluhar, Indianapolis: Hackett, 1987, [bundan böyle YGE].

On a Feeling for All: Kant, Arendt, and Lyotard on *sensus communis*

ANDREA REHBERG

1. As we know, according to Kant in the "Critique of Aesthetic Judgment" (CAJ, the first part of the *Critique of Judgment*[1]), the pure judgement of taste is characterised by its merely subjective universality, understood as universal communicability. This is to say that in such a judgement, I assert my individual judging capacity whilst simultaneously positing myself as a member of a global community of judging subjects. In the following, I aim to chisel out what this dual ges-

1 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*. Werkausgabe Band X. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1974. KUK. Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, tr. Werner Pluhar. Indianapolis: Hackett, 1987. Hereafter CJ.

bir yargıda hem bireysel yargıda bulunma kapasitemi ortaya koyar hem de kendimi yargıda bulunan öznelerin evrensel topluluğunun bir üyesi olarak tayin ederim. Aşağıda bu çift yönlü jestin neleri içerdiğini ve bu jestin kendisiyle onu oluşturan unsurların nasıl tahayyül edilebileceğini izah etmek amacındayım. Şüphesiz ki burada söz konusu olan Kant'ın *sensus communis* nosyonu, bu nosyonun müteakip düşüncelerdeki gelişimi ve siyaset felsefesi açısından muhtemel önemidir. Bu konu üzerine beklenebileceği gibi çok geniş bir literatür bulunsa da, bu kısa sunumun söz konusu konunun yalnızca bir veya iki belirgin yönünü ele alabileceğini söylemeye gerek yoktur. Bu esnada ortaya çıkması umulan düşünce belki de Kant'ın metinlerinde henüz keşfedilmemiş olan, açıkça ifade edilmeye ve böylece hazır bekleyen düşünce olarak düşünülebilir.

I.

2. İlk olarak, bir bakıma mucizevi bir şekilde verili olan,[2] karşı karşıya kaldığım, yetilerime ve projelerime davetsiz gelen, kaçamadığım ve anlayamadığım tekil ve tikel güzel görünüş[3] vardır. Estetik yargım her zaman verili

2 Bu verili olma hali ve ona eşlik eden felsefi tartışmalar ve problemler Kant tarafından EYE'de tartışılmamış, ancak Husserl, Heidegger ve Merleau-Ponty gibi fenomenologların eserlerinde gündeme gelmiştir.

3 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith, Londra ve New York: Macmillan, 1964. [bundan böyle SAE].

---

ture involves, and how it and its constituent elements may be envisaged. What is at stake here is of course Kant's notion of the *sensus communis*, its development in subsequent thought and its possible significance for political philosophy. Although, as may be expected, a vast literature exists on this topic, needless to say this brief presentation can only attend to one or two salient aspects of it. The thought that, it is hoped, will thereby emerge can perhaps be considered to lie dormant in Kant's texts, ready to be articulated and thereby to be animated, to be brought to life.

I.

2. First there is the singular, particular beautiful appearance[2], somehow miraculously given[3], with which I am confronted, which intrudes upon my faculties and my projects, which I can neither escape from nor understand. It always starts with an individual given appearance, my

2 'Appearance' here as defined by Kant as "The undetermined object of an empirical intuition" at the beginning of the Transcendental Aesthetic of the *Critique of Pure Reason*. Hence appearance is Kant's name for the pre-objective self-showing of that which may be turned into a phenomenon by a determinate concept. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, tr. Norman Kemp Smith. London and New York: Macmillan, 1964. Hereafter CPR.

3 This givenness and the philosophical issues and problems attendant on it are not discussed by Kant in CAJ, but only come to the fore in the works of phenomenologists, such as Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty.

münferit bir görünüş ile başlar ve salt bir estetik yargı olma niteliği sona ermeden münferit bir verili görünüşten daha geniş bir gruba dâhil edilmek üzere genellenemez. Güzel bir görünüş ile bu şans eseri karşılaşmaya, planlanmayan, kontrol edilemeyen, öngörülemeyen ve kavranamayan bu maruziyete yetiler nasıl yanıt vermektedir? Kant EYE'de bunu araştırmaktadır. Ya da, başka bir ifadeyle (bu sefer karşılaşmanın transendental tarafından başlayarak), yetisel olarak, bir beğeni yargısının imkânı için ne olması gerekir, imkanının *a priori* şartları nelerdir? Bilgi arayışı tarafından harekete geçirilmediği ve kapsanmadığından, bir beğeni yargısı bilişsel değil estetik bir yargıdır; yani "belirleyici temeli" nesnel değil, "sadece" özneldir. Böyle bir yargı "yalnızca" bir öznenin güzel görünüşün etkisi altındayken nasıl *hissettiğini,* içinde yükselen hazzı, bir bütün olarak yaşamsallığının hoşa giden bu karşılaşma içerisinde ve esnasında nasıl etkilendiğini; nasıl hiçbir şey bilmeden, istemeden veya arzulamadan ve varlığına yönelik herhangi bir ilgi duymadan (böylece kendisini hesaplayıcı ya da pratik akıldan kurtararak) kendi içinde güzel görünüşe yönelik bir hoşlanma (*Wohlgefallen*) bulduğunu ve bu sebeple dünyada ansızın güzelliğin hücumuna uğradığında nasıl daha

Buradaki "görünüş" *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Transandantal Estetik'in başında Kant tarafından "ampirik bir sezginin belirlenmemiş nesnesi" olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla görünüş Kant'ın belirli bir kavram tarafından bir fenomene dönüştürülebilecek olanın nesnel-öncesi kendini göstermesine verdiği isimdir.

---

aesthetic judgement, and it cannot be generalised to include a wider group than the individual given appearance without ceasing to be a pure aesthetic judgement. How do the faculties respond to this chance encounter, to this unplanned and uncontrollable, unanticipated and incomprehensible exposure to a beautiful appearance? This is what Kant explores in CAJ. Or, put differently (this time starting from the transcendental side of the encounter), facultatively, what must be the case for a pure judgement of taste to be possible, what are its a priori conditions of possibility? Since it is neither motivated by nor subsumable to the quest for knowledge, a judgement of taste is not a cognitive but an aesthetic judgement, which is the same as to say that its "determining basis" is not objective but 'merely' subjective. Such a judgement 'only' registers how the subject *feels* while affected by the beautiful appearance, the pleasure that rises up in it, how its vitality as a whole is affected in and during this pleasurable encounter; and how without knowing, willing or desiring anything, it finds in itself a liking (*Wohlgefallen*) of the beautiful appearance, without any interest in its existence (thereby freeing itself of calculative or practical rationality), and how it therefore feels more alive when unexpectedly assailed by beauty in the world. From this first Moment of pure aesthetic judgement[4], namely that it is

4 The four Moments of the Analytic of the Beautiful of CAJ follow the four groups of categories in the table of categories of the first *Critique*, although the first and second Moments are reversed here: the first Moment of quality, the second of quantity, the third of relation, and the fourth of modality.

canlı hissettiğini ifade eder. Salt estetik yargının bu ilk Momentinden,[4] yani kendi ampirik varoluşumun safi hususi koşullarının ötesinde olduğu için tüm ilgiden bağımsız oluşundan ("patolojik belirlenim"), ikinci Momentte Kant bu güzel görüngüye duyduğum hoşlanmanın herkes için söz konusu olduğu yargısında bulunmam gerektiği çıkarımını yapmaktadır. Aynı hoşlanmayı diğer yargılayan öznelerden talep etme veya bekleme (*zumuten*) ya da bunu onlara atfetme (*ansinnen*) hususunda haklı olduğumu hissederim; bu EYE seyrinde *sensus communis* düşüncesine doğru gelişecek olan fikrin ilk belirtisidir. Yani, estetik düşünümsel yargıda meşru bir şekilde evrensel, ancak bilişsel olmayan, önyargısal bir tasvip, safî öznel bir evrensellik anlamında evrensel bir iddiada bulunabilirim ve bu noktada ortaya çıkan soru bunun neden böyle olduğu ve daha geniş çıkarımlarının neler olduğudur.

3. Devam etmeden önce, 'öznel' nosyonunun sonuçları bakımından birbirine zıt iki anlamı üzerine hızlı bir hatırlatma: Kant'ın eleştirel düşüncesinde 'öznel' ağırlıklı olarak benim bireysel, hususi, ampirik varlığımı ilgilendiren bir anlamdan ziyade tüm öznelere referans veren, tüm öznelerde ortak olarak bulunan, yani transendental olan anlamına gelmektedir ve bu yüzden yetilerin teşekkülü ve bir yargıdaki etkileşimleri ile, böylece tüm insanlarda

4 EYE'nde Güzelin Analitiğinin Dört Momenti birinci *Eleştiri*'deki kategoriler tablosunda bulunan dört kategori grubunu takip eder, ancak burada birinci ve ikinci Momentler tersine çevrilmiştir: ilk Moment nitelik, ikincisi nicelik, üçüncüsü ilişkisellik, dördüncüsü kiplik.

---

free of all interest ("pathological determination") because beyond the merely private conditions of my empirical existence, Kant infers, in the second Moment, that I must judge this liking for a beautiful appearance to hold for everyone. I feel justified in demanding or requiring (*zumuten*) the same liking from all other judging subjects or imputing (*ansinnen*) it to them, and this is the first hint of what, in the course of CAJ, will blossom out into the idea of the *sensus communis*. This is to say that in aesthetic reflective judgement I can legitimately make a claim for universal, but nonetheless non-cognitive, pre-conceptual assent, a merely subjective universality, and the question then becomes why this is so, and what its wider implications are.

3. Before moving on, a quick reminder of the two, effectively opposite senses of 'subjective': in Kantian critical thought 'subjective' predominantly does not mean what concerns my individual, private, empirical being, but what refers to all subjects, what is common to all of them, i.e., transcendental, and hence to do with the fundamental constitution of the faculties and their interaction in a judgement, and what may therefore be presupposed in all human beings[5]; this in contrast to the common understanding of 'subjective' as what is precisely a matter of my private existence.

5 Lyotard remarks, "Subjective…does not mean individual, it means: relative merely to the relationships of the faculties with each other in the subject.". Jean-François Lyotard, "*Sensus communis*: The Subject in *statu nascendi*", Hereafter SC, in E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy (eds.), *Who Comes After the Subject*. New York and London: Routledge, 1991.

varsayılabilecek olanla[5] ilgilidir; bu 'öznelin' benim şahsi varlığımla ilgili bir durum olarak görüldüğü yaygın kanıya zıttır.

4. Aşağıda her zaman 'öznelin' ilk, yani Kantçı anlamı duyulmalıdır, bu yüzden bu hatırlatma gereklidir. Bu anlamda estetik yargının 'yalnızca' öznel evrensel geçerliliği olmasına rağmen (kavramlara dayanan bilişsel yargının nesnel evrensel geçerliliğinin aksine), estetik yargıyı bilişsel bir yargıymış gibi (nesnel evrensel geçerliliği olan) ele almaktayız, yani tam da bunun herkes için geçerli olduğunu varsaydığımız için güzellik nesnel bir kavrammış gibi güzelliği görüngüye atfetmekteyiz. Bunun aksine, benim tarafımdan safî bir kişisel hoşlanmanın nesnesi olan her şey (ikinci anlamında 'öznel') öznel olarak dahi evrenselleştirilemez çünkü uçup giden ampirik varlığımın tesadüfi tarafları ile ilgilidir ve bunlar evrenselleştirilebilir olarak nitelenmemektedir (Kant'ın dediği gibi, "Pek çok şey [herhangi biri için] alımlı ve hoş olabilir, kimse bununla ilgilenmez."). Yani, şahsi olarak hoşlandıklarım ve hoşlanmadıklarım beni bir önemsizliğin ıssızlığında tek başıma bırakmaktadır. Ancak, güzel olan, onu beyan ettiğim kadar, yalnızca kendim için değil herkes için yargıda bulunmama izin vererek beni bu sefil durumdan yükseltmekte ve birazdan göreceğimiz gibi küresel önemi bulunan süreçlere yerleştirmektedir.

5 Lyotard'ın belirttiği gibi "Öznel ... bireysel demek değildir, öznede yetilerin birbirleriyle olan ilişkilerine safî olarak göreli olan anlamına gelir." Jean-François Lyotard, *"Sensus communis*: The Subject in *statu nascendi"*, [bundan böyle SC], in E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy (eds.), *Who Comes After the Subject*. New York and London: Routledge, 1991.

---

4. This reminder is necessary because in the following the first, Kantian sense of 'subjective' must always be heard. Although aesthetic judgement 'only' has, in this sense, subjective universal validity (unlike cognitive judgement's objective universal validity, based on concepts) we treat it as if it were a cognitive judgement (having objective universal validity), i.e., we attribute beauty to the appearance as if beauty were an objective concept, and we do so precisely because we suppose it to be valid for everyone. By contrast, whatever is the object of a merely personal liking on my part ('subjective' in the second sense) is not even subjectively universalisable for it merely registers incidental aspects of my fleeting empirical being, and these do not qualify as universalisable (as Kant says, "Many things may be charming and agreeable to [someone], no one cares about that."). That is to say, my private likes and dislikes maroon me in an isolation of insignificance. The beautiful, by contrast, insofar as I proclaim it, elevates me above this miserable state, by allowing me to judge not just for myself but for everyone, and, as we will see, it inserts me into processes of global significance.

5. That the aesthetic reflective judgement can on the one hand be universal yet without on the other hand being a cognitive judgement is explained by the following circumstances. Confronted with the merely formal aspects of a beautiful appearance, the imagination, as faculty of presentation, and the understanding, as the faculty that imposes a rule (concept) on a pres-

5. Estetik düşünümsel yargının bilişsel bir yargı olmadan evrensel olabileceği aşağıdaki şartlarla açıklanır. Güzel bir görüngünün yalnızca formel taraflarıyla karşılaştığında sunuş yetisi olarak imgelem ve bir sunuşa kural (kavram) koyan yeti olarak anlak karşılıklı bir ahenk içerisine getirilir, "serbest oyun" halindedirler, birlikte ahenkle, ancak çok önemli olarak, verili görüngünün dâhil edileceği belirli bir kavram meydana getirmeden tınlarlar[6]. Böylece, bu estetik karşılaşma iki yetiyi sonuçsuz ve amaçsız olarak uzatılmış bir an ile angaje eder ve haz olarak ifade edilen şey bu açık yetisel angajmandır; öyle ki, Kant'ın sözleriyle "güzelin tefekküründe oyalanırız, çünkü bu tefekkür kendini pekiştirir ve yeniden üretir.". Güzel bir görüngünün yararsız tefekküründe hesaplayıcı düzenden çıkarız ve bu atıl haz öyle büyüktür ki yalnızca içerisinde öylece devam etmek isteriz (olağanüstü güzellikteki bir dünyanın insafına kalan lotus-yiyiciler). Ancak, bu *sensus communis* için ilk argümentatif dayanaktır, güzel bir görüngü ile karşılaşma tarafından tetiklenen yetilerin angajmanı herkes için aynı olmalıdır, çünkü basitçe yargıda bulunan her özne herkeste özünde aynı şekilde etkileşimde bulunan aynı yetilerin sahipliğindedir. Bir estetik düşünümsel yargıda ifadesini bulan şeyin bu haz olduğunu hatırlayarak, yetilerin serbest oyunu sonucunda hazzı ifade etmem halinde, aynı uyarana maruz kaldığında herkes *ipso facto* benim yargıda bulunduğum şekilde yargıda bulunmalıdır ya

6 Lyotard buna "ses ahengi" demektedir.

---

entation, are brought into mutual harmony, they are in "free play", they chime together[6] but, crucially, without issuing in a determinate concept under which to subsume the given appearance. This aesthetic encounter thus engages the two faculties in an extended instant without outcome or purpose, and it is this open facultative engagement which registers as pleasure, so much so that, as Kant puts it, "we linger in the contemplation of the beautiful because this contemplation reinforces and reproduces itself.". In the pointless contemplation of a beautiful appearance we are lost to the calculative order, and this unproductive pleasure is so great that we only wish to continue in it (lotus-eaters at the mercy of an excessively beautiful world). But, and this is the first argumentative basis for *sensus communis*, this engagement of the faculties set off by an encounter with a beautiful appearance, must be the same for everyone, simply because every judging subject is possessed of the same faculties, which interact in essentially the same way in everyone. Recalling that it is this pleasure which finds expression in an aesthetic reflective judgement, if I register pleasure due to the free play of the faculties, then so, given the same stimulation, must everyone, and so, *ipso facto* they must judge in the same way I do, or rather, I must be justified in expecting them to do so, whether in practice they do or not.

6. The purely transcendental status and import of this issue cut across four different levels of the text. Firstly, even though expected of everyone, assent to my aesthetic judgments is of

6 Lyotard calls it "euphony".

da pratikte bunu yapıyor olup olmadıklarına bakmaksızın onlardan bunu beklemekte haklı olmalıyımdır.

6. Bu meselenin salt transendental statüsü ve önemi metinde dört farklı düzeyden geçmektedir. Birincisi, herkesten bekleniyor olsa da, kendi estetik yargımın tasvip edilmesi pratikte her zaman söz konusu değildir, ancak Kant'ın burada kast ettiği şey ampirik olarak asla söz konusu olmasa dahi bunun bulunduğum her estetik yargıda benim beklentimi değiştirmeyeceğidir[7]. Kant'ın dediği gibi,

> [bir beğeni yargısının] evrensel geçerliliği oy toplayarak ve diğer insanlara ne tür bir duyum yaşadıklarını sorarak belirlenemez; bunun yerine (verili sunuşta) haz duygusu hakkında bir yargıda bulunan öznenin özerkliğine ... dayanmalıdır ...[8]

İkinci olarak, bir görüngünün güzel olduğu yargısında bulunduğumda, evrensel bir sesle konuştuğuma inanır, böylece bunun yargımın temelinde bulunduğunu koyutlarım, ancak, Kant'ın hızlıca eklediği gibi "evrensel ses yalnızca bir İdeadır" ve Kantçı bir *terminus technicus* olarak bildiğimiz gibi

7 Ancak YGE boyunca Kant aynı zamanda bu beklenti ve bundan kaynaklanan her şeyin salt transendental niteliğini vurgular.
8 Ya da, Lyotard'ın özetlediği gibi, "Güzel olan, Dünya Güzeli gibi seçilmez", SC.

---

course in practice not always given, but Kant's point is that even if it were empirically never given, it would not alter my a priori expectation of it in every aesthetic judgement I make[7]. As Kant says,

> the universal validity [of a judgement of taste] is not to be established by gathering votes and asking other people what kind of sensation they are having; but it must rest…on an autonomy of the subject who is making a judgement about the feeling of pleasure (in the given representation)…[8]

Secondly, when I judge an appearance beautiful, I believe myself to be speaking with a universal voice, which I thereby postulate to underlie my judgement, but, as Kant hastens to add "the universal voice is only an Idea", and as we know, as a Kantian *terminus technicus*, an Idea is a concept of reason for which no corresponding object can be given in experience[9]. Thirdly, in demanding everyone's assent to our aesthetic judgement, we refer it to "a basis for it that is common to all", i.e., a transcendental foundation, and this is the *sensus communis*,

7 But throughout CJ Kant also emphasises the purely transcendental character of the expectation and all that follows from it.
8 Or, as Lyotard sums it up, "The beautiful does not get elected like Miss World." SC.
9 In CJ, Kant reminds us that "An Idea of reason can never become cognition, because it contains a concept (of the supersensible), for which no corresponding intuition can ever be given".

İde deneyimde hiçbir nesnenin karşılık olarak verilemediği, akla ait bir kavramdır[9]. Üçüncü olarak, herkesten bizim estetik yargımızı tasvip etmelerini talep ederek buna "tümü için bir ortak bir temel" olarak, yani transendental bir temel olarak referans veririz ve bu Kant'ın "beğeni yargılarının ancak [onun] varsayımında yapılabileceğini" belirttiği *sensus communis*'tir. Dördüncü olarak, safî İde olan bu *sensus communis* bu durumda soyut, salt kavramsal estetik bir topluluk olan "insanlığın duyuüstü altkatmanı" İdesine dayalıdır.

7. Özetlemek gerekirse, verili tekil bir görüngünün formel özellikleri ile karşılaşma halinde, anlak yetisi söz konusu görüngü için belirli bir kavrama ulaşmadan imgelem yetisi ile armonize olur. Haz olarak ifade edilen bu açık uçlu, zamansız görünen, tamamen atıl "serbest oyun" görüngüye dair alâkadar olmayan ve bu yüzden güzel sayılan bir hoşlanma olarak tayin edilir. Yetisel dizge her öznede aynı olduğu için a priori olarak, ampirik olarak söz konusu olup olmadığına bakmaksızın, herkesten benim düşünümsel yargıma katılmalarını beklerim. Bu beklenti Kant'ı benim tekil estetik yargımı yargıda bulunan öznelerin evrensel, ideal topluluğuna havale eden bir *sensus communis*'i varsaymamızın gerekli olduğunu söylemeye götürür.

8. Aynen kategorik buyrukta maksim ve evrensel yasanın yer aldığı gibi,

9 YGE'nde Kant "Akla ait bir İde asla biliş haline gelemez, çünkü asla tekabül eden bir görünün verilemeyeceği (duyuüstü olana ait) bir kavramı içerir".

---

of which Kant states that "only under the presupposition of [it]…can judgments of taste be made" at all. Fourthly, this mere Idea of *sensus communis* is itself based on the Idea of a "supersensible substrate of humanity", in this case an abstract, purely notional aesthetic community.

7. To sum up, on the occasion of being confronted with the formal features of a singular given appearance, the faculty of understanding harmonises with the faculty of imagination without reaching a determinate concept for the given appearance. This open-ended, seemingly timeless, utterly unproductive "free play", which registers as pleasure, is termed a non-interested liking for the appearance, which is therefore called beautiful. Because the facultative arrangement is the same in every judging subject, I expect everyone else a priori to agree with my reflective aesthetic judgement, irrespective of whether empirically they do or not. This expectation leads Kant to say that we must presuppose a *sensus communis* which refers my singular aesthetic judgement to a universal, ideal community of judging subjects.

8. In this last aspect the individual aesthetic judgement and the *sensus communis* stand in a relation of reciprocity, just as the maxim and the universal moral law do in the categorical imperative, meaning that neither has absolute precedence over the other but they mutually enable or constitute each other and are enabled or constituted through this reciprocity: here the singular aesthetic judgement immediately contains a reference to a universal assent, based

bu son hususta bireysel estetik yargı ve *sensus communis* bir karşılıklılık ilişkisi içerisinde yer almaktadırlar; bu hiçbirinin bir diğeri üzerinde mutlak üstünlüğü olmadığı, ikisinin de birbirini olanaklı kıldığı veya kurduğu ya da bu karşılıklılık yoluyla kuruldukları anlamına gelir: burada tekil estetik yargı safî estetik bir topluluk İdeasına dayanarak doğrudan evrensel bir tasvibe referans verir, ve bu İde salt transendental, kavramsal olmayan bir evrenselliğe hitap etmeyi mümkün kılarak her tekil estetik yargının evrensel geçerliliğini temin eder[10].

II.

9. Hannah Arendt'in *Kant'ın Politik Felsefesi Üzerine Dersler*'inin (ilk olarak 1970'te verilmiştir)[11] yaygın olarak Kantçı *sensus communis* nosyonunun bir politik düşünce için geliştirilmesine yönelik ilk teşebbüs olduğu düşünülür [12]. *Sensus communis* üzerine yeni bir perspektif açan, bu nosyonu sonraki eleştirel tetkiklere hazırlayan bu metnin bir çığır açtığı kabul edilmelidir. Bu kısa bölümde KPFÜD tarafından EYE'ne getirilen bu yeni bakışın hem avantajları hem de sınırları kısaca ortaya konacaktır.

10 Bu Kant'ın göstermeye çalıştığı şeydir.

11 Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. Ronald Beiner. Chicago: The University of Chicago Press, 1982. [Bundan böyle KPFÜD].

12 Arendt *sensus communis*'in politik anlamı ve önemine dair bu düşünceleri diğer metinlerde de geliştirmiş olsa da (örn. *Between Past and Future*), bu yönde en sürekli çabasını teşkil ettiği için burada KPFÜD üzerine odaklanacağım.

---

on the mere Idea of an aesthetic community, and this Idea, by making possible the appeal to a purely transcendental, non-conceptual universality, ensures the universal validity of every singular aesthetic judgement[10].

II.

9. Hannah Arendt's *Lectures on Kant's Political Philosophy* (first delivered in 1970[11]) are generally credited with being the first attempt to develop the Kantian notion of the *sensus communis* for a political thought[12]. This is to say that this text, which opens up a new perspective on the *sensus communis*, readying it for further critical investigation in the first place, must be acknowledged as ground-breaking. In this brief section, both the advantages and the limitations of the new vista on the CAJ, opened up by LKPP, will briefly be set out.

10. Although Arendt's general observations on the political, on philosophy, and on political philosophy in LKPP are very insightful indeed and provide often startling new points

10 This is what Kant had set out to achieve.

11 Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. Ronald Beiner. Chicago: The University of Chicago Press, 1982. Hereafter LKPP.

12 Although Arendt also developed these thoughts on the political import of the *sensus communis* in other texts (e.g., *Between Past and Future*), I will concentrate on LKPP here, not least because it is her most sustained effort in that direction.

10. KPFÜD'de Arendt'in politik olan, felsefe ve politik felsefe üzerine genel gözlemleri oldukça kavrayışlı olup sıklıkla yeni ve sarsıcı bakış açıları getiriyor olsa da[13], fikrimce, Arendt'in EYE'ne getirdiği daha detaylı olan yorumu pek çok noktada Kant'ın düşünme şekline pek sadık değildir ve hatta, söylemeye cüret ederim ki, aşağıda III. Bölümde açıklamak ümidinde olduğum üzere, politik olana dair post-Kantçı bir düşünce için derin bir şekilde problematiktir. Bu derslerde Arendt, Kant'ın antropolojik olduğu söylenebilen post-eleştirel yazılarından, hepsinden önce "Ebedi Barış" (EB, 1795) ve "Yetilerin Çatışması" (YÇ, 1798) eserlerinden derlediği, (politik) aktör nosyonu yoluyla *vita activa* ve felsefi yaşam olan, burada seyirci figüründe gerçekleştirilen *vita contemplativa* arasındaki her zamanki ayrımına başvurur. Pratik ve teoriye dair bu katı ve fikrimce gayrimeşru ayrım Arendt'in Kant'ın politik felsefesine yorumunu merkezî olarak tanzim etmektedir ve şüphe duyduğum üzere, Kant'ın eleştirel eserlerinin merkezî kaygısı olan esasi ve birincil bir üretkenlik ve onun ürünleri, yani transendental ve ampirik olan arasındaki sonsuz derecede daha önemli ayrımı göz ardı etmesine neden olmaktadır. Böylece, bu iki düzeyi birbiriyle karıştırarak ve teori-pratik ekseninde yeniden dağıtarak kendi metnine dair şimdi döneceğim yeni bir soruna yol açar.

13 Bu gözlemler daha çok sıklıkla bence Arendt'in aslen en güçlü tarafının bulunduğu bir genel bakış ya da fikirler tarihi şeklindedirler.

---

of view[13], many aspects of her more detailed interpretation of CAJ are, to my mind, not very faithful to Kant's manner of thinking and are even, I would venture to say, deeply problematic for a post-Kantian thought of the political, as I hope to clarify in section III, below. In these lectures, Arendt has recourse to her habitual distinction between the *vita activa*, here via the notion of the (political) actor, and the *vita contemplativa*, the philosophical life, here realised in the figure of the spectator, notions she gleans from Kant's post-critical, one might say anthropological, writings, above all from "Perpetual Peace" (PP, 1795) and "The Conflict of the Faculties" (CF, 1798). This rigid and, I would say, spurious distinction between practice and theory centrally organises her interpretation of Kant's political thought, and, I suspect, leads her to overlook the infinitely more crucial Kantian distinction between a fundamental, originary productivity and its products, i.e., between the transcendental and the empirical, the central concern of Kant's critical works. Thus, by intermingling these two levels and redistributing them along the theory-practice axis, she sets up another problem for her text, one to which I will now turn.

11. In the course of seeking to establish that in principle Kant can be read as thinking that communicability (e.g., of the aesthetic judgement) and the public to which it refers are the

13 These observations are often more in the nature of an overview or a history of ideas, which is where, in my view, her real *forte* lies.

11. Prensip olarak Kant'ın iletilebilirlik (örn. estetik yargının iletilebilirliği) ve buna referans veren kamusal olanın yalnızca tüm düşüncenin değil, hatta "insanın büsbütün insanlığının"[14] koşulları olarak düşündüğü şeklinde okunabileceğini ortaya koyma çabasında Arendt bu kamusalın statüsüne dair kilit öneme sahip soruyu yöneltir ve sonraki sayfalarda bu kamusalın Kant'ın eserlerinde bulunabilecek üç enstantanesini, "Aydınlanma Nedir?" (1784) içerisindeki okuyan kamudan/bilginlerden Fransız Devriminin seyircilerine (EB, YÇ), bizim için merkezi olan, estetik olarak yargıda bulunanların, beğenisi olanların topluluğu aracılığıyla inceler. Ancak, yukarıda, I. Bölümün sonuna doğru göstermiş olma ümidinde olduğum gibi, Kant, Salt Estetik Yargıların Dedüksiyonu ve ilgili paragraflarda *sensus communis*'in izini belki de estetik topluluk tarafından sebebiyet verilen ancak buna indirgenemeyecek daha genel bir topluluk anlamına doğru sürer ve burada mevzubahis olan şey işte bu nihaî topluluktur.

12. YGE §41 'Güzele Dair Ampirik İlgi'[15] bölümüne odaklanarak ve bunu EB'tan seçip ayrılan türlü düşüncelerle birlikte dokuyarak, Arendt bu en te-

14 Arendt'in metni *human being, a person, humanity, humankind* vb kavramlara referans vermek için jenerik terimler olarak hâla '*man*', '*mankind*' gibi terimleri kullanmaktadır. Metnin dilini cinsiyet ayrımı gözetmeyen ilk gruba göre düzenlemiş bulunuyorum.

15 Kant şu sözlerle güzele dair ampirik ilgiyi savmıştır, "Bir beğeni yargısına ... *ancak* a priori olarak referans veren ile ilgilenmemiz gerektiği için, bu ilgi ... burada [EYE'nde] bizim için herhangi bir önem teşkil etmemektedir." (vurgu bana aittir)

---

conditions, not only of all thought, but even of "the very humanity of the human being"[14], she raises the key question of the status of this public and elaborates, in the course of the following pages, three instantiations of this public, to be found throughout Kant's *oeuvre*, from the reading public/scholars of "What is Enlightenment?" (1784), to the spectators of the French Revolution (PP, CF), via the, for us, central one of the community of those who judge aesthetically, those who have taste. But, as I hope to have indicated towards the end of section I, above, Kant, in the Deduction of Pure Aesthetic Judgments and related paragraphs, traces the *sensus communis* to a more general sense of community, perhaps occasioned by, but not reducible to, aesthetic community, and it is this ultimate community that is at stake here.

12. By focusing on CJ §41, 'On Empirical Interest in the Beautiful'[15], and interweaving it with assorted remarks culled from PP, Arendt extrapolates this most fundamental sense of community as being that of a "world citizen" (who is, according to her terms, at the same time a "world spectator"), whose "cosmopolitan existence" is ultimately grounded in "the

14 Arendt's text still uses 'man', 'mankind' etc., as generic terms to refer to a human being, a person, humanity, humankind etc. I have adjusted her language to the latter, gender-neutral terms.

15 The empirical interest in the beautiful, which Kant dismisses with the following words, "This interest,... is...of no importance for us here [in CAJ], since we must concern ourselves *only* with what may have reference a priori...to a judgement of taste." (emphasis added).

mel topluluk hissinin "kozmopolit varoluşunun" "büsbütün insan olma gerçeğinde" nihaî olarak temellendiği bir "dünya vatandaşı" (Arendt'in ifadesiyle aynı zamanda bir "dünya seyircisi") olma hissi olduğu anlamını çıkarır. Keşke 'insan olmanın' felsefi olarak ne anlama geldiğini ve belirli bir anlamı olup olmadığını bilebilseydik; ve keşke böylesi puslu bir kavramın bir politik düşünce için zemin olarak kullanımının herhangi bir olumsuz etkiye yol açmayacağından emin olabilseydik.

13. Adil olmak adına, tam da "büsbütün insan olma gerçeğiyle" bir arada duran bu dünya topluluğuna başvurduğu noktada Arendt bunun yalnızca bir İde olduğunu ve bu yüzden gerçekleşme kapasitesinin bulunmadığını kabul eder. Ne yazık ki, bu çok önemli kavrayış KPFÜD boyunca sanki en temelde asıl nokta ampirik ötekiler ve onların ampirik yargılarıymış gibi, bir kamusala (yukarıda gördüğümüz gibi) ve 'ötekiler' ile onların yargılarına verilen sayısız referansla bozulmuştur[16]. Ancak, Lyotard'ın vurguladığı gibi, "tüm ötekilerin bütünü, bir totalite olarak, deneyimde karşılık gelen bir görünün bulunabileceği bir kategori değildir. Bu görülür bir topluluğa dair bir soru olamaz. Söz konusu bütün [safî olarak] bir İdenin nesnesidir."

14. Bu tabii ki Arendt ve Lyotard'ın EYE yorumlarını okuyanlar arasındaki en büyük ihtilaf noktasıdır: Kant'a göre estetik yargımın meşru bir şekilde

16 Hatta Kant açıkça estetik yargının özerk olması konusunda ısrarcıdır, "diğer insanların yargılarını kendi yargılarını belirleyen bir zemin haline getirmek heteronomi olacaktır".

---

sheer fact of being human". If only we knew what 'being human', in a philosophical sense, actually means, whether it has a determinate meaning at all; and if only we could be sure that no detrimental effects could ensue from using this nebulous concept as a basis for political thought.

13. To be fair, at the very point where she invokes this world community held together by "the sheer fact of being human", she also acknowledges that this is a mere Idea, hence not capable of being actualised. Unfortunately, this key insight is being vitiated at points throughout LKPP by innumerable references to a public (as we saw above), and to 'others' and their judgements, as if it were at bottom a matter of empirical others and their empirical judgements[16]. But, as Lyotard stresses, "the whole of all others, as a totality, is not a category for which there can be a corresponding intuition in experience. It cannot be a question of an intuitable ensemble. This whole is [merely] the object of an Idea.".

14. This is of course the biggest bone of contention between those who read Arendt and Lyotard on CAJ: what is the status of the community whose assent, according to Kant, my aesthetic judgement may legitimately demand (even if it is in practice never given), to which it is always already referred by means of the *sensus communis*, and to which I may therefore

16 Kant even explicitly insists that the aesthetic judgement be autonomous and so "to make other people's judgements the basis determining one's own would be heteronomy".

tasvibini talep edebileceği (pratikte asla söz konusu olmasa dahi), her zaman ve hâlihazırda *sensus communis* yoluyla referans verilen ve böylece kendimi her zaman ve hâlihazırda ait olarak düşünebileceğim topluluğun statüsü nedir? Lyotard *sensus communis*'in *topos*unun ne olduğunu sormaktadır[17]. Gerçekleştirilebilen veya aktüalize edilebilen bir topluluk mudur, gerçekten var olan veya muhtemel bir ampirik topluluk mudur ya da safî bir İdeal, yani tek işlevi politik olanın karşısında kendimi konumlandırmamda bana rehberlik eden akla ait aşkın bir kavram mıdır? Bu aynı zamanda başlığımızdaki 'Tümünün' kim veya ne oldukları sorusuyla da ilişkilendirilebilir. Bu soruların günümüze ait bir politik felsefe için anlamının ne olabileceği bu husus üzerinde Lyotard'ın düşüncelerine döneceğimiz üçüncü ve son bölümün konusudur.

III.

15. Lyotard'a göre, "*sensus communis*'i anlamanın gerçek zorluğunun" başlayabilmesi için öncelikle "antropolojik ayartı" dediği şey "kovalanmalıdır" ve (Arendt'e karşı söylendiği fikrindeyim[18]) kategorik olarak "[*sensus communis*'teki] topluluğun ... deneyimde gözlenmesinin mümkünatı yoktur.

17 Jean-François Lyotard, *Lessons on the Analytic of the Sublime*, tr. Elizabeth Rottenberg. Stanford: Stanford University Press, 1994.

18 KPFÜD'deki Arendt'in SC'nin gizli muhatabı olduğu kanısındayım, Arendt'in metnine doğrudan hitap etmese de, hatta ondan hiç bahsetmese de, pek çok noktada Arendt'in metniyle örtük bir diyalog içerisinde olduğu görülmektedir.

---

always already consider myself as belonging? Lyotard himself asks what the *topos* of the *sensus communis* is[17]. Is it a community that may be realised or actualised, is it a really existing or possible empirical community, or is it a mere Ideal, i.e., a transcendent concept of reason whose only function can be to guide me in my positioning vis-à-vis the political? This may also be related to the question of who or what the 'All' of our title are. What the import of these questions may be for a contemporary political thought is the topic of the third and final section, in which we turn to Lyotard's thoughts on the matter.

III.

15. As Lyotard sees it, what he calls "the anthropological temptation" must first of all be "chased away" before "the true difficulty of understanding…the *sensus communis*" may begin, and (*contra* Arendt, I suspect[18]) he states categorically that "the community [of the *sensus communis*]…is certainly not to be observed in experience. It is certainly not what we call

17 Jean-François Lyotard, *Lessons on the Analytic of the Sublime*, tr. Elizabeth Rottenberg. Stanford: Stanford University Press, 1994.

18 It is my belief that the Arendt of LKPP is the silent interlocutor of SC, which, while not explicitly addressing itself to her text or even mentioning it, seems in many of its points to be in implicit dialogue with Arendt's text.

Kesinlikle 'kamu' dediğimiz şey değildir."[19]. Şimdi, şüphesiz ki, ampirik bir topluluğu düşünmek muhtemel alternatiflerinin tümünü düşünmekten daha kolaydır ve böyle bir topluluk bu diğer alternatiflere göre daha erişilebilir bir topluluktur, hatta çatlamış bir toplumda parçalanmış özneler olan bizler için belki de büyük bir hasretin nesnesidir. Ancak *sensus communis*'in herhangi bir ampirik enstantanesine dair ihtimali bertaraf etmenin Lyotard için neden bu kadar önemli olduğunu anlayabilmek için öncelikle, en azından ana hatlarıyla, *sensus communis*'i özellikle salt transendental bir İde olarak okumayı destekleyen ve "[bu] İdeanın deneyim geçirmezliğinden"[20] bahseden karşıt argümanının ana fırça darbelerinin izini sürmeliyiz.

16. Fazlasıyla özetlersek, Lyotard'ın düşüncesi şu yöndedir; öncelikle, Kant'ın dediği gibi, *tüm* biliş ve *tüm* yargı gücü, 'öznel' koşulları, temelleri olarak yukarıda bahsedilen 'serbest oyuna' ya da imgelem ve anlak yetilerinin optimal olarak birbiriyle uyumlu hale gelmelerine[21] dayanmalıdır, bu

19 Lyotard "bu tarihsel ve sosyal bir topluluğa dair bir soru değildir ..." sanat aşıklarının hazzı olan "'Kültüre' dair ya da kültürde paylaşılan hazza dair bir soru değildir" diyerek konuyu daha da açmaktadır.

20 Lyotard, biraz iğneleyici bir biçimde, mümkünatı olmayan bu geçişe inananlar olarak "tüm iyi niyetli insanlardan, felsefecilerden, siyasetçilerden, sanat teorisyenlerinden", kendilerini "neşe içinde" bu geçitsizliğe yerleştirenlerden bahsetmektedir.

21 Kant'a göre, "[imgelem ve anlak arasındaki] bu içsel ilişkinin [verili nesnelerin] genel bilişe yönelik olarak iki zihinsel gücün (karşılıklı) hızlanmasına olanak sağladığı bir uyumlanma bulunmalıdır."

---

a 'public'."[19]. Now, undoubtedly, an empirical community would be much easier to conceive and more accessible than any of its possible alternatives, and perhaps it is even the object of a great longing for the fragmented subjects in a fractured society we are. But in order to be able to appreciate why it is so important for Lyotard to rule out the possibility of any empirical instantiation of the *sensus communis*, we must first of all trace, at least in broad outline, the main strokes of his argument to the contrary, i.e., in support of reading the *sensus communis* exclusively as a purely transcendental Idea, in relation to which he even speaks of the "impermeability of [this] Idea to experience."[20].

16. To abbreviate greatly, Lyotard's point is that, firstly, as Kant says, *all* cognition and *all* judgement must have as their basis, as their 'subjective' condition, the above-mentioned 'free play' or optimal attunement of the faculties of imagination and understanding[21], which

19 Lyotard further clarifies that "it is not a question of an historical and social community…It is not a question of 'culture', or pleasure shared in…culture", the pleasure of art-lovers.

20 Lyotard somewhat acerbically speaks of those who believe in this impossible transition as "all well-meaning people, philosophers, politicians, theoreticians of art", who "joyously" insert themselves into this non-passage.

21 Kant says, "there must be one attunement in which this inner relation [between imagination and understanding] is most conducive to the (mutual) quickening [*Belebung*] of the two mental powers with a view to cognition (of given objects) in general".

uyum salt haz olarak ve bu yüzden yalnızca bir duygu olarak ifade bulur. Yani tüm bilişsel edinimlerin, bir taraftan yetiler-arası ve diğer taraftan da yetisel dizgenin tüm yargılayanlarda aynı olmasından dolayı çapraz-öznel, bilişsel olmayan ya da önbilişsel bir temeli olmalıdır; ancak, önemli olarak, çapraz-öznel özneler-arası anlamına gelmemektedir, çünkü basitçe, güzel addedilen bir görüngünün formuyla karşılaşıldığında yetilerin karşılıklı uyumu sonucunda duyulan haz hâlihazırda tam olarak kurulmuş 'birleşik' bir özneye 'içsel' değildir.

17. Birinci *Eleştiri* bakımından, böylesi bir birleşik öznenin ancak tamalgının transendental birliğinin, 'Düşünüyorum'un sahneye çıkışıyla varlık bulacağı söylenebilir ve SAE'nde bulunan Dedüksiyon A'ya göre, bu ancak üç yönlü sentez tamamlandığında, yani verili sunuş belirli bir kavrama dâhil edildiğinde meydana gelir. Fakat, gördüğümüz gibi, salt estetik bir yargıda meydana gelmeyen unsur tam da bu kapsamadır ve bu yüzden yetilerin serbest oyunu verili görüngüye belirli bir kavramın yüklenmesiyle kesintiye uğramaz. Bununla birlikte (*sensus communis*'e dayalı 'a priori' iletilebilirliği bir estetik yargıyı kesin olarak motive eden) bu haz veren yetisel serbest oyun devam ettikçe hiçbir birleşik öznenin meydana çıkmış olduğu söylenemez. Bir anlamda, böylece, Lyotard EYE'de yalnızca örtük olarak bulunan bir noktayı açığa çıkarmıştır ve bu, yani nasıl beğeniye ait estetik düşünümsel yargı ön-kavramsal ve bu yüzden kesin surette nesnel öncesi ise aynı şekilde

---

registers purely as pleasure and hence only as a feeling. This is to say that all cognitive achievements must have a non- or pre-cognitive basis, one that is both, on the one side, inter-facultative and, since the facultative arrangement is the same for all who judge, cross-subjective; but, importantly, cross-subjective does not mean inter-subjective, for the simple reason that the pleasure felt as a result of the mutual attunement of the faculties, when confronted by the form of an appearance which is called beautiful, is not 'internal' to an already fully constituted, 'unified' subject.

17. In terms of the first *Critique*, such a unified subject can only be said to have come into existence once the transcendental unity of apperception, the 'I think', has come on the scene and, according to the A Deduction of CPR, this only happens once the threefold synthesis is complete, i.e., once the given presentation has been subsumed under a determinate concept. But as we saw, in a pure aesthetic judgement this subsumption is precisely what does not happen, and so the free play of the faculties is not interrupted by the imposition of a determinate concept on the given appearance. And as long as the pleasurable facultative free play (whose 'a priori' communicability, based on *sensus communis*, precisely motivates an aesthetic judgement) continues, no unified subject can be said to have emerged yet. In a sense, then, Lyotard draws out a point that is only implicit in CAJ, and that is perhaps as such unthinkable for Kant, namely that, just as the aesthetic reflective judgement of taste is pre-conceptual and therefore, strictly, pre-objective, so the judging is done in a 'pre-subjective' state by what is not yet a fully

yargılamanın da henüz tam olarak kurulmamış, Lyotard'ın söylediği gibi her zaman "à l'état naissant" durumunda, yani her zaman henüz tamamlanmamış, hiçbir zaman sonuca ulaşmayan, öznenin asla, en azından tefekküründe süresiz ve belirsiz olarak oyalandığımız güzel görüngünün mevcudiyetinde tam olarak belirmediği bir doğum durumu veya sürecindeki bir özne olan tarafından 'öznel öncesi' bir durumda gerçekleştirilmesi, haddi zatında Kant için belki de düşünülebilir değildir. Ancak bunun her tekil estetik yargı ile karşılıklı bir ilişki içerisinde bulunduğunu söylediğimiz (bkz. I. Bölüm) *sensus communis* için açıkça anlamı hâlihazırda kurulmuş öznelere ait bir topluluk ile ilgisi olamayacağı ve bu yüzden de ampirik bir örneklemeye imkan vermediğidir. Bu durumda nasıl tahayyül edilmelidir ve bu ampirik olmayan, salt ideal, transendental topluluğun politik düşünce için önemi nedir?

18. Deneme kabilinden bir tarif yaparak[22], pre-zihinsel varlık olduğum 'Benin' farkında olsa da olmasa da en temelde her zaman hâlihazırda ait olduğu, her zaman hâlihazırda içine yerleştirildiği şeyin işte bu bilinç öncesi, salt duygusal umum olduğu[23] düşüncesindeyim. Böylece bir taraftan bu varlığın özünde bulunan ve geri alınamayan esrik niteliğini, kendinin ötesindeki a priori varlığını doğrulamaktadır. Diğer taraftan ise, söz konusu umumun

22 Bu tarif SC eserine dayalı olmakla birlikte bazı noktalarda onun ötesine geçmektedir.
23 Bu umumun ontolojik statüsünün sonsuz derecede karmaşık oluşuna ve bu yüzden buradaki 'olduğu' ifadesinin haksız bir kesinliğe ve kapatıma işaret etmesine rağmen.

---

constituted subject that, as Lyotard puts it, is "à l'état naissant", i.e., always yet in a state or timeless process of being born, without this ever reaching completion, without the subject ever fully emerging, at least not in the presence of the beautiful appearance, in the contemplation of which we linger indefinitely. But what this obviously means for the *sensus communis*, which we said to be in a reciprocal relation with every singular aesthetic judgement (sec. I, above), is that it cannot concern a community of already constituted subjects, and thus it does not admit of empirical instantiation. How, then, is it to be envisaged, and what is the significance of this non-empirical, purely ideal, transcendental community for political thought?

18. By way of a tentative characterisation[22] I would say that it is[23] that pre-cognitive, pre-conscious, purely affective commonalty to which the pre-intellectual being 'I' most fundamentally am always already belongs, into which it is always already inserted, whether it becomes aware of this or not. It thus, on the one hand, confirms the essentially and irretrievably ecstatic character of that being, its a priori being beyond itself. On the other hand, though, the implications of the commonalty's radical unrealisability must be spelled out: it is, literally, good for nothing. Like the aesthetic judgement in relation to cognition, it issues in no deter-

22 This characterisation is based on, but in some particulars goes beyond, SC.
23 Although the ontological status of this commonalty is infinitely complicated and hence this 'is' indicates an unwarranted certainty and closure.

radikal gerçekleştirilemezliğinin içerimleri ayrıntılarıyla açıklanmalıdır: bu umum kelimenin tam anlamıyla işe yaramazdır. Bilişin estetik yargı ile olan ilişkisindeki gibi hiçbir belirli kavram, içerik ya da töz meydana getirmez. Gölgesi gibi takip ettiği estetik yargı gibi, bir *telos*a sahip değildir ve hiçbir şeye hizmet etmez. Ampirik ilgilerimin (hoşa gidene olan) ve pratik ilgilerimin (ahlaksal iyiye olan) alanının dışında kalarak hem estetik yargı hem de bunu ayakta tutan umum kendi plan, proje, amaç ve dalaverelerime katılamaz. Ancak yine de zorunlu ve evrensel, bu yüzden de a priori'dir. Bundan dolayı da insanların her tekil birlikteliğinin yolunu açan ancak hiçbir şekilde buna indirgenemeyen, her zaman her yerde olan bu dağıtılmış birlikte-varlık tüm ampirik topluluğun sessiz imkan şartıdır. Lyotard'ın dediği gibi, "[gerçekleşmiş] her topluluk bu *sensus*'u [*communis*] unutacaktır ve unutmuş olacaktır".

19. O halde burada söz konusu olan şey topluluğu (topluluğun safî İdesini) hiçbir kimlik, töz, özne vb. boğucu donatılar ya da ampirik menfaatlerin döküntüleri olmadan düşünmek ve topluluğun bir ihtimalle yalnızca ara sıra olsa da faydacı rejimden, *telos* dehşetinden kurtulmuş bir insan varoluşu olanağını açan faydasız, hiç bir işe yaramayan özelliğini kutlamaktır. Tümü için fevkalade faydasız bir duygu, tam da güzelliğin kendisi gibi.

İngilizceden çeviren: Reha Kuldaşlı

---

minate concept, content or substance. Being without purpose, like the aesthetic judgement it shadows, it has no *telos* and serves for nothing. Lying outside the realm of my empirical interests (in the agreeable) and my practical interests (in the morally good), both the aesthetic judgement and the commonalty that sustains it cannot be co-opted into my plans, projects, aims and intrigues. And yet it is necessary and universal, hence a priori. It is thus the silent condition of possibility of all empirical community, the ubiquitous, distributed being-with that enables every particular human association, without being in any way reducible to it. As Lyotard puts it, "every [actual] community will forget and will have forgotten this *sensus* [*communis*]".

19. What is at stake, then, is to think (and only to think, the mere Idea of) community without any of the suffocating paraphernalia of identity, substance, subject, etc., or indeed without the detritus of empirical interests, and to celebrate its useless, inoperative character, opening up, perchance the possibility of a human existence freed, if only at intervals, of the utilitarian regime, the terror of the *telos*. A supremely useless feeling for all, rather like beauty itself.

Yasasız Ahlak: Arendt'in Kötülüğün Sıradanlığı Düşüncesi Üzerine Tekrar Düşünme

PATRICK RONEY

New School Üniversitesi Hannah Arendt Merkezi direktörü Jerome Kohn, Arendt metinlerinin derlemesi *Sorumluluk ve Yargı*'nın girişinde aşağıdaki yorumu getirir: "1969'dan beri pratikte Arendt üzerine yazılmış bütün çalışmalar kötülüğün sıradanlığı kavramıyla ilgilendi, kavramın anlamına dair herhangi bir fikir birliğine ulaşmayı başarmadan ve *Eichmann*'ı *[Kudüs'te]* bugüne kadar yazılmış en çok tartışılan kitaplardan biri haline getirerek." Abartı bir yana, şüphesiz Arendt'in 1961 yılında Kudüs'te yer alan Adolf Eichmann davası üzerine yazdığı rapor yıllardır süren bir tartışma fırtınası yarattı. *Eichmann Kudüs'te*ye gelen eleştiriler ve saldırılar çeşitliydi ancak kızgınlığın en çok hissedildiği nokta, Arendt'in Yahudi Konseyleri ile Naziler arasındaki işbirliği iddiasıydı.[1]

1 Gerçi tek konu bu değildi. Jacob Robinson'un 1965'te yayımlanan *Ve Çarpık Olan Düzeltilecek* adlı kitabı, Arendt'in iddialarının büyük çoğunluğunu çürütmeyi hedefledi ve birçokları tarafından bu sunum nihai olarak kabul edildi. Arendt'in oldukça bilinen dava raporunun yanlışlarını düzeltmek isteyen bir tarihçi tutumunu takınarak, Robinson'un dokümanları ve Eichmann'ın yaptıklarıyla alakalı yazılanları incelemesi hem Arendt'in verdiği bilginin güvenilmezliğini, davada sunulan belgeleri yanlış okuduğunu, hem de Eichmann'ın kişiliğini ve niyetini yanlış yorumladığını kanıtlamaya yönelikti. Robinson'un argümanı olgusaldı ve beş bölümden oluşan kitabın her bir bölümü aşağı yukarı aynı sonuca ulaşıyordu: Arendt'in kötülüğün sıradanlığı konusundaki iddialarına karşılık, Naziler kurnazdı ve psikolojik savaş sanatında oldukça ustaydılar; ayrıca Yahudi liderler işbirliği yapmadı ama kendilerini bekleyen kaderi geciktirmek için geleneksel metotlar olan oyalama ve rüşvet

Arendt'in kendisi bir sene sonra bu tartışmalara cevaben *Eichmann* üzerine kaleme aldığı bir yazıda ironik bir şekilde kitabın değil, kitabın imajının bütün bu yaygaraya sebep verdiğini yazar. Kitap, der Arendt, bir davayı rapor etmek niyetiyle yazılmıştı, öncelikli olarak bir zanlının suçlu ya da masum olduğuyla ilgileniyordu. Alman ve Yahudi halklarıyla ilgili sorularla, Anti-semitizmle ya da Nazi ideolojisinin diğer tarihsel etkenleriyle ilgilenmiyordu. Kötülüğün sıradanlığı kavramı çevresinde yoğunlaşan tartışma iki konu etrafında gelişti. İlki, sadece *Eichmann*'da değil başka yerlerde de Arendt yir-

yoluna gittiler. Robinson, Eichmann davasındaki savcının ve hâkimlerin hem Eichmann'ın aleyhinde davanın sunulması hem de kanunun uygulanışı konusunda tamamen doğru hareket ettikleri sonucuna vardı. Öte yandan, Robinson Arendt'in hukuktan habersiz olduğunu ve daha da önemlisi, Eichmann karakterini yorumlamasında tamamen yanıldığını düşünür. Eichmann işlediği korkunç suçların farkında olmayan basit bir bürokrat değildi, "gerçek Eichmann" "olağanüstü bir güç sevki olan, kurnazlık ve kandırma sanatlarında usta, kendi alanında akıllı ve ehil ve 'Yahudilerden arınmış bir Avrupa' misyonunda azimliydi"–kısacası Yahudileri yok etme konusunda Nazi programı için bir gözetmen olma konumuna çok iyi uyan biriydi." (Jacob Robinson, *And the Crooked Shall be Made Straight. The Eichmann Trial, the Jewish Catastrophe, and Hannah Arendt's Narrative* New York: McMillian, 1965, s. 59). Arendt'in yanlış bulduğu nerdeyse her şey Robinson'un "dengeli açıklaması" sayesinde aklandı– mahkeme, savcının karakter konusunu ele alışı, Eichmann'ın niyetleri, Yahudi liderlerin tavırları, Nazi rejiminin kötü olarak yargılanması ama hepsinden önemlisi, ahlaki yargının egemen ölçütleri gerçeği. Robinson'un bu olgular aracılığıyla Arendt'i çürütmeye yönelik iddialarından çıkarılacak sonuç netti: Arendt Eichmann konusunda tamamen yanıldığı için ve "gerçek Eichmann" Yahudileri yok etme konusunda bilinçli bir baş yönetici olduğu için, Arendt'in kötülüğün sıradanlığı konusundaki iddiaları yanlıştır.
Robinson'ın sözde "dengeli açıklamasının derin bir incelemesini sunmak burada ne mümkün ne de arzu ediliyor; ancak birkaç eleştirel noktayı vurgulamakta fayda var. Arendt'in her ana noktasına karşı çıkarak, olguları titiz bir şekilde zaman ve kişiye göre dizmesine rağmen, Robinson'un bu çürütme girişimi Arendt'in sunuşunun çok dikkatsiz bir okumasıdır aslında. Robinson'un okumasında, Arendt'in hiçbir nüansının, sıklıkla başvurulan ironisinin, parodilerinin ve kinayeli söyleyişlerinin hiçbir takdiri söz konusu değil. Arendt'in felsefi düşüncelerini (*meditation*) nerdeyse tamamen görmezden gelir. Robinson için, "kötülük problemi" yok, iyi ve kötünün kendileri tarafından yargılandığı geleneksel ölçütlerde bir kriz söz konusu değil. Nazi döneminde dünyanın başına gelen felaket var olan ahlak yargısı ölçütlerini geçersiz kılmıyor. Naziler güvenli ve uygun bir şekilde tarihin en büyük kötü adamları, Yahudiler de en büyük kurbanları olarak yerleştirildiği durumda bu ölçütler daha önceki gibi devam edebilirler. Arendt'in metninden gelişigüzel çekilmiş ve bu yüzden de umutsuzca parçalanmış ve bağlamdan kopuk duran alıntılar dâhil olmak üzere, *Eichmann*'ı bu "nihai" olarak çürütme konusunda eleştirel çok şey söylenebilir. Dahası, Robinson'un Arendt'in Eichmann'ı "totaliter sistemin güçsüz bir ürünü" olarak çizdiği temel tezi tamamen yanlış. Güçsüzlüğün konuyla hiçbir ilgisi yok. Arendt'in bütün kitap boyunca vurguladığı temel nokta şuydu: Eichmann'ın bu vicdansız suçları işleyebilmesinin sebebi onun düşüncesizliğiydi, güçsüzlüğü değil. Eichmann'ın makinede sadece bir dişli olduğu iddiasını reddetti Arendt. Bu tam da totalitarizmin ideolojisiydi, katı anlamda yanlış bir bilinç ideolojisi. Eichmann'ın kurnazlığı –yalan söylemesi ve olaylarda kendi rolünü çarpıtması– kendi sorumluluğunu yukardan gelen emirleri takip etme maskesi ardına saklamasıydı. Robinson için, Eichmann'ın ikiyüzlülüğü "kötü bir insaniyetsizliği" gizledi ve böylece kendi suçunu gizlemeye çalışan bir suçlunun klasik eylemi olarak yorumlanabilirdi. Arendt'e göre *düşünmekten kaçan* ve bu sayede gerçeklikten kaçan bir adamdı.

minci yüzyılın birçok politik felaketinin—bu felaketlerin büyük bir çoğunluğu Holokostla ilgili ama sadece Holokostla sınırlı değil—Batı medeniyetinin ahlak değerlerinin toptan bir çöküşüne işaret ettiğini iddia eder. Kendini isteyerek ahlaki yasanın dışına yerleştiren kötü insanın eylemlerinin sonucu değildi mesele, ahlaki düşünce geleneğinin kendisi kırılmıştı ve tekrar bir araya getirilemedi. İkinci olarak, Arendt'in kötülüğün sıradanlığı kavramını uygulayışı Eichmann'ın yaptığı şeyin önemini—ki sonuçta yaptığı Yahudi halkını sistematik olarak öldürmekti—sıradanlaştırdığı ve hatta Eichmann'ı aklamaya kadar gittiği için eleştirildi.[2]

Bu denemenin amacı bu gergin tartışmanın tarihinin bir özetini vermek değil; ancak baştan kabul edilmeli ki, Arendt'in Eichmann'ı bu katil Nazi bürokrasi makinesinde basit bir dişli çarkı olarak temize çıkarmaktan çok uzak olduğu ve *tam da sorumluluğundan feragat ettiği için* Eichmann'ın eylemlerinden doğrudan ve tamamen sorumlu olduğunu kanıtlamanın peşinde olduğu en azından bu okuyucu açısından çok net.[3] Bu yüzden, bu deneme bununla ilgilenmek yerine, kötülüğün sıradanlığı düşüncesiyle ilgili temel bir zorluğu ele alacak. Bir taraftan Arendt kötülüğün sıradanlığının bir teori olmadığını ancak bir olgu (*fact*) olduğunu ileri sürer, Plato'dan itibaren Batı düşüncesini bilgilendiren kötülük düşüncesiyle hiçbir benzerliği olmayan 'kaba bir olgu.' Kaba olgu, yargılamanın dayanacağı hiçbir yasanın olmadığı bir olgudur ve bunun için de "kaba olgu" var olan yasal kategorilerin başarısızlığına şahitlik eder. Bu düşünce Arendt'in daha sonra 'kötülüğün sıradanlığı'nın bir teze ya da doktrine işaret etmediğini vurguladığı *Zihnin Yaşamı*'nda tekrar teyit edeceği bir görüştür. Arendt'in kabul ettiği tek şey, kötülük fenomeni konusunda "bizim düşünce geleneğimize ters düştüğü"nün "belli belirsiz farkında" olduğudur. Ancak, daha İkinci Dünya Savaşı sona ermeden bile bu belirli kişiyle ilintili belirli gerçek, kaygı verici bir düzenlilikle kendini tekrar etme süreci içindeydi. Eichmann davası, yargılama kuralı olmadığı için bu tiksindirici eylemleri yapan kişinin kötü olarak yargılanamadığı bir paradoksa dönmüştü. Ancak modern dünya, bürokraside sadece görevli olarak

2 Arendt'in savcının iddialarına itiraz ettiği, Eichmann'ın temel niyetlerle hareket etmiş olduğu ve işlediği suçun doğası hakkında tam bir bilgi sahibi olduğuydu. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil,* gözden geçirilmiş baskı, New York: Penguin, 1992, s. 25.

3 Bu anlamda Arendt Eichmann'a karşı verilen yargıyı tamamen onayladı. Bu yargı şu şekilde neticelendi: "sorumluluk ölçüleri söz konusu olduğunda birçok suçludan bir tanesinin kurbanları bizzat öldürenin yakınında olması ya da tamamen başka bir yerde olması hiçbir anlam ifade etmiyor." (*Eichmann in Jerusalem*, s. 247).

hizmet eden ve yönettiklerini insanlıktan çıkarttıkları halde, herhangi bir vicdandan maalesef yoksun olan bireyleri düzenli, korkutucu bir bicimde sık sık üretti. Bunun için, kötülüğün sıradanlığı gibi bir teoriye gerek duyuldu, her ne kadar Arendt bunu geliştirmede başarısız olmuş olsa da. Bu teori, çıkış noktasını kendisinden önce gelen bir teoriden almıyordu, zira Eichmann gibi birinin temsil ettiği kötülüğün hiçbir benzeri yoktu.

İkilemi özetlersek, Arendt'in çağdaşlarına sunduğu problem ne ideolojiyle ne de kötülükle hareket eden, binlerce Yahudi'yi vicdan azabı duymadan sadece bir idari görev olarak ölümlerine gönderen bir kişinin varlığıdır ve ahlaki yargılamada krizi yaratan işte bu vicdan eksikliğidir. İşte bu benzersiz fenomene Arendt 'kötülüğün sıradanlığı' ismini verdi— fenomen benzersizdi, çünkü ne zalimlik, barbarlık ya da ayaklanma ne de nefret ya da kıskançlık ya da kasıtlı, isteyerek yapılmış herhangi bir eylemdi. Eğer kötülüğün sıradanlığı bir fenomene işaret ettiyse, o zaman ortaya çıkan açmaz, kişi kendini basit bir görevli, idari bir sistemin bir parçası olarak sunsa bile, o kişinin hareketlerinden tamamen sorumlu biri olarak yargılanması olasılığında yatıyordu. Hangi evrensel kural ya da ahlaki eylem ölçütü bu "çark dişini" tamamen sorumlu bir insan, korkunç bir cürümün faili haline geri getirebilir? Söz konusu olan buydu.

Bu deneme kötülüğün sıradanlığı fenomeni üzerine düşünerek bu ikilemi ele almaya çalışacak. Arendt'in Eichmann'ın eylemlerini bu yeni kavramla eşleştirmesini birçok kişinin inandırıcılıktan uzak bulduğu sır değil, her ne kadar bunu her zaman doğru sebeplerle yapmasalar da.[4] Kötülüğün sıradanlığının, Eichmann'ın motivasyonlarının hakiki ve doğru bir betimlemesi olup olmadığını belirlemeye çalışmak yerine, onun *ne* olduğu sorusunu tekrar sormamız lazım. Bir olgu mu, fenomen mi ya da bir teoriye ait olan bir kavram mı? Kötülüğün sıradanlığıyla ilgili aydınlanmamış birçok nokta var, özellikle onun gerçekliğiyle ilgili. Arendt'in birçok kereler vurguladığı üzere, kötülüğün sıradanlığı ne bir teori ne de betimleyici bir terim. O bir olgu.[5] Nasıl bir olgu? İnsanların motivasyonlarıyla ilgilendiğimize göre eylem

4 Örneğin, Manès Sperber Eichmann'ın mahkemedeki konuşmasının bitmez bir klişeler ve çelişkiler seli oluşturduğu konusunda Arendt'le hemfikirdir. Ancak, Sperber Eichmann'ın lafazanlığında sıradan bir zihne dair bir kanıt bulamaz. Bkz. Manès Sperber, "Churban oder Die unfassbare Gewissheit", *Die Kontroverse Hannah Arendt, Eichmann und die Juden* München: Nympenbürger Verlag, 1964, s. 9-32.

5 *Eichmann* üzerine yazdığı notta Arendt kötülüğün sıradanlığı üzerine konuşurken bunu "sadece olgusal düzeyde, mahkemede birinin gözünün içine bakan bir fenomene işaret ede-

alanına dâhil bir olgu bu; yani yapılan fiillerden ziyade eyleyenin vicdanına atıfta bulunuyor.

Denemem kötülüğün sıradanlığıyla ilgili üç konuyu tartışacak. İlk olarak, onun 'olgusallığı'nın (*facticity*) anlamını belirleyeceğim. Eğer kötülüğün sıradanlığını ampirik anlamda değil de daha çok fenomenolojik olarak *ve* Kant'ın ikinci *Elestiri*'sinde karşımıza çıkan 'aklın olgusu' olarak, yani ahlaki yasa anlamında anlarsak karışıklığın büyük bir kısmı aşılmış olur. Arendt birkaç kez bu kavramın kullanımının haklılaştırılabilmesi için transendenta tümdengelimin gerekliliğinden bahsetmiştir. Ben de kötülüğün sıradanlığının nasıl bilişsel değil de pratik bir kavramı temsil ettiğini, salt pratik akılla ilişkisinde nasıl da 'olgusal' (*factual*) olduğunu göstermek için Arendt'in düşüncesindeki bu yolu takip edeceğim.

İkinci olarak, Arendt'in Kantçı bir anlamda transendental bir tümdengelim yapma girişiminin, ahlaki yasanın olanaklı tek fenomenal açılımı olarak bir *örnek* ileri sürmesine nasıl da sebebiyet verdiğini ve neden biricik örnek olarak Sokrates'i seçtiğini inceleyeceğim. 'Düşünceli adam' paradigması olarak Sokrates, kişinin kendisiyle-bir-olması olanağını diyalog formunda ya da Arendt'in dediği gibi 'birde-iki' (*two-in-one*) şeklinde temsil ediyor. Ben, diyalojik benliğe başvurmanın etiğin olanağıyla ilintili olduğunu göstermek istiyorum. Bana göre, Arendt'in kötülüğün sıradanlığının uyanışını ele almaktaki gerçek amacı, yeni bir etik teorisi kurmaktan ziyade gelecekte ortaya çıkacak bir etiğin dayanağının kurulması olanağını sorgulamaktır. Eğer kötülüğün sıradanlığının kökünde düşüncesizlik varsa o zaman böyle bir sorgulama gereklilik haline gelir; o halde onun bir derinlemesine düşünme olarak düşüncenin özünün izahını vermesi lazımdır ki, bu da etiğin dayanağı olarak görev yapar.

Son olarak, kötülükle ilgili kısa bir düşünceyle denemeyi sonlandıracağım. Arendt, Alman idealizmi de dâhil olmak üzere Platon'dan günümüze kadar gelen kötülüğün felsefi yorumunun totaliter ideolojilerin egemen olduğu bir çağda artık geçerli olmadığını iddia ediyorsa ve eğer insanlar görevli

rek" yaptığını söyler." (s. 287) Auden üzerine yazdığı denemede yine benzer bir şeyi tekrar eder, "Birkaç yıl önce Eichmann davası üzerine rapor yazarken, "kötülüğün sıradanlığından söz ettim ve bundan tamamen olgusal olan bir şey kastettim, bir teoriyi ya da doktrini değil..." ("Thinking and Moral Considerations", s. 159) Ayrıca bakınız, giriş, *Zihnin Yaşamı*. Burada Arendt "kötülüğün sıradanlığı" ifadesinin ardında ne bir doktrinin ne de tezin olduğunu belirtir, gerçi, "kötülük fenomeni üzerine bizim düşünce geleneğimize ters düştüğü"nün "belli belirsiz farkında" olduğunu yazar. (Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, New York: Harcourt, 1978, s. 3).

olarak yaptıkları kötülüğe kayıtsız kalıyorlarsa, bu çağda kötülük yeni ve tamamen farklı bir surette devam ediyor demektir.

Eichmann ve Olgular

Hayatının sonuna kadar Arendt, kötülüğün sıradanlığının bir olgu olduğuna ve sadece teorik bir spekülasyondan ibaret olmadığına ikna olmuştu. Adolf Eichmann davası, ona göre, bu fenomenin varlığını öyle bir haklı çıkarmıştı ki başka bir kanıta ya da göstergeye gerek yoktu. Geriye, felsefi olarak düşünülmesi gereken olarak kalan, öncelikle kötülüğün sıradanlığının şaşırtıcı bir şekilde aşina olduğumuz bütün kötülük teorileriyle çeliştiğidir. İkinci olarak da, onun emsalsiz oluşudur ki bu da yargılama için temel bir problem yaratmaktadır.[6] Kötülüğün sıradanlığının olgusal özelliği düşünüldüğünde Arendt daha da ileri gitti. Eichmann'ın eylemlerinin sıradanlığının Nazi döneminde görülen topyekûn bir ahlak kırılmasının bir parçası olduğunu ileri sürdü. Bu kırılma o kadar ileri gitti ki sadece Eichmann değil, sıradan Almanlar da herhangi bir huzursuzluğa kapılmadan ahlaki değerlerdeki tersine dönüşü kabul ettiler. "Ahlak bir alışkanlıklar dizgisine indirgendi….suçlular tarafından değil sıradan insanlar tarafından" diye ileri sürdü Arendt.[7] Hem bir halk olarak Yahudilerin sistematik bir şekilde yok edildiği bu suçun katışıksız canavarlığı, hem de sıradan vatandaşın bu suça rıza göstermesi, suç ve cezanın bütün hukuki standartlarına karşı gelen gerçeklerdi.

Arendt'in Eichmann'ın temelde kendi işlediği suçları gerçek anlamda hiç sorgulamamış biri olduğu yolundaki yorumlarına gelen eleştiriler biliniyor.[8] Ancak yine de burada vurgulamakta yarar var ki, bu eleştirilerin büyük bir kısmı, Arendt'in yerinden ettiğini iddia ettikleri ahlaki düzeni sürdürmeye çalıştı ve bunu Eichmann'ı vicdanen yaptığını çok iyi bilen fena, kötü niyetli bir katil olarak göstererek yapmaya yeltendi. Arendt'i suçlayanların başvurdukları gerçeklerin Arendt'inkilerden daha iyi olup olmadığı konusu, bu denemede ele alamayacağım bir konu, ancak Arendt'in vurgulamak istediği noktayı Barry Sharpe'ın çok güzel özetlediğini düşünüyorum: mo-

6 Hannah Arendt, *Responsibility and Judgment*, giriş ve yayına hazırlayan Jerome Kohn, New York: Schocken, 2003, s. 18.

7 *Age.*, s. 54.

8 Arendt'e karşı ortaya atılan soruları ve eleştirileri tekrarlamaya gerek yok. Barry Sharpe'ın *Eichmann* üzerine yakın tarihte yayınlanan kitabı bunları iyi bir şekilde sıralıyor. (Barry Sharpe, *Modesty and Arrogance in Judgment Hannah Arendt's Eichmann in Jerusalem*, Westport: Praeger, 1999, s. 68-70).

dern bir çağda "muhtemelen kötülüğün alabileceği en radikal form, Adolf Eichmann'ın hayatıyla özetlenebilecek olan, ötekilerin kaderine duyulan katışıksız kayıtsızlıktır."[9] Kimse bu noktayı Arendt'in pozisyonunu destekleyen Fred Katz'dan, ki kendisi Holokost'tan sağ kurtulanlardan biridir, daha iyi vurgulamamıştır. Katz'ın öğüdü modern dünyada kötülük problemini ciddiye alan herkes için bir uyarı niteliği taşımaktadır.

> Eichmann'ın eylemleri canavarcaydı ama Eichmann aynı zamanda tamamen sıradandı. Eğer bu gerçeği kabul etmeye ve bundan bir şey öğrenmeye hazır değilsek, o zaman kötülüğü anlamaya ve belki de gelecekte onu önlemeye yarayacak bir fırsatı kaçırıyor olacağız.[10]

Bu konu bir yana, bu denemenin gayesini düşünürsek bizi burada esas ilgilendiren, yargılama sorunsalı adına Arendt'in bu gerçekten çıkardığı sonuçlardır. Arendt Holokost'un sadece bir olay olarak değil, ahlaki alanda ve hukuki konularda da emsalsiz bir fenomen olduğu konusunda gayet açık bir şekilde ikna olmuş durumdadır. Suçun doğası ve büyüklüğü ahlaki yargılamanın geleneksel kavramlarını işlemez hale getirmişti. Karşımızda bir adam vardı, Eichmann, Nazi Almanyası'ndaki birçok insan gibi sıradan bir suçlu değildi; tam tersine düşüncesiz olması haricinde ilgi çekici bir özelliği olmayan biriydi. Eichmann'a dair hiçbir şey kendi varlığını çabalayarak edinen bir birey izlenimini vermiyordu. Daha yüksek bir kademeye terfi etme gayesi olan basit ve katıksız bir bürokrattı. Topluma bir tehdit olmak şöyle dursun, Eichmann gibi savaş suçluları başka suçlar işleme eğiliminde değillerdi, çünkü ne bir ideolojiyle, ne korkuyla, ne de kıskançlıkla hareket ediyorlardı. Bu koşullardan kaynaklanan yargılamadaki temel zorluk şu şekilde özetlenebilir: Eğer ahlaki ya da hukuki yargı bir deneyimi genel bir kural altına koyup değerlendirmekse, o zaman Eichmann kendisi için hiçbir kuralın olmadığı bir "olgu"yu temsil ediyordu. Eichmann'ı sıradan bir suçlu olarak yargılamak ve cezalandırmak affedilmez bir hata olacaktı, çünkü hukuki kategoriler uygulanamıyordu. Herhangi bir yargı kuralının olmaması demek önümüzde başka bir duruma benzemeyen bir olgu (*quid factis*) oldu-

9 *Modesty and Arrogance in Judgment,* s. 70. Şunu da eklemeliyim ki Holokost ve kötülük problemi üzerine Arendt'in teziyle aynı görüşü paylaşan birkaç çalışma yakın tarihlerde yayınlandı. Örneğin, bkz. Susan Neimann, *Modern Düşüncede Kötülük*.

10 Fred Katz, *Ordinary People and Extraordinary Evil. A Report on the Beguilings of Evil,* Albany: SUNY Press, 1993, s. 20.

ğunu söylemektir ki, bu da onun hukuki olarak ne olduğunun (*quid juris*) belirlenmesini imkânsız hale getiriyordu. Arendt'in vurgulamak istediği şey tam da buydu: durumun gerçekliği. Eichmann davası emsalsizdi.

Arendt neye dayanarak Eichmann örneğinin kötülüğün sıradanlığının varlığına dair tartışılmaz bir kanıt olduğu sonucuna vardı? Her şeyden önce iki unsur söz konusuydu. Öncelikle Arendt Eichmann'ın basmakalıp dilini oldukça önemli buldu. Sadece Eichmann'ın kendini ifade ettiği eski ve boş tabirler değildi dikkat çeken, aynı zamanda "dil kuralları" ("language rules," *Sprachregelungen)* sayesinde "öldürme" ve "tehcir" gibi sıradan kelimeler "nihai çözüm" ve "mesken değişikliği" olarak tekrar kodlanmıştı.[11] Karşımızda kuralları ve şifre-kelimeleri üstlerine ikinci kez düşünmeye zahmet etmeden sahiplenen bir adam vardı. Arendt'in belirttiği gibi dil kuralları için ideal bir konuydu. İkinci olarak, Eichmann'ın bir görevli olduğu ve Yahudileri hedef alan Nazi hareketinin ardındaki beyin adam olmadığı yolundaki yinelenen itirazlarını Arendt ciddiye alarak değerlendirdi. Eichmann'ın doğruyu söylediğini düşündüğünden değil, eylemin gerçekliğini kendi vicdanından uzak tutmak adına verebildiği bütün mazeretleri verdiği için.

Şüphe yok ki Arendt burada Eichmann'ın karakterinin bir portresini çizmeye çalışıyor ve bu portre sorgulamaya açık. Ancak, bu iki noktadan ilki daha önemli çünkü konuşmanın düşünceyle ilişkilendiği belli bir teoriye dayanıyor. Eichmann'ın yanıltıcı bir konuşma yaparak "gerçek" niyetini gizlediğini iddia edenler bu ilişkiyi ciddi bir şekilde düşünmeliler. Arendt'in vurgulamak istediği şey, Eichmann'ın gizlemesinin dile içsel bir olanağın bir parçasıydı olduğuydu ki, Naziler bunu çok etkili bir biçimde kullandı. Başka bir deyişle dil kuralları (*Sprachregelungen*) konuşmacıya yargıda bulunurken sorumluluktan kaçma imkânı sunuyor. "Bütün bu klişelerin ortak noktası yargıyı gereksiz hale getirmeleri ve bunları dile dökmenin herhangi bir risk içermemesidir."[12] Arendt'in burada iddia ettiği şey, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da "boş konuşma" ("idle talk", *Gerede*) olarak tabir ettiği, yani kişinin "onlar-kendi"nin ("they-self") sesiyle konuştuğu ifadeye çok benziyor. Ama dahası da var. Yargıdan kaçınmaya ek olarak, basmakalıp dil ve dil kodları hem konuşmacının hem de dinleyicinin gerçeklikten kaçmasında bir siper görevi görüyor. Gündelik dilin bu dönüşümü dilin sosyal işlevini aşırı uca itiyor ve bu sayede "bütün olayların ve olguların sırf varoluşları

11 *Eichmann in Jerusalem*, s. 85.
12 *Age.,* s. 297.

sebebiyle kendilerini bizim ilgimize sundukları iddiasından" korunmuş oluyoruz.[13]

Benim vurgulamak istediğim şey, Arendt'in sadece Eichmann'ın psikolojik profilini çizmek yerine, düşünme ve konuşma arasındaki belli bir diyalektiğe dayanarak kendi pozisyonunu gerekçelendirmesidir. Bir taraftan dil, düşüncenin bir aracıdır ve bu sayede düşünceleri kavramlarda, cümlelerde, tanımlarda ve doktrinlerde "dondurma" eğilimi vardır. Arendt'in kavramsallaştırması çok açık ve net bir şekilde Platon'un bu konudaki düşüncesini izliyor, özellikle ünlü *Yedinci Mektup*'ta sunulduğu şekliyle. Dilin sabitlemesi eğilimine karşı, düşüncenin görevi "dilin….düşüncede dondurduğunu bozmaktır, çözmektir."[14] Ancak, düşünmenin her zaman "boş konuşma"nın (*Gerede*) üstesinden geleceğini varsaymanın hiçbir gerekçesi yok; aslında çoğunlukla da gelmiyor. Düşünme acizliği şu ana kadar hep var oldu ve Eichmann örneğinin aşırı boyutta olmak koşuluyla bize gösterdiği buydu. Kendi kötü niyetlerini kelimelerin arkasına saklamak yerine, Eichmann düşünme sorumluluğundan rahatça kaçındı ve bu yüzden de toplu idari cinayetin tamamlayıcı bir parçası olarak görev yapabildi.

Arendt'in kendisini eleştirenlerin bazılarının iddia ettiklerinin aksine Eichmann'ın davranışına mazeretler bulmadığı aşikârdı, onun yerine okuyucularına dilin nasıl da hem düşünceyi açımladığını hem de sakladığını vurgulayan felsefi bir açıklama getiriyordu—ve bunun "art niyet"lerle hiçbir alakası yok. Eğer Arendt Eichmann'ın "kaba olgu" olduğundan söz ediyorsa bunu Eichmann'ın bize birinin düşünmekten nasıl da kolayca kaçabildiğini gösteren bir örnek, bir paradigma sunmasından dolayı yapıyor. Bu sorumluluktan kaçış onu kötülerin en kötüsünü yapmaya hazır hale getirdi. "İşlenen en büyük kötülük," diye yazar Arendt, "hiç kimse olanlar, yani insan olmayı reddedenler tarafından işlenen kötülüktür."[15] İşte bu durum, hukuki ve ahlaki konuda Eichmann'a karşı yargıda bir krize sebebiyet verdi. Eğer kötülüğün sıradanlığının temelinde düşüncesizlik yatıyorsa –Kudüs mahkemesinin karşısında duran Eichmann kişiliğinde vücut bulmuş fenomen buydu– o halde, Arendt'in vurgulamak istediği gibi, bu suçun –insan formuna bürünmüş bir "hiç kimse" tarafından işlenen toplu cinayet suçu– hukuki hiçbir ifadesi yoktur. Böylece gerçek iki kere gizlenmiş oldu– bir Eichmann

13 *Responsibility and Judgment*, s. 160.
14 *Age.*, s. 175.
15 *Age.*, s. 111.

tarafından, bir de davanın sunulduğu aşina olduğumuz terimler aracılığıyla. Arendt bu çifte gizlemenin sebeplerini anlamaya ve gerçeği bir kez daha kurtarmaya çalıştı. Eğer Eichmann davasının emsalsiz olduğu kanıtlandıysa, bu daha önce hiç böyle bir şey vuku bulmadığı için olmadı; kötülüğün doğası üzerine olan geleneksel düşüncenin bu örneği tanımamasından dolayı kanıtlandı. Eichmann, kendisini yargılamayı mümkün kılacak hiçbir ilkenin var olmadığı tikel bir dava olarak görüldü. Arendt de kendi görevinin bu tikeli tekrar Kantçı bir anlamda evrensel boyuta taşımak ve bu olguyu anlama düzeyine getirecek kuralı ortaya çıkarmak olduğunu gördü. Bir fenomen olarak kötülüğün sıradanlığının ifade ettiği buydu.

Davanın emsalsiz olması özelliğinin görünür olmaya başladığı bu noktada Arendt'in Kantçı bir çerçeveden düşündüğünü görmeye başlarız. Ancak, şu da açık ki Arendt'in Kant'ı yorumlaması güçlü bir fenomenolojik yönelime ihanet eder, özellikle Heidegger'e, gerçi bildiğim kadarıyla Arendt hiçbir zaman Heidegger'in *Kant*'ına borçlu olduğunu açıkça söylemedi ya da Arendt'in öyle yıkıcı bir fenomenolojik okumayı takip ettiğini söyleyemeyiz.[16]

Fenomenolojik bir yönelimin göstergeleri davanın Arendt tarafından betimlenmesinde görülüyor. Arendt kötülüğün sıradanlığından söz ederken bunu "sadece olgusal bir düzlemde" yaptığını iddia eder, ancak hemen akabinde söz konusu olguya, onun "davada insanin yüzüne bakan bir fenomene işaret etme" niteliğini ekler.[17] Yani Eichmann'ın olgusal karakterinin onun görünüş (belirme) biçiminden meydana geldiği söylenebilir. Birinin gözünün içine bakan bu fenomenin doğası neydi? Bu fenomen sanıktan, Eichmann'dan, yani mahkeme salonunda kendini tikel bir fenomen olarak gösteren birinden başkası değildi. Başka bir deyişle, Eichmann kendini öteki insanlar arasında beliren kendine has biri olarak gösterdi, fakat kendi-

16 Heidegger'in *Kant ve Metafizik Sorunu*'ndan bahsediyorum. Ne yazık ki Arendt Heidegger'in sonlu bilginin özünü açma girişimine göndermede bulunmaz. Heidegger'in yenilikçi çalışmasına karşılık, Arendt'in kendi Kant okuması üçüncü Eleştiri'e olan vurgu haricinde, zaman zaman oldukça gelenekseldir. Arendt'in fenomenolojik yönelimi, özellikle politik olanı görünüşler alanı olarak kuramsallaştırması, yeterince araştırıldı ve belgelendi. Heidegger'e olan borcu sadece boş konuşmanın uygulamalarını totalitarizm teorisi olarak geliştirmesinde değil aynı zamanda *Mitsein* düşüncesini geliştirmesinde de görülür. Bakınız örneğin, Dermot Moran'ın *Fenomenolojiye Giriş* adlı kitabının Arendt üzerine olan bölümü. Arendt ve Heidegger üzerine daha derin bir çalışma için bakınız Jacques Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionel*. Bunun içindir ki Arendt'in *Kant ve Metafizik Sorunu*'nu göz ardı etmesi şaşırtıcı. Uzun yıllar Kant'ın felsefesiyle ilgilendiği düşünülürse en azından Heidegger'in okuyuşuna eleştirel bir tutum takınması beklenebilirdi.

17 *Eichmann in Jerusalem*, s. 287.

sinin ne olduğuna göre değil, ne olmadığına göre yaptı bunu. "Eichmann Iago değildi," der Arendt, "Macbeth değildi ve hiçbir şey ona Richard III gibi 'kötü bir adam' olma düşüncesinden daha uzak değildi."[18] Kendini, yaptığı eylemlerle kahraman ya da cani olarak farklı kılan birinden çok uzak olarak, Eichmann bir hiç kimse olduğunu kanıtladı ve paradoks da burada yatıyordu. Bu durumda Arendt kötülüğün sıradanlığından olgu olarak söz ettiğinde, bu politik bir düzleme dâhil olan belli bir görünüş/belirme tarzı olarak anlaşılmalı: Eichmann'ın kendini mahkeme salonunda diğer insanlar gibi biri olarak gösterdiği noktada kötülüğün sıradanlığı kendini ifşa eder. Bu politik ve görünüş arasındaki bağ Ronald Beiner tarafından vurgulandı. Beiner, Arendt'in *Politik Felsefe Üzerine Ders Notları* üzerine yazdığı denemede şöyle der:

> Siyaset görüngüsellikle (fenomenallikle) tanımlanır, bir belirişler/görüngüler alanında kendini-açımlama olarak. Politik şeyler, Arendt'in anladığı anlamda, görüngüsel (fenomenal) olarak tezahür eder.[19]

Varlık ve Zaman'da Heidegger'in de fenomenin tanımlayıcı özelliği olarak tespit ettiği kendini-ifşa-etme üzerine yaptığı vurgu oldukça dikkat çekicidir, çünkü Arendt politik olanı, insanlığın başarabileceği görünenin en yüksek formu olarak konumlandırıyor. Ancak kime Eichmann kendini sıradan bir adam, bir hiç kimse olarak gösteriyor? İzleyicilere doğal olarak—Arendt'e göre dünyayı kuran öznelerarası düzlemi oluşturanlara.

Arendt'in etkin olarak yaptığı, içinde *görünüş* olarak varlığı anlamanın temel olarak ile-olmak (*Mitsein*, 'being-with') ilişkisiyle kurulduğu politiğin fenomenolojisinin bir taslağını çizmek olmuştur. Bu, Arendt'in görünüş olarak varlık tartışmasını yaşayan varlıklar alanına taşıdığı *Zihnin Yaşamı*'nın açılış sayfalarında açık bir şekilde görülür. Gerçek bir kendini-gösterme ontolojisi bu noktada ortaya çıkar:

> Cansız maddenin inorganik oradalığına karşılık, yaşayan varlıklar sadece görünüşten ibaret değiller. Canlı olmak birinin kendi görünürlülüğü gerçeğine cevap veren bir kendini-gösterme arzusu tarafından sahip olun-

18 *Age*.,
19 Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, açıklayıcı denemeyle yayına haz. Ronald Beiner, Chicago: University of Chicago Press, 1992, s. 110.

> maktır. Yaşayan varlıklar *kendi görünüşlerini yaparlar,* tıpkı kendileri için hazırlanmış bir sahne setindeki aktörler gibi…Görünmek her zaman için ötekilere görünmektir.[20]

Bu durumda bireyin görünür olduğu alanı meydana getiren izleyicinin çeşitliliğidir. Fenomenolojik olarak konuşursak, nasıl her bilinçli hareket kendi nesnesine yöneliyorsa, her görünüş de kendini algılayan bir özneye yönelir. Bir bireyin kendini sunuşu –kendi 'nesnelliği' diyebiliriz– eğer onu duyan ve gören olmasaydı manasız olurdu.

Arendt'in Eichmann'ı tasvir ederken Shakespeare'den karakterlere gönderme yapması rastlantı değildir. Hakikaten de Arendt'e göre bütün dünya bir sahne*dir* ve her birimiz bu karmaşık kendini-sergileme, kendini-sunma ve ötekilere görünme oyununun bir parçasıyız. Eichmann'a gelirsek, basmakalıp kelimeleriyle ve Kant'ın ahlak yasasından terfi almaması sebebiyle duyduğu hayal kırıklığına kadar sorgu yargıcına verdiği her şey hakkındaki sonu gelmez itiraflarıyla bu tikel bireyde "insanin gözünün içine bakan" neydi sorusuna gelirsek, karşımızda kendi görünüşünü dünyaya en tekinsiz bir şekilde sunan biri vardır: Onun "görünme arzusu" paradoksal bir şekilde kendi-mevcudiyetini ve bireyselliğini bir görevli rolü üstlenerek reddetmesine sebep olmuştur.

Arendt'in bu analizine Eichmann'ın kasıtlı olarak bu izlenimi yarattığı, kendi işlediği suçları çok iyi bildiği ve çok bilinçli bir şekilde uygun bir yalanın arkasına saklandığı yolunda itirazlar gelebilir. Bu doğru olsaydı bile Arendt'in iddiasını çürütmeye yeterli olmazdı. Arendt hiçbir zaman Eichmann'ın ikiyüzlü olduğunu reddetmedi ve Eichmann'ın "bütün bunların ne demek olduğunu çok iyi bildiğini" onayladı. Eğer Eichmann kötücül bir doğayı saklıyorsa bunu çok iyi bir şekilde yaptı; katışıksız bir düşüncesizlik sayesinde daha rahatsız edici olan bir şeyi yapabiliyordu Eichmann: gerçeklikle olan bütün ilişkisini zihninden uzaklaştırıyordu. Aslında bu akla daha yatkın bir açıklama, tabii eğer kötülüğün, iyiyi ve kötüyü birbirinden ayıran ahlaki fail tarafından bilinçli ve iradeli bir şekilde yapılan hareketin sonucu olduğuna körü körüne inanmak istemiyorsak. Böyle olmadığı ve kötülüğün aşikâr olmadığı Arendt'in iddiasında önemli noktalar. Kötülüğün sıradanlığı etik ve politik hayatımızda yeni ve emsalsiz bir vaka sunuyor ve

20 *The Life of the Mind,* s. 21.

bunu görmeyi başaramamak aynı şekilde basmakalıplara sığınmak olacaktı, tıpkı Eichmann'ın yaptığı gibi.

Başka bir deyişle, kötülüğün sıradanlığı politik alanda bir fikir birliğinin yokluğuna işaret eder. "Teorik olarak" der Arendt, "Beğeni yargısıyla alakalı olarak kendimizi on sekizinci yüzyıldakiyle aynı konumda bulduk." Bunu diyerek Arendt *sağduyu* (*sensus communis*) noksanlığından söz ediyor, yani sadece estetik yargılamaya değil bütün insan eylemlerine uygulanabilen öznel ama evrensel bir yargılama esasından bahsediyor, çünkü her ikisi de salt kişisel temsilden kendimizi ötekilerin yerine koyduğumuz öznelerarası temsile geçmedeki yaratıcı kapasitemizi kapsıyor. Eğer kötülüğün sıradanlığı bir gerçeklik ifşa ediyorsa, o da *sağduyunun* (*sensus communis*) yok olduğudur.

Nasıl Kant metafiziğin dogma haline gelerek yozlaştığını ve herhangi gelecek bir metafizik için zeminin hazırlanmasının elzem olduğunu teşhis ettiyse, Arendt de var olan ahlak esaslarının yargı kuralı sağlama konusunda aciz kaldığının kanıtlandığını ve ahlak felsefesinde yeni bir Kopernik Devrimi'nin gerekli olduğunu iddia etti. Yine nasıl Kant *Salt Aklın Eleştirisi*'nde bilginin unsurlarını açıklarken bir noktada, anlamanın (*understanding*) *a priori* kavramlarının bilgi objelerine uygulanmasının gerekçelendirilmesi problemiyle karşı karşıya kaldıysa, Arendt de benzer bir ikilemle karşı karşıya kaldı: Eichmann olgusalı söz konusu olduğunda, kötülüğün sıradanlığı kavramını gerekçelendirmek nasıl mümkün olabilir? Kant'ın metninde problem ve çözümü Transendental (*Transandantal*) Tümdengelim'de ele alındı; aynı şekilde Arendt'in kötülüğün sıradanlığı kavramının nesnelliğinin transendental tümdengelimine başvurması icap etti.

Transendental Tümdengelim

Bir kere davanın gerçekleri saptandı mı –*quid facti*– o zaman Arendt, Kant'la aynı tarzda ilerleyerek, kötülüğün sıradanlığı kavramının, *a priori* bir biçimde kural olarak hizmet ettiğini kanıtlamak zorundaydı yani deneyimden elde edilemeyen bir kural olarak. İlk bakışta bu Arendt'in kötülüğün sıradanlığının olgu olduğu iddiasına aykırıymış gibi geliyor kulağa. Olgu olarak ampirik kanıta konu olmalı ancak görünen o ki o transendental tümdengelimi zorunlu kılan transendental bir kavram. Nasıl deneyimden bağımsız olabilir? Kötülüğün sıradanlığı bir eylemin kötülük olmadan ya da kötü olarak yargılanacak herhangi bir istem olmadan gerçekleştirildiğine işaret ediyor; "tuhaf, oldukça otantik bir düşünme acizliği"nden ortaya çıkan bir eylem

olurdu bu. Bu düşünmenin ya da düşünmemenin iyi ya da kötü eylemi *a priori* bir biçimde belirlemesi demek olurdu. Arendt'in kendisi böyle bir tümdengelime ihtiyaç olduğundan birkaç kez söz eder. Şöyle yazar: "beni ister istemez bir kavram (kötülüğün sıradanlığı) sahibi yapan bir fenomen—olgu meselesi (*quaestio facti*)— karşısında şaşkınlığa uğradıktan sonra gerekçelendirme meselesini (*quaestio juris*) gündeme getirip kendime "hangi hakla bu kavramı sahiplendim ve kullandım" diye soramadan edemedim.""[21]

Bunu iki sonuç izliyor. İlki, irade kötülük yapmanın gerekli koşulu olarak *görülmediği* sürece kötülüğün sıradanlığı geleneksel felsefi kavramsallaştırmalara aykırı düşüyor. Kötülük nasıl tanımlanırsa tanımlansın, ister bir yoldan şaşmaya dayanan eksiklik, yoksunluk ya da ahlaksızlık olarak ya da kendini mutlak derecesine çıkaran bir irade olarak tanımlansın, kasıtlı bir eylemi gerektiriyordu. Artık bu söz konusu değil. İkinci olarak ise, düşüncesizlik gerekli koşul ve birçok durumda da kötülüğün var olması için yeterli koşul haline gelmiş oluyor. Düşüncesizliğin içerdiği düşünme eksikliği ya da alternatif olarak, vicdan eksikliğidir. Eğer her ikisi de doğruysa o zaman Arendt'in tezi sadece geleneksel kötülük kavramsallaştırmalarını reddetmekle kalmıyor, aynı zamanda muhtemelen felsefi söylemde kabul görmüş en eski etik ilkesini de yeniden doğruluyor, Sokratik düşünceden günümüze gelen ilkeyi, yani, kimse *isteyerek* kötü eylemde bulunmaz. Arendt'in neden Sokrates'in ilkesini kabul ettiği sorusu bu denemenin ilerleyen bölümlerinde açıklık kazanacak.

Neden Kant *Salt Aklın Eleştirisi*'nde transendental tümdengelim uyguladı diye sorarsak, çünkü anlamanın salt kavramlarının *a priori* bir şekilde objelere ilişkili olduğunu göstermesi gerekiyordu. Kant'ın söylemek istediği anlamanın kategorileri, yani nedensellik, töz, birlik ve çokluk, deneyden bağımsız olarak objelere uyguladığımız kavramlardır. Burada kanıtlanması gereken o zaman, anlamanın kategorileri deneyimi mümkün kılan koşullardır, başka bir deyişle, bir objenin *düşünülebilmesi* için kategoriler gereklidir. Bu noktayla ilgili olarak bir belirsizlik ortaya çıkıyor. Kant'a göre transendental tümdengelim kavrayışı (*cognition*) haklı çıkarır; yani, ontik bilginin öznede vuku bulan ontolojik bir senteze dayandığı gösterilir. Arendt için ise kötülüğün sıradanlığı öncelikli olarak deneyin birliğini temsil eden bilişsel bir kavram değil, ahlaki bir kavramdır. Kötülüğün sıradanlığı objesini bilme

21 *Responsibility and Judgment*, s. 161.

yetisinden ayrıymış gibi temsil etmez (Kant'çı terimlerle ifade edersek, bir *Gegenstand*), sadece teorik akıla, idrak edilebilen bir obje olarak belirebilen ahlaki yargının objesi olan bir fikirdir o (*idea*). Bu tümdengelimi teorik alandan pratik alana taşıyacaktı. Ancak Arendt kötülüğün sıradanlığı kavramına hem bilişsel hem de ahlaki işlev atfediyor gibi gözüküyor.

Arendt'in tümdengelimi öncelikle kötülüğün sıradanlığının anlamını açıklayan iki kilit fikri tanımlayarak ilerliyor, düşünmek ve kötülük; ki bunlar aşağıdaki savla formüle edilebilir: Düşünmek kişiyi kötülük yapmamaya koşullar, öte yandan düşünmenin yokluğu kötülük yapmayı olanaklı hale getirir. Bu noktada gerekçelendirme meselesi (*quaestio juris*), düşünmenin ya da düşünmenin yokluğunun kötülüğün ortaya çıkmasında gerekli koşul olduğunu göstermektir ya da başka bir şekilde ifade edersek, düşünmek kötülüğü kötülük *olarak* anlaşılır yapandır. Arendt bunu üç önermeyle ortaya koyuyor:[22]

1. Düşünme yetisi herkese atfedilmeli, sadece ayrıcalıklı birkaç kişiye yani sözde "profesyonel filozoflara" değil.
2. Düşünme, kendi düşüncelerini tanımlamalara ve aksiyomlara çevirmeye karşıdır. Düşünce "dondurulmayı" reddeder. Arendt'in çok kullandığı bir metafordur bu. Bu şunu ifade eder: nihai bir moral esasları dizisi olamaz.
3. Düşünme görünüşlerle değil, soyutlamalarla ya da "görünmeyenlerle" ilgilidir ki, bu da düşünen kendi sıradan hayatını sekteye uğratır ve ondan çekilir demektir. Düşünme meşgalesi gündeliğin pratik kaygılarından çok başka bir şey olarak görünmektedir.

İlginçtir ki Arendt Sokratik düşüncenin bu ilkelerine günümüze daha yakın olan iki perspektiften ulaşıyor, ilki Kant felsefesi. Anlama ile akıl arasında bir ayrım yapmak suretiyle Kant etkin bir biçimde bilme ile düşünme arasında bir ayrımı netleştirmişti. Kant saf aklın, kavrayışın sınırlarını aşmak *istediğini* ileri sürdü; saf akıl bunu talep eder aslında ve bu aşma arzusu, her ne kadar kaçınılmaz yanılsamalara sebebiyet verse de, hiçbir zaman durmayacaktır, çünkü biz ölümlü rasyonel varlıklar sahip olduğumuz koşullu bilgiyle yetinemeyiz. Arendt daha sonra bunu Nietzsche'nin metafiziğin baş

22 Bkz. "Thinking and Moral Considerations", *Responsibility and Judgment*, s. 166-67.

göstermesinin (metafizik düşüncenin kendini üzerinde teyit ettiği temel ayrım ya da duyusal olmayanın duyusal olanın üzerine onun doğrusu olarak yerleştirilmesi) bir sona geldiği iddiasıyla ilişkilendirir. Var olmanın anlamı böyle bir durumda artık korunamaz ve ancak *düşünmeye* bir dönüş yoluyla anlam sorusu otantik bir şekilde kurulabilir.

Bu "tümdengelimin" sonucu düşünmenin *aporetik* bir kuruluş temsil ettiğidir. Bir taraftan, doktrinler, inançlar ve ideolojiler şeklini almış bütün bu "donmuş" ve sabitlenmiş düşünceleri bozar ve çözülmeye uğratır ve bunu yaparak bizim anlam ile hayat arasındaki özgün ilişkiyi tekrar keşfetmemize imkân verir.[23] Öte yandan, her ne kadar düşünme hepimizin sahip olduğu bir yeti olsa da, ondan çoğunlukla sakınılır, çünkü ya çok az sonuç üretir ya da hiç üretmez, bilişsel türde bile. Sadece yeniden muhakeme söz konusu olduğunda bizi kendi deneyimlerimize geri döndürür. Düşünme hiçbir şey öğretmez, üretmez, tek yaptığı hali hazırda olan esasların ve alışkanlıkların kesintiye uğramasına sebebiyet vermektir.

Kendi başına bu, Kantçı anlamda transendental tümdengelimden ziyade düşünmenin özünün bir izahı gibi gelebilir. Ancak böyle bir izah tümdengelim için gerekli bir adımdır ve bir şekilde, tümdengelim*dir* de. Arendt'in vurgulamak istediği, kötülüğün sıradanlığının bu "obje"nin—kötülüğün—düşünülmesi için gerekli bir kavram olduğudur. Ancak, bu obje kavrayışın (idrak) değil, ahlaki eylemin bir objesi olduğu için tümdengelimin doğasının değişmesi gereklidir. Artık kötülüğün sıradanlığının sezgi (*intuition*) nesnelerinin gerekli bir ifadesi olduğunu kanıtlamaya gerek yok, onun yerine rasyonel varlığın nedensellik ilkesinin ürünü olan objeler olduğunu kanıtlamak gerek. Başka bir deyişle, kötülüğün sıradanlığının 'Yapmalıyım'a göre iradeyi belirleyen kural şeklindeki özgürlüğün nedenselliğinin ürünü olan objelerin ifadesi olduğunu kanıtlamaya gerek vardır. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde uygulanan tümdengelime göre, Kant'ın amacı saf aklın nasıl da iradenin belirleyici bir esası olabildiğini göstermekti. İradenin objeleri duyusal görünün değil de arzunun objeleri olduğu için, tümdengelimin daha kolay olduğu kanıtlanmış oldu.[24] Arendt için tümdengelimin uygulamaları iki önemli sonuç üretir. İlki

23 Bu noktada Arendt'in duruşunun Nietzsche'ye yakınlığını görmemek olanaksız.

24 Bu belirleyici esas, der Kant, tümdengelime ihtiyaç duymayan ama daha çok tümdengelimin ilkesi olarak görev yapan ahlak yasasıdır. Bu Kant'ın şu iddiasına gönderme yapıyor: ölçüde ahlaki yasanın bilinçliliği "aklın olgusudur" ancak benim bilincinde olduğum isteyerek yapılmış olan her eylem, doğru ve yanlış deneyimimden bağımsız bir şekilde bir 'Yapmalıyım' içerdiği ölçüde. Bu "-meli," yasasının gerekli ardışıklık olduğu doğal nedensellik

ahlaki eylemin esası, içeriği değil iradeyi belirleyen kural (*maxim*) *formunda* yatmaktadır—kategorik buyruk formunda. İkincisi ve ilkini takiben, her ne kadar iyi ve kötü pratik aklın objeleri olsa da, bir esas olarak verilmezler, iradenin bir *duygulanımı* olarak fiili (*actual*) yapılırlar. Bu ahlaki eylemin iyi ve kötü fikrinin bilgisine dayanmadığı anlamına gelir. Onun yerine, iyi ve kötü "iradenin bir şeyi kendi objesi yapması için bir *akıl yasası* tarafından belirlendiği ölçüde, *iradeye* bir göndermeyi ifade eder."[25] İyi ve kötü pratik akla tabi fikirler değildir artık; sadece aklın ilkesi temelinden fikir olarak anlamlarını kazanırlar yani ahlaki yasadan. Bu yüzden, *"ahlaki yasadan önce değil, sonra ve onun vasıtasıyla belirlenirler."*[26]

Şimdi neden Arendt'in transendental tümdengelime ihtiyaç duyduğu ancak aynı zamanda neden bunu yapamadığı daha açık bir hale geliyor. Bir Kantçı olarak, Arendt katı anlamda bir kötü olgusalı olmadığını düşünür. İyi ve kötü, sadece düşünme sorumluluğunu kabul eden (ya da düşünmeyerek bu sorumluluktan kaçan) ve eyleyen özneyle ilişkisinde anlam kazanır. Kötülüğün sıradanlığı irade kuralının bir sonucu olabilirdi ve bu durumda da bir objenin gerçekleştirilmesinin. Hangi kural? İşte bu noktada konu şaşırtıcı bir sapmaya uğruyor. Bütün kuralları olumsuzlayacak bir kural olabilirdi bu. Şöyle bir şey olurdu: düşünmeden eylemek ya da kuralsız eylemek. Öyle bir şekilde eyle ki kendine hiçbir kural verme ama basitçe sana otorite tarafından verilen klişeyi benimse ve bunun senin iraden için belirleyici esas olmasına izin ver ki böylece bütün sorumluluklardan kaçabilesin.

Kantçı terminolojide aklın bu sapması manasızdır. Birey bir kural tarafından yönlendirilmelidir, bu patolojik olsa bile. Ancak, iradenin bir "kural"ı olarak düşüncesizlik ne iyiye ne de kötüye yönelen bir irade olabilirdi ne de patolojik bir meyil.[27] Herhangi bir bireysel iradenin olmadığı bir eyleme şek-

ilkesinden farklı bir nedensellik formu olduğu için, Kant bu şekilde özgürlük pratik akla, yani iradeye ifşa olur, diyebilir. Pratik aklın objeleri açısından, bu objelerin gerçekliklerinin (*actuality*) sezilmelerinden değil ama istenmelerinden oluştuğu için, tümdengelim, kuramsal tümdengelimde olduğunun aksine, bu objelerin nasıl olanaklı olduklarıyla ilgilenmez. "Burada önemli olan, iradenin belirlenmesi ve özgür irade olarak bu iradenin buyruğunun belirleyici esasıdır, sonuç değil." (Kant, *Critique of Practical Reason,* çev. Werner Pluhar, giriş Stephen Engstrom, Cambridge: Hackett Publishers, 2002, s. 64).

25 *Critique of Practical Reason*, s. 81.

26 *Age*., s. 84.

27 Bu nokta önemli çünkü Eichmann Yahudileri kitleler halinde öldürmekten sapkın ya da gaddarca bir şekilde zevk duyduğu için o şekilde davranmadı demek oluyor bu. Kendi zevkine göre karar verdiğinde bile, ahlaki yasanın bilincinde olan biri değildi. Eğer öyle yapmış olsaydı, yanlış yapmış olduğunu *bilen* sıradan bir suçlu olurdu. Himmler ve *Einsatzgruppen*'un geneli hakkında Arendt bu noktayı vurgular: "katiller sadist değillerdi

line denk olurdu bu, gerçekte bir onlar-kendi de olmayan daha 'yüksek' ya da 'kolektif' bir iradeye teslim olma olurdu, ama sadece *das Man*'ın aşırı bir uyarlaması olduğunu kanıtlayan bir irade yanılsaması olarak. Ahlaki yasa ki sonuçta aklın olgusudur, tepe taklak edilmiş olurdu. Kendime kanun veren bir "*Ben*" yerine, bana sadece bu kanunu vermekle kalmayan aynı zamanda benim irademi de isteyen başka biri olurdu. Kör itaatin ahlaki görevin yerini aldığı net yanıltıcılık olarak karşımıza çıkan, belli bir koşulsuz (kategorik) buyruğun mantığıyla ve ürkütücü sonuçlarıyla uyum içindedir. Arendt Eichmann'ın "ahlaki buyruğunu" şu şekilde aldı: "Öyle bir eylemelisin ki eylemlerinin ilkesi yasa koyucuyla ya da vatanın yasasıyla aynı olsun," bu da tabii ki *Führer*'di.[28] Bu anlamda düşünülemez gibi geliyor ama gerçekte olan buydu.[29]

Arendt, Kant'ın ahlak felsefesi esasları bağlamında kabul edilemeyecek bir tez ortaya attı. O halde bu tezin anlamsız olduğu ve göz önünde tutulmaması gerektiği sonucuna mı ulaşmalıyız? Ya da tam tersine Kant'ın ahlaki yasanın aklın olgusu olduğu iddiası yanlış mı ya da Eichmann'ın yaptığı gibi kişinin ahlaki yasayı istediği bir ideolojik buyruğa uydurması kolay bir şey mi? İlk soruya cevabımız hayır şeklinde olacaktır. Arendt'in iddiasının özünde düşünmenin özünün bir izahını verme girişimi yatmaktadır. Eğer bu başarılabilirse, o zaman ilkinden daha zor olan ikinci soruya da cevap verilmiş demektir. Eğer sonuçta transendental tümdengelim başarısızlığa uğrarsa Arendt'in başvuracağı ne kalır? Başka bir yol daha var, bir dolambaçlı yol da diyebiliriz ki, Arendt bunu yine Kant'ın metodunun bir özelliği olarak görür: örneğe başvurma.

Bu noktada sorunsal şu şekilde açıklanabilir: Eichmann'ın buyruğunun sadece bir örnek teşkil ettiği düşüncesizlik, nasıl olur da iradenin belirlen-

ya da doğaları gereği öldürmediler; tam tersine yaptıklarından fiziksel bir zevk alanları ayıklamak sistematik bir çabayı gerektiriyordu." (*Eichmann in Jerusalem*, s. 105).

28 *Eichmann in Jerusalem,* s. 136.

29 Eichmann'ın ahlaki yasayı saptırması konusunda Arendt'in kendi savını desteklemek amaçlı ortaya attığı argümanlardan biri, Almanların bir ahlak esasları dizisini başka bir ahlak esasları dizisiyle bir kere değil iki kere yer değiştirmiş olmalarıdır: ilki Nazi döneminde ve sonra da savaştan hemen sonra. Adenaur dönemindeki bu "normalliğe ani dönüş" "sadece bizim şüphelerimizi pekiştirir." (*Responsibility and Judgment*, s. 55). Burada söz konusu olan, tam da Arendt'i meşgul eden temel konudur: Nazi ideolojisi adına ahlak nasıl oldu da bu kadar kolay çökebildi? Arendt'e göre bu, toplum tarafından kabul edilmiş ahlak esası temellerinin sağlam olmadığını gösteriyordu. Nasıl bu esaslar kriz döneminde "sıradan insanlar" tarafından yok sayıldı ve neden ahlaki yargının temellerinin ve yargı yetisinin tekrardan titiz bir sorgulaması yapılmalıydı? Nazi döneminin bu "ustasız geçmişinin" (unmastered past) suçun basit korkusundan ve büyüklüğünden çok daha derin felsefi kökleri var.

mesinin bir kuralı olarak görev yapabilir? Nasıl olur da düşüncesizlik bir objenin gerçekliğini, iradeyi belirleyen yasanın bir *sonucu* olarak *üretir* ki, burada söz konusu olan idari kitle cinayetidir? Sadece bu temelde kötü bir eylem olarak belirlenebilir. Ancak ahlaki yasanın tümdengelimi söz konusu olduğu için ve Kant'ın iddia ettiği gibi, ötekilere saygı göstermenin ahlaki yasaya saygı göstermeyi temsil ettiği konusunda biz rasyonel varlıkların hem fikir olduğunu artık kimse varsaymadığı için, o zaman sorun yargı problemi olarak geri gelir. Bu durumda ve Kant'ın felsefi sınırları içinde kalarak, anlama yetisi objenin kavranmasını sağlayacak kuralı veremediği zaman, yargılama yetisi bunu düşünümsel olarak (*reflectively*) yapmak üzere çağrılır, yani, yargılama bu eylemi anlaşılır kılacak kuralı bulmalıdır. Ancak, yargılama kötülüğün sıradanlığı gibi emsalsiz bir fenomen için bir kural varsayamayacağından, dolaylı olarak ilerlemek zorunda, ve Arendt'e göre, bu örnek yoluyla olur.

Yargılama için kural diye bir şey olmadığı ve bu kuralların öğretilemez olduğu konusunda Kant'ın ısrar etmesi dikkate değerdir. Sokratik sorgulamaya çok benzer bir şekilde, yargılama ancak örneklerle keskinleştirilecek "doğal bir armağan" olarak görülür.[30] Arendt Kant'ın "örnekler yargının yürütecidir" ifadesini tekrarlamaktan hoşlanır. Arendt'e göre bu ifade, ahlaki İdeler için bir şemanın olmadığı gerçeğini göz önüne alırsak, örnekler sadece yardımcı değil gereklidir de, demektir. Ahlaki eylemler bilişsel aklın alanının dışına düştüğü için transendental tahayyül vasıtasıyla salt bir tasvire (*image*) döndürülmek suretiyle, anlamanın salt bir kavramının "duyusal yapılması"nın olanaksızlığı anlamında kavramın "şematizasyonu" olamaz. Bu olamayacağına göre, görünün kavramla sentezi olan tikelin evrenselin altına konması pek mümkün görünmüyor. Ahlaki bir İdenin (*idea*) bir şema tarafından temsil edilebilir yapılması ancak bir görüyü bir İdenin saf bir imgesiyle birleştirmeyen, sadece *faziletin* bir örneğini sunan ve daha fazlasını yapmayan "temsili bir model"le mümkündür. Örnekler kural değildir; yani bize, örneğin, bir masanın, bilginin sentezinde o masayı bir masanın bütün tikel görüleriyle kolayca birleştirmemize izin veren 'duyusal formu'nu vermezler. Temsili model sadece akla bütün masaların en iyisini sunar—bir masanın nasıl gözükmesi *gerekiyorsa*. Fark şimdi gayet açık: örnek ahlaki, şema bilişsel. Şemanın *gerçekliği* bütün tikel masaların ona uyması gerektiği

30 Bkz. özellikle Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Werner Pluhar, giriş Patricia W. Kitcher, Cambridge: Hackett Publishers, 1996, B173-74.

gerçeğine dayanır. Örneğin *değeri* diğer bütün tikellerin ölçütü haline gelmesi gereken en iyi nitelikleri göstermek için tikel bir örnek kullanır.[31] Kim her şeyden çok ahlaki eylem konusunda 'temsili örnek' rolünü doldurabilir? Sokrates.

Sokratik Diyalog

Arendt kötülüğün sıradanlığının kökünde düşüncesizliğin olduğunu düşünür buna karşılık kötülük yapmamanın koşulu ise düşünceliliktir. Bu ilişkiyi kanıtlama görevi örnek sayesinde oluyor. *Eichmann* metninin sonuna doğru Arendt bu ilişkiyi kararlı bir ifadeyle verir:

> Saygın bir toplumun hepsi bir şekilde Hitler'e karşı koymadığı için, vicdana yol gösteren toplumun davranışını belirleyen ahlaki buyruklar ve dini emirler –"Öldürmeyeceksin!"– fiilen yok oldu. Doğruyu yanlıştan ayırabilen birkaç kişi de kendi yargılamalarıyla hareket ettiler ve bunu özgür bir şekilde yaptılar; uyulacak hiçbir kural yoktu, tikel vakaların karşılığını bulacağı ve kendisi tarafından kapsanacağı hiçbir kural. Her ortaya çıkan örnek için karar vermek zorunda kaldılar çünkü emsalsiz için hiçbir kural yoktu.[32]

Alman toplumunun, kendi hareketlerindeki kötülüğü tanımakta başarısız olmaları Arendt tarafından kriz dönemindeki yargılama başarısızlığı olarak görüldü. Arendt'in ironisi gözden kaçmamalı. Ahlaki olarak yüksek fikirli olan da, Arendt'e göre, ahlaki olarak umursamaz olan kadar kötülüğün sıra-

31 Aslında Arendt "şematik tablo," "soyut tablo" ve "örnek verici tablo" arasında bir ayrım yapar ve sadece sonuncusunun ahlak düşüncesi için "işaret direği" olarak görev yapabileceğini söyler. (*Responsibility and Judgment*, s. 144) Arendt'in ne açıdan tutarlı bir şekilde Kant'ın düşüncesini takip ettiği açık olmalı. Ancak aynı zamanda Arendt'in nasıl da Kantçı ahlakı Sokratik bir erdem etiğiyle birleştirmek istediği görülebilir. Örneğin değeri büyük bir ölçüde onun en erdemli yani *en iyi* olarak kıymetine denk düşüyor. Bir noktada Arendt Kantçı şemayı Platoncu düşünceyle eşitleyecek kadar ileri gider: "Her tikel obje, örneğin bir masa, masayı masa olarak tanımamızı sağlayan denk bir kavrama sahiptir. Bunu Platoncu bir *idea* olarak algılayabilirsiniz ya da Kantçı şema olarak, yani zihninizin gözleri önünde her masanın bir şekilde denk düştüğü şematik ya da sadece *formel masa şekli* vardır." (*The Life of the Mind*, s. 272). İkisinin bu naif eşleştirmesi birçok soruya açık, sanki Kant'ın eleştirel felsefesi Platon'un idealar doktrininin gerçekliğini tersine çevirmemiş gibi! Arendt'in böyle yapmasının ardında Sokratik düşünceyi Platon'un sahiplenmesinden (*appropriation*) uzaklaştırmak ve ilkini Kant'a yakınlaştırmak girişimi yatmaktadır çünkü böylece ahlaki yargılamanın mümkün temelleri Platoncu felsefeden ziyade Kant ve Sokrates'te bulunsun. Bu Arendt'in aynı zamanda felsefenin içinden bir alternatif bularak, bir kez daha Heidegger ve Nietzsche'ye metafiziğin sonunun onaylanması konusunda borçlu olduğunun teslim edilmesidir (en azından Nietzsche için metafizik Platonculuk olarak anlaşıldı).

32 *Eichmann in Jerusalem*, s. 295.

danlığına karşı duyarlı olmalıdır, çünkü onlar sadece bilinen kurallara göre yargılıyorlar– başka bir deyişle, *yargılayamazlardı, çünkü düşünmediler.* Bu görüşün sonuçları oldukça kapsamlı. Arendt kötülüğün sıradanlığını yeni bir ahlak teorisi olarak önermediğini ama onu kaba bir olgu olarak karşıladığını ileri sürdüğü zaman, aynı zamanda bu kavramın ahlak hakkında bir gerçeği ifşa ettiğini söylüyor, yani bizim bütün ahlaki esaslarımızın hiçbir nesnel gerçekliği olamayan alışkanlıklar, gelenekler ve önyargılardan başka bir şey olmadığının kanıtlandığını söylüyor. Sonuç olarak, ahlaki esasların gerçeği savunulmaz hale geldi ve Eichmann bunun yaşayan bir kanıtıydı. Bütün ahlak ölçütlerimizin temeli ahlaki yasanın öznel evrenselliğinde olmalı, Kant'ın gösterdiği gibi; ancak öznel olarak evrensel olan gerçek olarak söylenebilir ve bu anlamda gerçek olarak nitelendirebileceğimiz tek obje *a priori* olarak bilincinde olduğumuz iradeyi yönlendiren bir yasadır. Ya da Sokratik terminolojiyle ifade edersek, ahlaki ölçütlerimiz temelini hiçbir zaman bir olmayan, birde-iki olan bir *kendi*de buluyor: ötekiyle, arkadaşla uzlaşmaz bir kendi kendini inceleme formunda nükseden bir iç diyalog sürdüren *kendi*dir bu.

Sokrates örneği neyi gösteriyor? Sokratik *kendi*de bize bir örnek, bir *paradigma* sunacak kadar temsili olan ne var? Şimdi bu paradigmanın ancak ne olması gerektiğine dair bir kanıt olarak görev yapabileceği aşikâr görünüyor, yani Arendt'in düşünmenin iyi ve kötüye temel olması iddiası ne ispatın ne de tümdengelimin konusu olabilir; o kendini sadece vücut bulmuş bir buyruk olarak ifşa edebilir. Her şeyden önce Sokrates seçilmiştir çünkü Kant'ın 'profesyonel filozof' diye tabir ettiğine karşılık Sokrates sıradan bir adam olarak düşünüre model oluşturuyor. Elitlerden biri olmak yerine Sokrates kimseden fazla bildiğini iddia etmeyen 'herhangi bir insan'dı. Sokrates'in ünlü bilgisizlik iddiası Arendt tarafından retorik bir duruştan çok uzak, düz bir şekilde yorumlandı: diğer vatandaşlar gibi bir vatandaştı Sokrates, herhangi bir vatandaşın sahip olmayı hak ettiğinden daha fazlasını istemeyen bir vatandaş. Sofistlerin aksine, Sokrates hiçbir zaman öğretecek bir şeyi olduğunu iddia etmedi ve işte tam da bu onu diğer düşünürler arasında bir düşünür olarak konumlandırır; Sokrates için düşünme bir görevdi, bütün "kati kavramları" ve "kurulmuş işaretleri" alıp götüren ve onları "özgün anlamlarına" geri veren "düşünce rüzgarı"yla[33] taşınıyor olma hali olan bir de-

33 Arendt bu ifadeyi Heidegger'in *Düşünmek Ne Demektir'*de karşımıza çıkan ve kendisini "Batının en saf düşünürü" olarak tabir ettiği Sokrates tasvirinden özenle çekip almıştır.

neyimdi.[34] Bu suretle, Sokratik sorgulamanın yıkıcılığı düşünmenin kendi yıkıcılığıdır.

Eichmann örneğinde olduğu gibi Arendt bu kez de Sokrates'in bir karakter portresini çizer gibidir, bu portrenin doğruluğu tartışmaya kesinlikle açıktır. Kendi argümanının mantığına dayanarak, bunun büyük bir kısmı temsili örneğin kullanılışına bağlı gibi duruyor. Sokrates düşünürlerin 'en iyi'si iken Eichmann da, aksine, düşünür olmayanların en 'iyi'sidir. Bu yaklaşımın erdemleri sorgulanabilir. Kötülüğün sıradanlığını gördüğümüz zaman onu tanımamıza imkân verecek hiçbir nihai kanıt bulmaya imkân yoktur demektir bu. Ancak Arendt'in görüşü ile tam bir uyum içinde bulunur bu; çünkü ahlaki yargıyı yönlendirecek bir kural olmadığı takdirde kişi sadece düşünümsel (*reflective*) bir tavırda iddiayı evrenselliğe uyduracak tikellere müracaat etmek durumundadır. Sokrates örneğinde evrensel bir şey buluruz ancak Sokrates sadece bilinen *a priori* evrensele örnek teşkil etmiyor. Düşünmenin ne olduğunu öğreniriz ve benzersizliğinde ve benzersizliğiyle kendinden öte bir şeyi işaret eden Sokrates sayesinde bizi düşündürenin ne olduğunu öğreniriz; ancak şu da doğru ki birçok başka örnek de başka bir şekilde de olsa iş görürdü ancak hiçbiri Sokrates'ten *daha iyi* olmazdı.

Arendt'in Sokrates örneği tartışmasında düşünsel yargılamanın *aporetik* özelliği aydınlığa kavuşur. Sokrates örneği gösteren bir örnektir: bize düşünmenin özünü bu özü varsaymadan *gösteriyor*. İronik bir şekilde, aşina olduğumuz, rasyonel bir kavrayış olarak düşünme kavramı bizi o soruyu sormaktan alıkoyar: bizi düşündüren nedir? İkincisi, diye yazar Arendt, "saklı olduğu yerden çıkarmamız" ve "görünür kılmamız" gereken bir şeydir bu.[35] Bizler temel olarak Sokrates'in pozisyonundayız, yani insanların arasında bir insan olarak düşünmenin ne demek olduğunu bilmiyoruz. Düşünmek için uğraşıyoruz ama düşünmenin ne olduğunu bilmiyoruz. Sahip olduğumuz tek şey takip edeceğimiz bir ipucu ve bir örnekle yol gösteren kılavuz.

O halde Sokrates'in sunduğu düşünme faaliyetinde bu kadar özel olan nedir? Her şeyden önce, Sokrates o ünlü, sorgulanmayan bir hayat yaşamaya değmez deyişiyle kendi yaşamını riske attı. Yani yaşamak ve düşünmek birbirinden ayrılmaz hale gelir. Arendt Sokrates'in bu idealini şu cümlelerle özetliyor:

34 *The Life of the Mind*, s. 178.
35 *Age.*, s. 167.

> Sokrates'in yaptığının anlamı faaliyetin kendisinde bulunabilir. Ya da başka bir şekilde ifade edersek: düşünmek ve tamamen canlı olmak aynı şeyler ve bu da düşünmek her daim yeniden başlamalıdır anlamına geliyor...[36]

Düşünmenin doğasının neden düşünümsel (*reflective*) karakteri olduğu sorusu daha açık hale geliyor. Düşünmenin *anlamı* sadece *eylemde/faaliyette* keşfediliyor. Ancak düşünmek başka hiçbir eyleme benzemeyen bir eylem! Nasıl? Bu noktada bir ikinci *aporia* ortaya çıkıyor.

Düşünmek tamamen canlı olmak demek; *tamamen* canlı olmak ise "hayatta olan her şeyin anlamını ifade eden" iyi, güzel, adalet ve mutluluk gibi kelimelerin anlamlılığını sorgulamak demek. Ancak bunu yaparken, düşünmek düşüneni, Arendt'in ifadesiyle, görünüşler alanı olan gerçeklikten geri çeker.

Bu noktada Arendt'in daha önce gönderme yaptığımız bir alıntısını hatırlamak yol gösterici olacaktır: "Canlı olmak bir kendini-gösterme arzusu tarafından sahip olunmaktır."[37] Yani Arendt'e göre canlı olmak ötekiler arasında-ve-önünde-görünmektir. Sokrates düşünür modelidir çünkü hiçbir zaman insanların dünyasından çekilmemiştir; onun varlığı ötekilerle konuşmak ve "adalet," "erdem" ve "mutluluk" gibi kelimeler karşısında kendinde bulduğu şaşkınlığı ötekilere de bulaştırmaktı. Ancak bir düşünür olarak Sokrates kendi görüngüsü de dâhil olmak üzere görüngüler (duyular) dünyasından çekildi. Hem insanlar arasındaydı hem de onlardan çekilip kendi içine döndü. Bu durum tam da içinde "düşünme"nin egonun bir faaliyeti olarak görüldüğü modern öznellikle ilişkilendirdiğimiz bir durum değil mi? Kendi zihin faaliyetlerini incelemek için dünyanın kesinliğini parantez içine koyma gücünü iddia eden bir egonun? Arendt'e göre cevap basit bir "hayır"dır, çünkü "kendi"nin dünyadan çekilmesi egonun yalnızlaşmasıyla aynı şey değildir. İkincisi bir tane: bir monad; ilki iki tane: Sokrates ve onun şeytanı (*daemon*), ben kendim ve kendisiyle bitmek bilmeyen bir sohbeti sürdürdüğüm ve 'vicdan' diye tabir ettiğim arkadaş. Kendi her zaman ikidir ve kendisiyle bir diyalog içinde bulunur ki, bu şu anlama gelir: Sokratik içe çekilme benim hemcinslerimle ve kadınlarla girdiğim diyalogdan beni uzaklaştırmak yerine, taleplerinde çok ciddi olan arkadaşın içselleşmesini temsil ediyor. Bu böyle çünkü vicdanın *kendisi-için* olması mutlak tutarlılığı talep

36 *Age.*, s. 178.
37 s. 7; *The Life of the Mind*, s. 21.

eder. Ben ya kendimle uyum halindeyimdir ya da savaş halinde, ya kendimin bir arkadaşıyımdır ya da düşmanı.

Umut edelim ki açtığımız bu parantez aslında bir paradoksun olmadığını göstererek önceki paradoksu ortadan kaldırmaya yardımcı olur. Düşünmeye çağrıldığım derecede, kendimi bir süreliğine ötekilere görünmekten muaf tutabilirim ancak ben kendime öteki *olarak* göründüğüm ölçüde diyalog devam eder çünkü benim varlığım, kendi ile benden uzak duran ve beni kendimi-sorgulamaya çağıran arkadaş tarafından kurulmuştur bile.

Düşünme faaliyetinin ikinci yönü, Sokrates'in ifşa ettiği yönü ise Aristoteles'in iddia ettiğinin aksine, iyinin elde edilmesi faaliyetin özü değil; daha çok faaliyetin kendisinden gelendir. Düşünmek, herhangi bir *telos*a ulaşsın ya da ulaşmasın kendi içinde iyidir.[38] Düşünmenin bu iki yönünden ortaya çıkan ise daha farklı ve temel bir etiğin olanağıdır: düşünmenin etiği.

Düşünmek etiği uygulamaktır. Birinin kendi hayatını hali hazırda olan kurala dayanmayan düşünme olarak sorgulaması normatif etiğin dayanağını oluşturur. Bu Arendt'in kavramsallaştırmasını özetliyor. Bu denemeyi Arendt'in duruşunun iki sonucunu inceleyerek sonlandırmak istiyorum.

Arendt'in kötülüğün sıradanlığının emsalsiz olduğu iddiası pratik aklın yargıyla ilişkisini bir problem olarak ortaya koyar. Düşünmek nedir sonuçta ve Kant'tan oldukça beslendiği de göz önüne alınırsa, Arendt'in düşüncesinin Kant'ınkinden daha iyi olduğu iddia edilebilir mi? Kant'a göre düşünmek bir sentezdir; genel bir kural tikel bir görüye uygulanmak üzere kurulduğu zaman düşünmek ortaya çıkar. Bunun ötesinde, düşünmek, fikirlere bir görü sağlama yetisi göstermeden fikirleri *düşünen* aklın bir faaliyetidir. İkinci anlamda düşünmek olumsuz bir şeydir. Akıl, duyu dünyasına ait olmayan görünün bir objesini sunmak için çaba sarf ettiğinde başarısızlığa uğrar; *noumenon*, duyuları nasıl aşacağımızı göstermeden duyular dünyasıyla ilgili olanın sınırlarını gösteren bir "sınır kavram" olarak durur.[39] Düşünmenin bu ikinci anlamı Arendt'in kullandığı şekline çok yakınlaşır. Öncelikle, Arendt'e göre bizi düşündüren nedir sorusu, bu sorunun tersinden doğar yani Eichmann'da rastladığı düşünme noksanlığından ve bunun kötülük

38 Bu düşünce kesinlikle tam olarak Aristoteles'te yok değil ve benim ifadem maalesef aşırı bir basitleştirmeyi temsil ediyor. Aristoteles'e göre eylemde her zaman zevk olabilir ve eylemin eylem olarak başarılması eylemin amacından bağımsız bir tatmin getirir (Bkz. *Nic Ethics* X. 4. 1175).

39 *Critique of Pure Reason*, B311; s. 319 Pluhar.

yapmayla ilişkisinden. Düşünmenin olumsuzlanması bu anlamda bir cevaptır. Gerçek deneyim bizi, iyi ve kötü üzerine olan ahlaki soruları tekrar değerlendirmeye zorladığı zaman düşünme *doğar* ki, bu kavrayıştan farklıdır. Düşünmek gerçekte vicdan sahibi olmakla aynı şeydir.

Düşünmek nedir ve ne zaman doğar sorusunu cevaplarken, Arendt'in argümanı Kant'ın eleştirel felsefesinden geçip Sokratik etiğe yönelir ve oradan nihayetinde tekrar Kant'a döner, ama bu defa *Üçüncü Eleştiri*'nin ve yargı gücü sorunsalının Kant'ına dönecektir. Aklın olumsuzlanması, Kant'ta olduğu gibi, basit bir başarısızlık değildir; bir bilinmeyenle karşılaşmak üzere bilinenin sınırlarının ötesine geçme arzusunu ifade eder. Ancak bilinmeyenle karşılaşma hakikat değil, anlam arzusundan dolayı üstlenilir. *"Aklın gereksinimi hakikat arayışı değil, anlam arayışıdır. Ve hakikat ve anlam aynı şey değildir."*[40] Fark nedir o zaman? Hakikat görünüşte yatar, bir objenin kavranması o objenin gerçekliğiyle uyum içinde olmalıdır. Anlam bir taraftan amaçlar sorusuna ya da Kant'ın ifade ettiği gibi *şeylerin amaçsal birliğine* ait olmalıdır. Anlama ulaşmak için gerçekten çekip almak lazım, yani temsil dünyası olarak kurulmuş olandan ve bir şeyin gerçek ya da değil olarak ne olduğu sorusundan.

Bu Arendt'i, *İkinci Eleştiri*'de karşımıza çıkan aklın olgusu ('*fact of reason*') olarak ahlak yasası kavramına—*Olması gereken* olarak kabul edilen şey— doğrudan yönlendirecekmiş gibi görünüyor. Ancak fark bu noktada ortaya çıkıyor, çünkü kötülüğün sıradanlığı söz konusu olduğunda ahlaki yasa öznel bir evrensel olarak verilmez. Öyle bir eylemelisin ki eyleminin düsturu evrensel olarak geçerli olsun, diyemeyiz. Ahlaki yasanın sapması gerçekleşmiş oldu bile. Eichmann'ın ahlaki yasa uyarlamasını tekrar edersek: "öyle bir eylemelisin ki eylemlerinin ilkesi yasa koyucuyla ya da vatanın yasasıyla aynı olsun." Kant'ın kavramsallaştırmasında, herkes bir yasa koyucu; Eichmann'ın uyarlamasında tekil bir birey olarak her kişinin iradesi bir kişinin iradesi haline gelir. Neden Eichmann'ın eğri büğrü mantığının yanlışlığını, bu sapmaya karşılık ahlaki yasanın geçerliliğini tekrar ileri sürmek suretiyle açığa vurmayalım? İşler o kadar kolay değil. Aynı kavramlar söz konusu: görev, yasanın koşulsuzluğu ve evrenselliği, temel ilke düşüncesi. Bu kavramları onların totaliter anlamlarından kurtarmak için eleştirel bilince başvurmak yetmez, özellikle de bu bilincin yok olduğu düşünülürse.

40 *The Life of the Mind*, s. 15.

Bu durumda, ahlaki yasanın öznel evrenselliğinin varsayılamadığı bir pozisyonda buluyoruz kendimizi; bunun içindir ki, Arendt, kendi Eichmann analizinde bu yasaya başvurmuyor. Ahlaki yasanın evrenselliği yerine, bir kişi figürüne başvuruyor Arendt. Bu anlamda, ahlaki yasa olanağı tekil bir örneğin, Sokrates'in, *erdemiyle* ilişkili bir soruya dönüştürülmüş oluyor. Sokrates'in talep ettiği sadece bir kural var: kendisiyle uyum içinde olmak. Başka hiçbir kural bir esas olarak iş göremez.

Burada söz konusu olan koşulsuz (kategorik) buyruğun aslında tekrardan formüle edilmesi midir? Bu yegâne buyruk, yani benim kendi içimdeki ayrım ve mütemadiyen devam eden diyalogun bir çekişme değil de bir uyum içinde olması evrenselleştirilebilir mi? Ahlaki eylemin en yüksek ilkesini temsil eden kendiliğin bütünlüğü müdür? Bu sonuca ulaşmadan önce dikkatli olmalıyız. Arendt hiçbir zaman bunu iddia edecek kadar ileri gitmedi. Düşünmekten yargılamaya geçiş yapmaksızın, Sokrates örneğini evrensel derecesine çıkarıp Eichmann tarafından ortaya konan ikilemi çözemeyiz.

Düşünmek yargılamak değildir. Arendt Kant tarafından yapılan bu ayrımı onaylar. Düşünmek, Kant'ta Akıl, görüngülerden çekilir ve sorgulanmamış fikirlerin sonuçlarını meydana çıkarır ve onları yok eder. "Görünmeyenlerle uğraşan" bir faaliyet olarak, düşünmek gerçek olana karşı koyar ve bu şekilde bilinmeyenle karşılaşmaya çabalar.[41] Ancak, düşünmekle gerçeklik arasındaki olumsuz ilişki bir problemdir çünkü düşüneni yalnızlaşmayla tehdit eder. Kişi şeylerin amaçsal birliğini *düşünür* ama düşünmek hiçbir zaman şeyleri bu şekilde anlamlı yapacak öznel koşulları *keşfedemez*. Bu yargılamanın işidir.

> Çünkü onun tahribatının [düşünme yoluyla] başka bir yeti üzerinde, yargılama yetisi üzerinde özgürleştirici bir etkisi vardır.[42]

Sadece yargılama yetisi, düşünsel olarak tikel örnekten evrensele çıktıkça, ahlaki yasanın tamamen saptırıldığı bir zamanda onu keşfetme yeteneğine sahiptir. Bir anlamda, pratik aklın görevi yargılama olmalıdır; ancak o zaman düşünmek tekrar büyük yarılmayı geçip gerçeği bulacaktır. Arendt'in kavramsallaştırması şimdi daha net bir şekilde ifade edilebilir: Eichmann'ın örnek vaka olarak temsil ettiği ve görüngülerin ardından gelen ve onları

41 *Age.*, s. 192-93.
42 *Age.*, s. 192.

gizleyen kavramlar, klişeler ve donmuş düşüncelere karşı özgürleştirici bir aktivite olarak düşünmenin yıkıcı özelliğini uygulamalıyız ama düşünmek yargılamaya yol vermek zorundadır. Ancak o zaman tikeller *görünür* hale gelir ve gerçeklik tikellerden oluştuğuna göre, yeni ve emsalsiz olan bu kötülük örneği düşünme sayesinde tarafından yargılanacağı bir yasa bulabilir.

Meno'da önerildiği gibi, Sokrates örneği bilgiyi öğretmeyen ama sadece zaten bilinen ama unutmuşlukta gizli kalana bizi yönlendiren tekil bir kişi olarak karşımıza çıkar.

Son bir düşünce olarak, Arendt'in kötülüğün sıradanlığı görüşünün "kötülük düşüncesi" açısından ne gibi sonuçları olduğundan kısaca bahsetmek istiyorum.[43] Problem şu şekilde ifade edilebilir: Schelling ve Kant, kötülüğü düşünmenin ya da daha belirgin bir şekilde ifade edersek, iradenin bir sonucu olarak ele aldı. Kant'ta, kötülük adına kötülük *yapmayı* kendime kural olarak verdiğim ölçüde kötülük kasıtlı olarak görülür. Kendimi isteyerek kendi iyiliğim için ahlaki yasadan muaf tutarım ve böyle yaparak da kendimi yasanın üstüne çıkarmış olurum. Schelling'e göre kötülük, Tanrı'ya kıyasla göreceli olarak özerk olan bir birey olarak varlığımı mutlak varlık seviyesine çıkarmam imkânıdır. Kendimin bu mutlak olma arzusunda yani mutlak olarak bağımsız olmamda, Tanrı'nın yerini gasp ederim ama kendimin bütün şeylerin kaynağı olmasını geriye yönelik olarak isteyemeyeceğime göre, mutlak yalnızlıkta her şeyden tamamen mahrum ve tek başıma kalırım. Schelling'e göre mutlaklığı istemenin büyüklüğü ve yanlışlığı budur.

Kötülük mutlak olma isteğiyle eş anlamlıdır ve her ne kadar kendi uyanışında yıkımı getirse de, böyle bir istekte bir büyüklük unsuru da vardır. Sıradanlık kötülük düşüncesini gereksiz mi yaptı? Bir sonuç bu olabilirdi. Kendini büyük yanlışta onayan bireyin aksine totaliter devletin bir işlevi olarak kötülüğün sıradanlığı "karşıtlarının sessiz anonimlikte yok olmasına izin verir."[44] Birey bir taraftan yönetilecek bir kitleye dönüştürülür öte taraftan da mutlak iradenin somutlaşmış hali olarak sunulan bir kuklaya çevrilir ama bu somutlaşmanın gerçekliği bir yanılsamadır.

Eğer bu distopyaya bir alternatif varsa, Arendt totaliter devletin kurbanlarının anonimliği üzerine yazarken —ya da bu anlamda herhangi bir bürokrasi için— buna dair hiçbir zaman mükemmelleştirilmeyen "unu-

43 Bunlardan biri Jean-Luc Nancy'dir. *Özgürlük Deneyimi*'nde kötülük için, metafizik düşünce olarak özgürlüğü kapanışa getiren düşüncedir der.
44 *Eichmann in Jerusalem*, s. 232.

tuluşun çukurları" olarak sadece bir ipucu verir. "Bu unutuluşu mümkün hale getirecek çok fazla insan var dünyada," diye yazar. "Hikâyeyi anlatmak için bir kişi hep hayatta olacak."[45] Bu açıdan, Arendt umudu çoğullukta ve hikâye anlatımında görür. Kötülüğün sıradanlığını aşmak için bunun gerçekçi bir imkânı temsil edip etmediği sorusu daha ayrıntılı bir sorgulamayı gerektirir.

İngilizceden çeviren: Zeynep Talay

45 *Age.*, s. 233.

odak

Sunuş:
Başkanlık Sistemi Tartışmaları

HALDUN GÜLALP

"Başkanlık sistemi" önerisi yeniden Türkiye'nin gündemine girdi. Bu sistemi bugün savunanlara göre, geçmişte siyasi liderler güçlü konumlarını yitirmek üzere oldukları sırada, yani kendi siyasi kariyerlerini düşünerek sistem değişikliği önerisinde bulundukları halde, Başbakan Recep Tayyip Erdoğan'ın en güçlü olduğu noktada bu konuyu gündeme getirmesi, başkanlık sistemini kendi kariyeri için değil, ülkenin uzun vadeli çıkarları için istediğinin en güzel kanıtıdır.

Acaba gerçekten öyle midir? Bu argüman ilk bakışta ikna edici gibi gözükse de, aslında belli bir liderin siyasi gücünün hangi noktasında başkanlık sistemi önerisini ortaya attığı konusu ile bu öneriyi hangi amaçla ortaya attığı konusu arasında hiçbir bağ yoktur. Her iki durumda da ana amaç liderin kendi kariyeri olabilir. İki durum arasındaki tek fark, bu önerinin ne kadar taraftar bulacağı konusunda ortaya çıkar. Nitekim, önceki örneklerden farklı olarak Erdoğan'ın güçlü olduğu anda bu öneriyi yapmış olması, konunun gündemimizi daha fazla meşgul etmesine neden olmuştur. Kaldı ki belli bir siyasi pozisyonun yaratılmasını öneren kişinin o pozisyona aday olmaması gerektiği uyarısı yapıldığında, Başbakan Erdoğan, aday olmak için kimseden izin almaya gerek duymadığını belirtmişti.

Adalet ve Kalkınma Partisi'nin önerdiği başkanlık sistemini uluslararası literatüre ve dünyadan örneklere atıfla inceleyen aşağıdaki yazılar, bu ilk tespiti destekleyen bilgiler vermektedirler. Sözcülüğünü yapanlar tarafından

"Türk tipi başkanlık" diye de anılarak önerilen sistem, yine Başbakan'ın kendi ifadesiyle, Osmanlı geçmişimizde örneği görülebilecek bir sistemdir (*T24*, 29 Nisan 2013). Eğer öyle ise, bu sistemin demokrasi kavramıyla birlikte anılmasına olanak yoktur. Ancak, bu demek değildir ki her türlü başkanlık sistemi mutlaka anti-demokratiktir. Bir değerlendirme yapmadan sisteme kategorik olarak karşı çıkmak yanlış olacaktır. Aşağıdaki yazılar, konuyu akademik açıdan inceleyerek bir dizi sis bulutunun dağıtılmasına katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Bu sunuş yazısında ise, konu ortaya atıldığından bu yana yapılan tartışmalarda sıklıkla tekrarlanan bazı yanlışlara değinilmektedir.

Güçler Ayrılığı

Sözü edilen öneriyi savunanlar, demokrasinin temel bir koşulu olarak kabul edilen "güçler ayrılığı" ilkesini parlamenter sistemin yeterince sağlayamadığını, bu ayrımın en net biçiminin başkanlık sisteminde olduğunu öne sürmektedirler. Buna göre, parlamenter sistemde yürütmenin başı aynı zamanda meclis çoğunluğunu elinde bulunduran siyasal partinin başkanı olduğu için, yürütme ile yasama kaçınılmaz olarak iç içe geçmiştir ve hatta aynı kişinin denetimindedir; oysa, başkanlık sisteminde başkan ile yasama organı üyeleri ayrı ayrı seçildiklerinden, birbirlerinden bağımsız olabileceklerdir. Ancak, yine ilk bakışta ikna edici gibi görünen bu savda bazı önemli eksikler vardır.

Birincisi, bu sav geçerli olsa bile, bunu savunanlar güçler ayrımından söz ederken ısrarla ve sadece yürütmeyle yasamanın ayrışmasına değinmekte, yargının konumu üzerine tek bir söz bile etmemektedirler. Oysa bir "hukuk" devletinde yürütmeyi dengeleme ve denetlemedeki en önemli unsur, yargının bağımsızlığıdır; yasama ile yürütme arasındaki güç ayrılığı ikincildir. Anayasal bir rejimde, yürütme sadece yasalara değil, ondan daha önemlisi, vatandaşların hak manzumesine (hukukuna) uygun olarak faaliyet göstermelidir. Yürütme kadar yasama da hukuka bağlı kalmakla yükümlüdür. Bu iki organın faaliyetlerini ancak bağımsız bir yargı denetleyebilir. Yasamanın yürütme üzerindeki denetimi ise ikincildir, daha ziyade "yerindelik" konusuna ilişkindir. Yürütmenin politikaları hukuka uygun olsa bile, yasama organı bunları yerinde bulmuyorsa, kendi seçmenine karşı sorumlu olmaktan kaynaklanan yetkisini kullanarak yürütmeyi denetleyebilir (denetleyebilmelidir). Buradaki karşılıklı denetim mekanizması, yetkilerin tek elde topla-

narak "kötüye kullanılması" olasılığını ortadan kaldırmayı (ya da en aza indirmeyi) amaçlar. Oysa, aşağıdaki yazılarda göreceğimiz gibi, AKP'nin önerisinde, bırakınız yargıyı, yasama bile yürütmenin karşısında sağlıklı bir denge ve denetim gücüne sahip değildir.

İkincisi, parlamenter sistemin yasama ile yürütmeyi yeterince ayıramadığı savı geçerli değildir. Örneğin, bir AKP milletvekili, başkanlık sistemini savunmak amacıyla, "parlamentonun sade bir üyesi olarak … el kaldırıp indirmekten öte hiçbir misyonu"nun olmadığını ifade etmektedir (*T24*, 28 Nisan 2013). Oysa, ABD'nin 2003 yılında Irak'ı işgal etmesinden hemen önce TBMM'ye sunulan ünlü "1 Mart tezkeresi," muhalefet partileri yanı sıra AKP'nin de bir kısım milletvekillerinin oylarıyla reddedilmişti. O dönemde Erdoğan henüz başbakan değildi, AKP milletvekilleri de tam anlamıyla parti yönetiminin denetimi altında değillerdi. Parti grubu olarak bağlayıcı bir karar alınmamış veya alınamamıştı; böylece, parti yönetimi tezkerenin kabulünü tercih ettiği halde, ülkenin kaderini ciddi bir şekilde etkileyecek bir karar, üstelik çok az bir oy farkıyla TBMM tarafından alınabilmişti. Konuyu perspektife oturtmak için, parlamenter sistemin en köklü örneğini oluşturan Birleşik Krallık (İngiltere) parlamentosunda yine aynı konu çerçevesinde alınan karara bakabiliriz. Bizdekinin tersine, orada oylamanın sonucu ABD ile ortak hareket etme yönünde çıkmıştı. Başbakan Tony Blair'in aynı yöndeki tercihine kendi İşçi Partisi değil, muhalefet partileri destek vermişti. O halde, anılan AKP milletvekilinin "ot yolma" diye tarif ettiği (ve İngiltere'de hiçbir parlamenterin şikayetine konu olmayacak olan) işlevsizlik durumunun kaynağını parlamenter sistemde değil, başka bir yerde aramak gerekir. Ayrıntıya girme olanağımız olmadığı için kısaca belirtebiliriz ki, 12 Eylül döneminden miras kalan siyasal partiler yasasıyla seçim yasası, ülkemizde parti başkanlarını mutlak yetkilerle donatırlar. Milletvekili aday listelerini parti genel merkezleri hazırlar, seçmenler ise partiye (sadece partinin veya onun genel başkanının kimliğine bakarak) oy verirler. Dolayısıyla, milletvekilleri seçmenlerine değil, parti yönetimlerine bağımlı olurlar. Bu konumdaki milletvekilleri, gerçekten de "el kaldırıp indirme"den öteye bir misyon taşıyamazlar. Böyle bir yapılanma içinde parlamenter sistemden başkanlık sistemine geçilse de değişen bir şeyin olmayacağı, yani yetkilerin hem partinin hem de devletin başkanı olan siyasi liderin elinde toplanmış olacağı, üstelik yetkilerin yoğunlaşmasından ötürü durumun daha da vahim olacağı açıktır.

Federasyon

Başkanlık sistemi, kısmen ABD örneğine atıfla tartışıldığı, kısmen de ülkenin "Kürt sorunu" diye adlandırılan sorunu ile bağlantılandırıldığı için, federatif bir yapıyla birlikte gitmesi gerekirmiş gibi algılandı. Televizyonlardaki tartışma programlarında bazı akademisyenler ABD örneğini övgüyle anlatırken, oradaki sistemde başkanın yetkilerinin sadece güçler ayrımından kaynaklanan "yatay" bir şekilde değil, aynı zamanda federatif yapıdan kaynaklanan "dikey" bir şekilde de bölüşüldüğüne dikkat çektiler. Bu tür analizler, başkanlık sistemi kisvesi altında Türkiye'ye bir federasyon yapısı öneriliyor gibi algılanarak, "bölünme" korkularına kaynaklık etti. Ancak, vurgulamak gerekir ki, federasyon modelinin iyi bir şey olup olmadığı konusu bir yana, başkanlık sistemi veya parlamenter sistem ile federatif bir yapı arasında kaçınılmaz hiçbir bağ yoktur.

Çok basit bir-iki örnek bunu görmek için yeterli olacaktır. Parlamenter bir sisteme sahip olan Almanya, federal bir cumhuriyettir. Cumhurbaşkanı, sembolik bir role sahiptir. Almanya'daki eyalet yönetimlerinin varlığı, devletin (yasama, yürütme ve yargı dahil) her bir organının yetkilerinin "dikey" olarak paylaşılmasını içerir. Her eyalet kendi içinde yasama, yürütme ve yargı organlarına sahiptir. Merkezi hükümette belli bir siyasal parti iktidardayken, herhangi bir eyalette başka bir siyasal parti iktidarda olabilir. Buna karşılık, Latin Amerika ülkelerinin birçoğunda başkanlık sistemi vardır ama federasyon yoktur. Aynı şekilde, Fransa'da bir "yarı-başkanlık" sistemi vardır ama federatif eyaletler yoktur. Fakat şunu da eklemek gerekir ki, Fransa'nın "üniter" devlet yapısı, ülke içindeki "çeşitliliğin" tanınmasına ve yerel yönetimlerin özerk varlığına engel değildir.[1]

Dolayısıyla, başkanlık sistemi ile federasyon arasında doğrudan bir bağ yoktur. Başkanın yetkilerinin bölüşülmesinin tek veya başat yolu federasyon oluşturmak değildir. Hatta, başkanın yetkileri "yatay" olarak bölüşülmediği takdirde, federasyon yoluyla "dikey" olarak bölüşülmesi iyi bir yöntem olarak da kabul edilemez. Yerel düzeyde "mutlak" yetkilere sahip "başkancıklar" ile yine "mutlak" bir yetkiye sahip merkezi bir "başkan" arasındaki güç ilişkilerinin anlamlı bir şekilde düzenlenmesine olanak yoktur; daha doğrusu, bundan demokratik bir rejim çıkartmaya olanak yoktur. Yine de, Türkiye'de başkanlık sistemi önerisiyle Kürt sorununun çözümüne ilişkin

1 Bkz. Oran, 2010.

öneriler arasında, kuramsal değilse de, bir kısmının bizzat Kürt siyasal hareketinin kendisinden kaynaklandığı söylenebilecek, "siyasal" bir bağ oluşmuş gibidir. Aşağıdaki yazılarda konunun bu yönü ayrıca ele alınacaktır.

İstikrar

Türkiye'deki tartışmalarda başkanlık sistemi istikrar getireceği teziyle savunulmaktadır. Bu teze göre, parçalı bir iktidar yapısı oluşturan "koalisyon" hükümetlerinden ülkemiz çok çekmiştir; oysa seçimle gelen güçlü bir başkan, yürütmede tek yetkili olarak hızlı ve etkin kararlar verebilecektir. Başkanlık sisteminin istikrara yol açacağı tezinin yarı örtük varsayımı, bu sisteminin yetkileri tek elde yoğunlaştıracağıdır. Bu tespiti yaptıktan sonra asıl sorumuza geçebiliriz: Yetkilerin tek elde toplanması gerçekten istikrar getirir mi? Yoksa, tam tersine, istikrar için sağlıklı bir denge ve denetim mekanizması mı gerekir?

Soru bu şekilde sorulduğunda cevap çok açık gözükmektedir: Koalisyon hükümetleri belki radikal bir takım adımların atılmasını veya hızlı bir şekilde kararlar alınmasını zora sokar denebilir, ama istikrarsızlık yaratır denemez. Çünkü koalisyon ortaklıkları en azından partiler arasında belli bir denge ve denetim mekanizması içerir; bir partinin yapmak istediklerini, koalisyon ortağı olan bir başka parti dengeleyebilir. Gerçi, koalisyon ortaklıklarının sağlayacağı denge ve denetim mekanizması çok sağlıklı değildir, üstelik ülkemizde egemen olan siyasal kültürde uzlaşma alışkanlığı yaygın olmadığı için koalisyonlar hükümet içi çatışmalar yaratır denebilir; ama bunlardan hareketle koalisyon hükümetlerinin yapısal olarak istikrarsızlık yaratacağı sonucuna varılamaz. Aslında, hemen her siyasal partinin kendi içinde gruplaşmalar, yani belli bir koalisyon özelliği barındırdığı söylenebilir. Dolayısıyla, koalisyon ortaklıklarının yapısı gereği istikrarsız olduğu düşüncesi yanlıştır.

Tam tersine, dengelenmemiş ve denetlenemeyen bir iktidar yapısı istikrarsızlığı garanti eder. Mutlak bir iktidar yönetiminde, ülkenin temel kurumları bile kolaylıkla alt-üst edilebilir, bugün yapılan bir iş ertesi gün bozulup başka türlü yapılabilir, hızlı iş yapma eğilimi yanlışlara ve keyfiliğe yol açabilir. Ülkemizin son on yılı içerisinde iktidarın elindeki güç yoğunlaşması arttıkça, sağlıktan eğitime, kentleşmeden kültür ve sanata, birçok temel kurumun yeniden tasarlanmasının ve yine birçok yap-bozların örneklerini gördüğümüzü söyleyebiliriz. Denetlenmeyen güç istikrar değil, tehlike yaratır.

Sonuç

Ülkemizdeki egemen siyasal kültürün Carl Schmitt'in siyaset tanımındaki "dost-düşman" paradigmasına uygun bir nitelik taşıdığı tespiti (örneğin, Fatmagül Berktay gibi) bazı siyaset bilimcileri tarafından yapılmıştır. Schmitt,[2] liberalizmi eleştirirken, rasyonel müzakere yoluyla ortak bir sonuca vararak doğruların bulunabileceği varsayımının yanlış olduğunu, siyasette "bizden misin, ondan mısın?" türünde bir kamplaşmanın kaçınılmaz olduğunu öne sürer. Siyasetin bu tanımı Almanya'nın 1930'lardaki durumunu açıklamada aydınlatıcı olsa da, evrensel bir nitelik taşımaz. Örneğin ABD'nin başkanlık sisteminde sıklıkla karşılaşılan bir durum olarak, yasama organında bir siyasi partinin, yürütme organında ise bir başka siyasi partinin egemen olması, yürütme açısından bazı zorluklar yaratsa da, nadiren krize yol açar. Oysa, bizdeki siyasal kültür içerisinde böyle bir durum devletin işlemesini olanaksız kılacaktır. Almanya için 1930'larda yapılan bir tespit bizim siyasal kültürümüzün adeta değişmez bir özelliğiyse, sürekli olarak iç düşman tanımlarının yapıldığı, sık sık yenilerinin keşfedildiği, şiddetin ayrım gözetmeksizin ve orantısız bir biçimde umursamadan kullanıldığı bir siyasal ortamda, gücü tek kişinin elinde yoğunlaştıracak bir sistem, o kişi her kim olursa olsun, herhalde felaket getirecektir.

Kaynakça

Oran, Baskın (2010), "Fransa'da ve Türkiye'de Üniter Devlet Sorunu," Cengiz Çağla ve Haldun Gülalp (der.), *Avrupa Birliği, Demokrasi ve Laiklik*, İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

Schmitt, Carl (1932), *The Concept of the Political*, İng. çev. George Schwab, Chicago: University of Chicago Press, 1996.

2 Schmitt, Carl, 1932

Parlamenter Geleneğimiz, Otoriterleşen Demokrasimiz ve Türk Tipi Başkanlık Sistemi*

DEMİRHAN BURAK ÇELİK

Yeni anayasa sürecinde Adalet ve Kalkınma Partisi'nin Anayasa Uzlaşma Komisyonu'na sunduğu öneri ile başkanlık sistemi bir kez daha Türkiye gündeminin öncelikli tartışma konuları arasındaki yerini aldı. Aslında yeni bir tartışma değil bu. Türkiye'de farklı hükümet sistemi önerileri, hem geçmiş anayasaların hazırlanış sürecinde hem de bu anayasaların yürürlükte olduğu dönemler boyunca zaman zaman gündeme getirildi. Bu konudaki önerilerin AKP tarafından da ilk kez dile getirilmediği belirtilmeli. 3 Kasım 2002 seçimlerinin hemen ertesinde Anayasa Komisyonu Başkanı Burhan Kuzu'nun başkanlık sistemi lehindeki açıklamaları ve Başbakan Recep Tayyip Erdoğan'ın Kuzu'yu destekleyen beyanları; 2005 yılında, o zaman Adalet Bakanı koltuğunda oturan bugünkü Meclis Başkanı Cemil Çiçek'in "istikrar" gerekçesiyle başkanlık sisteminden yana olduğunu belirtmesi, bu ko-

* Bu yazıda ortaya konan görüşlerin bir bölümü Yıldız Teknik Üniversitesi Küresel İncelemeler Merkezi'nde (1 Mart 2013) ve Koç Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde (1 Nisan 2013) düzenlenen başkanlık sistemi konulu panellerde ifade edildi; bir bölümü de bu toplantılardaki tartışmalarda şekillendi ve olgunlaştı. Bu nedenle, başta Prof. Dr. Haldun Gülalp ve Prof. Dr. Bertil Emrah Oder olmak üzere bu etkinlikleri düzenleyenler ile bu toplantıların benim dışımdaki konuşmacılarına ve katılımcılarına, sunum, katkı ve sorularıyla beni konunun farklı boyutları üzerinde düşünmeye sevk ettikleri için teşekkür ederim.

nuda AKP iktidarının ilk döneminden akılda kalanlar.[1] AKP, bu yoldaki en önemli adımı ise 2007 Cumhurbaşkanlığı krizi sırasında, referandumla Anayasayı değiştirip Cumhurbaşkanının halk tarafından seçilmesini sağlayarak attı. 12 Eylül 2010 halkoylamasının ardından Tayyip Erdoğan, Türkiye'de başkanlık sisteminin en istikrarlı savunucularından Burhan Kuzu'ya "yeni Anayasa için çalışmalara başla" diye seslenerek bu konudaki kararlılığını bir kez daha ortaya koydu. Son olarak, yine Tayyip Erdoğan'ın, 2012 baharında tam da Anayasa Uzlaşma Komisyonu yeni anayasanın yazım aşamasına geçerken, "başkanlık, yarı başkanlık ya da partili Cumhurbaşkanlığı" seçeneklerinden birini gündeme getirdiği anımsatılmalı.

Taslağı hazırlayanların deyimiyle "Türk tipi başkanlık sistemi" önerisinin, yeni anayasa sürecinde tartışmayı buradan başlatıp sonunda kamuoyunu partili Cumhurbaşkanlığı formülüne ikna etmek amacıyla kullanılacak bir koz olup olmadığını bilmek güç. Bu önerinin bu haliyle parlamentoya ya da halkoylamasına taşınması durumunda, Türkiye'yi bir siyasal parti bünyesinde bir iktidar koalisyonu oluşturarak yönetme geleneğine sahip olan sağın farklı renklerinin AKP -ve giderek gün yüzüne çıkan- toplum içindeki muhalefeti nedeniyle, bu önerinin kabul edilip edilmeyeceğini kestirmek de. Yine de, Türk tipi başkanlık sistemi tasarısı, geçmiştekilerden farklı olarak soyut bir hükümet sistemi övgüsü yerine, AKP'nin bu konuda getirdiği ilk sistemli öneriler paketi olması dolayısıyla derinlemesine bir çözümlemeyi hak ediyor. Üstelik bu tasarı, kabul edilsin ya da edilmesin, bir hükümet sistemi tartışmasının ötesinde, Türkiye'de siyasal sistemin evrilmekte olduğu yön konusundaki tartışmaya da ışık tutacak önemli ipuçlarını barındırması nedeniyle de üzerinde durmaya değer görünüyor. Öte yandan, parlamenter sistemin bize yabancı olduğu ve bu yüzden sorunlar yarattığı görüşünün başkanlık sistemini savunanlar tarafından sıkça dile getirilmesi dolayısıyla, Türk tipi başkanlık sistemini incelemeden önce Türkiye'nin parlamenter sistem geleneğini bir kez daha gözden geçirmekte yarar var.

Türkiye'nin Parlamenter Birikimi

Parlamenter sistem, Türkiye'de kimilerinin düşündüğü gibi tepeden inme bir biçimde benimsenmedi. Önce parlamenter yaşamda ilk uygulamaları ortaya çıktı; sonra zaman içinde yerleşti.

1 Oder, 2005.

Parlamenter sistemin temel özellikleri, yürütmenin bir yanda devlet başkanı ve diğer yanda hükümet olmak üzere iki kanattan oluşması; devlet başkanının siyasal açıdan sorumsuzluğu; hükümetin ise yasamanın içinden çıkması ve ona karşı sorumlu olması; yasamanın hükümeti gensoru, güven oylaması gibi mekanizmalarla düşürebilmesi; bunun yanında hükümetin de elinde bir karşı denge aracı olarak fesih yetkisinin bulunmasıdır. Devlet başkanının siyasal sorumsuzluğu ilkesini *"padişahın kişiliğini kutsal ve sorumsuz"* sayarak (md.5) sağlamış görünen 1876 Anayasası, parlamenter sistemin diğer özelliklerini sağlamaktan çok uzaktı. Bir kere, gerçek bir meşrutiyette parlamentonun ve bakanlar kurulunun elinde bulunacak birçok önemli yetki *"padişahın kutsal hakları"* arasında sayılmıştı (md. 7). Öte yandan her iki organ da padişaha bağımlı olarak düzenlenmişti. Sadrazamın ve bakanlar kurulunun *(Heyet-i Vükelâ)* parlamento önünde siyasal açıdan sorumlu olmaları ilkesi kabul edilmemişti. Göreve başlarken ya da görev sırasında güven oylaması mekanizması bulunmuyordu. Dahası, sadrazamın ve bakanlar kurulu üyelerinin padişah tarafından atanıp görevden alınması ve padişaha karşı sorumlu olmaları öngörülmüştü. Hatta bu kurulun gündemi bile padişaha bağlıydı. Kimi konuları padişahın iznini alarak görüşebiliyor ve bu konuda alınan kararların uygulanması da yine padişahın onayına bağlanıyordu (md. 28). Birinci Meşrutiyette parlamento da bakanlar kurulundan daha farklı bir görünüm sergilemiyor, hatta bakanlar kuruluna göre daha da kuşatılmış durumda bulunuyordu (md. 7, 42 vd.). İki meclisli olarak öngörülen bu yapıda, padişah iradesiyle açılıp kapanabilen meclisler ancak kendi görev alanlarıyla ilgili konularda yasa önerisinde bulunma yetkisine sahiptiler. 1876 Anayasasına göre, meclisi fesih yetkisi de padişahın kutsal hakları arasında sayılıyordu.

Tüm bu özellikleri dolayısıyla Birinci Meşrutiyet, *"parlamentolu ama parlamenter olmayan"* bir dönem olarak adlandırılmış; parlamenter sistem uygulamasının ilk örnekleri ise İkinci Meşrutiyet döneminde ortaya çıkmıştır. Bu uygulamaları anımsamakta yarar var.[2] İkinci Meşrutiyet'in başında, 1876 Anayasasındaki silik görünümlerine karşın, parlamento ve hükümet ilk kez bağımsız birer varlık olarak belirdiler. Dahası, parlamentonun hükümet üzerindeki siyasal denetiminin ilk örnekleri de bu dönemde görüldü. İttihat ve Terakki'yi Abdülhamit'e karşı bir koz olarak kullanmak isteyen, seçimlerde

2 Tanör, 1999, s. 149, 181-191.

adaylığını Ahrar Fırkası'ndan koyan Sadrazam Kâmil Paşa hakkında verilen bir önergenin yarattığı tartışmalar sırasında hükümet güvenoyu istedi ve bunu aldı. Bu, anayasal tarihimizdeki ilk güvenoyu istemi ve güven oylaması oldu (13 Ocak 1909). Bununla birlikte, Kâmil Paşa ile İttihat ve Terakki'ye dayanan meclis çoğunluğu arasındaki çekişme sona ermedi. Sadrazamın, harbiye ve bahriye nazırlarını görevden alıp kendisine yakın kişileri işbaşına getirmesi ve Sultanın da bunu onaylaması üzerine, kimi vekiller, Sadrazamı hesap vermek üzere Meclise davet ettiler. 1876 Anayasası gereğince, aslında, Meclisin elindeki tek denetim aracı, "soru sorma" hakkıydı; üstelik ilgili nazır ya da sadrazam yanıtı süresiz erteleme olanağına da sahipti. Kâmil Paşa da bu olanağı kullanmak isteyip yanıtını geciktirince, Meclis, kendisi hakkında güvensizlik bildiren bir karar aldı. Bunun üzerine hükümet istifa etti. Bu da anayasal tarihimizdeki ilk güvensizlik oyu oldu (13/14 Şubat 1909). Yeni hükümeti kuran Hüseyin Hilmi Paşa, hükümet programını Mecliste okuttu ve güven oylamasına sundu. Hükümetin kuruluşu sırasında hükümet programının mecliste okunup güvenoyuna sunulması geleneği de, böylece, kimi itiraz ve tartışmalara karşın, bir anayasa teamülü olarak benimsendi ve sonraki hükümetlerce de uygulandı. Tüm bu uygulamaların, 1876 Anayasasına karşın ve Anayasa değiştirilmeden ortaya çıkmış olması ilgi çekicidir. 1876 Anayasasındaki Ağustos 1909 değişiklikleriyle, Anayasanın yukarıda değinilen ve parlamenter sistemle bağdaşmayan maddeleri değiştirilmiş; gensoru, güven oylaması, hükümet programının meclis önünde okunması gibi uygulamalar, parlamenter sistemin diğer unsurlarıyla birlikte anayasallaştırılmıştır.

Meclis hükümeti ve güçler birliği sistemini öngören 1921 Anayasası, anayasal tarihimizde farklı bir duraktır. Bu anayasa, yasama ve yürütme yetkilerini Mecliste topluyor (md. 2), *"Türkiye Devleti TBMM tarafından idare olunur ve hükümeti 'TBMM Hükümeti' unvanını taşır"* hükmünü getiriyordu (md. 3). Meclisin, yürütme işlerini kendi adına görmek üzere, kendi içinden seçtiği icra vekilleri heyeti, meclis denetimi altında çalışan bir organdı. Bu kurul, meclis karşısında fesih yetkisi gibi bir karşı denge aracına sahip değildi. Devlet başkanının bulunmadığı bu sistemde, meclis başkanının aynı zamanda bu kurulun da başkanı olduğu kabul edilmişti (md. 9). Meclis hükümeti sistemine karşın, bu dönemde de parlamenter sistem alışkanlıklarının ve bu konudaki kimi uygulamaların sürdürüldüğüne tanık olunmuştur: İcra vekillerinin ayrı ayrı ve ortaklaşa sorumluluklarının benimsenmesi, icra vekilleri heyetinin meclis önünde programını okuması, bu heyetin yasa

yapımında yönlendirici bir işleve sahip olması, meclisin önüne gelen işlerde kimi zaman yürütme görevi-yasama görevi ayrımı yapması gibi.

1921 Anayasasındaki 1923 değişikliğiyle Cumhuriyet ilan edilirken sistem de –yeniden– parlamenter sisteme doğru evrilmeye başladı. 1924 Anayasası, hem meclis hükümeti sistemine hem de parlamenter sisteme özgü kimi ilkeleri bünyesinde barındıran karma bir sistem öngörmüştü. TBMM'nin milletin yegâne ve hakiki temsilcisi olup onun adına egemenlik hakkını kullanması (md. 4), yasama ve yürütme yetkilerinin mecliste toplanması (md. 5), meclisin hükümeti her an denetleyip düşürebilmesine karşılık (md. 7) yürütmenin fesih yetkisine sahip bulunmaması, bu Anayasanın meclis hükümeti sistemine özgü yönleriydi. Öte yandan, meclisin yürütme yetkisini cumhurbaşkanı ve bakanlar kurulu eliyle kullanabilmesi (md. 7); hükümetin kuruluş aşamasında meclisten güven oyu istemesi (md. 44); icra vekillerinin, hükümetin siyaseti dolayısıyla ortaklaşa sorumluluklarının benimsenmesi (md. 46) gibi düzenlemelerle ise parlamenter sisteme yaklaşılıyordu.

1961 Anayasası ile parlamenter sistem yönündeki evrim tamamlandı. Bu Anayasanın zaafı, sistemdeki tıkanmaları aşmaya olanak tanıyacak mekanizmaları öngörmemiş olmasıydı. 1961 Anayasası döneminde yaşanan ve kangrenleşen krizlerde Anayasanın bu özelliğinin de payı bulunuyordu. 1982 Anayasasının, tıkanıklıkları aşacak kimi düzenlemelere, anayasa hukuku literatüründeki adlandırmayla "rasyonelleştirilmiş parlamentarizm" uygulamalarına yer verdiği burada belirtilmelidir: Cumhurbaşkanına, hükümet bunalımı durumunda seçimleri yenileme olanağının tanınması (md. 116), cumhurbaşkanını meclisin seçtiği dönemde geçerli olan, cumhurbaşkanlığı seçiminin belli bir takvime bağlanıp, öngörülen süre içinde cumhurbaşkanının seçilememesi durumunda TBMM seçimlerinin yenilenmesinin öngörülmesi (md. 102) gibi. Biraz da bu rasyonelleştirilmiş parlamentarizm uygulamaları sayesinde, 1961 Anayasası döneminde sistemi bütünüyle tıkayabilecek durumlarda çıkış yolu bulundu; sözgelimi, 1991 seçimlerinin ardından, anılan dönemde asla bir araya gelemeyen iki siyasal akımın temsil ettiği partiler (DYP-SHP) koalisyon oluşturabildiler ya da onuncu Cumhurbaşkanı Sezer, TBMM'de temsil edilen tüm siyasal partilerin uzlaşmasıyla seçilebildi. Öte yandan, burada altı çizilmeden geçilmemesi gereken husus, 1982 Anayasasının, parlamenter sistemle bağdaşmayacak derecede güçlü bir cumhurbaşkanlığı makamı yaratmış olması ve bu Anayasa döneminde yaşanan kimi krizlerde Anayasanın bu özelliğinin de payının bulunmasıdır.

Türkiye'nin 1909'dan bugüne kadarki deneyimi, güçlü bir parlamenter sistem geleneği bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bu noktada, yeni kurumsalcı siyaset bilimcilerin savundukları "yol bağımlılığı" (*path dependency*) kuramı anımsatılmalıdır. Bu kurama göre, kurumlar ortaya çıktıktan sonra zaman içinde istikrar kazanırlar. Belli kurumsal tercihler yapıldıktan, belli bir yola girilip o yolda ilerlemeye başlandıktan sonra, o yolu terk edip başka bir yola girmenin maliyeti yüksektir. Bir kere, hükümet sistemi değişikliği, salt bir anayasa hukuku sorunu olmayıp, tüm hukuk düzeninin yeniden tasarlanmasını ve yeni sistemle uyumlu bir hukuksal alt yapının kurulmasını gerektirecektir. İkincisi, sistem değişikliği durumunda, sistem içindeki aktörler, farklı bir sistem içinde faaliyet göstermeye alıştıklarından, yeni sisteme adapte olmaları kolay olmayacaktır. Üstelik bu yüksek maliyet, sanıldığından çok daha yıkıcı olup, demokratik siyasal sistemin bütünü üzerinde olumsuz bir etki yaratabilir.[3] Bu gerçek, siyasal sistemin niteliğinin ve evrilmekte olduğu yönün her geçen gün daha da sorgulanır hale geldiği Türkiye bakımından hükümet sistemi tartışmasını daha da önemli kılmaktadır.

Seçimsel Demokrasi-Seçimli Otoriterlik Kıskacında Türkiye

Türkiye'de, parlamenter sistemin belirli bir istikrar içinde kurumsallaştığı söylenebilirse de, demokratik siyasal sistem için aynı saptamayı yapmak güçtür. 1950 yılında çok partili yaşama geçmiş olmasına karşın Türkiye, bir türlü işleyen bir demokrasi kuramamış; demokratik kurumları yerleştirememiştir. Bu saptamayı, uluslararası kimi örgüt ve kurumlarca hazırlanan çalışmaların verileriyle de desteklemek mümkündür. Türkiye, demokrasi indekslerinde "kısmen özgür" (Freedom House) ya da "karma rejime (hybrid regime) sahip ülkeler" arasında sayılmakta (the Economist), dünya basın özgürlüğü sıralamasında en altlarda (2013'te 179 ülke arasında 154. sırada), İnsan Hakları Avrupa Mahkemesince hakkında ihlal kararı verilen ülkeler arasında ise en başlarda (2012 verilerine göre 2. sırada) yer almaktadır. Bu niteliği dolayısıyla da, serbest, dürüst ve yarışmacı seçimlerin var olduğu ancak demokrasinin diğer unsurları açısından önemli eksiklerin bulunduğu "seçimsel" ya da "vesayetçi" demokrasiler arasında sayılmaktadır.[4] Öte yandan, Türkiye'de 2007'den bu yana "seçimli otoriter" ya da "yarışmacı otoriter" bir sistemin yerleştirilmekte olduğu görüşü de dile getirilmektedir.[5] Bu

3 Gönenç, 2005.
4 Özbudun, 2011.
5 Sözen, 2008.

nedenle, burada, seçimli/yarışmacı otoriter rejimlerin başlıca özelliklerinin gözden geçirilmesinde yarar vardır.

Seçimli/yarışmacı otoriter rejimlerin temel özelliklerinden biri, "tam" (*full scale*) otoriter rejimlerden farklı olarak, seçimlerin göstermelik birer oyun olmaktan çıkmış olmasıdır. Bunlar çok partili ve serbest seçimlerin yapıldığı, birden fazla partinin seçim yarışına girebildiği rejimlerdir. Zaten bu rejimlerin meşruiyeti de büyük ölçüde seçimlere dayanır. Öte yandan, demokrasinin temel ilkeleri öylesine ustaca ve sistemli bir biçimde ihlal edilir ki, seçimler demokrasiyi değil otoriterliği kurumsallaştırmak için kullanılan araçlara dönüşürler.[6] Bu tür rejimlerde basın, örgütlenme ve genel anlamda muhalefet etme özgürlükleri ciddi biçimde ihlal edilmekte ise de bu, yine tam otoriter rejimlerin tersine, medyanın ya da muhalefetin bütünüyle yasaklanması yoluyla yapılmaz. Bunun yerine, rüşvet, devşirme ya da vergi daireleri, yandaş yargı organları ve diğer devlet makamları aracılığıyla muhaliflerin yasal yollardan taciz edilmesi ve cezalandırılması gibi rafine yöntemlere başvurulur. Mevcut iktidar sahiplerinin, seçim yarışında avantaj sağlamak için devlet kaynaklarını sürekli biçimde kötüye kullanmaları da değinilmeden geçilmemesi gereken bir özelliktir.[7] Öte yandan, bu tür rejimlerde, göstermelik anayasa mahkemelerinin kurulması ya da hukuk devletinin kimi biçimsel özelliklerinin benimsenmesi gibi yollarla demokratik kurumları taklit çabalarının seçimler dışındaki alanlara taşınması da söz konusu olabilir. Bununla birlikte, bunların otoriter yöneticilerin iktidarı üzerinde gerçek bir sınır oluşturmayacağını belirtmeye bile gerek yoktur.[8]

Yukarıda sayılan uygulamaların hemen her birine Türkiye'nin yakın geçmişinden ve bugününden kimi örnekler verilebilir. Burada böylesine ayrıntılı bir döküme girişmeye gerek yoktur. Bununla birlikte, aşağıda ana hatlarıyla incelenecek olan Türk tipi başkanlık sistemi önerisinin tam da bu zemine oturduğunun altı çizilmelidir.

Türk Tipi Başkanlık Sistemi Önerisi

Türk tipi başkanlık sistemi önerisi ortaya konuncaya dek, iktidar partisi temsilcilerinin başkanlık sistemini savunurken dile getirdikleri temel gerekçe, parlamenter sistemde, lider sultası, parti disiplini vb. nedenlerle, başbakanın

6 Schedler, 2006, s. 3.
7 Levitsky/Way, 2002, s. 53.
8 Özbudun, 2011, s. 47.

çok güçlü olması; buna karşılık parlamentonun çok zayıf bir konumda bulunması idi. Kuvvetler ayrılığının ancak ABD'deki gibi bir klâsik başkanlık sistemine geçişle sağlanabileceği dile getiriliyordu. Bu nedenle, burada, taslağı hazırlayanların tabiriyle Türk tipi başkanlık sisteminin, klâsik başkanlık sistemiyle karşılaştırılarak ele alınması uygun görülmüştür.

Türk tipi başkanlık sistemi ile klâsik başkanlık sisteminin ortak noktaları, başkanın halk tarafından seçilmesi ve yürütmenin başı olmasıdır. Tasarıda yer alan diğer önerilerin, en azından klâsik başkanlık sisteminde bulunmadığı belirtilmelidir.

Öngörülen sistem başkanlık sistemi olduğundan, yasamanın başkanı denetleme araçlarının bulunmaması doğaldır. Ne var ki, TBMM seçimleriyle başkanlık seçimlerinin aynı gün yapılacağı ve 1924 Anayasası dönemindeki gibi, aynı süre boyunca görev yapacakları (md. 27) bu modelde, TBMM'nin, aynı zamanda parti başkanı olmasının önünde hiçbir engel bulunmayan devlet başkanına bağımlı bir görüntü sergilediği belirtilmelidir. Öte yandan, kuvvetlerin sert ayrılığı olarak anılan klâsik başkanlık sisteminde, parlamenter sisteme özgü olan, yürütmenin yasamayı fesih yetkisi bulunmazken; Türk tipinde başkana bu olanak tanınmış durumdadır. Yine, klâsik başkanlık sisteminde bulunmayan, yasamanın başkan seçimlerinin yenilenmesine karar vermesi de öngörülmüştür. Buna göre, *"TBMM veya Başkan, tek başına her iki organın seçimlerinin birlikte yenilenmesine karar verebilir"* (md. 28). Üstelik, meclisin, başkanın ikinci döneminde seçimlerin yenilenmesine karar vermesi durumunda, başkan bir kez daha aday olabilecektir (md. 28). Bu, başkanın görev süresinin sonlarına doğru seçimin yenilenmesi durumunda, bir kişinin üç dönem başkanlık yapabileceği anlamını taşır. Böylece, karşılıklı kullanılacak bir mekanizma getiriyor görünen bir düzenleme ile başkan lehine bir durum yaratılmış olmaktadır.

Başkana, başkanlık kararnameleriyle, yani, yasa niteliğindeki genel düzenleyici işlemlerle ülkeyi yönetme olanağının tanınması da (md. 22, 23) klâsik başkanlık sisteminde bulunmayan, sistemin özüne aykırı bir yetkidir. Bu noktada, ABD tipi klâsik başkanlık sisteminde de başkanın yürütme kararnameleri *(executive orders)* çıkarma yetkisine sahip olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte, bu kararnamelerin, Türk tipi başkanlık sistemi taslağında öngörülenden farklı bir nitelik taşıdığı ve aslında yasaların uygulanması amacıyla çıkarılan düzenleyici işlemler olduğu belirtilmelidir. Söz konusu taslakta ise bu husus şöyle düzenlenmiştir (md. 23): *"Başkan, genel siyasetin*

yürütülmesinde ihtiyaç duyduğu konularda Başkanlık kararnamesi çıkarabilir. Bir konuda Başkanlık kararnamesi çıkarılabilmesi için kanunlarda o konuyu düzenleyen uygulanabilir açık hükümlerin bulunmaması şarttır." Burada, ilk bakışta başkanlık kararnameleri bakımından getirilmiş görünen sınırın aslında bu tür işlemleri yasa düzeyine çıkarttığının ve –bir kez daha– başkan lehine bir sonuç doğurduğunun altı çizilmelidir.

Yasama alanı ile ilgili olarak başkanı daha da güçlü konuma getiren bir diğer yetki ise veto yetkisidir. Buna göre, TBMM başkan tarafından geri gönderilen bir yasayı ancak üye tamsayısının beşte üç çoğunluğu ile aynen kabul ederse, söz konusu metin yasalaşabilecektir (md. 11). Burada da akla, başkanların veto yetkisinin bulunmasının başkanlık sistemlerinde olağan karşılanması gerektiği, ABD'de de başkanın bu yetkiye sahip bulunduğu ve hatta burada kabul için gerekli görülen karar yetersayısının üçte iki olduğu gibi itirazlar gelebilir. Bununla birlikte, ABD'de öngörülen karar yetersayısı, üye tamsayısının değil, toplantıda hazır bulunan üyelerin üçte ikisidir. Öte yandan bu ülkede, yasama organı, başkanın veto yetkisine karşılık çok önemli bir dengeleme aracına sahiptir: Başkanın bakanlık, büyükelçilik, yüksek mahkeme üyeliği gibi üst düzey makamlara yapacağı atamaların yasama organının onayına bağlı bulunması. Türk tipi başkanlık sisteminde bu tür atamalar bakımından meclisin onayının aranmaması ve başkanın tam bir takdir yetkisine sahip bulunması da bu önerinin dikkat çeken bir diğer özelliğidir.

İlk taslakta yer almayıp daha sonra öneriye eklenen ve *impeachment* olarak bilinen, başkanın cezaî sorumluluğuna ilişkin maddede (md. 24), sürecin son derece güç işler hale getirilmiş olması da klâsik başkanlık sistemiyle AKP önerisi arasındaki önemli farklardan biridir. Buna göre, başkan hakkında TBMM üye tamsayısının en az üçte ikisinin vereceği önerge ile soruşturma açılması istenebilir. Soruşturma, meclisteki siyasal partilerin güçleri oranında temsil edileceği komisyon tarafından yürütülür (ki, muhtemelen meclisteki en güçlü parti başkanın partisi olacaktır). Soruşturma sonucunda, başkan Yüce Divana ancak, TBMM üye tamsayısının dörtte üç çoğunluğunun oyuyla sevk edilebilir. ABD'de ise, başkan Temsilciler Meclisinde toplantıya katılanların basit çoğunluğuyla suçlanabilmekte; Senato'da da toplantıya katılanların üçte ikisinin oyuyla mahkûm edilebilmektedir.

Türk tipi başkanlık sistemi tasarısı, tasarıyı hazırlayanların yargıya ilişkin önerileri ile birlikte değerlendirilmelidir kuşkusuz. AKP tarafından

Anayasa Uzlaşma Komisyonuna sunulan bu konudaki önerinin dikkat çekici yanlarından biri, yargıyı daha da siyasallaştırmaya dönük adımlarla birlikte, Hâkimler ve Savcılar Kurulu ile Anayasa Mahkemesi üyelerinin saptanmasında da, başkana önemli bir kontenjan ayrılmış olmasıdır (HSK 22 üyenin 7'si, ki 7 üye de yasama tarafından salt çoğunlukla seçilebiliyor; AYM 17 üyenin 8'i, ki kalan 9 üye yine TBMM tarafından salt çoğunlukla seçilebiliyor). Başkan tarafından yapılacak atamalarda herhangi bir kısıtlayıcı hükme yer verilmemiş olduğu da bir kez daha anımsatılmalıdır. Bu noktada, 1982 Anayasası'nda bile bu tür atamalar bakımından bir aday gösterme mekanizmasının öngörülmüş olduğunun, bir başka deyişle, müstakbel başkana Kenan Evren'in bile sahip olamadığı bir atama serbestîsinin tanındığının altı çizilmelidir.

Tüm bu düzenlemeler karşısında, Türk tipi başkanlık sistemi önerisini, yukarıda temel özellikleri belirtilen, seçimli/yarışmacı otoriterliği kurumsallaştırma çabasının bir ürünü olarak okumak yanlış olmayacaktır.

Sonuç Gözlemleri

Bu bölümde, Türkiye'deki başkanlık sistemi tartışmasında dikkat çeken kimi hususlara ilişkin saptamalara yer verilecektir.

Bu konudaki ilk gözlem, hükümet sistemi tartışmasının yürütülme biçimine ilişkindir. Hükümet sistemi tartışmasını demokrasi-diktatörlük/padişahlık ikilemi biçiminde ele almanın pek doğru olmadığı; bir başka deyişle soyut olarak "başkanlık sistemi eşittir diktatörlük, parlamenter sistem eşittir demokrasi" biçiminde bir formülasyondan uzak durulması gerektiği belirtilmelidir. Bununla birlikte, Türk tipi başkanlık sistemi adı altında somutlaşan önerilerin demokratik bir nitelik taşımaktan uzak olduğunun da altı çizilmelidir. Tartışmanın bu zemine oturmasının nedenlerinden biri bu öneriler demetinin içeriği ise, bir diğer neden de başkanlık sistemini savunanların sık sık Osmanlı'yı referans göstermeleri olsa gerektir.

İkinci gözlem, doğrudan Türk tipi başkanlık sistemi önerisine ilişkindir. Bu önerinin, ABD'deki başkanlık sisteminde yaşanan sıkıntılar göz önünde bulundurularak hazırlandığı, bu konuda çalışan ABD'li siyaset bilimcilerin önerilerinden de yararlanıldığı ve bunun bir anlamda "rasyonelleştirilmiş bir başkanlık sistemi" tasarısı olduğu ifade edilmektedir. Parlamenter sistemdeki kimi tıkanıklıkları aşmak amacıyla, sisteme kimi yeni mekanizmalar entegre edilmesini öngören ve Türkiye'deki kimi örneklerine yukarıda

yer verilen rasyonelleştirilmiş parlamentarizm modeli, başkanlık sistemini savunanlar tarafından, parlamenter sistemin bir zaafı olarak gösterilip bu sistemi eleştirmek amacıyla kullanılırken "başkanlık sistemini rasyonelleştirme" çabasına girişilmesi ilgi çekicidir. Gerçekten de ABD'de, özellikle, Başkanın yasama organında yeterli bir çoğunluğa sahip olabilmesinin sağlanması amacıyla kimi öneriler geliştirilmiştir: Başkanın, başkan yardımcısının ve parlamenterlerin görev sürelerinin eşitlenmesi, ancak bu durumda başkanın bir kez daha seçilebilme olanağına sahip bulunmaması; başkanın, Kongrede kendi partisine mensup parlamenterler arasından bakanlar ataması ve bunların parlamenterlik görevlerini de sürdürmeleri; başkanın görev süresi boyunca yalnızca bir kez kullanabilmek koşuluyla parlamentoyu feshedebilmesi; buna karşılık her bir meclisin 2/3 oy çoğunluğuyla başkanın siyasal sorumluluğu yoluna gidebilmeleri ve böylece başkanlık seçimlerinin yenilenmesi gibi.[9] Öte yandan, parlamenter sistemin temel mekanizmalarını başkanlık sistemine entegre etme çabası olarak okunabilecek bu önerilerin, özellikle *Watergate* skandalı sonrasında yoğunlaşmış olduğu; bu öneri sahiplerinden bir bölümünün, bu krizin parlamenter bir sistemde daha kolay aşılabileceğini düşünmek, hatta parlamenter sistemden yana olmakla birlikte, tam da "yol bağımlılığı kuramı"na uygun biçimde, başkanlık sisteminden dönüşün kolay olmayacağı düşüncesiyle sisteme parlamenter öğelerin entegre edilmesi görüşünü dile getirdikleri de ayrıca belirtilmelidir.[10]

Başlangıçta kuvvetler ayrılığını tam olarak gerçekleştirmek savıyla çıkılan yolun, başkanı güçlendiren bir tasarıyla son bulması da şaşırtıcı olmasa da ilgi çekicidir. Türk tipi başkanlık sistemi önerisi somutlaşmadan önceki dönemde, ideal model olarak ABD tipi klâsik başkanlık sistemi gösterilirken, bugün, ABD'de başkanın çok güçsüz olduğu görüşü sık sık yinelenmektedir. Öte yandan, Güney Amerika sistemleri "başkancı" sistemler olduğu gerekçesiyle eleştirilir ve bu sistemlerde başkanlara tanınan, yasamayı feshetme ve yasa gücünde işlem yapma yetkilerinin tehlikelerine dikkat çekilirken, bugün bu yetkiler Güney Amerika'da da olduğu gerekçesiyle savunulmaktadır.

Son olarak, Türk tipi başkanlık sistemi önerisinin "sınırlı iktidar" biçiminde ifade edilen anayasacılığın öz amacı (telosu) açısından değerlendirilmesi de mümkündür. Bu durumda, 1982 Anayasasının, devlet organları içinde yürütmeyi, yürütme içinde de cumhurbaşkanını -parlamenter siste-

9 Crouzatier, 2000, s. 46-48
10 Sargentich, 1993.

min sınırlarını zorlayacak denli aşırı biçimde- güçlendirmiş olduğu gerçeği dikkate alındığında, "yeni ve sivil" anayasa sürecinde ortaya konan bu öneriyi, 12 Eylül'ün devlet başkanlığı konusundaki yaklaşımının vardığı en uç nokta olarak görmek yanlış olmayacaktır.

Kaynakça

Crouzatier, Jean-Marie (2000), "Le régime présidentiel est-il transposable en France?", Alain Bockel/Henry Rousillon/Erdoğan Teziç (ed.), *Un président* élu *par le peuple, une bonne solution?*, İstanbul: Galatasaray Üniversitesi Yay.

Gönenç, Levent (2005), "Türkiye'de Hükümet Sistemi Değişikliği Tartışmaları: Olanaklar ve Olasılıklar Üzerine Bir Çalışma Notu", *Başkanlık Sistemi*, Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yay., s. 1-12.

Levitsky, Steven/Way, Lucan A. (2002) "Elections Without Democracy: The Rise of Competitive Authoritarianism", *Journal of Democracy*, 13(2), s. 51-65.

Oder, Bertil Emrah (2005), "Türkiye'de Başkanlık ve Yarı Başkanlık Rejimi Tartışmaları: 1991-2005 Yılları Arasında Basına Yansıyan Öneri ve Tepkilerden Kesitler", *Başkanlık Sistemi*, Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yay., s. 31-69.

Özbudun, Ergun (2011), *Otoriter Rejimler, Seçimsel Demokrasiler ve Türkiye*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.

Sargentich, Thomas O. (1993), "The Limits of the Parliamentary Critique of the Seperation of Powers", *William&Mary Law Review*, 34, s. 679-739.

Schedler, Andreas (2006), "The Logic of Electoral Authoritarianism", Andreas Schedler (ed.), *Electoral Authoritarianism: The Dynamics of Unfree Competition"*, Boulder and London: Lynne Rienner Publishers, s. 1-23.

Sözen, Yunus Muhsin (2008), "Turkey between Tutelary Democracy and Electoral Authoritarianism", *Private View*, 13, s. 78-84.

Tanör, Bülent (1999), *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, 4. Baskı, İstanbul: YKY.

Demokrasi ve Otoriterlik Arasında: Başkanlık Sistemine Geçiş Siyaseti

YUNUS SÖZEN

Giriş

Bu yazıda Türkiye'deki başkanlık sistemine geçiş tartışmalarına da ışık tutacak şekilde, hükümet sistemlerinin (başkanlık, yarı-başkanlık, parlamenter sistem) demokratik rejimlere etkisi ve siyasal aktörlerin hükümet sistemi tercihlerinin nedenleri incelenmektedir. Bu inceleme, karşılaştırmalı siyaset biliminin bu konulardaki temel tartışmalarının üzerine inşa edilmekle birlikte, bu bilimsel çalışma alanına eleştirel bir şekilde yaklaşmaktadır. Çünkü araştırmalar çoğunlukla yeni kurulmakta olan demokrasilerde ve temel demokratik kurumların işlediği varsayılan durumlarda hükümet sistemi tercihlerinin nasıl olması gerektiğine yoğunlaşmaktadır. Ancak Türkiye gibi demokratik ve otoriter özellikleri birleştiren karma siyasal rejimlerde hükümet sistemi değişikliklerinin muhtemel sonuçlarını tartışmamaktadır. Oysa kurumsallaşmış veya pekişmiş demokrasilerde anayasal düzen çok değişmemekte, hükümet sistemini yeniden düzenleme tartışmaları da çoğunlukla yeni kurulmakta olan demokrasilerle beraber demokratik sistemin iyi işlemediği karma rejimlerde yapılmaktadır. Bu konudaki boşluğa rağmen, bu geniş literatürün, Türkiye'deki tartışmaları anlamlandırmak için bize sağladığı kavramsal araçlar ve ampirik bulgular bulunmaktadır. Bu yazıda da, bu bulgular ve araçlar karma rejimler bağlamına oturtularak bir inceleme yapılmaktadır[1].

1 Siyaset biliminde bu konudaki tartışmalar Elgie'nin (2005) yaptığı gibi çalışma şekillerine göre üç ayrı kuşak şeklinde sınıflandırılabilir. Karma rejimlerde hükümet sistemi değişik-

Bu çerçeve içinde yazının birbirinin üstüne inşa edilmiş üç iddiası vardır. Birincisi, siyaset biliminin hükümet sistemleri üzerine karşılaştırmalı ve istatistiksel araştırmalarındaki bulgulara dayanan, başkanlık sistemlerinin demokrasinin istikrarı (dayanıklılığına, otoriterliğe dönüşmeden devam etmesine) ve performansı (ekonomi ve toplum yönetimindeki başarısı) açısından olumlu bir etkisi bulunmadığı ve riskler taşıdığı iddiasıdır. Yazının ikinci iddiası, yukarıda işaret ettiğim kuramsal boşluğa işaret ederek birinci iddiayı geliştirir. Buna göre, demokrasileri istikrarsızlaştıran başkanlık sistemleri, Türkiye gibi yürütme organının diğer organları kontrol ettiği otoriter ve demokratik rejimlerin özelliklerini birleştiren karma rejimlerde demokratik etki yapabilir. Bir başka ifadeyle, sert güçler ayrılığı özelliğinden dolayı, parlamenter demokrasiye göre daha kırılgan olan ve otoriter rejimlere dönüşme riski daha fazla taşıdığı iddia edilen başkanlık sistemi, tam da bu özelliğinden dolayı, Türkiye'de varolan siyasal rejimin otoriter özelliklerinin kaynağı olan güç yoğunlaşmasının da azalmasına (ülkenin demokratikleşmesine) yol açabilecektir. Ancak bu durum, Türkiye'de başkanlık sistemine geçmenin demokratikleşmeyi getireceği anlamına gelmemektedir. Çünkü bu soyut iddia Türkiye'de başkanlık sisteminin demokratik bir şeklinin uygulanacağı varsayımı üzerine kuruludur. Bu varsayımsa Türkiye'deki seçim, parti sistemi gibi diğer siyasal kurumları dikkate almadığı gibi, başkanlık sistemine geçme sürecini yöneten aktörlerin nasıl bir siyasal ortamda karar verdiklerini de göz önünde bulundurmamaktadır.

O halde bu soyut iddiayı siyasal aktörlerin davranışlarını şekillendiren siyasal ve kurumsal ortam içinde somutlaştırmak gerekmektedir. Bu da bizi yazının ilk iki iddiasını somut koşullarda yeniden değerlendiren üçüncü iddiasına getirir: Türkiye'de uygulanacak başkanlık sistemi yarı-otoriter sistemde çatlaklar oluşturmayacak aksine bu sistemin otoriter özelliklerini vurgulayan bir sistem olacaktır. Hatta böyle bir sistem yerine hâlihazırdaki

liği konusunda çoğunlukla sessiz kalsalar da, hükümet sistemi değiştirme konusundaki tartışmaları anlamlandırırken bu bazen birbirleriyle çelişen bulgulara sahip üç kuşak çalışmanın da analize katkıda bulunacağı alanlar vardır. Birinci kuşak çalışmalar genelde hükümet sistemlerinin demokratik istikrara etkisine yoğunlaşır (Linz 1990a, 1990b; Lijphart, 1992; Riggs, 1997; Stepan ve Skatch 1993). İkinci ve üçüncü kuşak tartışmalarda hükümet sisteminin seçim sistemi gibi diğer siyasal kurumlarla ilişkisi göz önünde bulundurulmuştur ve teorik perspektifler çeşitlenmiştir ancak bu çalışmalar da hükümet sistemlerinin demokrasiye ve daha geniş anlamıyla da olsa istikrara etkisini incelemeye devam etmiştir (Horowitz, 1990; Lijphart, 1991; Soberg ve Carey, 1992; Mainwaring, 1993; Mainwaring, ve Shugart, 1997; Cheibub ve Limongi, 2002; Tsebelis, 2002).

dengesiz ve anayasal krize müsait bir ortam hazırlayan parlamenter sistemin devamının siyasal rejimin otoriter özelliklerinin içinde çatlak oluşturması ihtimali daha yüksektir. Tabii siyaset her zaman açık uçludur ancak AKP'nin somut olarak önerdiği başkanlık sistemi şeklini bir tarafa bıraksak bile, Türkiye'nin tek partinin büyük farklarla seçim kazanarak hükümet kurabildiği hâkim partili yapısının içinden, rasyonel aktörler tarafından yapılacak bir değişikliğin, demokratikleştirici etki edecek bir düzenleme olması çok zordur. Çünkü bu koşullarda demokrasiyi geliştirecek bir değişiklik ancak belli siyasal aktörlerin daha az gücü (elde edebilecekleri halde) daha çok güce tercih etmelerine bağlıdır, bu da rasyonel siyasal aktörlerden beklememek gereken bir davranıştır. Kısaca, başkanlık sisteminin rejimde yaratabileceği demokratikleştirici etkinin çevresinden dolaşabilecek araçlar karar vericilerde bulunmaktadır. Aşağıda kısaca başkanlık sistemine geçiş tartışmasını nasıl bir çerçeve içinde düşünmek gerektiği hakkında genel bir çerçeve sunulduktan sonra, bu üç iddia tartışılmaktadır.

Başkanlık sistemine geçişi değerlendirmek: kurumlar ve aktörler

Hükümet sistemini yeniden düzenleme tartışmaları elbette sadece Türkiye'ye özgü bir durum değildir, 1970lerin ortalarında başlamış olan üçüncü kuşak demokratikleşme dalgası sırasında özellikle dünyadaki başkanlık sistemlerinin çoğunluğunun bulunduğu Latin Amerika'da bu tartışmalar kuvvetli bir şekilde yapılmaktaydı. Bölgenin birçok ülkesinde, çoğunlukla darbeler tarafından yıkılarak yerini diktatörlüklere bırakan demokrasiler, 1970'lerin sonu 1980'lerin başından itibaren tekrar yaygınlaşmaya başlamıştı. Ancak bu tekrar demokrasi kurma sürecinde, bu ülkelerde o güne kadar uygulanan başkanlık sistemlerinin, demokratik çöküşlerin (diktatörlüklerin) nedenlerinden biri olduğu düşüncesi kamusal tartışmalar içinde kendine geniş yer bulmuştu. Bu düşünceye göre, yeniden kurulan demokrasilerin istikrarlı olması, bir daha yerini otoriter yönetimlere bırakmaması için, bu ülkelerin ya başkanlık sistemlerini meclise daha çok güç verecek şekilde reforme etmeleri ya da parlamenter sisteme doğru evriltmeleri gerekmeydi. Bu düşünceyle Venezuela, Peru, Şili, Arjantin gibi birçok ülkede başkanlık sistemlerinde meclisin başkanı daha fazla denetleyebilmesini sağlayan bazı anayasal düzenlemeler yapıldı veya yapılmaya çalışıldı.[2] Bu dönemde parla-

2 Nino, 1992, s. 128-132.

menter sisteme doğru sistemde reform yapma çalışmalarıysa en ileri noktasına Brezilya'da ulaştı. Bu ülkede sistemi parlamentarizme doğru kuvvetli bir şekilde dönüştürecek reform 1993 yılında yapılan referandum aşamasına kadar ulaştı ancak bu referandumda başkanlık sisteminin devamından yana olan siyasal güçler başarılı oldu ve bütün Güney Amerika demokrasileri başkanlık sistemleriyle yolculuklarına devam ettiler.[3] Bu sonucun belki de en önemli nedeni başkanlık sistemlerinin kalıcılık özelliğidir. Bir başka ifadeyle, bir defa ülkeyi yönetecek lideri (yürütmenin başı olarak başkanı) genel seçimlerle doğrudan seçersen, daha sağlıklı bir demokrasi yaratacak bile olsa parlamenter sisteme dönmek siyaseten imkansızlaşır.[4] Başkanlık sisteminin kalıcılığı konusunu bir tarafa bırakır da Güney Amerika ülkelerindeki hükümet sistemi değişikliği tartışmalarının seyrine yoğunlaşırsak, siyasal tartışmaların, bugün Türkiye'de de olduğu gibi, bağlamından bağımsız bir şekilde yapıldığını görürüz. Bir başka ifadeyle, bu tartışmalar soyut bir şekilde başkanlık ve parlamenter sistemlerinin olumlu ve olumsuz yönlerini vurgulamak şeklinde gerçekleşmiştir.

Halbuki, hükümet sistemleri, birçok başka faktörle ilişki halinde bir rejimin istikrarına ve performansına etki ederler. Bu yazıda üç belirleme üzerinden Türkiye'deki başkanlık sistemi tartışmaları, sosyal bilimsel ve tarihsel bağlamına oturtulmaya çalışılmaktadır. Birincisi, yukarıda bu konudaki siyaset biliminde boşluk olduğunu iddia ettiğim üzere, hükümet sistemi değişikliğini tartıştığımız siyasal rejim (demokratik, yarı-demokratik, otoriter) bu sistemlerin rejimde yapacağı etkide belirleyicidir. Örneğin, demokratik bir siyasal rejimde otoriter etki yapacak bir hükümet sistemi, otoriter ve demokratik özellikleri birleştiren karma bir rejimde demokratik etki yapabilir. İkincisi, hükümet sistemleri bir ülkedeki diğer siyasal kurumlarla beraber (seçim sistemi, parti sistemi gibi) o ülkenin siyasal rejimine etki eder. Örneğin, aynı hükümet sistemi, farklı seçim sistemleriyle birleşince demokratik istikrara olumlu veya olumsuz etki yapabilir. Üçüncüsü, hükümet sistemi değişikliği kararının zamanlaması, onun siyasal rejime etkileri bakımından önemlidir. Bir başka ifadeyle, değişikliğin yapıldığı zamanki güç dengesi hükümet sistemini şekillendirileceği gibi, o sistemin ilk olarak nasıl işletileceğinde de belirleyici olacağı için, hükümet sisteminin nasıl kurumsallaşacağı ve dolayısıyla da o siyasal rejimi nasıl etkileyeceği konusunda da etkilidir.

3 Lamournier, 1992: 133-137.
4 Smith, 2005, s. 150.

Bu araçlarla bağlamına oturtmaya çalıştığım hükümet sistemi değişikliği tartışmalarını anlamlandırırken belki de en büyük güçlük aktörlerin hangi sistemi neden istediği ve niyetlerinin ne olduğu konularında yapılan birçok tahminin tartışmaları bulandırması yüzünden oluşmaktadır. Bundan dolayı, aktörlerin davranışlarını anlamlandırma çerçevesini de açıklığa kavuşturmak gereklidir. Öncelikle, aktörlerin niyetleri ve siyasal davranışları arasında birebir bir ilişki yoktur. Her siyasetçi daha çok güç kazanmak ister varsayımı göreli olarak sorunsuzdur, ancak siyasetçileri bunu gerçekleştirirken onları kısıtlayan birçok etken vardır: 1) diğer güç isteyen siyasetçiler; 2) kendilerinin daha önceki davranışları; 3) gelecekteki güç dağılımıyla ilgili tahminleri; 4) var olan kurumsal yapı. Daha somut olarak, her kurumsal değişikliği yapmaya çalışan başat güç (siyasal iktidar) veya güçler (müzakerelerin tarafları), doğal olarak, değişiklikleri kendi güçlerinin ömrünü uzatacak şekilde yapmak isteyeceklerdir -- 12 Eylül anayasasında askerin çok partili seçimler yapıldıktan sonra da varlığını sürdürebilmesini sağlayan yetkileri gibi. Ancak, buna rağmen, iktidarlar belirsiz bir ortamda karar vererek kurumsal düzenlemeler yapmak zorundadırlar. Örneğin, ileride seçimleri kaybedebileceğini düşünen bir iktidar seçim sonuçlarının tek elde güç yoğunlaşmasına yol açacağı bir sistemi istemeyecektir, seçimleri bir süre daha rahatlıkla kazanacağını düşünen bir iktidar ise tam tersini yapabilir. O halde, gücün kendi elinde toplanması niyeti bütün siyasetçilerde olsa bile, gücü tek elde toplayacak düzenlemeler bu niyetten kaynaklanıyor iddiası zayıf bir önermedir, demokratik bir düzenleme yapan (yapmak zorunda kalan) aktörlerde de böyle bir niyet bulunması kuvvetle muhtemeldir.

Aktörlerin davranışları konusunda dikkat etmek gereken ikinci konu, davranışlar ve bu davranışların sonuçları arasında da birebir bir ilişki olmadığıdır. Gerçekten her siyasal kurumsal yeniden düzenleme, düzenlemeleri yapan aktörlere dışarıdaki aktörlere göre orantısız güç sağlar –2010 anayasa referandumundan sonraki AYM'deki genişlemede ilk atamaları yaptığı için iktidarın seçim döneminin ötesinde sağladığı fayda gibi. Ancak, yine de her düzenlemenin her zaman beklenmedik sonuçları da olabilir. Örneğin, 1950 seçimlerini kaybetmeyeceğini düşünen CHP, dönemin aşırı çoğunlukçu seçim sisteminde ve seçimi kazanan partiye aşırı güç sağlayan anayasal sistemde hiçbir düzenleme yapmamış ve o güçler DP'ye yar olmuştur. İki konuyu beraberce göz önünde bulundurarak, şöyle bir sonuç çıkartabiliriz: siyasetçiler rasyonel aktörler oldukları ve hükümet sistemi tercihlerini boş-

lukta yapmadıkları için, yeniden düzenleme yapmaya karar verdikleri kurumsal ve siyasal ortamı anlamak, niyetler üzerinden davranışları ve siyasal sonuçları açıklamaya çalışmaya göre çok daha aydınlatıcıdır.

Başkanlık sisteminin demokrasinin istikrarı ve performansına etkileri

Siyaset biliminin hükümet sistemleriyle ilgili bulgularının tartışmasına geçmeden önce, parlamenter sistemlerin ve başkanlık sistemlerinin tanımsal birkaç özelliğine değinmek gerekir. Birincisi, parlamenter sistemlerde hükümet seçimlerle gelen meclisin içinden atanır ve aynı meclis tarafından düşürülebilir, devlet başkanlığı sembolik bir makamdır ve yetkileri kısıtlıdır (yürütmenin başı başbakandır). Başkanlık sistemindeyse, halkoyuyla seçilen ve hem devlet hem hükümet başkanı olan başkan, hükümeti tek başına kurar (esasen bu sistemde başkanın kendi güçleri olan bakanları değil danışmanları vardır: tek kişilik yürütme) ve anayasa tarafından belirlenmiş sabit bir dönem için seçilir. O dönem bitene kadar, nadir olarak görülen ve anayasal suç işlemesini gerektiren azletme işlemi haricinde istifaya zorlanamaz. Yasama organı ayrı seçimlerle gelir ve başkan da onu feshedemez. Ayrıca parlamenter sistemde meclisin oyuyla atanan hükümet çeşitli mekanizmalarla meclisteki çoğunluğu kontrol edebilirken, başkanlık sistemlerinde, başkanın ve yasama organının karşılıklı birbirlerini denetleyebildikleri yetkileri vardır.[5] Başkanlık sistemlerinin başkanın anayasal güçlerinin en fazla olduğu, örneğin başkanın veto yetkisinin kuvvetli, kararname yetkisinin geniş olduğu şekillerinde bile başkanın kanun yapımı üzerindeki kontrolü, bir parlamenter rejimin başbakanına göre zayıftır.[6] Başkanlık sistemindeki başkanın kişisel meşruiyeti ve tek kişilik yürütme elbette bir siyasetçi tarafından çekici bulunabilir, ancak en kuvvetli başkanın bile demokratik bir başkanlık sisteminde, parti politikası ve meclis üzerindeki kontrolünün göreli zayıflığı, güç toplamak isteyen siyasetçi için bu çekiciliğe gölge düşürür.

Türkiye'de, Güney Amerika'daki tartışmalarda da olduğu gibi, başkanlık sistemleri, sahip oldukları iddia edilen üç özellik yoluyla savunulmaktadır: başkanlık sisteminin olumlu sonuçları olduğu iddia edilen istikrar ve ekonomik performans ve başkanlık sisteminin tanımının bir parçası olan güçler ayrılığı. Örneğin Danıştay başkanı Hüseyin Karakullukçu geçen yıl içinde başkanlık sistemi için şöyle bir yorumda bulunmuştu: "Son günlerde

5 Lijphart, 1992.
6 Payne vd, 2007, s. 81-112.

gündeme düşen başkanlık sisteminin demokratik bir yönetim modeli olduğu kanaatindeyiz. Bu sistemin siyasi istikrar doğurması, ekonomiye olumlu yansıması, başarılı bir kuvvetler ayrımı gibi avantajları bulunmaktadır" (*Hürriyet,* 10 Mayıs 2012). Benzer şekilde, AKP Anayasa Komisyonu Başkanı Burhan Kuzu "İstikrar olmayan dönemler birikimi bitiriyor... Dolayısıyla koalisyonlara paydos diyebileceğimiz bir model bulmamız lazım. Başkanlık modelinden başka da bulamıyorsunuz" (*Taraf,* 26 Şubat 2013) diye iddia etmekte, ya da TBMM başkanı Cemil Çiçek "...Başkanlık sisteminin Türkiye için yararlı olacağını düşünüyorum. Başkanlık sistemi ile yürütmede istikrar olacak ve herkes buna göre önünü görüp adımlar atacaktır. Bu sadece siyasi açıdan değil, ekonomik açıdan da güven verici bir ortamın oluşması demektir" diyerek başkanlık sistemini savunmaktadır (*Yeni Şafak,* 22 Mayıs 2012). O halde, neredeyse istisnasız bir şekilde, başkanlık sistemine geçişi savunan bütün siyasi aktörler başkanlık sisteminin siyasi istikrar özelliğiyle ekonomik başarısı arasında aynı bağlantıyı kurmaktadır. Hatta bu bağlantı o kadar kabul görmüştür ki başkanlık sistemine muhalefet eden aktörler de bu ilişkiyi sorgulamak yerine muhalefetlerini başkanlık sisteminin tek adam yönetimi olduğu üzerine kurmaktadırlar (*Yurt Gazetesi,* 3 Ocak 2013). Başkanlık sisteminde başarılı kuvvetler ayrımı olduğu iddiasının tartışması sonraya bırakılarak, aşağıda başkanlık sisteminin olumlu olduğu iddia edilen diğer iki yönü (ekonomiye olumlu yansıma ve istikrar) üzerine yapılan araştırmalar incelenmektedir.

Başkanlık sistemi ve ekonominin performansı

Hükümet sistemleri ve ekonomik büyüme, gelişme gibi konular arasındaki ilişki çoğunlukla siyaset biliminde niceliksel araştırmalara konu olmuştur. Bu tartışmanın ilk örneklerinden birini sunan Lijphart'a göre demokrasinin kalitesinden, ekonomik değişkenlerin çoğuna kadar nisbi seçim sistemiyle-parlamenter sistemi birleştiren (koalisyonların yaygın olduğu) siyasal kurumsal yapı diğer birleşimlere göre çok daha başarılıdır.[7] Ancak hem bu araştırmanın üzerinden 20 yılı aşkın bir zaman geçmiştir hem de bu süre zarfında daha gelişmiş istatistiksel yöntemlerin kullanıldığı araştırmalar yapılmıştır. Bu araştırmaların en önemlilerinden, Gerring, Thacker ve Moreno'nun 1960-sonrası verilere dayanan istatistiksel makalelerine bakar-

7 Lijphart, 1991, s. 76-80

sak, parlamenter sistemin ekonomik ve insani gelişme değişkenlerini anlamlı ve kuvvetli bir şekilde olumlu olarak etkilediğini bulduklarını görürüz.[8] Ancak bu makaleden çıkan parlamenter sistem iyi yönetimi de dolayısıyla da ekonomik performansı olumlu etkiler sonucu, bütün araştırmalar tarafından tam olarak paylaşılmamaktadır. Örneğin, 1980-sonrası verilere dayalı araştırmalarında, Persson ve Tabellini, başkanlık sisteminin Gerring ve diğerlerinin bulduğuna göre daha dar bir çerçevede ve sadece düşük kalite demokrasilerde demokrasinin performansını kötü etkilediği belirlemesini yapmışlardır.[9] Knutsen ise 1820'den bugüne 100 kadar ülkeden 3500 üzeri ülke-yıl gözlemine dayanan istatistiksel araştırmasında, hükümet sisteminin ekonomik performansa etki etmediğini iddia eder, ancak örneklemini 1979 sonrasını kapsayacak şekilde daralttığı zaman o da başkanlık sisteminin ekonomik büyümeyi olumsuz etkilediğini bulur.[10]

Özetle, başkanlık sisteminin ekonomiye olumlu yansıdığı iddiası bu konudaki bilimsel araştırmalara göre doğru değildir ve tartışma konusu olan parlamenter sistemin olumlu etkisi olup olmadığıdır. Bu konuda da, bazı araştırmalar parlamenter sistemin ekonomiye kuvvetli olumlu etkisi olduğunu iddia ederken bazıları da parlamenter sistemin olumlu etkisinin tartışılır olduğunu iddia eder. Kısaca, ekonomik performans isteniyorsa başkanlık sistemine geçmek risk almak demektir.

Başkanlık sistemi ve istikrar

Başkanlık sisteminin istikrar sağladığı iddiası bu sistemi savunanların en yaygın olarak başvurduğu yöntemlerden biridir. Hatta yukarıda tartıştığım başkanlık sistemlerinin ekonomik gelişmeye yol açtığı inancı da başkanlık sistemlerinin istikrarlı olduğu iddiasına dayanır. Siyaset biliminin bu konudaki bulgularının üzerinden geçmeden önce, istikrar kavramının üç şekilde anlaşılabileceğinin altını çizmek gerekir. Birincisi, *yürütmenin* istikrarıdır ve ülkenin yöneticilerinin değişmemesi anlamına gelir. İkincisi, *politikaların* (siyasanın) istikrarıdır ve sağlık, eğitim, ekonomi politikaları gibi konularda kısa dönemlerde radikal değişikliklerin olmadığı bir sisteme işaret eder. Üçüncüsü ve en önemlisi, *demokratik rejimin* istikrarıdır ve demokratik rejimin devamlılığı (idamesi), yıkılmadan (otoriterliğe dönüşmeden) devam

8 Gerring, Thacker ve Moreno, 2009.
9 Persson ve Tabellini, 2003.
10 Knutsen, 2011, s. 83-90.

edebilmesi anlamına gelir. Hükümet sistemlerinin rejimlere etkisini çalışan siyaset bilimciler istikrarın bu üç tanımı arasından çoğunlukla demokratik rejimin istikrarı konusuna odaklanırlar. Bu yazıda istikrarın başkanlık sistemine geçiş tartışmalarında bilimsel araştırmalardaki yeri dolayısıyla önemli yer tutan demokrasinin istikrarı konusuna ek olarak, siyaseten çok dile getirildiği için, yürütmenin istikrarı konuları merkeze alınmaktadır. İstikrarın, politikaların istikrarı anlamındaki tarifiyse, siyaset biliminin en sistemli analiz alanlarından biridir ancak hükümet sistemleri konusuyla daha dolaylı olarak ilişkilendiği için burada ayrıntılı tartışılmamaktadır. Ancak istikrarın diğer anlamlarının tartışmasına geçmeden, politikaların istikrarı konusunda, Türkiye'yle ilgili olabilecek bir belirlemeden bahsetmekte yarar var: Tsebelis'ın *veto oyuncuları* adlı kitabındaki, bir ülkede veto oyuncusu ne kadar fazlaysa o ülkede politikalar o kadar istikrarlı olur iddiası. Bu analize göre bir siyasal sistemde kurumsal (başkan, meclis, senato) veya siyasal (koalisyon hükümeti üyeleri) veto oyuncuları ne kadar azsa, ya da bir sistemde güç ne kadar tek elde toplanıyorsa, politikaların istikrarı da o derece azalacaktır.[11]

Yürütmenin istikrarı konusundaysa, başkanlık sistemleri tanım gereği parlamenter sistemlerden daha istikrarlıdır. Çünkü bu sistemlerde seçim zamanları önceden belirlidir (sabit) ve yürütme tek kişilik (başkan) olduğu için koalisyonlar imkânsızdır. Kısaca, başkan kendi kendiyle kavga etmediği sürece yürütmenin istikrarı ikinci bir seçime kadar başkanlık sistemlerinde sabittir. Ancak yürütmenin istikrarı siyasetin özüyle veya demokrasilerin performansıyla değil nasıl göründüğüyle veya Lijphart'ın ifadesiyle "estetiğiyle" ilgili bir durumdur.[12] Koalisyon hükümetleri daha çatışmacı bir görüntü verebilir veya hükümetlerin daha sık değişmesi, kısa olması zayıflık olarak algılanabilir. Ancak, bu sonuçta sadece bir algıdır ve yürütmenin istikrarı demokratik rejimin istikrarına veya ekonomik gelişmeye yol açmadığı sürece, yürütme istikrarlı olmuş veya olmamış önemli olmasa gerekir. Çünkü yürütmenin istikrarı demokratik bir iyi değildir ve yürütmenin en istikrarlı olduğu rejim tipleri de otoriter/totaliter rejimlerdir. O halde, ülkeyi yönetenlerin daha az değiştiği bir sistem isteği demokratik bir özlem değildir, ayrıca demokrasilerin içinde yürütmenin en istikrarlı olduğu hükümet sisteminin (başkanlık sisteminin) daha iyi ekonomik performans gösterdiğine dair hiçbir kanıt da yokken makul bir özlem de değildir.

11 Tsebelis, 2002.
12 Lijphart, 1991, s. 83.

O halde, eğer demokratik bir sistemde istikrar konusunu tartışacaksak esas sorumuz şu olmalıdır: başkanlık sistemlerinde mi, yoksa parlamenter sistemlerde mi demokratik rejim daha istikrarlıdır? Ya da demokratik rejimler başkanlık sistemlerinde mi yoksa parlamenter sistemlerde mi daha uzun yaşarlar? Bu konudaki siyaset bilimi tartışmaları, Linz'in 90ların başındaki önemli makaleleriyle hız kazanmıştır.[13] Başkanlık ve parlamenter sistemleri demokratik istikrar açısından karşılaştıran ve *birinci kuşak araştırmalar* olarak da adlandırılan bu bilimsel çalışma alanının hemen hemen bütün önemli siyaset bilimcileri, parlamenter sistemin demokratik istikrar açısından yaşamsal, başkanlık sisteminin de riskli olduğunu iddia ederler.[14] Örneğin, Stepan ve Skach başkanlık sistemlerinin istikrarsızlığını tasvir ederken çarpıcı bir istatistik kullanırlar. 1973 ve 1989 yılları arasında en az bir yıl demokrasi deneyimi yaşamış 53 gelişmekte olan ülke arasından "25 başkanlık sistemi uygulayan demokrasiden sadece 5 tanesi (%20) 10 ardışık yıl demokratik olarak kalmışlardır. Ancak bu rakam 28 parlamenter demokrasi arasında 17dir (%61). Parlamenter demokrasiler, başkanlık sistemi uygulayan demokrasilere göre üç kattan fazla dayanıklılık [*demokratik rejim istikrarı*] oranı göstermişlerdir".[15] Bu bilimsel çalışma alanında en temelde başkanlık sistemlerinin istikrarsızlığı şu şekilde açıklanır: başkanlık sistemleri sert bir güçler ayrılığıyla, esnek olmayan bir yapıyı (yürütmenin istikrarı) birleştirerek siyasal müzakere eğilimlerini azaltıp, krize müsait bir ortam hazırlar. Bu düşünceye göre içinde meclis ve başkan gibi seçim meşruiyetine sahip iki ayrı kurum barındıran başkanlık sistemlerinde güçler ayrılığı kuvvetlidir, ancak bu kurumların ülkenin yönetimi için ortak hareket edebilmeleri gerekmektedir. Beraber hareket edemedikleri durumda, ikisinin de birbirini feshedip yeni seçimlere gitmesi mümkün olmadığı için, bu sistemlerde siyasal krizler demokratik rejim krizlerine çok kolay dönüşür.[16] Dikkat edilirse, başkanlık sisteminin siyaseten iki olumlu olduğu iddia edilen özelliğinin birleşmesi bu araştırmalara göre başkanlık sistemlerinin istikrarsızlıklarının en önemli nedenidir: yasama ve yürütme arasındaki kuvvetler ayrılığını yü-

13 Linz, 1990a, 1990b.

14 Bir numaralı son notta birinci kuşak tartışmalar olarak sınıflandırılan bu çalışmaların nereyse tamamı başkanlık sisteminin istikrarsızlığı üzerinedir. Aynı tartışmaların bir parçası olan ancak aynı son notta diğer siyasal kurumları da göz önünde bulundurduğu için ikinci kuşak içinde sınıflandırılan Horowitz bu konuda istisnadır.

15 Stepan ve Skach, 1993, s. 10.

16 Linz, 1990a.

rütmenin istikrarıyla birleştirmesi esnek olmayan bir yapı oluşturur ve kuvvetli bir kriz sırasında sistem esneyemez, onun için demokratik rejim yıkılır.

Linz'in başkanlık sistemi analizi daha sonra seçim sistemi, parti sistemi gibi diğer siyasal kurumları da göz önünde bulunduran araştırmalar tarafından geliştirilmiştir (birinci son notta gösterilen *ikinci kuşak araştırmalar*). Bu ikinci kuşak istatistiksel ve karşılaştırmalı tarihsel analizler de aynı şekilde parlamenter sistemlerin neden daha istikrarlı olduğunu açıklamaya yoğunlaşır. Bu alanda üstünde en çok anlaşılan iddialardan biri, demokrasilerin istikrarı için en riskli kategorinin başkanlık sistemiyle nispi seçim sistemi ve çok partili sistemleri birleştiren yapılar olduğudur. Mainwaring, demokrasileri istikrarlı bir şekilde yaşatabilen başkanlık sistemlerinin azlığını ortaya koyduktan sonra, başkanlık sistemleriyle 25 yıl demokrasiyi yaşatabilmiş yedi ülkenin altısında parti sayısının sınırlı olduğunu belirtir. Daha sonra da başkanlık sistemlerinin çok-partili sistemle beraber işlememesinin en önemli nedenlerini (Latin Amerika ülkelerindeki birleşim) şöyle açıklar: yasama-yürütme açmazlarını arttırması (parti sayısı artınca başkanın meclisin içinde beraber çalışabileceği çoğunluğu bulmasının iyice zorlaşması), başkanlık sisteminin çatışmacı dinamiklerini tetikleyerek ideolojik kutuplaşmayı arttırması ve partiler arası ortaklıkları zorlaştırması.[17]

Tabii siyaset bilimcilerin tamamı başkanlık sistemlerinin bariz demokratik istikrarsızlığını başkanlık sistemlerine içkin dinamiklerle açıklamazlar. Örneğin Cheibub, başkanlık sistemleri hakkındaki yukarıda tanıtılan ana akım düşünceyi istatistiksel analiziyle kuvvetli bir şekilde sorgulayan önemli bir araştırma yapmıştır. Cheibub bu kitapta, askeri otoriter rejimleri takip eden demokrasilerin sivil otoriter rejimleri takip eden demokrasilere göre daha istikrarsız olduklarını ve başkanlık demokrasilerinin de genelde askeri otoriter rejimleri takip ettikleri için daha kırılgan olduklarını iddia eder.[18] Kısaca bu araştırmaya göre başkanlık sistemlerinin kırılganlığının nedenlerini bu sistemin kurumsal yapısında aramamak bu ülkelerin demokrasilerini önceleyen otoriter rejimlerinin sivil değil askeri rejimler olmasında aramak gerekir.

Sonuç olarak, demokrasilerin istikrarı konusunda maddi gerçeklik nettir: başkanlık sistemleri daha kolay yıkılır ve otoriterliğe döner. Sadece bu durumun başkanlık sisteminden kaynaklanıp kaynaklanmadığı konusu hem

17 Mainwaring, 1993.
18 Cheibub, 2007.

istatistiksel, hem karşılaştırmalı tarihsel araştırmalarda tartışmalıdır. Başkanlık sistemini savunanların yaptığı gibi performans ve istikrar tartışmalarını birleştirerek bir yorumda bulunmak gerekirse: ABD deneyimi gibi tekil örneklerden yola çıkarak yorumlar yapmak yerine, siyaset biliminin geniş örneklemli araştırmalarının bulgularına dayanırsak, başkanlık sistemleri ekonominin performansını ve demokrasinin istikrarını olumlu etkiler iddiası kesinlikle yanlıştır. Ayrıca, başkanlık sistemleri bu sonuçları kesinlikle olumsuz etkiler diyemeyiz ancak başkanlık sistemleri demokrasiler için hem istikrar hem performans bakımından alınacak gereksiz bir risktir diyebiliriz.

O halde temelsiz olduğu halde yürütmenin istikrarının bir değer olduğu (başkanlık sistemleri, o olamıyorsa en azından parlamenter sistemlerde koalisyonlar yerine tek-parti yönetimi[19]) ve ekonomik büyümeye yol açtığı iddiası neden bu kadar kuvvetlidir? Bu durum, istikrarlı bir yürütmeden en çok çıkarı olan grupların siyasette en güçlü konumda bulunanlar olmasıyla açıklanabilir. Yürütmenin istikrarlı olduğu bir sistemi, doğal olarak, başkanlık sistemindeki başkanlık pozisyonunu kazanabilecek, ya da parlamenter sistemde aşkın temsile olanak tanıyan bir seçim sisteminden (dar bölge, yüzde 10 barajı gibi) en çok yararlanarak tek parti iktidarını kurabilecek olanlar isterler. Bir başka ifadeyle, büyük ihtimalle, istikrarlı bir şekilde kendisi yönetebilecek güce sahip olanlar, ideolojik üstünlüklerini kullanarak, hükümet sistemlerinden başkanlık sistemi, parlamenter sistem içinde de tek parti hükümetlerinin savunusunu bu şekilde yaptıkları için, bu temelsiz iddia bu kadar yaygın kabul görmektedir.

Karma rejimler ve başkanlık sistemine geçiş

Bütün bu tartışmadan çıkacak sonuç, demokrasisini sıfırdan kuracak bir ülkenin yolculuğa başkanlık sistemiyle başlamasının ya da hâlihazırda demokrasisi işleyen bir ülkenin başkanlık sistemine geçmesinin bir risk olduğudur. Ancak dikkat edilirse, buraya kadarki hükümet sistemleri tartışması demokrasilerin idamesi veya performansıyla ilişkili olduğu için Türkiye'deki siyasal duruma tam olarak uymamaktadır. Bu bölümde, kısa bir demokrasi ve karma rejimler tanımı yapıldıktan sonra Türkiye siyasal rejiminin içinde hükümet sistemi değiştirmenin ne anlama geldiği tartışılmaktadır.

19 Türkiye'de koalisyon hükümetleri ve tek-parti hükümetlerinin ekonomik başarı konusunda anlamlı farklar yaratmadığı iddiasının istatistiksel bir savunusu için: (Kalaycioglu, 2002: 55-71).

Demokrasiler ve karma rejimler: Modern demokrasiler (liberal anayasal demokrasi) üç boyutta tanımlanabilir. Birinci boyutu, çok partili, adil, rekabetçi seçimler oluşturur. Ancak modern demokrasilerde bu seçimlerin gerçekten rekabetçi olabilmesi için ifade, basın-yayın, örgütlenme gibi bazı özgürlüklerin de bulunması gerekir. Çünkü bu özgürlükler olmazsa muhalefet sesini duyuramaz ve iktidar ile seçimlerde eşit şartlarda yarışamaz. Son olarak da bu özgürlüklerin iktidarlar tarafından ihlal edilmemesini sağlayacak, kuvvetler ayrılığı ve denge-fren mekanizmaları yoluyla gücün gücü denetlediği bir sistem kurmak gerekmektedir. Kısaca, liberal demokrasi mantıksal olarak geriye doğru işleyen bir sistemdir, anayasal boyut gücü güçle dengeleyerek, muhalefetin özgürlüklerinin iktidarlar tarafından ihlal edilmemesini, muhalefet özgürlükleri de seçimlerin rekabetçi olmasını sağlar.[20]

Ancak birçok çok partili seçimlerin olduğu ülkede ikinci ve üçüncü boyutta ciddi sıkıntılar vardır. Ya da, bu ülkeler çok partili seçimler düzenleseler de bu seçimleri gerçekten rekabetçi ve adil yapacak demokratik öğeleri tam olarak hayata geçiremezler. Hepsi şu ya da bu şekilde otoriter ve demokratik öğeleri birleştiren bu rejimlerin bazılarında otoriter öğeler baskındır (rekabetçi/seçimli otoriter rejimler gibi), bazılarında demokratik -- sorunlu demokrasiler.[21] Bu noktada, bir ülkede seçimler demokratik kurumlar arasında ne kadar yalnızlaşırsa, o kadar demokrasinin bir kurumu olmaktan çıkıp otoriter yöneticilerin meşruiyet kaynağı haline gelirler belirlemesini yapmak gerekir.

Güçler ayrılığı, yürütmenin istikrarı ve demokrasinin istikrarsızlığı: Türkiye, modern demokrasinin temel kurumlarının ve pratiklerinin tam olarak işlemediği ülkeler arasında yer alır. Çok partili seçimlerin yapıldığı dönemlerde Türkiye siyasal rejiminin içinde her zaman kuvvetli otoriter öğeler de bulunmuştur ancak otoriterliğin kaynağı zaman içinde dalgalanmalar göstermiştir. Örneğin, özellikle 12 Eylül askeri darbesinden 2000lerin ortasına kadar Türkiye siyasal rejiminin başat otoriter öğesi askerin siyasete müdahalesi ve özgürlüklerle ilgili sıkıntılarken, bugüne geldiğimizde otoriter öğenin temeli yargı tarafından denetlenemeyen yürütmenin muhalefetin özgürlüklerini ciddi şekilde kısıtlaması halini almıştır. Çünkü Türkiye'de modern demokrasinin kurumsal pratikler ve özgürlükler arasında kurduğu nedensel ilişki

20 Schumpeter, 1962; Dahl, 1975; Schmitter ve Karl, 1991; Bobbio, 2005, s. 13.
21 Bu konuda bkz. Schedler, 2006, s. 1-23; Diamond, 2002, s. 229-243.

tersine doğru işletilmiştir: güç yürütmede toplanarak, muhalefet özgürlükleri güçlüye karşı korumasız bırakılmış ve bu da seçim rekabetinde iktidarın lehine dengesizlik yaratmaya başlamıştır.[22]

O halde başkanlık sistemine geçiş tartışmasını Türkiye bağlamında tekrar kuracaksak sorumuz şu olmalıdır: yürütmede güç yoğunlaşması temelli otoriterlik sorunları çeken bir ülkede (rekabetçi/seçimli otoriter birçok özellik gösteren bir ülkede) parlamenter rejimden başkanlık sistemine geçmek ne demektir? Kurumları dikkate alan bir ifadeyle parlamenter normlara uygun olduğu üzere yasama ve yürütmenin arasındaki zayıf güçler ayrılığına ek olarak yargının da yönetici parti tarafından yönlendirilebildiği bir ortamda başkanlık sistemine geçmek ne anlama gelir?

Karma rejimlerde başkanlık sistemine geçişi tartışmak: Bu soruya yanıt verebilmek için başkanlık sisteminin üçüncü avantajı olarak sözü edilen güçler ayrılığı konusunu tartışmak gerekir. Gerçekten de meclis ve başkan ayrı seçimlerle geldiği için (parlamenter sistem gibi yürütme organı yasama organının içinden çıkmadığı için) ve birbirlerini feshedemedikleri için, başkanlık sistemlerinde parlamenter sistemlere göre daha sert bir güçler ayrılığı vardır. Ancak yukarıda da tartışıldığı üzere, bu durumun başkanlık sistemlerinin kırılganlığının sebebi olduğu iddiası bilimsel araştırmalarda geniş yer bulmuştur. Örneğin, Güney Amerika'daki başkanlık sistemlerindeki meclis ve başkan arasındaki anayasal krizleri çalışan Carey ve Valenzuela gibi siyaset bilimciler şu belirlemeyi yaparlar: başkanlık sistemlerinde, sanılanın aksine, meclis ve başkan arasında çıkan krizlerde meclis başkana hiç de güçsüz olmayan ciddi bir düşmandır -- Carey'nin incelediği örneklerin çoğunda meclis galip ayrılır. Başkanın kazanmasıysa güçlü olmasına ve başarılı bir şekilde halka dayandığını iddia ederek, meclis, anayasa mahkemesi gibi diğer demokratik kurumlara karşı başarılı bir siyaset yapabilme kapasitesi olmasına bağlıdır (popülist siyaset). Ancak meclis de kazansa başkan da demokrasiler ciddi şekilde istikrarsızlaşır veya yıkılır -- özellikle de başkan kazanırsa.[23] Parlamenter sistemdeyse böyle bir sorun olmaz yani bakanlar kurulu ve meclis arasında bir çatışma çıkmaz. Çünkü hükümet aynı zamanda parti liderlerinden de oluştuğu için çeşitli mekanizmalar yoluyla meclis çoğunluğunu kontrol eder. Bu kontrolünü kaybettiği zaman da hükümet düşürülüp meclis içinden yenisi kurulabilir veya seçim

22 Sözen, 2008, s. 78-84; 2011, s. 7-23.
23 Carey, 2003, s. 11-42; Valenzuela, 2004, s. 5-19.

zamanı sabit olmadığı için meclis çoğunluğunun iradesiyle erken seçime gidilebilir. Böylece siyasal kriz demokrasinin krizi halini almadan çözülebilir.

Ancak başkanlık sistemiyle yönetilen demokrasilerde kırılganlığa ve otoriterleşmeye yol açabilen sert güçler ayrılığının doğurduğu çifte meşruiyet sorunu, güçlerin yürütmede toplandığı ve demokratik anlaşmazlıkların giderek seyrekleştiği Türkiye'nin karma rejiminde farklı bir sonuca yol açabilir. Türkiye bağlamındaki farklı sonuç aynı özelliğin bu sefer rejimin otoriter özelliğini kırılganlaştırması ihtimalidir. Başka bir ifadeyle başkanlık sisteminin demokrasilerde kırılganlığa yol açan özelliği olan güçler ayrılığı, güç yoğunlaşmasının temel otoriterlik kaynağı olduğu karma rejimlerde de kırılganlığa yol açarak, onları az da olsa demokratikleştirebilir. Çünkü başkanlık sisteminin başkanı, kişisel olarak oyla seçildiği için meşruiyeti yüksek de olsa, bu başkan meclis çoğunluğunu da kontrol edebilen parlamenter sistemin başbakanına göre daha kuvvetsizdir. Özellikle bu duruma ek olarak Türkiye'de yargının hükümetten bağımsızlığının zayıflığını da vurgulamak gerekir. Özetle, yargı bağımsızlığının güçler ayrılığının en önemli unsuru olduğu parlamenter sistemlerde, eğer bu öğe zayıflamışsa, demokratik bir başkanlık sisteme geçilirse, bu durum yasama organını, yürütme organından göreli olarak özerkleştireceği için bu karma rejimin otoriter öğesinde çatlamalara yol açabilir.

Tam bu noktada, eğer AKP'nin gücünde azalmaya yol açma ihtimali varsa neden bugün Türkiye'de başkanlık sistemi tartışmalarının alevlendiği sorulabilir. Bunun nedeni zaten 1982 anayasasına göre sembolik olmanın ötesinde yetkilere sahip cumhurbaşkanının 2007'de yapılan referandumun sonucuna göre artık halkoyuyla seçilecek olmasıdır. Bugünkü haliyle devam ederse, 2014 sonrasında Türkiye siyasal sistemi, anayasal yetkiler bakımından ülkenin en önemli kamu görevlisi olan başbakanla, başbakana göre yetki bakımından çok daha zayıf olan (özellikle yargı konusunda önemli atama yetkileri olsa da) ancak tek kişilik meşruiyetle donatılmış bir cumhurbaşkanını beraber barındıracaktır. Bu durumda Erdoğan, eğer başbakan olarak kalırsa, meşruiyeti çok yüksek bir cumhurbaşkanıyla, eğer cumhurbaşkanı olursa yetkili ve meclis çoğunluğunu kontrol edebilecek bir başbakan ile uğraşmak zorunda kalacaktır. Bundan dolayı, elinde kalan[24] ve siyaseten kendisini bu açmazdan

24 Aslında çıkarları açısından en uygun çözüm cumhurbaşkanlığının yetkilerini kısıtlayıp halkoyuyla seçilmesi kuralını iptal ederek güçler ayrılığının olmadığı bir parlamentarizmin başbakan olmaktır. Ancak bu durum 2007 referandumunda propagandasını kendisinin yaptığı ve halkoyuyla onaylanmış durumla çelişecektir.

kurtarabilecek tek yöntem, hazır meclis çoğunluğunu kontrol edebiliyorken (başbakanken) cumhurbaşkanlığı makamının yetkilerini arttırmak, hükümeti kuran makam haline getirmek ve sonra da başkan olmaktır.

Nasıl bir başkanlık sistemi?

O halde AKP'nin çıkarları, bugünkü siyasal ortamda başkanlık sistemini gerektirmektedir, ancak başkanlık sistemi rejimin, AKP'nin kontrol ettiği yürütmenin gücünde billurlaşan otoriter öğesinde, çatlamaya yol açabilecektir. Buna rağmen yakın gelecekte de seçimleri kazanma beklentisi içinde olan AKP'nin yürütmenin gücünün zayıflamasını istemek için hiçbir nedeni yoktur. Sonuçta da AKP gücünde çatlaklar oluşturabilecek bu durumun çevresinden dolaşabilecek ve durumu avantaja çevirebilecek iki yola sahiptir. Birincisi, demokratik bir başkanlık sistemi yerine aşırı kuvvetli bir başkanın var olduğu bir sisteme geçerek. Örneğin AKP'nin artık ana hatları belli olan önerisi[25] başkanlık sisteminin güçler ayrılığı öğesinin çevresinden dolaşabilecektir.[26] İkincisi, ki bu her türlü sistem değişikliğinde gerçekleşebilir, ilk düzenlemeleri yapma yetkisini elde ederek. AKP'nin bu noktada en büyük kazancı devletin idari yapısının üstündeki kontrolünü genişletebilecek olmasıdır. Yani nasıl AKP 12 Eylül 2010 referandumu "jüritokrasiyi" bitirme iddiasıyla yargı bağımsızlığını zayıflatmaya yoğunlaştıysa, hükümet sistemi değişikliği yoluyla da "bürokratik oligarşiyi" bitirme iddiasıyla bürokratik özerkliği zayıflatabilecektir. Eğer bu ikisini yapabilirse, şu andaki cumhurbaşkanını halkın seçtiği parlamenter veya geçilebilecek demokratik bir başkanlık sistemlerinin rejimin güç yoğunlaşmasını azaltması riskini bertaraf edebilecektir. Ancak AKP'nin önünde bu duruma karşı önemli bir engel vardır, o da meclisteki sandalye sayısı tek başına bu şekilde bir anayasal yeniden düzenleme yapma seviyesine ulaşmamaktadır. Bu çıkarımları yazının başında sunulan genel çerçeveyle beraber akılda tutarak, üç kurumsal düzenlemeyi Türkiye'nin otoriter ve demokratik özellikleri birleştiren rejimine etkileri bakımından karşılaştırıyorum: 1) AKP'nin önerisinde görülen güçler ayrılığı ilkesini ihlal eden başkanlık sistemi; 2) BDP ile müzakereler sonucu ortaya çıkabilecek demokratik normlara daha uygun bir başkanlık sistemi; 3) bugünkü sistemin cumhurbaşkanının halkoyuyla seçildikten sonraki hali.

25 İyimaya'ya ek olarak, önerinin tam metnine şuradan ulaşılabilir: http://ismetberkan.blogspot.com/2012/11/ak-parti-baskanlk-sistemi-onerisi-tam.html

26 İyimaya, 2013, s. 59-60.

AKP'nin önerisinde nasıl bir başkanlık sistemi öngörüldüğüyle tartışmaya başlamak yerinde olur. Başkanlık sistemlerinde başkanın güçleri iki şekilde değerlendirilir: *anayasal güçleri* (anayasada belirtilen yetkileri) ve *parti güçleri* (başkanın partisinin meclisteki gücü ve başkanın onu kontrol edebilme kapasitesi). Anayasal güçleri konusunda başkanlık sistemlerinde tanım gereği başkanın hükümeti kurma yetkisi vardır, ancak yasa yapımıyla ilgili güçleri başkanlık sistemlerinin arasında farklılıklar gösterir. AKPının önerisinde, başkanın yasa yapım süreciyle ilgili hem meclisi durdurma gücü (Anayasa Mahkemesine başvurma yetkisi haricinde güçlü veto ve kısmi veto yetkileri: Madde 11) hem de aktif kanun yapmaya ilişkin yetkileri bulunmaktadır (başkanlık kararnamesi: Madde 23). Yargıyla ilgili de çok geniş atama yetkileri düşünüldüğünde bu haliyle, AKP'nin önerisindeki başkan anayasal yetkileri bakımından Latin Amerika'daki en kuvvetli başkanlık sistemlerinin seviyesindedir.[27] Ayrıca başkanın siyasal güçleri bakımından da Türkiye'deki başkanlık sisteminin çok kuvvetli olacağını rahatlıkla öngörebiliriz. Çoğunlukçu etki yapan %10 barajı ve d'hondt hesap yöntemi konusunda değişiklik yapılmazsa, başkanlık seçimleri ve meclis seçimlerinin aynı anda yapılacağı da öngörüldüğü için, başkanın siyasal güçleri Türkiyeıde, genellikle hiç seçim barajı olmayan Latin Amerika'daki başkanlık sistemlerine göre çok daha fazla olacaktır. Ayrıca bu konuda, siyasal partiler kanunu çok sorunlu olmasına ek olarak, efektif parti sayısının Latin Amerika ortalamalarının çok altında olduğu, iyi kötü kurulmuş hâkim partili bir sistemde başkanlık sistemine geçiş olacaktır ve bu parti sistemi de bir anda başkanlık sistemine geçildiği için dağılmayacaktır. Beraberce düşünürsek, AKP'nin önerdiği başkanlık sisteminin güçlü başkanlık sistemlerini barındıran Latin Amerika'dan da ileri seviyede olduğu görülebilir. Çünkü Latin Amerika'da parti güçleri düşük başkanların zaman içinde anayasal güç toplamaları nedeniyle, başkanların siyasal güçleriyle anayasal güçleri arasında bir ters orantı vardır,[28] Türkiyeıdeyse ikisi de üst seviyede olacaktır. Ayrıca AKP'nin önerisinde, başkanlık sisteminin güçler ayrılığı özelliğini toptan sekteye uğratacak bir başka yönün de meclisin ve başkanın seçimleri yenileme yetkisi olduğunu da hatırlatmak gerekir.

Bu güçlerin tamamını ve sistem değişikliğinden doğacak bürokrasi üzerindeki kontrol gibi siyasal kazançları beraber düşünürsek, AKP'nin önerdi-

27 Payne, 2007, s. 81-116.
28 Smith, 2005, s. 163.

ğinin güçler ayrılığı ilkesinden dolayı rejimin otoriter özelliklerinde çatlaklar oluşturarak demokratikleşme ihtimalleri sunacak sıradan bir başkanlık sistemi olmadığı rahatlıkla görülebilir. Tersine, bu öneri başkanlık sisteminin tek kişilik meşruiyeti ve istikrarlı yürütme özellikleriyle, parlamenter sistemin başbakanın parlamentoyu kontrol edebilme özelliklerini kısmen de olsa birleştirecek bir yapı öngörmektedir. Demokrasinin sorunlu olduğu, gücün dengeli dağılmadığı ve iktidarın bir süre daha seçim kazanma makul beklentisi içinde olduğu bir siyasal rejimde, hâkim partinin demokratikleştirici bir siyasal kurumsal düzenleme ortaya atması zaten çok zordu ve sonuç olarak da atmamıştır.

Ancak AKP'nin sandalye sayısının anayasal değişiklikleri tek başına yapmaya yetmediği bu ortamda, BDP'ye bağımlılığı nedeniyle bazı konularda (merkeziyetçilik) tavizler vermesi ve başkanlık önerisinin gücü aşırı yoğunlaştıracak meclisi fesih yetkisi, %10 seçim barajı gibi bazı öğelerini törpülemek zorunda kalması beklenebilir. Bu demokrasi açısından olumlu bir gelişme olacaktır, ancak bu ikinci durum da başkanlık sisteminin güçler ayrılığı ilkesinin hayata geçeceği ve başkanlık sisteminin rejimin otoriter öğelerinde çatlaklar oluşturacağı anlamına gelmez. Çünkü daha dengeli bir başkanlık sistemi dahi kabul edilse, Türkiye'nin siyasal ortamı ve başkanlık sisteminin işleyişiyle ilgili özellikler birleşince rejimin otoriterliğini tetikleyebileceklerdir. Bunun nedenleri iki başlıkta toplanabilir. Birincisi Türkiye'nin siyasal ortamıyla ilgili nedenlerdir: siyasal partiler arasında güç dengesi olmaması, Türkiye'nin diğer siyasal kurumlarının demokratik olarak düzenlenmemiş olması ve başkanlık sisteminin yüksek ihtimalle güçlü bir lider tarafından kurumsallaştırılacak olması. İkincisi, dengeli bir başkanlık sisteminde meclisin başkanla rekabet edebilecek olması ve bu rekabetten her zaman siyasal kriz çıkabilecek olması. Bu ikisini birleştirirsek, yukarıda Latin Amerika bağlamındaki araştırmalara dayanarak bahsettiğim gibi, bu krizlerde güçlü başkanlar popülist siyaset ile kazanarak rejimi otoriterleştirebilmektedirler. Türkiye'de siyasal güçleri daha da fazla olan bir başkan bu krizler yoluyla daha da kolay bir şekilde bunu yapabilecektir.[29] Kısaca, başkan müzakerelerde kaybettiğini siyasetle geri alabilecektir. Örneğin yerel özerklik gelişse ya da seçim sistemi rasyonelleştirilse bile, Türkiye'nin siyasal kurumsal ve güç örgüsü içinde kurulan başkanlık sisteminde başkan bu düzenlemelerin çevresinden dolaşacak araçlar bulabi-

29 Sözen, 2011, s. 53-65.

lecektir. Türkiye'dekine benzer bir güç dağılımı olan Rusya'da üstelik ülkenin uzun federalizm geleneği de bulunduğu halde, siyaseten kuvvetli başkan, bütçe ve seçim yasası gibi araçlarla son on yıl içinde ülkeyi merkezileştirmiştir.[30]

Son olarak, Türkiye'nin bugünkü hükümet sisteminde yargı bağımsızlığı olmasa da otoriterliğin kaynağı olan yürütmenin gücünde çatlamalar olması ihtimali çok daha yüksektir. Çünkü bugünkü sistemde 2014 sonrası yürütme gücü iki aktör tarafından paylaşılacaktır: tek kişilik seçim meşruiyeti bulunan (bu yetkileri arttırarak yarı-başkanlığa doğru gitmeye çalışacak) ama kısıtlı yetkili bir cumhurbaşkanı ve yetkileri daha fazla olan bir başbakan. Bu haliyle bu kişiler aynı partiden bile olsa Türkiye demokratikleşemese dahi parlamenter sisteme gücün güçle dengelenebileceği bir öğe sunacaktır.

Sonuç

Başkanlık sistemine geçiş, ekonomik büyüme ve demokratik istikrar bakımından siyaset biliminin bulgularına göre risklidir. Buna rağmen başkanlık sisteminin güçler ayrılığı özelliği Türkiye'nin bugünkü karma siyasal rejiminin otoriter öğelerini kırılganlaştırabilir. Ancak, AKP'nin önerisinde de görüldüğü üzere, Türkiye siyasetinin bugünkü kurumsal yapısı ve güç dengesi, otoriterliği kırılganlaştıracak bir sistemi oluşturmanın önünde engeldir. Önerdiği bu başkanlık sistemi rejimin otoriter öğelerini koruyacak ve ilk rejim değişikliğini yapan güçlere aşırı yetkiler sağlayarak bürokratik otonomiyi iyice aşındırabilecektir. Eğer geçiş müzakerelerinden dengeli bir başkanlık sistemi bile çıksa, ilk sistem değişikliğini yapanların elde edeceği güce ek olarak, sistemin zaman içinde yine yürütmenin gücünün aşırılaşacağı bir şekle evirilebilmesinin (otoriterleşmesinin) koşulları da kuvvetlidir. Hâlbuki Türkiye'nin bugünkü dengesiz parlamenter sistemi, halkoyuyla seçilmiş ve tek kişilik meşruiyeti olan ancak yetkileri kısıtlı bir cumhurbaşkanıyla, yetkili bir başbakanı beraber barındıracağı için, iki başlı yürütmenin birbirini az da olsa denetleyebileceği bir sistem yaratılabilir. Sonuçta, üç durum da Türkiye'yi demokratikleştirmeyecektir, ilki doğrudan demokrasinin çevresinden dolaşırken, ikinci ve üçüncü durumlar siyasetin işleyişiyle de ilişkili oldukları için demokrasi açısından olumlu sayılabilecek sonuçlar da doğurabilirler, bu durumlardan üçüncüsü gücün güçle bir nebze olsun denetlediği bir sistem yaratmaya daha müsaittir.

30 Konitzer ve Wegren, 2006, s. 503-522.

Kaynakça

Bobbio, N. *Liberalism and Democracy*. London: Verso, 2005.

Carey, John. 2003. "Presidentialism and Representative Institutions", J. Dominguez ve M. Shifter. der. *Constructing Democratic Governance in Latin America* içinde, 11-42. Baltimore: John's Hopkins University Press.

Cheibub, J. A. 2007. *Presidentialism, Parliamentarism, and Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Cheibub, Jose Antonio; and Fernando Limongi (2002), "Democratic Institutions and Regime Survival: Parliamentary and Presidential Democracies Reconsidered", *Annual Review of Political Science*, Vol.5, 151–79.

Dahl, R. A. 1975. *Polyarchy: Participation and Opposition*. New Haven, London: Yale University Press.

Diamond, L. 2002. "Thinking about Hybrid Regimes." L. Diamond ve M. F. Plattner. der. *Democracy: A Reader* içinde, 229-243. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Elgie, R. 2005. "From Linz to Tsebelis: Three waves of Presidential/Parliamentary studies." *Democratization* 12: 106-122.

Gerring, J., S. C. Thacker ve C. Moreno. 2009. "Are Parliamentary Systems Better?" *Comparative Political Studies* 42: 327-359.

Horowitz, D. 1990. "Comparing Political Systems." *Journal of Democracy* 1: 71-79.

İyimaya, Ahmet. 2013. "Başkanlık Sistemini Tartışmak Yahut AK Parti Modeli." *Yeni Türkiye* 51: 52-63.

Kalaycioglu, E. 2002. "The Turkish Elections: Representatives and Governability." Y. Esmer ve S. Sayarı der. *Politics, Parties and Elections in Turkey* içinde, 55-71 Boulder, CO: Lynne Rienner.

Konitzer, A. ve S. K. Wegren. 2006. "Federalism and Political Recentralization in Russian Federation." *Publius* 36: 503-522.

Knutsen, K. H. 2011. "Which Democracies Prosper: Electoral Rules, Formof Government, and Economic Growth." *Electoral Studies* 30: 83-90.

Lamounier, B. 1992. "Presidentialism and Parliamentarism in Brazil", A. Lijphart der. *Parliamentary versus Presidential Government* içinde, 133-137. Cambridge: Cambridge University Press.

Lijphart, A. 1992. "Introduction." Lijphart der. *Parliamentary versus Presidential Government* içinde, 1-27. Cambridge: Cambridge University Press, 1-27.

Linz, J. J. 1990a. "The Perils of Presidentialism." *Journal of Democracy* 1: 51-59.

Linz, J. J. 1990b. "Virtues of Parliamentarism." *Journal of Democracy* 1: 84-91.

Mainwaring, S. 1993. "Presidentialism, Multipartism, and Democracy. The Difficult Combination." *Comparative Political Studies* 26: 198–228.

Mainwaring, S. ve M. Shugart. 1997. "Juan Linz, Presidentialism, and Democracy: A Critical Appraisal. *Comparative Politics* 29: 449-471.

Mainwaring, S. ve M. Shugart. 1997. *Presidentialism and Democracy in Latin America*, Cambridge: Cambridge University Press.

Nino, C. S. 1992. "Ideas and Attempts at Reforming the Presidentialist Systems of Government Latin America." A. Lijphart der. *Parliamentary versus Presidential Government* içinde, 128-132. Cambridge: Cambridge University Press.

Payne, M. J. 2007. "Balancing Executive and Legislative Prerogatives: The Role of Constituti-

onal and Party-Based Factors", M. Payne vd. der. *Democracies in Development: Politics and Reform in Latin America* içinde, 81-112. Harvard University Press.

Persson, T. ve G. E. Tabellini. 2003. *The Economic Effects of Constitutions*. MIT Press: Cambridge.

Riggs, F. 1997. "Presidentialism versus Parliamentarism: Implications for Representativeness and Legitimacy." *International Political Science Review* 18: 253-278.

Schedler, A. 2006. "The Logic of Electoral Authoritarianism." A. Schedler der. *Electoral Authoritarianism: The Dynamics of Unfree Competition* içinde, 1-23. Boulder: Lynee Rienner Publishers.

Schmitter, P. ve T. L. Karl. 1991. "What democracy is...and is not", *Journal of Democracy* 2: 75-88.

Schumpeter, J. A. 1962. *Capitalism, Socialism and Semocracy*. New York; Evanston: Harper Torchbooks.

Lijphart, A. 1991. "Constitutional Choices for New Democracies." *Journal of Democracy* 2: 72-84.

Smith, P. 2005. *Democracy in Latin America*, Oxford: Oxford University Press.

Sugart, M. S. ve J. M. Carey. 1992. *Presidents and Assemblies: Constitutional Design and Electoral Dynamics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Sözen, Y. 2008. "Turkey between Tutelary Democracy and Electoral Authoritarianism." *Private View: Quarterly International Review* 13: 78-84.

Sözen, Y. 2011. "Başkanlık Sistemi ve Demokrasi." *Yeniyol* 41: 53-65.

Sözen, Y. 2011. "AKP ve bir otoriterleşme ideolojisi olarak neo-muhafazakâr popülizm." *Yeniyol* 43, 7-23.

Stepan, A ve C. Skatch. 1993. "Constitutional Frameworks and Democratic Consolidation: Parliamentarism versus Presidentialism." *World Politics,* 46: 1-22.

Tsebelis, G. 2002. *Veto Players: How Political Institutions Work*, Princeton: Princeton University Press.

Valenzuela, A. 2004. "Presidencies interrupted." *Journal of Democracy* 15: 5-19.

Barış ve Başkanlık: Bir Demokrasi Projesi Olarak "Anayasal Vatanseverlik"*

HALDUN GÜLALP

Adalet ve Kalkınma Partisi'nin başkanlık sistemi önerisi gündeme geldiğinden beri konunun "Kürt sorunu" ile dolaylı veya dolaysız olarak bağlantı içinde ele alındığına tanık olduk. "Sunuş" yazısında da değinildiği gibi, konu başlangıçta ABD örneğine atıfla tartışıldığı için, başkanlık sistemi ile federatif yapılanma arasında yakın bir bağ olduğu düşüncesi ve bunun sonucunda da başkanlık sistemi önerisinin üstü örtük bir "bölünme" projesi olduğu yolundaki kaygılar dolaşıma girdi. Bu arada Kürt siyasi hareketi de AKP'nin önerisini "tartışılabilir" bulduğunu açıklayarak, bu kaygıların derinleşmesine katkıda bulundu. Oysa, başkanlık konusuyla federasyon konusu arasında hiçbir zorunlu bağ yoktur. Federasyon seçeneği ayrıca kendi içinde tartışılabilir, ama bu mutlaka bir başkanlık sistemi gerektirmeyeceği gibi başkanlık sisteminin kendisi de mutlaka Kürt siyasi hareketinin (federasyon içeren veya içermeyen) özlemlerinin gerçekleşmesine yol açmayabilir. AKP'nin önerdiği türden bir başkanlık sisteminin ise kesinlikle böyle bir sonuç vermeyeceği rahatlıkla söylenebilir.

"İmralı süreci" veya "çözüm süreci" diye adlandırılan görüşmeler başlatıldıktan sonra bu iki konu arasında kurulan bağ bir ölçüde ortadan kalkmaya başladıysa da, Kürt sorununun "çözümü" ile AKP'nin başkanlık sistemi özlemi arasında bu kez "siyasal" bir bağ kurulmaya çalışıldığının işaretleri

belirdi. Her ne kadar Kürt siyasi hareketinin sözcüleri, "barış" karşılığında otoriter bir başkanlık sistemine razı olmayacaklarını kesin bir dille açıkladılarsa da (örneğin, bkz. Selahattin Demirtaş'ın Neşe Düzel ile mülakatı, *Taraf*, 22-23 Nisan 2013), bu konuların bir Anayasa referandumu bağlamında yeni bir "yetmez ama evet" tuzağı olarak halkın önüne konabileceği ihtimali düşünülmeye başladı. Bu yazıda, halen anayasa yapımı ile içiçe gitmekte olan barış sürecinin kısa bir siyasal analizinin ardından, sürecin demokratik yönde ilerlemesini sağlamanın olası bir yöntemi olarak "anayasal vatanseverlik" kavramı (literatürdeki orijinal bağlamına atıfla) tartışılmaktadır.*

"Yetmez Ama Evet"

Siyasi dilimize 12 Eylül 2010 referandumu sırasında giren bu deyimin yakın tarihimizdeki ilk örneği, ondan tam otuz yıl önce gerçekleşen askeri darbe sonrasında hazırlanan Anayasa'nın sunulduğu 1982 referandumuydu. Vatandaşlar ya bu yeni Anayasa'yı onaylayacak ya da askeri rejimin belirsiz bir süre için daha devamına razı olacaklardı. O dönemde herhangi bir kamusal tartışma yapma olanağı olmadığından, "yetmez ama evet" gibisinden bir görüş ortaya çıkmadı, ama %92'lik evet oyunun ardında "bunlar başımızdan gitsinler de, nasıl giderlerse gitsinler" türünden bir duygu durumunun olduğu, izleyen dönemlerde çok yazıldı. Darbe sonrasındaki ilk parlamenter seçimleri askerlerin desteklemediği Turgut Özal'ın kazanması, bu durumun açık bir kanıtı olarak görüldü.

Acaba 1982 Anayasasına "yetmez ama evet" derken, vatandaş hesabını doğru mu yapmıştı? Baskıların yoğunluğuna (ve referandum anında bile kapalı olması gereken oy pusulalarının içinin gözükmesine) rağmen, %8'lik bir kesim hayır oyu vermişti. Hayır oyu kazansaydı, askeri rejimin sürmesine yol açılmış mı olurdu? Bugünden geriye bakınca şu söylenebilir: Aradan geçen otuz yılın sonunda, darbeyi yapan askerler pek ortada kalmadığı halde, hazırladıkları Anayasa'nın oluşturduğu siyasal yapı, üstelik önemli ölçüde meşruiyet sahibi olarak, halen devam etmektedir.

2010 referandumunda tartışma ve propaganda yapma olanağı vardı; böylece, seçenekler arasında var olmayan bir "yetmez ama evet" kategorisi icat edilebildi. Bu seferki tuzak, problemli maddelerle iyi gözüken maddeleri aynı paket içine koyarak seçmeni ikilem içinde bırakmaktı. Ne var ki, yetmez ama evet, sonuçta evet'ten başka bir anlama gelemezdi. Aslında üçüncü bir seçenek vardı, ama göze alınamadı: Kurulan bu tuzağı reddeden bir protesto

oyu, ne evet ne de hayır anlamına gelebilir, bu durumda sayıca yine evet oyu kazansa bile, meşruiyeti sınırlı kalabilirdi. Ancak, bunun organize edilmesi zordu. Kürt siyasi hareketi "ne evet, ne hayır" pozisyonunu savunduysa da, bu pozisyonun sandığa yansımasını garanti edemeyeceğini düşünerek, sandığa gidilmesini engellemeyi daha kolay ve kesin bir çözüm olarak gördü. Sonuçta, önemli sayıda seçmen, tavrını "boykot" ile ifade etti; ama bu etkin bir ifade biçimi olmadı. Doğal olarak, sadece sandığa atılan oylar sayıldı.

Oysa, sandığa gitmeyenler de hesaba katılacak olsaydı, referandum sonuçları, %58 evet, %42 hayır olarak bilinen sonuçların tam tersi yönünde çıkardı. Toplam seçmenin %30'a yakını (ilgilenmediği, engellendiği ya da bilinçli olarak boykot ettiği için) sandığa gitmedi. Ondan biraz fazla oranda seçmen sandığa gidip hayır oyu verdi. Her iki grup dikkate alınarak hesap yapılsa görülebilirdi ki seçmenlerin sadece %42'si evet oyu verdi.[1] O dönemde yetmez ama evet oyunu kamuya açık bir şekilde savunan bazı kimseler, bugün "hata etmişiz" demeseler de, hiç değilse bu yolla iktidarın amaçlarını daha açık bir şekilde gördüklerini belirterek, bir bakıma (kuşkusuz o zaman da farkında oldukları) tuzağın kötü sonuçlanmış olduğunu teyit etmektedirler (örn., Cengiz Aktar'ın Ezgi Başaran ile mülakatı, *Radikal*, 18 Mart 2013).

Yakında Türkiye halkının önüne yeniden bir Anayasa taslağı, bir referandum sandığı ve yepyeni bir "yetmez ama evet" ikilemi konabilir. İktidara güvenmeyen çevreler, İmralı sürecinde neyin müzakere edildiğini bilmediklerinden şikayet ve her şeyin kapalı kapılar ardında kotarıldığından endişe ederlerken, Kürt siyasi hareketinin liderleri herhangi bir "barış karşılığında başkanlık" veya benzeri bir pazarlığın söz konusu olmadığını belirtmektedirler. Ama bir referandum durumunda, vatandaşlar böyle bir ikilem karşısında bırakılamazlar mı? Ya da sırf barış sürecini başlattığı gerekçesiyle (veya görünümüyle), AKP kendi projeleri için destek devşirmeye çalışamaz mı? Perde arkasında herhangi bir pazarlığa gerek yoktur; kaldı ki kapalı devre bir pazarlığın geniş kesimler üzerinde bir etkisi veya yaptırım gücü de olmayabilir. Ancak, "barış" ile "başkanlık" arasında bir seçim yapmak zorunda kalan vatandaş ne yapacaktır? Böyle bir hesap olasılığı, Başbakan'ın "biz herhangi bir taviz vermiyoruz" açıklamalarıyla uyumludur. Yine Başbakan'ın oluşturduğu "akil insanlar" heyetinin ülkeye yayılıp "barış" propagandası yapmalarıyla da uyumludur. Aynı şekilde, mevcut iktidarın geçmiş yıllarda izlediği güvenlikçi politikalara rağmen, iktidar yanlılarınca günden güne daha fazla

1 Turan, 2010.

kullanılmaya başlayan "yoksa sen de mi barışa karşısın?" türünden tehdit cümleleriyle de uyumludur.

"Barış mı, demokrasi mi?" ikileminin dayandığı diğer bir yaygın ama geçersiz tezi de deşifre etmek gerekir. Bir süreden beri barış demokrasinin ön koşulu olarak gösterilmektedir. Oysa, bir zaman makinesi sayesinde çatışmalar başlamadan önceki noktaya dönecek olsak, kendimizi 1983 yılında buluruz. Acaba, gerçek, bu tezin önerdiğinin tam tersi olamaz mı? Yani, barış demokrasinin değil de, demokrasi barışın ön koşulu değil midir? PKK'nın 1984 yılında gerilla faaliyetine geçmesinin en azından bir kısım ön koşulu 12 Eylül rejimi ve onun Diyarbakır cezaevindeki uygulamaları değil midir? Barışın bedelini otoriter bir başkanlık rejimi olarak kurgulamak isteyenlerin gerçek ve kalıcı bir barıştan yana olmadıkları söylenemez mi?

Anayasal Vatanseverlik

Halen içinde olduğumuz Anayasa yapımı sürecinde, hem barışı hem de demokrasiyi sağlamanın yolu, orijinali "anayasal vatanseverlik" olan ama ülkemizde Kürt sorunu konuşulurken yanlış bir şekilde "anayasal vatandaşlık" olarak aktarılan kavramda bulunabilir.

Bu kavram siyasi literatürümüzde birbirine zıt (ama her ikisi de orijinalinden çok uzak) iki farklı anlamda kullanıldı. İlk olarak 1990'lı yıllarda devletin en üst yetkililerinin dilinde "Kürt realitesinin tanınması" sloganıyla birlikte anılırken, içeriği pek de belli olmayan bir "çok-kültürlülük" projesi olarak algılandı ve anlatıldı.[2] Özellikle Kürt siyasi hareketi tarafından "iki halklı" bir devlet modelini meşrulaştırmak amacıyla kullanıldı; ama onun ötesinde bu modelin ne gibi somut özellikler taşıyacağı – örneğin, bu bir federasyon mu olmalıydı, Kürt halkının Cumhuriyet'in ortak kurucu unsuru olarak tanınması mı, yoksa başka bir düzenleme mi – hiçbir zaman tam olarak ifade edilemedi. Yine de, orijinal biçimiyle Avrupa Birliği (AB) içinde önceden zaten var olan tekil ulusal aidiyetleri aşarak üst bir kimlikte buluşmak için geliştirilmiş olan bu düşünceyi Türkiye'ye uyarlamaya çalışmak, tek bir devlet içerisinde farklı ulusal kimliklerin varlığını tescil etme çabasını içermekteydi.

Son zamanlarda yaygınlaşan yorumuyla ise "anayasal vatandaşlık," bunun tam tersine, çok dar bir kapsama işaret etmektedir. Özellikle "İmralı süreci" başladıktan sonra bir tür "yüce gönüllülük" göstererek artık "anayasal vatandaşlığın" tanınması gerektiğini ifade eden iktidar ve yakınındaki

2 Örn., bkz. Keyman, 2008.

çevreler, bu kavramdan sadece Anayasa'nın 66. maddesindeki *"Türk Devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türktür"* biçimindeki tanımın genişletilmesi veya revize edilmesini kastetmektedirler. Oysa, vatandaşlara şu veya bu adın verildiğini belirten böyle bir Anayasa maddesi, başka bir örneği kolayca bulunamayacak, Türkiye'ye özgü ve esasen yararsız bir maddedir.[3] Tamamen kaldırılması daha uygundur; ancak kaldırılması da hiçbir ciddi probleme çözüm oluşturmayacaktır.

Bu iki yoruma karşılık, orijinal biçimiyle AB'nin demokratik niteliği bağlamında ortaya atılan ve "normatif" bir siyaset kuramı olarak tartışılan "anayasal vatanseverlik" kavramının ana hatlarını gözden geçirmek, Türkiye'deki sorunlara ilişkin bazı sonuçlar çıkartılmasına da yarayabilir. Ülkemizde anlaşıldığı biçiminde ortaya çıkan kelime değişikliği önemsiz değildir, çünkü kavramın içeriğini dönüştürmüştür. Anayasal vatandaşlık, pasiflik ima eden bir kavramdır. Anayasalar, vatandaşın haklarını düzenleyen metinler olduklarına göre, vatandaşlık tanım gereği "anayasal"dır. Vatandaşlık hakları kendi başlarına pasif birer unsurdurlar; oysa, "vatanseverlik" bir duygusal bağı, yani bir topluluğa yönelik aidiyet veya üyelikten öte, onu benimsemeyi ifade eder.

Bu kavram Alman siyasal tarihinden gelen somut bir ihtiyacın günümüzde AB koşullarına uygulanabilirliği önerisiyle, ünlü Alman düşünür Jürgen Habermas tarafından yeniden canlandırılarak popülarite kazanmıştır.[4] Başlangıçta, bu kavram, kimliğini kan bağı üzerinden tanımlayan Alman ulusunun Soğuk Savaş sırasında iki ayrı devlete bölünmüş olması karşısında, Batı Almanya vatandaşları için ortaya atılmış bir düşünce, yani artık iki ayrı devlete bölünmüş olan ulusun bütünleşmesi hayali yerine, Batı Almanya vatandaşlarının öncelikle sahip oldukları demokratik devlete bağlı olmalarını öneren bir düşünceydi. Aynı düşüncenin bu kez AB'de birleşen ve farklı kültürlere sahip çok sayıda ulusun ortak bir siyasal tasarı etrafında birleşmesinin formülü olabileceği de öne sürüldü. Bu tez etrafında yer alan tartışmalar, kavramın normatif siyaset kuramı açısından içeriğini daha da zenginleştirerek, yukarıda değinilen "duygusal bağ"ın oluşma koşullarını tespit etmeye doğru evrildi.[5]

Kavramın bu içeriğiyle ülkemizdeki tartışmalara uyarlanması, bizi çok farklı bir siyasal tahayyüle götürecektir. Anayasal vatanseverlik kavramının

3 Bkz. Gülalp, 2011; Erözden, 2011.
4 Bkz. Habermas, 1994, 1995.
5 Bkz. Michelman, 2001; Calhoun, 2002; Laborde, 2002; Müller, 2007.

önerdiği siyasal model, bizde akla gelen her iki yorumun da ima ettiğinin tersine, ortak bir siyasal müzakere alanında buluşan ve hak sahibi bireylerden oluşan tek bir (demokratik) halk tahayyülünü içerir. Anayasal vatanseverlik kurgusu, bir topluluğun üyeleri etnisite, dil, din, vb. temellerden kaynaklanan farklı kimliklere sahip olsalar da, kendi aralarında ortak bir siyasi varlık ve gelecek tahayyülü taşıyan tek bir halk haline nasıl dönüştürülebileceği sorusuna yanıt arar. Anayasal vatanseverlik, bireylerin aile veya kabile dayanışması veya benzeri nitelikte "türdeşlik" belirten (ve yanlış bir biçimde "aslî" olarak bilinen) özellikler tarafından değil, kendi rasyonel tercihleri sonucunda o topluluğa ait olmaktan dolayı mutluluk duymalarını öngörür ve hedefler. Başka bir deyişle, duygusal birlikteliğe, rasyonel bir etik yoluyla varmayı amaçlar.

Gerçekten de, modern ve demokratik zihniyete yakışan topluluk dayanışması temeli budur. Bu temel, tanım gereği bir evrensellik kıstası içerir. Yani, topluluğa bağlı olan bireyin, rastlantısal olarak, doğuşunda şu veya bu toplumsal gruba ait olmasından ileri gelmeyen, üstelik sadece dışlanma tehdidine değil, aynı zamanda "sen bizdensin, bizim gibi davranman gerekir" yollu türdeşlik baskısına da prim vermeyen bir bağlılık biçimini öngörür. "Anayasal vatanseverlik" sağlanabildiği takdirde din, millet, etnisite gibi "türdeşlik" belirten unsurların önemi ortadan kalkmış, dolayısıyla ulus-devletlerin kendi içinde doğal olarak var olan çeşitlilikten kaynaklanan çelişki ve çatışma tehlikesinin de önü kesilmiş olur.

Bu formülde, liberal vatandaşlık modelinde egemen olan çözümden daha ileri gidilir. Liberal modelde, zorunlu olarak bir arada bulunan insanlar, pasif bir şekilde, kendilerine göre bir takım haklar kazanıp başkalarının kendilerine fazla bulaşmamalarını sağlayarak yaşayıp gitmeye çalışırlar. Oysa, anayasal *vatanseverlik* modeli, bu insanların pasif birer birey olarak değil, dayanışma içinde, bütünsel bir topluluk olarak yaşayabilecekleri bir toplum ve siyaset tasavvur eder. Anayasal *vatandaşlık* kavramı ise, bu anlamı taşımaz, çünkü daha pasif bir içerik taşır.

Anayasa Yapımı

Aynı konuya vatandaşlık kavramının temel kabullerinden hareketle de yaklaşabiliriz. Vatandaşlık, bir yanıyla aidiyet anlamı taşır. Bu, dışlayıcıdır. Diğer yanıyla ise haklara işaret eder. Bu, kapsayıcıdır. Burada gördüğümüz ikilem, demokrasinin kavramlaştırılmasına da yansır. Demokrasi, topluluk üyeleri arasında bir eşitlik varsayar. Bu yönüyle evrenseldir. Ama söz konusu

demokratik haklar, sadece o topluluğun üyeleri için geçerlidir. Bu durum ortaya bir soru atar: Bu üyeler kimlerdir? Demokratik topluluk kimlerden oluşmaktadır veya oluşacaktır?

Demokrasinin halen geçerli olan varsayımları, demokrasi kurulmadan önce verili olan bir topluluğu esas alır. Bu da, günümüzde egemen olan biçimiyle, ulustur. Demokrasi, günümüzde, ulus-devlet içinde geçerli olan, orada yaşam bulan bir rejimdir. Demek ki demokratik topluluk, yani içinde demokrasi kurallarının işlediği veya işlemesi istenen topluluk, özgür bireylerden değil, zaten verili olan, kan bağı veya buna benzer (çoğu zaman da hayalî) bir takım modernite öncesi bağlarla birbirlerine bağlı olan bir grup insandan oluşur. Oysa, demokrasi aynı zamanda birey haklarını barındıran, bireylerin kendi iradeleriyle bir araya gelip oluşturdukları bir topluluk olarak tahayyül edilir.

Burada da ilginç bir ikilem, bir gerilim vardır. Özgür bırakıldıklarında, bireylerin kendi çıkarlarını kollayacakları bilinir. Bireylerin başkalarıyla rekabet, hatta belki de çelişki içinde kendi bireysel çıkarlarını kovalarken rasyonel davranacakları öngörülür ve bu teşvik edilir. Demokrasi bu yanıyla bir özgürlükler rejimidir. Ama aynı zamanda demokrasi bir topluluk için geçerlidir, topluluğun ortak sorunlarının çözüm aracıdır. Bir topluluğun üyeleri ise birbirlerine duygusal bağlarla bağlı olmalıdır; öyle olmaları öngörülür. Yukarıda belirtildiği gibi, günümüzde geçerli olan demokrasi kavramında, önce ulus vardır (gerçekçi olsa da olmasa da ortak tarih, ortak kültür, vb. iddialara dayanan bir topluluk); ondan sonra demokrasi. Ulus-devlet'in kurulması, bir yandan da ulusal egemenlik olarak anlatılır. Ulusun oluşumu aynı zamanda bir ortak irade konusudur. Demek ki (kurgusal düzeyde) ulusun oluşumu ile siyasal katılım rejiminin oluşumu aynı anlama gelse gerektir. Gerçekten de, demokrasinin bir meşruiyet kaynağı ulusal egemenliktir. Diğer bir meşruiyet dayanağı ise, anayasadır; yani, bireysel haklar.

Buradaki potansiyel gerilimin klasik örneğini antik Atina demokrasisinde görüyoruz: Sokrates'in idam edilmesi (o dönem için belki ulus diyemeyiz, ama) halk egemenliğinin bir sonucu idi. Demokrasi, bireyi yok etmişti. Bu probleme yine antik çağda önerilen çözüm, aristokratik yönetim idi, yani seçkinlerin, filozofların yönetimi. Bu çözüm önerisine göre, yönetim cahil halka bırakılamazdı; bu hassas konu, bu işi bilenlere bırakılmalıydı. Aynı probleme getirilen modern çözüm ise, liberal anayasal düzen, yani bireysel insan hakları rejimi olmuştur. Bireylere, doğal olarak var olduğu kabul edi-

len haklar verirseniz, yöneticilerin dokunamayacağı kutsal bir alan oluşur; böylece çoğunluğun kararlarının kimseyi mağdur etmeyeceğini garanti altına alabilirsiniz.

"Anayasal vatanseverlik" kavramı bu iki modeli de aşan, yani ortak yaşam alanını paylaşan topluluğun öncelikleriyle bireysel hakları birleştirmeye çalışan bir çözüm önermektedir. Buna göre, kamusal bir tartışma alanının yaratılması, bir yandan bireylerin rasyonel görüş alışverişine olanak tanır, bir yandan da karşılıklı ortak duyguların oluşmasına, topluluğa yönelik aidiyet ve bağlılığın gelişmesine katkıda bulunur. Böylece demokratik ulus, artık kan bağı, kültürel benzerlik, ortak inanç veya tarihsel gelenek, vs., yoluyla değil, sorunların karşılıklı müzakeresi yoluyla oluşan bir ortak duygu ve heyecan topluluğu biçiminde düşünülebilir.

Salt anayasal prosedürlerin varlığı ve bu yolla birey haklarının güvence altına alınması, insanlarda bir topluluk duygusu yaratmaz. Örneğin, AB'de böyle bir topluluk duygusunun veya heyecanının yaratılamadığı açıktır. AB, halihazırda, bireysel insan haklarını esas alan, bir ulus-devletler topluluğudur. Oysa, anayasaya bağlılık, örneğin, o anayasanın hep birlikte, kamusal tartışma ortamı içinde yazılmasıyla oluşabilir. Böylece, birey haklarının tanınması anlamında anayasal düzen ile ulusal egemenlik anlamında demokrasi, birbirleriyle buluşmuş olurlar. İşte bu çözüm, Türkiye'nin güncel durumuna referans ile de anlatılabilir: AKP hükümeti (veya onun yerinde olabilecek herhangi bir hükümet) yeni bir "sivil" anayasa yazmak istiyorsa, bunun yolu meclisteki çoğunluğa dayanmaktan değil, katılımlı bir kamusal müzakere ve tartışmadan geçer. İnsanlar o tartışma içinde, etnik veya benzeri kan bağları yerine, hep birlikte bir siyasal proje içinde olmanın getirdiği ortaklık duygusunu paylaşırlar.

Vatandaşlığın evrensel yorumlarının asimilasyoncu bir pratiğe yol açabileceği endişesi karşısında şunu vurgulamak gerekir ki "anayasal vatanseverlik" kültürel çeşitliliği dışlayan değil, kucaklayan bir çerçevedir. Ancak, bu çerçeve içinde çeşitlilik, kültürel özellik ve otantiklik gibi unsurlar, verili topluluklar temelinde değil, bireysel haklar olarak tanınır; bireylerin diledikleri kültürel vb. özellikler temelinde ortak hak taleplerine olanak tanır. Dolayısıyla, yukarıda özetlediğimiz anayasal vatanseverlik modeli, etnik temelli milliyetçiliği aşan, daha doğrusu onu dışlayan bir modeldir. Birkaç farklı milliyetçiliği bünyesinde barındırmaya yarayan veya farklı milliyetçi grupların tek bir çatı altında yan yana yaşamasını öngören bir model de-

ğildir. Anayasal vatanseverlik kurgusu, bireylerin eşit ve özgür olduğu, ama birlikte yaşamak da isteyeceği bir düzeni özler ve öngörür.

Egemenlik Kuramı

Normatif siyaset kuramında halka dayalı egemenlik tezinin, yani devlet egemenliğinin halk tarafından neden gönül rızası içerisinde kabul edilmesi gerektiğini açıklamanın, iki temel ama birbirlerinden çok farklı versiyonu vardır. Bunlardan daha yaygın olarak bilineni, liberal kuramın "toplumsal sözleşme" tezidir. İlk ve en net biçimiyle Thomas Hobbes'un 1651 yılında yayınlanan *Leviathan* başlıklı kitabında savunulan bu teze göre, insanlar (hayalî olarak kurgulanan) "doğal durum" ortamında birbirlerini yok etmeye kadar varabilecek bir çatışma içinde varlıklarını sürdürmeye çalışırlar. Dolayısıyla, insanların bir araya gelerek devlet oluşturmalarındaki temel dürtü, kendi aralarında "barış" ve güvenliğin sağlanmasıdır. Böylece bireyler, ortak bir toplumsal sözleşme yoluyla, can ve mal güvenliklerinin korunması karşılığında kendi kişisel egemenlik haklarını merkezî bir organa devrederler.[6] Bu şekilde oluşan devlet, dirlik ve düzeni sağlar; toplumun üyeleri, hak sahibi bireyler olarak, kendi işleriyle korkusuz bir biçimde ilgilenebilirler.

Dikkat edileceği gibi, bu kurguda, devletin oluşturulması noktasında bireylerin ortak iradesi sözkonusu olsa bile, o noktadan sonra devlet işlerinin yönetimine katılımları öngörülmez. Liberal kuramın egemenlik tezi, yukarıda farklı bir bağlamda da değindiğimiz gibi, hak sahibi "pasif" vatandaşlık öngörür, barışın korunması karşılığında bireylerin devlet egemenliğini kabul ettiğini öne sürer. Antik demokrasi kuramında öne sürülen egemenlik tezi ise bundan çok farklıdır. Gerek Perikles'in M.Ö. 432 yılında yaptığı ünlü *Cenaze Töreni Konuşması*, gerekse M.Ö. 399 yılında ölüme mahkum edilen Sokrates'in (Platon tarafından kaleme alınan) *Savunma*'sında ifade edildiği gibi, demokratik bir düzende yasalara uymaktan daha doğal birşey olamaz, çünkü yasalar "bizim tarafımızdan" yapılmıştır. Vatandaşlığı "aktif" katılım olarak kurgulayan bu tezde, her yasa mutlaka doğrudur denemez; ama her birey yanlış gördüğü yasayı düzeltmeye çalışmakla ve dolayısıyla oluşumunda rol aldığı yasaya da uymakla yükümlü olmalıdır.

Bu iki tez arasındaki fark, bize barış/demokrasi ikilemi üzerinde düşünme olanağı da vermektedir. Liberal tezdeki "barış" kurgusu, bireylere haklar tanısa bile, ortak bir kamusal yaşam öngörmez. Demokratik olmayan, egemen bir

6 Bu tezin en yetkin değerlendirmesi için, bkz. Macpherson, 1964.

devletin yönetiminde, herkesin bir anlamda siyasete bulaşmadan sadece kendi çıkarlarını kolladığı, pasif bir bireycilik modeli öngörür. Bu barış modelini bireyler değil de topluluklar arasında tahayyül ettiğimizde ise, bize çok tanıdık gelecek başka bir sisteme, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki "millet" sistemine varabiliriz. Bu model, toplulukların kimliklerini tanır, onlara belli bir özerklik de verir, ama birbirleriyle kaynaşmadan yaşamalarını öngörür. Osmanlı'nın "klasik" döneminde topluluklar arasında çatışma yoktur; ama çok sayıdaki topluluk arasında bir tanesi egemen konumdadır ve toplulukların kendi içinde de demokrasi, katılım veya bireysel hakların varlığı söz konusu değildir. Günümüz koşullarında yaratılacak bir "çok-kültürlü" modelin Osmanlı'daki gibi demokrasi-dışı bir biçimde düşünülmesi gerekmez; ama açıktır ki bu tür bir barış kurgusunu bireyler değil, toplulukların önderleri planlar ve kotarır. Halkın katılımı, tanım gereği ikinci planda kalır. Çünkü böyle bir barış kurgusunun siyasal aktörleri bireyler değil, ancak topluluklar olabilir. Ne var ki, bu tür bir barış kurgusu, gerek topluluklar-arası gerekse topluluklar-içi ilişkiler bakımından istikrarsız olacaktır. Yine Osmanlı örneğinde olduğu gibi, topluluklar arasındaki güç dengesi herhangi bir nedenle değişmeye başladığı takdirde, barış (veya birlikte yaşama iradesi) kolaylıkla son bulabilecektir. Topluluklar-içi demokrasi olmadığından da, biraz önce tespit ettiğimiz gibi, katılımcı bir topluluk duygusunun oluşturulması olanağı da olmayacaktır.

Anayasal vatanseverlik kavramının ise, hak sahibi bireylerin demokratik katılım yoluyla topluluğa bağlılık duymalarını öngörmesi nedeniyle, bu iki egemenlik kuramını birleştiren bir özelliğe sahip olduğu söylenebilir. Anayasal vatanseverlik, bizdeki yorumunun tersine, çok-kültürlü ayrışmaya alternatif olarak ortaya atılmış bir çözüm önerisi olarak kabul edilebilir. Örneğin, topluluk haklarının önceden belirlenmiş ve "aslî" diye adlandırılan kimlik grupları için tepeden bahşedildiği değil, siyasal talepler çerçevesinde bireysel tercihler yoluyla oluşan toplulukların kendileri için haklar elde edebileceği bir düzen öngörür. Yukarıda da vurgulandığı gibi, bu, kültürel çeşitliliği dışlayan değil, kucaklayan bir çerçevedir; ancak, bu çerçevede kültürel haklar belli bir kültürün dondurularak korunması biçiminde değil, kendini o kültüre ait görenlerin siyasal taleplerinin karşılanması yoluyla gerçekleştirilir.

Kolektif haklar bireysel özgürlükler temelinde organize edilebilir; ancak bunun en önemli koşulu, bu taleplerin özgürce ifade edilmesine ve demokratik yoldan uygun bir çözüm bulunmasına olanak sağlamaktır. Tepeden inme ve toptancı düzenlemeler ise, hem otoriter olabilir hem de taleplerin

evrilmesinin önünü tıkayabilir. Ezilen veya yok sayılan bir kültürün gelişme koşullarını yaratmak, demokratik bir devletin görevleri arasındadır. Buna karşılık, herhangi bir veya birkaç kültürü "koruma" altına almak, onların dondurulması ve üyelerinin de bireysel özerkliklerinin ortadan kaldırılması ile sonuçlanabileceği gibi, demokratik olmayan bir rejimin de kolaylıkla yapabileceği bir şeydir. Dahası, bugün ezildiği için korunması gerekir diye öne sürülen bir kültür, yarın türdeşliği zorlayıcı bir iktidar aracı haline dönüştürülebilir.[7] Sonuç olarak yinelemek gerekir ki dayatma veya oy çokluğu gibi yöntemlerle anayasa yapımı, ne demokrasi getirebilir ne de barış.

Kaynakça

Calhoun, Craig (2002), "Imagining Solidarity: Cosmopolitanism, Constitutional Patriotism, and the Public Sphere," *Public Culture*, 14(1).

Erözden, Ozan (2011), "1924, 1961 ve 1982 Anayasalarında Vatandaşlık Tanımı Üzerine," *Cogito*, 67.

Gutmann, Amy (2003), *Identity in Democracy*, Princeton: Princeton University Press.

Gülalp, Haldun (2011), "'Türk Itlak Olunur': Anayasalarımızda Vatandaşlık," *Cogito*, 67.

Habermas, Jürgen (1994), "Citizenship and National Identity," Bert van Steenbergen (ed.), *The Condition of Citizenship*, London: Sage, içinde.

Habermas, Jürgen (1995), "Multiculturalism and the Liberal State," *Stanford Law Review*, 47(5).

Keyman, E. Fuat (2008), "Türkiye'de Çokkültürlü Anayasal Vatandaşlık," Ayşe Kadıoğlu (der.), *Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara*, İstanbul: Metis, içinde.

Laborde, Cecile (2002), "From Constitutional to Civic Patriotism," *British Journal of Political Science*, 32.

Macpherson, C.B. (1964), *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford: Clarendon Press.

Michelman, Frank I. (2001), "Morality, Identity and 'Constitutional Patriotism'," *Ratio Juris*, 14 (3).

Müller, Jan-Werner (2007), *Constitutional Patriotism*, Princeton: Princeton University Press.

Turan, Ali Eşref (2010), "12 Eylül'de seçmenin %58'i değil, %42'si 'evet' oyu verdi", *Radikal*, 14 Eylül 2010.

7 Bu konularda bkz. Gutmann, 2003.

* Bu yazının bazı bölümleri, "Anayasal Vatanseverlik" başlığıyla, Türkiye Barış Meclisi'nin 9-10 Şubat 2008 tarihlerinde Ankara'da düzenlediği "Yeni Anayasa Sürecinde Demokratikleşme ve Kürt Sorunu" konulu konferansta sunulmuş ve ardından bir süre için (http://www.yenianayasaicin.org/) isimli web sitesinde yayında kalmıştı.

geçen sayıdakiler

Tarihyazıcılığı

Cogito / Sayı: 73

Cogito'dan / Takdim **/** Doğan Özlem: Felsefî Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik • Ayhan Bıçak: Tarih Düşüncesi • Hayden White: Tarihsel Olay • Alain Besançon: Psikanalitik Bir Tarihe Doğru (I) • Alain Besançon: Psikanalitik Bir Tarihe Doğru (II) • Georg G. Iggers: Akılcılık ve Tarih • Chris Lorenz: Senin Tarihin Sana, Benimki Bana: Tarihte Hakikat ve Nesnellik Üzerine Düşünceler • Heinrich von Sybel: Tarihsel Bilginin Yasaları Üzerine • Paul Redding: Dünya Gösterisinde Massedilmek: Hegel'in Romantik Tarihyazımına Yönelik Eleştirisi • Chris Lorenz: Tarihler Doğru Olabilir mi? Anlatıcılık, Olguculuk ve "Mecazi Dönemeç" • Kurtuluş Kayalı: Türkiye'de Tarihyazıcılığı Üzerine Bazı Sathi Gözlemler • Edhem Eldem: Osmanlı Tarihini Türklerden Kurtarmak • İlhan Tekeli: Siyasetçilerin Tarihle İlişki Kurma Ahlakı Üzerine • Gökhan Kağnıcı: Eski Mezopotamya'da Bir İktidar ve Rıza Üretim Aracı Olarak Tarihyazımı • Berber Bevernage: Zaman, Mevcudiyet (Bulunuş=Presence) ve Tarihsel Adaletsizlik • Martin Sabrow: Yakın Tarihin Zamanı • Michael Clifford: Hegel ve Foucault: İnsansız Bir Tarihe Doğru • A. Teyfur Erdoğdu: Açık Tarihçilik: Tarih İnşasında Tartışmalı Konular - Yeni Eğilimler - Yeni İmkânlar **Geçen Sayıdakiler /** Sayı 72 Tuhaflık ve Yaratıcılık • Yazarlar Hakkında

Yazarlar Hakkında

Cengiz Aktar: İktisat doktoru ve Avrupa bölge çalışmaları doçenti. Profesyonel hayatının 22 yılını Birleşmiş Milletler'in farklı kuruluşlarında geçirdi. Avrupa Birliği'nin bölgesel gelişme, genişleme, dış ilişkiler ve adalet içişleri politikaları üzerine, diğer tarafta hafıza politikaları üzerine çalışıyor. BM görevi esnasında AB'nin adalet ve içişleri politikası bağlamında Orta Avrupalı aday ülkelerde kapasite inşası programlarını yönetti. BM görevi münasebetiyle bulunduğu ülkelerin üniversitelerinde dışpolitika, uluslararası kuruluşlar ve AB konularında seminerler verdi. 1999 yılından bu yana Türkiye'de ders veriyor. Hâlen Bahçeşehir Üniversitesi AB İlişkileri Bölümü başkanı. Hrant Dink Vakfı'nda tarih konferanslarını düzenliyor. *Taraf ve Today's Zaman*'da köşe yazarlığı, Açık Radyo'da haftalık yorum yapıyor. Buğday, Fransız sosyal bilimler dergisi MAUSS ve Hrant Dink Vakfı danışmanı. Dokuz kitabı ve pek çok bilimsel makalesi yayımlandı. En son İletişim Yayınları'ndan *Ekümenik Patrikhane* derlemesi çıktı.

Frank Chouraqui: Felsefe Lisans ve Yüksek Lisans öğrenimini Provence Üniversitesi'nde tamamlayan Chouraqui, Doktorasını Warwick Üniversitesi'nden almıştır. Chouraqui'nin çalışmaları, özellikle Nietzsche ile Merleau-Ponty'nin ontolojileri ile tarihin oluşumuyla, mitler ve metaforlar yoluyla ilişki kurması açısından inancın yapısı üzerine yoğunlaşmaktadır. Fordham University Yayınları'nda yayına hazırlık aşamasında olan *Absolute and Ambiguity: Nietzsche and Merleau-Ponty on the Question of Truth* [Mutlak ve Muğlak: Hakikat sorunu üzerine Nietzsche ve Merleau-Ponty] adlı bir kitabi bulunan Chouraqui, halen Koç Üniversitesi'nde öğretim görevlisidir.

Demirhan Burak Çelik: Galatasaray Üniversitesi Hukuk Fakültesi öğretim üyesi. Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ndeki lisans öğreniminin ardından aynı üniversitede siyaset bilimi alanında yüksek lisans, Galatasaray Üniversitesi'nde kamu hukuku alanında doktora yaptı. Anayasa ve insan hakları hukukunun çeşitli konularına ilişkin olarak kaleme aldığı makalelerinin yanında Ulusal Kurtuluş Savaşı Döneminde Anayasal Gelişmeler ve 1921 Anayasası (Türk Sosyal Bilimler Derneği Genç Sosyal Bilimciler Ödülü-2004) ile Hâkimler ve Savcılar Yüksek Kurulu: Yapısal Açıdan Karşılaştırmalı Bir İnceleme (Yunus Nadi Sosyal Bilimler Araştırması Ödülü-2012) adlı iki kitabı bulunuyor.

Johannes Fritsche: Lisans ve Doktorasını sırasıyla Berlin Teknik Üniversitesi ve Berlin Freie Üniversitesi'nde tamamlamış olan Fritsche Batı Felsefesi tarihi, Kant-sonrası Alman Felsefesi, kıta felsefesi, etik ve siyaset felsefesi alanlarında çalışmaktadır. Berkley University Yayınlarından *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's* Being and Time [Heidegger'in *Var-*

lık ve Zaman'ında Tarihsel Kader ve Nasyonal Sosyalizm] ve Verlag Yayınlarından da *Methode und Beweisziel im ersten Buch der "Physikvorlesung" des Aristoteles* [Aristoteles'in "Fizik Üzerine" derslerinin ilk kitabındaki Yöntem ve Nesnel Kanıtlar üzerine] adlı iki kitabi bulunan Fritche, halen Boğaziçi Üniversitesi'nde öğretim görevlisidir.

Haldun Gülalp: ODTÜ, Hamilton College (ABD) ve Boğaziçi Üniversitesi'nde görev yaptı. Oxford, George Washington, Northwestern, UCLA, vd. üniversitelerde misafir öğretim üyeliğinde bulundu. Halen Yıldız Teknik Üniversitesi'nde siyaset bilimi profesörü olarak görev yapmaktadır. Ulusal ve uluslararası çok sayıda yayını vardır.

Özgür Gürsoy: Trent Üniversitesi'nde İktisat ve Felsefe alanlarında çift-ana dal Lisansı yaptıktan sonra, doktora derecesini Emory Üniversitesi Felsefe bölümünden, Michel Foucault'nun eserlerinde deneyim kavramı üzerine yazdığı doktora tezi ile almıştır. Bu tezinde, Alman İdealizmi'nin deneyim tartışmalarında var olan bir takım ilkelerden yola çıkarak transandental argümanlardan arınmış ve tarihsel sürece ait toplumsal pratiklerce örülmüş bir deneyim kavramının neleri içereceğini sorguladı. Şu an sosyal bilimlerin metodolojisi, etikte natüralizmin sınırları, ve estetik argümanların yapısı üzerine çalışmakta olan Gürsoy, halen İzmir Ekonomi Üniversitesi'nde öğretim görevlisidir.

Dilek Hüseyinzadegan: Boğaziçi Üniversitesi'nden Felsefe Lisans, DePaul Üniversitesi'nden Felsefe Doktora derecesi ile birlikte Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları Lisansüstü Sertifika programını tamamlayan Hüseyinzadegan, Doktora tezini Immanuel Kant'ın tarih ve siyaset felsefesinin sistematik önemi ve mirası üzerine yazdı. Bu aralar, Kant'ın antropoloji (ırk, toplumsal cinsiyet, milliyet), coğrafya ve tarih yazılarının feminist bir okuması üzerinde çalışmaktadır. Uzmanlık alanları erken donem Frankfurt Okulu, siyaset felsefesi, estetik, feminizm ve toplumsal kimlik konularıdır. Halen Koç Üniversitesi'nde öğretim görevlisidir.

Charilaos Platanakis: Felsefe ve Sosyal Bilimler Lisans derecesini Girit Üniversitesi, Felsefe Yüksek Lisans derecesini Edinburgh Üniversitesi, Doktora derecesini ise Cambridge Üniversitesi'nde tamamlayan Platanakis, Doktora tezini Aristoteles'in ahlaki ve politik eşitlik kavrayışı üzerine yazmıştır. Uzmanlık alanı antik Yunan felsefesi, etik, ve siyaset felsefesinin özellikle eşitlik ve adalet teorileridir. Kendisi halen Koç Üniversitesi'nde öğretim görevlisidir.

Jacques Rancière: 1940 Cezayir doğumlu Fransız filozof. Paris VIII (St. Denis) Üniversitesi'nde felsefe dersleri vermiş, 60'lı yıllarda öğrencisi olduğu Louis Althusser'in iki ciltlik *Lire le Capital* (1965; Kapitalı Okumak) derlemesine yazdığı yazıyla öne çıkmıştır. 1968 öğrenci ayaklanmaları sırasında Althusser'le fikir ayrılığına düşmüş, Althusser'in ideoloji teorisine yönelttiği eleştiriyi, özellikle işçi sınıfının tarihsel olarak kendisini nasıl görmüş ve bilgiyle nasıl ilişki kurmuş olduğunu ampirik analizlere de başvurarak araştırdığı bir dizi kitabında sürdürmüştür: *La Nuit des prolétaires* (1981; Proleterlerin Gecesi); *Le philosophe et ses pauvres (Filozof ve Yoksulları*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, Metis, 2009) ve *Le Maître ignorant: Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle* (1987, Cahil Hoca: Entelektüel Özgürleşme Üzerine Beş Ders). Düşünürlerin haklarında konuşmayı pek sevdikleri proleterler hakkında, onların kendilerine özgü bilgilenme tarzları hakkında pek de bir şey bilmediklerini ileri sürdü.
Rancière *Aux bords du politique* (*Siyasalın Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, Metis, 2007) ile, Batı geleneğinde "siyasal"ın kuruluşu üzerine odaklanmaya başladı ve *Le Mésentente* (1995,*Uyuşmazlık*, Aralık, 2005), *La haine de la démocratie* (2005, Demokrasi Nefreti) ve *Chronique des temps consensuels* (2005, Mutabakat Dönemlerinin Vakayinamesi) gibi kitaplarıyla özgün ve ufuk açıcı bir siyaset düşüncesi geliştirdi.
Rancière'in eserlerinden bazıları: *Courts voyages au Pays du peuple* (1990, Halk Ülkesine Kısa Yolculuklar); *La parole muette. Essai sur les contradictions de la littérature* (1998; Susturulmuş Söz. Edebiyatın Çelişkileri Üzerine); *La fable cinématographique* (2001, Sinematografik

Masal);*L'inconscient esthétique* (2001, Estetik Bilinçdışı); *Malaise dans l'esthétique* (2004, Estetikteki Rahatsızlık); *Politique de la littérature* (2006, Edebiyatın Siyaseti)

Andrea Rehberg: Felsefe Lisans derecesini North London Üniversitesi, Yüksek Lisans derecesini Essex Üniversitesi'nden alan Rehberg, Doktora öğrenimini Warwick Üniversitesi'nde tamamlamıştır. Clinamen yayınlarından *The Matter of Critique: Readings in Kant's Philosophy* ve Cambridge Scholars Yayinlarindan *Nietzsche and Phenomenology* adlı iki kitabi bulunan Rehberg, kıta felsefesi, özellikle Kant-sonrası fenomenoloji ve estetik üzerine çalışmaktadır. Kendisi halen Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde öğretim görevlisidir.

Patrick Roney: Felsefe Lisansı ile Karşılaştırmalı Edebiyat (Alman Edebiyatı, Felsefe, ve Orta Çağ Edebiyatı yan dalları ile birlikte) Doktora derecelerini Madison-Wisconsin Üniversitesi'nden alan Roney'nin esas araştırma alanı estetiktir, ve Hegel'in sanat felsefesine özel bir vurgu yapar. Nietzsche, Heidegger, Maurice Blanchot, Jean Lyotard ve Jean-Luc Nancy gibi düşünürler üzerinde çalışır. Ayrıca fenomenolojiye ve onun çağdaş felsefe üzerindeki etkilerine de büyük ilgi duyan Roney, halen Koç Üniversitesi'nde öğretim görevlisidir.

Nalan Saraç: Boğaziçi Felsefe bölümünden Lisans ve Yüksek Lisans, ayrıca Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nden İnsan Hakları Yüksek Lisans derecesi bulunan Saraç, Duquesne Üniversitesi'nde Doktora öğrencisi olarak siyaset felsefesinde vicdan sorunu üzerine bir doktora tezi hazırlamaktadır. İnsan hakları, adalet, hakikat, ve siyaset kavramı üzerine çalışan Saraç, halen Duquesne Üniversitesi'nde doktora öğrencisi ve Koç Üniversitesi'nde de araştırma görevlisidir.

Özlem Sert: İçel Anadolu Lisesi mezunu olan Özlem Sert, Ortadoğu Teknik Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümünde lisans eğitimini tamamlamış, Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümünde Ortaçağ İslam Tarihi üzerine yüksek lisans yapmıştır. Doktora çalışmasını Ludwig Maximilians Üniversitesi Türkoloji Enstitüsünde Osmanlı kent tarihi üzerine yapan Sert, doktora sonrasında çalışmalarını Harvard Üniveristesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezinde ve Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Şehir ve Bölge Planlama Bölümünde yerleşim tarihi, kent ve ekoloji tarihi, ve kent kimliği politikaları konularında yoğunlaşmıştır. *Umudun Tarihine Yolculuk, Yedi Uyurlar Efsanesi* adlı kitabı 2009 yılında yayımlanmıştır. Kadın çalışmaları, iklim tarihi, tarih yazımı ve politika konusunda çalışmaları olan Sert'in Maya Gül adında bir kızı vardır.

Yunus Sözen: lisans derecesini 2000 yılında Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümünden, yüksek lisans derecesini 2002 yılında Syracuse Üniversitesi Siyaset Bilimi bölümünden aldıktan sonra doktora derecesini aynı alanda 2010 yılında New York Üniversitesinden almıştır. Sözen'in araştırmaları karşılaştırmalı siyaset ve siyaset teorisinin kesiştiği alanda siyasal fikirlerin ve ideolojilerin siyasal rejim dinamiklerine (demokrasi, otoriterlik) etkileri üzerine yoğunlaşmaktadır. Sözen 2010 - 2012 yılları arasında Bahçeşehir üniversitesinde çalışmıştır ve halen Özyeğin Üniversitesi Uluslararası İlişkiler bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Çiğdem Yazıcı: Boğaziçi Üniversitesi'nde Felsefe Lisansı ve Yüksek Lisans yaptıktan sonra Doktora derecesini Memphis Üniversitesi Felsefe bölümünden alan ve Doktora derecesi ile birlikte Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları Lisansüstü Sertifika programını da tamamlayan Yazıcı'nın Doktora tezi, Heidegger'in düşüncesinde sanat yapıtının tarihsel bir halk olma yolundaki rolünün Aristoteles, Kant ve Hegel'de karşımıza çıkan politik devletin zorunluluğu görüşüne ilişkin çeşitli fikirlerle eleştirilmesi üzerinedir. Uzmanlık alanları 20. Yüzyıl Kıta felsefesi, Feminist Felsefe ve siyaset felsefesi olan Yazıcı, halen Koç Üniversitesi'nde öğretim görevlisidir.