cogito

Yapı Kredi Yayınları • Üç aylık düşünce dergisi • Sayı: 87 / Yaz 2016

Yaralanabilirlik



YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI



Yaralanabilirlik

Sayı: 87 Yaz 2017

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 87 Yaz, 2017
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

Yayın Kurulu:
ÖMER AYGÜN, ZEYNEP DİREK, İMGE ORANLI
KAAN H. ÖKTEN, NAZLI ÖKTEN,
ŞEYDA ÖZTÜRK, EMRE ŞAN, ZEYNEP TALAY

Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ

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

Yapı Kredi Yayınları: 4898

Reklam ve Halkla İlişkiler:
DERYA SOĞUK

Yazışma Adresi:
COGİTO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
Kemeraltı Caddesi Karaköy Palas No: 4 Kat: 2-3
34425 Karaköy / 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

4 • Kırılganlık, Güvencesizlik, Yaralanabilirlik

7 • Elif Demirkaya • Prekarlık ve Prekarite Tartışmalarına Kısa Bir Giriş
24 • Cana Erşen • Dokunma Rejimi: Kırılganlık, Yaralanabilirlik, Duyarlılık
41 • Efe Baştürk • Yaralanabilirliğin Kökenselliği Üzerine Bir Epilog
56 • Todd May • Neyi Olumlamalıyız?
72 • Alyson Cole • Hepimiz Yaralanabiliriz, Ama Bazıları Diğerlerinden Daha Çok Yaralanabilir: Yaralanabilirlik Çalışmalarının Politik Muğlaklığı, Tereddütlü Bir Eleştiri
97 • Emre Şan • Patočka ve Sarsılmışların Dayanışması
117 • Zeynep Direk • Hakların Öznesi Olmak: Kırılganlıktan Özerkliğe
136 • Bergen Coşkun Özüaydın • Lanetliler, Utanmazlar ve Sorumlular

Söyleşi

145 • Judith Butler ile Söyleşi / *Interview with Judith Butler*
156 • Fulden İbrahimhakkıoğlu • Kırılganlığın İadesi: Egemenlik ile Biyo-İktidar Kesişiminde Eril Siyaset
164 • Ewa Plonowska Ziarek • Yaralanabilirlik Üzerine Feminist Düşünceler: Saygısızlık, Yükümlülük, Eylem
185 • Özen Nergis Dolcerocca • "Bu kadar alegori yeter!": Hayvan, Dil ve Mülksüzlük üzerine
198 • Sinan Kadir Çelik • Eski Yunan'da Mülksüzleşme Biçimleri: Kinik ve Epikürcü Okulların Pratikleri Üzerine Bazı Notlar
233 • Mesut Hazır • İlişkilerin İlga ve İnşası: Postmodern Toplum İçin Bir İlişkiler Sosyolojisi Denemesi

Kitap

265 • Zeynep Direk • *Mülksüzleşme* – Siyasaldaki Performatif

Geçen Sayıdakiler

268 • Kötülük

269 • Yazarlar Hakkında

cogito'dan

Kırılganlık, Güvencesizlik, Yaralanabilirlik

Yaralanabilirlik, dünyayla ve başkayla ilişkisinde ve doğanın güçleri karşısında sürekli şiddete maruz kalma ve yaralanma tehlikesi altında olan, ölümlü insanın kurucu niteliklerinden biri. Tarihsel ve toplumsal konumlanış, cinsiyet, ırk, etnisiteye göre farklılık gösteren, ayrımcı bir şekilde dağıtılan bir nitelik bir yandan da. Bazıları diğerlerinden daha yaralanabilir, daha kırılgan, daha güvencesiz. Evi, yurdu, sözü, insana yaraşır bir yaşam sürdürme hakkı elinden alınmış, mülksüzleştirilmiş, ölümünden sonra yası tutulmayan, sözü edilmeyen, kısaca hem yaşarken hem ölümünde temsil alanının dışına itilen, çıplak hayata, bir istatistik birimine indirgenen insanlar, gruplar, nüfuslar. Bu haliyle yaralanabilirlik, ahlaki, kültürel ve siyasal bir mesele.

Yaralanabilirlik dosyasında, kavramın ve kavramla kapsananların ontolojik, tarihsel, siyasal ve etik düzeyde incelendiği yazılara biyoiktidarın, neoliberalizmin ve savaş ekonomisinin mağdur ettiklerinin, ezilenlerin ve sarsılmışların uğradığı adaletsizliği ortadan kaldırmak için onlarla dayanışmanın, onlara dokunmanın siyasal imkânlarını araştıran yazılar eşlik ediyor.

Son dönem çalışmalarında dışlanmayı perfomatiflikten daha geniş bir kapsama yayarak yaralanabilirlik, kırılganlık ve yası tutulabilirlik üzerinden çalışan Judith Butler bu sayı için dergi yayın kurulunun sorularını yanıtladı.

Elif Demirkaya, "Prekarlık ve Prekarite Tartışmalarına Kısa bir Giriş" başlıklı yazısında, prekar, prekarlık, prekarizasyon ve prekarya terimlerinin kullanımının arkaplanını verdikten sonra tarihsel ve toplumsal bağlamdan dışlanmış tekillikleri yaşam ve ölüm politikaları ekseninde müşterek yaralanabilirlikler olarak inceliyor.

Todd May'in "Neyi Olumlamalıyız" başlıklı yazısı, adaletsizliğe uğramış, mağdur olmuş, şeyleştirilmiş insanlarla dayanışmayı, bir fedakarlık okuması

ekseninde gündeme getiriyor ve "Geçmişteki dehşetleri önlemek adına varlığımızı feda etmeyi göze alıyorsak, şimdi ve gelecekte kendimizi ne için feda etmeye razı oluruz?" sorusuna yanıt arıyor.

Cana Erşen "Dokunma Rejimi: Kırılganlık, Yaralanabilirlik, Duyarlılık" başlıklı makalesinde insanların yaralanabilirliklerini minimuma indirmek için inşa ettiği korunaklı yapıları bizzat kırılganlıkla mühürlemiş olan uygarlığın bastırdığı ve baskıladığı adsızlara yer açacak, onları dilin ve temsil alanının içine çekecek bir çalışma için Adorno, Benjamin, Derrida ve Ricœur üzerinden bir "yaralanabilirlik" okuması sunuyor.

Özen Nergis Dolcerocca "Hayvan, Dil ve Mülksüzlük Üzerine" makalesinde mülksüzlük ve yaralanabilirlik temelli bir ahlak felsefesinin insan olmayan canlıları da kapsayacak şekilde genişletilmesinin imkânlarını edebi metinler kılavuzluğunda sunuyor.

Efe Baştürk "Yaralanabilirlilğin Kökenselliği Üzerine bir Epilog" başlıklı makalesinde Sofokles'in Antigone'si üzerinden yaralanabilirliği toplumsallaşma, Yasa karşısında konumlanış ve iktidarın öznelliği askıya alma potansiyeli bağlamında inceliyor.

Alyson Cole "Hepimiz Yaralanabiliriz ama Bazıları Diğerlerinden Daha Çok Yaralanabilir" başlıklı makalesinde yaralanabilirlik çalışmalarının siyasal muğlaklığını ve eksiklerini Rancière'in "siyasal olan" kavramı ve Siyah Hayatlar Önemlidir hareketi üzerinden inceliyor.

Emre Şan "Patočka ve Sarsılmışların Dayanışması" başlıklı makalesinde, Patočka'nın "sarsılmışların dayanışması" kavramlaştırmasından hareketle yaralanabilirlik ve siyasal mücadele arasındaki ilişkiyi araştırıyor. Sarsılmışların dayanışmasında yaralanabilirliğin harekete geçirdiği rejim muhalifleri tam da ortak zeminlerin kaybında, sahici bir birlikte varoluş deneyiminde, başka bir dünya inşa etme imkânında buluşuyorlar. Zeynep Direk "Hakların Öznesi Olmak: Kırılganlıktan Özerkliğe"de, yaralanabilirliği ve kırılganlığı felsefe bağlamına oturtmak için özne oluş ve özerklik sorunsalından yola çıkıyor. Ricœur'ün "Özerklik ve Yaralanabilirlik" makalesinden hareketle, kurumsal ezilme karşısında direnişin ancak ilişkisel bir bağlamda, bir arada durarak ve dayanışmayla elde edilebileceğini savunan Direk hukukun işlemediği, daimi bir olağanüstü halin sürdüğü bir ortamda hayatta kalma mücadelesinin nasıl verilebileceğine odaklanıyor.

Bergen Coşkun Özüaydın da "Lanetliler, Utanmazlar ve Sorumlular" makalesinde, tahakküm ve adaletsizliğe başkaldırının başlangıç noktasının yeryüzü-

nün mülksüzleri ve kırılganları karşısında duyulacak utanç olduğu savından hareketle "yeryüzünün lanetlileri"nin üzerindeki laneti ortadan kaldıracak bir devrimin imkânını Lévinas ve Sartre üzerinden araştırıyor.

Fulden İbrahimhakkıoğlu "Kırılganlığın İadesi: Egemenlik ile Biyo-iktidar Kesişiminde Eril Siyaset" başlıklı yazısında çatışma üzerine kurulu eril siyasetin kırılganlığın ve yaralanabilirliğin iadesi temelinde işlediğinden hareketle, onun karşısına feminist bir direniş alanı açmakla yükümlü bir barış siyaseti getirmenin gerekliliğini vurguluyor. Ewa Plonowska Ziarek "Yaralanabilirlik Üzerine Feminist Düşünceler" başlıklı yazısında, tarihsel güç ilişkileri ve tahakküm dahilinde Başka'nın siyasi inşasına yönelik feminist bir eleştirinin imkânlarını araştırırken Lévinas'ın yüz ve sorumluluk etiğini Arendt'in siyaset teorisi bağlamında yorumluyor.

Sinan Kadir Çelik "Eski Yunan'da Mülksüzleşme Biçimleri"nde Epikürcüler ve Kiniklerin mülksüzleşme tercihiyle ve iktidar iddiasında bulunmadan dünyayı değiştirme girişimlerinin karşılaştırmalı bir okumasını yapıyor.

Mesut Hazır "İlişkilerin İlga ve İnşası" başlıklı çalışmasında postmodern belirsizlik ortamında, toplumsal ilişkilerdeki zayıflama sonucunda kişisel ilişkilerdeki kırılganlaşmayı inceliyor.

Cogito Eylül sayısı için bir Maurice Merleau-Ponty dosyası hazırlıyoruz.

Şeyda Öztürk

Prekarlık ve Prekarite Tartışmalarına Kısa Bir Giriş

ELİF DEMİRKAYA

> *Dünya, dünyeviliğini yitirmiş gibiydi. Zaptedilmiş, zincire vurulmuş canavar görmeye alışmıştık, ama orada hem canavarca, hem de özgür bir şeydi gördüğünüz. Dünya dışı bir şeydi, insanlar da... hayır, insanlık dışı değildiler. En kötüsü de buydu, anlıyor musunuz: insanlık dışı olmadıkları kuşkusu. Yavaş yavaş geliyordu bu duygu insana. Çığlık atıyorlar, zıplıyorlar, oldukları yerde dönüyor, korkunç suratlar yapıyorlardı; ama insanlıklarını –sizinki gibi olan insanlıklarını– ve bu çılgın, coşkun cümbüşle olan uzak akrabalığınızı düşünmekti sizi heyecanlandıran.*[1]

Prekar (*precarious*), prekarlık (*precariousness*), prekarite (*precarity*), prekarizasyon (*precarization*) ve prekarya (*precariat* [*precarious+proletariat*]) kavramları giderek daha fazla karşımıza çıkar oldu. Türkçe kaynaklarda bu şekilde yer aldıkları gibi kelimelerin farklı karşılıklarına da rastlamak mümkün. Söz gelimi Nicolas Bourriaud'nün "Precarious Constructions" başlıklı makalesi "Eğreti İnşalar" olarak çevrilirken Judith Butler'ın *Precarious Life* kitabı *Kırılgan Hayat* adını almıştır.[2] *Precarization,* bilhassa çalışma koşullarının güvencesizliğine vurgu yapmak suretiyle, emek literatüründe

1 Conrad, Joseph, *Karanlığın Yüreği*, s. 120. Achille Mbembe, *On the Postcolony* adlı kitabında bu alıntıya dikkat çeker.

2 Bkz. Nicolas Bourriaud, "Eğreti İnşalar", çev. Ender Keskin; Butler, Judith, *Kırılgan Hayat*, çev. Başak Ertür.

güvencesizleştirme olarak geçer. *Precariat* ise prekarya olarak Türkçeye yerleşmiştir. Sözleşmeli, yarı zamanlı, kayıt dışı çalışanlar, geçici işlerle günü kurtaranlar, bilişsel emekçiler, mülteciler ve işsizler prekarya kapsamında değerlendirilmektedir. Prekar olanı "müşkül, güvensiz, istikrarsız, tehlikede olan, yarını belirsiz, iptal edilebilir" olarak tanımlayan Tanıl Bora ve Necmi Erdoğan, çalışma koşullarının güvencesizleştiğini, geçici ve eğreti istihdam statülerinin yaygınlaştığını, "çalışan yoksullar" ve "emeğin prekarizasyonu" denen olguların ortaya çıktığını ifade ederler.[3]

2000'lerin başından itibaren prekariteyi hareket noktası olarak benimseyen siyasi örgütlenmeler ortaya çıkmıştır. Esnek ve güvencesiz çalışma koşullarını müşterek sorunları olarak gören oluşumlar arasında, İtalyan *Chainworkers Crew* (Zincir İşçileri Ekibi), İspanyol feminist grup *Precarias al la Deriva*, 2003'te Fransa'da eğlence sektöründeki güvencesizliğe karşı bir araya gelen *Intermittents* (Düzensizler) ve Almanya'da *Atelier Europa*'yı sayabiliriz. 2005 senesinde birçok farklı Avrupa kentinde eşzamanlı olarak gerçekleştirilen *EuroMayDay* ise, şimdiye kadarki en geniş çaplı prekarizasyon karşıtı eylem olmuştur.[4] Söz konusu prekarizasyon yalnızca iş güvencesizliği ile sınırlı değildir elbette, hayatın bütününe yayılmıştır. Dolayısıyla adı geçen hareketlerin ve onları takip eden işgal hareketlerinin (*Occupy Wall Street* ya da Gezi Direnişi gibi), bütün hayatı hedef alan, yöneten ve kırılganlaştıran neoliberal bir tertibatın içinden ve ona karşı çıkması tesadüf değildir. Amacım bu tertibatın nasıl işlediğini ve hangi hayatları ne ölçüde prekarize ettiğini anlamaya çalışmaktır. Bu amaçla, prekaryayı yeni bir politik özne kategorisi olarak ele almak yerine,[5] prekar oluşu, tekillikleri bir araya getirme potansiyeli taşıdığını düşündüğüm müşterek yaralanabilirlikler ekseninde, tarihsel ve toplumsal bir ontoloji olarak değerlendireceğim. Bu doğrultuda, normu ve norm dışını belirleyen, harcanabilir toplulukları işaretleyen ve riskin dağılımına yön veren yaşam ve ölüm politikalarından bahsedeceğim. Bunun için öncelikle prekarlık ve prekarite kavramlarının anlamlarına yakından bakmak, daha sonra ise bu kavramların iç içe geçen ve birbirine eklemlenen

3 Bora, Tanıl & Necmi Erdoğan, *Boşuna mı Okuduk? Türkiye'de Beyaz Yakalı İşsizliği*, s. 16.

4 Bu hareketler hakkında bilgiye şu kaynaklardan ulaştım: Şebnem Oğuz, "Sınıf Mücadelesinde Özne Sorunu: Proletarya mı Prekarya mı?", *Güvencesizleştirme: Süreç, Yanılgı, Olanak*, NotaBene Yayınları, Ankara, 2012; Isabel Lorey, "Becoming Common: Precarization as Political Constituting"; Maurizio Lazzarato ve Antonella Corsani, *Intermittents et Précaires*; http://www.commoner.org.uk/11deriva.pdf; http://www.euromayday.org, http://precariousworkersbrigade.tumblr.com [son erişim tarihi: 10.06.2017].

5 Bkz. Guy Standing, *Prekarya Yeni Tehlikeli Sınıf*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.

biyopolitika, nekropolitika ve zoepolitika literatürleri içinde nereye tekabül ettiklerinin izini sürmek istiyorum.

Prekarlık ve Prekarite

Precarious kelimesinin Türkçede, güvencesizlik, eğretilik, kırılganlık ve istikrarsızlık gibi karşılıkları bulunmaktadır. İngilizcesine uygun olarak "prekar" diye Türkçeleştirilen bu kelimenin Fransızcası (*précaire*) dikkate alınarak, "preker" şeklinde söylendiğine rastlamak da mümkündür. Ben bu çalışmada Türkçeye yerleşmekte olan prekarite, prekarya ve prekarizasyon kelimelerine uygunluk göstermesi bakımından prekar demeyi tercih edeceğim. Kelimenin etimolojik kökeni, Latince *precari, precor, prex* ve İngilizce *to pray* (dua etmek) kelimeleriyle aynıdır.[6] *Prex*, istemek, yalvarmak ve dua etmek anlamlarını taşır. Bu doğrultuda prekar, "dua yoluyla elde edilen, dolayısıyla garanti edilmemiş, geri alınabilir bir izin veya sonlandırılabilir bir hoşgörü aracılığıyla/sayesinde uygulanan" anlamına gelir.[7] Bourriaud'nün "Eğreti İnşalar" adlı makalesine göre ise prekar, "her an tersine dönebilecek bir kararla var olabilen" demektir.

> Precaria, mülkü idare eden yasaların dışında, belirli bir zaman boyunca ekilen tarla demek oluyordu. Bir nesne de, eğer kesin bir statüye sahip değil ise, ne hale geleceği ya da son durağının neresi olacağı konusunda bir kesinlik yok ise, gecikme halinde, beklemede, belirsizlik ile çerçevelenmiş ise, eğreti (*precarious*) olarak adlandırılıyordu.[8]

Prekar olmak bir başkasının iradesine ya da keyfine bağlı olmaktır ve öngörülemeyen koşullar üzerine kurulmuştur.[9] Emmanuel Lévinas da prekarlık-

6 http://machaut.uchicago.edu/precarious [son erişim tarihi: 10.06.2017].

7 http://fr.wiktionary.org/wiki/pr%C3%A9caire [son erişim tarihi: 10.06.2017] Fransızcadan çeviren Sibel Yardımcı'ya teşekkürler. Ayrıca konuyla ilgili olarak bkz. Elif Demirkaya, "Nedir Bu Prekarite?, Bianet, 2014 http://bianet.org/biamag/toplum/155726-nedir-bu-prekarite [son erişim tarihi: 10. 06. 2017]

8 Bourriaud, Nicolas, "Precarious Constructions", *Cahier on Art and Public Domain #17 Open: A Precarious Existence: Vulnerability in the Public Domain*, 32. Türkçeye, Mahir Ender Keskin tarafından, "Eğreti İnşalar" olarak çevrilmiştir.

9 Merriam-webster'a göre *precarious*'ın tanımları şöyledir: 1. Bir başkasının iradesi/isteği ya da zevkine bağlı olan 2. Kesin olmayan öncüllere bağlı olan 3a. Tesadüfi durumlar, bilinmeyen koşullar ya da kesin olmayan gelişmelere bağlı olan b. Tehlike tehdidiyle şekillenen bir güvencesizlik ve istikrarsızlık durumu http://www.merriam-webster.com/dictionary/precarious [son erişim tarihi: 10.06.2017].

tan bahsederken birinin hayatının başkalarının kararlarına bağlı oluşuna vurgu yapar. Tanımadıklarımız, kendimizden farklı gördüğümüz anonim ötekiler bir figürden ibaret değildir. Onlarla aramızda, beni onların hayatından, onları ise benimkinden sorumlu tutan müşterek bir yaralanabilirlik bağı bulunmaktadır. Bu bağı ve onun getirdiği sorumluluğu hatırlatan şey ise "ötekinin yüzü"dür.[10] Lévinas'a göre ötekinin yüzü, bana onun öldürülebilir olduğunu söyler. Tam da bu yüzden onu öldürmem yasaktır. Ancak ne var ki, hangi ölümün yasının tutulmaya değer, hangi yaşamın yaşanmaya değer olduğunu belirleyen politikalar, ötekinin öldürülebilirliğinin benim üzerimdeki sorumluluğunu unutturur.[11] Söz konusu politikalar, bir insanı hukukun ya da temsil edilebilirlik alanının dışında bırakabilir, böylece onun özneliğini tanımamış ve hayatını da hayattan saymamış olur; onu insandışılaştırabilir ya da norm dışı addedebilir ve bu gibi stratejiler aracılığıyla bizi kimi yaşamların diğerlerinden daha az değerli olduğuna ikna edebilir. Bu noktada, hepimizin paylaştığı evrensel ve varoluşsal öldürülebilirlikten yani prekarlıktan daha fazlası söz konusudur. Irk, etnisite, din, sınıf, toplumsal cinsiyet ya da sağlamlık çerçeveleri dâhilinde belirlenen normlar uyarınca, mesela sadece siyah, *queer*[12] ya da sakat oldukları için, nüfusun belli bir kesimi prekarize edilmektedir. Başka bir deyişle, normatif özne kategorisinin dışına düşenler, tehlikeli ötekiler olarak kurgulanmakta ve güvenlik rejiminin hedefi haline gelmektedir. Gözden çıkarılabilir olduğu varsayılan bu topluluklar, korunma ayrıcalığı olan öznelerden müteşekkil bir 'biz'in varlığına yöneltilmiş tehdit unsurları olarak algılanır. Değersiz görülen yaşamların güvence ve haklarından mahrum bırakılmasının önü böylece açılmış olur. Bu da işini, evini, vatandaşlık haklarını ve canını kaybetme tedirginliği ile her an karşı karşıya kalabilir olmak demektir. Hâlihazırda insan kategorisi-

10 Lévinas'a göre öteki, söze sahip olan insandır. O, insan olmayanların öldürülebilirliğinin bizi sorumlu tutmasıyla ilgili bir şey söylemez. Bu anlamda yaklaşımı antroposantrik ve logosantrik olduğu için eleştirilebilir. Çünkü tam da insanı ve sözü merkeze alan kategorizasyonu sebebiyle insan olmayanları kırılganlaştırmış olur. Toplama kampında gördüğü köpek Bobby ile kurduğu zihinsel yakınlığını yine insan üzerinden tarif etmektedir. Oysa Donna Haraway'in de dediği gibi köpekler bizimle ilgili şeyler değildir ve oluşlarının güzelliği de buradadır. Bkz. Lévinas, Emmanuel, *Totality and Infinity*, Kluwer Academic Publishers, Hollanda, 1979; Lévinas, Emmanuel, "Bir Köpeğin Adı ve Doğal Haklar", *Ayrıntı Dergi: Faşizm*, İstanbul, 2017; Elis Şimşon, "Lévinas ve Bobby – Bir Köpeğin Lévinas Etiğindeki Rolü", *Cogito*, S. 80, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015, s. 37-51; Donna Haraway, *Başka Yer*, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.

11 Bkz. Butler, Judith, *Kırılgan Hayat*, Metis Yayınları, İstanbul, 2005.

12 Bkz. *Queer Necropolitics*, der. Jin Haritaworn, Adi Kuntsman, Silvia Posocco, Routledge, İngiltere, 2014.

nin dışında yer alanların yaşamsallıkları ise zaten hiçe sayılmaktadır. Tüm bunlar yaralanabilirlik ihtimalinin canlı varlıklar arasında eşit olarak dağılmadığını gösterir. İşte prekarite mefhumu tam da bu noktada devreye girer ve prekarlığın eşitsiz paylaşımını ya da riskin jeopolitik dağılımını ifade eder.

Butler'a göre prekarlık ve prekarite birbirini keser. "Hayat tanımı gereği kırılgandır: Bilinçli olarak ya da kazara silinebilir; sürekliliği hiçbir surette güvence altında değildir."[13] Yani prekarlık, tüm canlı varlıklar için yaşamanın ontolojik ön koşuludur. Bu ön koşulun farklı dağılımları anlamına gelen prekarite ise ontolojik değil politik temellidir; "keyfî devlet şiddetine maruz kalan ve kendilerini sakınmaları gereken devlete başvurmaktan başka çareleri olmayan toplulukların siyasete bağlı azami kırılganlık durumunu da niteler."[14] Prekarlık ve prekarite arasındaki bu anlam farkının Türkçe çevirilerde nasıl karşılandığına bakacak olursak, Judith Butler'ın *Savaş Tertipleri* adlı kitabında prekarlık yerine kırılganlık, prekarite yerine ise güvencesizlik kavramlarının kullanıldığını görürüz.[15] Isabell Lorey'in *Kırılganların Yönetimi* adlı kitabında ise prekarlık, kırılganlık hâli, prekarite de kırılganlık olarak geçer.[16] Prekar oluşun ontolojik ve politik bu iki veçhesine Lorey, Michel Foucault'dan mülhem "yönetimsel kırılganlaşma" (*governmental precarization*) kavramını da ekler. Yönetimsel prekarizasyon, yazının devamında yer vereceğim biyopolitika ve yönetimsellik mefhumları ile ilişkilidir ve "yalnızca istihdam aracılığıyla istikrarsızlaşma anlamına gelmekle kalmaz, aynı zamanda yaşama ediminin, dolayısıyla bedenlerin ve özneleşme biçimlerinin istikrarsızlaşması anlamına da gelir."[17] Foucault'da prekarite, biyolojik olanın devletleşmesiyle bağlantılıdır. Bazı topluluklar, türün devamını sağlamak, kamu sağlığını korumak ve nüfusu ıslah etmek adına prekarize edilir. Irkçılık ve kamu hijyeni prekar oluşun dağılımına yön veren mekanizmalar hâline gelir. Ayrıca neoliberal düzenleme uyarınca, bedensel ve bilişsel üretkenliklerin kapitalizmin piyasa koşullarına adapte edilmesine yönelik beklenti ve risklerin bireysel olarak üstlenilmesi talebi de güvence vaatlerinin ortadan kalktığını göstermektedir.

Giorgio Agamben, Judith Butler ve Achille Mbembe, Foucault'nun biyopolitika teorisinden hareketle, biyoiktidarın egemenlikle olan ilişkisini sor-

13 Butler, Judith *Savaş Tertipleri*, s. 31.
14 *Age*., s. 31.
15 Çeviren: Şeyda Öztürk
16 Çeviren: Nurhayat Köklü
17 Lorey, Isabell, *Kırılganların Yönetimi*, s. 29.

gulamaktadırlar. Bu amaçla, yaşatmayı hedef alan yönetimselliğin ölüme bakan yüzünü göstermek amacıyla prekar oluşun farklı hâllerinden tarihsel ve toplumsal örnekler verirler. Agamben, istisna hâli ve yasak kavramlarına odaklanmak suretiyle hukuk alanına dâhil edilmeyen "çıplak hayat/yalın yaşam"dan bahseder; Nazi toplama kamplarındaki tutukluları ve günümüzde mülteci figürünü örnek verir. İnsan hakları söylemini, bizzat prekarizasyona hizmet ettiği için eleştirir. Öte yandan Butler hukuk yerine temsil alanının dışında bırakarak işleme konan bir prekarizasyon süreci üzerinde durur. Söylemin alanına dâhil edilmeyenler özne olarak tanınmaz ve yaşamları yaşam olarak idrak edilmez, tıpkı Guantanamo'da süresiz olarak alıkonan ama asla mahkeme önüne çıkarılmayan tutsaklar gibi. Bu prekarizasyon ölümden sonra da devam eder ve hayatlar yaşanmaya değer görülmediği gibi ölümler de yası tutulmaya değer bulunmaz. Eşitsiz jeopolitik dağılım kendini bu kez de "ayrımcı yas tahsisi"nde ortaya koyar. Agamben ve Butler gibi egemenliğin ve öldürme hakkının biyoiktidarla beraber nasıl bir form kazandığını soruşturan Mbembe, Foucault'nun biyoiktidar kavramının ölüme tâbi olan yaşamları açıklamaya yetmediğini öne sürer ve nekropolitikayı biyopolitika ile beraber düşünür. Plantasyonlarda, sömürgelerde, sömürge sonrası Güney Afrika'da ve geç dönem sömürgeci işgalin hüküm sürdüğü Filistin'de yaşanan prekarizasyon süreçlerinden örnekler verir. Prekar oluşu "gölge figür", "ölüm-içinde-yaşam" ve "bir yara durumu içerisinde hayatta tutulma" gibi ifadelerle belirtir. Rosi Braidotti ve Donna Haraway ise insanmerkezci yaklaşımın kırılganlaştırdığı hayvan, siborg ve gezegen oluşlara odaklanarak doğa ile kültür ya da doğal ile yapay arasındaki ayrımlara meydan okuyarak kırılganlıklar arasındaki hiyerarşileri gözler önüne sererler. İnsan sonrası düşüncenin olası akrabalıklarının ve yoldaş türlerle kurulacak ittifakların peşine düşerler. Buraya kadar prekarlığın ve prekaritenin muhteviyatını açıklamış ve bu kavramların saydığım isimlerin düşünce dünyalarındaki yerine kısaca değinmiş oldum. Mevzubahis kavramlar ile teoriler arasındaki bağlantıları kuvvetlendirmek adına anlattıklarımı detaylandırmaya çalışacağım.

Yaşamı Hedef Alan İktidar

Michel Foucault, dolaşım hâlinde ve ağ biçiminde işleyen iktidar ilişkilerinin nasıl olup da özneleri "beden, güç, enerji, madde, arzu, düşünce çokluğundan hareketle gitgide ilerleyen bir şekilde, gerçekten, maddi olarak kurduğu-

nu" sorar.[18] Bedenleri ve tavırları tâbi kılma ve özneleştirme süreçleri hangi teknolojilerle ve nasıl işlemektedir? Foucault'ya göre 17. yüzyıldan itibaren yaşam üzerinde kurulan yeni bir iktidar biçimi gelişmeye başlamıştır. Bu yeni iktidar modeli, egemenlik modelinde olduğu gibi, "öldürme ve yaşamasına izin verme hakkı"na sahip olan bir hükümdarın kılıcı etrafında ya da ona meşruiyetini sağlayan hukukî bir zemin temelinde şekillenmemektedir. "Denebilir ki eski öldürtme ya da yaşamasına izin verme hakkının yerini yaşatma ve ölüme atma gücü almıştır."[19] Bundan böyle iktidar, yaşamı güçlendirme, üretme ve düzenleme eğilimindedir ve bu doğrultuda iki işleyiş biçimi vardır. İlki "disiplinci beden teknolojisi"dir ve tek tek kişilerin bedenini hedef alır.[20] Özneleri bireyselleştirir, uysallaştırır, üretime dâhil eder ve onlardan verim almayı amaçlar. Diğeri ise, 18. yüzyılın ikinci yarısında etkin hâle gelen, "düzenleştirici yaşam teknolojisi"dir. Nüfusa odaklanan bu işleyişte "bireysel terbiye değil", "bütünün güvenliği" esastır.[21] Bu teknoloji, kapitalizmin gelişimine bağlı olarak ortaya çıkar ve nüfusu kapitalist üretim sürecine uyumlu kılmayı amaçlar. Bedeni iş gücü olarak kullanır, onun sağlıklı ve itaatkâr olmasını ister. Bu amaçla, ölüm ve doğum oranları, göç, iskân, yaşama süresi, kamu sağlığı gibi nüfusla ilgili meseleleri, istatistiki verilerin yardımıyla ölçmeye, bu sayede nüfusu hesaplanabilir ve yönetilebilir kılmaya ve de ekonomik gelişmelere göre düzenlemeye çalışır. Başka bir deyişle, nüfusu bilmenin yolu ekonomi politikten geçmektedir.

Düzenleştirici yaşam teknolojisi ya da yönetim modeli için esas mesele, nüfusu nasıl ve ne kadar yönetmek gerektiğidir. O, egemenlik gibi yasaya ya da disiplin gibi buyruklara dayanmaz. "Yönetimsel eylemin koordinatları artık meşruluk ya da gayrimeşruluk değildir, başarı veya başarısızlıktır; düşünce artık iktidarın kibrine ya da kötüye kullanılmasına değil, onu kullanmaktaki bilgi eksikliğine odaklanır."[22] İdari ve tıbbi bilgi üretimi, nüfusu sadece sağlık alanında değil tavırlar konusunda da denetlemeye yarar. Kıtlığı engellemek için ne yapmak gerektiği, halkın geçimini nasıl sağladığı ya da aylakların ve dilencilerin sorun hâline gelmesi gibi konular 18. yüzyılın sonlarında gündeme gelir. "Diyebiliriz ki, bütün bunlar şehir sorunlarıdır. Daha genel anlamda da birlikte var olma ve dar bir alanda birlikte var olma

18 Foucault, Michel, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s. 106.
19 Foucault, Michel, *Cinselliğin Tarihi* , s. 102.
20 Foucault, Michel, *Toplumu Savunmak Gerekir*, s. 254.
21 *Age*., s. 254, 255.
22 Lemke, Thomas, *Biyopolitika*, s. 68.

sorunlarıdır."[23] Bu sorunlar 19. yüzyılda "biyolojik olanın devletleştirilmesi" ile beraber şehirden ülke geneline yayılır ve yönetimselliğin işleyişine katkıda bulunur.[24] Nasyonal Sosyalizm biyolojik olanın devletleştirilmesinin bir örneğidir. Nüfusun içinde zararlı, verimsiz, kirli, epidemik vs. arî ırkı bozacağı düşünülen ne kadar topluluk varsa (Yahudiler, Çingeneler, deliler, sakatlar, hastalar, fahişeler vb.) bunların tespit edilmesi, "kolektif vücudun tasnifi, ayrımlanması, analizi, kısacası iktidarın dolaysız hedefi haline getirilmesi"[25] söz konusudur. Biyoiktidar, öldürme hakkına değil nüfusun biyolojik varlığına referansla öldürmektedir ve bunu yaparken de yaşatma amacını sürdürmektedir; insan türünün devamı, nüfusun ıslahı ve yaşamın verimliliğinin artması için öldürmektedir. "Bir halkı toptan ölüme mahkûm etme gücü, bir başka halkın varlığını sürdürmesini sağlama gücünün öbür yüzüdür."[26]

Irkçılık ve kamu hijyeni, yaşaması gereken ile ölmesi gereken arasındaki ayrımı belirleyen söylemler ve pratikler olarak ortaya çıkar. Bu düzenekler aracılığıyla nüfusun belli bir kesimi "tehlikeli ötekiler" olarak kodlanarak gözden çıkarılır, böylece güvenlik sağlanmış olur. Yönetimselliğin temel mekanizmasını teşkil eden güvenlik, "yasaklamaksızın ya da buyurmaksızın, ancak yine de tâli olarak yasa ve buyrukların kimi araçlarını kullanarak, gerçekliğe onu iptal edecek –iptal edecek, sınırlayacak ya da kurala bağlayacak– bir biçimde cevap verme işlevine sahiptir."[27] Diğer bir deyişle, gerçeklik, normalleştirme tertibatı ile yeniden düzenlenmiştir ve bu tertibat, yasa gibi yapılmaması gerekenlerden değil yapılması gerekenlerden hareket eder. "Yani burada normal olandan yola çıkan ve diğerlerinden daha normal ya da daha elverişli olduğu düşünülen kimi dağılımlara dayanan bir şey vardır. Bu dağılımların kendileri norm görevi görür."[28] Foucault'da prekariteye yön veren işte budur. Kendinizi norma uyduramadığınız ölçüde prekarize edilir ve tehlikeli addedilirsiniz. Çünkü norm, yasanın yaptığı gibi olumsuz olanın tahayyüllüyle hareket etmez ya da disiplinin yaptığı gibi insanın kötü eğilimlere sahip olduğu varsayımıyla ona zorunluluklar dayatıp gerçekliği tamamlamaz. Norm bizzat gerçeğin içinde işler; hem eyleyen hem de maruz kalan öznelerin söylem ve pratikleriyle şekil alır. Yani bu işleyiş, yalnızca iktidarın

23 Foucault, Michel, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, s. 292.
24 Foucault, Michel, *Toplumu Savunmak Gerekir*, s. 245.
25 Baker, Ulus, *Beyin Ekran*, s. 248.
26 Foucault, Michel, *Cinselliğin Tarihi*, s. 101.
27 Foucault, Michel, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, s. 97, 46.
28 *Age*., s. 57.

dayatmasının bir sonucu değildir; kişiler de normdan sapmamak, onu sürekli tesis etmek ve kendilerini norma adapte etmek için uğraşır. Böylece yönetimsellik, kendini yönetme sanatı hâline gelir. Kendini yönetme sanatı, neoliberal düzenleme için çok kullanışlıdır. Kendinin girişimcisi olan ve kendini anonim bir şirket gibi kuran neoliberal özne, riskleri de bireysel olarak üstlenir.[29]

> Emekçi statüsüne bağlı hakların adım adım erozyonu, geçici, eğreti ve dönemsel "yeni istihdam biçimleri"nin tüm ücretlilik ilişkisinin içine yavaş yavaş damıtarak akıttığı güvensizlik, çok büyük kolaylıkla işten çıkarmalar, halk sınıflarının tüm kesimlerinin alım gücünün yoksulluğa varana dek zayıflaması gibi etkenler, emekçilerin işverenleri karşısındaki bağımlılığını son derece artırmıştır. Şirketlerde neo-işletmeciliğin yerleşmesini kolaylaştırmış olan şey bu sosyal korku ortamıdır. Bu açıdan, neoliberal söylemde riskin "doğallaşması" ile kolektif dayanışma ve korunmanın azalmasıyla ücretlilerin piyasa dalgalanmalarına giderek daha doğrudan maruz kalmaları, aynı madalyonun iki yüzüdür.[30]

Hakları değil çıkarları olan neoliberal özne için kolektif dayanışmadan ziyade bireysellik önceliklidir. Rekabetçi bir ruh olan ve sermayenin dolaşımıyla her yere yayılan korporasyon, bireyleri karşı karşıya getirmektedir.[31] Bedenini, iletişimsel becerilerini, bilişsel emeğini[32] ve her türlü koşula uyum sağlama yeteneğini korporasyon uğrunda seferber eden neoliberal özne, kendine sürekli olarak yatırım yapar. Çalışma zamanı ile boş zaman arasındaki ayrım silikleşmiştir. Neoliberalizm aynı zamanda borç içindeki öznelliklerin üretimi[33] ve esnek çalışma koşullarının yönetimidir.

29 Bkz. Christian Laval ve Pierre Dardot, *Dünyanın Yeni Aklı Neoliberal Toplum Üzerine Deneme*, Bilgi Yayınları, İstanbul, 2012; Maurizio Lazzarato, "Neoliberalizm İş Başında", e-skop, 2013: http://www.e-skop.com/skopdergi/neoliberalizm-is-basinda-esitsizlik-guvensizlik-ve-toplumsalin-yeniden-kurulumu-politik-ekonomik-alanin-incelenmesi-icin-temel-ogeler/1301 [son erişim tarihi: 10. 06. 2017]

30 Laval, Christian ve Pierre Dardot, *Dünyanın Yeni Aklı Neoliberal Toplum Üzerine Deneme*, s. 368.

31 Deleuze, Gilles, *Müzakereler*, s. 189.

32 Bkz. Michael Hardt, Antonio Negri, *İmparatorluk, Çokluk, Ortak Zenginlik*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul (2001, 2004, 2011); Franco Berardi; *Ruh İş Başında*, Metis Yayınları, İstanbul, 2012 ve *Precarious Rhapsody*, Minor Compositions, Londra, 2009; Paolo Virno, *Çokluğun Grameri*, Otonom Yayınları, İstanbul, 2013; Carlo Vercellone, *Bilişsel Kapitalizm*, Otonom Yayınları, İstanbul, 2015; Maurizio Lazzarato, "Maddi Olmayan Emek", *İtalya'da Radikal Düşünce*, Otonom Yayınları, İstanbul, 2005.

33 Bkz. Maurizio Lazzarato, *Borçlandırılmış İnsanın İmali*, Açılım Kitap, İstanbul, 2014 ve *Borçla Yönetmek*, Otonom Yayınları, İstanbul, 2014; Michael Hardt, Antonio Negri, *Duyuru*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.

Ölü-Dünyalar Yaratmak

Biyopolitikanın, insan türünün devamını sağlamak amacıyla, nüfusun hayatta kalmaya değer kesimlerini nasıl ayırdığından ve bu kesimin sağlıklı ve temiz kalması uğruna, tehlikeli ve sağlıksız olduğunu varsaydığı toplulukları nasıl kırılganlaştırdığından ve yok ettiğinden bahsettim. Agamben, Butler ve Mbembe, yaşatmayı amaçlayan biyoiktidarın ölüme bakan bu yüzüyle ilgilenir ve egemenliğin yönetimselliğin alanı içinde aldığı biçimlere bakarlar. İktidarın ölümle ilişkisi nasıl kurulmaktadır? Ölüm üzerinde hak iddia eden egemenlik, yaşam üzerinde kurulan iktidar ile birlikte, ölüm üzerindeki iktidara (nekroiktidar) mı dönüşmüştür? Yani ölüm, yasanın alanından normun alanına doğru mu kaymıştır? Foucault yaşamak için öldürmenin devlet politikasına dönüşmesinin sebebini öldürme hakkını elinde tutan egemenin geri dönüşü olarak okumaz. Bunun sebebi iktidarın yaşam, ırk, tür, nüfus gibi alanları mesken tutmasıdır. Agamben ise egemen iktidarla biyoiktidar arasında antikiteden beri bir bağ olduğunu söyler. Öyle ki, "Egemen iktidarın ortaya koyduğu ilk etkinlik, biyosiyasal bir beden yaratmaktır. Bu anlamda biyosiyaset, en azından egemen istisna kadar eski bir olgudur."[34] Yani Agamben'e göre biyoiktidar, Foucault'nun iddia ettiği gibi 17. ve 18. yüzyıllarda gelişmemiştir. Bu noktada belirtmek gerekir ki Foucault, tarihin bir aşamasında devreye giren farklı iktidar kiplerinin birbirlerini, çizgisel bir anlayışla ortadan kaldırdığını savunmaz. Yönetimsellik, diğer iktidar kiplerinin tekniklerini kendi tertibatına uyarlayabilir. O yüzden de söz konusu olan egemenliğin geri dönüşü değildir. Başka bir deyişle, egemenlik, disiplin ve yönetim modelleri birbirlerinin yerine geçmezler fakat birbirlerine eklemlenebilirler hatta üçgen oluştururlar.[35]

Agamben'in hukuku merkeze alan çalışması egemenlik ile biyoiktidarın kesişimini göstermeyi amaçlar.[36] Carl Schmitt'in tanımıyla, istisna hâline karar veren kişi olarak egemen, hukuku askıya alma yetkisine sahiptir ve politikaya dâhil olan yaşam *bios* ile politikaya dâhil olmayan yalın yaşam *zoe* arasındaki ayrımı bu yetkiyle kaldırır. Egemen, yalın yaşamı politik alana dâhil ederek dışlar, dışladığı ölçüde de onu içine almış olur. Bu da istisnanın bir özelliğidir. Genel kuraldan dışlanması onunla ilişiğinin kesildiği anlamına gelmez; "istisna olarak dışlanan şey, kuralla olan ilişkisini, kuralın

34 Agamben, Giorgio, *Kutsal İnsan*, s. 15.
35 Foucault, Michel, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, s. 97.
36 Agamben, Giorgio, *Kutsal İnsan*, 15.

askıya alınması biçiminde" sürdürür.[37] Kural tam da bu dışlama, çekilme ya da uygulanmama üzerinden istisna ile ilişki kurmuş olur. Egemen, yalın yaşamı içleyerek dışlama pratiği aracılığıyla prekarize eder ve yalın yaşam, aynı anda hem dışarıda hem içeride, içeri ile dışarının sınırında bir "belirsizlik mıntıkısı"nda, yani eşikte konumlanır. Egemen, yetkilerini sonsuzca genişleterek bütün yaşamı kuşatmış ve *zoe*'yi bu muğlâklığa terk etmiş olur. Egemenlikle biyoiktidar arasındaki bağ da burada kurulmaktadır. Ölüm yaşam hakkında verilen bir karar olduğu ölçüde hem biyoiktidarla hem de egemenlikle ilişkilidir. Biyoiktidarın işlevi, Foucault'da olduğu gibi yaşamı düzenleyici değil, onu kuşatıcıdır. İktidar, yaşamı yaşam olarak adlandırır, yaşatmaya değer olup olmadığını ölçer ve onun sınırlarını çizer. "Egemenlik alanı, cinayet işlemeksizin ve kurban etmeksizin adam öldürmenin meşru olduğu alandır ve kutsal hayat –yani öldürülebilen; ama kurban edilemeyen hayat– da bu alanda zaptedilen hayattır."[38] Yalın yaşamı herkes tarafından öldürülebilir kılan budur; Nazi toplama kampları ve günümüzde mültecilerin durumu ise bunun apaçık örnekleridir. Agamben'e göre insan hakları ve vatandaşlık söylemi ikisini de kapsamaz aksine kırılganlığın eşitsiz dağılımına hizmet eder. Mülteci, bir insanın bir devlete mensup bir vatandaş olarak görülmediği takdirde her türlü korumadan mahrum kalacağının bir göstergesidir.[39]

Butler, Agamben'in yasak, istisna ve belirsizlik mıntıkası kavramlarıyla şekillenen hukuk temelli egemenlik ve biyoiktidar bağlantısını eleştirir. Nüfusun belli bir kesimini hedef hâline getiren ve onun yaşatmaya değer olmadığına kanaat getiren unsur hukukun değil algılamanın ve politikanın askıya alınmasıdır. Bu da yalın yaşamdan faklıdır "çünkü söz konusu hayatlar radikal bir ifşa durumunda *polis* dışına atılmış değildir, cebri bir ifşa durumunda iktidar ilişkilerine bağlıdırlar ve onun tarafından sınırlandırılırlar."[40] Öyleyse prekarize eden şey, "hukukun geri çekilmesi ya da yokluğu değil, gayrimeşru hukuki cebrin etkileri ya da devlet gücünün hukukun bütün kısıtlamalarından azade biçimde uygulanmasıdır."[41] Bu insanlar hukuk değil temsil, söylem, idrak ve tanınabilirlik alanlarından dışlandıkları için öldürülebilir hâle gelmişlerdir. Geleneksel kavranışıyla egemenlik, "hukukun üs-

37 *Age*., s. 28.
38 Age., s. 113.
39 Agamben, Giorgio, "İnsan Haklarının Ötesinde", *İtalya'da Radikal Düşünce*, s. 333.
40 Butler, Judith, *Savaş Tertipleri*, s. 35.
41 *Age*., 35.

tünlüğü için meşruluk sağlayan ve devlet iktidarının temsil iddialarına kefil olan bir egemenlik"tir.[42] Bu anlamda egemenlik işlevini yitirmiş, egemenlik yönetimsellikle beraber yeni bir forma bürünmüştür. Hukukun kendisi de yasalar ve meşruiyetini hukuktan alan merciler tarafından değil normlar ve bürokratlar tarafından yönlendirilmektedir. Butler bütün kurumların içinde "bol miktarda küçük egemen"in hüküm sürdüğünü söyler.[43] Bu egemenlerin yasal bir iktidarı bulunmaz, yasanın üzerlerinde bir bağlayıcılığı da yoktur. Hukuk karşısında sorumlu olmaksızın tek yanlı karar veren ayrıcalıklı bir iktidar söz konusudur. Egemenliği yasayla değil, söylem ve pratikler aracılığıyla işletirler. Böylece uygulamalar yasaya dönüşür. Süresiz alıkoyma pratiği bunun örneklerinden biridir. Bu örnekte, ne zaman mahkeme önüne çıkarılacağı belli olmayan tutsaklar hakkındaki kararları resmi yetkililer alıyor. "Bu kararlar imal edilmiş bir hukukun içinde işleyen ya da icra edildikçe hukuku imal eden, takdire dayanan yargılar tarafından belirleniyor."[44] Bu takdir birinin devlete karşı tehdit oluşturduğu varsayımıyla harekete geçiyor. Böylesi bir varsayımla yola çıkan resmi yetkililer, ayrıcalıklı iktidarlarını kullanmak suretiyle, devlete karşı tehdit oluşturduğunu gerekçe gösterdikleri herhangi birini olağanüstü hâl bağlamında alıkoyabiliyorlar.

> Eğer kişi ya da kişiler tehlikeli addediliyorsa ve tehlikeliliğin saptanması için herhangi bir tehlikeli edimin delil gösterilmesi gerekmiyorsa, bu demektir ki devlet alıkonan nüfusu tekyanlı olarak belirliyor, onları hukukun yetki alanından çıkartıyor, ulusal ve uluslararası hukuk dâhilinde öznelerin hakkı olan yasal korumalardan mahrum bırakıyor. Özne sayılmayan bir nüfus bunlar, insan yaşamlarının yasal haklarla desteklendiği bir siyasi kültür çerçevesinde kavranmayan insanlar, insan olmayan insanlar.[45]

Butler'ın iddiasına göre bu insanları kırılganlaştıran şey, onları keyfiyetle tehlikeli addetme yetkisine sahip olan yönetimsellik tertibatıdır. Öte yandan, onları tehdit olarak ilân etme ve sonraki aşamada da tehdit oldukları varsayımı hakikatin ta kendisiymiş gibi işlemler yürütürken kullanılan güç egemenliğe aittir. Başka bir deyişle, bu toplulukları bizzat onları korumakla

42 Butler, Judith, *Kırılgan Hayat*, s. 65.
43 *Age*., s. 69.
44 *Age*., s. 71.
45 *Age*., s. 87, 88.

mükellef olan devlet prekarize eder. Temsil düzenekleri aracılığıyla kimlerin özne sayılabileceğini, kimler öldüğü zaman yaslarının tutulabileceğini norm hâline getirir. Bu normun dışında kalanların hayatları sanki hiç yaşanmamıştır, öyle bir özne sanki hiç olmamıştır. Tehdit olarak algılanan bedenler silaha dönüşür.[46] İnsandışılaştırma prekarizasyonun önemli bir parçasıdır.

Mbembe'ye göre insandışılaştırma nekroiktidar mekanizmalarından biridir. Joseph Conrad'ın *Karanlığın Yüreği*'nde ifade ettiği gibi, sömürgecinin gözünde sömürgedeki yaşam canavarsı bir yaşamdır. Bu yaşamın insanlık dışı olmadığını ve kendi yaşamına benzediğini düşünmek bile sömürgeci için zordur. Atlayan, zıplayan, dönüp duran, coşkun, taşkın grotesk bir varoluştur bu. İçgüdüseldir, ehlileşmemiştir, korkutucu ve kontrol edilemez bir hayvansılık barındırır. Frantz Fanon sömürgecinin sömürgedeki yaşama ilişkin bu bakışıyla ilgili olarak şöyle yazmıştır:

> Gerçekten de sömürgeci, sömürge halkından söz ederken zoolojik terimler kullanır. Sarı ırkın sürüngenimsi hareketlerinden, yerli şehrinin saçtığı kokulardan, sürülerden, hayvan kokularından, arı gibi üşüşmesinden, karınca gibi kaynaşmasından, el kol hareketlerinden söz eder. Sömürgeci, doğru sözcüğü bulmaya çalışırken sürekli hayvanlarla ilgili sözcüklere başvurur. [...] Bu nüfus patlaması, bu histerik yığınlar, insanlığın esamesinin okunmadığı bu yüzler, hiçbir şeye benzemeyen bu obez bedenler, başı sonu olmayan bu yığın, kimsenin değilmiş gibi görünen bu çocuklar, güneşin altına yayılmış bu tembellik, bu bitkisel ritim, bütün bunlar sömürge sözlüğünün parçasıdır.[47]

Mbembe, plantasyonlarda ve sömürgelerde geliştirilen zulüm tekniklerinden ve ölüm politikalarından söz eder. Köle, yara durumu içinde hayatta tutulan bir "gölge figür"dür; "ölüm-içinde-yaşam-biçimi"dir. Hayatı, efendiye ait olduğu noktada şeyleşmiş ve iptal edilmiştir. Nasıl ki biyopolitika, iktidarın yaşam alanındaki düzenlemesi ve kontrolü ise nekropolitika da iktidarın ölüm üzerindeki denetimini teşkil eder. Biyoiktidar tertibatı ile beraber işleyerek harcanabilir olanları işaretler ve onlar için "ölü-dünyalar" yaratır.[48] Achille Mbembe, ölü-dünyaların nasıl yaratıldığının ve insan varoluşunu araçsal-

46 Butler, Judith, "Bir Yahudi olarak, bana baskıya karşı ses çıkarmanın zorunlu olduğu öğretildi", Kaos GL, 2014: http://www.kaosgl.com/sayfa.php?id=17436 [son erişim tarihi: 10. 06. 2017]

47 Fanon, Frantz, *Yeryüzünün Lanetlileri*, s. 48.

48 Mbembe, Achille, "Nekro-Siyaset", *Ayrıntı Dergi*.

laştıran, bedenleri ve nüfusları yıkıma uğratan egemenlik figürlerinin, öldürme ve yaşamaya bırakma haklarını hangi şartlarda işlettiklerinin peşine düşer.[49] "Kurgusal bir düşman kavramı"na atıfla, öldürme hakkının norma dönüştüğü istisna hâllerinde, politika ile ölüm arasında nasıl bir ilişki kurulmaktadır? Yaralı ve ölü bedenler iktidar tarafından nasıl kodlanmaktadır?

Mbembe'ye göre egemenlik, ölmesi gereken ile yaşaması gereken arasındaki ayrıma karar verir. Mbembe de, Agamben gibi, egemenliği açıklarken Schmitt'in istisna kavramından faydalanır; ayrıca düşman kavramını da gündeme getirir. Egemenlik, ölüm ve öldürülebilirlik üzerinde denetim uygulayan bir pratiktir ve "hayatın da iktidarın yayılım alanı ve dışlaşması olarak tanımlanmasıdır."[50] Mbembe'ye göre modernite en başından beri birçok egemenlik biçimini ve kavrayışını ihtiva etmektedir, dolayısıyla da zaten biyopolitik niteliktedir. Biyoiktidarın, istisna ve kuşatma hallerinin birlikte işlemesi ve ırkçılık mekanizmasının da yardımıyla beraber zulüm politikalarının alanı genişler. Plantasyonlarda, sömürgelerde ve Nazi toplama kamplarında bunu görmek mümkündür. "Egemenlik, kimin kayda değer ve kimin değmez; kimin kullanıldıktan sonra atılabilir ve kimin atılamaz olduğunu tanımlama kapasitesi olarak belirmektedir."[51]

Mbembe, Filistin'i ise geç modern dönem sömürge işgali olarak niteler. Ona göre bu işgal biçimi, disiplin, biyoiktidar ve nekroiktidar düzeneklerini bir arada kullanması bakımından erken dönem sömürgeci işgalden farklıdır. Coğrafyanın parçalara ayrıldığı, havanın ve karanın kuşatıldığı, suların kirletildiği, dış dünyanın kapatıldığı, açık havanın hapishaneye dönüştüğü, dış dünyayla bağlantıların koptuğu, gündelik hayatın askerileştiği, insanların gündelik yaşamlarını kazanmaktan mahrum bırakıldığı, iç ve dış düşman ayrımının silindiği mutlak bir egemenlik anlayışı söz konusudur. Savaş meşru devletlerin orduları arasında gerçekleşmez; koşullara adapte olan, parçalı, paramiliter dağınık topluluklar tarafından icra edilen savaş makineleri ile olur.

Yoldaş Türler

İnsanların kırılganlaştırılması konusunda insandışılaştırmanın etkisinden söz ettim. İnsandışılaştırma insan yaşamını değersiz kılmaya yarıyorsa zaten

49 *Age*.
50 *Age*.
51 *Age*.

insan olmayanların kırılganlığı konusunda ne söyleyebiliriz? *İnsan Sonrası* adlı kitabında Rosi Braidotti, Agamben'in *zoe*'sini ve Butler'ın prekarlık anlayışını olumsuz bulmaktadır. Agamben için *zoe*'nin "egemenin öldürülebildiği insan öznenin kurucu kırılganlığı" ve "kontrolsüz iktidarın despot kuvveti eliyle bedeni elden çıkarılabilir maddeye çeviren" şey olduğunu yazar.[52] Braidotti'ye göre ise *zoe*, yaşam kuvvetidir, üretken canlılıktır. Onun kırılganlığa bakışı olumlayıcıdır. Şiddet ve yıkımın varlığını görmezden gelmediğini ancak yaralanabilirliği olumsuzluk içinde tıkamak istemediğini belirtir; önce Spinoza'nın, sonra da Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin düşünce dünyasına referansla, vitalist materyalist bir etik anlayışı savunur. Bu anlayış, "bizzat yaşamın siyasetine, ölümü içeren ve ötesine geçen, inatla üretken bir kuvvet olarak" vurgu yapar.[53] Ona göre, ölüm zaten potansiyel olarak geride kalmıştır, bizi asıl korkutan ise ölüm değil yaşamanın kendisidir. "Olumlayıcı etik, olumluluğu inşa etme, böylelikle de incinme ve acıdan yeni toplumsal koşulları ve ilişkileri hayata geçirme praksisine dayanmalıdır."[54] Bu da, şiddet ve yıkım politikalarının karşısına tüm yaşam kuvvetlerinin ittifakını çıkarmakla mümkün olabilir. Bu yüzden, hem insanlara hem de insan olmayanlara karşı eşitlikçi bir sorumluluk ethosu geliştirmek durumundayız zira hayvan, makine ve gezegen oluşlar da insanınki kadar kırılgan ve kıymetlidir.

Donna Haraway ise gerek "Siborg Manifesto"da gerekse "Yoldaş Türler Manifestosu"nda insanın kendi benzerleriyle kurduğu zorunlu ilişkilerle değil türler arası ilişkilerle ve ittifaklarla ilgilenir. Söz gelimi tarihi insanı merkeze koyan bir yaklaşımla değil köpeklerle insanların ortak tarihi olarak okuyabilir ya da siborglarla zorunlu olmayan akrabalıklar kurabilir. O, doğal olan ve olmayan arasındaki ikiliklere meydan okur. Tüm organizmalar onun için yoldaş türlerdir. Yoldaş türler birbirinden farklı yaşamsallıkları bünyesinde barındıran, "birbirini oluşturmaktan, sonluluktan, katışıklıktan ve karmaşıklıktan mürekkep dört bölümlü bir bestedir."[55]

Sonuç Yerine: "Biz" Kategorisinin Sorunsallaştırılması

Butler, kırılganlığımızın derecesi ne olursa olsun, "içinde belli toplulukların yaşanabilir hayatlar diğerlerinin ise yaşanamaz ve dolayısıyla yası tutula-

52 Braidotti, Rosi, *İnsan Sonrası*, s. 135
53 *Age*., s. 135.
54 Age., s. 144.
55 Donna Haraway, *Başka Yer,* çev. Güçsal Pusar, Metis Yayınları, İstanbul, 2009, s. 235.

maz olarak görüldüğü bütün hayali demografileri anlamak ve parçalarına ayırmaya" mecbur olduğumuzu söyler.[56]

> "Biz"in "ötekiler"e karşı sorumlulukları olduğunu söyleyebilir ve sanki "biz"in "biz" derken kim olduğumuzu biliyormuşuz gibi davranabiliriz. Ancak, eğer tehlikede olan başka bir sosyallik kavramı ve evrensel sorumluluklar için bir gelecek var ise, "biz" kendini tanımadığı, tanıyamadığı yerde kendi sınırlarına karşı çıkmalıdır.[57]

Buraya kadar, ırk, etnisite, din, toplumsal cinsiyet, tür gibi kategorizasyonların dışında kalan tekilliklerin nasıl prekarize edildiğini anlatmış oldum. Bu doğrultuda, biz dediğimiz şeyin, dışında kalanları kırılganlaştıran bir kategori olduğu için sorunsallaştırılması gerektiğini söyleyerek bitirmek istiyorum.

Kaynakça

Agamben, Giorgio, *Kutsal İnsan*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.

Agamben, Giorgio, "İnsan Haklarının Ötesinde", *İtalya'da Radikal Düşünce*, der. ve çev. Selen Göbelez, Sinem Özer, Otonom Yayınları, İstanbul, 2005.

Baker, Ulus, *Beyin Ekran*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.

Bora, Tanıl; Erdoğan Necmi, *Boşuna mı Okuduk? Türkiye'de Beyaz Yakalı İşsizliği*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.

Bourriaud, Nicolas, "Precarious Constructions", *Cahier on Art and Public Domain Open: Freedom of culture. Regulation and privatization of intellectual property and public space*, der. Jorinde Seijdel, Nai Publishers SKOR, S. 12, Rotterdam, 2007.

Braidotti, Rosi, *İnsan Sonrası,* çev. Öznur Karakaş, Kolektif Kitap, İstanbul, 2014.

Butler, Judith, *Kırılgan Hayat*, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul, 2005.

———, "Queer-Yoldaşlığı ve Savaş Karşıtı Siyaset", 2010: http://www.antihomofobi.org/arsiv/2010_queer_yoldasligi_ve_savas_karsiti_siyaset.htm [son erişim tarihi: 10. 06. 2017]

———, "Bir Yahudi olarak, bana baskıya karşı ses çıkarmanın zorunlu olduğu öğretildi", *Kaos GL*, 2014: http://www.kaosgl.com/sayfa.php?id=17436 [son erişim tarihi: 10. 06. 2017]

———, *Savaş Tertipleri*, çev. Şeyda Öztürk, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015.

Conrad, Joseph, *Karanlığın Yüreği*, çev. Sinan Fişek, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.

Dardot, Pierre; Laval, Christian, *Dünyanın Yeni Aklı Neoliberal Toplum Üzerine Deneme*, Çev. Işık Ergüden, Bilgi Yayınları, İstanbul, 2012.

Deleuze, Gilles, *Müzakereler*, çev. İnci Uysal, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2006.

56 *Age*.

57 Butler, Judith, "Queer-Yoldaşlığı ve Savaş Karşıtı Siyaset", http://www.antihomofobi.org/arsiv/2010_queer_yoldasligi_ve_savas_karsiti_siyaset.htm [son erişim tarihi: 10. 06. 2017].

Fanon, Frantz, *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer, Versus Yayınları İstanbul, 2007.
Foucault, Michel, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Ferda Keskin, Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.
Foucault, Michel, *Toplumu Savunmak Gerekir*, çev. Şehsuvar Aktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002.
Foucault, Michel, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2007.
Foucault, Michel, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, çev. Ferhat Taylan, Bilgi Yayınları, İstanbul, 2013.
Haraway, Donna, *Başka Yer*, çev. Güçsal Pusar, Metis Yayınları, İstanbul, 2009.
Lemke, Thomas, *Biyopolitika*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.
Lorey, Isabell, *Kırılganların Yönetimi*, çev. Nurhayat Köklü, Otonom Yayınları, İstanbul, 2016.
Mbembe, Achille, "Nekro-Siyaset", *Ayrıntı Dergi*, çev. Abdurrahman Aydın, İstanbul, 2014. http://ayrintidergi.com.tr/nekro-siyaset/, [son erişim tarihi: 10.06.2017]

İnternet Kaynakları:
http://www.commoner.org.uk/11deriva.pdf [son erişim tarihi: 10. 06. 2017]
http://www.euromayday.org [son erişim tarihi: 10. 06. 2017]
http://fr.wiktionary.org/wiki/pr%C3%A9caire [son erişim tarihi: 10. 06. 2017]
http://machaut.uchicago.edu/precarious [son erişim tarihi: 10. 06. 2017]
http://www.merriam-webster.com/dictionary/precarious [son erişim tarihi: 10. 06. 2017]
http://precariousworkersbrigade.tumblr.com [son erişim tarihi: 10. 06. 2017]

Dokunma Rejimi: Kırılganlık, Yaralanabilirlik, Duyarlılık

CANA ERŞEN

"Bir barbar ancak eşitine dokunur."[1]

I.

Suç ve Kefaretin Ötesinde'nin yazarı Jean Améry "Yahudi Olmanın Zorunluluğu ve İmkânsızlığı" başlıklı denemesinde kendini gerçekleştirmenin diyalektiğinden söz ederken, "metafizik bir töz olarak değilse de küçük yaşta edinilen deneyimin basit bir birikimi olarak, bir-şey-olmanın kaçınılmaz önceliğine" değinir ve şöyle yazar: "Kimse anılarında bulamadığı bir şeye dönüşemez".[2] Theodor W. Adorno ise bu anıyı, çocuğun ilk-insan imgesini oluşturmak için başvurduğu kaynağa dek götürerek aynı anda "kültürün hem zaferi hem de yenilgisi" olan unutuş mekanizmasının işleyişini tarif eder. Bu imge, kendisine hayran çocuğun gözleri önünde hanını istila etmiş sıçanları değneğiyle öldüren hancı Âdem'i model almaktadır.[3] Hancı Âdem figürü kültürün kuruluşunu temsil eder; sıçanların öldürülmesi anlatısı ise psikanalitik geleneğe kayıtlıdır. İlk-insan imgesi ikame edilebilirdir; her biri kültürün kuruluşunda pay sahibi olan unutuş momentleri, kendi hikâyesini barbarlığında –barbarlığını da hikâyesinde– yitirmiş Âdem'i uygarlığın rekabet sembolü olarak yeniden içeriklendirip kökene yerleştirir. Bu minvalde mezbahalardan çıkan atıkların döküldüğü bokluderelerden *(Ludenbach)*, etlerinden faydalanabilmek için domuzların ürediği ahırlardan *(Schweinstie-*

1 Keskin, Birhan, *Y'ol* , İstanbul: Metis, 1. Basım 2006.
2 Améry, Jean, *Suç ve Kefaretin Ötesinde*, çev. Cemal Ener, İstanbul: Metis, 2015, s. 113.
3 Adorno, W. Theodor, *Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk, İstanbul: Metis, 2016, s. 332.

ge) ve çocukların peşinden coşkuyla koştuğu köpek itlaf ekibi arabalarından bahseder Adorno. Eskiden işitilmiş bu (bokludere, domuz-ahırı gibi) sözcüklerin görsel hatırasına tekabül eden manzaralara artık rastlanmaması ya da şehirlerin modernleştirilmesi projesine eşlik eden köpek-kırımlarına tanık olma coşkusunun unutuşa terkedilmesi, Âdem'in değneğiyle vura vura öldürüp hanın dışına sürdüğü sıçanları andırır.

Çizgisel bir zamansallık fikrinden ayrılarak denilebilir ki: bir yandan kültür, kökene koyduğu Âdem imgesine öykünürken bir yandan da her türlü kültürel üretim, bir tarihsel figür olarak bu –hancı– Âdem'den neşet eder. Sıçanlar hana dönmeyi sürdürdükçe, Âdem de onları yok etme çabasını sürdürür, ta ki yok edişin biçimleri hanı istila eden sıçanlar olarak belirene dek; o zaman unutuş başlar. Unutulmuş olanın yeniden adlandırılması olarak uygarlık ise Âdem'in değneğini çeşitlendirerek sıçanlarla mücadelesine yeni tarifler belirler. Uygarlığın bu ifade kabiliyeti, kültür ve barbarlık diyalektiğini de silikleştirir; kültüre eklemlenmek, hancı Âdem için dünyada bulunmanın bir zorunluluğu olan barbarlığı, onun soyu için olumsallaştırır. Böylece, dünyadanlığın birbiri ile iç içe geçen formları olarak barbarlık ve kültürlenme, uygarlık durumunda biri diğerini tanımayan iki ayrı dünyevilik rejimi olarak şekillenir.

Çalışmalarında sıçan imgesinin temsil ettiklerine Adorno'dan çok daha geniş biçimde yer veren bir diğer teorisyen ise Sigmund Freud'dur. Adorno da kimi zaman örtük kimi zaman açık referanslarla Freud'un, kültürün saldırgan itkiler ile uyuşmazlığı tartışmasını takip etmiş ve bu bastırılmış itkilerin yüceltimi yoluyla kültürün kuruluşu fikrini benimsemiştir.[4]

Freud'un ilk kez 1907'de görüştüğü saplantı nevrozlu hastasının hikâyesi, *Olgu Öyküleri'*nde "Sıçan Gören Adam" başlığıyla aktarılır.[5] Hasta, Freud'a zulme düşkün bir yüzbaşından duyduğu cezalandırma yönteminden söz eder. Doğu'da uygulandığı ifade edilen bu cezaya göre, *suçlu* bağlanarak kalçasının üzerine bir kavanoz yerleştirilir ve kavanozun içine konan sıçanların anüsten girişi beklenir. Hasta, söz konusu "cezalandırma" yöntemini duyduğundan beri, bu olayın, sevdiği kadın ile yıllar önce ölen babasının başına gelebileceği

4 Adorno'nun, kültürün kuruluşunda bastırılmış itkilerin toplumsal kodlara, hukuki sistemlere, kurumlara, sanat yapıtlarına yüceltiminin rolü konusundaki Freud okuması ve Hitler barbarlığının Freud'un sıçan vakası üzerinden bir anlatımı için bkz. Richter, Gerhard, "Nazism as Negative Dialectics: Adorno's Hitler", *Unmasking Hitler, Cultural Represantations of Hitler from the Weimar Republic to the Present*, ed. Klaus L Berghahn & .Jost Hermand, Bern: Peter Lang Publishing; 2005, s. 105-145.

5 Freud, Sigmund, *Olgu Öyküleri* II, çev. Ayhan Eğrilmez, İstanbul: Payel, 1996, s. 29-110.

düşüncesiyle boğuşmaktadır ve saplantılarından kurtulmak için Freud'a başvurmuştur. Freud yer yer hastasının ürettiği çağrışım yığınını analiz ederek, bazen de hastanın pek çok içgüdüsü için uyaran niteliğinde olan bu cezanın anımsattığı hatıraların izini sürerek bir dizi sonuca varır ve hastanın sıçan sanrısı ortadan kalkar. Baskılanmış cinsel suçluluk itkilerinden, tetiklenen anal erotizme, frengi hastalığı korkusundan, ödipal mücadelelere varıncaya kadar türlü kabulleri kat eder Freud'un çözümlemesi. Bazı edebi anlatılara da başvurur. Sıçanların bastığı köyde sihirli kavalını üfleyerek onları suya döken ama hizmetinin karşılığını alamayınca köy çocuklarını kavalından çıkan sesle büyüleyip köyü onlarla beraber terk eden *Fareli Köyün Kavalcısı* ve yine sonradan masallaştırılan bu Ortaçağ efsanesinden ilham alan Henrik Ibsen'in *Küçük Eyolf* oyununda, ruhları ölüler âlemine iletmesi gerektiği için Eyolf'u lanetleyerek kendisini suya atmasına sebep olan sıçan-kadın figürü; Goethe'nin *Faust*'unda Auerbach'ın Mahzenindeki sahnede "kendi canlı benzerini bir sıçanda bulan" kahraman, her birinin psikanalitik yorumu, hastanın kompleksler kümesindeki bastırılmış bir itkiye tekabül eder. Bu itkiler yüceltimle dönüşürken libidinal ve saldırgan içeriklerini muhafaza ederler. Tüm bir kültürel üretim süreci bundan payını alır.[6]

Uygarlığın huzursuzluğu, yüceltilmiş itkilerde muhafaza edilen içeriğin –*sıçanların*– her an geri dönme tehdidinden ileri gelir. Bu bağlamda suçluluk duygusunun uygarlıkta temel bir işlevi vardır; itkilerin yüceltimi olarak kurumlar, bireysel diye nitelendirilebilecek bir sırrı ve bu sırdan doğan suçluluk duygusunu evrensel bir yazgı durumuna dönüştürmüştür.[7] Üstelik bu yazgı, "Oeidipus'un duygulanımsal çekirdeğini", başka bir ifadeyle "unutuşun özenle sildiği bir tarihöncesinin yara izini"[8] taşıyan insanlığın hem özü hem de kabuğudur. Nasıl ki yara izi aynı anda deneyimin de acının da işareti olabiliyorsa, kabuğun kırılması da, hem ekine hem de çürümeye giden yola açılır. Bundandır ki bir Freud okuru olan Ricœur'ün nevrozun menşeini ve kültürün kökenini bulduğu duygulanımsal çekirdekte, Walter Benjamin tarihin inşasını, Adorno ve Horkheimer aptallığın kaynağını ve Derrida da arşiv hummasını tespit etmiştir, elbette her biri kendi özgün tarzında Freud'a başvurarak.

6 Bkz. Levi, Neil, *Modernist Form and the myth Of jewification*, New York: Fordham University Press, 2014, s. 50-89.

7 Ricœur, Paul, *Yoruma Dair Freud ve Felsefe*, çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Metis, 2007, s. 172.

8 *Age.*, 385.

II.

Benjamin, 20. yüzyılda yaşadıkları faşizm koşullarını bir tür hayret ve şaşkınlıkla karşılayanları konu ederken[9] başvurduğu "*thaumazein*" kavramıyla, örtük olarak, düşmanın safında yer alan bir kalemi, Heidegger'i yanıtlamaktadır. *Varlık ve Zaman*'ın yazarı, Antik Yunana referansla, felsefi bilgiyi başlatan hayretin ifadesi olarak *thaumazein*'in kendi çağında merak'a (*Neugier/curiosity*) dönüştüğünden yakınırken, bu kavramı Augustinus'taki olumsuz anlamıyla içeriklendirmiştir. Augustinus'a göre "curiositas" (merak) *İtiraflar*'ı yazdığı sırada kendisine de musallat olan, dünyevi bilgiye duyulan ölçüsüz arzunun ifadesiyken sonraları kibir ve cinsel arzu ile birlikte günahın üç kaynağından biri olarak da anılır. Merak, *gözlerin şehvetidir* (*concupiscentia oculorum*); öyle ki ruhun, Tanrıyı temaşa etmenin huzur ve dinginliğinden, zamansal varoluşun keşmekeşine düşüşüne araç olan tam da bu meraktır.[10] Oysa Benjamin, Heidegger'in sinik tutumunun aksine, devrimci bir atılımla, felsefi bilgiyi başlatan hayretin/ilginin imkânı olarak gerçek olağanüstü hali (*Ausnahmezustand*/kuraldışı durum)[11] işaret eder. Egemenin, olağanüstü hali ilan eden olma konumunu askıya alacak gerçek olağanüstü hal, felsefi bilgiye açacak bir hayreti de tetikleyecektir. Bunun koşulu, hâlihazırdaki tahakküm mekanizmasını besleyen şaşkınlık duygusuna kaynaklık eden mevcut tarih kavrayışının yerinden edilmesidir. Arayışında olunan tarih kavramının bilgisi ise *ezilenlerin geleneği*nde[12] saklıdır. "Ezilenlerin geleneği" *(Tradition der Unterdrückten)* ifadesi Marksizm literatürüne ait olduğu oranda Freudyen psikanalize de kayıtlıdır. Türkçede "baskılama" olarak karşılanan "Unterdrückung" (répression*),* psikanaliz için temel bir kavram olan "bastırmayı" da (*Verdrängung/refoulement*) kapsamına alan bir psişik

9 Benjamin, Walter, "Tarih Kavramı Üzerine", *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: YKY, 2002, s. 41.

10 Yuhanna 2:15: "Dünyayı da dünyaya ait şeyleri de sevmeyin. Dünyayı sevenin Babaya sevgisi yoktur." 2:16 "Çünkü dünyaya ait olan her şey –benliğin tutkuları, gözün tutkuları, maddi yaşamın verdiği gurur– Babadan değil dünyadandır."

11 "Olağanüstü hal (*Notzustand*) ve kuraldışı durum (*Ausnahmezustand*) arasındaki farktan söz etmek yerinde olur. Olağanüstü hal, doğal felaketler gibi, doğrudan insan etkinlikleriyle bir ilgisi olmayabilecek olaylar karşısında alınması gerekli tedbirleri ve bu yöndeki kurumsal düzenlemeleri ifade eder. Bu gibi durumlarda hangi kurumların, hangi yetkilerle, nasıl harekete geçeceği, ilgili yasalarda düzenlenir. Savaş gibi diğer tehditler karşısında alınması gereken tedbirler de *Belagerungszustand* başlığı altında toplanmıştır. Kuraldışı durum kavramı, ülke içindeki istikrarsızlıkla, terör, iç savaş ve devrim tehdidiyle, kısaca egemenlikle ilgili düzenlemelerle sınırlıdır." Aykut Çelebi, "Kuraldışı Durumlarda Karar Vermek", *Defter*, S. 42, 2001, s. 123, dipnot. 13.

12 "Ezilenlerin geleneği, bize içinde yaşadığımız 'olağanüstü hal'in gerçekte kural olduğunu öğretir." Benjamin, Walter, "Tarih Kavramı Üzerine", *age.*, s. 41.

süreci ifade eder.[13] Didi-Huberman Freud'un *Metapsikoloji*'sine başvurarak baskılama ile bastırma arasındaki farkları inceler. Bu incelemenin bir önemi de, Didi-Huberman okurlarının, titiz bir sınırlamayla birbirinden ayrı olarak düşünülmüş bu iki kavramın, pek çok İngilizce çeviride birbiri yerine kullanıldığını açığa çıkarmaları olmuştur. Türkçedeki ilgili literatürde de benzer bir durum söz konusudur; bununla birlikte, örneğin *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nun çevirisinde baskılama terimi "dışlanma" olarak karşılanmıştır. Didi-Huberman'ın incelemesine göre "baskılama bilinçli olabilir, fakat bastırma her zaman bilinçdışıdır; baskılama duygulanımlara uygulanabilir, halbuki bastırma yalnızca temsiller üzerinden işler."[14] Yine de baskılamadaki bilinçlilik hali, örneğin bir duygunun baskılanması söz konusu olduğunda dar anlamlıdır; böylesi bir duygu, bilinçdışına aktarılamamış olsa da ketlenmiş ya da silinmiştir. Geniş anlamıyla baskılama ise, bilinçten nahoş ya da rahatsız edici bir içeriği yok etmeye meyleden psişik işlem olarak tanımlanır.

Öyleyse Benjamin düşüncesinde gelenek, artık egemenlere ya da muhafazakâr halk kitlelerine değil, egemenin tahakküm mekanizmasını kesintiye uğrattığı için baskılanmış bedenlerin otantik deneyimine vurgu yapar. Ezilenlerin geleneği, sınıf mücadeleleri söz konusu olduğunda direnişi hedefleme anlamını yüklenirken, baskılamanın psişik süreçleri göz önünde bulundurulduğunda, direnişin kaynağı olarak ifade bulur. Aynı edimin hem kaynağı hem de hedefi olarak ezilenlerin geleneği, çok eski bir geçmişten henüz belirlenmemiş bir geleceğe, tüm bir dünya tarihini kat eder. Demek ki tarihin dünyası da, bu seyrin anlamını gasp etmeden kaydetmenin bir yolunu geliştirmek durumundadır; zira bu anlama her el konulduğunda şimdiki zaman da sahiciliğinin ışıdığı kesintileri bir süreklilik yanılsamasında yitirecektir. Bu yitim, sahiciliği de bir efekte, bir jargona indirger. İşte Benjamin'in tarihçisi, durmaksızın bu kırılganlığı gözetir ya da Didi-Huberman'ın deyişiyle: "Geleneksel temsilleri, ya da daha kesin deyişle konformist temsilleri içinde 'baskılanmış' (*reprimé*) bulunan şeyi tasvir ettirmek/resmettirmek (*figurer*) suretiyle halkları 'temsil edilebilir' kılar."[15] Bu noktada Hannah Arendt'in *Saklı Gelenek*'teki parya figürü ile Hegel'in ruhun devimleri ve bedenin jest-

13 Didi-Huberman, Georges, "Rendre Sensible", *Qu'est-ce-qu'un peuple,* Paris: La Fabrique Éditions, 2013, s. 89.
14 Agy.
15 *Age*, s. 89-90.

leri yoluyla "bir halkın istediklerini ve düşündüklerini bildirmesinin inorganik şekli" olarak adlandırdığı şeyi değerlendirir Didi-Huberman,[16] zira baskılanmış olan sadece bir toplumsal görünmezlik statüsü değil, aynı zamanda *adsızların anısının* tarihte yarattığı boşluğun telafi edilemezliğidir. Böylece Benjamin'in tarihçisi, konformistlerin hep uzak durduğu arşivlere girecektir; halkların kırılganlığıyla karşılaştığı yer de yine bu arşivler olacaktır. Zira emanetin iktidarı olarak arşiv de, her kültür ürünü gibi bir kökensel kusura sahiptir; "hiçbir kültür ürünü yoktur ki aynı zamanda bir barbarlık belgesi olmasın."[17] Üstelik bu barbarlık belgeleri, ironik biçimde, bu kez adsızların anısı adına işlevsel kılınacaktır. Tarihsizlerin hafızasının tarihe kaydı ancak bir kırılganlıkla mümkündür; fakat bu kırılganlık tarihsel maddeciliğin yöneliminde yer değiştirir. Zira bu tutumun tarihçisi, tarih-yazımından dışlanmışlar adına bir konuşmayı üstlenmez; onlara dışarıdan bir ad vermeye talip olmaz. O, bir devrimci gibi okur barbarlığın belgelerini ve bunlarda kurumların kırılganlığını tespit eder. Bu kırılganlığa diyalektik imgeleriyle sızar; orada, gasp edildiği için anlam yaratmayı kesmiş, dolaysız bir yaşanmışlığa dönüşmüş otantik deneyimi uyandırır. Öyleyse denilebilir ki bu devrimci-tarihçi, adsızların anısını tarihe yazmaz da onları kendi hikâyelerinin biricikliğinde okunabilir kılar. Pozitivist tarih-yazımları, mevcut dinamiği ya da stabilitesi içinde adsızların anısına kendiliğinden yer açmayacağından bizzat bu adsızlar, hatta en çok da ölüler, egemenlerin tarihteki sürekliliğini, durgunluk konumundaki bir diyalektikle kırarlar. Aksi halde, "düşman kazanırsa, ölüler bile payını alacaktır bundan."[18]

Sekülerliğin biçimleri üzerine düşündüğü eserinde Talal Asad da Benjamin'in *Barok Yas Oyunlarının Kökeni*'ne başvurur. Mit, acıyla ilişkili faillik, zulüm ve işkence gibi mefhumların seküler diye adlandırdığımız bilgileri, davranışları ve duyarlılıkları yüzyıllar içinde nasıl belirlediğinin izini sürer.[19] Bu bağlamda Benjamin'in metni, günümüz antropoloji dünyası için var olduğu kabul edilebilecek sekülerlik biçimlerinden birini içermektedir. 16. ve 17. yüzyıllarda –pek çoğu sahneye konmamış– Alman Barok yas-oyunları, merkezine alegoriyi koyduğu bir dünyada mitin olanaksızlığının göstergesidir. Sokrates'in ölümü klasik tragedyanın ve mitin sekülerleşmesi anıdır

16 *Age*, s. 90.
17 Benjamin, Walter, "Tarih Kavramı Üzerine", *age.*, s. 41.
18 *Age*, s. 40.
19 Asad, Talal, *Sekülerliğin Biçimleri*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis, 2007, s. 79-83.

Benjamin için. Yunan tragedyalarında talihin darbelerine, berelenmeye, ezilmeye açık olma hali böylece geçmişte kalmıştır. Onun ölme biçimi, mitik kahramanın trajik ölümünü, bu ölümdeki fedakârca tavrı sona erdirerek yerine mantıklı, akli bir ölüm tercihini geçirmiştir.[20] Asad'a göre Benjamin, nihayetinde, Aydınlanmanın güvenli sınırlarına çekilmeyi de arzunun belirsizliklerine tümden bir teslimiyeti de tercih etmeyip, bu iki pozisyon arasındaki gerilimli salınıma yönelmiştir. Sahiden de Benjamin'in farklı uçların geriliminden yana tutum aldığını söylemek mümkündür; gerek takım-yıldızı (*constellation*) epistemolojisi fikrini işleyişi gerekse yasa koyucu şiddet ile yasa koruyucu şiddet arasındaki sahte diyalektiği kıran saf şiddeti tanımladığı "Şiddetin Eleştirisi" metni, bu tercihinin ifadeleri olarak okunabilir.

Benjamin şiddetin eleştirisine, şiddet tarihinin felsefesi olarak yönelirken, bir yandan da hayatın kutsallığı dogmasının kökenini araştırmayı teklif ederek insan hayatını diğer canlıların yaşamından ayıran özselliğin peşine düşer. Bu kutsallık atfı, "insanı ve onun yeryüzündeki hayatında, ölümde ve öte dünyada özdeş olan içindeki hayatını" tümüyle kuşatsa da, insan "halleri, gövdesi ve özellikle de diğer insanlar tarafından yaralanabilir hayatı" sebebiyle kutsaldışıdır.[21] Yaralanabilirlik (*Verletzlichkeit*), fiziksel zarara ve hasara yatkınlık/ duyarlılık durumudur; bu durum içine girilebilir –kesilip delinebilir– bir bütünlüğü, katılığı varsayar. Latince *vulnerabilis* sözcüğünün karşılığı olarak kullanılır; Batı dillerindeki hasar-vermek (*harm*) ifadesi de Latince "ferire", delmek/ kesmek sözcüğünden gelmektedir. Bu anlamda yaralanabilirlik, iç ve dış arasında bir ayrımı gerektirir; yaralanabilir olan, delinebilir/ nüfuz edilebilir (*perforable*) olandır. İşte Benjamin'in sözünü ettiği manada kutsallık dogmasıyla kuşatılmış insana kutsaldışılığını anımsatan, insan hayatını yaralanabilir kıldığı oranda onu iletişime de açan bu nüfuz edilebilirlik halidir. Yaralanabilirlik, dünyayla aramızdaki geçirgen tensel sınırı ifade eder; bu sınır, bedenimizin dışında kalan çevreden ayrılmamızı sağlarken aynı anda bizi bu çevreye ileten teyel yeridir. Bu noktada tekrar *Sekülerliğin Biçimleri*'ne dönersek, "bedenin ıstırap çekmesinin bir semptomu olarak acının, bedenin gerçek dünyada etkili bir şekilde faaliyet gösterme yeteneğine konulan bir sınır olması"[22] tahliliyle karşılaşırız. Öte

20 *Age.*, s. 80-81.
21 Benjamin, Walter, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", çev. Ece Göztepe, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, der. Aykut Çelebi, İstanbul: Metis, 2010, içinde s. 40.
22 Asad, Talal, *Sekülerliğin Biçimleri*, *age.*, s. 85.

yandan tam da bu sınır sayesinde "dünyanın iç ve dış maddeselliğinin hissedilmesini sağlayan duyuların en dolaysız işaretidir" acı.[23] Sekülerliğin bu bağlamdaki hükmü ise *tarih-yapma* ve *kendi kendini güçlendirme* gibi edimler yoluyla acının yerini hazza bırakması fikrince geliştirilir. Tam da bu hususta "bedenlerimiz ve zihinlerimiz üzerindeki bilgi ve hâkimiyetimizin eksikliği konusundaki fikirleri" ile Freud düşüncesinin işlevselliğini işaret eder Asad.

III.

Aydınlanmanın Diyalektiği'nde, yine örtük bir Freud referansıyla, yas halinin, uygarlığın yara izi olduğu ifade edilir. Pazar değeri olmayan şeyler dışlanmakta olduğundan, yas da, erekler evrenine mesafelenebilenlerin ruh hali olarak vurgulanır ve toplumdışı bir duygusallığa dönüşür.[24] Adorno'nun çeşitli eserlerinde sıklıkla başvurmayı tercih ettiği bir sözlükçeden bahsedilebilirse, aptallık, budalalık, delilik gibi sözcükler burada kendilerine önemli bir yer bulacaklardır. Tıpkı yas gibi, aptallık da kültürlenmeyle gelişmiş bir yaradır; "çocuğun ilk sorusu ya da ilk hakkındaki sorusunun bastırılmasıyla" oluşan bu yara zamanla duyarsızlaşsa da, aptallığın kaynağıdır.[25] Budalalık (*sots*) ile delilik (*folly*, *folie*, *Narretei*) arasında ise bir tercih yapar Adorno; deliliği seçmiştir çünkü delilik "hakikatsizliğin ortasında hakikatten vazgeçmek istemediklerinde insanları çarpan hakikatin aldığı biçimdir."[26] Bu tarz, bir düşünümsellik içerdiği için temaslara açık ama bir o kadar da kırılgandır; aksi haldeki bir akıl biçimi ise, kendi tahakkümünden kaçan, üzerinde kendi imgesinin yansımasını göremediği her şey karşısında hezeyana kapılıp temaslardan kaçınacaktır. Bu anlamda aptallığın katılaşmış ve artık görünmez hale gelmiş kaynağı, bir aptallık anında, bizi sonsuz yinelemeler evrenine açar. Bu evrende deneyim kazanmak ancak yinelemenin engellenmesiyle mümkündür; öte yandan yinelemenin engellenmesi hevesin de engellenmesi anlamına geldiğinden bu zihinsel aşama "umudun tükendiği duraklara işaret eder."[27] Tüm bir kültür, varlığını bu momentlere borçludur; uygarlık, bireylerin kırılganlıktan, yaralanabilirlikten, güvencesizlikten ka-

23 *Age*., s. 85.
24 Adorno & Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. N. Ülner- E.Ö. Karadoğan, İstanbul: Kabalcı, 2014.
25 *Age*., s. 343.
26 Adorno, W. Theodor, *Negatif Diyalektik*, *age*., s. 365.
27 Adorno & Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, *age*., s. 344.

çınabileceği korunaklı yapılar inşa ederken bizzat bu yapıları kırılganlıkla mühürlemiştir. Kendi-egemenliğinden, kadiri mutlaklığından vazgeçmenin bilgisi, unutuş mekanizmasında öğütülmüştür. Böylece dünyayla ilişkimizdeki hakikatin tonalitesi, bir tür istikrar mücadelesinin çehresine bürünür. Bu kabullerden dışlanmış olanın yaralanabilirliği ise, belki de sadece gelecekteki bir tarihçiliğin ilgi alanında yer alacak.

IV.

Tarihçinin arşiv karşısındaki eylemi bir tür vaatte bulunmadır; o, bir sırrı gelecek için saklamaya talip olmuştur. Derrida *Arşiv Humması*'nda[28] geleceğe açılan ve arşivin kaynağına giden üç kapıdan[29] söz eder: Vaat, belirsizlik, sır. "Bir vaat, gizlice ama görünür biçimde, açığa vurmak istediği bir sır tarafından korunur."[30] Kitapta üç tema iç içe geçer: Psikanaliz, Yahudilik ve arşiv.

Arşiv hem başlangıç hem de buyruk anlamına gelen *arkhe*'nin hatırasını adında barındırır: (*Archive-arkhe*) Böylece bu hafızadan kendini korur; bu aynı zamanda onu unutması demektir. Arşiv, Yunanca *arkheion*'dan gelir. Bu sözcük yüksek devlet görevlisi, yüksek yargıç vs. gibi komuta eden, buyuran kimseleri ve onların evini, ikametgâhını ifade eder. Resmi belgeler, yasa yapması için, kamusal otorite olarak tanınan *archontes*'a, onun evine teslim edilir. Öyleyse *archontes* ilkin belgelerin muhafızıdır. Bu muhafızların aynı zamanda yorumlama ehliyeti vardır. Her biri arşivi yorumlama gücüne sahiptir. Bu anlamda *archontes*'a emanet edilen belgeler yasayı ifade eder hale gelir; incelemenin nesnesi yorumdan ayrılmaz.

Derrida, arşive danışmayı bir ölüye hitap etmekle eş tutar; arşiv hayaletiyle[31] söyleşinin kurallarını bilim değil ama bir ölçüde Yahudilik ve psikanaliz belirlemiştir. Tarihçi bu tartışmaya dışsal değildir, tüm şahsiyetiyle konunun bir parçasıdır. Bilim insanları hayaletlere inanmaz ama tarihçi, adeta Hamlet gibi bu arşiv hayaletine inanmak zorunda kalır, arşiv etkisi ona inanmaktan başka çare bırakmaz.

28 Derrida, Jacques, *Archive Fever*, California: University of California Press, 1998. Bu bölümde ilgili eserin bir tanıtımı yapıldığından, sıklıkla Derrida'nın kavramsal ağına başvurulmuştur.

29 Derrida bu kapıları adlandırırken aklında Benjamin vardır; "Tarih Kavramı Üzerine Tezler"de geçen, içinden her an Mesih'in çıkabileceği dar kapıları anımsatır; *age*. s. 69.

30 *Age*., s. 44.

31 Arkhont artık cevap vermeyen ama yasa yapan bir hayaleti konuşturur.

> "Bir tarihçi, henüz tesis edilmemiş bir arşiv konusunda sır tutma sözü/vaadi verirse ne olur? Bunu kim yapar? Bunu yapan hâlâ bir tarihçi midir? Vaadi kime verir? Kimin karşısında? Hangi yasa önünde? Hangi hayalet ve hangi tanık önünde? Bir hayalete bir sırrı vadeden kişi, nasıl hala tarihçi olduğunu iddia edebilir?"[32]

Derrida'ya göre tüm politik iktidarlar arşivi kontrol ederler; hafızayı değil. Öyle ki arşivin oluşturulması ile yorumlanmasına katılım ve erişim adeta demokratikleşmenin asli kriterlerinden biri olarak ortaya çıkar. Bu büyük oranda "yasaklanmış arşivler"[33] ile devletin tarihçi üzerindeki iktidarı olarak "bastırılmış"[34] arşivlerin bir sonucudur. Hafıza, eksikliği içinde bir yapısal kusurla bulunabiliyorken, bir emanet yeri, bir tekrar tekniği, ölüm itkisi olmaksızın arşiv yoktur. Ölüm itkisi bir tür saldırıdır; bu saldırı sadece unutkanlığa, amneziye, hafızanın ortadan kaldırılmasına, unutuş (*anamnesis*) olarak hatırlamaya yol açmaz, aynı zamanda asla unutmaya ya da hatırlamaya indirgenemeyenin kökten silinişini, imhasını buyurur.

Derrida'ya göre çağımızın arşiv humması (hastalığı/ateşi) Freud'un kökensel izi psikanalizle yeniden diriltme çabasından doğmuştur. Onu yeniden canlandırarak (anımsatarak) hastalarını iyileştireceğine inanmıştır. Freud'un kurduğu bu bilim artık kavramın hakikatine değil, arşive dayanır. Derrida'nın tarifiyle Freud'un niyeti, hafızanın ve arşivin görünüşteki yokluğu yoluyla, "sıradan tarihçinin" hiç belge bulamadığı yerde, arşivli bir belgelemeyi tasdik eden her türden semptomu, işareti, figürü, metaforu ve metonimiyi analiz etmektir. Bunun için Freud, Musa'nın cinayetinin, Yahudi hafızasında, hatta insanlığın hafızasında arşivler, belgeler, semptomlar bıraktığını iddia eder.[35] Arşivin muğlaklığı, hem "başlangıç" hem de "buyruk" anlamına gelen Yunanca "ἀρχή" (*arkhe*) sözcüğüyle başlar. Arşiv henüz arşivlendiği anda unutulduğundan sürekli bir buyruğa, düzenlenmeye ihtiyaç duyar. Bu unutmanın sebebi ise *hypomenesi*, yani hafıza yetersizliğidir. Freudcu psikanaliz yeni bir arşiv teorisi önermiştir. Ölüm itkisi, bu teorinin

32 *Age*., s. 69.
33 *Age*., s. 4.
34 İhlalci hafızanın –bastırılabilir (*verdrängbar*) olmayan– sadece baskılanabilir (*unterdrückbar*) gücü ve otoritesi söz konusuysa kültürün gerçek bir tarihi de hafıza ve arşiv de söz konusu olamaz, bir atanın bizim içimizde nasıl konuştuğu anlaşılmaz olur. II. Bölümde Unterdrückung/ baskılama–Verdrängung/ bastırma sözcükleri üzerinden değindiğimiz çeviri sorunları tartışmasının Derrida'nın konumunu görmek için bkz. *age*., s. 28
35 *Age*., s. 64.

imkânlarını ve koşullarını oluşturur. Bu anlamda arşiv geçmişi kaydetme çabasıyla ilişkili olduğu kadar gelecek ve vaatle de ilgilidir.

> "Bu bir gelecek meselesidir, bizatihi gelecek, bir cevap, bir vaat ve yarın için bir sorumluluk söz konusudur. Arşiv: Bunun ne anlama geleceğini bilmek istiyorsak, yalnızca gelmekte olan zamanlarda olduğunu biliriz. Belki. Yarın değil, ama gelmekte olan zamanlarda, daha sonra ya da belki asla. Arşiv kavramında hayaletimsi bir mesihsellik iş başındadır. [...] Mesihsellik (*messianicity*), Mesihçilik (*messianisme*) anlamına gelmez."[36]

Arşiv, hafıza ya da unutuş değildir aksine hafızanın kökensel ve yapısal bozulmasının yerinde vuku bulur. Bu sebeple Derrida onu sıklıkla indirgendiği bellek deneyiminden, kökene dönüşten, arkaikten ve arkeolojikten, anıdan ve yitik zamanın arayışından ayırır. Arşiv, emanet iktidarıdır;[37] geçmişin yeniden oluşturulmasını imler. Derrida için arşiv söz konusu olduğunda göstergeler, tek bir bedende, tek bir sistemde ya da bir eşzamanlılıkta bir araya gelirler. Arşiv hafıza yetersizliğinden mustariptir; bir tekrardır, yeniden üretilmiş ve emanet edilmiş hafızanın yapısal olarak zafiyet gösterdiği bu dışsal yerde biriken bir ilavedir. "Meta-arşiv yoktur,"[38] sürekli tekrar vardır. Bu öyle bir tekrardır ki kendini muhafaza edebilmek için kendine şiddet uygular. Bu muhafaza belleği düzenler ve geleceği önceler. Derrida'ya göre bir arşivi muhafaza etmek onu düzene sokmak, kurumsallaştırmak, kaydetmek, emanet bırakmak ve bir gövdeyi ya da sistemi idealize etmek anlamına gelir.

Arşiv ancak kökensel içeriğin yıkımı yani ölüm itkisiyle mümkündür. Hafızayı düzenleyen ve gelecek olanı tahmin eden, arşivin muhafızı, *archont*'u ve gelenekte yasayı taşıyan her şeyi öldürmeyi emreder. Sessiz temayülü arşivi yakmak ve amnezi yaratmak, böylece bir ortamda ve dışarıda bir yerde hafızanın birikimi ve kapitalleşmesi olarak arşivi imha etmeyi amaçlayan ekonomik arşiv ilkesini çürütmektir.

Freud psikanaliz çalışmalarıyla kavramın hakikatine değil arşive dayanan bir bilimin imkânını başlatmıştır; onun söylemi ilkin izlenimlerin stoklanmasına ve kayıtların şifrelenmesine dayanır ama aynı zamanda sansüre, bastırmaya ve kayıtların yeniden okunmasına da. Tüm bilimsel üretim sü-

36 *Age*., s. 36.
37 *Age*., s. 2.
38 *Age*., s. 67.

reçleri bu arşiv *hastalığından* etkilenmiştir. Derrida'ya göre Freudyen imza, arşive ve genel olarak arşiv kavramına kendi damgasını, izini bırakır; yönelimi bir yandan güçlü bir arkeoloji çalışmasını andırsa da, aslında tüm bir geçmişi –parmak izlerine varıncaya dek– unutulmuşluktan çıkarmaya taliptir. Bu bağlamda Derrida gizlinin arşivini[39] kabul etmese de Freudyen baskılamanın gizlinin arşivi olarak düzenlendiğini savunur. Fakat Freud, arşiv fikrini muhafaza etmek isterken muğlak bir pozisyona düşmüştür çünkü arşivin yeri buyruğu verenin yeridir fakat ilk arşive ulaşmak için de bu buyruk verenin, *archont'*un öldürülmesi gerekir. Bu anlamda *archontic* ilke, baba ilkesidir onun otoritesi ancak baba katliyle yapısöküme uğratılabilir öte yandan medeniyet ve aklın da ancak patriarkal hukuk yoluyla var olabildiğini vurgular Derrida. Ona göre arşiv hastalığı aynı zamanda arşivin ilk ilkesine kadar onu yıkan ve radikal kötülüğe sebep veren şeyin kendisidir. Böylece *archive* ve *anarchic* (*anarşi*) birbirine bağlanır.[40]

V.

Ricœur de arşiv kavramını incelerken belge ile belgelediği şey arasındaki mesafede konumlanan iktidar aygıtlarını işaret eder. Bu bağlamda tarihçilik ve yargıçlık mesleklerini takip ederek, mahkemede yürütülen dava ile arşivde başlatılan tarih-yazım eleştirisini ayıran yapısal farklara değindiği bölümde, Carlo Ginzburg'dan "dava, tarih-yazım deneyi için tek fırsattır" sözünü alıntılar.[41] Bu tarihsellik hukuksallık ilişkisini yaralanabilirlik ve özerklik üzerinden tartıştığı bir tebliğde[42] de, temel sorunu, hukuk öznesinin, hem bütün hukuksal soruşturmalar için bir önkoşul hem de hukuksal pratiklerin ufku olması biçiminde koyar. Fakat bu paradoksaldır zira özerklik hukuk öznesinin temeli olsa da bu özerkliğin hukuksal pratiğin bir görevine dönüşmesini sağlayan şey yaralanabilirliktir.[43] Ricœur uzmanı Olivier Abel yaralanabilirliği, "tehlikeye sonsuzca açık insanın, dünyaya ve başkalarına pozitifliği içinde açılmasının koşulu" olarak tanımlarken bu kavramın felsefe tarihinde Lévinas ve Ricœur'e dek derinlemesine incelenmediğini vur-

39 *Age*., s. 3-4, 69.
40 *Age*., s. 79.
41 Ricœur, Paul, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, çev. M. Emin Özcan, İstanbul: Metis, 2012, s. 358.
42 Ricœur, Paul, "Autonomie et Vulnérabilité", http://www.fisp.org.tr/autonomie.htm konferans metni, Paris, 1995.
43 *Age*. Ayrıca, bu noktada, yaralanabilirlik ve kırılganlık ifadelerinin birbiri yerine kullanabileceğini bildirir.

gular.[44] Abel bu durumu, Platon'dan Kant'a, Stoacılardan Descartes'e tüm bir felsefe tarihinin bize kendine yeterliği, korunaklılığı, bağımlı olmamayı, dolayısıyla yaralanabilirliği asgari bir düzeye indirmeyi öğretmeye çalışmasıyla açıklar.[45] Ona göre öznellik, yaralanabilirlik ve tam da bu yaralanabilirlikle parçalanan özerkliğin birliğidir. Benzer şekilde Ricœur'de de kırılganlık (*fragilité*) ve özerklik aynı düşünce evreninde birbirlerine karşıt olarak konumlansalar da bir yandan da birbirlerinin oluşumunu tamamlarlar. Sonuçta özerklik, kırılgan ya da yaralanabilir olan bir varlığın özerkliğidir. Bu bağlamda Abel yaralanabilirliğin kökensel insan olma koşuluna gönderen betimleyici anlamını temel alsa da nosyonun içeriğini insan olmayanlara doğru da genişletir. Diğer canlılarla paylaşılabilir, hayvanların dünyasıyla ortak bir yaralanabilirlik fikri aynı zamanda bir hayvan olarak insanı da hatırlatmaktadır.[46] Yaralanabilirlik nosyonunun bu genişlemeye yatkınlığı (canlıların, doğanın, hafızanın yaralanabilirliği gibi) onu aynı zamanda bir inkâr enstrümanı haline getirdiğinden Abel "Yaralanabilir olan nedir?" sorusu üzerinden yaralanabilirlik kavramının kapsamını sorguladıktan sonra soruyu yeniden formüle eder: Yaralanabilir olmayan nedir?

Ricœur için ise yaralanabilirliğin figürleri tarihsel ve çağımızın modernitesine has olduğundan, bu hususta felsefi bir söylem geliştirmek zorlaşır. Bu sebeple etik-hukuki düzlemden ayrılıp konuyu felsefi-antropoloji düzeyinde ele alması gerekmiştir. Bu sayede yaralanabilirlik kavramının birliği altında toplanan farklı deneyim ve gerçekliklerin biricikliğini korumak da mümkün hale gelir. Konuyu felsefi-antropoloji bağlamına çektiğinden özerklik sorunsalına eklemlenen insanın, nasıl bir tür olduğunu değerlendirmesi gerekir: "Belirli güç modaliteleri altında kendini ifade etme kapasitesi" var mıdır? "Şeylerin akışı içerisinde eylemde bulunabilme" kudretine sahip midir? "Diğerlerini etkileyebilme" gücünden söz edilebilir mi? "Kendi yaşamını anlaşılır ve kabul edilebilir bir anlatıda bir araya getirebilme iktidarı" onda mevcut mudur?[47] Gücün literatürüne kayıtlı, özerkliğe ilişkin tüm bu sorular –insanın kendini belirli kodlamalar üzerinden yönetebiliyor olma hali– kırılganlık üzerinden acziyetin diliyle buluşur. Bu dilsel birlik Ricœur

44 Olivier, Abel "Penser le vulnérable", Rivage, 2010. http://olivierabel.fr/nuit-ethique-les-proches-et-leurs-liens/penser-le-vulnerable.php

45 *Age*.

46 *Age*.

47 Ricœur, Paul, "Autonomie et Vulnérabilité", http://www.fisp.org.tr/autonomie.htm konferans metni, Paris, 1995.

felsefesi için asli bir unsur olan anlatısal tutarlılık mefhumunu da oluşturur. Ona göre özerklik, anlatısal tutarlılık fikri ile uyum içinde, kendi yaşamını sürdürme kabiliyetidir. Öte yandan kırılganlığa kayıtlı bir dil ile koruma kisvesi altında tahakkümün aklanması özerkliği parçalar. Eşitsizliğin temeli bu parçalanmayla ifade edilir. İnsanlar arasındaki temel eşitsizliğe işaret eden Ricœur, eşitliğin modalitelerinden ilki olarak konuşabilme iktidarı düzlemindeki eşitliği vurgular. Kırılganlık, yaralanabilirlik gibi acziyet figürleri dolayımıyla bu eşitlikten dışlanmak bir anlamda dilin dışına sürülmüş olmaya, aforoz edilmeye tekabül etmektedir.[48] Bu dilsel dışlama ifadesi kendi öz-tarihi olarak insanın, hikâyesini bir tarih olarak sunabilirliği bağlamında tartışmaya açılır. Bu bağlamda tanımlanan anlatısal tutarlılık ideali "aynı tarihi başka bir şekilde anlatmayı öğrenmekten, kendinden başkalarının anlatmasına müsaade etmeyi öğrenmekten, yaşamın anlatısını belgesel tarihin eleştirisine tabii kılmaktan"[49] mürekkeptir.

VI.

Çağımızın kâğıtsızları, güvencesizleri, göçmenleri, tehlikeye açıklık ve *güçsüzlük beyanı*[50] içinde mevcudiyetlerinin hem etik-politik görünürlüğünün hem de hukuki kaydının arayışındadır. Bu insanların yaralanabilirlikleri, modern toplumun imtiyaz sahiplerinin, kırılganlıktan mümkün olduğunca izole yaşayabilmek adına yerleştiği korunaklı alanlardan geriye kalan dünyayı bir artıklar-coğrafyasına dönüştürdüğünden, tehlikeye açıklık ifadesini de kriterlenebilir bir hukuksal statü olarak kurmaktadır. Bu noktada, ulus-devletler ve uluslararası platformlar tarafından belirlenen –belirlenecek olan– yaralanabilirlik kriterlerinin bu yaralanabilirliği hangi biçimde yeniden üreteceğini tartışmaya açmak gerekiyor. Zira böylesi kriterler, bugün, haklara sahip olma hakkından dahi yoksun bırakılmış, *dünyanın-artığı* haline gelmiş insanların, anlatısal tutarlılık fikriyle uyum içinde, kendi

48 *Age*.

49 *Age*.

50 "Özel politik kararlara hazır toplumsal güçlerin bütünü olarak değil, kendi güçsüzlük *beyanı içindeki halkın mevcudiyeti*..." Blanchot'dan dönüştürerek alıntılayan: Didi-Huberman, Georges, "Rendre Sensible", *Qu'est-ce-qu'un peuple*, Paris: La Fabrique Éditions, 2013, s. 53-77. Didi-Huberman alıntının devamında bir "iktidarsızlık beyanı"nın kesinlikle kendi *beyan gücü*nden yoksun olmadığı söyleyerek şunu ekler: "Öyle ki 'duyarlı kılmak', kesin olarak konuşmak gerekirse, bu, kendi güçsüzlüğünü beyan eden halkların hem kendilerinde eksik olanı hem de arzuladıklarını öne sürmelerini sağlayan fayları, yerleri ve anları duyulur/duyarlı kılmak anlamına gelecektir."

yaşamlarını sürdürme kabiliyetine ket vurabilir ki bu da özerkliğin yıkımı anlamına gelecektir. Üstelik de çağımız iktidarlarının kıyıcılığının ortaya çıkardığı mağduriyetler, ancak imtiyaz sahiplerinin "mağdur" kabul edilebildiği mevcut düzeni pekiştirerek diğer yaşamlar üzerindeki bitmek bilmez sömürünün görünürlüğünü sönümlemektedir.

Egemenin suçlarına ortak olmayanların ortaksızlığı ise, hak gaspına uğrayanları, haklara sahip olma hakkından yoksun olanlar karşısında üstün kılmaktadır. Bu üstünlük fikri ve pratiğinin, siyasal bir teklifle yerinden edilmesi söz konusu olmadıkça, benzer ideolojik kabullerin eşitsiz biraradalığından türeyen dayanışma figürleri de ancak sığ bir duyarlılık sınırı içinde etkili olabilir. Bu etki de zaten politik doğruculuğun beslediği konformist kitlelerin şebekelerini güçlendirerek, kendi rant alanlarını inşa edebilmelerini sağlamaktan ibarettir. Bunun adı ise "direniş" değil açıkça iktidar talebidir. Öyleyse iktidara karşı *güçsüzlük beyanının* şiddetli siyasallığını formüle edebilmek gerekiyor. Yaralanabilirlik, ihtimam etiği ve siyasetinin bir terimi olarak hem ahlak hem siyaset hem de hukuk felsefesine ait çok-anlamlı bir nosyon; bu nosyonun etkilenebilirliğe yatkınlığını, dünyaya açıklığını, *başka'nın-vermesine açıklık* olarak tanımlamak, üstelik de bunu bir hukuksal-statünün tarifi haline getirmek, hem egemenlerin hem de ezilenler-hiyerarşisinin insafına terk edilmiş, her biri kendi biricik yaralanabilirliği içindeki yaşamlara dönük sömürünün kapsamını genişletecektir.

Henüz yazının başında adını andığımız Améry'nin, alt edilmişliğin üstesinden gelme denemelerine dönersek, çağımızın, şiddet ve şefkat diyalektiğince örülen duyarlılıklarını örgütleyen ve yazı boyunca içeriğini kat ettiğimiz dokunma rejiminin, yaşamlarımızın yaralanabilirliği üzerindeki belirleyiciliğini daha kuvvetli bir şekilde vurgulamanın da olanağı açılır. Dokunma, tenimizin bir beden olarak kurulma imkânıdır fakat bu imkân aynı zamanda bedeni yaralanabilir kılar. Améry de işkencenin dünyaya duyulan güveni yerle bir edişine değinirken, kendi bedenselliğini dayatan bir dokunmanın yok ettiği benliği ele alır.[51] Dokunma, hem erotik hem politik bir cisimleşmenin başkasına aktarımıdır. Bu aktarım bir ortaklığa ten verebildiği gibi, darbın, tiksinmenin, kaygının eşliğinde ise ortaklığı tensizleştirip bedensizleştirebilir ve bedenin kurulmasının krizine yol açabilir. Yabancıyı deneyimleyebilmek için kendi kendine yabancılaşan ten, kendin-

51 Améry, Jean, *Suç ve Kefaretin Ötesinde*, çev. Cemal Ener, İstanbul: Metis, 2015, s. 48.

de eksilenin, dokunulanın teninde bir kalıntıya dönüşmesi, kalıntıların değiş-tokuşu ancak eşitlerin birbirine dokunması halinde geçerlidir. Bu illa şefkatli-sevgi dolu bir dokunuş demek değildir elbette, pekâlâ taraflardan birinin ölümüne sebep olmaya varabilecek denli yoğunlaşan karşılıklı bir şiddetin ifadesi de olabilir. Oysa işkence (tecavüzü de bu kapsamda düşünmeliyiz), karşı koyulamadığı için tek taraflı hale gelmiş bir şiddete, "karşıtın haline gelen komşuna, bizzat kendi bedeninde katlanmak"[52] demektir. Yaralanabilirlik kavramının bizzat kendi kırılganlığı da bu dokunma biçiminde gizlidir.

Emmanuel Lévinas, "olanların en kırılganı" olarak yüzü tanımlarken, onun aynı anda hem öldürmeyeceksin emrinin ifadesi hem de bizzat cinayete çağrı olduğunu belirtmiştir.[53,54] Fakat eylem emrin zorunlu sonucu olmayacağından yaralanabilirlik, ölümü bir zorunluluk olarak değil de bir ihtimal olarak dayatır ve acıya katlanabilirliğin kesinliğini varsayar. Bu yüzden "işkenceye dayan(ama)mak" ya da "insanlık haysiyeti" gibi *bilinemez,* bir anlam dünyasına dâhil edilemez ifadeler, dile kolayca sızabilmişlerdir. Améry de ilk darbe anının tam da böylesi bir *bilinemezliği* açığa çıkardığını söylerken aslında dokunma rejimlerince kurulan dil sistemlerinin varlığına işaret eder. Tam da bu sebeple ilk darbeyle yitenin "insanlık haysiyeti" olduğunu söylemeyi tercih etmez; kaybını *dünyaya güven* olarak adlandırır. Bu kaybın ifadesi, dünyanın bir daha eskiden olduğu haliyle kurulamayacağının da beyanını içerir. Bu beyan bizi yaralanabilirlik kavramının her tür acı duyma halini doğallaştırması konusunda uyarır: Yaralanabilirlik dokunulmaz değildir.

52 *Age*., s. 48.

53 Lévinas, Emmanuel, *Sonsuza Tanıklık*, ed. Zeynep Direk, İstanbul: Metis, 2010, s. 326-327.

54 "Yüz, kendi teninin yaralanabilirliğinde sergilenen bir varolanın mutlak surette benzersiz ve duyusal somutluğundan başka bir şey değildir. Yüz, olmaktan başka türlü olanın görülür olmayışına aittir ve aynı minvalde, olanların en kırılganıdır." Calin R., Sebbah, F.D *Lévinas Sözlüğü*, *age*., s. 138. Ayrıca: "Yüzün kendini sakınımsızca sunduğu çıplaklık *Bütünlük ve Sonsuz*'da bir mevcudiyet biçimi olarak sunulmuştur (bu paradoksaldır). Oysa ki *Olmaktan Başka Türlü*'de vurgu daha çok yüzün yok edilemez muğlaklığı üstüne yapılmıştır. Fenomenin ve onun hazır bulunmamasının muğlaklığı üstüne. *Bütünlük ve Sonsuz* itibaren yüzün kırılganlığı başkası için sorumluluk buyruğuna dönüşerek cinayete çağrı olarak sunulur. Ama bu abartılı manevra *Olmaktan Başka Türlü*'de sorumluluğu başkasının tasallutu ve hatta onun tarafından işkence görme haline dönüştürecek derecede radikalleşir." *Age*. s. 140.

Kaynakça

Adorno, W. Theodor & Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. N. Ülner- E.Ö. Karadoğan, İstanbul: Kabalcı, 2014.

Adorno, W. Theodor, *Negatif Diyalektik*, İstanbul: Metis, çev. Şeyda Öztürk, 2016.

Améry, Jean, *Suç ve Kefaretin Ötesinde*, çev. Cemal Ener, İstanbul: Metis, 2015.

Asad, Talal, *Sekülerliğin Biçimleri*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis, 2007.

Benjamin, Walter "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", çev. Ece Göztepe, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, der. Aykut Çelebi, İstanbul: Metis, 2010 içinde s. 19-42.

Benjamin, Walter, "Tarih Kavramı Üzerine", *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: YKY, 2002, s. 37-49.

Calin R., Sebbah, F.D *Lévinas Sözlüğü*, çev. Murat Erşen, İstanbul: Say, 2011.

Derrida, Jacques, *Archive Fever*, California: University of California Press, 1998.

Didi-Huberman, Georges, "Rendre Sensible", *Qu'est-ce-qu'un peuple*, Paris: La Fabrique Éditions, 2013, s. 53-77.

Freud, Sigmund, *Olgu Öyküleri* II, çev. Ayhan Eğrilmez, İstanbul Payel, 1996.

Lévinas, Emmanuel, *Sonsuza Tanıklık*, ed. Zeynep Direk, İstanbul: Metis, 2010.

Olivier, Abel, "Penser le vulnérable", Rivage, 2010. http://olivierabel.fr/nuit-ethique-les-proches-et-leurs-liens/penser-le-vulnerable.php

Ricœur, Paul, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, çev. M. Emin Özcan, İstanbul: Metis, 2012.

Ricœur, Paul, "Autonomie et vulnérabilité", *Le Juste 2,* 2001, Paris: éditions Esprit, s. 85-106. (İnternette http://www.fisp.org.tr/autonomie.htm)

Ricœur, Paul, *Yoruma Dair Freud ve Felsefe*, çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Metis, 2007.

Yaralanabilirliğin Kökenselliği Üzerine Bir Epilog

EFE BAŞTÜRK

I.

Sofokles'in ünlü tragedyasında, erkek kardeşinin bedenini gömmek isteyen ve bu uğurda "siyasal iktidar" ile, yani tabiri yerindeyse "söz'ün sahibi" ile kavga etmeyi göze alan Antigone'den bahsedilir. Antigone, siyasal iktidar tarafından *dışarıya atılmış*, yani yası tutulamaz olarak kodlanmış erkek kardeşinin bedeninin gömülmesi talebiyle otoritenin karşısına çıkar. Buraya kadar klasik bir tema işleniyor gibidir; aile ve kan bağı için otoritenin karşısına dikilen bir kadının kahramanlığı işleniyor gibi gözükür. Ancak, Antigone'nin otoritenin karşısında kendisini konumlandırdığı düzlem tragedyayı bir anda ilginç bir noktaya taşır. Çünkü Antigone, otoritenin karşısına, onun verili konumunu muhatap almak kaydıyla değil, tersine onu geçersizleştirmek amacı ve iddiasıyla çıkar. Yani, Antigone'nin otorite karşısındaki tutumu ve tavrı, basitçe otoriteye karşıtlık iddiasından türemez; o, otoriteden daha eski ve ona nazaran daha kadim bir geleneğin sesini sahiplenme iddiasıyla otoritenin karşısındadır. Amacı, otoriteye karşı, onun mevcut halini tanıyarak değil, onun hak ve yetki talep edemeyeceği bir düzlemden konuşmanın yolunu bulmaktır. Böylece otoritenin, sessizliğe gömülerek kadim olan karşısında zaafını kavrayarak geçersizleşeceği beklentisine girilir.

Otoriteyi geçersizleştirmek adına Antigone'nin siyasal bağın karşısına kan bağını çıkarması tesadüf değildir. Siyasal bağın *inşa edilmişliği*ne karşın kan bağının *hafıza*yı temsil etmesi ve geleneğin şimdi'yi daima bastırıldığı yerden geri dönerek rahatsız etmesi tragedyanın bütününe sinmiş bir ayrıntıdır. Antigone'nin otoriteye karşı dile getirmeye çalıştığı soru, kardeşinin

bedenine *kimin* sahip olacağı değildir; siyasal bağın bu konuda *neden* yetkisiz kaldığıdır. Antigone, kardeşinin bedenini sahiplenirken bunu, gelenekten aldığı pay üzerinden icra eder. Siyasal otorite ise, her şeyden önce tanınma arzusunu dile getirir. *Tanınma*, burada, her tür bağın üstünde olduğunun idrak edilmesi anlamında Hegel'in *kapsayarak aşma*'sını temsil eder: otorite, otorite-oluşunu, kendinden başka bir söz'ün yokluğuna ya da kendisine karşı kendisinden önceyi –bu anlamda kadim gelenek oluşu itibariyle önceliği– temsil edecek hiçbir talebin bulunmayışına –ya da dile getirilemeyecek kılınmasına– borçludur. İlginçtir ki, tragedyanın sonunda Haemon'un (Kreon'un oğlu) Antigone'nin ölümü nedeniyle mezarı başında kendini asarak öldürmesi sonucunda Kreon'un travma benzeri bir deneyim yaşadığı vurgulanmıştır. Peki, Haemon'un, Antigone'nin ölümü karşısında acı duyarak kendini öldürmesi, neden Kreon'a travmatik bir deneyim yaşatmıştır?

Antigone, ölümü göze almak suretiyle otoritenin alanına tanrısal bir sınır çekmiştir. Sınırın tanrısal mahiyette oluşunun nedeni, Antigone'nin siyasal yasanın öncesinde bulunan kadim bir yasaya göndermede bulunmak suretiyle varoluşunu anlamlandırması, böylece kendisini geçmişe atarak kendisine mitik bir anlam atfetmek suretiyle süreklilik kazanma arzusunda olan otoritenin iddiasını geçersizleştirme iddiası taşımasıydı. Öyleyse Antigone, kendini zamansal ve uzamsal bağlamda evrensel addeden bir otoriteye karşı onu geçersizleştirecek nasıl bir karşı-hamlede bulunmuştu? Örneğin, otoritenin evrenselleşme iddiasına karşı, onun zamansal bir köken eksikliğine göndermede bulunmak suretiyle vasıfsız bırakma amacı, böylesi bir karşı-hamle olarak ele alınabilir mi?

Bu tragedya, aslında otoriteye karşı belli bir direniş ufkunun açımlanmasını değil, siyasal otoritedeki eksiğin ne olduğunu ve nasıl tamamlanacağını göstermesi bakımından önemlidir. Antigone'nin siyasal otoriteyi geçersiz kılacak bir *Söz* ufkunu temsil ettiği geçerli bir yorum olmakla birlikte, esas itibariyle siyasal otoritenin varoluş koşuluna içkinleşmiş bir *dışarısı*nı temsil eder. Bu dışarısı, siyasal olanın kurulmasının koşulu addedilebilecek *adı-konulmayan*'dır. Tıpkı Hegel'in yorumunda[1] olduğu gibi, Antigone, Tinin serüveninde kapsanarak aşılması gereken ara-boyutu işaret eder. Hegel, karşı iddia olarak dile getirilen siyasal otoritede, aşınmaya yüz tutmuş akrabalık bağının giderek silikleşeceği bir diyalektik müdahalenin başlan-

1 G. F. W. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, çev. A. Miller, London: Oxford University Press, 1977, s. 266-8.

gıcını görür. Kreon, yalnızca siyasal otoritenin dilini değil, onun kapsama gücünün potansiyelini yansıtmaktadır. Çünkü Antigone, yerelliğe mahkum bir akrabalık bağını esas alırken, siyasal otoritenin dili bu yerelliği kendinde kapsayacak bir evrensellik ile maluldür. Antigone, gerçekten de akrabalık ve devlet, yerel ve evrensel ayrımlarının tam ortasındadır; bir aralık düzlemidir. Ancak, bu aralık, siyasal otoritenin kendini kurma, yani evrensel kılma aşamasının başlangıç noktasını teşkil eder.[2] Zira Antigone, siyasal otoriteye karşı kendi özerk talebiyle çıktığı andan itibaren, karşısındaki evrenselleşme arzusundaki dil tarafından "içerilmiştir". Diğer bir deyişle, Antigone, kendi farklılaşmış bağını (yerel-akrabalık) siyasal otoriteden bir kopuş olarak ilan ettiği an itibariyle, ilginçtir, siyasal otoritenin evrenselliğini teyit etmiş olur. Çünkü, siyasal otoriteye karşı çıkışı, ancak onun tarafından *tanınma* ile tamamlanacak bir talebe dönüşmüştür; dolayısıyla da karşıtını evrensel kılan hamle tam da bu talebin Öteki'nin bakışına fırlatılması sonucunda gerçekleşmiştir. Kendisini idrak edilebilir kılmak isteyen talep, sonunda karşısındakini evrenselleştirmiştir.

II.

Bu tragedya, bedenlerin kavranışına, bilhassa onların *yaralanabilir* şekilde inşa edilmelerine dair ilginç ipuçları sunar. Batı felsefesi tarihine Agambenci bir bakış atarak, siyasal yapıların kurulma biçimlerinde, ilk elde, bedenlerin yaralanabilir nesneliklere indirgenmiş oldukları fark edilebilir. Agamben, antikitede varolan *zoe-bios* ikiliğinde hiyerarşik aşkınlığı temsil eden etik-siyasal yaşam olarak *bios-politikos*'un, ancak nesneleştirilmiş bir zoe ile/sayesinde kurulabileceğini, bunun sonucunda da –aşkınsal bir normatif alanı imleyen– siyasallığın ölçütünün yaşamın bizatihi kendisini nesneleştiren pratikler dizisi olacağını vurgular.[3] Siyasallığın normatif oluşunun kökeni ve koşulu olarak yaşam, böylece ortaya çıktığı andan itibaren yaşamı dışlayarak kendine dahil eden bir sınır-pratik olarak işler. Yaşamı *canlı yaşam* olmaktan çıkarmak suretiyle kendi aşkınlığını geçerli kılabilen normatif alan olarak [normatif] siyasallık, bu sayede yaşatılabilir/öldürülebilir bedenleri imal eder.

2 Peter Euben, *Corrupting Youth: Political Education, Democratic Culture, and Political Theory*, Princeton: Princeton University Press, 1997, s. 168-172.

3 Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı, 2013, s. 16-19.

Agamben'in, antikiteye dek uzatarak bütün bir Batı tarihini mercek altına almaya niyetlendiği biyopolitik şematiğinde merkezi tema, hangi bedenlerin yaşamaya izni olacağı probleminden daha ötede bir problemi işaret eder. Tam da burada, Agambenci biyopolitik mantığı farklı bağlamda izleyerek, yaşamların yalnızca canlı hayatın deneyimlendiği maddi bir dizgelik olarak anılamayacağını, asıl meselenin söz konusu bedenlerin bütün bir canlı yaşam içinde herhangi bir ahlaki kriter dahilinde konumlanıp konumlanamayacağı olduğunu söylemeli miyiz? Ya da belki de Agamben'in ortaya atmış olduğu yaşam-ölüm iç içe geçmişliği farklı bir yerden kurmalı ve yaşam ve ölümün birbirine dönüştüğü o amorf dizgeyi yaşayan bedenlerin tekilliğinde değil, onların anlamlanma koşullarında izlemeliyiz.

Bu nedenle, yaşam ve ölümün birbiriyle yakın temasının biyopolitik içeriği bize siyasalın normatif işlerliği konusunda –yani bir iktidar aygıtı olarak çalışma biçimi hakkında– birkaç ipucu sunsa da, yaşayan bedenin dışarıdan anlamlandırılması hakkında çok da fazla bir şey sunmaz. Çünkü mesele bedenlerin yaşamlarından alıkonulması değil, bedenlerle yaşamlar hakkında bağıntı kuracak, belki de diyalektik bir aşımı yakalayacak olan dışarısının bakışıdır. Başka bir deyişle, yaşam ve ölümün iç içe geçmişliği, bunlar arasında doğrudan ya da dolaylı bir bağıntı kuran biyopolitik iktidar tarafından işletilse dahi, aslında, bu ikisi arasındaki bağı kavrayacak bir bakış yoluyla üretilir. Siyasallığın [*bios-politikos*] ontolojik koşulu olarak yaşam [*zoe*], biyopolitik aygıt tarafından dışlanmak suretiyle içerilmesiyle değil, kendinde bir eksiklik damgası taşımak suretiyle nesneleştirilir. Yaşam, eksiltilmiş olduğunun "gösterimi" yoluyla nesneleştirilir; burada biyopolitik aygıtın herhangi bir çalışması mevcut değildir; fakat asıl problem, yaşamın nesneleştirilebilir bağlamda *tanınabilir* kılınmasıdır – tersinden söylersek, yaşam, ancak bir nesneliğe indirgenmesi koşuluyla siyasallığın içine dahil olur.

Ben, yaralanabilirlik meselesini, Agamben'in biyopolitik kurulumundan ziyade bedenlere dönük fiziksel izler ya da bilince koyutlanmış travmatik işaretler bağlamında değil, öznelliği askıya alma potansiyelliği bağlamında ele almayı deneyeceğim. Bu potansiyellik, Yasa tarafından muhatap alınmayı bekleyen bir öznellik pratiğinde açığa çıkar. Bu, aynı zamanda, Efendi-Köle diyalektiğine benzer biçimde, Yasa'yı kuran sürecin tam da böylesi bir diyalektik aşım içerisinde meydana geldiğini öne sürmekle eşdeğerdir. Yasa, kendisine aşkın oluşunu kavrayan bir bilinç tarafından evrenselliği tamamlanan uğrak olarak, evrenselliğini tam da bilincin eksiltilmiş kavra-

yışından türetir. Diğer bir deyişle, Yasa'nın evrenselliğini kuran *kapsayarak aşma*, evrensel olanın karşısında konumlandığı evrensel-ol[a]mayan/kendinde evrensel eksiltilmiş olan tarafından üretilir. Antigone tragedyasında Yasanın evrenselleşmiş bir kip olarak kurulmasındaki diyalektik aşım, yani yereli dışarıda bırakan bir dilselliğin kurulumu, yaralanabilirliğin ontolojisini işaretler. Çünkü yaralanabilir olma, yalnızca bedenin fiziksel bağlamda kırılganlığına işaret etmez; yaralanabilirlik daha ziyade başkalıkla kurulan öznel deneyime ilişkin bir farkındalıktır ve öznenin hiçbir talebi ya da ifadesinin, hatta bizatihi kendiliğinin muhatap alınmayışının idrak edildiği bir travma durumudur. Eksikliğin vuku bulduğu bu diyalektik momentte eksiltilmenin kapsanarak aşıldığı dizge, şüphesiz ki, eksiltilmiş olanı içerecek olan aşkın normatiftir. Ancak bu aşkın normatif, içerdiği şeyden farklılaşmış ve ona aşkınlaşmış olduğu için içerilen şeyle hep bir olumsuzlama ilişkisi tesis etmeye koşullanır. Böylece normatif olanın karşısında diyalektik konumlanan, tam da bu konumlanmanın özgül doğası nedeniyle *eksiltilmiş olmak*tan çok *kendinde bir eksiklik* deneyimlediği için *eksik tanınır*.

Bu nedenle, burada Antigone merkezinde yürütmeye çalıştığım tartışmadaki sorunsal noktası, ölü bedenlere atfedilen *yası tutulabilirlik*[4] değildir; yaşayan bedenler ve ölü bedenler ile kurulan bir bağıntının dilsel inşasıdır.[5] Antigone, şehir yasalarınca gömülmesi yasaklanmış olan erkek kardeşinin bedeni ile kendi yaşayan bedeni arasında kurulan olumsal bağ karşısında yenilgiye uğratılmıştır. Tragedyada izi sürülebilecek olan travma tam da bu düzlemde gerçekleşir; çünkü Antigone, kendisini haklı ya da haksız tartışması içine çekebileceği imkândan dışlanmış olarak bir tür çaresizlikle baş başa bırakılır. Bunun da nedeni, konumlanmış pozisyonu üzerinden belli söylemlere yaslanarak ve böylece hakikati kendi dilsel performatifinde üstlenmeye yeltenerek kendisini yerelin karşısında evrensel addeden Yasanın, bunu, dilsel bir *beride-konumlanma*[6] ile gerçekleştirmesidir. Zamansal bir geriye sıçrayış yoluyla, kendisini talebin meydana getirildiği dilsel ifadeye karşı dokunulamaz kılan bir öncelik-li-lik inşasıdır söz konusu olan. Talebin haklılığından ziyade Yasa'nın önceliği ve ilkselliğine atıfla yapılan konuşma,

4 Judith Butler, *Savaş Tertipleri*, çev. Şeyda Öztürk, İstanbul: YKY, 2015, s. 21-22.

5 Dahası bu dilsel inşa, bedenlerin idrak edildiği ontolojik kendilik biçimleriyle de ilgilidir; çünkü bedenin yaralanabilirliği saf bedenselliği aşan fakat onu kapsayan bir kendilik meselesidir aynı zamanda

6 M. Bilgin Saydam, *Ara'f'dalık-lar: İnsanın Halleri ve Eylemleri: Psikomitolojik Çözümleme*, İstanbul:İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017, s. 47.

stratejik olduğu kadar taktik bir hamleyi de içerir. Çünkü talebin içeriğindeki normatif dizge, mitik bir inşaya atfedilen dilsel göndergeyi bastıramadığı için geçersiz kılınır. Bu geçersiz kılma nedeniyle, yaşam, kendiliğin ontolojisi içerisinde bir parçalanmayı ve nihayetinde eksik bırakılmışlığı temsil ederek, yaralanabilirliğin zeminini işaretler.

Evrensel Yasanın, kendini yerel olanın –ki bu yerellik salt olgusal değil uzamsal bir yerelliktir aynı zamanda– öncesinde ve üzerinde konumlandırmasında en büyük etken, daha doğrusu imkân, kendisini yerele nazaran kalıcı ve kapsayıcı gösterebilmesinde veya kavranışında yatar. Hegel, Efendi-Köle arasındaki diyalektikte benzer bir noktaya değinir: Efendi, Köle'nin özne-oluş eksenindeki sınırlılığına dayanarak Efendi olur.[7] Yani Efendi-oluşu, bir bakıma, Köle'deki eksiklik ile kurulur; ancak bu eksiklik, Köle'nin, kendini kavraması için inşa edilen gösterge sisteminin içindeki konumlanışına dayalı olarak gerçekleşir. Köle, söz konusu diyalektik mücadelede, kendini aşamadığı için *Köle-leşir*; zira Efendi'yi ortaya çıkaran [Köle'ye ait] kurucu eksiklik Efendi'de kapsanarak aşılan bir evrenselleştirme hamlesiyle kapatılır. Böylece Köle, mücadeleye devam edemeyişini kendi dışında kapsayıcı-evrensel bir özne motifi olan Efendi'ye bağlar. Antigone'nin, evrenselleşmiş Yasa'nın karşısında kendini anlamlandırdığı yerel dizgeye referansla konuşmasında benzer bir travmatik deneyim açığa çıkar: Yasa, yerelin karşısındaki konumuyla onun haklılaştırılabilir olan iddiasını mevcudiyetin dışına taşımayı başarır; çünkü yerel olanı arkaikleştiren, kendisini ise bu arkaik formu diyalektik bir ilişkisellik içerisinde kendinde kapsayan bir dilsel ifade öne sürer. Diğer bir deyişle Evrensel, ilk olarak yerel olanın arkaikliğinin öncesine dayanan bir mitik geçmişe dayanarak geçerlilik iddiası ve talebini karşılar; ardından bu arkaik yerelliğin geçiciliğini ima ederek, onun kapsanarak aşılmasını zorunlu kılan bir kurgulama ima eder. Son olarak, Evrensel, yerelin kapsanarak aşılacağı uğrak olarak belirerek, talebin askıya alınabileceği merci olarak ortaya çıkar.

Evrensel, böylece, yerelin *yerel-olarak-kalmak* zorunda bırakılışı ile eşzamanlı belirir. Bu, zamansal bir ortaya çıkış değildir; beliren sınırlılığın tamamlanmaya açık ve müsait kılınması neticesinde beliren bir diyalektiktir. Yerel olan, kendisini, zamansal bir sabitliğe ve onun temsil edildiği bir gösterene [beden] koyutlar; amacı, temsil vasfını mevcudiyetin içerisinde beliren

7 Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, *age.*, s. 279.

ve kendini Evrensel olarak addeden Yasa'ya karşı iddia ve talep etmektir. Kendini tanıtmak ya da kabul ettirmek değil, yalnızca temsil edilebilirliğini idrak ettirmek isteyen bir Yerel-lik, karşısındakine –kendinde evrensel olana– dolaylı bir Evrensellik atfeder.

Burada yerel-olan ile kast etmeye çalıştığım şey, basitçe, Yasa'nın genelleştirilmiş evrenine dahil edilmeye uğraşılan indirgenemez tekilliklerdir – diğer bir deyişle, Yasa'yı evrensel kılacak olan *içerileştirmeler*'dir. Antigone'nin erkek kardeşinin bedeninde kavradığı anlam dizgesi, kardeşinin bedeninin indirgenemez –yeniden adlandırmaya veya kimliklendirmeye açık olmayan– tekilliğidir. Bu tekillik, yerel dizgenin içinde anlamlandırılmış olma ile anlamını türetir; dolayısıyla da atfedilen anlamı, dışarıya kapalılık içinden gerçekleşir. Tam da bu nedenle, Antigone, kardeşinin bedenini gömme talebi ile Yasa'nın karşısına dikildiği anda, kendisini talep-eden-özne olarak değil, Yasa tarafından muhatap alınmayı bekleyen bir taraf olarak kurar. Ancak, paradoks da buradadır ki, Antigone indirgenemez tekillik düzlemi olan Yerelliğe dayanarak konuştuğu ve fakat Yasa tarafından muhatap alınmayı beklediği andan itibaren kendisiyle Yasa arasında boşluklar içeren bir ilişkinin içinden konuşmak zorunda kalır. Bu boşluk, talebin uyumsuzluğunun işaretleneceği düzlem olarak normun sınırını ve böylece egemenliğin performativitesini imler. Öyleyse şunu ileri sürebilir miyiz?: Egemenlik, Yasa'nın evrensel bağlamının ilamı olmaktan öte talebin geri döndürülmesine ilişkin dilsel-edimsel bir karşı-hamlenin kabul ettirilmesi ve bunu yaparken de karşısındakinin eksiltilmişliğini vurgulayarak kendini aşkın-lık olarak kurmaktır. Dolayısıyla egemenlik, talebin geri çevrilebilirliğini soyut bir norma bağlayarak değil, karşısındakiyle konumlanmalar üzerinden kurar. Diğer bir deyişle, kendinde-evrensel olanın kendisini evrensel olarak idrak ettirmesi, karşısındakinde bir eksiltilmişlik bilinciyle muhatap alınmayı bekleyen bir istenç yarattığı ölçüde mümkündür. Yaralanabilirliğin kökenselliği tam anlamıyla budur.

III.

Peki, yaralanabilirliği bu kökenselliğinin izdüşümsel noktalarında nasıl izleyebiliriz? Yaralanabilirliğin, potansiyel bir egemenlik icrası olmanın ötesinde bir tür öznellik kavrayışı olduğunu aklımızda tutarsak, öznenin kendini yaralanabilir addetmesi ya da başkalarının gözünde yaralanabilir kılınması ne anlama gelir?

Judith Butler, her birimizin yaralanabilir oluşumuzun kökeninde yatan şeyin toplumsallık olduğunu söyler.[8] Özerkleşmiş varoluşlarımızın altında birbirine bağlı bedenler oluşumuz yatar. Kırılganlığımız ya da olumlanabilirliğimiz bu karşılıklılık teması içerisinde inşa edilir ve bunlara dair bedensel deneyimlerin kaynağında oluşumuzdan ötürü somut bedenlerimizde bu kodlamaları taşırız. Bu bakımdan, *başkalarının gözünde*, bedenler olarak yalnızca yaralanabilir ya da yüceltilebilir değilizdir; aynı zamanda kültürün taşıyıcısı ya da yansıtıcısı olarak anlamlandırılmışızdır. Her bir beden, özerkleşmiş bir varoluş olarak soyut bir anlama sahip olsa da kültürün somut gösterenlerine indirgenerek daima yeryüzüne çekilir. *Anlam* (soyutluk) ile *vakıa* (somutluk) arasındaki bu gel-git, bedeni temas-edilebilir, diğer bir ifadeyle, dokunulabilir kılar. Temas edilebilirlik, yaralanabilirliğin nedenini oluşturan en temel hamledir; çünkü kültürel-gösterenler olarak kurulmaları neticesinde bedenler, kolektif olanın tutarlılığının izleneceği ya da idrak edileceği tanınma zeminine dönüşür. Böylece beden, özerkliğin soyut anlamı ile malul olsa da toplumsallaşmaya mahkum edilmiş olduğundan, bu soyutluğu daima seküler müdahalelere uğrar.

Bu ilişkisel bağlam içerisinde, kendi bedenini kavrama ve onun dünya ile temas edebilir oluşunu idrak etme anlamında öznelliğin daima bir *başkalık* ilişkisi tarafından çerçevelenmiş olduğunu unutmamamız gerekiyor. Bu başkalık, öznelliğin daima *dışarı-dan* değil, *dışarı-ile* inşa edilmiş bir *geçicilik* olduğunu hatırlatır. Bedenler, yaşayan beden olarak adlandırıldıkları ölçüde bu idrak edilebilirliğin ötesine taşınma tehlikesiyle karşı karşıyadırlar; çünkü potansiyel dışarı-lık hâlihazırda onların anlamlılığına içkinleşmiştir. Her bedensel varoluş, anlamsal olarak kendisine yüklenen bir dışsallığı taşımak zorunda bırakıldığından, daima dışarı ile ilişkilenmesi gerekir. Bedenin kendine değil de dışarıya dönüşlü oluşu ya da bedenin daima kendisi dışında bir başkalık yoluyla varoluşunu anlamlandırmak zorunda bırakılışı, yaralanabilirliğin travmatik bir ön-deneyimine işaret eder. Bu nedenle, bedenlerin yaralanabilir kılınmasına dair politik kodlamalar, mevcudiyetin içerisinde anlık işaretlenmiş *karar*lar sonucunda olsa da, bu yaralanabilir kılmayı mümkün kılan bir ön-anlamlandırma hamlesinden türerler. Ancak, benim tartışmak istediğim bağlam, yaralanabilirliği kuran ya da yöneten politik karar veya kodlamalar değil; ben, yaralanabilirlik mefhumunu önce-

8 Judith Butler, *Kırılgan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü*, çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis, 2005, s. 36.

likle bir öz-bilinç olarak kavramayı amaçlıyorum. Sormak ve çözümlemesini yapmayı umduğum soru şu: Kişi, yaralanabilir oluşunu, kendisini yaralanabilir olarak kuran ilişkisellik içerisinde kendinde nasıl algılar?

Yaralanabilirlik meselesinde öz-bilinç mefhumunu devreye koyduğumuz anda, Antigone'nin travmatik deneyiminin geçmişten geri gelerek şimdide yeniden kurulan bir bağlam taşıdığını görmemiz mümkün hale gelir. Çünkü yaralanabilirlik, öznenin kendisini yaralanabilir olarak kavramasından bağımsız düşünülemez. Mesele bedenlerin yaralanabilir kılınması ya da onları doğrudan biyopolitik nesnelere indirgeyen bir iktidar ilişkisinin çözümlenmesi problemi değildir; esas sorun, bir bedenin yaralanabilir kılınmış oluşunun bizatihi özneliğin kurucu bağlamı olmasıdır. Diğer bir deyişle, öz-bilinç vasıtasıyla kavradığımız kendilik, doğadan saf ayrımlaşmış olmanın ötesinde bir bilince tekabül eder. Kendimizi beden aracılığıyla kavrıyor oluşumuz, bedenimiz ve onun maruz kaldığı başkalık aracılığından bağımsız olarak düşünülemez. Bu bakımdan öznelik meselesi, daima saf kendilik ve onun ontik göstereni olarak beden ile bu ontik gösterenin anlamlandırıldığı bir *dışarısı* mefhumu olarak ontolojik bağlam arasındaki gerilimli karşılaşmanın bir uzantısıdır. Yaralanabilirlik de, bu bağlamda, bedenin yaralanabilir olarak imal edilmişliğinin ötesinde, kendiliğin kavranabilir kılındığı topos olan *özneleşmenin yaralanabilirliği* olarak yeniden sorgulanmaya açılmalıdır.

IV.

Öznenin yaralanabilirliğinin temelinde olan şey bedenin kendisidir. Beden, geçiciliği, yani ölümlülüğü vasıtasıyla varoluşun anlamsal içeriğini zayıflatır, daha doğrusu onu dışarıya bağımlı hale getirir. Bu bağımlılık, esas itibariyle varoluşun anlamsal olarak doldurulması ve tanınmasıdır. Batı felsefe tarihinde Platon'dan itibaren yanıtı aranılan soru, ruhun ölümsüzlük ve her-yerdelik arayışı ve arzusu karşısında bedenin sınırlılığının nasıl aşılacağıdır;[9] ya da soru, tam tersi şekilde sorulabilir: ruhun ölümsüzlük arayışı nedeniyle bedeni sürekli dışsal başkalığa bağlama hamleleri nasıl defedilebilir? Soru, kökensel olarak hep aynı istikamette mevzilenmiş bir yanıta yönelir: özneliğe dönük başkalığın dışsal müdahalesi veya hakimiyeti, varoluşun çifte bölünmüşlüğü içerisinde üretilir. Özne-leşme denilen varoluşsal süreç,

9 Alexander Mourelatos, "Heraclitus, Parmenides and the Naive Metaphysics of Things", E. Lee ve A. Mourelatos ve R. Rorty (der.), *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, New York: Humanities, 1973, s. 19-23.

esasında, ruh-beden ikiliğinin farklı düzeyde taklit edilmesinden başka bir şey değildir. Zira varoluşun anlamsal bir içerik ile donatılabilmesinin özünde olan şey, varoluşun birbirine yabancılaşan iki öğesi arasındaki bölünmedir. Kaldı ki, bu bölünme olmaksızın, yani varoluş kendi bütünlüğünden sıyrılıp varoluşu iki ayrı düzeyde deneyimleyen öğelere ayrılmaksızın, özneliği kuran başkalık varoluşa sirayet edemez. Butler'ın yaralanabilirliğin temeline yerleştirdiği toplumsallaşma olgusu, tam da buna işaret eder: toplumsallaşma, yalnızca bedenler arası karşılaşmalar çoğulluğu tarafından gerçekleşen dinamik yapılaşma değildir; aynı zamanda, hatta bundan fazlası olarak, toplumsallaşma, varoluşun dışarıyla bütünleşmesi ve varoluşun bu dışarı tarafından yeniden biçimlendirilmesidir. Dolayısıyla toplumsallaşma sürecinde görmemiz gereken şey, toplumsallaşmanın, yalnızca özneler arası ve[ya] özneler-üstü bir molar toplanışlar olmadığı, varoluşsal bölünmenin düzeyini yansıtan bir başkalaşma süreci olduğudur.

Toplumsallaşma, aynı zamanda dışarıyla ilişkilenme yoluyla kolektif varlığa soyut bir referans işaretlemek ve bu sabitlik aracılığı ve dolayımı ile somut (yaşayan/ölümlü) bedenlere anlam katmaktır. Her toplumsallık, somut bir bir-aradalık değil, fakat bu somutluğu çerçeveleyecek bir anlam topografyası ile işaretlenmiştir. Hatta, denilebilir ki, toplumsal olanı işaretlemenin ölçütü ve koşulu, imlendiği anlam ekonomisine bakmaktır. Kolektif bir varlığı "toplumsal" diyerek ifadelendirdiğimiz anda, her ne kadar bu anlam dünyasının özneleri olan somut bedenleri işaretliyor olsak da, belirli bir anlamla yüklenmiş ve bu sayede somut kolektif varlığa kendi başkalığını dayatan bir soyutluğun üstünlüğünden söz ediyor oluruz. Bu üstün soyutlama ve onun referans dizgesi olarak kodlanışı, somut bedenler *üzerinde* ve onlar *aracılığı* ile kavranabilir ve hatta yeniden üretilebilir olsa da, bu somutlukla arasında giderilemez bir *boşluk* vardır. Bu boşluk, bedenleri taşıyıcı olmaktan nesnelik düzeyine indiren bir pasifleştirmedir: anlam ile onun taşıyıcısı olma ilişkisinde imlenen faillik, boşluk vasıtasıyla araya konulan mesafe nedeniyle *eksiklik* duyumsamasına dönüşür. Peki bu soyut anlam, herhangi bir fail tarafından taşınması gerekmeyen, daha doğrusu kendi kendini taşıyabilen bir şey midir? Eğer ki anlamın, kendi kavranışından bağımsız bir saf varoluşa sahip olmadığı varsayımına dayanırsak, failliğin dışında bulunan bir anlamın mevcut olabileceği düşüncesinin doğrudan öznenin kavrayışının bir ürünü olduğunu ileri sürebiliriz. İşte, bu ontolojik boşluğun neden olduğu eksiklik duyumsamasının tam merkezinde olan düşünce budur: anlam

ile varoluş arasında giderilemez bir mesafe olduğu düşüncesi, özneyi kuran temel müdahaledir; çünkü özne, varoluşsal bölünmenin mümkün olmadığı bir düzlemde ortaya çıkamayacağı gibi, kendi içinde bölünmüş olmakla da, başkalık ile ilişkilenmek zorunda bırakılan bir varoluşun tam da eksikliği duyumsaması ile oluşur.

Öyleyse, öznenin ve özneliğin, tüm anlamını kurucu bir eksiltmeden aldığını ileri sürebilir miyiz? Öznenin eksiltilmişliği, eğer onun anlamını kuran şeyse, bunun açık anlamı, öznenin daima kendinde bir tür yarım bırakılmışlık duygusu taşımak suretiyle travmatik bir deneyimin taşıyıcısı olduğudur. Özne, eksiltilmişliği sayesinde/nedeniyle varoluşsal anlamını kendinde deneyimlenebilir olarak kuruyorsa, burada başkalığın bir tür tamamlayıcı olarak varoluşa zuhur ettiği görülmektedir. Özne, bu başkalığı, dışsallık olarak değil, tersine varoluşunun yarım bırakılmış öğesi olarak kavradığından, bu başkalık mefhumunda kendinden bir parça görebileceği gibi, tam tersine kendinde bu başkalıktan izler keşfedebilir. Dolayısıyla, özneliğin deneyimlenebilir bir varoluşsal göndermeye sahip olması, bu bağlamda, dışsallık ile kurulan tamamlayıcı ilişkinin varlığına bağlıdır.

Kohut, kendilik üzerine geliştirdiği yazılarında[10] benzer bir noktaya değinir. Kohut'a göre insanın kendilik bilinci, dışındaki nesnelerle dolaylı bir bağıntıya sahiptir. Nesne, kendiliğin dışında bulunan ayrımlaşmış bir şey değil, kendiliğin uzantısıdır. Kohut, bunu narsisizm üzerine görüşünde ifade eder. Kohut'a göre narsisizm, kendiliğin saf farklılaşmışlığının öznel deneyimi değildir; tersine varoluş, dışsallık ile bağımlı bir ilişki yoluyla anlamlanır.[11] Bu bağımlı ilişkiyi kuran şey ise nesnenin bilinç düzeyindeki yansımasıdır. Nesne, insansal gelişimin doğum sonrası erken aşamalarından itibaren kendiliğin bir uzantısı, hatta yansıtıcısı olarak kabul edilir. Üstelik, Freudyen psikanalizin kökeninde yatan tema, yani çocuğun arzusunun travmatik deneyimlerinde açığa çıkan şey, aslında nesne ilişkilerinin bilinçdışı seyridir. Bilindiği gibi, Ödipal karmaşanın özünde, arzunun karşılıksız bırakılmış olmasının yarattığı travma sonucunda edinilen öznellik vardır. Bu travmayı meydana getiren şey, bütünüyle nesne ve kendilik arasındaki bağıntısal ilişkidir çünkü çocuğun pre-Ödipal dönemde geliştirmeye başla-

10 Heinz Kohut, *Kendiliğin Yeniden Yapılanması*, çev. Oğuz Cebeci, İstanbul: Metis, 2013; Heinz Kohut, *Kendiliğin Çözümlenmesi: Narsisistik Kişilik Bozukluklarının Psikanalitik Tedavisine Sistemli Bir Yaklaşım*, çev. Cem Atbaşoğlu, Banu Büyükkal, Cüneyt İşcan, İstanbul: Metis, 2015

11 Kohut, *Kendiliğin Yeniden Yapılanması*, *age.*, s. 18.

dığı anne ile bütünlük ilişkisi, annenin arzu nesnesine dönüştürülmesiyle akamete uğrar ve çocuk, bir taraftan anneden koparılmışlığının ikincil farkındalığına varır (ilki doğum aşamasındaki hüsrandır)[12] fakat diğer taraftan bu koparılmışlığı alt edebilmek maksadıyla anneyi yine kendiliğinin bir uzantısına dönüştürmek suretiyle arzu nesnesi olarak kodlar. Travma, kendiliğin parçası olarak görülen şeyin dışarıdaki bir nesne olarak idrak edilmesiyle oluşur. Böylece Rank'in "doğum travması" adını verdiği şey, aslında özneliği içeriden devindiren dinamik bir bağlama dönüşür.

Rank'in doğum travması adını verdiği süreci özneliğin ilksel kavrayışı bağlamında ele alıp nesne ilişkileri kuramı vasıtasıyla toplumsal bir anlam topografyasına çekersek neyle karşılaşırız? Ben, burada, psikanalizin temel yorumları aracılığıyla eksiltilmişliğin bir uzantısı olarak yaralanabilirlik mefhumunun öznel kavranış pratiğine ilişkin bir tartışma yürütmeyi amaçlıyorum. Kendiliğin bir uzantısı olarak kavranan dışsallığın içeriye alınmayacağına dair kavrayış, öznede bir eksiklik bilincine yol açar. Bu bilinç, tıpkı Platon'da gördüğümüz üzere,[13] varoluşun diğer yarısının ulaşılmazlığının yarattığı giderilemez bir eksiklik duyumsamasıyla birleşir. Eros, yani itkisel arzu, bu nedenle nesnesinden kopartılmıştır ve özne, hayatı boyunca, nesnesiz arzusuna nesne ikame etmeye çalışacaktır. Bu, tam da Lacan'ın öne sürdüğü gibi, "aşk yoktur" önermesi ile benzeşir; çünkü duyumsanan şey, aslında müphem bir nesneye dönüktür. Bu nedenle aşk, bu müphem nesnenin yerini alan şeye karşı oluşan bağlılıktır ve işlevi, belirsiz nesnenin yerini alarak öznenin bilinçaltında kodlanan ilksel ve ikincil travmaları aşmasına yardımcı olmaktır.

İlginç olan, müphem nesnenin yerini alması için seferber edilen ikame nesnelerin çoğunlukla toplumsal mahiyette olmasıdır. Kolektif varoluşun anlamsal içeriği haiz oluşunun kökeninde tam da böylesi ikame edici müdahaleler bulunmaktadır; zira toplumsal yapı, özneler üzerinde, yalnızca katılacakları bir ortaklık olarak değil, fakat varoluşlarına kodlayacakları bir benzeşim içerecek çapta anlamlandırılmalarından dolayı etkili olurlar. Diğer bir deyişle, kolektif yapının toplumsal bağlamının kökeninde yatan şey, somut bir bir-aradalık taşıması değildir; kolektif organizasyon, öznelerin varoluşlarına koyutladıkları bir tamamlayıcı olarak işlev görmesi se-

12 Otto Rank, *Doğum Travması: Ve Psikanalizdeki Anlamı*, çev. Sabir Yücesoy, İstanbul: Metis, 2014: 1.Bölüm.

13 Platon, *Şölen*, çev. Eyüp Çoraklı, İstanbul: Alfa, 2015.

bebiyle öznelerin, travmatik varoluşlarını aşma işlevi taşır. Bunun açık anlamı, kolektif bir organizasyon vasıtasıyla insanlar, kendilik bilinçlerini tamamlamak suretiyle uygun nesneler edinebilmektedirler. Toplumsal yapının temel işlevi, Levi Strauss'un önerdiği gibi, insanların itkisel varoluşlarına, sembolik bir yapı aracılığı ile nesneler evreni sunmaktır.[14] Diğer bir ifadeyle, toplumsal bir organizasyon, insanların itkisel varoluşlarında bulunan dil-öncesi yönelimlerine simgesel bir bağlam kazandırarak bu varoluşu ikincil bir düzlemde yeniden üretir. Bu yüzden insanın toplumsal varlığı ile itkisel varlığı ya da diğer bir ifadeyle, kültürel varlığı ile biyolojik varlığı, sürekli birbirlerinin içine geçirilir. Kültür, her ne kadar biyolojik olanın yadsınması üzerine kurulu olsa da,[15] sürekliliğini tam da yadsımak durumunda olduğu şeyi mimetik bir tarzda kendinde temsil etmesi ile kazanır.

V.

Özneleşme, birbirinden kopartılmış fakat ayrı bir düzlemde birbirleriyle yeniden ilişkilendirilmiş varoluşsal öğelerin arasındaki boşlukta salınan gerilimli bir varoluş halidir. Biyolojik olan ile kültürel olan arasındaki ayrımlaşma,[16] insanı toplumsal insana dönüştüren yasanın müdahalesi olarak açımlanabilir. Ne var ki, varoluşun bu müdahaleyi deneyimleme esnasındaki çifte bölünmesi (zira insan, kendinde ayrımlaşmaya zorlandığı için bir yönünü tam anlamıyla bastıramaz), kültürün özneyi tam anlamıyla kuşatamadığını gösterir. Bu nedenle insan, kültür-öncesi varoluşunu kültürel varoluşu aracılığı ile bastırmak suretiyle özneliğini kurar. Kültürel Yasa[k], insanı baskı altına alan normatif aşkınlığın alanı olarak kodlanmasına karşın, kurulumuna içkin sistematik nedeniyle bir tür içkinlik merhalesi olarak algılanır. Kültürel Yasa[k], bu sayede, yasanın dışsal baskısından ziyade, kendiliğin tamamlanacağı nesne ilişkilerinin tatbik edicisi olarak konumlanır. Özneleşmenin koşulu olan ayrımlaşma, kültürel olanın kültür-öncesini bastırması üzerinden gerçekleşirken, varoluşun anlamlılığı tam da bu bastırma yoluyla inşa edilir. Özne, sadece çifte bölünmüşlüğü üzerinden değil, bölünmüş parçaları arasında dışsallaştırma hamlesi kurmak yoluyla anlamını kazanır. Bu yüzden kültürel varoluş, salt kültür-öncesi varoluş biçimlerini

14 C. Levi Strauss, *Yapısal Antropoloji*, çev. Adnan Kahiloğulları, Ankara: İmge Yayınları, 2012, s. 191-200.

15 Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*, çev. Kamuran Şipal, İstanbul: Say, 2012, s. 39-59.

16 Alenka Zupancic, *Neden Psikanaliz? Üç Müdahale*, çev. Barış Engin Aksoy, İstanbul: Metis, 2011, s. 9.

bastırmak yoluyla kendini kuran bir örgütlenme dizgesi değildir; fakat, öznenin bizatihi kültürün kendisine dönüşmesi ve kendi kültür-öncesi varlığını kendine nesne kılması süreci olarak kültür, kendiliği yeniden yapılandıran, daha doğrusu onu dışsal normatif müdahalelere açarak nesneleştiren süreçler bütünüdür. Tam da bu nedenle, kültür sözcüğünü olgusal mahiyette aşan her tür kolektif varoluş imleci olarak kimliklendirici unsurlar, kendilerini, nesneleştirme süreçleri sayesinde var ederler. Bu nesneleştirme süreçleri, dışsal müdahalelerin yanı sıra kendilik kavrayışlarından türer; ancak bu kendilik kavrayışı, ontik gösteren olarak bedenin ontolojik düzlemi olan kendiliğin eksik bırakılmışlığının özbilinçte yansıtılmasıyla oluşur. Bunun açık anlamı, kimlik, aşkın bir düzlemden seslenen ve bu sayede normatif bütünlüğü temsil eden bir hakikat dizgesi değil, yöneldiği varoluşun eksik bırakılmışlığının gösterenidir. Ve eğer kültür, varoluşun kendini kendinde nesneleştirmesi anlamına da geliyorsa, o halde kimlik, varoluşun kendinde diyalektik bir bölünmeye açılarak kendiliğin kendinde aşılması anlamına gelir. Kültürün işleyişinde hakim içkin kodlamanın norm-beden ikiliği olması bundandır. Bedensel devinimin, hareketin ve yönelimin yerini kültürel aşkınlığın almasının tek nedeni, bedenin bu sayede nesneleştirilmesi, dolayısıyla bedeni kendinde nesneleştirecek olan kendiliğe faillik alanı açmasıdır. Başkalığa olan uzaklık, böylece, onunla özdeşleşip bedeni nesneleştirmek suretiyle aşılır.

Yine de başkalık ile kurulan ilişki bir dışsallaştırma hamlesi ile beraber düşünülmelidir; zira insan varoluşsal olarak kendisini bu yolla nesneleştirir. Ancak nesneleştirmesinin koşulu, insanın kendinde temsil ettiği kültürel dizgenin özneye dönüşümüdür. Özneleşmenin anlamı ve koşulu, şu halde, yalnızca kültür-öncesi varoluşun bastırılması değildir; fakat aynı zamanda özneleşmek için kendiliği nesneleştirmenin sonsuz geriye dönüşlülüğüdür. Bu geriye dönüşlülük, özneleşmeyi kurduğu gibi aynı zamanda kendiliği kurmanın koşulu olarak nesneleştirilen bir kendilik biçimi de üretir. İşte bu nokta, kültürel Yasa'nın aşkın bir kertede konumlanabilmesi için gerekli olan yerdir: kendilik, kendinde nesneleştirmeyi (kültürel olana referansla kültür-öncesi varoluşun dışsallaştırılması) evrensel Yasa'yı kendinde temsil etmek suretiyle sağlar; böylece kendi kendisinin nesnesine dönüşür. Ancak burada kendiliğin nesneleştirilmesinin ardından (Ö)zne olarak beliren, kendiliği kendi içinde travmatik geriye dönüşlere sıkıştıran Yasanın bizatihi kendisidir. Öyleyse, bir potansiyel olarak yaralanabilirliğin, kendiliğin ken-

disinde ayırdına vardığı ve kendinde kendinden başkanın varlığını algıladığı bir Öteki yoluyla vuku bulduğunu ileri sürebilir miyiz? Başka bir ifadeyle, yaralanabilirliğin özneyi kaçınılmaz bir şekilde takip edebilmesinin temelinde, aslında, kendiliğe koyutlanmış bir varoluş tarafından nesneleştirilen kendiliğe dönüşlülükler vardır. Kendilik, kendinde dışsal başkalığı temsil ettiği ve bu yolla özneye dönüştüğü müddetçe, yaralanabilirliğini kendisi kurar; zira özne olmasının koşulu olarak kendini nesneleştirmesi gerektiği bilincini travmatik olarak taşımaktadır.

Kaynakça

Alenka Zupancic, *Neden Psikanaliz? Üç Müdahale*, çev. Barış Engin Aksoy, İstanbul: Metis, 2011.

Alexander Mourelatos, "Heraclitus, Parmenides and the Naive Metaphysics of Things", E. Lee ve A. Mourelatos ve R. Rorty (der.), *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, New York: Humanities, 1973.

C. Levi Strauss, *Yapısal Antropoloji*, çev. Adnan Kahiloğulları, Ankara: İmge Yayınları, 2012.

G. F. W. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, çev. A. Miller, Londra: Oxford University Press, 1977.

Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı, 2013.

Heinz Kohut, *Kendiliğin Çözümlenmesi: Narsisistik Kişilik Bozukluklarının Psikanalitik Tedavisine Sistemli Bir Yaklaşım*, çev. Cem Atbaşoğlu, Banu Büyükkal, Cüneyt İşcan, İstanbul: Metis, 2015.

Heinz Kohut, *Kendiliğin Yeniden Yapılanması*, çev. Oğuz Cebeci, İstanbul: Metis, 2013.

Judith Butler, *Kırılgan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü*, çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis, 2005.

Judith Butler, *Savaş Tertipleri*, çev. Şeyda Öztürk, İstanbul: YKY, 2015.

M. Bilgin Saydam, *Ara'f'dalık-lar: İnsanın Halleri ve Eylemleri: Psikomitolojik Çözümleme*, İstanbul:İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.

Otto Rank, *Doğum Travması: Ve Psikanalizdeki Anlamı*, çev. Sabir Yücesoy, İstanbul: Metis, 2014.

Peter Euben, *Corrupting Youth: Political Education, Democratic Culture, and Political Theory*, Princeton: Princeton University Press, 1997.

Platon, *Şölen*, çev. Eyüp Çoraklı, İstanbul: Alfa, 2015.

Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*, çev. Kamuran Şipal, İstanbul: Say, 2012.

Neyi Olumlamalıyız?*

TODD MAY

Bazen felsefede tek bir örnek ile uğraşarak farklı bir bakış açısı kazanabiliriz. Bir başkasının bu örneğe nasıl baktığını görmek, bu bakışla ilişkiye girmek ve kendi sonuçlarımızı çıkarmak bize başka türlü edinemeyeceğimiz bakış açıları kazandırabilir. Bu makalenin büyük bir kısmında tam da bu yolu izleyeceğim. Felsefeci R. Jay Wallace'ın önerdiği bir örnek ile uğraşacağız. Ona göre, "burjuva açmazı" adını verdiği bu örnek hayatlarımızla ilgili ve gerekli bir karamsarlığa işaret etmekte.

Wallace'ın örneği ve örneği ele alırken benimsediği perspektif üzerine kafa yoracak olursak, onun bakışının karamsarlığının ötesine geçip ortaya koyduğu çetin mesele üzerine daha incelikli bir şekilde düşünmeye yönelebileceğimize inanıyorum. Bu yol tek bir kelime ile açıklığa kavuşturulabilir: kabullenme. Ancak kabullenmenin bu özgül anlamıyla ne olduğunu görmek için tüm bir bakış açısının hem tanıdık hem de yeni olacağına inandığım bir çerçevesini çizmemiz gerekiyor. Yavaşça bu bakış açısına doğru yol alacağız.

Wallace'a göre hayatımızın reddetmemiz gerektiğini bilmemize rağmen çaresizce olumladığımız bazı veçheleri vardır. *The View From Here: On Affirmation, Attachment and the Limits of Regret* (Buradan Görünen Manzara: Olumlama, Bağlanma ile Pişmanlığın Sınırları Üzerine)[1] adlı kitabında Wallace "mütevazı nihilizm" adını verdiği şeyi savunur. Bu nihilizm bizim –ya da en azından çoğumuzun– hayatı, onun ahlâken şaibeli yönlerini olumlamaya zorlayan şekillerde yaşadığımız olgusundan filizlenir. Bunun sebebi

* Todd May'in *A Fragile Life: Accepting Our Vulnerability* (University of Chicago Press, 2017) kitabından alınan bu bölüm yazarın ve yayınevinin izniyle çevrilmiştir.

1 Wallace, R. Jay, *The View From Here: On Affirmation, Attachment, and the Limits of Regret*, Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 257.

kabaca, en değer verdiğimiz veçheleriyle olduğumuz insan haline gelme sürecimizin genelde ahlaki açıdan kusurlu bir geçmiş temelinde gelişmesidir. Öncelikle Wallace'ın olumlama ile neyi kastettiğini açıklığa kavuşturmalıyız. Wallace geçmişimizin önemli (ya da belki tüm) yönleriyle ilişkimizi nitelendiren, kendi tabiriyle, bir "olumlama dinamiği" varsayar. Neden daha çok insanın felsefe okumadığını gösteren bir pasajda şöyle yazar: "Bir kişiye ya da tasarıya bağlıysak, olumlamamızın doğrudan nesnelerini sıklıkla, özel bir koşulsuzlukla olumlarız; bu da bizi onların gerekli kurucu, tarihî ve normatif koşullarını benzer bir koşulsuzlukla olumlamakla yükümlü kılar ve bu koşulların süregelmesini esefle karşılamamızın önüne geçer. Bunu koşulsuz olumlama dinamiği (ya da kısaca 'olumlama dinamiği') olarak adlandırabiliriz."[2]

Burada ne kast etmektedir? Olumlama dinamiği, gerek bir insan, bir nesne gerekse kişisel bağlılık olsun, bizim için önemli olan bir şeye istinaden ortaya çıkar. Bu kişinin, nesnenin ya da kişisel bağlılığın varoluşunu olumlarken, bu varoluşu bizim başımıza gelen ya da bizim yaptığımız tüm diğer şeylerden ayrı tutamayız. Bu varoluşu meydana getiren her ne ise onu da olumlamamız gerekir. Basit bir örnekle anlatacak olursak; eğer eşimi önemsiyorsam, onu meydana getiren koşulları, mesela ebeveynlerini, geçmişini, hayatının belirli yönlerini vs. olumlamam gerekir. Eğer bunları olumlamasaydım, eşim burada olmazdı bile, ya da en azından önemsediğim kişi olarak, olduğu haliyle olmazdı.

Bir şeyi bu şekilde olumlamak nedir? Wallace olumladığımız her şey hakkında kendimizi iyi hissetmemizin gerekli olmadığını açıkça belirtir. Değerli bir şimdiye yol açan geçmişin bazı yönleri hakkında kendimizi kötü hissedebiliriz. Bununla birlikte, eğer koşulsuz bir olumlama sergileyeceksek, işlerin nihayetinde başka türlü olmuş olmasını dileyemeyiz. Wallace'ın deyişiyle "her şey dâhil pişmanlık"a sahip olamayız. Yani, olumladığımız şeyi meydana getirenlerin başka türlü olmasını dileyebiliriz ama bu şeyi gerçekten olumluyorsak, ortaya çıkış şeklini nihai olarak reddedemeyiz. Nihayetinde işlerin başka türlü gelişmiş olmasını dileyemeyiz.

Bu olumlama dinamiğinin hayatımızın farklı veçhelerinde iş başında olduğunu görebiliriz. Bir üniversitede hocalığa kabul edildiğimde, aynı kadro için başvuran başka birçok kişi vardı. Kadroya benim girmem için onların

2 *Age*., s. 77.

reddedilmek durumunda kalmamasını dilerdim. Ama olaylar başka türlü gelişseydi, kadroya ben kabul edilemezdim. Bu konuma benim gelmemi olumlamak, kadroya alınmamın meydana gelişi için "her şey dâhil bir pişmanlığım" olmamasını gerektirir. Takım listesinde kendisinden önde olanlar sakatlandığı için şöhret kazanan birçok sporcu var. Bunun en bilinen örneklerinden biri, New England Patriots takımının başlangıçtaki *quarterback*'i Drew Bledsoe'nun sakatlanmasıyla görevi devralan Tom Brady'dir. Kariyerinin devamında kat ettiği yol hesaba katılacak olursa, başlangıç görevini başka şekilde almayı yeğlese bile, Brady'nin Bledsoe'nun sakatlanmasını esefle karşılaması zordur.

Olumlama dinamiği, işlerin başka türlü gelişmemiş olmasından kişisel bir rahatsızlık ya da pişmanlık duyulmasına mani olmaz. İşlerin şimdiki haliyle olması için mevcut durumun geçmişte olduğu şekliyle olmak zorunda kalmamasını yeğleyebilirim. Ancak artık işler şimdiki halinde olduğuna göre ve bu hale gelmeleri onları bu noktaya getiren belirli bir geçmişe bağlı olduğuna göre, nihayetinde geçmişten pişman olamam. Daha iyi bir geçmiş dileyebilirim ama bunu da o geçmişin içinde bulunduğum özgül şimdiye vesile olması şartıyla dileyebilirim, örneğin eşimin varlığını içeren ya da Tom Brady'nin futbol takımının başlangıç *quarterback*'i olduğu bir şimdiye yol açmış olmasını şart koşabilirim. Kişi olumladığı şeylerden bağımsız daha iyi bir geçmiş dileyemez. Hatta bunu dilemek gerçek bir dilek bile değildir çünkü verili herhangi bir şimdiki zaman belirli bir geçmişin sonucudur. Böylece, olumlama dinamiği kişiyi, geçmişi her şey dâhil pişmanlığın önüne geçecek bir şekilde tasdik etmekle yükümlü kılar.

Öyleyse burjuva açmazına dönelim. Wallace kendisinin ya da bazı okurlarının hayatından çok da farklı olmayan, iyi bir üniversitede çalışan bir felsefe profesörünün hayatını gözümüzde canlandırmamızı ister. Bildiğimiz gibi, üniversiteler çoğu kez sömürülmüş emeğin, hatta köle emeğinin üzerine inşa edilmiştir. Kendisi sömürücü olan şirket yatırımlarının yanı sıra hak ettiğinden düşük ücretlendirilen emek (hademeler, sekreterler vb.) ile idame ettirilir. Dahası, üniversiteler sıklıkla, araştırmalar ya da toplumsal bağlantılar yoluyla tam da kendi ortaya çıkışlarını ve idamelerini sağlayan eşitliksiz koşulların sürdürülmesi için aracı kuruluşlar gibi faaliyet gösterirler. Yani böyle bir üniversitede felsefe profesörü olmak "onaylamamızın mümkün olmadığı toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler"e bulaşmak anlamına gelir.

Bu, felsefe uğraşının değerini inkâr etmek anlamına gelmez. Felsefeyi öğretmenin, felsefe üzerine yazmanın ve felsefi tefekkürün kendisinin değeri vardır. Ancak akademik felsefenin yapısı Wallace'ın ahlâkî değerlendirmeden başarıyla çıkamayacağına inandığı koşullar tarafından sürdürülmektedir. Akademik felsefe baskıcı toplumsal, siyasal ve ekonomik koşullara dayanmadan ve dayanmaya devam etmeden olduğu şey olamaz. Ayrıca, akademik felsefeci olmak, yaşamımızı değerli kılan bir temel proje olsa da –ki çoğumuz için böyledir– kendimizi içinde bulduğumuz durum hayatımıza anlam veren şeyin önemli bir parçasının ahlâken rezil koşullardan filizleniyor oluşudur.

Wallace burjuva açmazıyla başa çıkmanın üç yolunu ele alır ve üçünü de eksik bulur. Birincisi inkâr stratejisidir: Bu bir açmaz değilmiş gibi davran. Bunun kabul edilemez olduğu aşikârdır, gönüllü bir ahlâkî körlük ile hayatı sürdürmek takdir edilemez. İkincisi ise çekilme stratejisidir. Açmazın mevcudiyetini inkâr etmek yerine, kendimizi bu açmazlara yol açan belirli toplumsal koşullardan uzaklaştırırız. Ancak bunu yapmak da çoğumuz için mümkün değildir. Toplumun kumaşın, dolayısıyla toplumsal baskıların dokusuna aitiz. Toplumsal bağlılığımız olduğu sürece geri çekilemeyiz. Üçüncü strateji de tövbe stratejisidir. Bu strateji açmaza katkıda bulunan mevcut koşullara karşı mücadele arayışını içerir. Wallace'ın bu stratejiye karşı argümanının iki kısımdan oluşur. Bir yandan, böyle bir mücadeleye dâhil olmak için kişinin sırtını maddi kaynaklar ve boş zaman gibi, kısmen tam da sorunun bir bileşeni olan kendi kaynaklarına yaslaması gerektiğini savunur. Diğer yandan ise, kişi kendini baskıya karşı mücadeleyle özdeşleştirse bile, hayat tasarılarının kişinin karşı durduğu şey ile tanımlanageldiğini, böylelikle de baskının kişinin temel tasarısına ilişkin bir mesele olarak rolünü güçlendirdiğini savunur. İki tartışmaya da sırayla bakalım.

Wallace'a göre "Kendilerinden bağımsız içler acısı koşullara dâhil oluşlarından, kendilerini bu koşulları iyileştirmeye adayarak kaçmak isteyenler tam da kaçmaya çalıştıkları şeye dayanırlar. Toplumsal dünyanın en dezavantajlı üyelerine yardım etme tasarısı ile kendi hayatlarına anlam verme lüksüne sahip olanlar yalnızca kaynakların dağılımında ayrıcalıklı konumda bulunanlardır."[3] Ben bir felsefe profesörü olarak iki yakamı bir araya getirmekle uğraşmadığım, ailemin karnını doyurmak için fazla mesaiye kalmadığım ve günün sonunda mesai dışı etkinliklere katılamayacak kadar yorgun

3 *Age*., s. 236-7.

olmadığım içindir ki kendimi bir tövbe tasarısına adayabiliyorum. Ve yine "kişiden bağımsız içler acısı koşullar"dan faydalandığım içindir ki bunu yapabilecek durumdayım.

Diğer sorun ise tövbe etmeye çalıştığım şeyle özdeşleşmemde yatmaktadır. "Kişinin hayatını eşitsizlikle ve yoksunlukla mücadeleye adamasının, kişinin kendisini karşıt olarak konumlandırdığı içler acısı koşullara atıfla tanımlamaya başlaması gibi aksi bir etkisi vardır."[4] Dahası, eğer bu bir temel tasarı haline gelirse, söz konusu eşitsizlik ve yoksunluk düzeltilirse bu tanımlama hali kişinin hayatında derin anlamı olan bir şeyi çekip alma tehdidini taşır. "Kendilerini küresel eşitsizlik ve yoksunlukla mücadele tasarısı ile tanımlayan insanlar, bu koşulların tamamen ortadan kaldırıldığı karşıolgusal bir durumda bu anlam kaynağını ellerinde tutamazlar."[5] İronik bir biçimde, eşitsizlik ve baskıya karşı mücadelede başarılı olmak kişinin hayatına anlam vermez, tam tersine bu anlamın yok olmasına sebep olur.

Wallace'ın konumunu neden "mütevazı nihilizm" olarak nitelendirdiğini görebiliyoruz. Dünyada ayrıcalıklı konumlara sahip olan bizler, bizim için dahi ahlâken kabul edilebilir olmayan koşulları olumlamak zorunda kalıyoruz. Bu ikileme bakmayı reddetmemiz onu ortadan kaldırmayacaktır. Biz, çoğumuz, hayatımızın şimdiki anlamına sahip olması için, kınamamız gerektiğini bildiğimiz şeyleri tasdik ettiğimiz durumlara bulaşmış vaziyetteyiz.

Wallace'ın tövbe stratejisi eleştirisinin hatalı olduğuna inanıyorum. Wallace'a göre bu strateji hem kendi ayrıcalıklı konumumuzu eşitsizlik ve yoksunluğa karşı kullanmamızı, hem de karşı çıktığımız şeyle ya da daha doğrusu karşıtlığımızla özdeşleşmemizi gerektirir. Ancak bu iki iddianın bir sorun teşkil ettiği fikrini benimsemek zorunda olmaksızın onları kabul edebiliriz. Birinci iddiaya ilişkin olarak, mesela bir felsefe profesörü olarak maaşımın ve boş zamanımın bir kısmını para yardımı ve gönüllü çalışma olarak sendikalaşma çabalarına ayırdığımı, eğer bu çabalar sonuç verirse üniversite hademelerinin çalışma koşulları ve maaşlarının değişeceğini varsayalım. Yine varsayalım ki bu değişiklik başarıya ulaşırsa benim çalışma şartlarımda değişikliklere yol açacak. Ne de olsa üniversiteler çoğu zaman finansal sıkıntı içindedir. O halde, eğer hademelerin maaşları yükselirse benimkinin azalması gerekecektir. Ayrıca onlara daha fazla boş zaman sunulması, örneğin şimdilik onların üstlendiği bazı görevleri üstlenmem an-

4 *Age*., s. 238-9.
5 *Age*., s. 239.

lamına gelecektir. Yani mesela geri dönüştürülebilir olan atıkları dönüştürülemez olanlardan ayırmak için kendi çöpümü tasnif etmem gerekecektir. Üstüne üstlük, her bir atığı kendilerine ayrılan konteynıra götürmem gerekecektir. Belki ofislerimiz eskisi kadar sık temizlenmeyecektir, demek ki daha temiz bir ofis istiyorsam temizlik malzemesi getirip kendim temizlik yapacağım (Bu örnek size gerçekçi görünmediyse, çalıştığım üniversitenin bir maliyet düşürme hamlesi olarak bu değişiklikleri yaptığını söyleyeyim. Ancak bu değişiklikler elemanların maaşının yükselmesini beraberinde getirmedi).

Tüm bunların sonucu daha âdil bir ücret ve emek dağılımı olacaktır. Ancak başka değişiklikler de hayal edebiliriz. Diyelim ki bunlardan biri fakülte üyelerince dönüşümlü olarak hademelere ücretsiz ders vermek olacak. Dilerseniz bu derslerin üniversiteye maddi bir yük olmamasını sağlamak için gönüllü olarak verileceğini varsayalım. Fakültedeki herkesin katılımı sağlanamasa da böylesi bir düzenlemenin uygulanabilir olacağını sanıyorum. Yeterli sayıda üyenin böyle bir programın mümkün olması için gönüllü katılımı hayli olasıdır. Önceki maaş ve boş zamana ilişkin gelişmelerin yanı sıra, fakülte ile hademelerin arasındaki eğitime dayalı mesafenin azalması bu tip bir programın faydaları arasında olacaktır.

Tüm bunların biraz da benim (ve diğerlerinin) sendikalaşma kampanyasına adadığı zaman ve maddi katkılar sayesinde gerçekleştiğini farz edelim. Bu durumda ben ayrıcalıklı statümü bir tövbe stratejisi için kullanmış oluyorum. Bu neden bir sorun teşkil etsin? Ayrıcalıklı statümü tam da bu ayrıcalıkların altını oymak için kullandım. Burada kaçamayacağım gerçek bir sorun yok gibi görünüyor. Wallace'ın vardığı nihilist sonuç temelsizdir.

Burada Wallace açmazdan ancak onun burjuva doğasından kaçarak kaçabileceğimi söyleyebilir. Başka bir deyişle, benim bir felsefeci olarak tasarımı sürdürmemi sağlayan şey tam da karşısında mücadele verdiğim koşullardır. Eğer ben, tabii diğerleriyle beraber, bu koşullara karşı mücadelede başarılı olursam, tasarımı artık eskisi gibi sürdüremem. Burjuva ayrıcalığımın ve onunla beraber benim temel tasarımın kuyusunu kazmış olurum.

Bunun niye böyle olması gerektiğini göremiyorum. Yüksek maaşın felsefeci ya da akademisyen olmanın gerekli bir koşulu olmadığı açık. Başka ülkelerde akademisyenler ABD'deki kadar maaş almıyorlar ve yine de nitelikli işler üretiyorlar. Ödün vereceğimiz tek konu, boş zaman olacaktır. Bu yeni şartlarda okumak ve tefekkür etmek için daha az zamanım olacağı doğru-

dur. Ancak bu örnekte felsefeci olmanın temel tasarı olduğunu hatırlayalım. Benim hayatımın anlamlılığının temel kaynağı bu. Bu nedenle, felsefi çalışmalar için şu an vakit ayırdığım diğer boş zaman faaliyetlerimi feda etmeye gönüllü olacağımı varsayabiliriz. Belki *The Wire* dizisinin tekrarlarını izleyemeyeceğim ya da akşamüstü daha az roman okuyacağım veya şehir dışına daha az çıkacağım. Eğer felsefe benim temel tasarım ise bu fedakârlıkların hiçbiri bana külfet olmaz.

Görünen o ki, tövbe stratejisi, yani ayrıcalıklı konumumu ayrıcalığa karşı mücadelede kullanmak, kaçınılmaz bir açmaz değil. Peki sorunun diğer yönüne, karşısında mücadele verdiğim şey ile ya da en azından karşıtlığın kendisiyle kendimi özdeşleştirmeme ne demeli? Bu bana eski komedyenlerden Lenny Bruce'un, hayatını toplumun tüm yanlışlıkları ve bozukluklarından kazandığı suçlamasına cevaben söylediği bir sözü hatırlattı. Diyordu ki, eğer her şey yolunda olsaydı, J. Edgar Hoover (FBI'ın kurucusu ve dönemin sevilen bir şahsiyeti) ile ikisi işsizlik maaşıyla geçiniyor olacaktı. Baskıya karşı ya da daha genel olarak bir sorunu çözmek için mücadele eden herkes, bu sorun çözüldüğünde ya da mesele ele alındığında tasarısız –hatta temel tasarısız– kalacaktır. Bu, sorunun başarıyla çözülmesi için baştan ödenen bir bedeldir. Kişi, sorunun ya da meselenin ortaya çıkardığı mücadelenin üstesinden gelmesine, sevinç ve rahatlamanın yanı sıra bir hayal kırıklığı hissinin eşlik edeceğini ve bu tasarı bir temel tasarıysa kişinin hayatında bir boşluk açılacağını düşünebilir. Ancak bu boşluk, insanın kendisini başarıyla bir tasarıya adamasının, muvaffakiyetin ürünüdür; sorunun kendisiyle özdeşleşmesinin ortadan kaybolmasının değil. Diğer bir deyişle, genel olarak bir sorunu çözmede ya da örneğimizde olduğu gibi baskıya karşı harekete geçmede insanlar sorunun kendisiyle değil, sorunu çözme hedefiyle özdeşleşirler. Ve bu hedefin başarılması onları bir süreliğine şimdi ne yapacakları konusunda boşluğa düşürse de, bu boşluk tasarının uygun bir sonuca ulaştırılmış oluşu ile telafi olur.

Bir sorunun çözümü ile sevdiğimiz birinin kaybını karşılaştıralım. 1980'lerde yüksek lisans öğrencisiyken birkaç sene boyunca, üniversitemdeki Apartheid karşıtı "yatırımları geri çekme" hareketinde çalışmıştım. Ders çalışmadığım zamanlarda, yatırımları geri çekme üzerine düşünüyor, insanlarla bunu konuşuyor ve bunun için örgütleniyordum, üniversiteme Güney Afrika ile iş yapan firmalardaki hisse portföyünden kurtulması için baskı yapma stratejileri geliştirmeye çalışıyordum. Sonunda kampanyamız başa-

rıya ulaştı. Bu durum beni hem rahatlattı (başarımız korkunç bir hataya son verilmesi hususunda yalnızca küçük bir katkı olduğu için tam bir sevinç duymak zordu), hem de beni bir boşluğa düşürdü. Elbette her zaman savaşılacak başka baskılar vardır ve zaten kısa sürede böylesi birkaç mücadelenin içine girmiştim. Ancak, Apartheid karşıtı mücadele ile onun zaferinin benim için hep özel bir yeri oldu.

Eğer temel tasarımız yerine sevdiğimiz birinin kaybından söz ediyor olsaydık, durum tamamen başka türlü olabilirdi. Bir tamamlanmışlık hissi, başarıyla sonuçlandırılmış bir görev hissi söz konusu olmazdı. Sevgi ilişkisine dair bu temel tasarı yerine getirilmiş değil, engellenmiş olurdu. Sevdiğimiz kişiyle özdeşleşmek söz konusu olduğunda, ölüm beni ilişkimizi ilerletme tasarısından koparıvermiş olurdu. Hayatımın anlamlılığının bir veçhesini, bir önceki bölümün sonlarına doğru tartıştığımız biçimlerde baltalamış olurdu. Sonlanan bir tasarıyla özdeşleşmenin kişinin benliğini sarsması, bir sorunun çözümünden çok bu tür bir kayıpta söz konusu olur.

O halde tövbe stratejisi, Wallace'ın bu stratejiyle ilişkilendirdiği nahoş özelliklerin hiçbirini gerektirmemektedir. Burjuva konumundaki biri, eşitsizlik ve yoksunluğa karşı başarıyla mücadele etmek için bu haksızlıkların nesnesi olanların sahip olmadığı zaman ve kaynağa sahip ise de, bu o kişinin kendisini içinde bulduğu konumun daha yaralayıcı yönlerinden kaçabileceği anlamına gelmez. Eşitsizlik ve yoksunluğa karşı verdiği mücadelede kendisini bu haksızlıklarla ya da bu haksızlıklara karşı oluşuyla değil, bu haksızlıkların ortadan kaldırılmasıyla özdeşleştirir. Bir temel tasarının bu haksızlıkların ortadan kaldırılmasıyla ilişkilendirilen kaybı, tamamlanmak yerine ket vurulmuş bir temel tasarıdan doğan kayıptan farklıdır.

Yine de, burjuva açmazıyla bağdaştırılan ve tövbe stratejisinin, hatta hiçbir stratejinin karşılayamayacağı daha çetin bir zorluk bulunmaktadır. Burjuva açmazı yalnızca var olan eşitsizlik ve yoksunluktan değil, geçmişteki haksızlıklardan da doğar. Ve bu haksızlıkları düzeltmenin bir yolu yoktur. Üniversitelerin gelişmesine ve sürdürülmesine yardımcı olmuş kölelikle çeşitli bağları geriye döndürmek mümkün değildir.[6] Ya da kişi üniversitelerin bekasını sağlayan ve kişinin kendi konumunun yapısının temelinin bir kısmını oluşturan sömürüye karşı kendini adayamaz. Bir burjuva kariyerinin bu temelleri daima kişinin kontrolü dışında kalacaktır.

6 Krş. Wilder, Craig Steven, *Ebony and Ivy: Race, Slavery, and the Troubled History of America's Universities*, Londra: Bloomsbury Press, s. 2-13.

Bunun ne önemi olabilir? Wallace, kişinin kendi durumunu olumlamasının, kişiyi o noktaya getiren tarihi tümüyle olumlaması anlamına geldiğini savunmaktadır. Buna göre, burjuva bir profesör olarak durumumu olumlama, beni konumumun varlığını sağlayan koşulları yaratan geçmiş zulümleri olumlamaya mahkûm eder. Başka bir deyişle, felsefi kariyerimle bir temel tasarı olarak kendimi özdeştirirken, bu kariyere girişmemi sağlayan koşullara dair her şey dâhil bir pişmanlığım olamaz. Bu demek değildir ki bu koşullar yüzünden kendimi kötü hissedemem. Ama bu koşulların olduklarından başka türlü olmasını dileyemem çünkü bunu dilemek beni bu temel tasarıya girişmekten alıkoyar.

İçinde bulunduğum durumu bahsettiğimiz şekillerde yaratan baskıları sonlandırmak için mücadele versem de bu geçerlidir. Burjuva varoluşumu idame ettiren mevcut koşulları reddetsem bile, bu konumda olmam ve *mevcut* mücadeleye girişebilmem, benim temel tasarım olduğu ölçüde, bu temel tasarıyı mümkün kılan *geçmiş* koşulları da olumlamamı gerektirir.

Bunun ötesi ve daha fenası da var. Sadece içinde bulunduğum kurumsal yapılarla derin bağı olan belli geçmiş koşulların olumlanması söz konusu değil. Kendimi bu konumda bulmamı sağlayan her şeyi olumlamak zorundayım. Bu profesörlüğü alacak konuma gelmek için, rekabete girecek eğitime sahip olmam gerekir. Yani mevcut kurumu yaratan baskıcı koşulların yanı sıra diğer kurumları yaratan koşulların da yerinde bulunması gerekir: bitirdiğim lisansüstü program, mezun olduğum üniversite ve hatta belki lisem. Ve bu sadece başlangıç. Eğer ebeveynlerim o gün orada cinsel ilişkiye girmiş olmasaydı, ben burada olmayacaktım. Demek ki onların cinsel ilişkiye girmesine giden koşulları da olumlamam gerekiyor, bu durumda karşılaşmalarını sağlayan koşulları da olumlamalıyım. Benim durumuma bakacak olursak; babam İkinci Dünya Savaşı sırasında subay eğitim okuluna gitmiş, oradan da ekonomi dalında yüksek lisansa başlamak için annemle tanıştığı New York'a gelmiş. İkinci Dünya Savaşı olmamış olsaydı, annemle tanışamazdı. Bu meselenin nereye kadar uzandığını görebiliyoruz. Mevcut durumumu olumlamam demek, bu duruma giden yoldaki her şeyi olumlamam demek; bu da halihazırda ilerlediği şekliyle tüm insanlık tarihine tekabül ediyor.

Eğer temel tasarılarımız hayatımızı olumlama kaynaklarıysa, eğer hayatımıza anlam kazandıran şeylerse, o halde bu anlamı muhafaza etmek için tüm insanlık tarihini ya da ona yakın bir şeyi olumlamak zorundayız. Mesela ben ve benim gibi şu an yaşamakta olan birçoğunuz, Holokost'un

meydana gelişi olmasaydı varolmayacaktık. Bu yüzden, hayatımızı olumlayacaksak Holokost'tan tam bir pişmanlık duyamayız. Nihayetinde onu olumlamak zorundayız.

Eğer böyle bir tavır şart olsaydı, kesinlikle bir tür nihilizm teşkil ederdi. Wallace'ın da işaret ettiği gibi, bu tür bir nihilizm tüm inanç ya da olumlama türlerinin bir reddi olmak zorunda değildir. Aslında, işe koyulmak için belirli bir olumlama gerekir: Kişinin kendi hayatını olumlaması ya da en azından temel tasarısını olumlaması gerekir. Ona göre asıl mesele "kaygı" adını verdiği bir soruna ilişkindir. "Çağdaş dünyada nihilizmin alamet-i farikası çekilme ya da yönelimin daha abartılı şekillerde tanzimi değil; anlam kaygısıdır... Bu yorumda anlam kaygısı, koşulsuz bir olumlamayı hak eden hayatlar sürme arzusunun nihayetinde mümkün olmadığının fark edilmesinden doğar."[7] Bu, daha radikal bir nihilizmin önereceği gibi, hayatlarımızı yaşamamızın bir anlamı olmadığı ya da dünyada bir fark yaratamayacağımız anlamına gelmez. Bizi bulunduğumuz yere getiren daha korkunç koşulların bir kısmını belirli bir ölçüye kadar dengeleyen faaliyetlere girişebiliriz. Dünyayı daha iyi bir hale getirebiliriz. Ama son kertede dehşet verici tarihi koşulların, her şey dâhil bir pişmanlığımız olmaması anlamında olumlamak durumunda kaldığımız koşulların bir ürünü olduğumuzu inkâr ederek yaşayamayız. Holokost olmasaydı, burada olmazdım.[8]

Bu nihilizmin insanlık tarihinin daha iyi yönlerini olumlamaya müsait olduğunu göz önünde bulundurmalıyız. Eğer benim varoluşum tüm insanlık tarihine bağlıysa, o halde Shakespeare, Ghandi, süfrajet hareketi, Rönesans ve basketbola da bağlıdır. Ve tüm bunları da olumlama imkânım olur, hatta tüm bunları da olumlamam gerekir. Fakat o zaman da kendimi tüm bu şeylerin yanısıra Holokost'u da olumlamanın getirdiği rahatsız edici konumda bulurum ve tüm bu saydıklarım için Holokost'un acısına değer miydi diye düşünürüm. Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler* eserinde İvan'ın Alyoşa'ya söylediği gibi, "eğer çocukların çektiği acılar hakikatin bedeli olan acıların toplam hanesini şişirmeye yarıyorsa, hakikatin bu kadar değerli olmadığını savunuyorum."[9]

7 *Age*., s. 256-7.

8 Bu kitabı bitirmekteyken, Peter Atterton'un *NY Times* blogu *The Stone* için yazdığı muhteşem bir kısa denemesinde benzer bir düşünce izlediğinden haberdar oldum. Krş. "Do I have a right to be?", http://opinionator.blogs.nytimes.com/2014/07/05/do-i-have-the-right-to-be

9 Dostoyevsky, Fyodor, *The Brothers Karamazov*, İng. çev. Constance Garnett, New York: Signet Classics, 1980 [1880], s. 226.

Wallace'ın "mütevazı nihilizm"ine mahkûm edilip edilmediğimizi sorarken, Holokost'ta ve hatta ben doğmadan önce anne babamın yaptığı herhangi bir şeyde bir rol oynamadığımın ayırdına varmak için durmalıyız. Bu nedenle eğer bir şeyi olumluyorsam, o şey her ne ise, *benim yaptığım* bir şeyin her şey dâhil pişmanlığının reddi olamaz.

Eğer Holokost'a ben sebep olmadıysam, o zaman onu nasıl bir kavrayışla olumlamak, yani onun olmuş olmasını tercih etmek zorunda oluyorum? Onu olumlamamı *gerektirmeyen* bir kavrayışın da olduğu açıkça ortadadır. Buna ahlaki kavrayış diyebiliriz. Hayatıma hâlâ bağlı olmakla beraber, Holokost olmasaydı ve ben de doğmamış olsaydım daha iyi olurdu diyebilirim. Yani, Holokost'un benim yaşamım pahasına hiç gerçekleşmemiş olmasının, ahlaken ve benden bağımsız olarak daha iyi olacağını olumlamaya hazırım, ki hatta bunu olumluyorum, çoğumuzun da olumlayacağını zannediyorum (Burada bir şeyi açıklığa kavuşturalım, bu olumlama Holokost olmasaydı, ondan daha kötü bir şeyin gerçekleşemeyeceğini varsayıyor. Holokost'u seçmenin nedeni zaten tarihin daha kötü olaylar ortaya çıkarmasının zor olmasıdır, ki kabul edelim tarih bu anlamda çok yaratıcı olduğunu kanıtlamıştır). Benim yaşamam için milyonlarca insanın feci şekillerde can vermesinin ahlâken iyi bir şey olarak olumlanması zordur.

Fakat ahlaki olandan başka, Holokost'un gerçekleşmiş olmasının onaylanması fikriyle bağdaştırılabilecek bir olumlama kavrayışı daha vardır. Bu kavrayış, *yeğlemek* terimiyle yakından ilişkilendirilebilir. Şu an sürdürdüğüm yaşam ile hayatta olmayı yeğlediğime göre, Holokost dâhil, beni buraya getiren koşulları olumlamakla yükümlü değil miyim? Ya da başka şekilde söyleyecek olursak, benim burada olmayı yeğlemem, benim burada olmam için Holokost'un meydana gelmiş olması gerekli olduğu için Holokost'un da yaşanmış olmasını yeğlememi, onun yaşanmasından pişmanlık duymamamı gerektiriyor mu?

Bu soruya odaklanmadan önce, herhangi bir standart pişmanlık mefhumundan ne kadar uzak olduğumuzu kaydetmeliyiz. Holokost'un olumlanmasıyla esirgenen esef duygusu, bir çocuğun dersini alması için cezalandırılmasının esef verici olması, yani dersini cezasız öğrenmesinin imkansızlığının talihsiz oluşu gibi daha yüzeysel bir örnektekine benzer şekilde, Holokost'un esef verici olduğu fikrinin reddi değildir. Yani, bir yandan Holokost'un yaşanmış olmasının esef verici olduğunu düşünüp diğer yandan varoluşuma sebep olduğu için onu yeğleyebilirim.

Yine de bana öyle geliyor ki, bu tür bir yeğlemenin bile söz konusu olması gerekmiyor. Bu bizden talep edilen bir şey değil. Benim varoluşumun buna değmeyeceğini, Holokost'u engelleyeceğini bilsem doğmamayı yeğleyeceğimi pek tabii söyleyebilirim. Bunun nedenini anlamak için, öncelikle bu tür bir konumun neyi gerektirip neyi *gerektirmeyeceğini* aklımızda bulunduralım. Bu benim hayatımı bildiğimiz herhangi bir şekilde feda etmemi gerektirmez. Holokost'un gerçekleşmemiş olması için ölmüş olmam gerekmezdi. Bunun yerine, varolagelmezdim. Bu hayatın zevklerini –var olduğum için tanıdığım zevkler– tadamazdım. Ama bu zevkleri özlemezdim çünkü zaten var olmadığım için onları özleyemezdim.

Böylesi bir görüşün gerekli olduğunu savunmuyorum. Birileri var olmak karşılığında Holokost'un gerçekleşmiş olmasını yeğleyebilir de. Benim görüşüm daha çok böyle bir yeğlemenin gerekli olmadığı yönünde. Bu görüşümü savunmak için, bir insanın Holokost'a karşılık var olmamayı yeğleyebileceğini göstermem yetmez, bunun yanı sıra, bunun o insanın varoluşuna bağlı olmasının gerekmediğini de göstermem lâzım gelir. Yani, baştan var olmamayı yeğleyebilsem de, eğer benim var olmayışım Holokost'un gerçekleşmesini engelleyebilecekse, bunun benim varoluşumun benim için önemli olmadığı anlamına gelmediğini göstermem gerekir.

Aslına bakarsak, ben hayatıma; bir felsefeci olarak rolüme, aileme ve arkadaşlarıma ve güçlü bir bağ hissettiğim başka mecralara derinden bağlıyım. Bu hayatın, ve özellikle de bu belirli hayatın benim başımdan geçmemiş olmasını dilemem. Ancak eğer biri bana gelip geçmişe gidip kendi varlığım pahasına Holokost'u engellemeye kadir olduğumu söylese, bu teklifi kabul edebileceğime inanıyorum. Gerçekten böyle olmasını temenni ederim.

Birinin hayatı mevzubahis olduğunda böyle bir fedakârlığı yapabilmesinin olasılık dışı olduğu düşünülebilir. Fakat birçok insanın önemli olduğunu düşündükleri şeyler için hayatlarını, hâlihazırda sürdürmekte oldukları hayatlarını feda ettiklerini unutmamalıyız. Daha önce gördüğümüz gibi, ben var olan bir yaşamı feda etmiş olmayacaktım, sadece varolagelmiş olmayacaktım. Bu bana insanın kendi hayatını feda etmekten daha kolay bir tercih gibi geliyor.

İkinci olarak, hayatımın muhasebesinin öte tarafında ne olduğunu göz önünde bulundurmalıyız. David Hume çok bilinen bir tartışmasında –yakın zamanda çağdaş felsefeci Shelly Kagan'ın derinleştirdiği bir tartışmadır bu– canlılığın bazen ahlaki bir güdülenme görevi görebildiğini savunur.

Kagan'ın ifade ettiği gibi "Eğer yanımdaki birinin hayatı tehlikedeyse, yardımcı olmak için bir fedakârlık yapmaya çoğu zaman hazır olurum. Ama bu kişinin kendisiyle karşı karşıya olmadığımda nadiren benzer bir fedakârlık yapmaya gönüllü olurum, bu durumda yalnızca benim yardımıma muhtaç birisinin *olduğu* bilgisine sahip olurum."[10] Aynısını Holokost örneğine uygulayalım. Washington'daki Holokost Anıt Müzesi'ni ziyaret ettiğimde, sergilerin birçoğunu yere kapanıp ağlamadan gezebilmiştim. Ta ki ayakkabılara gelene kadar (Anlaşılan o ki bu yalnızca benim başıma gelmemiş). Ayakkabıları, yıpranmış derilerini ve sökük dikişlerini görünce, akıbeti Nazilerin elinde korkunç acılar çekmek olanların insanlığı ve kırılganlığını iliklerimde hissettim. Müzedeki diğer yerlerin arasında bir tek orada onların hayatları ve ölümleri canlanmıştı. Elbette Holokost'la yüzleşmek beni ilk kez sarsmıyordu ama bu, hafızamda en derin yer eden yüzleşmelerden biri oldu. O canlılık anında, kendi hayatımı onların hayatlarının selameti için değiş tokuş etmenin zor olmayacağını düşünüyorum.

Yaşamıma olan bağlılığım düşünülecek olursa, özellikle de ayakkabıların önünde durduğum sırada böyle bir takasın akıldışı olacağı yönünde bir itiraz getirilebilir. Bu kararı soğukkanlı bir tefekkür sonucu değil, bir anlık ihtirasla almış olurdum. Ancak bu anda yaşanan ihtiras mantıkdışı değildir. Bu birinin eşini *in flagrante delicto* [cürmü meşhut halinde] yakaladığı ve sonradan pişman olacağı şeyler yapabileceği andaki ihtiras değildir. Aksine bu ihtiras, ânın getirdiği heyecanla daha büyük ahlaki meselelerin varlığını gölgelemek yerine, kişiyi bu ahlaki meseleyle yakın temasa sokar. Bu, içimde uyanan akıldışı bir histen ziyade Holokost'un ne olduğuna dair gerçekçi bir farkındalık olurdu.

O halde, hayatımı Holokost ya da varlığımı borçlu olduğum geçmişin herhangi bir veçhesi pahasına olumlamak zorunda olduğumu söylemek için bir sebep yoktur. Wallace'ın çoğumuz için kaçınılmaz olduğunu düşündüğü "mütevazı nihilizm" gerekli değildir. Bu bizim varoluşsal koşulumuz değildir. Bizden önceki dehşetleri olumlamak zorunda değiliz. Fakat öyleyse, hayatlarımızın üzerine inşa olduğu canavarlıklara karşı doğru tutum ne olurdu? Bunlarla nasıl bir ilişki kurmalıyız?

Belki de takınacağımız tavır olumlamadan ziyade *kabullenme* olabilir. Kabullenmede varlığımın ve mevcut talihli konumumun birçok dehşet verici

10 Kagan, Shelly, *The Limits of Morality*, Oxford: Clarendon Press, 1989, s. 294.

olayı içeren bir tarihin üzerine kurulu olduğunun farkında olurum. Bu dehşet verici olaylar gerçekleşmeseydi, burada olamazdım ve içinde bulunduğum konumdan faydalanamazdım. Benden önce olduğu için bu olaylara karşı bir şey yapamayacağım gerçeği, beni bunlara karşı kayıtsız hissettirmek ya da beni vücuda getirişlerindeki gerekliliklerini fark etmemi engellemek durumunda değildir. Ancak bu dehşet verici olayları düzeltmek için hiçbir şey yapamayışım, benim ya bunları olumlamamı ya da kendi hayatımla bağ kurmaktan çekilmemi gerektirmez de. Değiştiremeyeceğim şeyleri olumlamıyorum. Meydana geldiklerini kabul ediyorum. Benim doğru dürüst bir yaşam sürmemde üstlendikleri rolün farkındayım. Canlılık anlarında, bu dehşetli olayları engellemek karşılığında iyi talihimden feragat etmem vermem gerektiğinin, hatta feragat edebileceğimin farkında oluyorum. Ama bunları engelleyemem, bu yüzden bunların üzerine kurulu bir hayatı olumlamasam da kabulleniyorum.

Olumlama dinamiğinin aksine bu kabullenme her şey dâhil bir pişmanlığın reddi değildir. Öyle olsaydı, hayatımı benden önce gelen tarihin selameti için feda etmeye hazır olmazdım. Dahası yukarıda incelediğimiz türde bir pişmanlık niteliği taşımazdı. Taşıyamaz, çünkü bu fiilleri ben işlemedim. Bu, daha çok, nihayetinde trajik olan bir niteliğin varlığımıza eşlik ettiğinin tanınmasıdır. Hayatlarımız bizim işlemediğimiz ve tersine çeviremeyeceğimiz zulümlerin temelinde ortaya çıkar. Bizden önce acı çekenlerin hayatlarını ve varlığımızı borçlu olduğumuz acıları asla telafi edemeyeceğiz. Bunları telafi etmek bir yana, onlara kendimizi adayamayız bile. Ve insanlık gayretinin en iyi örneklerinin bile altında yatan trajedilerin farkındalığını yanımızda taşıyarak öylece devam ederiz.

Geçmiş üzerine neden bu şekilde düşünelim diye sorulabilir. Benim kontrolümde olmayan şartlar konusunda ne yapabileceğimi neden kendime sorayım? Holokost oldu. Olmamış olması için yapabileceğim hiçbir şey yok. Varsayımsal olarak bunun için ne yapabileceğime odaklanmak yerine dikkatimi neden gelecekte yapabileceklerime vermiyorum?

Buna biri daha genel, biri de tartıştığımız meseleye özgül iki yanıt verilebilir. Genel olarak, ileride nasıl hareket edeceğimizi öğrenmek için kendimize geçmişte çoktan olmuş olan durumlarda ne yapacağımızı sorarız. "Onun yerinde olsaydım şöyle yapardım" sık karşılaşılan bir tefekkürdür. O kişinin yerinde olamayacağımızı, hele geçmişte olmuş bir şey için bunun hiç mümkün olmadığını biliriz. Yine de, farazi konulardaki bu tefekkürümüzün ge-

lecekte karşılaşacağımız koşullarda düşünüşümüzü –ve umarız ki eylemlerimizi– yönlendirmesine izin veririz.

Daha özgül olarak, kendi hayatımızda nasıl bir tutum alacağımızı soruyoruz. Holokost üzerine tefekkürde bulunarak, birbirine karıştırabileceğimiz iki tutumu, kabullenmeyle olumlamayı ayırıyoruz. Bu bize Wallace'ın "mütevazı nihilizm"ine alternatif bir yol alma imkânı tanıyacak. Değerlendirmelerimizdeki dolambaçlar bu tutumu geride bırakmamızı sağladı. Tabii ki, tefekkürümüz "onun yerinde olsaydım"dan biraz daha farazi ve duygusal açıdan zorlayıcı idi. Ama bizi ileri götürebilecek bir kavramı güvenceye almış oldu. Eğer Wallace Holokost'u (ya da tarihimizdeki benzer bir canavarlığı) önlemek için varlığımdan vazgeçmeyeceğim konusunda haklıysa, "mütevazı nihilistler" olmalıyız. Kendimizi bu varsayımsal örnekle sınayarak ve varlığımızı Holokost'a karşı olumlamak zorunda olmadığımızın farkına vararak, geçmiş ile hayatlarımızın kırılganlığına karşı daha genel bir tutum geliştirmemizi sağlayan bir ilişkinin yolunu bulduk. Yakında çıkacak olan kitabımda tam da bunu yapmayı deniyorum.

O halde, benim iyi talihim ve çoğumuzun iyi talihi, mütemadiyen cani olabilen bir tarihin üzerine kurulu. Geleceği daha az cani kılabiliriz, kılmalıyız ve kılmaya çalışmalıyız. Ancak bunu bir hata yapmışcasına, varlığımızı telafi etmek için yapmayız. Bunun yerine, bizi üreten geçmişten öğrenerek, ileride gerçekleşmemiş olmasını dileyeceğimiz bir şeye katkıda bulunmamış oluruz. Bu Wallace'ın anladığı şekliyle olumlama dinamiğinden çok farklıdır. Sonuç bölümünde Wallace, burjuva açmazına karşı birkaç eylem hattı öneriyor. "Bunlardan biri, hayatlarımızda içinde bulunduğumuz uygunsuz koşulların karşısında yükselebilecek, kurulabilecek, geriye dönüp baktığımızda bize hayatımızı olumlamak için olumlu bir temel verebilecek bir şeyler olmasıdır... Hayatlarımızın ikinci önemli amacı, hayatımızın ahlâkî niteliğine ilişkindir... İnsanlarla onlar için kabul edilebilir şekilde etkileşime geçmek bizim için önemlidir... Son olarak, hayatlarımızda makul şekilde erişebileceğimiz daha özgül bir değer vardır... bu, dürüstlüğün değeridir."[11]

Bana göre bunların tümü, uğruna hayatımızı adamamızın makul olduğu amaçlardır. Ancak bunların "içinde bulunduğumuz nahoş koşulların üzerinde ve karşısında konumlanması" zorunlu değildir. Eğer söz konusu olan şimdiki koşullarsa, daha önce de bahsettiğimiz gibi, bunlara karşı mücadele

11 s. 258-260.

etmeliyiz. Ve açıkladığım gibi, böyle bir mücadele bizi burjuva açmazının içine hepten sokacaktır diye bir şart yok. Aksine, eğer bu koşullar geçmiş koşullarsa bu tasarılar yoluyla varlığımızı telafi etmemizin bir anlamı olamaz. Öncelikle, bizden öncekilerin acılarını gideremeyiz, yani varlığımız ile ya da varlığımız üzerinden bir telafide bulunamayız. İkincisiyse, varlığımızı ve iyi talihimizi kısmen onların acılarına borçlu olsak da, ortada telafi edilecek bir şey yoktur. Hayatlarımızı olumlamak yerine kabullenerek onların acısını tasvip etmiş olmadık, demek ki bu acının "üzerinde ve karşısında konumlandırılacak" bir şey yok.

Öyleyse tasvir ettiğim haliyle kabullenme, geçmişe karşı Wallace'ın mütevazı nihilizminden daha incelikli bir tutum gerektirir. Fakat bu bizi bir soruyla baş başa bırakır. İşte bu soru ve beraberinde getirdikleri sonucumu oluşturacak. Eğer geçmişteki dehşetleri önlemek adına varlığımızı feda etmeyi göze alıyorsak, şimdi ve gelecekte kendimizi ne için feda etmeye razı oluruz? Ve birçoğumuz (kendimi de dâhil ediyorum) neden kendini feda etmiyor?

Nihayetinde, geçmişte varlığımızı feda etmeye gönüllülüğümüz ile şimdiki ya da gelecekteki zulümleri önlemek veya hafifletmek için ileride de eşdeğer bir şeyi feda etmeye için gönüllülüğümüzün eş olması gerekmez mi? Çektikleri acılar çocuklarımız ve torunlarımızın kim olacağını belirleyecek olanlar için, ülkemizdeki Suriyeli mülteciler, potansiyel polis şiddeti mağdurları veya kayıt dışı çalışan yoksul işçiler için ne feda etmeye hazırız? Kurbanları halihazırda katlanarak artan iklim değişikliğinin cesametini önlemek için ne feda ederdik? Ve eğer bir fedakârlıkta bulunmaya hazır değilsek, bu bizi meydana getiren dehşet ile ilişkimize dair ne gösterir? Geçmiş ile ilişkimiz, gelecek ile ilişkimizden tamamen ayrı değildir. Biri hakkında soru sorarken, diğeri üzerine –belki de ikrar etmek istemeyeceğimiz– yanıtlar öneririz.

İngilizceden çeviren: Zeynep Serinkaya

Hepimiz Yaralanabiliriz, Ama Bazıları Diğerlerinden Daha Çok Yaralanabilir:

Yaralanabilirlik Çalışmalarının Politik Muğlaklığı, Tereddütlü Bir Eleştiri

ALYSON COLE

Yaralanabilirliği Güçlendirmek

Kris Grey yakın zamanda Brooklyn, Red Hook'taki geniş bir mekânda "Hürmet" isimli bir performans sergiledi. Grey 45 dakika boyunca, izleyicilerin karşısında çıplak bir biçimde durdu ve daha önce yapılmış bir ameliyattan kalan yaraların içine iliştirilmiş 25 cm. uzunluğundaki iğneleri sırayla çıkardı. Göğüs boşluğundan Grey'in vajinasına doğru akan kanın bedende çizgiler oluşturduğu bir fotoğrafa sanatçıyla yapılan "Güçlendirilmiş Yaralanabilirlik" başlıklı bir röportaj eşlik ediyordu. Sanatçı bu performansı "travma mekânında failliği geri kazanmak" olarak tasvir ediyor. Grey şöyle açıklıyor: "Eğer benim çalışmam herhangi bir şeyi ifade ediyorsa, o şey yaralanabilirliktir." Grey böyle "bir bedensel failliğin *trans* bir beden üzerine yerleştirilmesinin" bir politika biçimi olduğunu iddia ediyor.

> Beden üzerinde yeni bir kanal açmak ... kesinlikle politiktir. Bu edim bizim toplumsal geleneklerimize meydan okumaktadır ... izleyicilerin neredeyse benim içime girebileceklerini hissettikleri bir alan açmak istiyorum, aramızdaki sınırları kökünden söküp atabileceğimiz bir alan.[1]

1 Alicia DeBrincat, "Kris Grey in Conversation with Alicia DeBrincat", *Artfile Magazine*, http://www.artfilemagazine.com/Kris-Grey.

"Hürmet" yakın zamanlardaki yaralanabilirlik çalışmalarının ana temalarını –bedensellik, radikal açıklık, normların şiddeti ve şiddetin normatifliği– vurgulayarak, açık bir biçimde harekete geçirmektedir. Bu performans, bedenlerin sınırsızlığını kucaklayarak, yaralanabilirlik ve pasifliği ayrıştırmaktadır. Sonuçta birtakım geleneklerin muğlak bir biçimde sarsılmasını sağlamaktadır ki bu da, tıpkı "güçlendirilmiş yaralanabilirlik"teki semantik eşleştirmede olduğu gibi, izleyicide, güncel literatürde ortaya konan duyarlılıklarla aynı doğrultuda bir çift-değerlilik hissine yol açmaktadır. Aynı zamanda, "Hürmet"in geliştirdiği yaralanabilirlik tasviri, hepimizin birbirimize karşı kaçınılmaz hassasiyetinin daha incelikli ve sıradan yollarını belirlemek için yaralanabilirliği şiddet ve incinmeden kurtarmayı amaçlayan yaralanabilirlik çalışmalarından bazı yönlerden ayrı düşmektedir.

Yaralanabilirliğe gösterilen bu eleştirel ilginin yakın zamanda artmasında, 11 Eylül'den ve Birleşik Devletler'in bunu takiben başlattığı savaşlardan (ki bu savaşlar Judith Butler'ın güvencesizlik [*precarity*] üzerine öncü çalışmalarına ilham vermiştir), emekçi ilişkilerinin değişmesine, yeniden şekillenen piyasa kapitalizminin etkisinde hızla artan ekonomik süreksizliğe kadar (bu da Avrupa'da yaralanabilirlik çalışmaları yapanların bazılarının "*precariate*" adı altında yeni bir sınıf oluşumu tanımlamasına yol açmıştır)[2] birçok etken vardır. Akademik bir çaba olarak yaralanabilirlik çalışmaları, politikanın duygusal yanları ve felsefe ile toplumsal kuramlarda "duygulanımsal dönüş" ("*affective turn*") konusu üzerine yapılan çağdaş çalışmalara katkıda bulunmaktadır.[3] Benzer bir biçimde, konu yakın zamanda dikkat çeken epistemik eşitsizlik, engelli çalışmaları ve birtakım feminist çalışmalardan faydalanmaktadır. Daha geniş anlamda, literatür sadece hasara karşı hassasiyeti değil aynı zamanda öznelerarasılığın olumlu şekillerine açıklığı vurgulayan ve varoluşumuzun paylaşılan, kurucu ve bağlayıcı bir özelliği olarak yaralanabilirliği tekrar değerlendirmeyi ve hatta normalleştirmeyi amaçlamaktadır.

Yaralanabilirlik çalışmaları yapanlar, "yaralanabilir" adlandırmasının sıklıkla (genellikle risk ve kendini-yönetme deyimleri üzerinden) nasıl dam-

2 Robert Castel, "Grand résumé de *La Montée des incertitudes. Travail, protections, statut de l'individu*, Paris, Éditions du Seuil, La couleur des idées, 2009", *SociologieS* (2010).

3 Örneğin, Sara Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, New York: Routledge, 2013; Janet Staiger, Ann Cvetkovich ve Ann Reynolds (yay. haz.), *Political Emotions*, New York: Routledge, 2011.

galamaya ve düzenlemeye hizmet ettiğini akılda tutarak, eşitsizlik ve adaletsizlik meselelerine yeniden temel yaklaşımlar geliştirmeye girişirler. Genelde cinsiyetleştirilmiş yaralanabilir/ yaralanabilir-olmayan ikiliği, hukuki formlara demir atmış sabit kimliklere eşlik eden katı toplumsal hiyerarşileri üretmektedir. Yaralanabilir olarak damgalanmış olanları denetim altına alma çabası politik spektrumun bütün alanlarından gelmektedir. Siyasetin ve kurumların kurucuları ve mimarları arasında –geçmişteki hayırsever insanlardan, modern refah devletinin yasa düzenleyicilerine ve bürokratlarına kadar– daha az talihli olana yardım etmek yaygındır; diğer taraftan, bireylerin kendi kendilerini korumakla yükümlü olduklarını iddia ederek her türlü koruyucu toplumsal ağı kaldırmayı çabalayanlar, bir başka deyişle neo-liberal özelleştirmeyi savunanlar arasında da yaygındır.

Yaralanabilirlik çalışmaları yapanlar, eşitsizliklere karşı yeni anlayışlara epistemik bir dayanak olarak ve en az bunun kadar önemli olan, endemik yaralanabilirlik korkusuna bir panzehir, zararlı etkilerine karşı koruyucu bir hassasiyet olarak kurucu yaralanabilirliğimizin tanınmasına büyük bir değer atfetmektedirler. Aslında yaralanabilirlik çalışmaları özellikle "yaralanabilir-olmama-durumu"nu (*invulnerability*), her türlü zayıflığı ve bağımlılığı reddeden eril ideolojiyi ya da duygulanımı hedef almaktadır. Yaralanabilir olmamayı başarma çabaları, bireyler ve devlet tarafından işlenen birçok şiddet eylemini körüklemiştir. 11 Eylül'den sonra aşırılığa varan kamusal güvenliği sağlama çabaları, ülke içinde biyopolitik yönetimselliğin (*biopolitical governmentality*) genişlemesini, dışarıda da askeri müdahalenin meşrulaştırılmasını mümkün kılarak yeni güvenlik katmanları getirmiştir. Benzer bir biçimde, insancıllık (*humanitarianism*) ve görünüşte aydınlanmacı diğer ideolojiler adı altında mültecilere, fakirlere ve diğerlerine yardım gibi görünen toplumsal müdahaleleri desteklediği zaman yaralanabilir-olmama-durumu (*invulnerability*) yine baskıcı bir biçimde işler.

Yaralanabilirlik üzerine tekrar düşünmenin hem zamanıdır hem de gereği vardır, ayrıca böyle bir tekrar düşünüş eski muammalarla cebelleşmek için yeni kavramsal araçlar sağlayacaktır. Bu yazıda, ilk olarak yakın zamanda yapılmış çalışmaların önemli müdahalelerini ve bu çalışmaların getirdiği yenilikleri detaylı bir biçimde inceleyeceğim; ama sonrasında da adaletsizliği kavramsallaştırma ve bununla ilgili hasarları siyasileştirme adına alternatif bir dil olarak geliştirilen yaralanabilirlik üzerine birtakım kaygıları dile getireceğim. Bu kaygılar genel ama birbiriyle örtüşen üç ka-

tegori altında toplanabilir. İlki, yaralanabilirliğin evrenselliğini vurgulayarak ve üretici kapasitesini genişleterek "yaralanabilirliği" tekrar işaret etme projesi, istemeyerek de olsa eşitsizlik algılarını zayıflatıp belli yaralanabilirlikler arasındaki –incinebileceklerle halihazırda incinmiş olanlar arasındaki de dahil olmak üzere– belirgin farkları bulanıklaştırabilir. Ayrıca, yaralanabilirlik çalışmaları yapanlar kurucu yaralanabilirliğin kabulünden somut adaletsizliği incelemeye giden yolu daha da detaylı incelemeliler. İkinci olarak, yaralanabilirlik çalışmaları, 1980'ler ve 1990'lardaki baskı, kimlik ve faillik tartışmalarına cevap vermektedir ve bu tartışmalar çevresinde şekillenmiştir. Bu şecerenin kabul edilmesi ve değerlendirilmesi gereklidir. Göreceğimiz üzere, öne çıkan kuramlar yaralanabilirliği mağdurluğun karşıtı olarak tanımlamakta, bunu yaparken de mağdur ve mağdurluğun neo-liberal formüllerini benimsemektedirler. Son olarak, yaralanabilirlik politikasını inceleyeceğim. Burada mesele gerçekleştirilecek programlar ya da yararlılıklar değildir; onun yerine ontoloji, etik ve politika arasındaki gergin ilişkidir, ki ben bu ilişkiyi Jacques Rancière'in *politik olan* kavramı ve Siyah Hayatlar Önemlidir [Black Lives Matter] hareketi üzerinden inceleyeceğim.

Yeni Anahtar Kelime

Son zamanlarda yaralanabilirlik kavramı, toplumsal marjinallik ve ekonomik güvensizlikten uluslararası savaş durumuna kadar, var olan sorunları tekrar düşünmek adına yeni yollar sunması açısından birçok atılımda bulundu. Yaralanabilirlik Erinn Gilson için empatiye, Judith Butler için şiddet içermeyen duygulanımarasılığa (*interaffectivity*), Anna Grear için epistemik tevazuya ve Eva Feder Kittay için ilgi etiğinin yeniden tekrarına bir geçiş yoludur.[4] Robert Goodin'in çalışmalarında yaralanabilirlik güçlü bir refah devletini haklı çıkarır; Martha Albertson Fineman'da yönetimsel ve hukuki duyarlılığa izin verir; Kelly Oliver'da sorumluluğu genişletir.[5] Diğer taraftan, Joel Anderson ve Axel

4 Erinn C. Gilson, *The Ethics of Vulnerability: A Feminist Analysis of Social Life and Practice* New York: Routledge, 2014; Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, New York: Verso, 2006; Judith Butler, *Frames of War: When is Life Grievable?*, New York: Verso, 2009; Grear, Anna, "Vulnerability, Advanced Global Capitalism and Co-Symptomatic Injustice: Locating the Vulnerable Subject", *Vulnerability: Reflections on a New Ethical Foundation for Law and Politics*, yay. haz. Martha Albertson Fineman ve Anna Grear, Burlington, VT: Ashgate, 2013; Eva Feder Kittay, *Love's Labor: Essays on Women, Equality and Dependency*, New York: Routledge, 2013.

5 Robert E. Goodin, *Protecting the Vulnerable: A Reanalysis of Our Social Responsibilities*, Chicago: University of Chicago Press, 1985; Martha Albertson Fineman, "The Vulnerable

Honneth'in ve Catriona Mackenzie'nin çalışmalarında yaralanabilirlik bireysel otonominin ilişkisel bileşenini açıklamaya yardım eder.[6] Kavram esnektir ve çok-amaçlı görünmektedir. Yaralanabilirlik hem insan hem de insan olmayan varlıklar için bir yaşam koşuludur: "temel, türler-ötesi (*trans-species*) ontik bir müştereklik – paylaşılan, özsel bir duygulanım biçimi ... mahluksal varoluşun kendisinin bir niteliğinin koşulu."[7] Bedensel, duygusal, psikolojik ve duygulanımsal olana gönderme yapar. Hem evrensel hem de tikeldir, sabit ama aynı zamanda zamansal ve bağlamsal olarak çeşitlidir. Terim her türlü sıfatı tümleyen olarak kabul etmeye hazırdır. Bunun için, bu konuda çalışanlar "toplumsal yaralanabilirlik", "ontolojik yaralanabilirlik", "doğal", "durumsal" ve "patojenik yaralanabilirlik", "ırksal yaralanabilirlik", "ekonomik yaralanabilirlik", "epistemik yaralanabilirlik", "teleolojik yaralanabilirlik", "bedenli yaralanabilirlik" ve "ahlaksal yaralanabilirlik" kuramlarından bahsederler.[8] Yaralanabilirlik aynı zamanda, yargıdan (örneğin, Hutching'in "kırılgan yargı"sı) özneliğe (örneğin Fineman'ın "liberal özne" yerine "kırılgan özne"si) kadar temel kavramları nitelendirmeye ve işlemeye hizmet edebilir.[9]

Subject: Anchoring Equality in the Human Condition", Emory Public Law Research Paper S. 8-40, *Yale Journal of Law and Feminism* 20.1 (2008); Kelly Oliver, *Witnessing: Beyond Recognition*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2001.

6 Joel Anderson ve Axel Honneth, "Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice", *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*, yay. haz. J. Christman ve J. Anderson, New York: Cambridge University Press, 2005; Catriona Mackenzie, "The Importance of Relational Autonomy and Capabilities for an Ethics of Vulnerability", *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, yay. haz. Catriona Mackenzie, Wendy Rogers ve Susan Dodds, New York: Oxford University Press, 2014, s. 33–59.

7 Grear, "Vulnerability", *age.*, s. 50.

8 Susan Dodds, "Dependence, Care, and Vulnerability", *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, yay. haz. C. Mackenzie vd., New York: Oxford University Press, 2014; Bryan S. Turner, *Vulnerability and Human Rights*, University Park, PA: Penn State Press, 2006; Catriona Mackenzie, Wendy Rogers ve Susan Dodds (yay. haz.), "Introduction: What is Vulnerability and Why Does It Matter for Moral Theory?", *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, New York: Oxford University Press, 2014; Noémi Michel, "Accounts of Vulnerability as Misappropriations of Race", Tebliğ: "Risquer la Vulnérabilité: Risking Vulnerability", Graduate Center, City University of New York, 23 Nisan 2015; Guy Standing, *The Precariat: The New Dangerous Class* New York: Bloomsbury Academic, 2011; Erinn C. Gilson, "Vulnerability, Ignorance, and Oppression", *Hypatia* 26.2 (2011), s. 308–32; Amanda Russell Beattie ve Kate Schick (yay. haz.), *The Vulnerable Subject: Beyond Rationalism in International Relations*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013, s. 62–85; Grear, "Vulnerability", Margaret Urban Walker, "Moral Vulnerability and the Task of Reparations", *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, yay. haz. C. Mackenzie vd., New York: Oxford University Press, 2014, s. 110–33.

9 Kimberly Hutchings, "A Place of Greater Safety? Securing Judgment in International Ethics", *The Vulnerable Subject: Beyond Rationalism in International Relations*, yay. haz. A. R. Beattie ve K. Schick, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013; Fineman, "The Vulnerable Subject", *age*.

Ancak bu çok-değerlilik, yaralanabilirliğin neredeyse sadece şiddet, felaketler, savaş, fakirlik ve yakın zamanda da veri güvenliği ihlaliyle ilişkilendirildiği gündelik dilde belirgin değildir. Yaralanabilirlik küresel ve uluslararası adaletin, hayvan ve çevre çalışmalarının ortak dili ve araştırma etiğinin temel kavramıdır.[10] Bütün bu kullanımlarda yaralanabilirlik olumsuz koşulları, kısıtlayan nitelikleri ve azaltılmış kapasiteleri belirtmektedir: gelişmemişlik, küçük düşürücü yoksulluk, komplo, ihlal, zarar, hasar, zayıflık, hassasiyet, kolay incinebilirlik, eksiklik, bağımlılık ve acizlik. Basitçe söylenirse, "yaralanabilirlik bir eksiklik, muhtemel bir başarısızlık"tır.[11] Mümkün olduğunca kaçınılması gereken bir durum olarak; kaçınılamadığında ise güvenlileştirme (*securitization*) biçimleriyle çözülmesi gereken bir problem olarak görülür.

Popüler dilde yaralanabilirlikle ilgili göze çarpan olumlu bir dönüşüm iş dünyasından gelmektedir. Brené Brown "yaralanabilirliğin rahatsızlığına yaslanmayı" nasıl öğrendiğini paylaşarak kendisine bir kariyer yapmıştır. *Forbes* dergisine göre Brown'ın kitabı *Daring Greatly* 2012'de en çok satan ilk on kitap arasında, *New York Times*'ın ise en çok satanlar listesinde ilk sıradadır. TED-talk'ta yaptığı "Yaralanabilirliğin Gücü" başlıklı konuşma bütün dünyada en fazla izlenen ilk on TED-talk konuşması arasına girmiştir.[12] Brown'ın elinde yaralanabilirlik, birçok popüler ilerlemeci çabanın icrasında olduğu gibi, yozlaştırıcı bir şey halini almıştır. Bu durum girişimcilik için aslolan risk-alma, azim ve kendini-yönetmeyle alakalıdır.[13] Görünen o ki, yaralanabilirlik tam da kapitalizmin ruhu olabilirmiş!

Brown yaralanabilirliği kararlı neoliberal amaçlar adına sahiplenmiştir – "güç feministi" (*"power feminist"*) kıyafeti giymiş *homoeconomicus*.

10 Örneğin, UNESCO "The Principle of Respect for Human Vulnerability and Personal Integrity", Report of the International Bioethics Committee of UNESCO (IBC), (2013); the University of South Carolina, Hazards and Vulnerability Research Institute "Social Vulnerability Index for the United States—2006–10" (2013); the Council for International Organizations of Medical Sciences "International Ethical Guidelines for Biomedical Research Involving Human Subjects", the World Health Organization ile birlikte hazırlanmıştır, (2002) ve the NIH "The Belmont Report: Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research", (1979).

11 Margrit Shildrick, *Embodying the Monster: Encounters with the Vulnerable Self*, Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2002, s. 71.

12 Dan Schawbel, "Brené Brown: How Vulnerability Can Make Our Lives Better", *Forbes*, 21 Nisan 2013, http://www. forbes.com/sites/danschawbel/2013/04/21/brenebrownhowvulnerabilitycanmakeourlivesbetter.

13 Brené Brown, *Daring Greatly: How the Courage to Be Vulnerable Transforms the Way We Live, Love, Parent, and Lead*, New York: Avery, 2012.

Oysa, "şiddetin hayaleti artık hükmetmesin" diye geleneksel yaralanabilirlik anlayışını karmaşıklaştırmaya çalışan yaralanabilirlik çalışmalarının tahayyül ettiği yeniden değerlendirme bu tarz bir şey değildi.[14] Örneğin Gilson, yaralanabilirliğin "etkilenen ve karşılığında etkileyen olmaya ... bir açıklık koşulu" olarak daha geniş bir tanımını yapmıştır.[15] Ya da Adriana Cavarero'nun formülünde "yaralanmaya ve özen göstermeye" açıklıktır.[16] Onlar da Ann Murphy gibi yaralanabilirliğin "belirsiz potansiyelliği"ni kucaklamaktadırlar.[17] Bu kişiler yaralanabilirliği sadece "bizi kısıtlayan" değil, "aynı zamanda bize imkân açan bir koşul" olarak yeniden düşünmemizi isterler.[18] Fineman, yaralanabilirliğin "doğru" bir biçimde takdir edilmesi için, "üretici" tarafının görülmesi gerektiğini iddia eder: "yaralanabilirlik yenilik ve büyüme, yaratıcılık ve doyumluluk için bize imkânlar sunar."[19] Başka bir deyişle, yaralanabilirliği doğru anlamak için baskı ya da savunmasızlık gibi düzenli olarak ilişkilendirildiği öteki koşullardan ayırt etmek gereklidir. İncinme ya da bağımlılık vakaları süreklilik içermez ve belli bir bağlama bağlıdır, yaralanabilirlik ise yaşamın her biçiminin sürekli bir özelliğidir.[20]

Bazı yaralanabilirlik çalışmaları yaralanabilir-olmama-durumunun ve yaralanabilirlikten yüz çevirmenin yaralanabilir olanları sömürmeye nasıl zemin hazırladığını da vurgulamaktadırlar. Örneğin Gilson, yaralanabilirliğin kasıtlı bir biçimde yok sayılmasının ikili bir reddedişe katkıda bulunduğunu iddia eder – ilk olarak, ontolojik yaralanabilirliğin reddi; ikinci olarak da bu yaralanabilirliğin kısıtlayıcı bakış açısı, ki bu da yaralanabilirliği sadece zarar görmüş ya da zarar veren bir koşul olarak görür.[21] "Ancak yaralanabilirliği yalnızca olumsuz anlamayı bırakarak" der, "onu baskıya etik bir cevap ve politik bir direniş kaynağı olarak anlayabiliriz."[22] Yaralanabilirlik değerlerinin böylesi ince düşünceli bir şekilde ayarlanması bizim indirge-

14 Ann V. Murphy, *Violence and the Philosophical Imaginary*, Albany, NY: SUNY Press, 2012, s. 86.
15 Gilson, "Vulnerability, Ignorance, and Oppression", *age.*, s. 310.
16 Adriana Cavarero, *Horrorism: Naming Contemporary Violence*, New York: Columbia University Press, 2007, s. 20 [vurgu eklenmiştir].
17 Murphy, *Violence and the Philosophical Imaginary*, *age.*, s. 86.
18 Gilson, "Vulnerability, Ignorance, and Oppression", *age.*, s. 310.
19 Martha Albertson Fineman, "'Elderly' as Vulnerable: Rethinking the Nature of Individual and Societal Responsibility", *Emory Legal Studies Research Paper* 12-224 (2012a): s. 126.
20 Cavarero, *Horrorism*, *age.*, s. 31; Fineman, "'Elderly' as Vulnerable", *age.*, s. 126.
21 Gilson, *The Ethics of Vulnerability*, *age.*, s. 75.
22 *Age.*, s. 93.

meci olumsuz anlayışımızı ciddi biçimde düzeltir. Yaralanabilirlik hiçbir zaman yok edilemeyeceği ama belki yatıştırılabileceği için, yaralanabilir-olmama-durumunu istemek oldukça faydasız bir çabadır. Dahası, Butler'ın ve diğerlerinin de iddia ettiği gibi, güvende kalmak adına gösterilen koruyucu hareketler çoğunlukla şiddeti tekrar üretir. Yaralanabilirlikten kendimizi koruma çabasında, güvenli olmadığı varsayılanları –suçlular, teröristler, ırka göre belirlenmiş ve etnikleştirilmiş topluluklar– dışarıya, kendimizin dışına, kendimizi de içeriye hapsederiz. Kısacası, yaralanabilirliğin olumsuz tasvirleri biyopolitik güvenlilileştirmeyi besler.

Yeniden Değerlendirmenin Dinamikleri

Yaralanabilirliği yeniden düşünmek, ihtiyacı olanlara bakma, onlarla ilgilenme gibi değersizleştirilmiş kavramları ve varlık biçimlerini yüceltmeyi amaçlayan feminist çabalardan farklı bir yaklaşımı gerekli kılmaktadır. Yaralanabilirlikle ilişkilendirilmiş temel olumsuz ifadeler basit bir biçimde ters yüz edilemez. Yaralanabilirlik çalışmaları yapanlar, yaralanabilirliği transözneliğin ilksel bir koşulu olarak yeniden biçimlendirmeye çabalamaktadırlar ki, bu çaba yaralanma potansiyelinin çok ötesinde bir şey sunmaktadır. Örneğin Gilson, "yaralanabilirlik, temelde, acı çekmeyle alakalı değildir ... basitçe yaralanmaya açık bir varlık biçimi de ... değildir" der.[23] Onun formülünde yaralanabilirliğin zararla karşılıklı bir biçimde ilişkilendirilmesi, sorumluluğun özelleştirilmesinden sorumludur. Bu sorundan kaçınmak için yaralanabilirlik kavramsallaştırmamızı en azından iki biçimde – sabitlikten potansiyelliğe ve olumsuzluktan belirsizliğe, tekrar gözden geçirmemiz gerektiğini iddia eder.[24]

Yaralanabilirlik çalışmaları yapanlar davalarını çok abartıyor olabilirler mi? Adaletsizlik ve eşitsizlikle ilgilenmemizin önkoşulu olarak kurucu yaralanabilirliği tanımamız gerektiğinde ısrar ediyorlar. Ancak, yararlı olanakları (örneğin çok yakın ilişkiler) kuşatan evrensel bir koşul olarak tekrar tanımlandığı haliyle yaralanabilirliği kabul etmek, aslında neyin kendi yaralanabilirliğimizi ötekilerinkinden ayırt ettiğini net bir biçimde algılamamıza engel olabilir. Dahası, yaralanabilirliği "potansiyellik" olarak vurgulamak zarara genel olarak açık olma haliyle belli bireylerin ve toplumların hâlihazırda yaşadıkları gerçek yaralanmalar arasındaki (za-

23 *Age.*, s. 113.
24 *Age.*, s. 121, 129.

mansal) farkı belirsiz kılabilir. Olası zararla uğraşırken, süregelen, olumsuz yaralanabilirlikleri üreten baskı ve eşitsizliğin kök salmış farklarını gözden kaçırabiliriz.

Kendi ortak yaralanabilirlik koşulumuzu nasıl deneyimlediğimiz çok fazla (kim daha hastalıklı, kim daha yoksullaştırılmış) farklılık gösterir. Bu hem yapısal hem de deneyime dayalı bir meseledir. İnsanlar, radikal bir biçimde farklı, ayrı ve eşit olmayan bir şekilde yaralanabilirliğe maruz kalırlar ya da ona karşı bağışıklık kazanırlar. Kimin hangi yaralanabilirliklerden zarar gördüğü konusundaki yapısal farklar düşünülürse, ontolojik müşterekliğimiz ancak bir noktaya kadar bize yardım eder. Hepimizin paylaştığı yaralanabilirlikleri kabul ederken, yaralanabilirliğin olanak sağlayan yanlarını ortaya çıkarmak ve hatta belki de "epistemik yaralanabilirliği" geliştirmek kayda değer girişimlerdir; acilen ilgilenmemiz gereken yaralanabilirlikler ise eşitsizliği daha da artıran ve zarar veren yaralanabilirliklerdir.

Ayrıca yaralanabilirlik çalışmaları yapanlar daha kapsamlı bir yaralanabilirlik anlayışını kucaklamamızı isterken, zararın ve baskının ifadesi olarak "yaralanabilir" teriminin geleneksel ve daha dar kullanımını hâlâ korumakta ve sıklıkla kullanmaktadırlar. Böyle bir belirsizlik rastlantısal değildir; projelerine içsel bir şeydir. Yaralanabilirlik çalışmaları yapanlar, terimin bu çift anlamını destekleyip, yaralanabilirliğin bütün permütasyonları tarafından paylaşılan temel ve kaçınılmaz ilkeler konusunda ısrar etmektedirler. Semantik açıdan zarar-olarak-yaralanabilirliği insan etkileşiminin çok daha zengin bir çeşitliliğinde tekrar konumlandırmakta, böylece de onun varlığını doğallaştırmakta ve toplumsal ayrışmaları şiddetlendiren ve yaralanabilir-olmama-durumunun takibini ileri süren potansiyel tehdidi zararsız hale getirmektedirler. Ancak, zarar-olarak-yaralanabilirliği ve daha kapsayıcı olan birleştirici-olarak-yaralanabilirliği tek bir adlandırmanın altında savunmak, bu ikisini birbiriyle birleştirmeyi daha da körükleyebilir. Böyle bir dilbilimsel kayma –ki aslında literatür bunu teşvik etmekte– yaralanabilirlik çalışmaları yapanlar, ötekilere açıklığımızın olumlu, üretken boyutunu vurguladıklarında daha da problematik hale gelir. Yaralanabilirliğin bu şekilde tekrar değerlendirilmesi (*transvalue*), istemeyerek de olsa, yaralanabilirliğin olumsuz etkilerinin üstünü kapatabilir.

Bazı yaralanabilirlik çalışmaları yapanlar en azından alttan alta bu eleştiriyi öngörmekte ve sıfat tümleyenlerle kimi düzeltmeler sunmaktadırlar.

Derek Sellman, örneğin, "alışılmıştan-daha yaralanabilir" olanlara gönderme yapar ama yaralanabilirliğin aşamaları arasındaki farkı gözetme ilkesi hafif zayıf kalır.[25] Başka bir örnek vermek gerekirse, Butler ontolojik ve durumsal yaralanabilirlik arasındaki, başka bir deyişle, yaşam koşulu olarak kırılganlıkla (*precariousness*), belli güç yapılarının içine yerleştirilmiş güvencesizlik (*precarity*) arasındaki farkı dile getirir.[26] Mackenzie ve arkadaşları daha ileri giderek, doğuştan olan, durumsal ve patojenik (hastalıklı) yaralanabilirlikleri ayıran bir taksonomi kurar.[27] Ama burada da farkları belirlemek için gerekli olan kriter ve farklı yaralanabilirlik biçimleri arasındaki ilişkiler yeterince kuramlaştırılmamıştır.

Daha önemlisi, yaralanabilirliğin son derece kapsamlı bir kavramsallaştırmasını savunmak ve aynı zamanda da farklı ifşalarını sert bir biçimde ayrıştırmak çelişik gözükmektedir. Bu tarz taksonomiler yeni ikilikler ve hiyerarşiler ortaya çıkarma potansiyeline sahiptir. Fineman muhtemelen bu sebeple yaralanabilirliği çözümlemeyi reddeder. Yaralanabilirliklerin niceliksel ve niteliksel olarak ayrıştığını kabul eder, ama daha çok bir bireyin kontrol ettiği kaynaklara (fiziksel, insani, toplumsal, çevresel ve varoluşsal) odaklanır.[28] "Sadece belli bireyleri ve grupları yaralanabilir olarak adlandırmak paylaştığımız yaralanabilirliği kişisel sorumluluğa dönüştürür ve bu şekilde tayin edilmiş kişileri yabancılaşmaya, damgalanmaya (*stigma*) ya da kötü olarak işaretlenmeye açık kılar" diye uyarır.[29]

Fineman "farklı biçimde yaralanabilir" özneleri düşünerek, yaralanabilir / yaralanabilir-olmama ikiliğine iliştirilmiş liberalizm kurnazlığını göz önüne alır: "bir popülasyonu bölmenin ve böylece de sadece belli kişilerin yaralanabilir olarak adlandırmanın en tehlikeli etkisi, geride kalanların yaralanabilir olmadığı gibi bir anlamın çıkmasıdır."[30] Tıpkı Fineman'da olduğu gibi, bir bütün olarak yaralanabilirlik alanında, yaralanabilirliği her şeyden önce evrensel olarak, güç ve politika sorularına bir mesafe alarak sunma konusunda uğraşılmaktadır. Kavram, belli grupların ve bireylerin ihtiyaçlarını anlaşılmaz kılacak kadar geniş bir hal almıştır ve kavramın sistematik eşit-

25 Derek Sellman, "Towards an Understanding of Nursing as a Response to Human Vulnerability", *Nursing Philosophy* 6.1 (2005), s. 4–5.
26 Butler, *Precarious Life*, s. 19.
27 Mackenzie ve ark., "Introduction", *age.*, s. 1–32.
28 Fineman, "The Vulnerable Subject", *age.*, s. 32–3.
29 Martha Albertson Fineman, "Beyond Identities: The Limits of an Antidiscrimination Approach to Equality", *Boston University Law Review* 92 (2012b), s. 1750.
30 Fineman, "Beyond Identities", *age.,* s. 1751.

sizlikleri anlamak ve buna karşı çıkmak adına kavramsal bir çerçeve olarak vaat ettikleri baltalanmaktadır.

Nasıl farklı yaralanabilirlikler arasındaki ilişkinin daha fazla açıklanması gerekiyorsa, kurucu yaralanabilirliğin kabul edilmesinden somut eşitsizlikler ve adaletsizliğin tanımlanması ve onarılmasına kadar giden yolun da daha fazla açıklanması gerekmektedir. Murphy'nin, Butler'ın yaralanabilirliğin nasıl hem şiddeti hem de şiddet içermeyen bir politikayı besleyebileceği tartışması hakkındaki yorumunda söylediği üzere: "Kurucu ve ilksel bir biçimde ötekilere maruz kalma halinden sağlam bir etik (ya da politika) çıkarma girişiminde hangi normların yürürlükte olduğu net değildir."[31] Benzer bir biçimde Gilson yaralanabilirliğin epistemik ve öteki formlarını savunurken, aynı zamanda bireylerin ve toplulukların haklı bir biçimde yaralanabilirliği beslemeyi reddedebileceği, onun yerine baskıya direnmek adına koruyucu bir tavır olarak kapanmayı sürdürebilecekleri belli vakalara dikkat çeker. Bu tarz yaralanabilirlik yönetiminin, stratejik ve seçici olduğu için yaralanabilir-olmama-durumunu değerli kılmaktan farklılaştığını iddia eder. "Kişi yaralanabilirliğin kendisini göz ardı etmez ya da yadsımaz, ama belli vakalarda yaralanabilirlik deneyimini reddeder."[32] Peki, daha fazla ya da daha az yaralanabilir olduğumuzu belirlemede bize yol gösterecek genel ilke ne olabilir? Neyin stratejik, neyin kurucu olduğu arasındaki sınır nasıl belirlenebilir? Murphy'nin iddia ettiği üzere, politik soruları doğru bir etik duruşla ele alma çabası olarak (bu noktaya daha sonra geleceğim) yaralanabilirlik çalışmaları büyük ölçüde etik-öncesi bir önerme sunmaktadır. Bizim her türlü eylem için, adaletsizliğe ve eşitsizliğe yapılan genel göndermelerin ötesinde, etik ya da başka türlü destekleyici yaklaşımlara, itimat etmemiz gerekir.

Kimi yaralanabilir çalışmaları yapanlar, yaralanabilirliği üzerinde farklı zamanlarda farklı alanları işgal ettiğimiz bir spektrum olarak düşünmenin, kavranabilirliğin (*intelligibility*) (Butler'ın izahında) çerçevelerini değiştirebileceğini ve "alışılmıştan-daha-yaralanabilir"in (Sellman'ın ifadesini kullanırsak) *a priori* reddini dile getirebileceğini ileri sürerler. "Eğer, tanım gereği, hepimizin yaralanabilirlikle nitelendiğini kabul edersek" der Carine Mardorossianavers, "o zaman yaralanabilir olanları yaralanabilirlikle suç-

31 Murphy, *Violence and the Philosophical Imaginary*, *age.*, s. 74.
32 Gilson, "Vulnerability, Ignorance, and Oppression", *age.*, s. 323.

lamamız (imkânsız olmasa da) zor olur."[33] Böyle bir iyimserlik hak edilmiş midir? Yaralanabilir olanları tam da ortak koşulumuzu ve bunun sağladığı potansiyelleri tanımak adına bir hatadan dolayı mı cezalandırıyoruz? Ya da en yaralanabilir olanların kötü muamele görmesi, güç ve maddi faydalar sistemlerine yapılan sağlam ve karmaşık yatırımdan mı kaynaklanıyor? 1960'ların sonunda Amerika'daki kentsel yoksulluk, suç ve şiddete çözüm olarak tasarlanmış politikaları inceleyen William Ryan tam da bu noktaya değinmişti. Bu iyi niyetli kişiler, yaralanabilirliği üreten ve sürdüren yapısal ve ekonomik faktörlere odaklanmak yerine, yaralanabilir toplulukların davranışlarında ve değerlerinde hata bulmuş ve bunları yeniden düzenlemek için politikalar geliştirmişlerdi. Bu çarpık mantığa Ryan provokatif bir biçimde "mağduru suçlamak" demiştir. Ryan'a göre mağduru suçlamak "statükonun korunmasını sağlayan sınıf odaklı bir çıkardan kaynaklanan ... gerçekliğin sistematik ama kasıtsız bir biçimde çarpıtılması"ndan doğmaktadır.[34] Dahası, yaralanabilir olanları suçlayanların tam da onlara daha açık olanlar olduğunu göstermiştir. Olağan halde empatik olan bu bireyler, karşıt öz-çıkarların ve hümaniter "dürtüler"in "bilinç-altında uzlaşması"nda, kendilerini elit kapitalist toplumun üyeleri olarak imtiyazlı kılan hâlihazırdaki sosyo-ekonomik yapıları haklı çıkarmak için yaralanabilir olanlara kendi yaralanabilirliklerinde dolayı sorumluluk atfetmektedirler.[35] Başka bir deyişle, buradaki engel epistemolojik olmaktan ziyade materyal ve psikolojiktir.

Bununla ilişkili olarak, yaralanabilirlik çalışmalarının, eşitsizliğe müdahale ya da eşitsizliğe çare bulma konusunda, hâlihazırda ulaşılır olanlardan ciddi anlamda nasıl farklı müdahaleler ve çareler bulacağı sorusu hâlâ gündemdedir. Örneğin Fineman, "yaralanabilir özne"siyle, yönetimsel ve hukuksal duyarlılığı zorlamak adına alternatif bir buluşsal yöntem dile getirmiştir. Eşitsizliği eşit muamele öğretisiyle ele alan güncel yaklaşımın sınırlarına getirdiği eleştirisinde –bu eleştiri, kendisinin yaralanabilirlik kuramlaştırmasının ardındaki itici güçtür– oldukça etkileyicidir. Bununla birlikte, kurumların yaralanabilirliğe tam olarak nasıl daha iyi yanıt verebi-

33 Carine M. Mardorossian, *Framing the Rape Victim: Gender and Agency Reconsidered* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2014, s. 15.

34 William Ryan, *Blaming the Victim*, New York: Vintage, 1976, s. 11.

35 Ryan, *Blaming the Victim*, s. 27. Mağdur suçlamasında değişen anlamların analizi için bkz. Alyson Cole, "Verbicide. D'une Vulnérabilité Qui N'ose Dire Son Nom", çev. M. Boidy, *Cahiers du Genre*, 58.1 (2015), s. 135–62.

lecekleri konusunu pek az netleştirmekte ve aynı kurumların yaralanabilirliği nasıl ürettiği ve sürdürdüğü konusunu ele almamaktadır.[36] Ayrıca, Alexandra Timmer'ın Avrupa İnsan Hakları Mahkemesinin bir analizinden yola çıkarak edindiği kanıya göre, yaralanabilirlik kategorisine halihazırda dâhil olan bir beden, "yaralanabilir özne" henüz liberal öznenin yerini almamıştır. Yaralanabilirlik inşasının, mahkemenin bağlama daha duyarlı olmasına imkân sağlayabileceğini, dava-yükü yönetimini etkileyebileceğini ve olumlu yükümlülüklerin detaylandırılmasına yardım edebileceğini söyler, ama bunun gerçekleştiğine dair kanıtlar pek etkileyici değildir.[37]

Mağdurlar Nerede?

Günümüzde yaralanabilirlik üzerine yapılan tartışmaların en azından bir kısmı önceki yirmi yılın "mağdur tartışmalarına" cevaptır. "Mağduru" (ve adaletsizliğin söz dağarından benzer terimleri) konuşmaktan "yaralanabilirliği" yeniden düşünmeye geçtiğimiz bu sürecin şeceresi yeniden ele alınmalıdır çünkü politik ve teorik düzeyde gayet anlamlıdır. 1980'lerin ve 1990'ların kimlik politikası, tanınmayı odak noktası yaparak, problematik olarak sabitleşmiş (Wendy Brown'ın lanetlediği türden) hukuki özneler ve (Nancy Fraser'ın ihtiyaçların göz önüne alınmasını arka plana ittiği ve kültürü öne çıkardığı için eleştirdiği türden) potansiyel olarak ayrıştırıcı bir çok-kültürlülük üretmiştir.[38] Sol'da birçokları Brown'ın hakların eşitlikle ve yasal tanınmanın da özgürleşmeyle karıştırıldığı şeklinde yaptığı uyarıyı dikkate alıp kabul etmiştir. Yönetimselliğe yardım etmekten yılmış ilericiler ise devletten uzaklaşmışlardır. Hepimiz (sadece retorikte diyebilirsek) "post-

36 Fineman, "The Vulnerable Subject", *age.*, s. 13. Ayrıca bkz. Fineman, "'Elderly' as Vulnerable", *age*.

37 Lourdes Peroni ve Alexandra Timmer, "Vulnerable Groups: The Promise of an Emerging Concept in European Human Rights Convention Law", *International Journal of Constitutional Law* 11.4 (2013), s. 1056–85; Alexandra Timmer, "A Quiet Revolution: Vulnerability in the European Court of Human Rights", *Vulnerability: Reflections on a New Ethical Foundation for Law and Politics*, yay. haz. M. A. Fineman ve A. Grear Burlington, VT: Ashgate, 2013. Ayrıca bkz. Fineman'ın devlete çok fazla güvendiği endişesini taşıyan Sean Coyle, "Vulnerability and the Liberal Order", *Vulnerability: Reflections on a New Ethical Foundation for Law and Politics*, yay. haz. M. A. Fineman ve A. Grear, Burlington, VT: Ashgate, 2013, s. 61–75; ve yaralanabilirlik üzerine buluşsal yöntemin medeni -politik haklardan ziyade sosyoekonomik haklara daha iyi cevap verdiğini iddia eden Turner, *Vulnerability and Human Rights*, *age.*, s. 36–7.

38 Wendy Brown, *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity,* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995; Nancy Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition,* New York: Routledge, 1997.

kimlikçi" olduk, adaletsizlik iddialarımızı dile getirme potansiyeli olan bir dili kaybettik.

Bu perspektiften bakınca, yaralanabilirlik çalışmaları *post-hoc* ve sınırlayıcı hukuki doktrinlere kıyasla eşitliklerle uğraşmakta çok daha taze bir yaklaşım sunar gibi görünür. Bir statü ya da kimlik yerine bir koşula bakan yaralanabilirlik, değişen zamansallıklar ve süregelen karşılıklı bağımlılık (*interdependence*) üzerinde durarak akışkan bağlam ve derece değişimlerine izin verir. Yaralanabilirliğin evrenselliğine vurgu yapmak kuramsallaştırmayı bireyden toplumsal, ekonomik, politik yapılara ve "esnekliği" hem destekleyen hem de baltalayan başka kurumsal yapılara taşıma olanağını açar.[39] Öznenin liberal inşalarına karşın, yaralanabilir özne somuttur ve muhtemelen toplumsal-maddi bağlamlarda vücut bulmuştur. Sezgisel bir yöntem olarak, yaralanabilirlik acı çekmeyi ve yarayı siyasileştirme için gösterilen önceki çabaların eksik yanlarını kapatabilir gibi görünmektedir.

Yaralanabilirliğin tüm yarar ve zarar alanlarını kapsayan geniş bir spektrum olarak alınması her şekil hasarı ve her gösterilen yarayı içeri alabilirdi diye varsayabiliriz. Bununla birlikte, dikkate şayan bir biçimde, yaralanabilirlik kuramcıları bir tek "mağdur" terimini dışlamayı seçerler. Aslında, yaralanabilirliği sıklıkla mağduriyetle karşıtlık içinde kavramsallaştırırlar. Şaşırtıcı bir tutarlılıkla, literatürde mağduriyetin olumsuz temsili ortak bir temadır. Fineman'ın "yaralanabilir özne" anlayışının bir öncülü yaralanabilirliği "mağduriyet, yoksunluk, bağımlılık ve patoloji" den ayrıştırmaktır – sanki bunlar bağlaşıklarmış gibi. Her şeye rağmen, yaralanabilirliği yine de öncelikle "zararın, yaranın ve talihsizliğin yakın ya da her daim olasılığı" olarak tanımlar.[40]

Butler'ın inkârı daha da keskindir. Şiddete maruz kalanları işaret etmek için dönüşümlü olarak çeşitli terimler kullanır (örneğin, "güvencesizlik", "yaralanabilirlik" ve "kırılganlık"), ama "mağdur" terimini *Kırılgan Hayat* içerisinde sadece siyaseten paranoyak olan ulus-devletleri belirtmek ve kötülemek için kullanır.[41] *Savaş Tertipleri'*nde, bu görüşünü çok daha uzun hatlı bir "zul-

39 Fineman'ın çalışmasında esneklik yaralanabilirliğin "eşlik eden denk kavramı"dır. Örneğin, Krş. Fineman, "'Elderly' as Vulnerable".

40 Martha Albertson Fineman, "Equality, Autonomy, and the Vulnerable Subject in Law and Politics", *Vulnerability: Reflections on a New Ethical Foundation for Law and Politics* içerisinde, der. M. A. Fineman ve A. Grear, Burlington, VT: Ashgate, 2013, s. 20; Fineman "The Vulnerable Subject", s. 8.

41 Butler, *Precarious Life*, s. 4, 6, 10, 11, 103, 150.

medilen özne" tartışması ile genişletir. Mağdur egemen öznenin eşidir: her ikisi de yaralanabilirliği "genelleştirilmiş bir koşul" olarak baltalayan ve böylece şiddeti askıya alıp meşrulaştıran problematik bir yaralanabilirlik biçimini açığa çıkarır. "Egemen özne kendi yaralanabilirliğini inkâr ettiği ve onu sürekli ötekine naklettiği gibi, zulmedilen özne de kendi şiddet edimlerini inkâr edebilir, çünkü hiçbir ampirik edim *a priori* mağduriyet varsayımının aksini ispatlayamaz."[42] Burada dikkat edilmesi gereken nokta Butler'ın eleştirisinin nasıl özgüllüğü hedef aldığı (kırılganlık evrensel, "genel bir koşul" olarak kalmalıdır) ve potansiyelliğin zamansal kaydıdır (çünkü geçmişteki, şimdiki ve gelecekteki mağdurlaştırmalar üzerine odaklanmak tahminen patolojik bir bağlanmayı açık edecektir). Butler'ın zulmedilen öznesi mağduriyeti ve mutlak bir masumiyet hissiyatı ile tanımlanır. Tıpkı Wendy Brown'ın Nietzsche'den esinlenmiş "yaralı kimlik" fikrinde olduğu gibi –ki buna Butler da onay verir– Sol'a özgü mağdur karşıtı düşünce işbaşındadır.[43]

Son zamanlarda *Genero&Direito* dergisinin yaralanabilirlik konusuna ayrılan özel bir sayısına yaptığı yazı çağrısı, sayının amacının "'yaralanabilirlik' fikrini sözde 'yaralanabilir grupları' ya da 'yaralanabilir özneleri' mağdurlar gibi gösteren stereo-tiplerden ayırmak için terimin yeniden anlamlandırmasına yol açmak" olarak taahhüt eder. O halde, yaralanabilirlik konusunda şöhret olan Brené Brown'ın da kendi versiyonu olan "yaralanabilirlik terapisi"ni mağduriyet ile yaralanabilir-olmama-durumu arasında bir orta nokta olarak sunması sürpriz değildir; "mağdur" ve "Viking" "kafa yapıları"nı sırasıyla güçsüzlük ve egemenlikle eşleştirir.[44]

Neden bu konuda çalışan uzmanlar yaralanabilirlikten en çok pay alan bir mağduriyeti damgalamamak için bu kadar uğarşıyor? Failliğin ya da herhangi bir üretici özelliğin görünüşteki yokluğu teorisyenleri rahatsız ediyor gibi görünüyor. Fineman ve Grear şöyle diyorlar: "bu yaralanabilir kişi bir mağdur değildir ... hem bireysel hem de kolektif olarak eyleyebilir."[45] Gilson da yaralanabilirliğin "etkilenmeye ve karşılığında etkilemeye açık" olmak olduğunu vurgular.[46]

42 Butler, *Frames of War*, s. 179 [*Savaş Tertipleri*, s. 161].
43 *Age.*, s. 147.
44 Brown, *Daring Greatly*, s. 151–5.
45 Martha Albertson Fineman ve Anna Grear (yay. haz.), "Introduction: Vulnerability as Heuristic – An Invitation to Future Exploration", *Vulnerability: Reflections on a New Ethical Foundation for Law and Politics* içinde, Burlington, VT: Ashgate, 2013, s. 3.
46 Gilson, "Vulnerability, Ignorance, and Oppression", *age.*, s. 310 [vurgu eklenmiştir].

Pasif mağdurlar ve aktif-yaralanabilir özneler karşıtlığı, mağduriyeti üreten toplumsal ve politik bağlamların kendisinden soyutlanmış bir "ya bu/ya şu" önermesi olarak faillik ve mağduriyet inşasına dayanır ve, göstereceğim üzere, bu kavramların anlamlarına söylemsel sınırlar getirir. Yaralanabilirlik çalışması yapanların çoğu (ve birçok feminist) ya pasifliği dinamik olarak yeniden tanımlayarak ya da normları başka yollarla hayata geçirmenin pasiflik olarak yanlış anlaşıldığını savunarak normatif faillik/pasiflik hiyerarşisini sürdürürler. Birinci yaklaşımın bir örneği olarak Gilson aktif/pasif inşasını bozmak ve pasifliği alabilirlik ("pasiflik benim aktif duyum alma kapasitemi niteler...") olarak yeniden göstermek için Merleau-Ponty felsefesine başvurur.[47] Saba Mahmood ise (kendisi doğrudan yaralanabilirlik üzerine yazmıyor) spesifik teslim olma eylemlerine dair değerlendirmemizi radikal biçimde değiştirmemizi önerir:

> Acınası bir pasiflik ve uysallık durumu gibi görünen şey aslında bir faillik şekli olabilir – ama bu ancak yürürlüğe girmesinin koşullarını yaratan itaatin yapıları ve söylemleri içerisinden anlaşılabilecek bir faillik şeklidir.[48]

Saklı failliği ortaya çıkarma ya da pasifliği geniş ölçüde fail kapasiteyle donatma ihtiyacı tartışmasız bir şekilde yaralanmaz olma arzusundan farklı değildir. İkisi de sonuç olarak zayıflığı ve eylemsizliği utanç verici olarak görüp reddederler. Mağdurlar her zaman faillikten mahrum değildirler –direnebilirler, ayaklanabilirler ve karşılık verebilirler– ama mağduriyetlerinin bağlamında öncü aktörler değillerdir. Açıkça kendi kendine kasten yapılan yaralar istisna olmakla birlikte (bazı suç uzmanlarının "mağduru olmayan suçlar" olarak adlandırdığı yaralar), mağduriyet insanın kendi üzerinde eylemde bulunulmasına maruz kalmasıdır. Mağduriyet tecrübesini kendi içinde üretken olarak göstermek çarpıtılmış bir mantık ustalığı gerektirir.[49] Böyle yapmak eşitsizlik gerçeklerini de inkâr etmeye yol açar.

47 Gilson, *The Ethics of Vulnerability, age.*, s. 131 [vurgu eklenmiştir].

48 Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005, s. 14–15.

49 Mağdurları yeniden toparlamayı amaçlayan sağaltım yönelimli stratejiler bile bunu "ayakta kalma" sözü ile yapıyorlar, böylece "mağdur"la karşıtlık içinde inşa edilmiş alternatif bir terim seçiyor. Mağdur/ayakta kalan ayrımı üzerine daha fazlası içi bkz. Alyson Cole, *The Cult of True Victimhood: From the War on Welfare to the War on Terror*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2007, s. 2–3, 137–40.

Dahası, pasif/aktif ikiliği tam da yaralanabilirlik çalışmalarının alt üst etmeye çalıştığı egemenlik ve seçim kavramlarını tekrarlar ve güçlendirir. Ayrıca, kadınların güçsüzlükle bağdaştırılması, geçmişteki baskı ve gelecekteki özgürleşme hesaplarını dengeleme ihtiyacı duyması ve toplumsal cinsiyeti veya feminist kimlikleri statik baskı ve boyun eğdirme fikirleri etrafında tanımlamada oluşan riskler de dâhil bütün bu ikilemleri çözmektense devam ettirir, ki feministler bu ikilemlerin toplumsal cinsiyet baskısının siyasileştirilmesinden çıktığını düşünürler.

Daha da büyük sorun, mağduriyetin pasiflik, bağımlılık ve patoloji ile eşleştirilmesinin tam da 1990'larda ve ondan beridir, hepsi "mağdur politikası" etiketi altında toplanarak hor görülen, refah devleti, çokkültürlülük, genel olarak ilerici politika ve özel olarak feminizme karşı kullanılan bir formül olmasıdır. Başka bir yerde daha ayrıntılı bir şekilde ileri sürdüğüm gibi, bu düşünme biçimi söylemsel bir şekil almış ve etkili bir şekilde mağdurları utandırıp sessizleştiren toplu bir kampanyanın sonucudur.[50] Politik çağrışımına bakmaksızın, "mağdur" bir küçümseme terimi olmuştur (ve daha önce hiç görülmemiş şekilde); acı çekenlerin karakterini, onların koşullarını gözetmeden, aşağılamak için kullanılan küçültücü bir terim. 1990'lardaki dönüşümden beri, mağdur karşıtı söylem neo-liberalizmin korunması için kavramsal araçları sağlayan çok önemli bir taktik olmuştur. Farklı terimler altında, mağduriyet iddiaları bir yandan kadınsı ve umutsuzca pasif, diğer yandan hınçlı, intikamcı ve kavgacı olarak gösterilen bir kişilik türü ile bağdaştırılmıştır. Butler'ın mağdurları kendi masumiyet hissiyatlarına ve bunun sonucunda bir yaralanmazlık biçimine bağlanmış gibi göstermesi, mağduriyeti tehlikeli bir patoloji gibi görme eğilimini devam ettirir.

Bir buluşsal yöntem olarak yaralanabilirlik hangi vaadi sunarsa sunsun eninde sonunda mağdur-karşıtı söylemin refleksif kabulüyle zarar görmektedir. Bu çalışmalar yaralanabilir olanların damgalanmasını engellemeye çalışıyorlar, fakat görünen o ki, mağdurun kınanması gereken bazı karakter bozukluklarına ya da patolojiye yol açtığını önden kabul ediyorlar. Mağduriyet masumiyet, karakter, esneklik ya da faillik meselelerine başvurmadan ele alınmalıdır. Ve, "mağdur" terimini siyasi sözlüğümüzden silme dürtüsünü sorgulamalı ve buna karşı direnmeliyiz. Aksine, terimi yeniden öne sürmeli ve yeniden kullanmalıyız – ilerlemeci politikanın buna ihtiyacı vardır.

50 Bkz. Cole, *The Cult of True Victimhood*, *age*.

Yaralanabilen Politika

Butler genel kırılganlık (*precariousness*) koşullarının "toplum için bir temel" olabileceğini tahayyül eder.[51] Spesifik olarak "güvencesizlik"in (*precarity*), "kırılganlıktan" (*precariousness*) farklı olarak, "siyaset temelli bir durum" olduğunu belirtir.[52] Ayrıntılı olarak yaralanabilirlik "bedensel ihtiyaçların korunmasını ve organizasyonunu ele alan politikanın bu boyutundan" ayırt edilemez ve dahası, "kırılganlık koşullarını eşitlikçi yollarla en aza indirmek etmek siyasetin görevidir."[53] Bu yeterince doğrudur, fakat yaralanabilirlik politikaları nelerdir? Yaralanabilirlik ne tür politik talepler öne sürmektedir? Yaralanabilirlik dili Jacques Rancière'in "yanlışın adlandırılması" olarak gösterdiği şeyi dile getirebilir mi?[54] Bu soru iki meseleyi kapsar: ilki, ontoloji, etik ve politika arasındaki ilişki; ikincisi, en yaralanabilir olanın politizasyonu.

Bazılarına göre, ontolojik yaralanabilirliği ön plana almak için yapılan teorik hamle politikanın etikle yerinden edilmesinin sinyalini verir – Bonnie Honig buna başka bir bağlamda "kederin anti-politikası" der, ki Honig'in eleştirerek tartıştığı bu politika, yeni ve doğası gereği politika-sonrası olan, "mortalist hümanizmin" [ölüm sonrası yaşam inancı olmayan hümanizm] merkezindedir.[55] Honig ve Rancière gibi, bu sözde "etik dönüş"ü eleştirenler, politik olanı somutlaştırma eğilimindedirler. Yine de, etik olana öncelik verme kaygılarının politikanın temel dinamiklerini, yani mücadeleyi ve çatışmayı (Rancière bunları "politika'nın esası – yani uzlaşmazlık (*dissensus*)" olarak tanımlar) seyreltmesinin yol açtığı endişeler ve bunların yanı sıra iktidarın hangi etiğin gerçekleştirebileceğini, hatta algılanabileceğini bile sınırlama şekillerinin göz önünde tutulması gereklidir.[56] Nihayetinde, etik adalet meselelerini saptamamıza yardım edebilir ama talihsizlik ve adalet-

51 Butler, *Precarious Life*, *age*. s. 19.

52 Butler, *Frames of War*, s. 26 [*Savaş Tertipleri*, s. 31].

53 Judith Butler, "Precarious Life, Vulnerability, and the Ethics of Cohabitation", *Journal of Speculative Philosophy* 26.2 (2012), s. 148; Butler, *Frames of War*, s. 5.

54 Jacques Rancière, *Disagreement: Politics and Philosophy*, çev. J. Rose, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999, s. 21–43. Rancière'in şu iddiasını gözden kaçırmayalım: "Hiçbir şey kendi içinde sadece iktidar ilişkileri devrede olduğu için politik değildir. Bir şeyin politik olması için güvenlikçi mantığıyla eşitlikçi mantık arasında bir buluşmaya yol açması gerekir" s. 32.

55 Bonnie Honig, "Antigone's Two Laws: Greek Tragedy and the Politics of Humanism", *New Literary History* 41.1 (2010), s. 1–33.

56 Jacques Rancière, "The Ethical Turn in Politics and Aesthetics", *Dissensus: On Politics and Aesthetics* içerisinde,der. ve çev. S. Corcoran, New York: Continuum Publishing Group, 2010, s. 188.

sizlik ya da nihayetinde kendimizi teslim etmek zorunda kaldığımız ve değiştirmek için savaşabileceğimiz acılar arasındaki çizgiyi belirlemek, Judith Shklar'ın da güçlü bir şekilde savunduğu gibi, özünde politik bir sorudur.[57] Ve, bu noktada şiddetli bir fikir ayrılığı doğacaktır: "[P]olitik yüklemler açık yüklemlerdir: tam olarak neyi kapsadıkları ve kimlerle hangi durumlarda ilgilendikleri hakkında bir tartışma açarlar."[58]

Rancière, Emmanuel Levinas'ın anlayışını eleştirirken, yaralanabilir kişiyle empatinin politikayı temellendirme olanağı olduğu savını reddeder. Rancière'e göre yaralanabilir-olarak-yaralanabilire yardım girişimleri asimetrik ilişkileri bozmak yerine devam ettirir. Dahası, politik olanı etik toplumla çökertmek "radikal etik belirsizlik"e ve "uyum politikası" fantezisine yol açar.[59] Politikada dile getirilen yanlış, çakışan çıkarları aşar ve dolayısıyla müzakereyle anlaşarak çözülmez. Aksine, tam da toplum düzenine bir meydan okuma, yeni bir temelden yapılandırma talebidir.[60] Rancière'le birlikte ben de yaralanabilirliğin politikaya sorunlu bir giriş yaptığını düşünme eğilimindeyim; bizim en yaralanabilir olanla çizdiğimiz dayanışma hattının eşitlikçi bir pozisyondan gelmesi gerekir.

En yaralanabilir olanın politikaya girmesi ve böylece politik bir öznelik oluşturması için başlangıç noktası olarak işlev gören tam da bu eşitsizlik, bu güç asimetrisidir. Keder ve ağıt illa ki politik değildir ama şikâyet politiktir. Şekillendirilebilen, belirsiz bir durum (kavramın yenilenen tanımını takip edersek) olarak yaralanabilirliğin "yanlışın adını koymak" olarak politikaya tercüme edilmesi gerekir. Bir yanlış yapıldığını iddia etmek, bir etiği, politik bir biçim ve dille harekete geçirmektir. Yaralanabilirliğin çerçevesi adaletsizlik hakkında bir iddia olarak yeniden çizilmelidir. Zamansallığının kesin bir şekilde ileriye yönelik olmasından dolayı, yaralanabilirlikte aciliyet eksik kalır ve hemen gerçekleştirilecek bir talepte bulunamaz. Dolayısıyla, yaralanabilirlik (Rancièreci anlamda) politikanın şimdiki anını kolayca veremez: "Belirlenmiş bir konuşma durumu: burada muhataplardan biri diğerinin dediğini aynı anda hem anlar hem anlamaz."[61] Mağduriyet bu tür anları çok daha kolaylıkla üretebilir.

57 Judith N. Shklar, *The Faces of Injustice*, New Haven, CT: Yale University Press, 1990.
58 Jacques Rancière, "Who is the Subject of the Rights of Man?", *The South Atlantic Quarterly* 103.2 (2004), s. 303.
59 Jacques Rancière, "The Ethical Turn of Aesthetics and Politics", *Critical Horizons* 7.1 (2006), s. 2.
60 Rancière, *Disagreement*, *age.*, s. 39.
61 *Age.*, s. x.

Son zamanlardaki "Siyah Hayatlar Önemlidir" protestolarını düşünelim. Bu gösteriler kesinlikle bir yas durumu içeriyordu ve daimi "ırksal yaralanabilirlik" haline karşı güçlü ve keskin bir yanıt niteliğindeydi. Fakat, (Butlercı bir ifade kullanırsak) "hitap tarzı" hiçbir belirsizlik veya kararsızlık içermiyordu. Kederin kamusal ifadeleri haklı, öfkeli eşitlik iddialarıyla birleşmişti. "Siyah Hayatlar Önemlidir" semantik olarak "ırksal kırılganlığa" karşı çıkmıyor ama ölüme ve Michael Eric Dyson'ın "yavaş terör" adını verdiği duruma karşı çıkıyor.[62]

Bu sadece bir retorik meselesi değildir (sonuçta ölü-taklidi protestoları sessizdi) ama politik angajmanın terimleri önemli bir meseledir. Koşullarının adı doğru konulmadan, anlama –kötü muameleye maruz kalanlar için bile– ve değişme olanağı sınırlıdır. James Baldwin'in *The Fire Next Time*'daki yakıcı savını hatırlayın: "Amerikan Negro'sunun yaşamındaki dehşetleri anlatmak için neredeyse *hiçbir dil* var olmamıştır".[63] Bazıları yürüyüşteki çığlığın özgüllüğüne içerlemiş, formülleştirmenin daha ziyade bütün hayatların değerini önemsemesi gerektiğini ima etmişlerdir. Bu tarz evrensel basmakalıp doğruculuklar asıl meseleyi, onu jenerik bir iyi-hisset sloganına indirip basitleştirerek kaçırmaktadırlar.[64] Benzer bir eleştiri yaralanabilirliğin evrensel olarak tekrarlanmasına yöneltilebilir mi?

"Siyah Hayatlar Önemlidir" özgül bir vaka üzerinden evrensel bir duruma hitap etmenin bir örneğini sunar. Feministler çoktan beridir, en azından Simone de Beauvoir'ın "erkek hem pozitif hem nötr olanı temsil eder" gözleminden bu yana, evrenselciliklerin gizil tikelliklerinden sakınmaktadır. Çoğu "evrensel olarak uygulanabilecek bir değişime yol açmak için ... tikelliği inkâr etmeyi ya da bulanıklaştırmayı ya da yutmayı değil kucaklamayı savunmuştur."[65] Buna karşın, yaralanabilirlik literatürü, müşterek yaralanabilirliğimizi tanımanın kaçınılmaz olarak genel yaralanabilirliğe karşı hassasiyet yaratacağını varsayarak, öncelikle bir genellik koşuluna duygulanımsal uyum sağlamayı teşvik etmeye odaklanır.

62 Michael Eric Dyson, "Racial Terror, Fast and Slow", New York Times, 17 Nisan 2015: http://www.nytimes.com/2015/04/17/opinion/racial-terror-fast-and-slow.html.

63 James Baldwin, *The Fire Next Time,* New York: Random House, 1993, s. 69 [vurgu eklenmiştir].

64 Donna Brazile, "Why 'All Lives Matter' Misses the Point", CNN, 22 Temmuz 2015: http://www.cnn.com/2015/07/22/opinions/brazile-black-lives-matter-slogan.

65 Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, çev. C. Borde ve S. Malovany-Chevallier, New York: Random House, [1949] 2011, s. 5; Catherine A. MacKinnon, "Intersectionality as Method: A Note", *Signs* 38.4 (2013), s. 1026.

Yaralanabilirlik üretken bir şekilde duygusal bir duruş ve/veya bir epistomoloji olarak algılanabilir ama literatür bu sonuçtan daha ileri gitmemekle geride kalmaktadır. "Politik sorumluluğun" içeriğini ve onu neyin teşvik edeceğini ayrıntılı olarak açıklamaya yeterince önem verilmemiştir."[66] Bu yolla, yaralanabilirlik üzerine yapılan incelikli çalışmalar Lauren Berlant'ın "travmanın politikayı baştan çıkartması" olarak nitelediği ve tahakküm ve eşitsizlik dinamiklerinin his sorularına doğru kaydığı durumun başka bir tezahürü olma riskini taşır.[67]

"Siyah Hayatlar Önemlidir" vakası üzerinde düşünmek aynı zamanda yaralanabilirlik çalışmaları projesinin, yaralanabilirliği imtiyaz sahiplerinin bakış açısından kuramsallaştırarak, onların epistemolojik cehaletini gösterme yönünde bir çaba teşkil ettiğini de gösterir. Kurucu yaralanabilirliğin kabulünün imtiyazlı olmayanlara ne fayda getirdiği belirsiz kalmaktadır. Benzer şekilde, Rancière'in politika izahı konum almanın [*positionality*] önemini hatırlatır ve rakip bakış açılarını ayırt etmemize yardımcı olur – bu rekabet, dışlanmaları dolayısıyla ("hiçbir katılımı olmayanların katılımı") politik bir iddiada bulunanlarla diğerleri arasındadır.[68]

Özet olarak, bu konuda çalışanlar yaralanabilirliğin zayıflıkla ve çaresizlikle bağdaştırılmasını haklı olarak sorgulamaktadırlar, yaralanmaz olma arayışının tehlikelerini ve yararsızlığını ortaya sererler (ki bu, literatürün en önemli katkısı olabilir) ve yaralanabilirliğin etkinleştirici boyutlarını üretken bir şekilde çoğaltırlar. Yine de, yaralanabilirlik dili en yaralanabilir olanların gerek duyduğu ve hak ettiği politik işi görmeyebilir. Bu çalışmacılar politikanın talep ve dinamikleriyle birebir ilişkiye girene kadar yaralanabilirliğin tam potansiyelini bilmeyeceğiz.

Teşekkür

Bu yazının daha önceki bir versiyonu şurada sunulmuştur: "Risquer la Vulnérabilité: Risking Vulnerability" (Graduate Center, CUNY, NY, April 23, 2015). Oz Frankel, Estelle Ferrarese, George Shulman, Stephen Steinberg ve

66 Politik sorumluluk için bkz. Iris Marion Young, *Responsibility for Justice,* New York: Oxford University Press, 2011. Young'ın politik olanı yasal ve ahlaki sorumluluktan ayırt ettiğini not edelim.

67 Lauren Berlant, "The Subject of True Feeling: Pain, Privacy, and Politics", *Cultural Pluralism, Identity Politics, and the Law*, yay. haz. A. Sarat ve T. R. Kearns, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2001, s. 132.

68 Jacques Rancière, "Ten Theses on Politics", *Theory & Event* 5.3 (2001), s. 5.

Critical Horizons'un anonim hakemlerine çeşitli kereler yaptıkları yorumları için teşekkürlerimi sunmak isterim. Ayrıca, Elizabeth Newcomer'e bibliografyadaki yardımları için teşekkür ederim.

İngilizceden çeviren: Zeynep Talay & Çiğdem Yazıcı

Kaynakça

Ahmed, Sara, *The Cultural Politics of Emotion*, New York: Routledge, 2013.

Anderson, Joel ve Axel Honneth, "Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice", *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*, yay. Haz. John Christman ve Joel Anderson, New York: Cambridge University Press, 2005 içinde, s. 127-49.

Baldwin, James. *The Fire Next Time,* New York: Random House, 1993.

Beattie, Amanda Russell ve Kate Schick, (yay. haz.) *The Vulnerable Subject: Beyond Rationalism in International Relations*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013.

Berlant, Lauren, "The Subject of True Feeling: Pain, Privacy, and Politics", *Cultural Pluralism, Identity Politics, and the Law*, yay. haz. Austin Sarat ve Thomas R. Kearns, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2001 içinde s. 49-84.

Brazile, Donna, "Why 'All Lives Matter' Misses the Point", CNN, 22 Temmuz 2015, http://www.cnn.com/2015/07/22/opinions/brazile-black-lives-matter-slogan.

Brown, Brené.,*Daring Greatly: How the Courage to Be Vulnerable Transforms the Way We Live, Love, Parent, and Lead*, New York: Avery, 2012.

Brown, Wendy, *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.

Butler, Judith, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. New York: Verso, 2006 [Türkçesi: *Kırılgan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü*, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, 2005].

———,*Frames of War: When is Life Grievable*? New York: Verso, 2009 [Türkçesi: *Savaş Tertipleri*, çev. Şeyda Öztürk, YKY, 2015].

———, "Precarious Life, Vulnerability, and the Ethics of Cohabitation", *The Journal of Speculative Philosophy*, 26.2 (2012), s. 134-51.

Castel, Robert, "Grand résumé de *La Montée des incertitudes. Travail, protections, statut de l'individu*, Paris, Éditions du Seuil, La couleur des idées, 2009", *SociologieS* (2010), erişim 1 Mart 2016: http://sociologies.revues.org/3276.

Cavarero, Adriana, *Horrorism: Naming Contemporary Violence*. New York: Columbia University Press, 2007.

Cole, Alyson, *The Cult of True Victimhood: From the War on Welfare to the War on Terror*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2007.

———, "Verbicide. D'une Vulnérabilité Qui N'ose Dire Son Nom", çev. Maxime Boidy, *Cahiers du Genre* 58.1 (2015), s. 135-62.

The Council for International Organizations of Medical Sciences ve the World Health Organization işbirliğiyle, "International Ethical Guidelines for Biomedical Research Involving Human Subjects," (2002).

Coyle, Sean, "Vulnerability and the Liberal Order." *Vulnerability: Reflections on a New Ethical Foundation for Law and Politics*, yay. haz. Martha Albertson Fineman ve Anna Grear, Burlington, VT: Ashgate Publishing Limited, 2013 içinde s. 61-75.

de Beauvoir, Simone, *The Second Sex*, çev. Constance Borde ve Sheila Malovany- Chevallier, New York: Random House, [1949] 2011.

DeBrincat, Alicia, "Kris Grey in Conversation with Alicia DeBrincat", *Artfile Magazine*, n.d., http://www.artfilemagazine.com/Kris-Grey.

Dodds, Susan, "Dependence, Care, and Vulnerability", *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, yay. haz. Catriona Mackenzie, Wendy Rogers ve Susan Dodds, New York: Oxford University Press, 2014 içinde s. 181-203.

Dyson, Michael Eric, "Racial Terror, Fast and Slow", *New York Times*, 17 Nisan 2015: http://www.nytimes.com/2015/04/17/opinion/racial-terror-fast-and-slow.html.

Fineman, Martha Albertson, "The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition," Emory Public Law Research Paper S. 8-40. *Yale Journal of Law and Feminism* 20.1 (2008), s. 1-23.

———, "'Elderly' as Vulnerable: Rethinking the Nature of Individual and Societal Responsibility", *Emory Legal Studies Research Paper* S. 12-224 (2012a), s. 101-42.

———, "Beyond Identities: The Limits of an Antidiscrimination Approach to Equality", *Boston University Law Review* 92 (2012b), s. 1713-70.

———, "Equality, Autonomy, and the Vulnerable Subject in Law and Politics",

Vulnerability: Reflections on a New Ethical Foundation for Law and Politics, yay. haz. Martha Albertson Fineman ve Anna Grear, Burlington, VT: Ashgate, 2013 içinde, s. 13-27.

Fineman, Martha Albertson ve Anna Grear, "Introduction: Vulnerability as Heuristic – An Invitation To Future Exploration", *Vulnerability: Reflections on a New Ethical Foundation for Law and Politics*, yay. haz. Martha Albertson Fineman ve Anna Grear, Burlington, VT: Ashgate, 2013 içinde s. 1-11.

Fraser, Nancy, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*, New York: Routledge, 1997.

Gilson, Erinn C., "Vulnerability, Ignorance, and Oppression", *Hypatia* 26.2 (2011), s. 308-32.

———, *The Ethics of Vulnerability: A Feminist Analysis of Social Life and Practice*, New York: Routledge, 2014.

Goodin, Robert E., *Protecting the Vulnerable: A Reanalysis of Our Social Responsibilities*, Chicago: University of Chicago Press, 1985.

Grear, Anna, "Vulnerability, Advanced Global Capitalism and Co-Symptomatic Injustice: Locating the Vulnerable Subject", *Vulnerability: Reflections on a New Ethical Foundation for Law and Politics*, yay. haz. Martha Albertson Fineman ve Anna Grear, Burlington, VT: Ashgate, 2013 içinde s. 41-60.

Honig, Bonnie, "Antigone's Two Laws: Greek Tragedy and the Politics of Humanism." *New Literary History* 41.1 (2010), s. 1-33.

Hutchings, Kimberly, "A Place of Greater Safety? Securing Judgment in International Ethics",

The Vulnerable Subject: Beyond Rationalism in International Relations, yay. Haz. Amanda Russell Beattie ve Kate Schick, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013 içinde s. 25-42.

Kittay, Eva Feder, *Love's Labor: Essays on Women, Equality and Dependency*, New York: Routledge, 2013.

Mackenzie, Catriona ve Natalie Stoljar (yay. haz.), *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*. New York: Oxford University Press, 2000.

Mackenzie, Catriona, "The Importance of Relational Autonomy and Capabilities for an Ethics of Vulnerability", *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, yay. haz. Catriona Mackenzie, Wendy Rogers ve Susan Dodds, New York: Oxford University Press, 2014, s. 33-59.

MacKinnon, Catherine A, "Intersectionality as Method: A Note", *Signs* 38.4 (2013), s. 1019-30.

Mahmood, Saba, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

Mardorossian, Carine M., *Framing the Rape Victim: Gender and Agency Reconsidered*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2014.

Michel, Noémi, "Accounts of Vulnerability: Misappropriations of Race", Tebliğ: "Risquer La Vulnérabilité: Risking Vulnerability", Graduate Center, City University of New York, 23 Nisan 2015.

Murphy, Ann V., *Violence and the Philosophical Imaginary*. Albany, NY: SUNY Press, 2012.

The National Institutes of Health, the National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research, "The Belmont Report: Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research," (1979), Erişim 2 Mart 2016: http://web.archive.org/web/20120506065350/ http://ohsr.od.nih.gov/guidelines/belmont.html.

Oliver, Kelly. *Witnessing: Beyond Recognition*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2001.

Peroni, Lourdes ve Alexandra Timmer, "Vulnerable Groups: The Promise of an Emerging Concept in European Human Rights Convention Law", *International Journal of Constitutional Law* 11.4 (2013), s. 1056-85.

Rancière, Jacques, *Disagreement: Politics and Philosophy*, çev. Julie Rose, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999.

———, "Ten Theses on Politics", *Theory & Event* 5.3 (2001), erişim 1 Mart 2016: http://muse.jhu.edu/journals/theory_and_event/v005/5.3ranciere.html.

———, "Who is the Subject of the Rights of Man?", *The South Atlantic Quarterly,* 103.2 (2004), s. 297-310.

———, "The Ethical Turn of Aesthetics and Politics", *Critical Horizons* 7.1 (2006), s. 1-20.

———, "The Ethical Turn in Politics and Aesthetics", *Dissensus: On Politics and Aesthetics*, yay. haz. ve çev. Steve Corcoran, New York: Continuum Publishing Group, 2010, s. 184-202.

Ryan, William, *Blaming the Victim*. New York: Vintage, 1976.

Schawbel, Dan, "Brené Brown: How Vulnerability Can Make Our Lives Better", *Forbes*, 21 Nisan 2013, http://www.forbes.com/sites/danschawbel/2013/04/21/brene-brown-how-vulnerability-can-make-our-lives-better.

Sellman, Derek, "Towards an Understanding of Nursing as a Response to Human Vulnerability", *Nursing Philosophy* 6.1 (2005), s. 2-10.

Shildrick, Margrit, *Embodying the Monster: Encounters with the Vulnerable Self*, Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2002.

Shklar, Judith N., *The Faces of Injustice*, New Haven, CT: Yale University Press, 1990.

Staiger, Janet, Ann Cvetkovich ve Ann Reynolds (yay. haz.) *Political Emotions*. New York: Routledge, 2011.

Standing, Guy, *The Precariat: The New Dangerous Class*. New York: Bloomsbury Academic, 2011.

Timmer, Alexandra, "A Quiet Revolution: Vulnerability in the European Court of Human Rights", *Vulnerability: Reflections on a New Ethical Foundation for Law and Politics*, yay. haz. Martha Albertson Fineman ve Anna Grear, Burlington, VT: Ashgate, 2013, s. 147-70.

Turner, Bryan S., *Vulnerability and Human Rights*. University Park, PA: Penn State Press, 2006.

United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO), "The Principle of Respect for Human Vulnerability and Personal Integrity", Report of the International Bioethics Committee of UNESCO (IBC), (2013).

The University of South Carolina, Hazards and Vulnerability Research Institute. "Social Vulnerability Index for the United States 200610" (2013), erişim 2 Mart 2016: http://webra.cas.sc.edu/hvri/products/sovi.aspx.

Walker, Margaret Urban, "Moral Vulnerability and the Task of Reparations", *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, yay. haz. Catriona Mackenzie, Wendy Rogers ve Susan Dodds, New York: Oxford University Press, 2014, s. 110-33.

Young, Iris Marion, *Responsibility for Justice*. New York: Oxford University Press, 2011.

Patočka ve Sarsılmışların Dayanışması

EMRE ŞAN

Politik bir "dissident" hakkında konuştuğumuzda, bulunduğu ülkenin siyasi otoritesinin meşruluğunu sorgulayan bir muhaliften söz ederiz. Türkçeye rejim muhalifi olarak tercüme edilen "dissident" kavramı, 1970'lerin başında Sovyetler tarzı totaliter rejimlerde otoritenin çizdiği sınırların dışında muhalefet yapan, iktidar ile arasına mesafe koyan, rejimin meşruiyetini tartışan ve sorgulayan kişiler için kullanılır. Söz konusu rejimlerin polisi ve yargısı "dissident"leri, iktidarın ideolojisine ve politikalarına boyun eğmemek ve dolayısıyla halka ihanet etmek suçlamalarıyla karşı karşıya bırakıyordu. Bu rejimler içerisindeki "dissident"ler ise maruz kaldıkları tehlikelere rağmen içinde bulundukları rejimleri insan haklarını koruma altına almaya davet ettiler. 1989'dan itibaren "dissident" kavramının anlamının genişletilerek dünyanın farklı yerlerindeki politik muhalifler için de kullanıldığına tanık oluruz. Örneğin tıpkı Andreï Sakharov ve Vaclav Havel gibi Nelson Mandela da "dissident" olarak nitelenir. Öyleyse bugün "dissident"leri nasıl tanımlamamız gerekir? Michel Eltchaninoff'un *Les Nouveaux Dissidents* kitabında yazdığı gibi "Dissident (*rejim muhalifi*) dışarıdan gelen bir düzen bozucu değildir. Onu değerli kılan şey bizzat içinde bulunduğu ve eleştirdiği sistemin bir sonucu olmasıdır. O sistemin tipik bir meyvesi hatta model ürünüdür. Bu onun itirazını hem etkili kılar hem de herkes tarafından duyulmasını sağlar."[1] Dolayısıyla "dissidence" insanın içine düştüğü, yavaş yavaş kendini içinde bulduğu bir eylem biçimidir. Vaclav Havel'e göre totaliter rejimlerde yurttaşlar bir yalanı yaşamayı bırakıp hakikat içinde yaşama isteklerini dillendirdiklerinde muhalif olurlar. Söz konusu insanlar fiili olarak "dissident" olana kadar bir muhalif olduklarının

1 Michel Eltchaninoff, *Les Nouveaux dissidents*, Paris, Stock, 2016, s. 18.

farkına varmazlar.[2] Bu bağlamda, "dissident" şiddetli bir isyancı ya da gizli, yasadışı bir savaşçı değildir. "Dissident" nefretle ya da yok etme arzusuyla yola çıkmaz. Onun gücü şiddeti dışlamasında, ilkeselliğinde ve saydamlığında yatar. Girişimi her şeyden önce etiktir.

Bugün, sahte demokrasilerin işlediği ülkelerde, diktatörlüklerde ve çatışma bölgelerinde "dissident"lerin yeniden ortaya çıkışına tanıklık ediyoruz. Bir "dissident"in politik yaşamı riskleri ve mücadeleyi içerir fakat bu kavramlar onların hissettiği acının, eziyetin ve haksızlığa karşı öfkelerinin (*thumos*) politik yaşamlarındaki rolünü açıklamak için yeterli değildir. Bu yüzden yaralanabilirliğin ve kırılganlığın sadece öznel bir betimleme olmadığını, "dissident" için harekete geçirici bir güç olduğunu iddia edebiliriz. Yaralanabilirlik politik mücadelenin anlamının ve eyleminin bir parçası ise "dissident"ın politik boyutunu nasıl yorumlamalıyız? Bu bağlamda Çek filozof ve "dissident" Jan Patočka'nın "sarsılmışların dayanışması" teorisinden hareketle yaralanabilirlik ve politik mücadele arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışacağım.

Patočka felsefesinin üç ana kaynağından söz edilebilir. Patočka bir yirminci yüzyıl filozofudur ve felsefi girişimi Husserl'in ve Heidegger'in izinde fenomenolojik olarak nitelendirilebilir.[3] Husserl'in felsefesinin etik sonuçlarını en tutarlı bir şekilde yorumlayan düşünür Levinas ise, hiç kuşkusuz Alman filozofun kriz düşüncesinin politik sonuçlarını en tutarlı bir şekilde yorumlayan düşünür Jan Patočka'dır. Fenomenolojinin etik yaklaşımı Patočka'ya göre politika ile ilişkiyi zorunlu kılar zira etik ilişki Levinas'ın yaklaşımının aksine politik alanda tezahür etmelidir. Patočka fenomenolojiyi tarihin ve politikanın alanına taşır. Çek filozof bireysellik yerine tarihsellik ve topluluğa öncelik vererek kendisinden önce fenomenolojik araştırmaların merkezinde yer almayan eylem, savaş, tarihsellik, politik mekân, *polemos* kavramlarına eğilir. Mekânın kolektif açılımı olarak politika fikrinin analizi bizi kurucu ve yaşayan mekân

2 Vaclav Havel, *The Power of the Powerless: Citizens against the state in central-eastern Europe*, Londra, Hutchinson, 1985, s. 59.

3 Çekçe, Almanca ve Fransızca yazan J. Patočka'nın eserleri bugün birçok dile çevrilmiş olmasına rağmen henüz Türkçede bir eseri bulunmamaktadır. Fenomenoloji alanındaki temel kitapları şunlardır : *Introduction à la phénoménologie de Husserl* (Fr. çev. E. Abrams, Grenoble, Million, coll. "Krisis", 1992), *Qu'est-ce que la phénoménologie ?* (Fr. çev. E. Abrams, önsöz M. Richir, Grenoble, Million, coll. "Krisis", 1988), *Papiers phénoménologiques* (Fr. çev. E. Abrams, Grenoble, Million, coll. "Krisis", 1995), *Le monde naturel comme problème philosophique* (Fr. çev. J. Daněk et H. Declève, La Haye, Nijhoff, 1976), *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine* (Fr. çev. E. Abrams, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, "Phaenomenologica", nº110, 1988), *Philosophy and Selected Writtings* (İng. çev.. E. Kohák, Chicago, Universty of Chicago Press, 1989), *Body, Community, Language, World* (İng. çev. Erazim Kohák, Chicago, Open Court, 1998).

ve kurulu ve nesnel mekân fikirleri arasındaki ilişki sorununa götürür.[4] Diğer yandan akademik hayatı boyunca fenomenoloji üzerine ders vermesi yasaklanmış olan Çek filozof mükemmel bir Antik Yunan felsefesi uzmanıdır ve Platon ve Aristoteles üzerine eserler yazmıştır.[5] Son olarak, bizzat Çek kültürünün üç büyük figürü Comenius, Mácha ve Masaryk üzerine çalışmıştır.[6]

Döneminin diğer filozoflarının aksine Patočka'nın siyaset felsefesinden bahsetmek epey güçtür çünkü o kavramsal düzeyde, demokratik işleyiş, sosyal adalet ve devlet teorisi gibi konulara eğilmemiştir. Aslında Patočka'yı ele almamızın nedeni Çek filozofun kavram ile kolektif eylem arasında yeni bir ilişkinin peşine düşmüş olmasıdır. Bunun arkasında yatan sebep felsefeyi politik durumlara angaje etmektir. Onu insan hakları özelinde tarihi bir figür haline getiren olay Ocak 1977'de Çekoslovakya'da yayımlanan *77 Bildirgesi'*nin sözcülüğünü[7] yapması ve siyasi polisin 11 saat sorgusunun ardından 67 yaşında hayatını kaybetmesidir. Bu olay totaliter rejimlerin en az Sokrates'in Atina'sı kadar kamusal alandaki felsefeye düşman olabileceğini göstermiştir. *77 Bildirgesi* farklı düşüncelerden gelen muhaliflerin bir araya gelerek imzaladığı ve insan hakları ihlallerine karşı dikkat çekmeyi hedefleyen bir bildirgedir. Bildirge rejimin 1975'te Helsinki'de imzaladığı İnsan Hakları Sözleşmesini hatırlatmaya ve rejimi korucusu olduğu yasaları uygulamaya davet eden bir yurttaş girişimidir. Söz konusu girişim anti-politik yaşama karşı politik yaşama çağrıdır. Bildirge Çekoslovakya'daki baskıcı düzene itiraz eden, sosyal davranışları kısıtlayan kurallara karşı çıkan politik bir eylem olduğu için sosyal davranış ve politik eylem arasındaki sınırları bulandıran bir özgürlük deneyimi olarak betimlenebilir. Patočka'ya göre ise bu tarz bir girişim insan özgürlüğün karmaşık yapısının ve içsel dramının göstergesidir. Ona göre felsefe insanı politik düzenden ve onun sabit anlam yapılarından özgürleştirip

4 Tarih felsefesi ve siyaset felsefesi alanındaki eserlerinden bazıları şunlardır: *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire* (Fr. çev. E. Abrams, Lagrasse, Éditions Verdier 1981, 1999), *Liberté et sacrifice. Écrits politiques* (Fr. çev. E. Abrams, Grenoble, Million, coll. "Krisis", 1990), *L'Europe après l'Europe* (Fr. çev. E. Abrams, Lagrasse, Édition Verdier, 2007), *Eternité et Historicité* (Fr. çev. E. Abrams, Lagrasse, Edition Verdier, 2011).

5 *Platon et l'Europe. Séminaire privé du semestre d'été 1973* (Fr. çev. E. Amrambs, Lagrasse, Éditions Verdier 1983, 1997), *Aristote, ses devanciers, ses successeurs* (Fr. çev. E. Abrams, Paris, Vrin, 2011).

6 *La crise du sens, tome 1-II, Comte, Masaryk, Husserl* (fr. çev. Erika Abrams. Brussels: éditions Ousia, 1985), *L'écrivain, son "objet"* (Fr. çev. Abrams, Paris: P.O.L. 1990), *L'art et le temps* (fr. çev. E. Abrams. Paris: P.O.L., 1992).

7 77 Bilgirgesi, 10 Aralık 1976 günü başlayan bir dizi toplantının ardından öncelikle 242 imzacı ve üç sözcü (Vaclav Havel, Jiři Háyek ve Jan Patočka) ile 1 Ocak 1977 günü ulusal ve uluslararası kamuoyuna açıklanmıştır.

dünya ve başkaları karşısındaki sorumluluğa taşır. Dolayısıyla Çek filozofa göre felsefi olarak düşünmek ve politik olarak eylemek insanın ne olduğu sorusunu sormak anlamına gelir.

Patočka'nın özgünlüğü, insan varoluşunun tarihi ve politik anlamı üzerine geliştirdiği temel felsefi düşünümde ortaya çıkar. Tüm eserlerini kateden ana tema, felsefenin, politikanın ve tarihin Sokrates'in Antik Yunan'ında eşzamanlı doğuşudur. Antik Yunan *polis*'i ve felsefesi tarih öncesi ve mitsel yaşamdan, bir bütünlük olarak dünya sorusunu ortaya çıkarabilecek özgür ve sorumlu bir varoluş tarzına geçişi ortaya koyar. Bu geçiş tarih-öncesinden tarihe, mitten felsefeye, kör bir zorunluluktan özgürlüğe ve sorumluluğa geçiştir. İdealist bir öznelliğe düşmeden fenomenolojik yöntemi tarihe uygulayan Çek filozof tarihi devamlı hareket halindeki insanın (öznelerarasılık anlamında) sosyal varlık alanı olarak düşünür. Dolayısıyla tarih kendisi karşısında ya sorumlu olacak ya da ondan kaçacak insanın varlığının hareketini ve özgürlüğünü varsayar, öyle ki ortaya çıkan yeni alternatif artık Sokratik *ruha ihtimam gösterme (epimeleia tes psukhes*) veya sorumluluktan kaçma arasındadır. Patočka'ya göre ruha ihtimam gösterme üç şekilde kendisini gösterir: Birincisi varolanlar üzerine genel bir tasarı olarak, ikincisi devletin içinde yeni bir yaşam tasarısı olarak, üçüncüsü de kendinde ruh olan şeyin açıklanması olarak.[8] Patočka'nın Platon yorumunu inceleyen Jean-François Mattéi'nin ifade ettiği gibi burada, Kant'ın felsefede kabul ettiği üç büyük sorun karşımıza çıkar: Ne bilebiliriz? Ne yapmalıyız? Ne umabiliriz? Diğer bir deyişle ontoloji, politika ve etik.[9]

Çek filozofa göre ruh, doğuştan gelen yabancılığının formu üzerine doğrudan bir kaygı duyar. Bu yüzden "ruha ihtimam gösterme" olarak tanımlanan felsefe, sürgün biçiminde, doğum yeri ve yabancı olan arasında bitmeyen bir gerilim içindedir. Platoncu ruh, yalnızca bilgisine eriştiği dünyayla akraba değildir; o önce bu bilginin en yüce ve dünya dışı ilkeleri olan İdealarla akrabadır. Zorunlu olarak, sürüldüğü dünyaya olduğu kadar doğduğu göklere de yabancıdır. Ruh, "ideal" doğasını, Patočka'nın vurguladığı eleştirel uzaklaşma gücüyle gösterir: "Platon'un söyleminde İdea'nın gücü denen uzaklaşma gücü, *hôrismos*, verili olanlarla aramıza mesafe koyma ve anlamı sorunsallaştırmadır."[10] Dolayısıyla ruha ihtimam gösterme, hakikate, kendi olmaya ve sorumluluğa sahip bir yaşam biçimidir. Böylece insan varoluşu ve bir bütünlük olarak dünya, verili

8 Jan Patočka, *Platon et l'Europe*, *age*., s. 96.
9 Jean-François Mattéi, "Avrupa'nın Ruhu", *Avrupa'nın Krizi* içinde, çev. Ömer Albayrak, Ankara, Dost, 2007, s. 168.
10 Jan Patočka, *Liberté et sacrifice, age.,* s. 87.

fenomenler olarak değil, bir soru olarak ortaya çıkar. İnsan artık bir uzlaşı zemini ve otorite aramaktan ziyade verili anlamlara, onları sorunsallaştırarak yaklaşmaya, hem kendi varoluşunun hem de çevresinin sorumluluğunu almaya başlar. Bu bağlamda insanlık tarihi "verili anlamların apaçıklığının sarsılması"[11] olarak ele alınır.

Denebilir ki, 77 *Bildirgesi*'nde talep edilen insan haklarının mutlak karakteri ancak *ruha ihtimam gösterme* fikri ile anlaşılabilir. İnsan hakları dünyadaki varoluşumuza önceldir ve insanın insanlığını korur. Bu haklar ruhlarımıza ihtimam göstermenin ve dünyadaki sorumlu varoluş imkânımızın garantisidir. Bunlar ifade özgürlüğünün, kolektif hareket etme özgürlüğün teminatıdır. Kendimize ve kolektif varoluşumuza ihtimam göstermemiz politik kurumların sınırlayabileceği bir şey değildir. Bu yüzden hiçbir devlet ya da hiçbir birey etik ya da politik sorunların nihai cevabı olamaz ve politik mekânı istediği gibi sınırlayamaz. Dolayısıyla *ruha ihtimam gösterme* romantik bir fikir değildir ve bir benlik fikri üzerine kurulmaz. Toplumdan ve ona içkin çatışmalardan ve onun sorunsal yapısından bağımsız bir ruh kaygısı düşünülemez. Söz konusu tutum özgürlüğü ve sorumluluğu kurduğu için bu hareket yalnızca felsefenin başlangıcı değil, politikanın ve etiğin de başlangıcıdır.

I. Sarsılmışların Dayanışması

Patočka'nın deyimiyle "sarsılmışların dayanışması" haksızlığa uğrayanların dayanışmasıdır ve ileride göstereceğimiz gibi vicdan ve empatiyle ilgili olan bu deneyim aynı zamanda varoluşsal bir boyuta işaret eder. Sarsılma tıpkı *epokhe* gibi hâlihazırda verili tarihsel anlamların-kurumların askıya alınmasıdır. Doğal-politik-öncesi dönemde başlayan ve bir süreç olarak devam eden sarsılma deneyimi özneyi politik alana taşır. Patočka analizine başlamadan önce özgürlüğün keşfi ve engellenmesine odaklanmış etik bir bakış açısıyla Avrupa tarihinin rotasını değiştiren olaylara ve felaketlere geri döner. "Tarihi idrak" (*geschichtliche Einsicht*) adını verdiği bu yöntem sayesinde tarihi felaketler nihai çöküşler olarak değil gerçekliği sarsabilecek ve onun kristalize yapısını kırabilecek olaylar olarak görülür. Dolayısıyla, özgürlük imkânı ve onun üzerinin örtülmesi arasındaki ilişkilere dair bu tarihi idrak, mevcut sosyal ve politik yapıların kökenlerini aydınlatmaya girişir.

Bu bağlamda, sarsılmışların dayanışması, *Tarih Felsefesinde Heretik Denemeler* kitabının altıncı denemesi olan "20. Yüzyılın Savaşları ve Savaş Olarak

11 Jan Patočka, *Essais hérétiques*, *age*., s. 126.

20. Yüzyıl" adlı denemede, I. Dünya Savaşı'ndaki cephe deneyimiyle anlatılır. Patočka'ya göre I. Dünya savaşı 20. yüzyılın en belirleyici olayıdır ve tüm yıkıcı boyutlarıyla ele alınmalıdır. Savaş deneyimi modern dünyanın verili anlamlarını ve onun insanlık dışı seferberlik (*mobilization*) fikrini açığa vurur.[12] Savaş topyekûn seferberlik halinde teknolojik modernliğin metafiziksel özünü ifade eder. Bu yüzden medeniyetler tarafından birikmiş enerjinin boşalması olarak savaş, silahlı çatışmanın ötesinde global tahakküm yarışını ve kapitalist ekonomik şiddeti ortaya koyarak tüm değerlerin bir güç işaretine dönüşümünü içerir.[13] Gelgelelim, savaşan tarafların birbirlerini yok etmek için giriştikleri topyekûn seferberlik 1918'de bitmez, barış zamanında da başka biçimlerde insanın sosyal varoluşunu şekillendirmeye devam eder. Savaşın ardından gelen şey ne barış ne de savaştır. Soğuk savaş bunun en somut örneğini oluşturur çünkü hem Amerika hem de Sovyetler Birliği, insanlığın değerlerinin kurucusu ve koruyucusu rolünü üstlenerek barış zamanı topyekûn seferberlik koşullarını dayatmışlardır. Patočka'nın terimleriyle "ölüme" ve "geceye" karşı barışı ve yaşamı savunan "gündüzün güçleri"(*les forces du jour*) paradoksal olarak 20. yüzyılın yıkıcı çatışmalarının arkasındadır. Öyleyse bu paradoksu nasıl anlamalıyız?

Çek filozofa göre öncelikle barış koşulları hazırlayan ve barışı sağlayan güçler aynı zamanda milyonlarca insanı savaşta feda eden güçlerdir. Onlar için bir sonraki savaş kaçınılmazdır zira savaşın ardından yapılan paylaşımlar hiçbir zaman tüm güçleri memnun etmez. Dünyanın anlamı barışta değil güç için mücadelededir. Bu durum Avrupa rasyonalizminin temelinde bulunan ama üzerleri örtülen bazı yapıları ifşa etmemiz için bir fırsattır. Söz konusu süreç iki büyük dünya savaşı ile görünür hale gelmiş olsa bile aslında 15. yüzyıldan beri devam eden bir süreçtir ve Avrupa rasyonalizminde "erklerin metafiziğinden güçlerin metafiziğine geçişe" dair dönüşüm olarak kavranabilir. Erkler köken ve amaç olarak çoğuldur ve politik mekândan bakıldığında, özgürlüğün ifadesi ve pekiştirilmesidir. Bu anlamda erk yaratıcıdır, dünyamızı şu veya bu şekilde görünür kılar ve yönlendirilebilir. Aristoteles'ten öğrendiğimiz gibi politik erk insanın gelişimini hedefleyip iyi bir hayat sürmesini sağlamaya çalışır. Bu sadece insanın hayatını devam ettirmesini değil aynı zamanda onun duygusal, rasyonel, kültürel gelişimini de kapsar. Dolayısıyla bugün ön planda olmasalar bile bu saydıklarımız hâlihazırda insanı nasıl değerlendirdiğimiz ile ilgilidir. Güçlerin metafiziği ise bu durumun tersidir ve erkin bir soyutlamasıdır, öyle

12 *Age*., s. 192.
13 *Age*., s. 197.

ki erkin özelliklerinden sadece biri öne çıkarak diğerlerini saf dışı bırakır. Bu bağlamda güç bir cisimden diğerine fiziksel değişikliğin uygulanmasıdır. Onda bir düşünüm veya niyet yoktur fakat yine de yönetilebilir. Erkin tersine güç dikkate değer şekilde hesaplanabilir ve işlevsel olarak bir araç haline getirilebilir. Patočka Avrupa tarihinde kamusal gerçekliğin merkezi dinamiği olarak erklerden, artık her varolan üzerinde etkisi olan güçlere geçişi ortaya koyar. Böylece güç daha fazla enerji, sermaye birikimi ve ilerleme/gelişme fetişizmi olarak tezahür eder. Bu yeni durum hiç de barışçıl değildir hatta 20. yüzyılın ütopik barış illüzyonunu yıkar. Söz konusu yeni dönem Patočka'nın *surcivilisation*[14] olarak adlandırdığı radikal rasyonelliğin, baskıcı ve yayılımcı hegemonik evrenselliğin evriminin ve başarısızlığının sonucudur.

Savaş deneyiminin betimlemesine geri dönen Patočka dünyanın anlamını belirleyen güçlerin ölümle ilişkilerinin altını çizer. "Gündüzün güçleri" bizi ölüm korkusuyla topyekûn seferberliğe sokarak ölümü vatan için feda (*sacrifice*) terimiyle araçsallaştırırlar. Dolayısıyla *statu quo* için ölüm öngörülebilir bir nicelik, bir istatistik haline getirilerek soyut ve ilineksel bir kimliğe bürünür. Böylece, ölüm aracılığıyla her bir bireyin ruhu ve bedeni üzerinde tahakküm kurulmuş olur. Dahası yaşamı en yüce değer olarak korumak için güvenlik toplumunun gereklerini yerine getiren güçler, ölümü en büyük tehdit haline getiriler. Yaşamı korumak için gerekli tüm düzenekleri kurmak aynı zamanda bilimi ve tekniği de güvenliğin hizmetine sokmayı gerektirir. Ekonomik gelişmeler veya sosyal avantajlar ne olursa olsun, yaşam korunma ihtiyacı ve güvenlik duygusu arasına sıkışıp kalır. Topyekûn seferberlik yoluna devam eder çünkü savaşların yerini artık bitmeyen bir şiddet durumu almıştır.

Patočka yukarıda anlatılan paradoksa cevap vermek ve mevcut sistem içinde bir fay hattı, bir istisna bulmak için I. Dünya Savaşı'ndaki askerlerin cephe deneyimini yorumlar. Negatif bir deneyim olarak cephe Çek filozofun diliyle gündüze karşı gecenin deneyimidir: "Gece ansızın yarınların kötü sonsuzuna giden gündüzün yolunda mutlak bir engel halini alır. Gece bizi baş edilemez bir imkân olarak karşılarken, gündüzün bireyler-üstü gibi görünen imkânları alt üst olur ve gecenin fedası sahici (otantik) bir feda olarak kendini sunar."[15] Dolayısıyla Patočka fedayı (*sacrifice*) ve onunla birlikte ölüme olan bakışı iki şekilde anlar. İlki yaşam ve barış fikrinden yola çıkan pozitif bir şey için fedadır ve bu feda insanı kendine yabancılaştırır. Savaşın kurbanları ödenmesi

14 Jan Patočka, *Liberté et sacrifice, age.*, s. 109.
15 Jan Patočka, *Essais hérétiques, age., s.* 206.

gereken bir bedel haline gelir. Sahici feda ise ilkinin araçsallaştırıcı yabancılaştırma gücüne karşı sarsılmaya ve özgürleşmeye ilişkindir. O verili bir olgu durumuna ya da varlık biçimine bir itiraz ve direniştir. Fedada negatif bir boyut vardır ve bu paradoksal boyut barış hesaplarına ve fedayı kutsallaştıran söylemlere indirgenemez. Dolayısıyla feda etkileri yoluyla anlaşılamaz ve sonuçları sayesinde gerekçelendirilemez. O insan özgürlüğünün yaralanabilirliği ve kırılganlığının bilincinde yatar. İnsanın yaralanabilirliği ve kırılganlığının anlaşılması onun anlamının diğer insanlara aktarılabilmesini mümkün kılar. Böylece cephedeki askerler yaşam ve ölüm gücünü elinde bulunduranlardan bu gücü alarak kurulu düzenin bozulmasını sağlarlar. Denebilir ki, cephedekiler köle-efendi diyalektiğini tersine çevirerek efendiden ölme gücünü alıp sarsılmayı deneyimler. Böylece gönüllü kurbanlığın yerini feda alır.

O halde cephe deneyimi sadece geçici bir travmadan ziyade, "güçlü bir anlam doluluğu hissi" (*sentiment puissant d'une plénitude de sens*)[16] sayesinde insan varoluşunda temel bir değişikliktir. Söz konusu dönüşümün iki boyutu vardır. Cephedeki askerler öncelikle savaşın saçmalığıyla yüz yüze gelirler çünkü başkalarının yaşamlarına devam etmesi için onların ölümü kucaklamaları ve kendilerini feda etmeleri gerekmektedir. Onlara yaşamın her şey olmadığı ve ondan vazgeçilebileceği söylenir. Onlar dünyanın sonuna sürülmüş varlık ile hiçliğin sınırındadırlar. Bu yüzden cephe dünyanın sonunun geldiği ve geleceğe dair hiçbir sözün geçerli olamayacağı bir anlamsızlık deneyimi kurgular. Patočka'ya göre anlamın bir soru haline gelmesini sağlayacak yegane şey tüm anlamların bitmek bilmez bir şekilde sarsılması deneyimidir. Önlerinde ne fiziki ne de psikolojik olarak hiçbir şey yoktur artık. Cephe varlığın unutuluşudur ancak tam da bu yüzden onun üzeri örtülü, mühürlenmiş mevcudiyetinin sembolüdür çünkü unutuş varlığın özüne aittir. Cephe insanın karşısında bulunan ve aşılabilecek bir engel değildir, onun bizzat kendi ufku vardır. Bu yüzden o kendisinden sonra hiçbir şeyin olmadığı fizik[17] ve psikolojik bir sınırdır.

16 *Age*., s. 199.

17 Sarsılmışların dayanışması öncelikle bedensel bir dayanışmadır. Cephe deneyiminde beden cephede değildir ama cephenin kendisi bedendir zira bizzat beden dünya ile sınırın sıfır noktasıdır. Cephenin bulunduğu kültürel ve tarihi bir mekân bedenle birleşir. Beden doğa ve ruh ikiliğinin ötesine geçerek yeni anlamların ortaya çıkmasını sağlayacak bir negatiflik alanı haline gelir. Bu bağlamda ancak düşünce ile gerçekleştirebileceğim teorik bir eylemi savaş sırasında bedenimle gerçekleştiririm, diğer bir deyişle beden beni tüm teorik konumlanmalardan uzaklaştıran ve günlük hayatın bağlayıcı deneyimini askıya alan fenomenolojik *epokhe*'nin yeri olur. Eğer cephe dünya ile kurduğumuz ilişkinin askıya alınması ise bu indirgemenin kalıntısı aktif bilinç değil bedendir. Verili anlamlar dünyasından öznelliğe çıkışa izin veren bu eylem soyut düşünce yerine bedenimin deneyiminde vuku bulur.

Ontolojik anlamda bu sınır bizzat varolan ve hiçlik arasındaki farkta bulunur. Cephedeki askerler bir sınırla yüz yüze değildir çünkü onlar bizzat sınırın içindedir hatta ontolojik fark olarak sınırın kendisidirler. Dolayısıyla cephe hattı ne varolan ne de saf hiçliktir, söz konusu negatifliği yüzünden o tezahür etmeyendir. Diğer taraftan, bu kıyamet havası insanın varoluşunda bir sıçramaya götürür. Sınırlarını ve ölüme doğru varlığını deneyimleyen insan, "gündüzün güçlerinin" kendisini savaşmak için ikna ettiği sahte barış arzusundan başka bir kaygının ortaya çıkışı ile sarsılır. Artık ulaştığı zirve belli bir gerçekliğe işaret etmez ve onu günlük hayatın şeylere adanmış naif değerlerinden kurtarır. Cephedekiler kendilerini günlük yaşama bağlayan zincirlerden tamamen koparırlar ve paradoksal olarak kendilerini karşı cephedeki askerlerle aynı durum içinde bulurlar. Böylece anlamın muğlak ve sorunsal hale geldiği bir dünyada insanı sorumluluklarının bilincinde olmaya zorlayan bir özgürlüğün etik ufku açılır. Nicolas de Warren'in ifade ettiği gibi "özgürlük verili anlamlar dünyası tarafından tanımlanan kendiliği sarsar ve dönüştürür."[18] Cepheye girmek doğal dünyayı askıya almayı gerektirir. Sosyal sözleşmeler ve normlar geride kalır.

Gelgelelim, cephe deneyimi her bir bireyi kendi özgürlüğüne fırlatan bir boyutta düşünüldüğünde sadece bireysel bir deneyim olarak kalır ve kolektif ve politik eyleme dönüşemez. Patočka'ya göre söz konusu zorluk "sarsılmışların dayanışması" ile aşılır. Cephedekiler sarsılır, krizi deneyimler ve karşı cephedekilerle dayanışmaya girer. Birbirlerine görünmez olan iki cephedekiler aynı cinnet halini paylaştıklarının farkına varır. Kendini feda etmekten de ileri olan bu durum beni öldürmek isteyen düşmanımla olan dayanışmamdır: "Düşman artık barış yolundaki mutlak engel, orada olduğu için yok edilmesi gereken değildir. Düşman bizimle aynı duruma maruz kalır, bizimle mutlak özgürlüğü keşfeder, o birlikte karşıtlık içinde anlaşmaya varabileceğimiz gündüzün, barışın ve yaşamın sarsılmasındaki suç ortağımızdır [...] farklılıklara ve antagonizme rağmen sarsılmışların dayanışması."[19] Bir olayın vicdanda yankılanması olarak sarsılma, insanı ruhsal uyanışa, politik bilinçlenmeye taşır ve onu hakiki bir hayata sevk eder. Kendilerine dayatılan kalıplara, ekonomik veya askeri enstrümanlara hayır diyebilmeyi öğrenen sarsılmışların dili Sokrates'in *daimon*'unun dilidir. Denebilir ki, Patočka'ya göre, yukarıda betimlediğimiz topyekûn seferberlik hali tarafından tehdit edilen tek şey gerçek

18 Nicolas de Warren, "Homecoming Jan Patočka's reflections on the first world war", *Phenomenologies of Violence*. yay. haz. M. Staudigl Brill, Leiden, 2014, s. 237.
19 Jan Patočka, *Essais hérétiques*, *age*., s. 207.

bir barış umudu değil aynı zamanda hakikat ile kurulacak sorumlu bir ilişki imkânıdır. Bu imkân felsefenin antik Yunan'da kurulduğu şekliyle "hakikat içinde yaşam" imkânıdır. Başkalarının sorumluluğunu alan ve onların yaşamlarıyla etik bağlar kuran bir yaşamdır. Dolayısıyla hakikat sadece nesnel yöntemlerle çözülecek teorik bir sorun değildir, o insanın özgürlüğü için giriştiği bir mücadeledir. Hakikat ancak eylemle elde edilir ve ancak eyleyen bir varlık hakikat ile ilişkiye girebilir.[20] Aksi taktirde insan kendine yabancı olarak acı ve kaygı içinde yaşar. Bu farkındalığı anlayanlar bu nedamete sahip olanlar sarsılmanın sonucunda bir topluluk oluşturabilirler. Bu topluluk kendilerine verili anlamların sarsılması imkânında bir araya gelir. Patočka bu kolektif deneyimi birbirlerine bağlı iki kavramla ele alır: *Polis* ve *Polemos*.

II. Polis ve Polemos

Yeni bir topluluk ortaya çıkaran sarsılmışların dayanışması, katılımcıları arasındaki farklılıkları bir araya getirmek için *polemos* tarzı bir birlik varsayar. Ne var ki bu birlik fikri nihai anlamına savaş bağlamında kavuşamaz zira savaştaki dayanışma her bir bireyin üstlendiği askeri rol yüzünden sınırlı kalır. Bu yüzden savaşın sarsılmışları bir araya getiren boyutunu savaşın dışında düşünmek gerekir. Patočka'nın *Platon ve Avrupa* kitabında ortaya koyduğu gibi, söz konusu *polemik* birlik ruh ve *polis* arasındaki ortak noktadır.[21] Dolayısıyla asker figürünün yerini yurttaş alır. Tıpkı cephe gibi kent mekânı da hem toplumsal ilişkilerin eşitsizliğini gösterir hem de belli bir çatışma alanı ortaya koyar. Platon ve Aristoteles'in izinden giden Çek filozofa göre *polis*, tutkular ve akıl, arzular ve *logos* arasındaki çatışmanın yeri olan ruh gibi betimlenir. Dolayısıyla Patočka'nın düşüncesinde politik olan, *polis* ve *polemos* kavramları birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdır. *Polis*'in kendine özgü faaliyeti olarak politika insanın fiziksel ya da ideolojik diğer eylemlerinden farklıdır. Politikanın ve *polis*'in modeli belli bir çıkarlar koalisyonuna indirgenemeyecek bir birlik olarak *polemos*'ta yatar. *Polemos polis*'in ruhudur fakat söz konusu olan tarihi bir olay olarak antik Yunan kenti değil bizzat özgür politikadır. Edward F. Findlay'ın dile getirdiği gibi "tıpkı verili anlamlara sorgusuz sualsiz razı olmaya karşı mücadelede olduğu gibi, çatışma politik yaşamın eylemini felsefeye bağlar. Mücadele sorunsal yaşamın olmazsa olmaz özelliğidir ve kendisini çatışma olarak politik toplulukta gösterir."[22]

20 Jan Patočka, *Liberté et sacrifice, age.*, s. 37.
21 Jan Patočka, *Platon et l'Europe, age.*, s. 101.
22 Edward F. Findlay, *Caring for the Soul in a Postmodern Age: Politics and Phenomenology in the Thought of Jan Patočka*, SUNY Press, Albany, 2002, s. 174.

Bu bağlamda Herakleitos'un izinden giden Patočka'ya göre dünyanın birliği ve bireyleştirici gücü, varlıklar ve aileden başlayarak tüm topluluk biçimleri arasındaki farklılık ve çatışmadan (*polemos*) ileri gelir. Dolayısıyla ilk anlamında savaş insanlar arası silahlı bir çatışma değil kozmik bir çatışmadır. Tüm bu varlıklar ve topluluklar dünyanın polemik gücüne karşı çıkışlarında görünüşe gelir ya da gözden kaybolurlar. Bu kozmik polemik güç sosyal ve tarihsel ilişkilerde kendini gösterir. Patočka'ya göre tüm topluluk biçimleri dünyanın *polemik* gücüne cevap verir. Dolayısıyla insan ve dünya arasındaki ilk temas düşünce değil eylemdir. Patočka, Herakleitos'un "uyuşmazlık içindeki birlik", deneyimi olarak tanımladığı *polemos* kavramıyla *polis*'in doğuşunu, idealist bir anlamda alturizm veya ortak iyinin kaygısı olarak değil, *polis*'i oluşturan zıtlıkların birliği şeklinde açıklar. Çek filozofa göre, *polis* coğrafi bir birlik olmakla birlikte aynı zamanda ruhsal bir varlıktır ve yurttaşlar onu fiziksel bir kuvvetin ötesinde manevi bir kuvvetle savunur, öyle ki *polemos* bir çıkarlar koalisyonu değil, insanların kendi özgürlüklerini koruma çabaları ve sarsılan yaşamlarının birliğidir. Dolayısıyla *polis* sarsılmışların dayanışmasının politik mekânı haline gelir: "*Polis*'in ruhu uyumsuzluktaki, çatışmadaki birlik ruhudur. Yurttaş olmak –*politês*– birilerinin diğerlerine karşıt olduğu bir birlikte mümkündür. Bu uyumsuzluk gerilim yaratır ve kent yaşamının muhtevasını ortaya koyar. Yurttaşların karşılıklı olarak birbirlerine sundukları ve birbirlerini görmezden geldikleri, eylemleri için kendilerine destek olacak ve uğruna mücadele edecekleri özgürlük mekânına şekil verir."[23] Çatışma hem kolektif iradenin hem de yasaların kaynağıdır. Adalet ve adaletsizlik insanın *polemos* temelinde kurduğu yapılardır. Özgür bir topluluğun birliği sabit ideolojide kurulmaz aksine ideolojinin tahakkümüne karşı mücadelede ortaya çıkar. Özgürlük politik alana söz ve eylem ile katılmakla mümkündür. Fikirler çatışması toplumun tüm kesimleri tarafından eşit olarak talep edilir. Yurttaşlara özgü *phronesis* öncelikle mücadele, bir eylem ve tartışmadır öyle ki o başkalarının adına başkalarını ikna etmeye çalışır.[24] Demek ki, yurttaşların birbirleri üzerinde etki yaratan eylemleri, potansiyel olarak antagonizmayı aşacak bir topluluğa imkân sağlar. Yurttaşlar farklılıklarını koruyarak kamusal alana eşit biçimde katılır, diyalogla irade oluştururlar. *Polis*'in kamusallığı düşünmeye, tartışmaya ve ortak eyleme dayanır. Toplumun polemik yapısı benimle eşit olanları, kendim için değil bizzat toplumun çıkarı için müzakereye davet etmeyi ve fikirler çatışmasına sokmayı gerektirir.

23 Jan Patočka, *Essais hérétiques, age.*, s. 78.
24 *Age.*, s. 80.

Özgür ve adil bir politik alanın temeli *polemos*, yani politik öznelerin devamlı mücadelesidir. Tıpkı savaş gibi politika varoluşu dönüştüren ve sarsan bir sınır deneyimidir. Ancak aralarındaki fark özgürlük deneyimini ortaya çıkarma biçimlerinde yatar. Savaş mutlak özgürlüğü yukarıda tanımladığımız gibi "güçlü bir anlam doluluğu hissi" olarak ortaya koyarken politika için mutlak özgürlük nihaî hedeftir. Böylece *polemos*, zıtlıkların birliğinde, uzlaşmazlıkta, çatışmada tezahür eden hakiki *polis* fikrine katılır. *Polemos* şeylere verilen naif, doğal tavırda kabul edilmiş anlamı sorgular, fikirlerin çatışması sayesinde onları sorunsallaştırır. Dolayısıyla hakiki bir politik oluşum, geçici duygusal uzlaşıların veya çıkarlar birliğinin zemininde yürüyemez. *Polemos* yıkıcı bir işgalcinin tutkusu değil bir birlik fikridir: bu birlikte karşılaşan muhalifler duygusal uzlaşılar veya çıkarlar birliğinde değil verili anlamın sarsılmasında bir araya gelirler ve böylece insana yeni bir varlık anlamı atfederler. *Polemos* toplumun demokratik yapısının özgürleştirici potansiyelini ortaya çıkarır. Patočka için önemli olan işte bu mücadeledir: "Söz konusu olan özgürlüğün içsel dramını anlamaktır. Özgürlük mücadele bittikten 'sonra' başlamaz: aksine onun yeri bizzat mücadelededir."[25] Özgür insanlar özgür olmaya devam etmek için sürekli mücadele içinde olmalıdır. *Polemos* insani yaşamın merkezinde bulunması gereken bir özgürlük *praksis*'idir çünkü onu başka insanlarla ve şeylerle karşılaşacağı kendi öz imkânlarına götürür. Şu halde, sarsılmışların dayanışması *polemos*'un tek taraflı olmadığını, onun bölmediğini ama birleştirdiğini gösterir. Ne var ki bu birlik eninde sonunda barış ile sonlanması beklenen, bir tarafın diğerine kendi barışını dayattığı bir insanlık yanılsaması değildir. Bu yüzden sarsılmışların politik yaşamının taşıdığı gerilimi kendinde olduğu gibi betimlemek gerekir.

III. Sarsılmışların Politik Yaşamı

Politika, verili bir toplumsal düzenin koruyucusu ve bir gelecek tasarımının gerçekleştiricisi değildir. Politika çıkış noktasını, sonluluğun bilinci ve belirli bir bilgisizliği paylaşanların dayanışmasında, sarsılmışların dayanışmasında paylaşılan sorumlu bir hakikat içinde yaşamada bulur. Bu bağlamda Patočka'nın sarsılmışların dayanışması teorisinin uyandırdığı politik yönelimin fenomenolojik betimlemesi yapılabilir. Politik alan, diğer insanların ve toplulukların bize nasıl göründüğü ve bizim onlarla ilişkimizde kendimize nasıl tezahür ettiğimizle ilgilidir. Dolayısıyla politika öznelerarası ilişkiler ve onları yapılandıran kurumlardır. Husserl'in kriz fikrinden ve Heidegger'in eksistan-

25 *Age.*, s. 211.

siyal analizinden yola çıkan Patočka'nın topluluk fikri tözsel bir bireysellikten değil yaşam dünyasından (*Lebenswelt*) ilham alır zira dünya insana bizzat ortak olandır. Patočka'ya göre fenomenolojik anlamda politik eylem dünya ve onun tezahür süreçleriyle kurulan özel bir ilişkiye tekabül eder. Çek Filozofa göre Husserl'in betimlediği kriz[26] bizi bir kıyamete götürmez ama politik kurumların erozyonuna ve politik alanın daralmasına götürür. Felsefe normatif bir politik teori değildir, o krize çözüm bulmaya çalışmaz. Krizde olan politik kurumların dışında düşünmeye çalışır, eleştirel mesafede kalarak krizin işleyişini çözümler, onun gizli varsayımlarını sorunsallaştırır ve politik olanı yeniden tasarlar. Bu kaygının farkına varmak gerçekliği belirleyen önlenemez çatışmayı, onda ikamet eden aktif gerilimi teşhis etmemizi gerektirir. Patočka'ya göre yaşam alanı olarak politikanın kökeni *epokhe* eylemi ve onun açtığı alandır. *Epokhe*'nin yol açtığı düşünce biçimi tüm politik düzeneği ve kurumları sorgulamaya ilişkindir. Gelgelelim, *polis*'in kendisini bürokratik bir irade anlamında politik bir kurum olarak düşündüğümüzde, politik bir eylem olarak *epokhe*'yi mercek altına almak politik kurumlar ve politik eylem arasında bir gerilim ortaya çıkarır. Politik bir eylem olarak *epokhe* her seferinde kurumların meşruluğunu ve arkalarında sakladıkları tarihi sabit anlam yapılarını askıya alır. Patočka bu gerilimin son derece farkındadır ve onun basıncını azaltmak yerine, söz konusu gerilimi felsefi projesinin merkezine alır. Bu bağlamda Çek filozofun izinden giderek bugünün dünyası hakkında şu betimlemeyi yapabiliriz: Her türlü farklılığın toplumdan dışlanmasının kaçınılmaz sonucu olarak "şeylere bağımlılık", bireyin hükmetmek istediği mekanizma içinde sığ gerçeklik ile arasına mesafe koyma kapasitesini yitirmesine neden olur. Söz konusu fenomen bugün demokrasi eksikliği veya politikanın ekonomi yönetimine kurban edilmesi olarak tezahür eder. Bugün rasyonel beklentilere ve nesnel hesaplara dayalı finansal modeller tıpkı Husserl'in kriz betimlemesinde olduğu gibi, pozitif bilim olarak sunulur. İnsan davranışı tahmin edilebilir ve denetlenebilir hale geldiği için yaratılan devasa eşitsizliklere rağmen matematik bir kesinlikle büyüme ve refahtan bahsedilir. Aklın doğallaşması gibi ekonomi de doğallaşır,

26 Husserl, bilimlerin yaşam dünyasından ve birbirlerinden ayrılması, felsefenin birleştirici gücünün ortadan kalkması ve Avrupa kültürünün kaynağında yer alan felsefe ve bilim arasındaki ideal birliğin yitirilmesinden kaynaklanan üç krizden söz eder: Bunlar, doğa ve insan bilimleri olarak bilimler krizi; özel bir bilim olarak felsefenin krizi ve Avrupa Kültürünün, kendi varoluşunun nihaî amacını kaybetmiş olması yüzünden anlamın krizi ile birlikte gelen kültür krizidir. Daha detaylı bir analiz için bkz. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die tranzendentale Phänomenologie* (1954), Fr. çev. Gérard Granel, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976.

fiziğin ve matematiğin rasyonalitesi toplumsal ilişkilere ve insan davranışlarına uygulanır. *Polemos*'un yerini uzlaşı yanılsaması, demokratik anlaşmazlıkların yerini ekonomik formüller, eşitlik fikrinin yerini muazzam eşitsizlikler alır. Siyasi sistem halkın çıkarlarını gözetmeyen kararların meşrulaştırıldığı ve iletildiği bir mekanizmaya dönüştüğü için temsil fikri saygınlığını yitirir. Halkın iradesi demokratik temsil yerine kamuoyu yoklamalarının kurgusal kamusal alanına sürgün edilir. Politika nesnel hakikatler yeri haline gelir, toplumsal adalet ekonomi yönetimine indirgenir. Bu tarz bir doktrine dayanan söylemler krizleri engellemek yerine onları yeniden üretip krizi daimi bir istisna haline çevirir. Bu bağlamda sorgulanması gereken durum politik mekânın sınırlarının daimi istisna hallerinde nasıl belirlendiğidir çünkü mevcut kriz yönetimselliğinin kısıtladığı ilk alan eleştirel düşünme ve politik eylemin alanıdır. Oysa politik eylemin özelliği kendini teknik olarak hesaplanabilir ve yönetilebilir gerçeklikten koparabilmesi, onu *epokhe* ile paranteze alabilmesi ve insan varoluşunu sarsan olaylar karşısında bireyin etik durumuna yönelmesi ile mümkündür. Bu yüzden bireyin etik konumu, başkalarıyla kurduğu ilişki ve yeni politik eyleminin sonuçları iyice sorgulanmalıdır.

Sarsılmışların politik yaşamının fenomenolojik betimlemesini yapmak için öncelikle dayanışma olgusunun kendisine gitmeliyiz. Dayanışma kavramına geleneksel ve tarihsel bir bakış açısından baktığımızda belli bir kimlik içerisinde paylaşılan sağlam bir zeminde başkalarıyla kurulan bir birliktelik akla gelir. Başkalarıyla dayanışma içinde olmak, sağlam ve sıkı bir birlik meydana getiren bir bütünün parçası olmak anlamına gelir. Öyle ki bu bütün içerisindeki katılımcıların aralarındaki farklılıklar bütünün kendisi göz önüne alındığında görünmez olur. Dolayısıyla geleneksel dayanışma fikri bizi ortak ve sağlam bir temel üzerine kurulan bir topluluk tanımına götürür. Başkalarıyla dayanışma içindeyizdir çünkü onlarla sağlam ve ortak bir çıkarı, ortak nedeni veya ortak bir doğayı paylaşırız. Gelgelelim Gustav Strandberg'in ifade ettiği gibi Patočka için sarsılan şey bizzat bu *solidus* veya ortak zemindir.[27] Sarsılmışların dayanışmasına katılanlar ortak bir zemine sahip değildir, sarsılmışlar bir şeyi paylaşmazlar aksine onları bir araya getiren olay bizzat sarsılma deneyimidir. Söz konusu sarsılmanın tek ortak noktası verili anlamların ortadan kalkması yani anlamsızlık durumudur. Sarsılmışlar ortak bir kaybın hiçliğinde, ortak zeminlerin ortak kaybında bir araya gelirler. Çek filozof "anlamın kaybına"

27 Gustav Strandberg, "The Solidarity of the Shaken", *Baltic Worlds*, Stockholm, vol 1/2, 2015, s. 101.

veya "dünyanın kaybına" işaret eder, öyle ki artık söz konusu olan deneyim yaşamımızdaki tüm dayanak noktalarının her birinin çöküşünün ortaya çıkardığı baş döndürücü anlamsızlık deneyimdir. Sarsılmışlar sonlu varoluşlarıyla yüzleşir ancak bu deneyim aşkın, mutlak bir dışarıyı çağırmaz. Sarsılmışların dayanışmasına girenler kendi sonlu varoluşlarıyla yüz yüze gelerek Heidegger'in diliyle bir *Angst* deneyimi yaşarlar. Heidegger'e göre *Angst* özgürlüğümüzün, şeylerden ve diğer insanlardan bağımsızlık olarak ilk deneyimidir. Dasein'a aşina dünyanın yerini anlamdan yoksun tekinsiz (*unheimlich*) dünya alır. Tıpkı Husserl'in *epokhe*'sinin doğal tutumdan felsefi tutuma geçişe imkân vermesi gibi, *Angst* herkesin kamusallığı içerisindeki Dasein'ı hakiki-dünya-içinde varolma imkânına geri fırlatır. Herkesin varlık tarzı olan mesafelilik (*Abständigkeit*), vasatlık (*Durchschnittlichkeit*) ve tesviye (*Einebnung*) "kamu" diye bilinen şeyi teşkil eder. Bu yaşam tarzında Dasein'ın üstlendiği imkânlar kendisinin değil hiç kimseye ait olmayan anonim bir topluluğun imkânlarıdır. Herkes içindeki yaşam unutuşun ve krizin yaşamıdır.[28] Ne var ki Heidegger'in aksine Patočka için sarsılmışların dayanışması söz konusu olduğunda *Angst* bireysel değil kolektif ve tarihsel bir deneyimdir. Patočka Heidegger'in *Angst* deneyiminin formel yapısını korumasına rağmen, peşinde olduğu kavramsallaştırma *Angst* fenomeni ile sınırlanamaz. Anlamın kaybı deneyimi bizi sadece bireyler olarak etkilemez çünkü Patočka'ya göre o bütün bir topluluğu sarsma potansiyeline sahiptir. Antik Yunan *polis*'inin kendi yasalarını ortaya koyması işte böyle bir sarsılma sonucunda dünyanın mitolojik düzeninden kopmasıyla mümkün olmuştur. *Polis* sadece ekonomik bir ortaklık ve güçlerin dağılımı değil belirsizlik ve güvensizliğe karşı başkalarıyla birlikte paylaşılan sorumluluktur. Anlamın sarsılması politik topluluğu devamlı olarak kendi anlamlarını inşa etmeye sevk eder.[29] Dolayısıyla politik yaşam sürekli olarak kendi kuruluşunu mesele eder,

28 Bu konu hakkındaki daha detaylı bir analiz için bkz. Emre Şan, "Fenomenolojik Bir Sorun Olarak Kriz: Husserl ve Heidegger", *Felsefi Düşün*-8, 2017, s. 238-264 ve "Demokrasi ve Kriz Deneyimi", *Ethos Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar,* Sayı 8 (2) Temmuz 2015.

29 Çek filozof, *Essais hérétiques* kitabında ruh ve *polis* arasında kurduğu ilişkiyi *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine* (*Přirozený svět a pohyb lidské existence*) kitabında insanın varoluş hareketleri ve onun kolektif yaşama katılışı arasında da kurar. İlk varoluş hareketi dünyada kök salma hareketidir. Bu hareket bir tür sığınma hareketidir ve başkaları ile olan ilişki öncelikle bir güvenlik ilişkisidir. Söz konusu olan başkalarına bağımlı bir yaşamdır ve bir topluluğa kabulü gerektirir. İkinci varoluş hareketi yaşamını idame ettirmek ve çalışmayla ilgilidir. Bu işlevsel hareketin hedefi varoluşun devamlılığını garanti edecek araçların elde edilmesidir. Gelgelelim bu hareket insanı kendisine yabancılaştırır çünkü yaşamı ihtiyaçları karşılamaya adamak, insanı kendi yaşamına eleştirel mesafeden uzak durmaya ve otantik imkânlarından uzaklaşmaya götürür. Bugün içinde bulunduğumuz politik topluluk tam da bu harekete işaret eder. İnsanın pragmatist yaşam

öyle ki söz konusu olan sadece yaşamın devam etmesi değil özgürlüktür. Özgürlük beklenmedik olanın gerçekleşmesini sağlar, yeniliğin meydana gelmesine izin verir. Patočka'nın bakış açısından bu tarz bir olayın "zeminsizliği", tüm verili anlamların sarsılması sonucu yeni anlam arayışı tarihin, felsefenin ve politikanın ortak başlangıcını oluşturur. Tarihe hayat veren, hakikat kaygısıyla aranan anlamın sorunsal boyutunun keşfidir. Tarih ancak, anlamın henüz sorunsal olmadığı bir toplumdaki sarsılmayla, anlamın sorunsal hale gelmesiyle başlar. İşte bu yüzden yönelimleri dolaysız yaşamın ötesine geçemeyenler için tarih bir anlamdan yoksun ve varolanın nihilizmine kapı aralar gibi görünür. Tarih eğer anlamın sorunsal boyutuysa, o ancak çeşitli anlamlandırmaların bitmek tükenmek bilmeyen çatışması, sonu olmayan polemiklerin, politik çekişmelerin yeridir. Fakat tarihin çatışmacı karakteri hegemonya peşindeki insan topluluklarının kanlı savaşlarından ziyade anlamın savaşından ileri gelir. Tarihin anlamı kutsal bir *nelik*te veya diyalektik akılda değil insanların çok yönlü eğilimlerinin devamlı *polemos*'undadır. Böylece olayın zeminsizliği sayesinde politik düzen için gerekli olacak temel anti-politik bir kaynaktan değil bizzat politik düzenin kendisinden ileri gelir. Dayanışma belli bir ideal için kurulmaz, bir liderin rehberliğine razı olmaz. Dolayısıyla dayanışma politik yaşamda gerçekleşen sahici bir birlikte varoluş deneyimidir. Ancak bu durumda özel bir topluluk olarak sarsılmışların dayanışmasından söz edilebilir.

Öyleyse şu soruyu sormanın vakti gelmiştir: Sarsılmışların dayanışması cephe deneyiminden yola çıkan bir *polemos* okuması olarak mı kalmalı yoksa onu bugünün yeni toplumsal hareketlerini anlamak için teorik bir pusula olarak ele alabilir miyiz? Bu bağlamda yazının başında bahsettiğimiz "dissident" kavramı ve sarsılma deneyimi arasındaki ilişki nasıl yeniden düşünülebilir? Patočka'nın söz ettiği topyekûn seferberlik haline direniş bugün teorik ve pratik boyutları felsefenin konusu haline gelmiş olan yeni toplumsal hareketler ve sivil itaatsizlik deneyimleri üzerinden düşünülebilir. Dolayısıyla sosyal ve ideolojik olarak heterojen topluluklardan oluşan ve lidersiz ve belli bir ajandaya

şekli ve kendine yabancılaşarak şeyleşmesi bu yüzdendir. Patočka bu hareket üzerinden modern politikayı eleştirir. Üçüncü varoluş hareketi yani hakikat hareketi ise etik imkânların açılmasıdır. Bu hareket insanı kendi ölümü ve sonluluğuyla yüz yüze getirerek sahip olduğu deneyimi değil bizzat olduğu deneyimi açığa vurur. Bu durum diğer iki hareketin nihai hareketler olmadığını eninde sonunda onların da insan varoluşunun birer imkânı ya da seçeneği olduklarını hatırlatır. Sonluluğunun bilincine varan yaşam şeylere düşüşünü, dünya ile kurduğu parçalı ilişkiyi askıya alabilir ve bu anlamda radikal bir özgürlüğe işaret eder. Böylece dünya bize sorunsal bir şekilde tezahür edebilir. Bkz. Jan Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, *age.*, s. 107-124.

sahip olmayan kolektif hareketlerin sivil itaatsizlik eylemleri ve sarsılmışların dayanışması teorisi birlikte okunabilir.

Sarsılmışların dayanışmasında olduğu gibi demokratik sivil itaatsizlik, etik değerlerin, devlet yasaları ve politikalarının berisindeki adalet ilkesinin peşine düşer. Bu yüzden temel hakları savunmak için uygulanan sivil itaatsizlik, *nomos* ve *dike* talebini dile getiren "dissident" hareketleri gibi meşrudur ve toplumsal hiyerarşiye ve onu sürekli yeniden üreten kusurlu demokrasiye itiraz eder. Costas Douzinas bu durumu şöyle ifade eder: "İtaatsizlik olumsuzlar, direniş yaratır. İtaatsizliğin önemi tam da yeni öznelliklerin üretim sürecini başlatmasından gelir. İnsanları emir alan ve buyruk altındaki kişilerden, kendi kanunlarını kendi yapan yurttaşlara yükseltir. Biyopolitik proje işte o noktada başarısız olur. Eğer iktidar kendi yapan olarak işliyorsa, karşı iktidar davranışın kanalize edilmesine saldırır."[30] Söz konusu yeni öznellikler öncelikle sarsılmışların dayanışmasında olduğu gibi bedensel bir tepkinin sonucudur. Kolektif bedensel bir aradalık çoksesli bir siyasi bünye (*body politics*) oluşturur. Toplumsal *ethos*'u iktidarın disiplini altında tutulan bedenlerin özgürleşmesi ile ortaya çıkan fiziksel biraradalık kolektif karar almanın ve eylemin kamusal alanını ortaya çıkarır. Böylece sivil itaatsizlik bedenin eyleminde vücut bulmuş kolektif bir politik hüküm haline gelir. Verili anlamlar dünyasından öznelliğe çıkışa izin veren bu eylem soyut düşünce yerine kolektif kızgınlık duygusu olarak bedenin deneyiminde gerçekleşir. Yurttaşların bedeni sosyal davranışları verili normlara sokan kurallara karşı itaatsizlik deneyiminin yeri ve ufkudur. Verili anlamların askıya alınmasıyla sosyal sözleşmeler ve normlar geride kalır. Bedenler itaatsizliğin yapıldığı kamusal alanla birleşir ve onun kültürel ve tarihsel anlamını dönüştürür. Böylece itaatsizlik sosyal ve politik olan, eylem ve davranış arasındaki tanımlanmış sınırları yerinden eder. Yeni kurulan politik mekânların sınırları ve kırılganlıkları bedenin sınırları ve yaralanabilirliği ile birlikte düşünülür.[31] İnsanın yaralanabilirliği

30 Costas Douzinas, *Krizde Felsefe ve Direniş. Yunanistan ve Avrupa'nın Geleceği*, çev. Tulga Buğra Işık, Metis, İstanbul, 2015, s. 147.

31 Bu konu hakkında Judith Butler ve Athena Athanasiou'nun Mülksüzleşme üzerine gerçekleştirdikleri tartışmanın aydınlatıcı olduğunu düşünüyorum. Kitabın "Sayılmayan Bedenler, Hesaplanamaz Performatiflik" bölümünde Athena Athanasiou şu soruları sorar: "Bedensel yaralanabilirlik fikirleri ile toplumsal hareketlerin stratejileri, bedensel özerklik ve kendi kaderini tayin yönündeki siyasal hak iddiaları nasıl uyumlu hale getirilebilir? Bedenlerimiz asla basitçe kendimize ait olmayan, asla tümüyle kendi bireysel kontrolümüzde olmayan savaş meydanlarıyken, bedensel olarak olma ve önem arz etme hakkı için nasıl mücadele ederiz? Benim anlayışıma göre bu soruları cevaplayabilmek için performatiflik siyasetinde ısrar etmek gerekiyor: normlara, adlara, işaretlere, pratiklere ve düzenleyici

dayanışmanın dönüştürücü gücü sayesinde fiziksel şiddetin karşısına sembolik üstünlüğünü koyar.

Yaralanabilirlik politik mücadelenin anlamının ve eyleminin bir parçasıdır. Ekonomik, sosyal ve politik düzenlemelerin getirdiği antagonistik iklimin empoze ettiği yozlaşma ve şiddet, bireysel ve kolektif vicdanların adaletsizlik hissine kapılmasına neden olur. Böylece kolektif bir politik olay olarak direniş ortaya çıkar. Antagonist politik mekân eşitlik ilkesini çiğneyerek toplumu belli bir işleve ve geçmişe sahip "gerçek millet" ve diğerleri olarak böler. *Polemos* ise düşmanlar arasındaki antagonizmadan ziyade eşitler arasındaki farklaşma ve kamusal alanda eyleme girişimidir. Eşitlik ilkesiyle hareket eden *polemos* sarsılmışların dayanışmasında olduğu gibi "beklenmedik politik karşılaşmalar" ortaya çıkarır. Ne var ki bu birliktelik (ideolojik, etnik veya sosyal sınıflara dair) sosyal kimliklerin yan yana konumlanmasına indirgenemez. Bunun yanında belli bir öngörüye dayanmayan ve tabandan ortaklaşan ilişkiler toplumsal hiyerarşiyi ortadan kaldırarak yatay olarak kurulur. Böylece benzersizlikler ortak arzulara rağmen korunur. Geçmişte politik katılımı olmayan insanlar ve farklı gruplar "dissident" kimliklerini, verili normlardan veya hâlihazırda kurulmuş rollerden değil bizzat dayanışma içinde birbirlerine karşı eylemleri sayesinde kazanırlar. Yeni üretim ve paylaşım ilişkileri ortaya koyan eylemler dayanışmadan önce politik aktörlere yeterince tezahür etmeyen (örneğin yoksulların, azınlıkların, mültecilerin, LGBT bireylerin vb.) farklı kolektif yaralanabilirlik ve kırılganlık durumlarını görünür kılar. Burada altı çizilmesi gereken husus politik aktörlerin eşitlikçi bir düzlemde dâhil olma ve dışlanma kurallarını değiştirebilme gücüdür. Böylece sivil itaatsizlik hareketleri toplumsal paylaşımdan dışlanmış ve siyasi temsil olarak görünmez insanların mücadelesi haline gelir. Zeynep Gambetti'nin ifade ettiği gibi "toplumsal ve siyasal mücadeleler, hukuka yeni haklar katmadan önce esas itibariyle görünen ve görünmeyen arasındaki dağılımı veya eylem kapasitelerinin dağılımını etkiler."[32] Dolayısıyla mücadelenin amacı sadece

kurgulara aynı anda hem başvurmak, hem yepyeni bir şekilde atıf yapmak, hem de meydan okumak mümkündür. Öyleyse bedensel yaralanabilirlik, kendi kaderini tayin iddialarını (baltalamaktansa) mümkün kılar", Judith Butler ve Athena Athanasiou, *Mülksüzleşme Siyasaldaki Performatif*, çev. Başak Ertür, Metis, İstanbul, 2017, s. 116-117.

32 Zeynep Gambetti, "Balibar, Arendt ve agon", *Cogito*, YKY, sayı 85/2016, s. 12. Zeynep Gambetti bu durumu Arendt'ten yola çıkarak agonistik siyaset özellikleri içerisinde ele alır. Ona göre Arendt'in *agon* kavramı mücadele ve çatışmadan ziyade, çekişme ve farklılaşmayı ama aynı zamanda kompozisyon ve eş-kurulumu da içeren varoluşsal bir çaba, efor olarak tanımlanır: "Agonistik eylem, ayrışma, hemfikir olmama, hem başkalarına, hem de kendine oranla farklılaşma riskini içerir. Burada bir *aporia* vardır. Ortak olanın kurulması, fark-

sorunlu politikalara dikkat çekmek değil siyasetin işleyişini dönüştürmektir. Katılımcılar kendi imkânlarını diğer yaralanabilir yabancı özneler arasında gerçekleştirir fakat bunu yapabilmek için öncelikle bu yabancılarla etik ilişkinin kurulması gerekir. Ancak bu durumda yabancılar ortak endişelerini keşfedebilir ve müşterek seslerini bulabilirler. Ne var ki bu ilişki önceden kurulu bir ahlak yasasından itibaren ya da altruistik bir sosyal davranış ile açıklanamaz. Patočka'nın "dissident" yorumunda olduğu gibi etik girişim ancak eylem ile belirlenebilir. Dolayısıyla "sarsılmış" yeni öznellikler benzersiz bir olayın etik çağrısına cevaplar olarak ortaya çıkar. Simon Critchley'nin bakış açısından bu durum şöyle açıklanır: "Özne kendini durumdan, örneğin bir siyasal adaletsizlik durumundan (bir grevden, bir polis şiddeti vakasından, bir adli hatadan vs.) alınan bir talep karşısında etik olarak bağlar. Ama bu talep duruma indirgenemez. Daha ziyade ilkesel olarak herkese hitap eden ve dolayısıyla evrensel olan konumlanmış bir taleptir."[33] Etik ilişki ancak içinden çıktığı durumu aşan genel bir eşitlik talebiyle mümkündür çünkü ancak bu durumda yaralanabilirlik politik mücadelenin parçası haline gelir.

Sonuç olarak, daha önce yan yana gelmeyen kimliklerin ve grupların kolektif bir politik olay sayesinde bir araya gelmesiyle kamusal alan yurttaşların bilincinde politikanın durmadan yeniden üretildiği mekân haline gelir. Davranışsal denetimleri terk eden politik özne kamusallığı "güçlü bir anlam doluluğu hissiyle" daha önce tahayyül edilemeyen biçimde deneyimler. Kamusal ve politik özneler olarak paylaşılan ortak mekân eylemlerin sonucunda ortaya çıkan farklılıkların ürünüdür. Bir araya toplanan çokluk, *demos* olarak halk, artık herhangi bir liderden veya katı ideolojiden daha bilgedir çünkü politikanın dışlanma ve dâhil olma kurallarını değiştirir. Kolektif topluluk ve bireyler arasındaki sınırlar bulanıklaşır. Çokluk, çoğulun ve tekilin bir araya gelmesiyle kurulur. *Demos*'un egemenliği ruha ihtimam göstermenin ve sarsılmışların dayanışmasının ortaya çıkardığı çokluktur. Yurttaşların eylemleri indirgenemez çoğulluklarıyla içinden çıktıkları gerçekliği dönüştürerek politik birliğe çıkarlar koalisyonundan daha güçlü bir temel sağlar.

lılıklara rağmen değil, yalnızca ve yalnızca onlar sayesinde olabilmektedir. Bence modern hak ve hukuk anlayışının görünmez kıldığı ontolojik gerçeklik budur", *age*., s. 8. Daha detaylı bir analiz için Gambetti'nin şu makalesine bakılabilir: "Risking Oneself and One's Identity: Agonism Revisited", *Vulnerability in Resistance*, yay. haz. Judith Butler, Zeynep Gambetti ve Leticia Sabsay, Durham ve Londra, Duke University Press, 2016.

33 Simon Critchley, *Sonsuz Talep, Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis, 2009, s. 53. Simon Critchley'e göre etik deneyim benliğin kalbindeki bir yarılma, benliğin kurucu bir biçimde çözülmesi ve mülksüzleştirilmesi olarak anlaşılması gereken vicdandır.

Kaynakça

Butler, Judith ve Athanasiou Athena, *Mülksüzleşme Siyasaldaki Performatif*, çev. Başak Ertür, Metis, İstanbul, 2017.

Critchley, Simon, *Sonsuz Talep, Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis, 2009.

Douzinas, Costas, *Krizde Felsefe ve Direniş. Yunanistan ve Avrupa'nın Geleceği*, çev. Tulga Buğra Işık, Metis, İstanbul, 2015.

Eltchaninoff, Michel, *Les Nouveaux dissidents*, Paris, Stock, 2016.

Findlay, Edward, *Caring for the Soul in a Postmodern Age: Politics and Phenomenology in the Thought of Jan Patočka*, SUNY Press, Albany, 2002.

Gambetti, Zeynep, "Balibar, Arendt ve agon", *Cogito*, YKY, S. 85/2016.

———, "Risking Oneself and One's Identity: Agonism Revisited", *Vulnerability in Resistance*, yay. haz. Judith Butler, Zeynep Gambetti ve Leticia Sabsay, Durham ve Londra, Duke University Press, 2016.

Vaclav, Havel, *The Power of the Powerless: Citizens against the state in central-eastern Europe*, London, Hutchinson, 1985.

Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die tranzendentale Phänomenologie* (1954), Fr. çev. Gérard Granel, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976.

Mattéi, Jean-François, "Avrupa'nın Ruhu", *Avrupa'nın Krizi* içinde, çev. Ömer Albayrak, Ankara, Dost, 2007.

Patočka, Jan, *Liberté et sacrifice. Écrits politiques,* Fr. çev. E. Abrams, Grenoble, Million, coll. "Krisis", 1990.

———, *Platon et l'Europe. Séminaire privé du semestre d'été 1973*, Fr. çev. E. Amrambs, Lagrasse, Éditions Verdier 1983, 1997.

———, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Fr. çev. E. Abrams, Lagrasse, Éditions Verdier 1981, 1999.

———, *L'Europe après l'Europe*, Fr. çev. E. Abrams, Lagrasse, Édition Verdier, 2007.

Strandberg, Gustav, "The Solidarity of the Shaken", *Baltic Worlds*, Stockholm, C. 1/2, 2015.

Şan, Emre, "Fenomenolojik Bir Sorun Olarak Kriz: Husserl ve Heidegger", *Felsefi Düşün*-8, 2017.

———, "Demokrasi ve Kriz Deneyimi", *Ethos Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar,* S. 8 (2) Temmuz 2015.

de Warren Nicolas, "Homecoming Jan Patočka's reflections on the first world war", *Phenomenologies of Violence.* yay. haz. M. Staudigl Brill, Leiden, 2014.

Hakların Öznesi Olmak: Kırılganlıktan Özerkliğe

ZEYNEP DİREK

Giriş

Adalet üzerine yazılarını topladığı *Adil Olan Üstüne Düşünümler*[1] adlı eserin bir bölümü olan "Özerklik ve Yaralanabilirlik"te Paul Ricœur, *özerklik* (*autonomie*) kavramını kırılganlık, yaralanabilirlik (*vulnérabilité*) haliyle birlikte ele alıyor. "Özerklik" Kant'tan beri ahlak felsefesinin gündeminde olan bir kavram. Yasanın başka bir merci tarafından verilmesi, dışarıdan değil kendinden çıkması, kendi kendini yönetebilme, Aydınlanma'nın insan idealinin en önemli karakteristiğidir. Kant için özerklik tek başına düşünme, başkaları tarafından belirlenmekten kurtulma, bağımsızlık, sözünü otoritelere sığınmadan söyleme, iradenin dünyadaki kurumlar ve ideolojiler tarafından değil, sadece ahlak yasası temelinde oluşturulması demek. Heidegger "özerklik" kavramını Kant gibi kullanmaz, hatta kavramı da terk eder; onun yerine "kendi olma"yı (*Eigentlichkeit*) öne çıkartmayı tercih eder. Özerkliği ikame eden yeni bir kavramdır bu: Sürüden ayrılıp değerli bir yalnızlığı sürdürebilmek, kendinde en has imkânları keşfetmekle ilişkilidir. Özgürlüğün bu yolu, yasaya veya ilkeye gönderme yapmadan, varoluşçu analitiğin çıkış noktasından, yani, *Dasein*'ın temel halinden "dünyada olmak"tan itibaren çözümlenmiştir. Ricœur ise özerkliği, hem Kant'tan hem de Heidegger'den farklı bir bağlamda, siyaset felsefesi bağlamında ele alır. Siyaset felsefesi deyince halkların özerkliği veya kendi kendini belirleme hakkından bahsetmi-

1 Ricœur, P., "Autonomy and Vulnerability", *Reflections on the Just*, çev. David Pellauer. University of Chicago Press, 2007.

yoruz, yine Kant'taki gibi ahlaki bir kavram özerklik, kişinin özerkliği aynı zamanda siyasi bir mesele olarak konu ediliyor.

"Özerklik ve Yaralanabilirlik" metni, "Hakların Öznesi Kimdir?" metniyle birlikte okunduğunda, Ricœur'ün özerkliğe yaklaşımının esasında Aristotelesçi olduğunu, özerkliği "yapabilirlik" kavramını merkeze koyan bir ontolojide veya felsefi antropolojide temellendirdiğini görürüz. Bu özerklik tartışmasının ilginç tarafı, aynı zamanda kırılganlığı tanımlamasıdır. Bu özerklik tartışması kırılganlığı kişisel bir tavır veya hal olmaktan çıkarmaya yardımcı olduğu benim için önemli. Bu yazıda, Ricœur'ün kuramını feminist ezilme çözümlemeleriyle bir araya getirerek, kırılganlığı, özneleşmenin sistemli bir biçimde engellenmesinin bir sonucu olarak ele alıyorum.

Ricœur için yaralanabilirlik, kırılganlık hakların gerçekleşmesinin öznesi olmak için elimizde bulunması gereken öznelliğin ifade biçimlerine hiç sahip olamamak veya onları kaybetmekle oluşuyor. Bunu ben ontolojik koşulların toplumsal, tarihsel ve siyasal bağlamdaki şekillenişinin etik anlamda özneliği meydana getirişi gibi görüyorum. Haklar manzumesi etik bir öznelliği varsayar. Kırılganlık ise hak öznesi olmanın ontolojik koşullarını yerine getirememekten ya da etik özneleşme süreçlerine girebilmekten mahrum edilmekten kaynaklanır. Bu koşulların yerine getirilememesinin sebebi hiç de kişisel değildir; sistematik, yapısal, kurumsal ezilmedir. Bunu feminist kuramın ezilme çözümlemesini Ricœur'un özneleşme kuramıyla ilişkilendirerek göstereceğim.

Hakların Öznesi Olmak

İnsan hakları üstüne yapılan felsefi tartışmalarla aşina olanlar *Totalitarizmin Kaynakları*'nda[2] Hannah Arendt'in insan haklarının kaybını ulus devletin çöküşüyle ilişkilendirdiğini bilirler. Hannah Arendt on sekizinci yüzyılın insanın insan olduğu için birtakım haklara sahip olduğu tezinin İkinci Dünya Savaşı'nda ortaya devletsiz insanların çıkmasıyla tarihsel olarak yanlışlandığını öne sürer.[3] İnsan haklarına hakkı olmak, (*the right to have rights*) ancak bir ulus devlet bu hakları vatandaşlarına garanti ediyorsa vardır. Ulus devletler dağıldıklarında veya bir grubu vatandaşlık haklarından mahrum ettiklerinde birden etrafta kendilerine cezalandırılmaksızın her şeyin yapılabileceği insan

2 Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*, çeviren Bahadır Sina Şener, cilt 1, İletişim Yayınları, 2009.

3 Arendt, H., *Totalitarizmin Kaynakları*, çev. Bahadır Sina Şener, Cilt 1, İletişim Yayınları, 2009.

grupları görünmeye başlar. Tıpkı Avrupa ve Türkiye'deki kâğıtsız mülteciler gibi. Hukuk egemen tarafından askıya alındığında *iç düşman* ilan edilenlerin de kaderi buna benzer. Sosyal ve ekonomik haklarından mahrum edilen, kamusal hayattan dışlanan, seyahat etme özgürlüğü elinden alınan bu insanlar aslında *homo sacer* haline gelmişlerdir veya her an gelebilirler. Olağanüstü hali Roberto Esposito gibi devletin bir bağışıklık süreci olarak yorumlayabiliriz.[4] Devlet içerideki bazı grupları düşmanlaştırarak ve düşmanlaştırdıklarını sivil ölüme mahkum ederek hayat ve sağlık bulmaya çalıştığında, devletin sınırları içerisinde hapsolduğu halde devletsiz, yurt içerisinde olduğu halde yurtsuzlaştırılmış onbinlerce, yüzbinlerce insan ortaya çıkar. Bunun yarattığı bir toplumsal ve tarihsel zehir şüphesiz olacaktır. İnsan haklarına hakkı olmamak, yurttaş olarak haklarından mahrum edilmek ve bunun sonucunda yaşanan zulüm, kuşaktan kuşağa aktarılacak bir travma daha oluşturur. Bunu bir kenara bırakalım. Bu zulme hedef olmayanlar ve kağıt üstünde bu haklara hâlâ sahip gibi görünenler gerçekte bunlara ne kadar sahipler? Başka bir deyişle, sahip oldukları hakları ne kadar kullanabiliyorlar? En önemli örnek bence kadınlardır. Kadının insan haklarını kullanması için yapılan çalışmalardan, örneğin CEDAW'dan, az çok haberdarızdır.[5] Kadınlar vatandaş ve insan ama pek çoğu ne insan ne de vatandaş olarak haklarını kullanabiliyor. Bu hakları kullanabilmek için özne oluş sürecine girilmesi ve bazı ontolojik koşulların sağlanması gerekli. Burada ontolojik koşullardan bahsediyorum ama insan olduğumuz için zaten bize verili olmayan, etkinlikle, çabayla, uğraşmayla, performansla sağlanacak, varlığa getirilecek koşullar olarak anlamalıyız bunları.

Özerklik insan olduğumuz için sahip olduğumuz saf bir ontolojik imkândan çok, toplumsal ve tarihsel iktidar ilişkileri içerisinde başarılabilecek ya da gerçekleştirmekten vazgeçilebilecek bir imkândır. İnsanın, yaralanabilir olmasının sebebi doğal mıdır? Yaralanabilirliğinin sebebi, insanın sonluluğu, ölümlülüğü, tıpkı diğer hayvanlar gibi bir bedeni ve ihtiyaçları olması mıdır? Yaralanabilirliğe ve kırılganlığa canlılık açısından bakmak ve bunları doğal varlığımıza atfetmek siyasal ve etik tartışmayı ıskaladığı için felsefi bakımdan yetersizdir. Gereksinimleri olan canlı varlıklarız elbette fakat yaralanabilirliğimizi ve kırılganlığımızı siyasal bir bağlamda ele alabilmek

4 Esposito, R., "The Paradigm of Immunization", *Biopolitics and Philosophy*, çev. Timothy Campbell, Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press, 2008, s. 45-77.

5 Kadınlara Karşı Tüm Ayrımcılık Biçimlerinin Sonlandırılması Anlaşması (CEDAW) 1979'da Birleşmiş Milletler Genel Meclisi tarafından kabul edilmiş, 2 Eylül 1981'de uygulamaya sokulmuş ve 189 ülke tarafından onanmıştır.

için özerkliğin nasıl temellendirildiğini, yaralanabilirliğin bununla nasıl ilişkili olduğunu fark etmemiz gerekir. Bu hedefe Ricœur'ün betimlediği öznenin oluş sürecine odaklanarak erişebiliriz.

Ricœur "Hakların Öznesi Kimdir?"de özneliğin fenomenolojik bir çözümlemesini yapar. Burada özneliğin oluşumunun farklı aşamaları siyasal özne veya eylemin öznesinde, yani failde sonlanır. "Hakların öznesi"nden kasıt siyasal özneliktir. Siyasal özneliğin ereği hak öznesi olmak ise, hak öznesi olmanın koşulu da siyasal özne olmaktır. Bu fenomenolojik ontolojiye göre ise siyasi ve hukuki anlamda fail olmanın gereği etik özneliktir. Bu, toplumsal ahlaka uygun yaşamak veya ahlaken doğru kararları veren bir özne olmak anlamına gelmez. Kimin ahlaken doğruyu yaptığı da elbette bir tartışma konusu olarak kalır. Siyasi özneyi kavrayışta etiğin öznesini devre dışı bırakma jestine günümüzün siyasi retoriğinde sıklıkla rastlandığı halde, bireysel ahlak üzerine her akıl yürütmeyi burjuva bir yöntem veya liberalizm sanmak da oldukça kaba bir indirgemeciliktir. Ayrıca bu yoldan gidersek ancak etik yoluyla kavramsallaşabilecek olan özerkliği ve özneliği de toplumsal pratikler içinde yorumlayamaz hale geliriz. Etik anlamda fail, değer verilmeye ve saygı duyulmaya layık bir kişi olmakla ilgilidir. Başkalarının kişide bir değer bulması ve ona saygı duymasıyla ilgili değildir bu sadece, kişinin kendine değer verebilmesi ve saygı duyabilmesi de fail olabilmek için bir koşul haline getirilmiştir. Fenomenoloji geleneği etik ve politik anlamda öznelik arasında bir ilişki kurar; politik öznelik etik özneliği varsayar. Ricœur'ün öznelik çözümlemesi yapabilirlikler (*capacité*) kuramına dayanır. Yapabilirlikler veya yetiler (*faculté*) birtakım potansiyellerdir ve öznelik bunların aktüel hale gelmesine, bilfiil olmasına dayanır. Bu kuramı felsefe tarihindeki kökenine geri götürürsek, Aristoteles'in ruh anlayışı ve varlığı potansiyel–aktüel kavramlarıyla düşünmesiyle ilişkilendirebiliriz. Özerkliğin temelinde birçok yapabilirlik vardır, hatta Ricœur onları öznenin yapabilirliğinin çeşitli aşamaları gibi ele alır. Yapabilirlik, kabiliyettir, olabilirliktir; söz konusu etkinlik ne ise onu yapabilme gücü olmaktır.

Yapabilirliklerimiz

İlk yapabilirliğimiz konuşabilmemizdir. Konuşan özne olabiliriz çünkü konuşabiliriz, konuşma kabiliyetimiz, konuşma(lar) yapabilme imkânımız vardır. Ancak, konuşan özne olarak doğmuyoruz, en baştan beri zaten konuşan özne değiliz. Bebekler başkalarından daha önce duydukları söz dizilerini,

belli durumlara uygun düştüğünü hissettikleri kalıpları tekrarlayarak konuşmaya başlarlar. Ortada henüz gerçekten konuşan bir ben olmadığını hemen hissederiz. Esasında kim konuşuyor sorusunu her zaman sorabiliriz. Bu soruya, öncelikle, ettiği lafların, söylediği şeylerin yaratıcısı, sahibi (*author*) olarak kendisini gösterebilen birisi "ben" diye yanıt verebilir ancak. Ricœur'ün felsefesi hem psikanalizden hem de yapısalcılıktan haberdardır. Konuşabilmek demek bir sembolik sisteme girmek demektir; yapıları, konumları, kuralları, normları olan bir sistemdir bu. Birisi konuştuğu zaman söyleyişi çeşitli söylemler, iktidar rejimleri, normatif yapılar tarafından, bilinçdışının yapıları ve ilişkileri tarafından belirlenir.[6] Ancak bunların devrede olması, konuşan bir öznenin hiç olmadığını veya asla olamayacağını ima etmez. Konuşan özneyi çeşitli güçlerin ilişkileri içerisinde oluşan ve değişebilen bir konumlanış, farklı belirlenimler içerisinden bir yolunu arayış, bir ortaya çıkış, oluş süreci olarak düşünebiliriz. Konuşan özne zaman zaman ortaya çıkan, zaman zaman söylenene kendisini bırakan, onda kaybolan bir varlık olarak da düşünülebilir.

İkinci aşamada kendi edimlerinin öznesi olma yapabilirliği bulunuyor. Bu potansiyel gerçekleşmediği, özne kendisini kendi eylemlerinin faili olarak gösteremediği sürece onu hakların ve ödevlerin öznesi olarak ele almak da zordur. Hukuk etik öznenin varlığını bir önkabul olarak alır ve bunu, ancak sınırlı düzeyde tartışır, bu tartışma çoğu durumda ceza aşaması koşullarında gerçekleşir, ancak... Bir eylemin bir özneye atfedilebilmesinin şartları nelerdir? Soruyu yanıtlamak için "irade" kavramına girmemiz gerekir. "İrade" veya "istem" (*volonté*) bir eylem ortaya çıkartan arzulama yetisidir. Bizim için yapılması doğru olan eylemin nasıl biçimlenebileceğine irade karar verir. İrade bunu yaparken ahlaken doğruyu yanlışı hisseden, yargılayan, değerlendiren ve bir durumu bilişsel ögeleri devreye sokarak kullanan bilme yetisinin yardımını alır. Aksiyolojik sorunsalı iradeden ayırt eden Edmund Husserl'dir. Her halükârda gelenek duygulanımların, değerlendirmelerin, bilişsel süreçlerin iradeyi belirlediğinden söz eder. Kant da Spinoza da iradenin belirlendiğinden dem vururlar. Kant'a göre, iradenin dünyada herhangi bir nesne veya öznel bir eğilim, tutku, arzu tarafından belirlenmesi; öznenin özgür veya özerk olmadığını gösterir. Ona göre iradenin özerk olması, arzulama yetisinin sadece ahlak yasası tarafından belirlenmesi demektir.[7]

6 Ricœur, P., "Autonomy and Vulnerability", *age.*, s. 76.

7 Kant, I., *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, 2009.

Kant'ın bu özerklik tanımının bir aşkınlık arayışı olduğunu düşünüyorum çünkü dünyadaki olgusal tekil bir durumu evrensel ahlak yasasının buyruğuna uygun bir davranış kuralı benimseyerek aşıyor. Oysa dünyaya içre bir hayatı tüm belirlenimleriyle birlikte yaşarken özerkliğin ne olabileceğini tartışmak daha anlamlıdır. Spinoza, özgürlüğün o kadar kolay olmadığını anlatmak için der ki, attığımız bir taş da havada yol alırken özgür olduğunu sanır. Özgürlük belirlenimin farkına varmaktır. Marx özgürlüğün zorunlulukların bilincine varmak olduğunu söylediğinde Spinozacıdır. Ona göre, hem düşünme, bilme hem de isteme biçimi insanın içinde bulunduğu sınıfsal koşulların belirlenimine tabidir. Bu gelenek iradeye sonsuzluk atfeden, yani bireyin iradesinin mutlak bir özgürlüğü haiz olduğuna inanan Kartezyen gelenekten elbette çok farklıdır. Modern özne anlayışının ve liberal yaklaşımların kökeninde aslında Kartezyen anlayış bulunur. Özerk özneye modern felsefenin yaptığının tersine, içinde bulunduğu veya etkisi altına girdiği güçlerin ilişkisinden muaf bir biçimde sonsuz bir irade atfedemeyiz. Kişinin her yaptığı edimin hangi ölçüde onun edimi olduğu, ona atfedilebileceği kuşkuludur.

İrade bir eylemi arzulama, benimseme ve seçme yetisidir ama bu güç, düşünme, anlama, yorumlama yetisinden bağımsız olarak işlemez. Bir şeyi, iyi olduğunu düşündüğümüz için isteriz. Bu iyi, bireysel olanı aşan, bireyin uğruna kendisini feda ettiği bir toplumsal iyi de olabilir. Bir şeyin iyi olduğunu düşünmek ve onu istemek de iradenin ve düşünme kapasitesinin belli şekillerde belirlenmesini gerektirir. Örneğin söylemler çok etkilidir. Çeşitli söylemler irademizi belirlemek için rekabet edebilirler; ikna olmak zihinde bir söylemin diğerine galebe çalmasıdır. Söylemler Michel Foucault'ya göre söylem/iktidar rejimleridir. Foucault bu söylemsel belirlenimi özneyi üretir olarak kurguluyor. İktidarın özneyi sadece denetlemediğini, ürettiğini öne sürdüğü için Foucault'nun düşüncesi hakkındaki tartışmaların önemli bir kısmı modern öznenin ölümüyle ilgilidir. Lacan bunu dilbilim ve psikanalizi bir araya getiren bir yapısalcılıkta temellendirerek konuşan öznenin sembolik düzen içerisinde bir konum alarak konuşan özne olabileceğini vurgular. Sembolik sisteme girmeden önce ne arzunun ne de konuşmanın öznesiyizdir. Kendimizi konuşan özneler, sözümüzün sahibi, yaratıcısı sanabiliriz ama aslında dil, bilinçdışı bizi konuşuyor olabilir; benim arzum dediğim şey dildeki kişisel olmayan, anonim Öteki tarafından kaçırılabilir. Benim arzum mu, konuşan ben miyim soruları bu yüzden tabii ki her zaman sorulması gerekli ve anlamlı sorulardır.

Bu çerçeve özerkliğe veya özgürlüğe hiç yer vermez mi peki? Bunlara dudak bükmek, gülümseyip geçmek mi gerekir? İrademizin nasıl belirlendiğini fark etmek, bu anlamda bir bilince erişme veya farkındalık olsa olsa zaten bir biçimde bize münhal olan bir imkânı fark etmemizi, sahiplenmemizi sağlayabilir. Dil, dile karşı çalışır; çünkü düşünmek bir hasımla mücadele etmeye, onun elinden kullandığı sembolik araçları tek tek almaya benzer. Epistemik ve kavramsal şiddet içermeyen esaslı bir düşünme biçimi olabilir mi? Epistemik şiddet özerklik için gerekli, özgürleştirici tek şiddettir ve ötekinin yegane bir belirlenime, tek taraflılığa kurban edilmesini engelleyebilir. Modern Kartezyen öznenin sonsuz kişisel iradesini varsayarak siyaset yapmak, devletin egemenliğine karşı, başka bir egemenliğe, modern öznenin egemenliğine sığınmak, Derrida'ya göre bir egemenlik biçimini diğerine tercih etmektir.[8] Özgür bir öznenin iradesini müracaat edilecek ve daha fazla tartışılmaya gerek olmayan ve daha fazla indirgenemeyecek, çözümlenemeyecek bir terim olarak görmek Marx'a zaten ters düşer. Marx'ı bir kenara koyalım, kişisel iradenin tarihsel ve tinsel olarak belirlendiğini söyleyen Hegel'in bile asla kabul etmeyeceği personalist bir idealizmdir bu. İrade her zaman çeşitli etkilerle ve güçlerle şekillenir. Özgürlük veya seçim ancak iradeyi şekillenme ve kendini sorgulama sürecinde farklı yerlerden gelen güçlere açmakla ortaya çıkar. Hepimizin zihninde molozlar var, felsefi veya eleştirel bir sorgulama o molozları ortadan kaldırabilir ve iradeyi farklı bir belirlenime yol vermeye hazır hale getirebilir. Bir örgüt, bir kulüp, bir din, bir dünya görüşü için de benzer şeyler yazabilirdik. Felsefe veya eleştirel düşünme insanı çeşitli belirlenimlerin farkında kılar ve böylece seçim şansı verir. Hepsi o kadar.

O halde kendisini sorgulayamayanın seçim şansı da yoktur; farkında olmadığı güçler tarafından sürüklenmekten başka çaresi yoktur. Bu yüzden retoriğe dayanarak siyaset yapanlar felsefeden korkar, onu devre dışı bırakmak isterler. Felsefe, yaşama değdiği her yerde, bir yaşama farkındalığıdır. Eleştirel düşünme yok diye hayıflananlar eleştirel düşünme sahneye çıktığında genellikle onu ciddiye almamak için çırpınır, kendilerini bir safsatadan diğerine fırlatırlar. Çünkü felsefe veya eleştirel düşünme eylemin dolaysızlığını ortadan kaldırır. Felsefi sorgulama sürüyü tek bir yönde hareket etmeye doğru örgütleyen, sınırları katı bir biçimde çizilmiş retoriği akamete uğratır.

8 Derrida, J., *The Beast and the Sovereign Vol. I*, ed. Michel Lisse, Marie-Louise Mallet, ve Ginette Michaud, çev. Geoffrey Bennington, Chicago ve Londra: The University of Chicago Press, 2009, s. 67.

Diyebiliriz ki, yetinin, kapasitenin çekirdeğini bir şey yapabilme gücü olan fail oluşturur, fakat fail de etkinliği sonucunda tam manasında ortaya çıkıyor. Ancak konuşma ve eyleme varsa faile bir kendilik atfedilebilir. Doğrusu, failin kendi olduğundan söz edemeseydik onu bir şeyden ayırt etmemiz de mümkün olmazdı. 'Kendi'den bahsedebilmek için, Ricœur'e göre, anlatısal bir kimlik gerekir. Bu kimlik değişmeyen bir aynılık değildir, zamansaldır ve değişim kabul eder. Konuşabilen özne ve eylemin öznesi yoksa anlatısal kimlik de olamaz çünkü kendi hikâyesini ancak konuşan bir özne anlatabilir. Kendi hikâyemi yazabilmek için kendimi eylemlerimin sahibi olarak görebilmeliyim; ben şöyle yaptım, böyle yapmadım diyebilmeliyim. Herkesin bir hikâyesi var elbette, o halde herkes konuşan öznedir mi diyeceğiz? Hayır. Çok azımız kendi hikâyesini anlatabiliyor. Anlatabilen de her zaman her yerde, herkese anlatamıyor. Örneğin kadınlar kendi hikâyelerini kolay kolay anlatamamışlar. Bu yüzden de bir tarihleri olamamış. Ezilenler hikâyelerini anlatamamışlar. Kişinin kendi hikâyesini anlatabilmesi bir mücadele gerektirir. Çoğu kişi başkalarının hakkında anlattığı hikâyeyle belirlenir. Hatta başkalarının hikâyesini tekrarladığının, hikâyesini kendisini ezenlerin diliyle veya normlarıyla kurguladığının ayırdına varması için bilinç yükseltmesi, farkındalığını arttırması, kısacası, kavramsal ve yorumsal bir sıçrama yapması lazımdır. Konuşan özne olabilmek, söz alabilmek, "bence", "bana göre" diyerek sözünü söyleyebilmek bir hikâyeyi anlatmanın gereğidir elbette, fakat *kendi* de sadece bir hikâye içerisinde kurulur. Dahası, kendiliğe değişim imkânı sağlayan da hikâyelerin dönüştürülmesi, değiştirilmesi, dekonstrüksiyona uğratılmasıdır.

"Kim" sorusuna birisinin mizacından, karakter özelliklerinden bahsederek bir yanıt verebiliriz. Ancak bu karakter özelliklerini somutta göstermek veya ifşa etmek için anekdotlar, yaşantılar, olaylar gerekir. Eğer öyle örneklerimiz yoksa birine atfettiğimiz özellikler havada kalır, yani doğrulanmamışlardır. Özdeşlik, aynılık biçiminde düşündüğümüz kimliğin, mizacın hikâyelerle ve deneyim öyküleriyle doğrulandığını kanıtlar bu; fakat deneyim öykülerini, yaşantıları şekillendiren de karakter özellikleri değil midir? O halde burada bir döngüsellik içindeyizdir; fakat bu döngüsellik kaçınabileceğimiz bir döngüsellik değildir. Ricoeur'e göre, kişinin kendine değer vermesi ve saygı duyması da kendisi hakkında anlattığı hikâyeyle ilgilidir. Bu koşulları yerine getirmek veya getirmemek ahlaki anlamda veya etik (Ricoeur bu iki

terimi de kullanır) özneliğin varlığıyla ilgilidir.[9] Kendi hayatımız bizi zaten başkalarının hayatıyla iç içe geçirmiştir. "Hayat hikâyeleri öylesine iç içe geçmiştir ki birisinin kendi hayatı hakkında anlattığı veya dinlediği bir anlatı, başka hikayelerin veya başkalarının hayatlarına ilişkin anlatıların bir segmenti oluverir."[10] Başkasının hikâyesi benimkini tamamlar veya benimkini sorgulamaya, yeniden anlamlandırılmaya açar. Aynı olayın birçok kişi tarafından farklı yaşanabildiğine ve farklı hikâyelere konu edilebildiğine pek çok defa tanıklık etmişizdir. Birinin yaşantısı diğerinden daha doğru değildir, farklı taraflar, çıkarlar, amaçlar, angajmanlar vardır sadece. Bununla birlikte, yaşantıların farklılığı ve hakikatin bütünsel resminin, birçok bakış açısından anlatılan hikâyenin ortaya çıkardığı karmaşık bir örgüyü andırması, olayları değerlendirmemizi sağlayan normların ve ilkelerin hiç bulunmadığı bir dünyaya götürmez bizi. Ahlaki boyutta özne dünyadaki bir durumu nasıl algıladığını ve değerlendirdiğini açıklamak ve kendi eylemiyle ilişkilendirmek durumundadır. Burada kavramlar, duygular, normlar iç içe işlemektedir. Bu anlamda bir öznelik hukuki ve siyasi anlamda bir özneliğin zeminidir.

Neden hak öznesi veya siyasi özne, Ricœur'ün bize anlattığı gibi bir ahlaki özneliği varsayar? Davranışları doğru veya yanlış, dünyadaki durumları veya halleri iyi ve kötü olarak değerlendiremiyorsak kendimiz de değer verilmeye ve saygı duyulmaya değer birisi, yani etik ve hukuki fiillerin isnat edilebileceği bir özne olamayız. Ahlaki anlamda öznelik, çoğunlukla bir kişinin toplumsal statüsü, toplumsal ahlak içerisinde ona başkaları tarafından verilen ve geri alınabilecek 'şeref'le ölçülür. Bununla beraber, haysiyeti (*dignity*) başkalarından gelen bir takdir ve saygıyla karıştırmamak gerekir. Türkçe günlük dilde "onur" iki anlamda kullanılır: 1)"şeref" 2)"haysiyet". "Şeref" yaptığımız ettiğimiz şeyler, eylemlerimiz dolayısıyla bize başkaları tarafından verilir. Başkaları, verdikleri şerefi kendi kararlarına ve beğenilerine bağlı olarak geri de alabilir. Kısacası, kişiye toplumsal olarak, kurumsal olarak verilebilir ve geri alınabilir. Haysiyetimizi ise kimse bizden alamaz. Onu kaybetmenin tek yolu bizim ahlaki bir hata veya birçok hata yapmamızdır. Öldürmek, insanları yalanlarla kandırmak, tecavüz etmek gibi. İnsan haysiyetini başkaları veremeyeceği ve geri alamayacağı için insan haklarını

9 Ahlakı mecburiyet veya ödevle; etiği "iyi" kavramıyla ilişkilendirir. Etik iyi yaşamla, ahlak mecburiyetlerimizle ilişkilidir.

10 Ricœur, P., "Who is the subject of Rights?", *The Just*, çev. David Pellauer. University of Chicago Press, 2003, s. 1-11 içinde s. 7.

ihlal eden bir devlete karşı direnirken bunu bir haysiyet mücadelesi olarak adlandırmak saçmadır. Devlet haysiyetle oynayamaz, haysiyete dokunamaz. Diyelim ki işkence altındasınız; haysiyetine halel gelen taraf işkence gören değildir. İşkence gören kötü muamele görür sadece; haysiyetini kaybeden işkencecidir. Haysiyet etik disiplini içerisinde insanın insan olduğu için taşıdığı değerle ilgilidir. Bu değeri devletin tanıması için mücadele edebilirsiniz. Devletin insan haysiyetine uygun davranması insan haklarını gözeterek davranması anlamına gelir. Diyelim ki, devlet bunu yapmadı, insan haklarını ihlal eden bir şekilde davrandı. Bu yüzden bizim insan haysiyetimiz bizden alınmıştır diyebilir miyiz? Hayır tabii ki. Devlet, normatif bir anlamda konuşursak, devlet olma niteliğini, meşruluğunu kaybettiğini göstermiştir. O halde bir direniş mücadelesini bir siyasi eylem yaparak kazanacağını dünyaya ilan etmiş bir bireyin yenilgiyi kabul etmektense ölümü kabul etmeyi yeğlemesine, "şeref mücadelesi" manasında onur mücadelesi denebilir belki. O bireyin toplumsal saygınlık iddiasıyla ilgili bir durumdur bu. Kazanmayacaksam ölürüm demek ne kadar anlamlı, ne kadar takdire şayan, ne kadar rasyonel bir davranıştır, tartışılabilir. Ama buna "haysiyet mücadelesi" denemez. Haysiyet etik öznelikle ilgili bir kavram, aynı zamanda da kişinin kendi hikâyesine örülmüş bir kavram. Kişinin öncelikle kendisine değer vermesi, saygı duyması buna bağlı, bu değer vermenin kişinin hesabını veremeyeceği ahlaki yanlışları yapmamasıyla ilgisi olduğu kadar başkalarına veya kendine verdiği sözleri tutmasıyla da ilgisi kurulabilir.

Kişisel ve Kurumsal Ötekilerle İlişki

Hukuki özne ve siyasi anlamda öznelik konumlarının içini gerçekten doldurabilmek için, özneliğe ilişkin kapasiteleri etkin bir biçimde kullanmamız gerekir. Ezilme varlığımıza özgü bu kapasiteleri yok etmez, onları bilfiil kullanmamızı imkânsızlaştıran koşullar yaratır. Ricœur "gerçek bir hak öznesi olabilmek için bunu yapabilir olan öznenin eksiği nedir?" sorusuna, bu yapabilirliklerini bilfiil kılacak koşullar yanıtını verir. İşte kırılganlığı da buraya yerleştirebiliriz. Yapabilirliklerin bilfiil olması için ötekiyle ilişki gerekir. Ricœur için öteki; kişisel, kişilerarası ilişkinin terimidir. Kişisel ilişkiler örneğin dostluk ilişkileri, aile ilişkileridir. Sevgili veya eş kişisel ilişkide olduğum bir ötekidir. Özne olmak için bu yakınlıktaki ötekilerle ilişkilerim içinde yapabilirliklerimi bilfiil hale geçirmem gerekir. Örneğin annemle tartışabilmem, arkadaşıma niye öyle davranmayı tercih ettiğimi açıklamam,

sevgilime hikâyemi anlatabilmem gerekir. Bu kategorideki ötekiler, benim konuşan özne, fail, kendi hikayesini yazan ve anlatan bir kendi olmama, hatta ahlaki anlamda bir özne olmama kolay kolay izin vermeyebilirler. Ötekilerle ilişkim bu özneleşme kiplerinde mücadelelerle doludur. Tek bir ötekiyle ilişkide yapabilirliğini bilfiil hale getirmek bile aslında ne kadar büyük bir başarıdır. Ne var ki bu sadece özne oluşun zorunlu koşuludur, yeterli koşulu yerine getirebilmek için ayrıca, kurumsal ilişkilerde öznenin yapabilirliklerinin bilfiil gerçekleşmesi lazımdır. Bu olmadığı takdirde yapabilirlikler virtüel düzlemde kalır.

Kurumsal ilişkilerden kasıt üçüncü ile ilişkilerdir. Daha doğrusu, Ricœur kurumsallığı üçüncüyle ilişkide temellendirmektedir. Bir kuruma gittiğimizde yakınlığa ve tanıdıklığa dayanan kişisel ilişkilerin ötesine geçen ilişkiler kurmamız beklenir. Yakınlığı ve tanıdıklığı kurumsal ilişkilerle karıştırmak kişiye özel muamele, ayrıcalık talep etmektir. Oysa kurumlar kişiye herhangi biri gibi davranır ve herkese eşit ve insanca muamele edilmesi kurumsallaşmanın göstergesidir. Kurumsal ilişkiler kamusal ilişkilerdir ve kişilerarası ilişki kurduğum ötekiyle ilişkiler bile bu düzlemde üçüncüyle ilişki gibi muamele görmelidir. Bu şu anlama gelir. Çalıştığım bir kurumda, bir işini yapmaya gelen ötekini akrabam olduğu için kuyruğun başına geçirmemeliyim. O da kurumda herhangi biridir, herkesle eşittir. Kurumsal dolayım da öznenin yapabilirliklerini bilfiil kılarak hak öznesi oluşunun önemli bir gereğidir. Sadece yakın bir arkadaşla ilişkide söz almak yetmez, kurumsal ilişkiler içerisinde de konuşabilmek; üçüncüyle ilişkide dil içerisinde kendini ifade edebilmek, bir argümanı savunabilmek; bir eylemi faili olarak üstlenebilmek, eylemini gerekçelendirebilmek, kendine ilişkin bir anlatı kurarak, içinde bulunulan durum içerisinde ortaya çıkabilmek, görünür olabilmek, o durumu ahlaki olarak değerlendirerek onun sorumluluğunu alabilmek; hak öznesi veya siyasi özne olabilmenin olmasa olmazlarıdır. Kurumsal üçüncülerle ilişkide bunları yapamadığımız takdirde haklarımız kağıt üzerinde kalır, *güya* hak öznesi olmaktan ileri gidemeyiz.

Dil düzlemindeki kurumsal üçüncü, anlaşılırlığın, kabul edilebilirliğin ölçütü, bir doğal dili diğerlerinden ayırt eden kuralların tanınması olarak da tanımlanabilir. Aynı zamanda konuşmanın içerdiği içtenlik taahhüdü, söz alan herkesin söylediğini kast ettiği varsayımıdır. Yakın veya uzak, tanıdık veya yabancı, aslında başkayla konuştuğumuzda bu önkabuller zaten devrededir. Kişisel ilişkide olduğum ötekiyle konuşma da kurumsal öteki

tarafından dolayımlanır. Özel bir ilişkide anlaşılırlığın bazı varsayımının devre dışı kalması, o varsayımların ilksel olmadığını göstermez. Eylem düzleminde de üçüncü zaten mevcuttur; çünkü her eylem toplumsal düzene dâhildir ve ahlaki açıdan değerlendirildiğinde eyleyenin kişisel ilişkilerini aşar. Örneğin bir kadının şiddet görmesini ahlaken yargıladığımızda sadece iki kişi arasındaki ilişkiye yerleştirebileceğimiz bir eylem hakkında bir yargı vermeyiz. Kadına karşı şiddeti toplumsal ve evrensel düzlemlerde mahkum ederiz. Sorumluluk alma ve yükleme düzlemine baktığımızda da sorumluluğun öznelerarası bir karakter taşıdığını görürüz. "Öteki birçok tarzda içerilmektedir: hem eylemden faydalanan, hem de eylemin tanığı ve yargıcı, hem benim sözümü tutacağıma güvenen, hem de beni sorumluluğa davet eden ve sorumlu kılandır."[11] "Öteki" artık "sen" değil, "herkes"tir, belli bir kişi kastedilmediği halde anonim de değildir.

Hak öznesi olmanın ilk koşulu saygıdeğer biri olabilmek, eylemlerinin kendisine isnat edilebilmesi ise, ikinci koşulu da yurttaş olmaktır, yani kamusal bir alana ait olmak. Kişisel ilişkilerin ve kurumsal ilişkilerin dolayımı olmasa, özneleşme sürecinin kalkış noktası olan yapabilirlikler bilfiil hale geçemez. Devlet de kurumsal ilişkidir. Kurumsal ilişkilerin içine girmeseler bireyler kişileşemezler, özerkleşemezler, özneleşemezler. Ricœur Aristoteles'i andıran bir biçimde der ki, "Siyasal bir gövdeye aidiyetleri bireylerin kişi olarak gelişmelerinin zorunlu koşuludur."[12]

Kırılganlık meselesini bu öznelik sorunsalının içerisine yerleştirdiğimizde, elimizdeki kuramın kırılganlık kavramın kurumsal ezilmeyle bağlantısını kurmaya elverdiğini derhal görmekteyiz. Örneğin kadınları ele alalım. Bir devletin sınırları içerisinde doğdukları için otomatik olarak bir devletin yurttaşları olabilirler, kamusal bir alana da çıkabilirler ama konuşan özneler, failler, kendilikler, ahlaki anlamda özneler ve hak öznesi olamadıkları sürece gerçekten bir yurttaş olmanın getirilerine sahip olamazlar. Kadınlar insan olarak bu yapabilirliklere sahiplerse neden bunlar çoğu zaman virtüel olarak kalıyor? Bunun sebebi kişisel ilişkilerdeki ötekiler ve kurumsal ötekiler, üçüncülerle ilişkide kadınların bu yapabilirliklerini bilfiil hale getirememeleridir. Burada kadınların kamusal alandaki varlığının engellenmesi, açıkça yasaklama biçiminde olmasa da kamusal alanda var olmalarının teşvik edilmemesi çok önemli bir rol oynar. Kurumsal üçüncü ile dolayımın

11 Ricœur, *age.*, s. 7.
12 *Age.*, s. 10.

engellenmesi sonucunda kadınlar özel alana mahkum olmuş, ev işi, çocuk, hasta ve yaşlı bakımı gibi işlerle sınırlanmışlardır. Dahası, Seyla Benhabib'in de vurguladığı gibi, kadınların bu işleri yapmakla mükellef tutulması bu sorumlulukları liberal devletin sorumlulukları olmaktan çıkartmıştır.[13]

Ezilme

Özerklik hak öznesinin sahip olabileceği bir özelliktir, kırılganlık ve yaralanabilirlikle birlikte bunlar birbirine zıt şeyler (antinomiler) gibi durdukları halde "mesele olan özerklik kırılgan, yaralanabilir bir varlığın özerkliğidir".[14] Kırılganlık özerkliğin diğer yüzü gibidir çünkü başarılamamış bir öznelikle ilgilidir. Bu başarısızlığı kişiye atfetmemek, ezilme (*oppression*) ile ilişkilendirmek gerekir. Fakat ezilme nedir? Yapabilirliklerin bilfiil olması özerkliği doğururken tersi durum, yani virtüel olarak kalmaları kırılganlık, yaralanabilirliktir, diyor Ricoeur. Bunu feminist ezilme çözümlemeleriyle birlikte ele almak toplumsal cinsiyeti ve cinsel ezilmeyi açıklamaya ışık tutar. Özerklik, kişinin kendi yapabilirliğine güven duymasıyla ilintilidir; bu güvenin altında bu yapabilirliğin aktüel hale gelmesi ve başkaları tarafından onaylanması yatar. Kendinden duyulan kuşku, dil yoluyla eyleme kapasitesinin bilfiil hale gelmesini zorlaştırır, engeller. Başkalarının cesaretlendirmesi ve güveni sayesinde kuşku aşılabilir. Buna benzer bir şekilde, eyleyebilirliğimizin kişisel, özel ilişkilerimiz içerisinde hem de kamusal bir düzlemde, üçüncüler ve kurumlar tarafından olumlanması fail haline gelişimizin yolunu açar. Bunu toplumsal cinsiyet bakımından düşünürsek, böyle bir olumlamanın varlığı kız çocuklarının girişken, yokluğu ise çekingen olmasını destekler. Kamusal alanda işleyen normlar kadınları konuşan özne ve fail olarak güçlendirmiyor; aksine, onların konuşabilirliğini, eyleyebilirliğini, kendi hikâyelerini anlatabilmelerini engelliyor veya ketliyorlar. Bu normlar ataerkil gelenek ve alışkanlıkları içeren kültürü yeniden üretiyor.

Feminizm bir imkânın veya yapabilirliğin ketlenmesini "özgül bir iktidar biçimi" olarak yorumlar. Bu iktidar, öznenin gerçeklikle kendi dili ve eylemi aracılığıyla bir ilişki kurmasını imkânsız kılar. Hakkında konuşulan ve eylemin içerisinde gerçekleştiği dünyevi durum her neyse, onun gerçekliği artık yerinden edilemez ve dokunulamaz hale getirilmiş ve özneye hakimiyeti böy-

13 Benhabib, S., "Models of Public Space", *Situating the Self*: *Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Polity Press, Cambridge, England, 1992.
14 Ricœur, P., "Autonomy and Vulnerability", *age.*, s. 73.

lece tesis edilmiş olur. Bu bakışımsızlık her türlü çekiniklik ve manipülasyona kapı açar, insanları araçsallaştırmayı kolaylaştırır.[15] O halde, *sistemli ezilme* imkânların ve yapabilirliklerin kurumsal bir biçimde ketlenmesidir. "Aslında insanlar güçsüz değildir, güçleri ellerinden alınmıştır."[16]

Kadınların özerk olmamasının altında onlara birtakım "yapılmaz"ların, "sen yapamazsın"ların dayatılması vardır. Toplumsal cinsiyetlenme süreci kadınların özerkleşecek şekilde güçlenmesini engellemek, onları kırılgan varlıklar olarak yeniden üretecek bir biçimde işler. Buna benzeyen bir şekilde, hukukun egemen tarafından askıya alınması ve hakların öznesi olma statüsünün kaybı, öznenin diğer yapabilirliklerini, konuşabilirliğini, eyleyebilirliğini, hikâyesini anlatabilirliğini gerçekleştirmesinin imkanlarını ortadan kaldıran bir baskı ortamının hakim kılınması, özneyi özne olmaktan çıkarıp kırılgan bir varlık haline getirmeyi amaçlar. Iris Marion Young 1998 tarihinde kaleme aldığı "Ezilmenin Beş Yüzü"nde der ki "[...] Ezilme (*oppression*) bir grubun, yaygın gündelik pratikler, tavırlar, varsayımlar, davranışlar ve kurumsal kurallar ağıyla ketlenmesi, hareket edemez hale getirilmesidir. Ezilme yapısal veya sistematiktir. Bu sistematik yapı, ezilen bir grubun ille de başka bir grup tarafından ezilmesi gerekmediğini ima eder."[17] Bunu kadınların ezilmesiyle ilişkilendirirsek, kadınların ezilmesi için erkeklerin onları ezmesinin gerekmediğini, kamusal alanın kuruluş biçiminin kadınların ezilmesi için yeterli olduğunu öne sürebiliriz. Kamusal alanı örgütleyen normlar ve teamüller kadınların özerkliğe giden yollarında karşılarına çeşitli engeller çıkarabilir. Burjuva erkek özne, kamusal alanda özerkliği ve hakları için mücadele ederken, kadınlar özel alana sıkıştırılmıştı. Bu alanda da konuşmamaları öğütlenerek söylem alanından dışlanmış, öne çıkmamaları öğütlenerek arka planda kalmaları sağlanmıştır. Dahası, bu durum doğaya başvurularak meşrulaştırılmıştır. 1983 tarihli "Ezilme" başlığını taşıyan yazısında Marilyn Frye'a göre bir hedefe ulaşmak isteyen bir insanın yolunun kapalı olması, o yolda engellerle karşılaşmak değildir sadece. Aslında bir açmazda bulunmak, tüm yolların ve çıkış alternatiflerinin kapalı olması, ezilen kişinin durumunu daha iyi anlatır.[18] Yolun kapalı olması o kişiye kişinin kendi hatası, yete-

15 *Age.*, s. 77.
16 Agy.
17 Young, Iris Marion, "Five Faces of Opression", *Oppression, privilege, and resistance: theoretical perspectives on racism, sexism, and heterosexism*, Heldke, Lisa M., O'Connor, Peg. (ed), Boston: McGraw-Hill, 2004, s. 94.
18 Frye, Marilyn, "Opression", *Oppression, privilege, and resistance :theoretical perspectives on racism, sexism, and heterosexism*. Heldke, Lisa M.O'Connor, Peg. (ed.). Boston : McGraw-Hill, 2004, s. 84.

neksizliği, eksikliği, talip olduğu şeye layık olamaması gerekçe gösterilerek açıklanır. Oysa asıl sorun doğal, fiziksel, psişik ve ahlaki özellikler atfedilerek inşa edilmiş bir grubun üyesi olarak sınıflandırılmaktır. Kadınlar kadın olarak ezilirler.[19] Kadınlar kendileri adına konuşmaktan men edildiklerinde ve sınırları çoktan çizilmiş toplumsal cinsiyet rollerini oynamaya mecbur edildiklerinde kendilerinin iyi konuşmacılar olmadıklarına, konuşmayı başaramadıklarına inanmaya başlarlar. Böylece Frye'ın dediği gibi, sistemin kendilerini silmesine katkı sunmaya başlarlar.[20] Bu süreç evde başlar, okulda devam eder ve kamusal alanın kadınları konuşan özneler olarak onamaması ve yetkilendirmemesiyle doruğuna ulaşır. Çalışma hayatından medyaya geniş bir yelpazede kamusal söylemlerin hemen hemen tümü kadınların konuşan özneler haline gelmelerini zorlaştıran kendine güvensizliği destekleyecek şekilde gelişir. "Cinsiyetçilik" cinsler arasında meşrulaştırılamaz bir farkın yaratılması, tesis edilmesi, desteklenmesi, ayakta tutulması, sömürülmesi değildir sadece; kadınların kurumsal ve sistematik ezilmesinin genel adıdır.[21]

Ricœur özerklik ile kırılganlık arasındaki ilişkiyi kuramsallaştırırken liberal kuramın önemli bir varsayımını reddeder. Liberal kuram, insanların ayrı varlıklar olarak kendi çıkarlarının peşinden koştuğu ve haklara her bireyin eşit imkânlarda sahip olduklarını öne sürer. İnsanların bölünemez atomlara benzediği bu model, özerkliği zaten varsayar, özerkleşmeye izin vermez. Liberalizm özerkliği başarılması gereken bir görev olarak ele aldığı zaman da, birey emildiği, içerildiği kitleden kendini ayırmayı başaramadığı için birey olamayan bir atom gibi tahayyül edilmiştir. Ricœur ise, vurguladığım gibi, hem konuşan özneyi hem de eyleyen özneyi ilişkisel bir içimde ele alır. Sadece öteki ve üçüncüyle ilişkide konuşabilirliğimizi bilfiil hale getirerek konuşan özne oluruz. Yine, öteki ve üçüncüyle ilişkiler fail oluşun topografyasının dokusunu oluşturur. Ben "kendi" olma sürecine hayat hikâyesini anlatmak suretiyle girer. Hayat hikâyemiz, ben'i, çeşitli karşılaşmalar, verdiğimiz sözler, girdiğimiz angajmanlar, hem ötekilerle hem de üçüncünün çeşitli kamusal figürleriyle kurduğumuz ilişkiler içerisine yerleştirmek suretiyle "kendi" olarak kurar. Özerkleşme ancak ilişkisel bir biçimde gerçekleşir. Özerklik, ilişkilerini kesme, toplumsal ve kurumsal bağlardan kopma, tek başına durabilme değildir.

19 *Age*., s. 90.
20 *Age*.
21 Cudd, A. E., & Jones, L. E., "Sexism", *A Companion to Applied Ethics*, R. G. Frey & C. H. Wellman (ed.). Wiley Blackwell, 2003., s. 74.

Direniş

Özerkleşme sürecini ezilme izleğiyle birlikte ele aldık. Şimdi bu çözümlemeye *direniş* ögesini de ekleyebiliriz: Özerkleşmeyi engelleyen şey sistematik ezilme ise, özerkleşmeyi sağlayacak şey de hem kişisel direnme hem de örgütlü direnişitir. Direnme haksız güce karşı çıkma davranışına ve eylemlerine verilen addır. Baskının yoğunlaştığı ve tüm yapabilirliklerimizle ilişkili bir biçimde kırılganlığı arttırdığı ortamlarda direniş hak öznesi olamasak bile bu konuma talip olarak kalmanın yoludur. Direniş eylemi birtakım genel ilkelere bağlı olarak tahayyül edilebilir veya edilmeyebilir. İçinde yaşadığımız toplumsal ve siyasal bağlamdaki güç ilişkilerinin çözümlenmesine ve yorumlanmasına ve buna bir tepki verilmesine bağlı olarak kurgulanabilir. İkinci anlamda direniş spontane biraraya geliş, tepkidir, ancak bunun da içine düşebileceği tehlikeler vardır. Olağanüstü halde kurumların davranışlarındaki değişimlerin anlaşılamaması, eylemin sonuçlarının iyi düşünülememesi, basit karşıtlıklardan kaçınılamaması, eleştirel düşünmeye açık olmayan dar bir kavramsal çerçevenin çizilmesi. İyi seçilmemiş bir eylem daha fazla direniş getirmek yerine olsa olsa sinikliğe yol açar, insanları kendi yaşamlarına kapanacak kadar ümitsizleştirir ve toplumsal sessizliği derinleştirir.

Öznenin özerkliğe erişmesini mümkün kılan süreç, onun yapabilirliklerinin bilfiil, aktüel kılınmasıdır. Sadece bir hukuk devletinin vatandaşı olmak ve yasanın vatandaş olarak haklarımızı güvence altına alması bir hak öznesi olduğumuzu göstermez. Bir hukuk devletinde de haklarını gerçekten yaşayabilmek özerk bir özneyi gerekli kılar. Güncel bir saptama yapalım: Günümüzün haklarını kaybetme, hak öznesi olmaktan çıkarılma, kamusal alandan dışlanma, ihraç edilme, mülksüzleştirilme, değersizleştirilme, sivil ölüme mahkum edilme, yaşayan ölü haline getirilme, intihara zorlanma, intihar ettirilme deneyimleri; kendilerini yurttaş olarak, yani bir siyasal birliğin kurucu ögeleri olarak gören özneleri özerkliğinden vazgeçmeye ve esaslı bir anlamda siyasal özneliğini terk etmeye zorluyor. Bu durumu içinde bulunduğumuz özgül şartlara indirgemeden söylemek gerekirse, özne Mark Fisher'in de Marx'a atıfla "kapitalizmin krizi" diye adlandırdığı, içinde yaşadığımız tarihsel çağda, siyasi süreçlerle özneleşmekten feragat etmeye zorlanıyor.[22]

Kapitalizmin krizi olağanüstü haller içinde devam eden bir bağışıklık sürecine evrildiğinde bize nasıl bir yaşam kalıyor? Antik çağın ve ondan ilham alan siyaset felsefelerinin ruhuna son derece ters düşecek bir biçimde yaşanabilecek 'iyi yaşam', hiçbir siyasi etkinlik içermeyen yaşamdır. Bu yaşam da

22 Fisher, M., *Capitalist Realism: Is There No Alternative*, Zero Books, 2009.

devletin bir lütfudur sanki; çünkü yurttaş vakıf olamadığı, hukuki bir sebebi olmayan, kendisine beyan edilmesine lüzum görülmeyen bir gerekçeyle iktidarın ölü olarak seçtiklerinden olabilir. Keyfi bir kanun hükmünde kararnameyle bir işe, mülke ve maddi gereksinimlerini karşılayacağı kaynaklardan mahrum edilebilir. Geriye kalan 'iyi yaşam'ın kurucu bileşenleri tüketim ve virtüel sosyalleşmedir: Kişinin duygusal durumu, sembolik yapıdan da serbestleşen gösterenlerin arasında dolaşarak yaşanan bunalımlı bir hedonizm (*depressive hedonia*) iken zihinsel durumu, düşünsel süreçlerinin ve belleğinin gittikçe daha çok parçalanmasıdır. Bu "iyi yaşam" öznenin çözülmesinden ibaret ise gerçekten *iyi* olabilir mi?

Liberal çerçevenin yıkılmasıyla birlikte, halkın devletle ilişkisi Allah'la ilişkisine benzer bir biçimde bir korku ilişkisi gibi kurgulanmaktadır. Nasıl ki Tanrı kendi kendisini yetkilendiriyorsa, devlet otoritesinin yetkisi de haktan gelmez; elinde bulundurduğu güçten ve uyguladığı, uygulayabileceği şiddetten kaynaklanır. Bu durumda, yurttaşlık her an kaybedilebilecek bir konumdur. İtaat ve biat tavrı, kişinin en temel ihtiyaçlarını "insan" gibi karşılayabileceği bir hayat sürdürmesinin koşulu haline gelir. Oysa insanı insan yapan şey temel ihtiyaçlarını karşılamak değildir, siyasal olarak örgütlenip yaşamını "doğal" yaşam olmaktan çıkartmak, kendisini bu siyasal örgütlenme içerisinde çeşitli yapabilirliklerini kullanarak gerçekleştirmektir. Siyasal örgütlenmenin kurgulanamadığı yerde siyaset dünya kurucu bir etkinlik olarak ortadan kalkar; onun yerine, kendisine saygı duyabilen bireyliği ortadan kaldıran güç odaklı lümpen bir zihniyet hakim olur.

Bu siyasal sahnede ortaya bulunmayan fakat iktidarın gönderme yaptığı çoğunluk, aklı normatif bir biçimde, epistemolojik normlara ve etik değerlere bağlı bir biçimde kullanmayı gereksiz bulur. Hayatın çeşitli durumlarını sadece güç ve zayıflık karşıtlığını kullanarak okur. Her hâlükârda, kişinin gücün diğer güçlere ağır bastığı, kazanan tarafta olmayı becermesi gerekir; zayıflık ve kıvrak olamamak en büyük zaaftır. Bireyin dikkatinin odağında sadece kimin ne kadar güçlü olduğu, güçlüden yana olmayınca hangi bedellerin ödeneceği ve pragmatik ittifaklar yapabilme olanakları bulunduğunda, "insan" kendi yapabilirliklerini geliştirmek suretiyle özerkleşme veya özneleşmekle zaten ilgilenmez, onun için haklara sahip olmanın da hiç önemi yoktur. Bu özneleşmeden vazgeçmiş çoğunluğun ahlaki anlamda özerklikten yoksun edilme deneyimiyle yüzleşmesi beklenemez. Hak özneliği ve onun zemini olan özerklikten vaz geçmeyi içine sindirenler, bu varolma biçimini destekle-

yen kültürden ve o kültürün taşıyıcısı olan herkesten zaten nefret etmeye eğilimlidirler. İktidarın özneleşmeyi durdurduğu yerlerde özneliğin kaybına bir yanılsamalı tepki olan nihilist kitleler çoğalır. Bu çoğunluğun ahlaki değerlerin yerine koyduğu dinsel biçimsellikler, usuller ve toplumsal cinsiyet kuralları ve normlarıyla yaşamasının ve özneliğin bu yolla kaybının diğer şeklidir. Bu yüzden içinden geçtiğimiz çağ, kitlelerin nihilizme sürüklendikleri bir çağdır.

Hukuk ortadan kalktığı, herkes için işlemediği, sadece bize karşı bir silaha dönüştüğü durumlarda kırılganlık ve yaralanabilirlik iyice artar. İktidar, yaralanabilirliğimizi ve kırılganlığımızı bizi özne olmaktan çıkarmak için bize karşı bir silah olarak kullanmaktadır. Artık hakkımızı arayamayacağımız için direnmenin tek yolu kendi yaralanabilirliğimizi ve bedensel kırılganlığımızı iktidara karşı bir silaha dönüştürmek gibi görünebilir. Ancak burada paradoksal bir durum vardır: Yaralanabilirlik ve kırılganlık ölüm sınırında ortadan kalktıkları ve iptal oldukları için performansları bir hak öznesinin boş yerini işaretlemekten ibarettir. Halbuki asıl kazanım o yeri, hayatta kalan ve toplumsal ortaklıklar, beraberlikler, ağlar kurabilen bir özneyle doldurmaktır.

Direnişin önünde yaşam için yaşamı sonlandırmak veya hayatta kalmak gibi iki varoluşsal seçenek bulunur. Bunlardan birini değil de diğerini seçmeyi belirleyen faktörler travma, devraldığımız tarihsel direniş mirası ve psişik bağımlılıklarımızla ilgilidir. Tarihsel bir travma şimdi de kendisini tekrarlamaya başladığında donmuş bir takım imgelerin ve inançların, angajmanların iradeyi belirlemesine geçit verilmiş demektir. Tekrar zorlantısı ölüm dürtüsünün bir tezahürüdür. Tarihsel koşullar oluştuğunda bu tarihsel bir biçimde belirleyici olabilir. İntiharın, siyasi bir anlam kazanması ve kitleselleşmesi zaten bağışıklık sürecine girmiş bir bürokratik ve askeri bir makineyi davranışlarını yeniden değerlendirdiği bir sürece sokar mı? Onda bir vicdan yaratabilir mi? Direniş potansiyeli açısından bakarsak: Kendi duygularıyla bağ kurmakta zorlanan aciz (*apathik*) hale gelmiş, sadece hayatta kalmanın koşullarını yerine getirmek durumunda bırakılan mavi yakalı işçi sınıfı ve onun bedel ödemekten bezmiş ve yalnızlaştırılmış, çocuklarını yurtdışına göndermeye çalışan eğitimli orta sınıf diye bilinen parçası, yöneten siyasi sınıfta aynı bağlamda buluşamadığı oranda, çoktan ülkeyi terk etmiş üstsınıfların varolduğu bir ülkede, ölümüne direnenler havuz medyada hiç görünmeseler bile alternatif medyada gündem oluşturabilirler. Fakat o kadar geniş bir kitle hayatını feda eden bu kişilerin adını bile duymayacaktır ki.

Direniş bir gücün karşına onun başa çıkamayacağı veya ondan daha güçlü başka bir güçle çıkmak, güç mücadelesinden ibaret değildir. Bedeni orantısız bir

şiddetin hedefi olarak ortaya koyan kahramanlık da değildir. Direniş toplumsal bağlar, ilişkiler kurmaktır. Bu bağlar ve ilişkiler var etme, yaşatma, geliştirme ve kişileri hak öznesi olarak yeniden üretme işlevini yerine getirir, yani özneleşmenin mecralarını kurar. Direniş kırılgan öznelerin birlikte güçlenme ve bir toplum inşa etme sürecidir, bu bakımdan direniş, feda etme veya kurban etmeyi meşrulaştıran bir varoluş biçimi olmamalı, bir oluş, bir yaşam savunusu, bir hayatta kalma mücadelesi olabilmelidir. Dirayet (*resilience*) bazı imkânların kapandığı yerde yeni bir yaşam kurma gücüdür. Eğer devlet devletlikten çıkmışsa, o özelliğini yeniden kazanması için ve insan haysiyetini tanıması için mücadele etmek şarttır. Bunun yolu yukarıda andığım anlamıyla dirayet, hayatta kalma, rasyonel tartışma, dayanışma, dostluk ve zamanın sabrıdır.

Kaynakça

Arendt, H., *Totalitarizmin Kaynakları*, çev. Bahadır Sina Şener, Cilt 1, İletişim Yayınları, 2009.

Benhabib, S., "Models of Public Space", *Situating the Self*: *Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Polity Press, Cambridge, England, 1992.

Cudd, A. E., & Jones, L. E., "Sexism", *A Companion to Applied Ethics* R. G. Frey & C. H. Wellman (ed.). Wiley Blackwell, 2003.

Derrida, J., *The Beast and the Sovereign Vol. I*, ed. Michel Lisse, Marie-Louise Mallet, ve Ginette Michaud, çev. Geoffrey Bennington, Chicago ve Londra: The University of Chicago Press, 2009.

Derrida, J., *The Beast and the Sovereign* Vol II, ed. Michel Lisse, Marie-Louise Mallet ve Ginette Michaud, çev. Geoffrey Bennington, Chicago ve Londra: The University of Chicago Press, 2011.

Esposito, R., "The Paradigm of Immunization", *Biopolitics and Philosophy*, çev. Timothy Campbell, Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press, 2008, s. 45-77.

Fisher, M., *Capitalist Realism: Is There No Alternative*, Zero Books, 2009.

Frye, Marilyn, "Opression", *Oppression, privilege, and resistance :theoretical perspectives on racism, sexism, and heterosexism*. Heldke, Lisa M.O'Connor, Peg. (ed.). Boston : McGraw-Hill, 2004.

Kant, I., *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, 2009.

Ricœur, P., "Autonomy and Vulnerability", *Reflections on the Just*, çev. David Pellauer. University of Chicago Press, 2007.

Ricœur, P., "Who is the subject of Rights?", *The Just*, çev. David Pellauer. University of Chicago Press, 2003, s. 1-11.

Young, Iris Marion, "Five Faces of Opression", *Oppression, privilege, and resistance: theoretical perspectives on racism, sexism, and heterosexism*, Heldke, Lisa M.O'Connor, Peg. (ed.), Boston : McGraw-Hill, 2004.

Lanetliler, Utanmazlar ve Sorumlular

BERGEN COŞKUN ÖZÜAYDIN

Eğer utanç, Marx'ın 1843 yılında Arnold Rudge'a yazdığı bir mektupta ifade ettiği gibi devrimci bir duygu ve insanın kendi içine yönelttiği bir tür öfkeyse,[1] yeryüzü, yeryüzünün mülksüzleri ve kırılganları karşısında utanması ve öfkelenmesi gerekenlerle; ama başkasına değil, şimdiye kadar hep ötekine yönelttikleri öfkeyi artık kendilerine yöneltmesi gerekenlerle tıka basa doludur ve bu duygunun getireceği devrime olan ihtiyacımız her geçen gün daha da artmaktadır. Çünkü ancak böylesi bir utancın, kökenleri yüzyıllar öncesine dayalı bir utancın başlatacağı bir devrim, insanları yaralanabilirliğin ve kırılganlığın derin uçurumundan yavaş yavaş çıkarabilir ve bir zamanlar sanki lanetliymiş gibi kırılanlar, yaralananlar, mülksüzleştirilenler için bir umut olabilir. Bugün en çok aradığımız şey, utançtan beslenen bir devrim ve o devrimle gelecek olan umut gibi görünmektedir.

Lanetliler

Jean-Paul Sartre, Frantz Fanon'un bütün ötekilere hitap eden ve öteki korkusunun aşılmış olacağı bir gelecekten söz eden[2] *Yeryüzünün Lanetlileri* adlı kitabına yazdığı önsözde hem Marx'ın utanca dair bu belirlemesini hatırlatır hem de kitabın okunma nedeni olarak böyle bir utancı gösterir.[3] Peki, utanılacak ne vardır? Utanması gerekenlerin ısrarla utanmadığı ya da bunca zamandır utanmazca yaptığı nedir? Dünya pis zencilerle, pis Araplarla ya da pis Yahudilerle doluyken utanması gereken de kimdir? Sartre, ağzından

1 https://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/letters/43_03.htm.
2 Alice Cherki, "2002 Tarihli Baskıya Önsöz", *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer, Versus, 4. Baskı, 2016, s. 1-14 içinde s. 8.
3 Jean-Paul Sartre, "1961 Tarihli Baskıya Önsöz", *age.*, s. 22.

insan sözcüğünü düşürmeyen ama her rastladığı yerde, kendi sokaklarının her köşesinde, dünyanın her yerinde insan katleden bir Avrupa'yı karşısına alırken ve soylu ruhlarımızın ırkçı oluşuyla dalga geçerken[4] eleştiri oklarını dünyanın her yerindeki, her yüzyıldan, her insana yöneltmektedir aslında. İnsan sözcüğünü hoyratça kullanan, insanın ne olduğuna ve kimlerin insan olduğuna hoyratça karar veren her insana.

> Kısa bir süre öncesine dek yeryüzünün nüfusu iki milyardı: beş yüz milyon insan ve bir buçuk milyar "yerli". Birinciler "Söz"e sahipti, ötekilerse bu sözü ödünç almışlardı.[5]

Yerli ve insan arasındaki ayrım böyle kolayca yapılıverince artık suçlu hissetmek ya da utanç duymak için bir sebep de kalmaz. Ancak insan olanların, ama tam anlamıyla, bizim zihnimizde canlandırdığımız şekilde insan olanların, bizim görmeye alıştığımız gibi davranan, yaşayan, kısacası bize benzer bir şekilde insan olanların insanca bir muameleyi hak ettiğini düşündüğümüzde, hatta hiç düşünmeden bunun böyle olduğunu kabul ettiğimizde, diğerlerinin ezilmesinde, zulüm görmesinde, mülksüzleştirilmesinde hiçbir sakınca yoktur. Yeryüzü insanlar ve yerliler arasında, siyahlar ve beyazlar arasında, şu dine mensup olanlar ve olmayanlar arasında, yani daha çok insan olanlar ve daha az insan olanlar arasında paylaştırılmıştır ve bu paylaştırma yapılırken kimlerin insan, kimlerin daha az insan olduğuna çoktan karar verilmiştir.

Sartre, bir zamanlar dünya üzerindeki bazı ulusları sömürgeleştirenlerin insan ırkına *numerus clausus*'u uyguladıklarını, yani sınırlı sayıda insanı insan olarak değerlendirdiklerini, insanın hemcinsini soyması, köleleştirmesi ya da öldürmesi suç sayıldığından, sömürge halkının insanın hemcinsi olmadığı ilkesini geçerli kıldıklarını, hatta onları gelişmiş maymun düzeyine indirgeyerek, kendi muamelelerini haklı çıkardıklarını ifade eder.[6] Gerçek insanlar ve insan olmayanlar ya da sahte insanlar arasında, bir başka deyişle, lanetliler ve utanmazlar arasında böyle bir ayrım yapıldığında, ortada insan olmadığına göre, insan haklarının ihlali de söz konusu değildir. İnsan hakları, kötülük görmeme hakları olarak düşünüldüğünde,[7] lanetlilere her

4 *Age*., s. 17.
5 *Age*., s. 15.
6 *Age*., s. 23.
7 Alain Badiou, *Etik*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2006, s. 25.

türlü kötülük yapılabilir hale gelmektedir. Richard Rorty, "İnsan Hakları, Akıl ve Duyarlık" adlı makalesinde, örneğin savaş sırasında, Sırp cani ve tecavüzcülerin, kendi yargılarına göre insan haklarını ihlal etmediklerini düşündüklerini ifade eder. Çünkü onlara göre bütün bunları yaptıkları kimseler insan değil, Müslüman'dırlar. Bu nedenle onlara insanlık dışı davranmadıklarını, aksine gerçek insanlar ile sahte insanlar arasında bir ayrım yaptıklarını düşünmektedirler:[8]

> Sırplar, Moralistler, Jefferson ve Siyah Müslümanlar, "insanlar" ifadesini "bizim gibiler" anlamında kullanıyorlar. Bunların hepsi, insanlar ile hayvanlar arasındaki sınırın, tüysüz iki ayaklılar ile diğer canlılar arasındaki sınırla özdeş olmadığına inanırlar. Bu sınır daha ziyade, tüysüz iki ayaklıların bir grubu ile diğeri arasında seyreder; çünkü, insana benzer bir görünümde dolaşan hayvanlar vardır.[9]

İnsana benzer bir görünümde dolaşan hayvanların olduğuna dair bir anlayış varolduğu sürece, ötekileştirilen değişse de ötekileştirilenlerin öyküsü ve yeryüzünün lanetlilerinin, kırılganlığı, mülksüzlüğü ve yaralanabilirliği devam eder. Rorty'ye göre beyazların siyahlara, erkeklerin kadınlara, Sırpların Müslümanlara ya da heteroseksüellerin homoseksüellere karşı daha sevecen olmalarını sağlamak ve insanlığın bu değersiz farklılıklardan daha önemli olduğunu anlatmaya çalışmak hiçbir işe yaramayacaktır. Çünkü bu gibi insanlar, kendisiyle akraba olmadıkları bir kimseye kardeş gibi, bir zenciye bir beyaz gibi, bir homoseksüele normal biri gibi davranmaları gerektiği önerildiğinde kendilerini ahlaki açıdan rencide edilmiş hissedeceklerdir ve onları rencide eden şey de, kendi anlayışlarına göre, insan olmayan kimselere insan gibi davranmaları gerektiği şeklindeki talep olacaktır.[10] Alain Badiou da bu durumu şu sözlerle anlatır:

> Onlara göre Afrikalıların adetleri barbarca, Müslümanlar korkutucu, Çinliler de totaliterdir vb. Aslında bu meşhur "öteki" ancak iyi bir ötekiyse kabul edilebilir – yani tam da *bizimle aynıysa* demek değilse nedir bu?[11]

8 Richard Rorty, "İnsan Hakları, Akıl ve Duyarlık", çev. Mithat Sancar, http://www.birikimdergisi.com/birikim-yazi/4304/insan-haklari-akil-ve-duyarlik
9 Agy.
10 Agy.
11 Alain Badiou *age.*, s. 38.

Yüz ve Kırılganlığın Doğuşu

Kendini insanlığın en seçkin türünün mensubu olarak görmek ve geri kalanları, o meşhur ötekileri de görmezden gelmek, onları insan kimliği olmayan, yüzü olmayan varlıklar haline getirmek ve böylece onların talebini, insanca muamele görme, insanca karşılanma ve insanca hitap edilme talebini geri çevirmek, kırılganlığın ve yaralanabilirliğin de başlangıç noktasıdır. Ötekinin talebine verilen cevap, onu insan olarak görmeyiştir. İnsanların yüzünün silinmesi beraberinde her şey yapılabilir ilkesine göre hareket etme[12] özgürlüğünü getirdiğinde de, kendi gözlerinde yüzleri silen insanların, yüzü silinenlere yapabileceklerinin sınırlarını tahmin etmek son derece ürkütücüdür. İkinci Dünya Savaşı sırasında, Holokost yüzünden yok edilen milyonların varlığı, aklımızın anlama kategorilerini aşsa da insanlar insan yerine koyulmadığında, kötülüğün varabileceği bu ürkütücü sınıra verilebilecek en keskin örneklerden biridir.

Yüzü etiğin alanına dahil eden, yüzün bizi başkasının kırılganlığına uyandırdığını ve bizden etik bir talepte bulunduğunu ifade eden Emmanuel Lévinas, zaman zaman yüzünü gözümüzün önünden sildiğimiz –yüzünü gözümüzden silerek insan oluşunu boş verdiğimiz– başka insanları "yüz" aracılığıyla algıladığımızı söyler. Başkasının belirişi dediğimiz fenomen aynı zamanda yüzdür.[13] Lévinas'a göre öteki insanın, önce yüzünü algılarız. Öteki insan kendini bize yüz olarak gösterir. Öteki insan ile ilk karşılaşmada, onun yüzü henüz, silinmiş bir yüz değil, bizimkine benzer düpedüz bir insan yüzüdür. Lévinas öteki insanın bu ilk algılanışında dahi sadece bir algı nesnesi olmaktan öte bir şeyler olduğunu söyleyerek, aslında onda silinemeyecek olana, silindiğinde etik sorunlara yol açacak olana dikkati çeker. Lévinas için yüzün tezahürü ziyarettir. Başkası, yüzde tezahür edecektir ve yüzün tezahürü aynı zamanda ilk söylemdir.[14] Asıl mesele de bu ziyaretçinin bizim tarafımızdan nasıl karşılanacağında ve ikinci söylem olarak, ona nasıl hitap edeceğimizde düğümlenmektedir.

Lévinas, ötekinin yüzünün arkasında daha ilk bakışta beliren etik ilişki olanağından söz etmektedir. Michel Bourse, *Melezliğe Övgü*'de bu konuyla ilgili yaptığı belirlemelerde Lévinas'ta başkalığın başlangıçtan itibaren, insan

12 İoanna Kuçuradi, *Çağın Olayları Arasında*, Ankara, Ayraç Yayınları, 1997, s. 15.
13 Emmanuel Lévinas, "Başkanın İzi", *Sonsuza Tanıklık*, yay. haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, İstanbul, Metis Yayınları, 2003, s. 137.
14 *Age*.

olasılığını içinde taşıdığını söyler: Lévinas'a göre "Yüze erişmek öncelikle etiktir": Ötekiyle ilişki ne psikolojik terimlerle ne metafizik terimlerle analiz edilebilir. İnsanlararası mevcudiyetin özü olarak, ahlâkın gerekliliğini hemen ortaya koyar. Başkalık, insan olasılığı inşa eder.[15]

Lévinas'ta insanı tanımlarken kullanılan bu insan olasılığı ile ilgili olarak "Barış ve Yakınlık" isimli makalesini yorumlayan Judith Butler, ötekinin kırılganlığının kavranışına değinir. Butler, yüze cevap vermenin, anlamını çıkarmanın, bir başka hayatta kırılgan olan şeye ya da hayatın kendisinin kırılganlığına "uyanık olmak" demek olduğunu söyler ve bunun uyanık olup kendi kırılganlığımızın kavrayışından yola çıkarak bir başkasının kırılgan hayatının bir kavrayışına dair çıkarsamada bulunmak olmadığını, ötekinin kırılganlığının bir kavrayışı olduğunu söyler. Butler'a göre yüzü etiğin alanına dahil eden budur.[16]

Lévinas için başkasının yüzü, baştan itibaren bize onu öldürmememizi haykıran, hayatının kırılganlığını kavratandır. Yüz olarak görünen başkası, "öldürmeyeceksin" demekle bize insan olduğunu hatırlatır ve bizi etik ilişkiye davet eder. Bourse'un sözünü ettiği "insan olasılığı" daha baştan itibaren yüz ile verilir. Lévinas'a göre:

> Yüz'e yaklaşım sorumluluğun en temel kipidir. Bu anlamda, başkasının yüzü dikeylik ve eğilmezliktir; bir doğruluk ilişkisini ifade eder. Yüz benim karşımda değil, üstümdedir; o ölümün karşısındaki başkasıdır, bakışları ölümden geçerek ölümü sergiler. İkinci olarak yüz, onu tek başına ölmeye bırakmamamı benden isteyen başkasıdır, sanki onu bırakmak ölümünün suç ortağı olmakmışçasına. Böylece yüz bana "öldürmeyeceksin" der. Yüzle ilişkide, başkasının yerini gasp etmiş olduğum açığa çıkar. Spinoza'nın *conatus essendi* olarak adlandırdığı ve tüm anlaşılırlığın temeli olarak tanımladığı "varolma hakkı" yüzle ilişki tarafından sorgulanır. Buna göre, benim başkasına yanıt verme ödevim benim hayatta kalma doğal hakkımı, yaşam hakkını (/e droit vitale) askıya alır.[17]

Böylece Lévinas, onu görmezden gelmek ya da onu insan olarak, kendime benzer ve kendimle eşit bir insan olarak görmemek, onun yüzünü silerek

15 Michel Bourse, *Melezliğe Övgü,* çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, 2009, s. 151.
16 Judith Butler, *Kırılgan Hayat,* çev. Başak Ertür, İstanbul, Metis Yayınları, 2005, s. 140.
17 Emmanuel Lévinas, "Fenomenolojiden Etiğe", *Sonsuza Tanıklık*, *age*., s.272.

kendime ona her şeyi yapma hakkını vermek bir yana, onu öldürmememi talep eden, üstelik sadece öldürmemek de değil, tek başına ölmeye bırakmamamı söyleyen bir başkasından söz eder. *Başkasıyla yüz yüze bir ilişkide olmak, öldürememektir.*[18]

Hitabın Gücü, Bedenin Kamusallığı

Yüzün tezahürü sonrasında sorumluluk duymak ve bu sorumluluğun ağırlığı altında kendi varlığını ve çıkarını yok sayabilmek. Lévinas'ın söyleminde, utanmazlığın tam karşı kutbunda sorumluluk durmaktadır. Bu, ziyaretçi bir yüz ve o yüzün karşısında ya sorumluluk duyacak ya da onu görmezden gelecek ve utanmazca ona her türlü muameleyi yapabilecek bir diğer insanın karşılaşmasıdır. Yani, başkasının varolma hakkını kendi varolma hakkına önceleyen bir anlayışın tam karşısında, bedeni, yüzü aracılığıyla karşımıza çıkan ve bizden kırılganlığına uyanık olmamızı bekleyen o başkasını yok saymak, onu adam yerine koymamak durur. Yüze cevap vermemek, onun ziyaretini geri çevirmek ve hoş karşılamamak, ona hitap etmemektir. Butler'a göre, bir bakıma hepimiz bu özel yaralanabilirlikle, bedensel yaşamın bir parçası olan öteki karşısındaki, başka bir yerden gelen önleyemeyeceğimiz ani bir hitap karşısında ortaya çıkan bu yaralanabilirlikle yaşarız.[19]

Ani bir hitap, bir söylem bizi nasıl yaralar ve kırılganlığa neden olur? *Kırılgan Hayat*'ta ortak bir insan yaralanabilirliğinin mevkii olarak bedeni gösteren Butler, kayıp vermemizin ve yaralanabilir olmamızın kaynağında, toplumsal olarak kurulmuş bedenler olmamızı, başkalarıyla bağlarımızın bulunmasını, bu bağları kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya bulunmamızı, başkalarına maruz kalmamızı ve maruz kalma nedeniyle şiddet tehlikesiyle karşı karşıya olmamızı bulur.[20] Lévinas da başkasının etik anlamından söz ederken, anlamanın olana seslenmediğini onu yalnızca adlandırdığını, böylelikle olana karşı bir şiddet ve bir yadsıma uyguladığını düşünür. Lévinas için bu kısmi yadsıma bir şiddettir, bu kısmilik, olanın, ortadan kalkmaksızın benim iktidarım altında bulunmasından ileri gelir ve kısmi yadsıma olarak şiddet olanın bağımsızlığını yadsır.[21]

18 Emmanuel Lévinas, "Varlıkbilim Temel Midir?", *Sonsuza Tanıklık*, *age.*, s. 85.
19 Judith Butler, *Kırılgan Hayat*, *age.*, s. 44.
20 *Age.*, s. 36.
21 Emmanuel Lévinas, "Varlıkbilim Temel Midir?", *age.*, s. 84.

> Hem Lévinas'ta hem de Butler'da karşımıza, bedenin kamusallığı ve bedeninin bu kamusallığından dolayı insanın yaralanabilir, şiddete maruz kalabilir oluşu çıkmaktadır. Bu kamusallık içinde o bedene, o yüze yapılan hitap, o bedene yüklenen rol, o bedene verilen cevap, o bedenin geleceğini de belirlemektedir. Avrupalının kendisini insan yapmasının tek yolunun kendine köleler ve ucubeler yaratmak olduğunu belirten ve sözlerine "Onların babaları, gölgelerde yaşayan o yaratıklar, sizin yarattıklarınız, ölü canlardı; onlara ışık veren sizdiniz, onlar yalnızca size hitap ederlerdi ama siz bu zombilere cevap vermeye tenezzül etmezdiniz"[22] diye devam eden Sartre, karşılarındaki insanları, o lanetli yerlileri, daha baştan öldürüveren, onların hitaplarını karşılıksız bırakarak, onlara hitap etmeyerek, bedenlerinin kamusalllığı üzerinden onları yaralayan ve yaşayan ölülere, zombilere çeviren insanları anlatmaya çalışır[23].

Hitap, bir varlığın insanlaştırılmasında ya da insansılaştırılmasında öylesine belirleyicidir ki Butler, yalnızca konuştuğumuzda başkalarına hitap etmekle kalmayıp bir anlamda bize hitap edilmesi anında varolur hale geldiğimizi, hitap başarısız olduğunda da varoluşumuza dair kırılganlığın ortaya çıktığını, bizi ahlaki olarak bağlayan şeyin sakınamayacağımız ve anlamazdan gelemeyeceğimiz bir şekilde ötekilerin bize hitap etmesi olduğunu ve ötekinin hitabıyla oluşan ihlalin bizi her şeyden önce irademiz dışında, irademizin şekillenmesinden önce kurduğunu söyler. Ona göre "neyin ahlaki açıdan bağlayıcı olduğuna dair bu kavrayış kendime verdiğim bir şey değildir, benim özerkliğimden ya da düşünümselliğimden kaynaklanmaz. Bana başka bir yerden gelir, davetsiz, beklenmedik, planlanmamış bir şekilde."[24]

Davetsiz ve beklenmedik şekilde gelen, reddetme hakkının bulunmadığı, bir insanı, pis yerli, pis Arap, pis Yahudi, pis zenci yapabilen ve onu yeryüzünün yüzü silinmiş bir lanetlisi haline getirebilen hitabın, hitap edenin ve hitap edilenin yaşamındaki belirleyiciliği, hitap edilenin hitap eden karşısındaki çaresiz kabullenişi hemen her yerde karşımıza çıkmaktadır. Robert Bernasconi'ye göre beyazlar siyahların insanlığını açıkça inkar edecek uç bir noktaya varmadıkları zamanlarda bile, onları alçaltmak için kurumsal

22 Jean Paul Sartre, "1961 Baskısı İçin Önsöz", *Yeryüzünün Lanetlileri*, *age.*, s. 21.
23 Agy.
24 Judith Butler, *age.*, s. 133.

olsun kişisel olsun birçok yol bulmuşlardır ve hatta kişinin insanlığını ilan etme ihtiyacı, bu tür ırkçılığa karşı bir cevap olarak ortaya çıkmıştır.[25]

Richard Wright'ın, 1945 yılında yayımlanan Amerikan zencilerinin yaşamını anlattığı *Kara Çocuk* adlı eserinin kahramanı, beyazlar karşısındaki kendi durumunun farkına vardığında, birtakım kişilerin var olduğunu, bunlar karşısında elinden bir şey gelmediğini, bu adamların hayatını diledikleri gibi yok edebileceklerini öğrendiğini ve yaşantısını yöneten bir yasa gibi beyaz canavarlığını kabullendiğini ifade ederek[26] bedenin kamusallığından, yüzün silinebilir olmasından, hitabın reddedilemeyişinden kaynaklanan bu çaresizliği ve yaralanabilirliği dile getirmiş olur ve Butler'ın şu sözlerini doğrular:

> Beden ölümlülük, yaralanabilirlik, faillik belirtir: Tenimiz ve etimiz bizi başkalarının bakışına olduğu gibi dokunuşuna ve şiddetine de maruz bırakır; bedenlerimiz ise bizi bütün bunların faili ve aracı olma tehlikesine sokar. Kendi bedenlerimiz üzerinde hak sahibi olmak için mücadele etsek de, uğrunda mücadele ettiğimiz bedenler hiçbir zaman sadece bize ait değildir.[27]

Utanmak için Sorumluluk

Hiçbir zaman sadece insanın kendisine ait olmayan, her an başkaları tarafından yok sayılabilir, yaralanabilir ve şiddete maruz kalabilir olan bedenlere sahip varlıklar olarak, aynının despotizminin kurbanları olma trajedisini yaşamak ve insan olmasına rağmen yine de insanlığını bas bas haykırarak ilan etmek zorunda kalmak, şimdiye kadar yeryüzünün yüzsüz lanetlilerinin kaderi olmuştur. Lanetliler arasında yer almak, aynılıktan dışlanarak istenmeyen ötekine dönüşmek bazı insanların hemen her gün yaşadığı bir deneyimdir.

Her ne kadar Badiou, bugünkü etik radikalizmi ona borçlu olduğumuzu söyleyerek[28] Lévinas'ı eleştirse de Lévinas'ın, başkası karşısında duyulacağını öngördüğü sonsuz sorumluluk, Marx'ın sözünü ettiği o devrimci duyguya, insanın kendisine yönelttiği öfkeye, utanca dönüşerek insan dünyasında değişim yaratabilme potansiyeline sahiptir.

25 Robert Bernasconi, "Görünümlerin Kamusal Alanında Irksal Azınlıkların Görünmezliği", *Irk Kavramını Kim İcat Etti?,* yay. haz. Zeynep Direk, İstanbul, Metis Yayınları, 2000, s.135.
26 Richard Wright, *Kara Çocuk,* çev. Aydın Emeç, İstanbul, Can Yayınları, 1982, s. 84.
27 Judith Butler, *age.*, s. 41.
28 Alain Badiou, *age.*, s. 33.

Lévinas, Philippe Nemo ile yaptığı“ Etik ve Sonsuz” adlı söyleşide sorumluluğun sonsuzluğunu Dostoyevski üzerinden, şu cümlelerle anlatır:

> Hepiniz Dostoyevski'nin şu cümlesini bilirsiniz: "Hepimiz her şey ve herkesten ötürü herkes önünde suçluyuz ve ben başkalarından daha fazla suçluyum". Bilfiil bana ait şu veya bu suçtan ötürü, işlediğim kabahatlerden ötürü değil; başkalarının, onlara ait her şeyin ve hatta sorumluluklarının bile hesabını veren bütünsel bir sorumluluktan sorumlu olduğum için. Ben daima tüm diğerlerinden daha fazla sorumludur.[29]

Kendini daima diğerlerinden daha sorumlu olarak gören insan, sadece kendisinin değil, kendinden öncekilerin yaptıklarından, örneğin yeryüzünün yerliler ve insanlar, siyahlar ve beyazlar, şunlar ya da bunlar olarak paylaştırılmasından, en az kendisi kadar insan olan insanların insanlıklarını ilan etmek için mücadele vermek zorunda kalmış ve kalıyor olmasından da utanç duyacaktır. Bu utançla birlikte, incinebilir bir başkası yararına merkezi konumundan feragat etmek için kendini tahttan indirmeyi, makamından vazgeçmeyi kabul ettiği ölçüde sorumlu ve etik bir "ben" haline gelecek[30] ve işte ancak o zaman yeryüzünün lanetlilerinin üzerindeki lanet ortadan kalkabilecektir.

29 Emmanuel Lévinas, "Etik ve Sonsuz", *Sonsuza Tanıklık*, *age*., s. 332-333.
30 Emmanuel Lévinas, "Fenomenolojiden Etiğe", *age.* s. 276.

Judith Butler ile Söyleşi

Zeynep Direk: İlk eserlerinizde yasanın karşısında bedenli bir özne kavramı geliştirdiniz; toplumsal cinsiyet normunun, yasasının bedeni sadece düzenlemediğini, ürettiğini de vurguladınız. Performatiflere ilişkin kuramınız, toplumsal cinsiyet normlarını üstlenmek suretiyle nasıl maddeleştiğimizi ve normları alt-üst etmek suretiyle özgürleşme olanaklarına sahip olabileceğimizi açıklıyor. Şimdi size toplumsal cinsiyet normlarının deneyimlenmesiyle ilgili bir soru sormak yerine siyasi bir deneyim olarak hukuk düzeninin çökmesiyle ilgili bir soru sormak istiyorum. Yasaların ve hakların yok olmasıyla

Interview with Judith Butler

Zeynep Direk: You have in your early work elaborated a notion of embodied subjectivity in the face of law— stressing that the gender norm, the law does not only regulate but also produces corporeality, embodiment. Your theory of performativity explains how we materialize through the assumption of the gender norms and the possibilities of resistance by way of the subversion of the norm. Now I would like to ask you a question not about the experience of the gender norms, but the political experience of the collapse of the rule of law. What kind of embodiment results from the absence of laws and rights? Would it be correct to call such subjectivities fragile, dispossessed, vulnerable?

Judith Butler: Perhaps it is important to distinguish between norm and law. Although there are laws that govern gender appearance – who can appear in what form in

ortaya nasıl bir bedensel deneyim çıkar? Böyle öznelikleri kırılgan, mülksüzleşmiş özneler olarak adlandırabilir miyiz?

Judith Butler: Belki de norm ile yasa arasında bir ayrım yapmak önemli. Toplumsal cinsiyetli olarak belirmeyi, kimin nerede hangi biçimde belirebileceğini yöneten ve kadınları, transları ve toplumsal cinsiyete uymayan insanları etkileyen yasalar olsa da, bazen normlar yasaların bazen içerdiği gibi tehditler ve cezaları ima etmelerine rağmen yasa gibi kodlanmamışlardır hiç. O halde normlar dilin pratikleri de dahil olmak üzere toplumsal pratiklerin içine gömülü olabilirler ve duruşu, hareketliliği, içerilmeyi, dışlanmayı etkileyebilir ve bazen baskıcı, zorlayıcı biçimlerde işleyebilirler. Haz ve baştan çıkarma vesilesi de olabilirler, yani karmaşık bir alandır bu.

Hukuk düzeninin çöktüğü durumlardan bahsettiğimizde, birçok farklı duruma gönderme yapıyor olabiliriz. Çöken hukuk düzeni ırkçı veya faşist ise ne olacak? Eğer demokrasi veya adalet adına çöküyorsa, o zaman hukukun şiddetin bir aracından başka bir şey olabileceğine ilişkin daha çok ümit besleyebiliriz belki de. Yürütme gücü hukuk, politika, polis ve asker üzerindeki denetimini arttığında anayasal güvencelerin çökmesi kast ediliyor olabilir. Bu durumda itiraz edilen şey kullanılmakta olan yürütme gücü üzerindeki denetim veya böyle bir denetimin olmamasıdır — itiraz edenler de o iktidarı tiranlık veya otoriterlik olarak görenlerdir. Bir tür yasayı denet-

---

what place – that affect women, trans, and gender non-conforming people more generally, norms are sometimes never codified as law, even though they carry threats and punishments in the way that laws sometimes do. So gender norms can be embedded in social practices, including practices of language, and they affect standing, mobility, inclusion, exclusion, and can function in ways that are sometimes coercive. They can also be the occasion of pleasure and seduction, so that is a complicated terrain.

When we talk about situations in which the rule of law collapses, we can be referring to very different kinds of situations. What happens if the rule of law is a racist or fascist law? If it collapses in the name of democracy or justice, perhaps we are then more hopeful that law can be something other than an instrument of violence. It may be that constitutional protections collapse when executive power augments its control over law, policy, the police, and the military. Then we are objecting to the check on executive power that is exercised –or should be exercised– by those who object to that power as tyrannical or authoritarian. One is calling on one sort of law to check another sort of law: when executive power makes use of law to expand its own domain and to over-ride constitutional protections, then we are confronted with a competing field of laws and legal powers.

lemek için başka tür bir yasa yardıma çağrılmaktadır: Yürütme gücü kendi alanını genişletmek ve anayasal güvenceleri yok saymak için yasayı kullanıyorsa, birbiriyle rakip bir yasalar ve hukuki güçler alanıyla karşı karşıyayız demektir.

Fakat sizin sorduğunuz şey, iç yargı yollarına veya uluslarüstü mahkemelere başvuramadan devlet şiddetine boyun eğdirilme (*subjection*) deneyimidir. Bu bir siyasi sindirilme (*subjection*) halidir ki, bedeni de doğrudan içine alır. Eğer bir araya gelinemiyorsa, işe gidilemiyorsa, gidilecek bir iş artık yoksa, seyahat edilemiyorsa, konuşulamıyorsa, veya yazılamıyorsa, ve ceza, daha çok ceza hapis veya sürgünse, bu, hakkını arama veya yapılan haksızlığı giderme imkanı olmaksızın sindirilmenin bir biçimidir. Hak aramak için başvurma ve yapılan haksızlığı giderme aracını sunması gereken devletin bizzat kendisi, yürütme gücünü ve iktidarını genişletmek uğruna bu aracı tahrip etmiştir. Öyleyse bu radikal korku halidir, başkalarıyla dolaysız bir biçimde paylaşılan bedensel (*somatic*) bir haldir. Aynı zamanda da radikal öfke halidir ki, verilmeyen veya garanti edilmeyen hakların başka bir biçimde talep edilmesi gerektiği anlamına gelir. Ötekilerle yasa-dışı bir biçimde bir hakkı veya gücü talep etme kipi birlikte eylemenin (*concerted action*) bir biçimidir.

Evet, bu korku ve öfke durumuyla yeni bir bedenli yaşam biçimi ortaya çıkar. Bu duygular, haksızlık yapıldığı, halen yapılmakta olduğu, bizden alı-

---

But what you are asking about is the experience of being subjected to state power without any recourse through the courts or through international tribunals. This is a state of political subjection, one that implicates the body directly. If one cannot assemble, if one cannot go to work, if there is no more work to go to, if one cannot travel, or speak, or write, and if the punishment if further punishment, imprisonment or exile, then that is a form of subjection without the possibility of appeal or redress. The very state that should be providing the instrument for redress or appeal has destroyed that instrument in the service of expanding its executive function and power. So that is a condition of radical fear, a somatic condition that is immediately shared with others. It is also a condition of radical anger, which means that the rights that are no longer allocated or secured have to be claimed in another way. That mode of claiming a right or a power in an extra-legal way with others is a form of concerted action. Yes, a new form of embodied life is created by this situation of fear, anger, affects bound up with a judgment that injustice has been done, is happening now, and that only a trembling collective action can lay claim to the power that has been denied. I think as well that the possibility of police/military violence is always there, so there is no way to lay claim to that denied power without facing the police. The ideal, as we know, is for the police to

nan gücü ancak titreten bir kolektif eylemin talep edebileceği gibi yargılarla iç içe geçmiş, sarmalanmıştır. Polis/asker şiddeti olması ihtimalinin de bulunduğunu düşünüyorum, yani polisle yüz yüze gelmeden bize verilmeyen bu gücü talep etmenin bir yolu yok. İdeali, bildiğimiz gibi, polisin silahını bırakmasıdır, bunun için polise çağrı yapılması gerekir. Bu şarkı yayıldığı ve ona direnmek mümkün olmaktan çıkarsa, umut var demektir.

Nazlı Ökten: *Antigone's Claim*'den beri uğraştığınız yas teması son çalışmalarınız bağlamında yeni bir boyut kazandı ve karşılıklı bağımlılık olarak siyaseti yeniden düşünmenin bir yolu haline geldi. Cinsiyet performativitesiyle ilgili eski çalışmalarınız ile güvencesiz hayatlar konusundaki "yeni" çalışmalarınız arasındaki bağlar hakkında bizi aydınlatabilir misiniz? Özne tarihsel "olay" tarafından nasıl sürüklendi?

Judith Butler: Cinsiyet performansı konusundaki çalışmalarımda bile bazı hayatların "gerçek" sayılmamasıyla ve bazı sevme biçimlerinin "gerçek" sayılmamasıyla ilgileniyordum. Bunun yanında bazı "kayıp" deneyimleri de "gerçek" kayıp sayılmıyordu. Aşkları ve kayıpları kamusal hayatta yeterince tanınmayan, kabul görmeyen gay, lezbiyen, biseksüel hayatlar vardı aklımda Yani kimin hayatı için yas tutulup kiminki için tutulmayacağını değerlendirme girişimi, önceki çalışmalarımdan kaynaklanıyor ama şimdi daha geniş bir demografik kapsama taşınıyor.

---

lay down their arms, so there has to be a call to the police. When that chant spreads and becomes irresistable, then there is hope.

Nazlı Ökten: The theme of mourning you have been dealing with since *Antigone's Claim* takes on a new dimension within the context of your recent work and is put to use as a way of rethinking politics as interdependency. Would you please elaborate on the connections between your earlier work on gender performativity and your "new" writing on precarious lives? How is the subject driven by the historical "event"?

Judith Butler: Even in the work on gender performativity, I was concerned that some lives were not considered "real" – and that certain forms of loving were not considered "real" love. As a corollary, certain experiences of "loss" are also not considered as "real" loss. I had in mind the situation of gay, lesbian, and bi- lives, whose loves and losses had – and continue to have – insufficient acknowledgment in public life. So the move to consider whose lives are considered grievable, and whose lives are not, follows from the earlier work, but it involves me now in broader demographic concerns.

I suppose the "event" of 9/11 compelled me to reflect on how the US could destroy so many lives in Afghanistan and Iraq without any remorse and certainly without any acknowledgement of the lives destroyed at the same time that it tended to monumentalize

11 Eylül "olay"ı beni ABD'nin Afganistan ve Irak'ta nasıl bu kadar çok hayatı hiç pişmanlık göstermeden ortadan kaydırdığını ve bir yandan yok olan hayatları tanımazken diğer yandan kendi kayıplarını nasıl anıtlaştırdığını düşünmeye itti. Elbette 9/11 bir tarihtir ve bir dizi olayı temsil eder ancak bu olaylar bir gecede olmadı: bunlar şimdi ayrıntısıyla çözümlememiz gereken küresel bir şiddet sahnesinin parçasıdırlar. Burada anahtar sorulardan biri, ulusal çerçevenin çoğu kez yası tutulabilir hayatları, yası tutulamaz hayatlardan ayırma ölçütünü nasıl sağladığıdır. Aynı zamanda net ırksal ve dinsel ölçütler görüyoruz ki bunlar sömürgecilik ve mülksüzleştirmenin süregiden biçimlerinden türemişlerdir.

Yası tutulabilir olmak konusunda radikal bir eşitlik elde etmek sadece her hayata kendine has bir değer atfetmek anlamına gelmez, aynı zamanda hayatın kendisini ve yaşama süreçlerini yeniden düşünmek demektir. Eğer hayatım başından itibaren ötekinin hayatına bağlı olursa bu bana toplumsal ilişkiler ve zorunluluklar konusunda farklı bir perspektif sağlar.

Şeyda Öztürk: Yaralanabilirlik, kırılganlık ve yası tutulabilirlik temalarını merkeze alan son dönem çalışmalarınızla ahlak felsefesine yöneldiğinizi görüyoruz. "Kötü Bir Hayatta İyi Bir Hayat Sürdürmek Mümkün müdür?" başlıklı konuşmanızda, iyi bir hayatın nasıl yaşanacağı sorusunun, öznenin yaralanabilirliğiyle derinden bağlantılı olduğunu savunuyorsunuz. Yara-

---

its own losses: every person destroyed on 9/11 became an icon for the nation. Of course, 9/11 is a date, and it stands for a set of events, but those events did not just happen once: they belong to a global scene of violence that we have now to analyze in detail. And one key question is how the national framework often supplies the criterion for distinguishing between grievable and ungrievable lives. We also see clear racial and religious criteria, and criteria derived from ongoing forms of colonization and dispossession. To achieve a radical egalitarianism of the grievable, as it were, means not only attributing to each life its proper value, but rethinking life itself, and living processes. If my life is bound up with the life of the other from the start, then that gives me a different perspective on social relations and obligations.

Şeyda Öztürk: Your recent work on vulnerability, precariousness, and mournability is marked by a turn toward moral philosophy. In "How to Lead a Good Life in a Bad Life" you argue that the question of how to live a good life is intimately bound up with the vulnerability of the human subject. The unequal distribution of vulnerability, mournability and livability, the broader social structures that value life differentially should be critically evaluated by the subject if she is to lead a good life. In your own words "The question of how to live a good life, then, is already bound up with a living practice of critique." If mo-

lanabilirliğin, yası tutulabilirliğin ve yaşamaya değer bir özne sayılmanın ayrımcı dağılımının, insan hayatlarına ayrımcı bir yaklaşımla değer biçen daha geniş toplumsal yapıların eleştirel bir yaklaşımla ele alınması, iyi bir hayat yaşamanın ön koşullarından biri olarak öne çıkıyor. Sizin sözlerinizle "O halde, iyi bir hayatın nasıl yaşanacağı sorusu (...) yaşayan bir eleştiri pratiğine bağlıdır." Ahlak öznenin eleştirel olma potansiyeline ve başkalarına yönelik sorumluluğuna bağlıysa, yaralanabilirliğin ayrımcı dağılımına yönelik bu eleştirel yaklaşım, "kötü hayat"ı toptan dönüştüremese de, kayda değer değişimlere nasıl yol açabilir? Bu soruyu "teori-pratik" sorunu ya da "düşünme-eyleme/ özel alan – kamusal alan" farkı bağlamında nasıl yanıtlarsınız?

Judith Butler: Yaşayan bir eleştiri pratiği toplumsal dönüşüme adanmışlığı kapsar. Genel kanı bu yönde olsa da, ben "eleştiri"nin salt negatif bir eylem olmadığını düşünüyorum. Kişinin düşüncelerinin toplumsal ve tarihsel koşullarını sorgulamak bu koşulları ve onları şekillendiren eylemleri bilmenin bir yolu değil sadece. Bu koşullar üzerine tekrar düşünmenin, onların tekrar imal etmenin yollarını araştırmak bir yandan da. Eleştirel düşünce, kendi imkanlarını aşan bir unsur da içeriyor, yani yeni koşulların tasavvur edilip oluşturulmasına açık bir düşünce eleştirel düşünce. Tam da bu noktada radikal estetik ile toplumsal dönüşümün düşünülebilir olanın doğallaştırılmış sınırlarının ötesine geçebilmek için işbirliğine gitmesi gerekiyor.

---

rality is anchored in the critical potential of the subject and her responsibility toward others, how does this critical approach to differential distribution of vulnerability translate into action that could lead to some substantial changes, if not a transformation of a "bad life"? Could you elaborate on that in relation to the so-called "theory-praxis" problem or in the context of the distinction between "thinking-acting / private sphere-public sphere"?

Judith Butler: A living practice of critique implies a commitment to social transformation. In fact, I don't think that "critique" is a purely negative activity, although I know that many people assume that it is. To ask after the social and historical conditions of one's own thought is not just a way of coming to know those conditions or their formative action. It is also to ask about how those conditions can be rethought and remade. There is perhaps something in critical thought that exceeds the conditions of its own possibility, which means that it is open to the imagining and making of new conditions. Here is where I think that radical aesthetics and social transformation have to work together, to break through the naturalized limits of the thinkable. I know that "the unthinkable" can apply to what is absolutely horrendous. But sometimes we have to know the horrendous to know the possible. I don't think that thought alone can change the world, but I do believe that thought is activity – Marx called it "theoretical activity" – and that social

"Düşünülemez olan"ın tamamıyla dehşet verici şeylere de uyarlanabildiğinin farkındayım. Ama bazen mümkün olanı bilmek için dehşet verici olanı da bilmek zorundayız. Düşüncenin tek başına dünyayı değiştirebileceğini düşünmüyorum ama düşüncenin eylem olduğunu –Marx buna "teorik eylem" diyordu– ve toplumsal dönüşümün, teorik eylemin günlük yaşamın bir parçası haline gelmesine bağlı olduğuna inanıyorum. Günlük yaşam bağlamında, mümkün olanın yeni bir ufkunu açar düşünce.

Emre Şan: Bugünkü demokrasi krizine hem Batı'daki hem de Doğu'daki politik muhaliflerin itiraz ettiğine tanık oluruz. Mevcut otoriter hükümetler (modern diktatörlükler) bir ifade özgürlüğü alanı olan kamusal alanı ortadan kaldırarak protestolara ve toplumsal hareketlere zorla engel olur. Doğu'daki ya da sahte demokrasilerdeki ve diktatörlüklerdeki politik muhalifler (*political dissidents*) Batı'dakilere göre çok daha fazla yaralanabilir bir durumdadır. Kurulu düzenlerin reddi muhalifleri büyük risklerle karşı karşıya bırakır. Muhaliflerin direnişi, otoriter rejimlerdeki varoluşsal emniyetsizlik (*insecurity*) tarafından yaratılan belli bir tür yaralanabilirliği varsayar. Yaralanabilirlik politik mücadelenin anlamının ve eyleminin bir parçası ise muhaliflerin politik boyutunu nasıl yorumlamalıyız?

Judith Butler: Bugünkü şartlarda birçok kişi için görünür ve kamusal muhalefetin korkutucu olabileceğini biliyorum. Politik muhalefetin yasak-

---

transformation relies on theoretical activity becoming part of everyday life. It posits in a daily way a new horizon of the possible.

Emre Şan: The present crisis of democracy is challenged by political dissidents in both the West and the East. Present authoritarian governments (modern dictatorships) close the public sphere as a sphere of freedom of expression and thus hinder protests and social movements coercively. Political dissidents in the Eastern part of the world, or in countries of false democracy and of dictatorship are in a much more vulnerable position than their counterparts. Refusal of the established order entails great risks and exposure. The resistance of dissidents presupposes a certain type of vulnerability created by existential insecurity under authoritarian regimes. If vulnerability is part of the meaning and the action of resistance how can we rethink the political dimension of dissent?

Judith Butler: I see that under present conditions for many people, open and public dissent can be terrifying. The prohibition of dissent, the criminalization of dissent, is accomplished precisely through terror. So the regimes of which you speak are forms of state terrorism, and yet we rarely call them by such names. We could seek recourse to ideas of individual heroism or courage, but that is to go the way of Antigone – and that

lanması, kriminalize edilmesi tam da terörle sağlanır. Dolayısıyla bahsettiğiniz rejimler, her ne kadar çok nadir olarak bu şekilde adlandırsak da, devlet terörü biçimleridir. Bireysel kahramanlık ya da cesaret fikirlerine başvurmayı sürdürebiliriz ama bu Antigone'yle aynı şekilde sonuçlanacaktır ve kaçınılmazdır. Tahammül edilemez, başa çıkılamaz yaralanabilirlik biçimleri mevcuttur ve onlarla tek başına mücadele edilemez. İşte tam da bu yüzden durmadan genişleyecek bir topluluğa, bir iletişim ağına ya da ittifaka gereksinim vardır. Eğer genişlemeyi ve büyümeyi başaramazsa yaralanabilirlik şiddetlenir. İttifakın yayılım biçimleri çeşitli, kaçamak, dirençli hale gelmeli ve sürekli genişlemeli. Bu demek oluyor ki daha az yaralanabilir olan bizler bu iletişim ağlarını ve ittifakları üretme ve devam ettirme görevini üstlenmeliyiz. Elbette amaç otoriter rejimlerin hakkından gelmektir fakat fiili olarak yeni bir yönetim pratiği oluşana kadar çeşitli ve dirençli yollarla tekrarlanması gereken bir mücadele pratiği ortaya konmalı.

Zeynep Direk: Türkiye'deki Barış Akademisyenleri'ne destek verdiniz. Küresel bağlamda akademinin sorumlulukları üstüne düşüncelerinizi bizimle paylaşabilir misiniz?

Judith Butler: Hem stratejik hem de daha geniş politik bir noktaya işaret etmek istiyorum. Stratejik nokta şu: Erdoğan eğitimcileri işten atmasının sonucunda küresel güçlerin kendisine korkunç bir bedel ödetip ödetmeyeceğini

---

was fatal. There are forms of vulnerability that are intolerable, unmanageable, and one cannot pass through them alone. And that is one reason why there has to be a community, a network, an alliance, and it has to be an ever-expanding one. If it fails to expand, to grow larger, the vulnerability intensifies. The ways of spreading alliance have to become various, subterfuge, insistent, and ever-expanding. And that means that those of us who are less vulnerable have to take on the task of producing and sustaining those networks and alliances. Of course, the aim is to overcome the authoritarian regime, but first there has to be a practice of overcoming, one that is repeated in varied and insistent ways until it becomes effectively a new practice of governance.

Zeynep Direk: You declared your support for Academics for Peace in Turkey; can you share with us your reflections on the responsibilities of academia on a global scale?

Judith Butler: I have a strategic point and a broader political one as well. The strategic point is that Erdogan watched to see if he could get away with firing educators without suffering consequences from global powers that would be terrible for him. He knows that Turkey a major gateway for Syrian and Kurdish refugees, and he can effectively decide how many to unleash on Europe as he wishes. So he counting on the refusal of European countries and the EU to shift their policy on refugees, and he is counting on their

görmek istedi. Türkiye'nin Suriyeli ve Kürt sığınmacılar için bir geçiş yolu olduğunu biliyor ve kaç tanesinin serbest kalıp Avrupa'ya geçeceğine etkili bir biçimde o karar verebiliyor. Avrupa ülkelerinin sığınmacıları reddine, AB'nin sığınmacı politikasını değiştirmesine, İslam korkularına ve Araplara karşı inatçı ve keskin ırkçılıklarına bel bağladı. Küresel güçlerin onun üzerini çizemeyeceğini bildiği için, Türkiye'nin memurlarına, özgür basınına, öğretmenlerine, profesörlerine, avukatlarına, aktivistlerine ve gazetecilerine karşı cezalandırılmaksızın etkili bir biçimde harekete geçebildi. Şimdi AB üyeliğini daha az umursadığı ve sığınmacıları koz olarak kullandığı için planı ve gücü işliyor. Fakat zaten siz bunları benden daha iyi biliyorsunuz.

Daha geniş politik mesele, elbette, demokratik yapıları parçalaması ve bu yapıların kırılganlığını istismar etmesi ve bunları düşman ve "güvenliğe tehdit" fikirlerini genişleterek yapması. Eğer fikir ayrılığı yoksa demokrasi de yoktur. Anti-demokratik bir hükümete karşı yazmak ve konuşmak isteyen öğretmenler ve profesörler yoksa sansür işe yaramış demektir. Sansür tehditle dışarıdan dayatılır, ancak öznenin biçimlendirilmesi, dilsiz itaat zemininde ulusal bir kimlik inşa edilmesi süreçlerinin parçası olur.

Akademik özgürlük bildiğimiz haliyle demokrasinin esas ilkelerinden biri. Entelektüellerin ve eğitimcilerin görüşlerinin devlet güçleri, tüzel çıkarlar veya diğer yönetimsel müdahale biçimlerinin düzenlemesi ya da sansürü

Islamophobia and anti-Arab racism which is, yes, trenchant and obdurate. So he can effectively act without impunity against his own civil servants and the free press, teachers, professors, lawyers, activists, and journalists because he knows that global powers will not cross him. Now that he cares less about EU membership than exercising refugees as leverage, he has his plan and his power. But all this you already know better than I do.

The broader political point is, of course, that he is dismantling democratic structures, exploiting the fragility of those structures, an doing all this by expanding the idea of the enemy and "threat to security." If there is no dissent, then there is no democracy. If there are no teachers or professors who are willing to write and speak against an anti-democratic government, then censorship has worked. Censorship is externally imposed by threats, but it enters into subject formation, into the very building of national identity on the basis of mute obedience.

Academic freedom is a principle that is essential to democracy as we know it. It guarantees that intellectuals and educators be protected against the regulation or censorship of their expressed viewpoints by state powers, corporate interests, or by other forms of administrative intervention. This allows for the relatively free production of ideas, even those that are critical of public policy or political regimes. A democracy has to permit

karşısında koruma altına alınmasını sağlar. Bu da, kamu çıkarına veya siyasal rejimlere eleştirel yaklaşanlar da dahil olmak üzere bütün fikirlerin, nispeten daha özgür bir şekilde üretilmesini sağlar. Bir demokrasi, diktatörlüğe dönüşmekten sakınmak istiyorsa açık eleştiriye izin vermek zorundadır. Devlet, devleti eleştirenleri koruma yükümlülüğü altındadır. Bu ilke hem ifade özgürlüğü hem akademik özgürlük için (bu ikisi her bakımdan aynı olmasa da) geçerlidir.

İmge Oranlı: "Yaralanabilirliği ve Direnişi Yeniden Düşünmek" adlı makalenizde şu iki soruyu art arda soruyorsunuz: Direnmek yaralanabilirliğin üstesinden gelmeyi mi gerektirir? Yoksa, [direnmek için] yaralanabilirliğimizi mi mobilize ediyoruz?

Bu birbirine karşıtmış gibi konumlandırdığınız iki soruya da olumlu yanıt verdiğinizi düşünüyorum, eğer bu varsayımım doğruysa, bu soruları IŞİD'e karşı savaşan Kürt kadın savaşçıların mobilizasyonu üzerinden değerlendirebilir misiniz?

Judith Butler: Işid'e karşı savaşan Kürt kadınların mülksüzleşmeye karşı savaştığını düşünüyorum. Kendi bölgelerini ve halklarını savunmaya çalışıyorlar ve Işid'in şiddetine karşı savaşıyorlar. Bu şekilde savaşarak kendilerini zarar görmeye açık hale getiriyorlar ve bu anlamda tabii ki de yaralanabilir durumdalar. Fakat o koşullar altında fiziksel zarara maruz kalmak, Işid'in

---

open criticism if it is to avoid the fate of authoritarianism. In a sense, the state is obligated to protect those who would criticize the state. This principle holds both for freedom of expression and academic freedom (although the two are not in all respects the same).

İmge Oranlı: In "Rethinking Vulnerability and Resistance" you are juxtaposing two questions, which seem to have a "both/and" answer: Does resistance require overcoming vulnerability? Or do we mobilize our vulnerability?

If my assumption is correct, can you speak of this "both/and" with respect to the mobilization of female fighting against ISIS?

Judith Butler: My understanding is that Kurdish women who are fighting ISIS are fighting against dispossession. They are seeking defend their territory and their community, and they are fighting against the violence of ISIS. The expose themselves to harm by fighting as they do, and in this way they are surely vulnerable. But being exposed to physical harm under those conditions is preferable to – and different from – being exposed to harm by the violence of ISIS and or the violence of dispossession. So perhaps we can only start to distinguish among kinds of vulnerability when we consider the kinds of violence to which groups are opposed: death and dispossession are two kinds. So when women fight, they are of course overcoming the idea of women as passive or

şiddetinin vereceği zarardan ya da mülksüzleşmenin şiddetinden farklı ve bunlara tercih edilebilir durumda. Dolayısıyla yaralanabilirlik türleri arasında ayrım yapmaya sanırım ancak hangi grupların ne tip şiddetlere maruz kaldığını düşündüğümüzde başlayabiliriz: ölüm ve mülksüzleşme bu yaralanabilirlik türlerinden ikisidir.

Kadınlar savaştığında, kadınların pasif ya da zayıf ya da yapısal olarak güç kullanmaya isteksiz olduğu fikirlerinin elbette üstesinden gelmiş oluyorlar. Fakat aynı zamanda, kendi bedenlerini gönüllü bir biçimde zarar görmeye açık hale de getirmiş oluyorlar, [yine de] bu, Işid saldırısı ve hakimiyetinin getireceği sonuçlarla yaşamaya tercih edilmektedir. Bu durumu, şiddetin yarattığı –istenmeyen– yaralanabilirliğe karşı olarak, yaralanabilirliğin gönüllü bir biçimde seferber edilmesi olarak tarif edebiliriz. Her ne kadar, etik ve siyasi pratik bakımından şiddet karşıtlığını savunsam da, bu durumu belli bir seviyede anlıyorum. Bunun, benim muhtemelen naif ya da ayrıcalıklı, ya da hem naif hem de ayrıcalıklı görünmeme neden olacağını biliyorum. Fakat, dünyanın belli bir siyasi örgütüne karşı olmak için kullandığımız yöntem, aynı zamanda yeni bir dünya kurmak için de kullandığımız yöntemdir. Ve şiddet bir dünya kurmaz.

---

weak or constitutionally unwilling to use force. But they are also engaged in a deliberate exposure of their own bodies to harm, and this has to be understood as preferable to living with the consequences of a violent ISIS attack and takeover. We can describe this as the deliberate mobilization of vulnerability against the unwilled vulnerability to violence. I understand this at a certain level, although I remain someone committed to non-violence as an ethical and political practice. I know this probably makes me seem naïve or privileged, or both. But the means by which we oppose a certain political organization of the world is also the means by which we make a new world. And violence does not build a world.

Kırılganlığın İadesi: Egemenlik ile Biyo-İktidar Kesişiminde Eril Siyaset

FULDEN İBRAHİMHAKKIOĞLU

Judith Butler *Kırılgan Hayat*'ta Amerika Birleşik Devletleri'nin Guantanamo Kampı'nda savaş tutsaklarının süresiz alıkoyulması pratikleri üzerinden bir anakronizma olarak yeniden dirilen egemenlikten söz eder. Foucault'nun anlatısına göre, on sekizinci yüzyıl ve sonrasında yerini bedeni disipline etme ve nüfus düzenleme çevresinde örgütlenen biyo-iktidara bırakan egemen iktidar,[1] Machiavelli'nin *Prens*'inde olduğu gibi, devletin yaşam ve ölüm üzerinde doğrudan karar alma yetkisini temsil eder. Foucault'ya göre, egemen iktidarın yaşam ve ölüm üzerindeki hakkını oluşturan "*öldürme* ya da *yaşamasına izin verme* hakkı" ("*le droit de* faire *mourir ou de* laisser *vivre*")[2] daha sonradan yerini biyo-iktidarın "*yaşatma* ya da *ölüme atma*"[3] tekniğine ("*un pouvoir de* faire *vivre ou de* rejeter *dans la mort*") bırakmıştır. Ancak Butler'ın gözlemlediği üzere, egemen iktidar günümüzde bilhassa olağanüstü hal kapsamında etkinliğini sürdürmektedir. "[G]ayri meşru bir iktidar kullanımı"[4] olarak "süresiz alıkoyma," Agamben'in hukuku askıya alan mekanizma olarak adlandırdığı (*Homo Sacer* ve *State of Exception*) egemen iktidarın günümüzdeki işleyişinin belirgin örneklerinden birini oluşturur. Agamben'in okumasına göre, egemen iktidar içinde her daim biyo-iktidarı barındırmıştır.

1 Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2007, s. 103.
2 *Age*., s. 100. Orijinali: *Histoire de la sexualité*, Gallimard, Paris, 1976, s. 178.
3 *Age*., s. 102. Orijinali: *age*., s. 181.
4 Judith Butler, *Kırılgan Hayat*, çev. Başak Ertür, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 78.

Dolayısıyla Agamben bu kavramları evrenselleştirir ve bir anlamda sonsuzlaştırır. Butler ise Foucault'nun tanımladığı haliyle egemenliğin ulusal güvenlik siyaseti bağlamında yeniden ortaya çıkışına odaklanmayı tercih eder. Burada Butler'ın Agamben'e yönelttiği eleştirilerden biri, her türlü haktan mahkum bırakılarak hukuki güvencenin dışına itilen özneleri tanımlayan *çıplak hayat* (*bios politikon*) kavramının "nasıl etnisite ve ırk temelinde ayrım gözeterek işlediğini ... açıklamıyor"[5] olmasıdır. Dolayısıyla Butler'ın bir anakronizma olarak dirilen egemen iktidar bağlamında ilgilendiği en önemli sorunsallardan biri kırılganlığın (ve bununla bağıntılı olarak yası tutulabilirliğin) eşitliksiz ve ayrımcı dağılımıdır.

Bu dağılıma istinaden egemen iktidarın günümüzdeki işleyişinin biyopolitik oluşundan söz edebiliriz. Bu iddiayı Agambenci bir perspektiften bu kavramları tarihselliklerinden soyutlayarak yapmak durumunda değiliz. Zira egemen iktidarın bugünkü özgül işleyişinde herkese ya da her popülasyona aynı biçimde nüfuz etmediğini görüyoruz. 11 Eylül saldırıları sonrası ABD'nin üstlendiği biçimiyle egemen iktidarın uygulamasına maruz kalanlar beyazlar değil, Müslüman çatısı altında yalan yanlış bir şekilde gruplanan, çoğunlukla Ortadoğu ve Güney Asya asıllı işçi sınıfı mensubu erkeklerdi. Ülke sınırları içerisinde durum böyleyken bu sınırların ötesinde ise Butler'ın süresiz alıkoyma örneğinin yanı sıra, Afganistan ve Irak'ın işgali ve Pakistan, Afganistan, Yemen ve Somali'de silahlı insansız hava araçlarıyla sürdürülen savaş örneklerinde de benzer dinamikleri –yani kırılganlığın bir tür ötekileştirme mekanizması olarak ırksallaştırma (*racialization*) üzerinden eşitliksiz, ayrımcı dağılımını– gözlemleyebiliriz. Burada Butler'ın da dikkat çektiği gibi kimin hayatının yaşam sayıldığı sorusunun yanı sıra aynı zamanda da kimin güvenliğinin önem teşkil ettiği sorusu belirleyicidir. Egemen iktidarın bu örneklerdeki biyopolitik işleyişi, Foucault'nun dediği gibi "yaşayabilmek için öldürme fikri" üzerinden hareketle, "[b]ir halkı toptan ölüme mahkum etme gücü"nün, "bir başka halkın varlığını sürdürmesini sağlama gücünün öbür yüzü" olduğunu gösteriyor.[6] Foucault'nun biyo-iktidar meselesinde dikkat çektiği nokta, burada söz konusu olanın "egemenliğin hukuksal varlığı değil, bir halkın biyolojik varlığı" olduğudur. Dolayısıyla bu örneklerde ırksallaştırma (belli hayatların –kendi içerisinde bir gerçeklik ya da tutarlılık barındırmaksızın– ırksal sınıflandırmalar

5 *Age*., s. 79-80.
6 Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, *age.*, s. 101.

üzerinden sistematik olarak değersiz ya da harcanılabilir atfedilmesi), günümüzde egemen iktidarın biyo-iktidar ile iç içe geçmiş bir biçimde işlevini sürdürdüğüne işaret eder. Foucault'nun yazdığı üzere, "Eğer soykırım modern iktidarların düşlediği bir şeyse, bu, eski öldürme hakkının günümüzde geri gelmesinden değil, iktidarın yaşam, tür, ırk ve kitlesel nüfus olayları düzeyinde yer alması ve kendini orada göstermesindendir."[7] Bugün ise ulusal güvenlik söz konusu olduğu zaman, bu eski öldürme hakkının biyopolitik kaygılarla hortlamasına şahit oluyoruz. Dolayısıyla Butler'ın ele aldığı egemenlik, aslında biyo-iktidar teknikleriyle hareket eden bir hortlaktan başkası değil.

Ancak ırksallaştırma tek başına egemenlik–biyo-iktidar kesişimini anlatmakta yetersiz kalıyor. Egemen iktidarın biyopolitik işleyişine baktığımızda, bunun çoğu zaman *eril siyaset* olarak adlandırabileceğimiz belli toplumsal cinsiyet normları üzerinden ilerlediğini görüyoruz. Bunun içerisinde ulus devletin erkekleşmesi ve düşman atfedilenin dişilleştirilmesini sayabiliriz. Buna sayısız örnek mevcut olmakla birlikte, şimdiye dek ABD örneğinden ilerlediğimizden ötürü Ebu Gureyb cezaevinden sızdırılan işkence fotoğraflarını bu bağlamda hatırlayabiliriz. Catharine MacKinnon'ın Bosna Savaşı örneğinde ele aldığı gibi tecavüz sistematik bir biçimde bir soykırım aracı olarak (hâlâ) kullanılmaktadır. Dolayısıyla iktidarın özellikle savaş ve soykırım gibi durumlardaki işleyişinin aynı zamanda bir toplumsal cinsiyet meselesi olduğu iddiası artık alışılagelmiş ve sıradandır. Ancak bu örneklerde betimlenen mekanizmaların ötesinde, egemen iktidarın *kendi içindeki tanımının* ve de *kendini anlayış biçiminin* bir toplumsal cinsiyet meselesi teşkil ettiğini görebiliriz. Bu yazıda öne sürdüğüm iddia tam olarak budur: egemen iktidar, tanım itibariyle *eril* olduğundan, egemen iktidarı toplumsal cinsiyet matriksinin dışında düşünmek mümkün değildir. Bu matriksin dışında ele alınmış her egemen iktidar incelemesi eksik kalacaktır.

Bunun sebebi elbette ki egemenliğin kayıtsız şartsız erkek olması değildir. Erkeklik bir toplumsal cinsiyet rolü olarak sosyal bir inşaya işaret eder ve belli tarihsel süreçlerden ayrı düşünülemez. Egemenlik de aynı şekilde tarihsel bir kurgudur. Peki bu ikisi nerede kesişir? Bu kesişim zorunlu mudur yoksa yalnızca olumsal mıdır? Buna bağlı olarak bu kesişimi nasıl anlamalıyız? Butler *Kırılgan Hayat*'ta da *Savaş Tertipleri*'nde de egemenlik kavramını ufak göndermeler dışında (örneğin, bir yerde devlet retoriğini tasvir etmek

7 *Age*., s. 101.

için "eril geçirimsizlik" terimini kullanır)[8] toplumsal cinsiyet bağlamında ele almaz. Buna rağmen bize verdiği egemenlik tanımında içkin bir eril tasvir mevcuttur. Butler egemenliği, "kurucu yaralanabilirliğini inkar etmekle [kalmayıp], bu yaralanabilirliği ötekine, onu yaralamanın bir etkisi olarak [nakleden] ve onu, tanımı gereği yaralanabilir biri [kılan]"[9] bir pozisyon olarak niteler. Bu pozisyon özneler tarafından üstlenilir. Bu pozisyonu üstlenen özne, birey de olabilir, ulus devlet de. Hatta başka oluşumları da bu özneye dahil edebiliriz.[10] Butler'a göre "her 'özne'den bahsedişimizde ille de bir bireyden bahsetmeyiz; sıklıkla egemen iktidar mefhumlarına dayanan bir faillik ve anlaşılabilirlik modelinden bahsederiz."[11] Bir pozisyon olarak egemenliğin sunduğu faillik ve anlaşılabilirlik modelinde söz konusu olan yaralanabilirliğin reddi üzerinden ötekinin kırılganlaştırılmasıdır. Kırılganlık, yadsınarak ötekine iade edilir. Kırılganlığın iadesinin günümüzde eril siyasetin temelini oluşturduğunu düşünüyorum. Eril siyasetin ise hâkim bir siyaset modeli sunduğunu göz önünde bulundurursak, kırılganlığın iadesi bir mekanizma olarak siyasi alanda kritik bir yer tutuyor.

Kırılganlığın iadesinin eril siyaseti temellendirmesi, bir pozisyon olarak egemenliğin öznesinin eril oluşundan ileri gelir. Öznenin eril oluşu kendini bu pozisyonda bulan kişinin biyolojik cinsiyetinden kaynaklanmaz. Zira buradaki özne *kişi* de olmayabileceğinden, biyolojik cinsiyet kavramının konuyla bağıntısı yoktur. Egemenlik pozisyonunun öznesinin eril oluşu erkeklik inşasıyla ilintilidir. Erkeklik çalışmalarında eşcinsellik tabusunun (her zaman için heteroseksüel olan) hegemonik erkeklik inşasında önemli bir disiplin mekanizması oluşturduğu artık alışılagelmiş bir söylemdir.[12] Bunun sebebi Michael Kimmel'a göre[13] on dokuzuncu yüzyıldan itibaren erkekliğin değişen ekonomik koşullar sebebiyle *kanıtlanması gereken bir şeye* dönüşmüş olmasıdır. Yani sanayileşmenin etkisiyle, maddi varlıklarına istinaden kendilerini kırılgan bir konumda bulan Amerikan erkekleri, ekonomik güvenceyle ilişkilendirdikleri erkekliklerini de bir anda tehdit altında bulmuştur. Daha önceden toprak mülkiyeti ya da zanaatkârlık (ve her iki koşulda da ekonomik güvence) üzerinden tanımlanan erkeklik, piyasanın güvenilmez değişkenli-

8 Judith Butler, *Savaş Tertipleri*, çev. Şeyda Öztürk, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015, s. 30.
9 *Age*., s. 160.
10 Siyasi örgütler ya da terör örgütleri gibi.
11 Butler, *Kırılgan Hayat*, *age*., s. 58.
12 Burada C. J. Pascoe, Jackson Katz ve Michael Kimmel'ın çalışmalarından örnek verebiliriz.
13 Michael Kimmel, *Manhood in America,* Oxford University Press, Oxford, 2011.

ğiyle bir krize sürüklenmiştir. Bu kriz, Kimmel'a göre, erkekliği her daim tehdit altında olan, test edilip kanıtlanması gereken bir kimlik haline getirmiştir. Erkeklik artık kırılgan bir şeydir, nitekim ayakta kalması, paradoksal olarak, bu kırılganlığın reddine bağlıdır. Bonnie Mann, *Egemen Erkeklik* kitabında, Amerikan erkekliğinin bu tanımının bireylerle sınırlı kalmadığı ve ulus devletin inşasında kritik bir rol oynadığını iddia eder. Ona göre ulusal egemenlik kavramı erkekliğin bu tanımıyla iç içe geçmiştir, zira her ikisi de "kendini ihlal edilemezliğinin kibri üzerine inşa eder."[14] Mann'ın buradaki egemenlik örneği Amerikan erkekliği ve Amerikan dış siyaseti üzerindendir. Egemenliğin iddiası (ulusal ya da bireysel) kırılganlığın burada değil, orada olduğudur: kendi geçirimsizliğini ötekinin kırılganlaştırılmasıyla tasdikler. Bunu sağlayan mekanizma şiddettir. Dolayısıyla burada erkek şiddeti ve devlet şiddeti arasında doğal bir bağ görüyoruz. İkisi de eril kimliği egemenlik anlayışı üzerinden emniyete almayı sağlar.

Egemenliğin eril denklemi ve ulus devletlerin eril kimlik üzerinden kendini tanımlaması ABD'ye has bir durum değildir. Dolayısıyla Mann her ne kadar özgül olarak ABD örneğinden hareket etse de, anlatısının ulusaşırı bir aktarımı olduğunu görüyoruz. Bunun günümüzde Putin'in üstsüz ata bindiği fotoğraflarının Rusya'nın gücünün temsili olarak ikonik bir konum kazanması dahil olmak üzere birçok örneği mevcut. Üstelik kırılganlığın iadesi üzerinden işlevsellik gösteren bu egemenlik kavramı yalnızca ulus devletlere de has değil. Vice News'ün yayınladığı bir belgeselde, Belçika'dan DAEŞ'e katılmış bir militan Batı'ya şu sözlerle sesleniyor: "Bizi işgal ettiğiniz gibi sizi işgal edeceğiz. Kadınlarımızı esir aldığınız gibi kadınlarınızı esir alacağız. Çocuklarımızı öksüz bıraktığınız gibi çocuklarınızı öksüz bırakacağız."[15] Son cümleyi söylerken sesi çatlıyor ve ağlamaya başlıyor. Eril egemenliğin inşası böylece kırılganlığın iadesi üzerinden mümkün oluyor. Ulus devletlerin de çoğu kez benzer mağduriyet söylemleriyle askeri operasyonları meşru kılma çabası içerisine girdiklerini hatırlamakta fayda var. ABD'den 3,5 milyar dolar askeri yardım alan İsrail, 70 milyon dolarlık bütçesinin çoğunu sosyal hizmetlere harcayan Hamas'ın roket saldırıları karşısında her mağduriyet iddia edişinde bu güç asimetrisini –yaralanabilirliğin eşitliksiz dağılımı gerçeğini– silerek izlediği yerleşimci-sömürgeci siyaseti meşru göstermeyi hedefliyor.

14 Bonnie Mann, *Sovereign Masculinity*, Oxford University Press, Oxford, 2013, s. 3.
15 Belgesele erişim için: https://www.youtube.com/watch?v=AUjHb4C7b94&t=1644s

Egemenlik kavramının kırılganlığın iadesi olarak (eril) işleyişinin bir başka örneğini ise 2016 yılında muhafazakar wSIECI dergisinin "Avrupa'nın İslami Tecavüzü" manşetli kapağında görebiliriz. Almanya'da yeni yıl kutlamalarında gerçekleşen 1,200 civarı cinsel saldırı vakasına gönderme yapan bu sayının kapağında Avrupa Birliği bayrağına sarınmış beyaz bir kadının saçını çeken, üstünü başını yırtmaya çalışan, ellerini ve belini kavrayan esmer eller görüyoruz. Saldırıya uğrayan genç beyaz kadın karşımıza Arap diasporasından korunmaya muhtaç Avrupa Birliği'nin temsili olarak çıkıyor. Burada bu yazının başından beri savunduğum egemenliğin eril siyaset ile olan koparılamaz bağını Avrupa Birliği'nin beyaz bir kadın ile ifade edilmesinin anlamı açısından sorgulayabiliriz. Ancak buradaki temsile baktığımızda, mülteci krizine maruz kalan Avrupa'nın, cinsel saldırı tehdidi altında olan korunmasız bir beyaz kadın ile ilişkilendirilmesinin nasıl bir siyasete hizmet ettiğini irdelememiz gerekir. Burada anlatılan hikaye, Angela Davis'in "siyahi tecavüzcü miti" adını verdiği kültürel inşanın Ortadoğulu bedenlere yansıtılması aracılığıyla korunmaya muhtaç "dişil" bir Avrupa'nın egemenlik mekanizmalarını devreye sokarak eril geçirimsizliği sınırlarında uygulamasına bir çağrıdır. Bir başka deyişle, saldırgan Ortadoğulu erkek olarak temsil edilen mültecilerin tehdidi altında kalan kırılgan beyaz kadın (yani Avrupa), bu tehditten kurtulmak adına kırılganlığını nakletmelidir. Burada savaştan kaçan mültecilerin kırılganlığı kırılganlık olarak sayılmamaktadır, egemenlik anlatısının zorunlu saydığı bu kırılganlık nakli ile Avrupa yeniden bir (beyaz) özgürlükler diyarı olup kendini kırılganlıktan damıtacaktır. Bu damıtma mültecileri dışarıda tuttuğu ölçüde başka kırılganlıklar, biyopolitik düzende kırılganlık olarak tanınmayan kırılganlıklar yaratacaktır. Dolayısıyla, kırılganlığın beyaz kadın bedeni üzerinden temsili ile korumacı eril siyaset çağrısı yapılmaktadır. Bu seçici korumacılık ırksal sınıflandırmalar ve toplumsal cinsiyet rolleri üzerinden kurulduğu ölçüde ırkçılık ve cinsiyetçiliğin baskıcı kesişimde işlevsellik göstermektedir. Mülteci saldırgan Ortadoğulu erkektir; kadın ve çocukların mültecilerin çoğunluğunu oluşturduğu gerçeği silinmiş, yersiz kılınmıştır. Evde deneyimlenen kırılganlık sürgün edilmelidir; bu sürgün mülteci bedeninin dışlanmasıyla vuku bulur. Dolayısıyla Avrupa'nın temsili beyaz kadın bedeni üzerinden olsa da, kırılganlığın iadesi yine eril (ve ırkçı) bir siyasete tekabül eder.

Kırılganlığın kadın bedeniyle ilişkilendirilip iadesinin zorunlu kılınması egemenlik kavramı ile hareket eden eril siyasetin odağıdır. Kırılganlığın iade

edileceği yer ırksallaştırılan ötekidir; ötekinin kırılganlaştırılışı aynı zamanda dişilleştirilişine tekabül eder. Egemenliğin cinsel politikasının anahtarı budur. Kırılganlığın iadesi dolayısıyla devlet şiddeti ile erkek şiddeti arasında bir köprüdür. 2015'ten bugüne devam eden Hendek operasyonlarından sosyal medyaya sızan birçok fotoğraf bu ilişkiyi örnekler niteliktedir. Bir evin yatak odası aynasının üzerine rujla yazılan "Aşk Yüksekova'da Başka Yaşanıyor" cümlesi, duvara bırakılan "Bahar'da Tanga Giydircem Size" tehdidi, füzenin üzerine yazılmış "HAVAN KİME FİSTANLI GÜZEL" mesajı sokağın eril dilini silahlı çatışma ortamına taşır. Burada bir etnik grubun ırksallaştırılması cinsel politika aracılığıyla gerçekleşir. Bahsi geçen "aşk" şiddettir; "devlet-düşman" ilişkisi "kadın-erkek" ilişkisi üzerinden anlaşılabilir kılınmıştır. "Tanga giydirmek" yalnızca dişilleştirmek değil, aynı zamanda dişilleştirme üzerinden tahakküm kurmaktır: aşağılamak, küçük düşürmektir. Laf atmak amacıyla sarf edilen "Havan kime güzelim?" cümlesinin bir varyasyonu ise yine aynı işlevi gerçekleştirmektedir.

Bunlar, kırılganlığın iadesi üzerinden inşa edilen eril egemenlik kavramını anlatan örneklerden bazıları. "Terörle mücadele"nin sunduğu dil bu egemenlik mekanizmalarından ayrı düşünülemez. Ulus devlet için tehdit olarak addedilen her ne ise buradaki risk salt varoluşsal değildir; aynı zamanda (eril) egemenlik kavramı ile hiçbir zaman birlikte düşünülemeyen kırılganlığın defedilmesinin zorunluluğu, yani bir tür kimlik krizi söz konusudur. Terörle mücadelenin dili, bir yandan yarattığı yıkım sonucu oluşan gerçek kırılganlığı görünmez kılmayı hedeflerken, diğer yandan da kırılganlığın iadesi ile kendini kırılganlıktan ayrıştırma gayesi güder. Oysa kırılganlık, nihai olarak iade edilebilen bir şey değildir. O yüzden eril siyaset paradoksal bir siyasettir. Kendini gitgide tüketir. 2006'da yayımlanan ABD istihbarat raporları terörle mücadele stratejilerinin (yani askeri müdahalenin) daha çok bireyi radikalleştirerek terör saldırılarını artıracağını öngörmüştü.[16] Bu sebeple, kırılganlığın iadesi üzerinden işleyiş gösteren egemenlik, Derrida'nın deyimiyle *otoimmün* bir siyasete işaret eder. Yok ettikçe yok olur. Kırılganlığı iade ettikçe kırılganlaşır. Elbette burada kurulan iktidar ilişkisinin simetrik olduğunu söylemek doğru olmaz. Ancak bu siyasetin sürdürülebilir bir yanı olmadığı da bir gerçektir. Zira kendi olanaklılık koşullarını (*conditions*

16 Mark Mazzetti, "Spy Agencies Say Iraq War Worsens Terrorism Threat", *New York Times*, 24 Eylül 2006. http://www.nytimes.com/2006/09/24/world/middleeast/24terror.html?pagewanted=all&_r=0

of possibility) tüketmeye yönelik bir işleyiş biçimi vardır. Örneğin, askeri harekatlar yalnızca insan hayatı açısından değil günümüzde ekolojik yıkımın sebepleri arasında da başı çekmesinden ötürü gezegeni yaşanılamaz bir yer haline getirir. Kırılganlığını defederken kendi olanaklılık koşullarını kökten krize sokar. Bu yüzden kırılganlığın iadesi siyasi bir *ouroboros*'tur.[17]

Silahlı çatışmalardan beslenen ulusal güvenlik siyaseti kapitalizmin çarkını döndürürken kendi kırılganlık reddi ile başka kırılganlıklar –daha büyük kırılganlıklar– yaratmaya devam ediyor. Kırılganlığın iadesi dolayısıyla şiddet döngüsünü devam ettiren egemen iktidarın "can alıcı" mekanizmalarındandır. Çatışma üzerine kurulu bu eril siyasetin karşısında duran barış siyaseti bu sebepten ötürü feminist bir direniş alanı açmakla yükümlüdür. Dolayısıyla egemenlik ve savaş her daim feminist bir mesele olmaya devam ediyor.

Kaynakça

Butler, Judith, *Kırılgan Hayat*, çev. Başak Ertür, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2016.

———, *Savaş Tertipleri*, çev. Şeyda Öztürk, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015.

Foucault, Michel, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver. Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2007.

———, *Histoire de la sexualité*, Gallimard, Paris, 1976.

Kimmel, Michael, *Manhood in America,* Oxford University Press, Oxford, 2011.

Mann, Bonnie, *Sovereign Masculinity*, Oxford University Press, Oxford, 2013.

Mazzetti, Mark, "Spy Agencies Say Iraq War Worsens Terrorism Threat," *New York Times* 24 Eylül 2006 http://www.nytimes.com/2006/09/24/world/middleeast/24terror.html

17 Kendi kuyruğunu ısıran yılan.

Yaralanabilirlik Üzerine Feminist Düşünceler: Saygısızlık, Yükümlülük, Eylem

EWA PLONOWSKA ZIAREK

Siyasi ve Etik Yaralanabilirlik Arasındaki Fark Nedir?

Yaralanabilirlik, en azından 1970'lerden bu yana, uluslararası sosyal bilimlerde önemli bir araştırma alanı olarak ortaya çıktı. Sosyoloji, iklim değişikliği, siyaset ve kültürel coğrafya gibi farklı disiplinleri bir araya getiren bu yaralanabilirlik çalışmaları, toplumların doğal, ekonomik ve siyasi felaketlere maruz kalışıyla ilgileniyor.[1] Ulusal savunma alanında, yaralanabilirlik bir güvenlik zaafı, düşman bir gücün ya da, son zamanlarda olduğu gibi, terörizmin bir saldırısına açık olma anlamına geliyor.[2] Toplumları korumak için, doğal afetlerden siyasi yıkımlara, ekonomik/siyasi güç yitiminden askeri savunma zayıflığına, yaralanabilirliğin örüntü ve sebeplerinin hesaplanması, önlenmesi veya en azından yönetilmesi gerekir. Nitekim bu, ister üniversitelerde ister siyasi, ulusal ya da uluslararası örgütlerde olsun, küresel yaralanabilirlik çalışmalarının amacıdır.[3] Bu çalışmalar dünya genelinde toplumları ve doğal

1 Yaralanabilirlik çalışmalarının ne denli kök saldığını gösteren işaretlerden biri, yaralanabilirlikle ilgili farklı araştırma yöntemlerine yer veren Wikipedia maddesidir. Özellikle "Toplumsal Yaralanabilirlik" maddesi, toplumsal yaralanabilirliği "insanların, kurumların ve toplumların maruz kaldıkları çok sayıda stres etkeninin olumsuz etkilerine direnme yetersizliği" olarak tanımlamaktadır. Yaralanabilirlik sosyolojisi için bkz. örneğin, Oliver-Smith; Warner ve Loster; Watts ve Bohle; Wisner, Blaikie, Cannon ve Davis.

2 Bkz. "National Vulnerability Database" (Ulusal Yaralanabilirlik Veritabanı) internet sitesi. "ABD hükümetinin standartlar tabanlı yaralanabilirlik yönetim verileri deposu" olan National Vulnerability Database, "yaralanabilirlik yönetimi, güvenlik ölçümü ve uyumlulukta otomasyonu sağlar". Ayrıca bkz. *Social Vulnerability Index for the United States* internet sitesi.

3 Yaralanabilirlik araştırmaları yürüten akademik kurumlardan bazıları için bkz. Teksas A&M Üniversitesi Risk Azaltma ve İyileştirme Merkezi (Hazard Reduction and Recovery Center) (http://archone.tamu.edu/hrrc/), Güney Carolina Üniversitesi Risk ve Yaralanabilir-

çevreyi kontrol altında tutup korumayı hedeflediklerinden, bu anlamıyla yaralanabilirlik, biyo-siyasetin küresel ölçekte yayılmasını temsil eder. Yaralanabilir kişilerin (genelde, ırk ayrımcılığına maruz kalan kadın ve çocuklarla temsil edilirler) ve doğanın korunması daima güvenlik adına gerçekleştirilir. Hardt ve Negri'ye göre bu, biyo-siyasetin yapıcı bir yönü ve meşrulaştırılmasının yeni bir aracıdır.[4] Ordu veya polis gücünün güvenlik adına seferber edilmesi sürekli bir tehdit gerektirdiğinden, terörizm ve kaçak göçmen akınlarından uyuşturucuyla mücadeleye dek, toplumların iç ve dış tehlikeler karşısındaki yaralanabilirliği bu meşrulaştırmanın bir aracı olmaktadır.

Diğer yandan yaralanabilirlik –hiç kuşkusuz, toplumların güvenliği meselesiyle onun "diyalektik ötekisi" olarak bağlantılı bir şekilde– kişisel gelişim alanına da hâkim olmuş durumda. Yaralanabilirlik, kitaplardan talk şovlara, bireylerin bizzat yönetmesi gereken bir risk ya da üzerine titremesi gereken yeni bir erdem olarak anlaşılıyor.[5] Ahlaki bir erdem olarak yaralanabilirlik, olumsuz çağrışımlarından sıyrılıp başkalarıyla empati ve bağ kurma yeteneğiyle –yani geleneksel olarak orta sınıf mensubu beyaz kadınlara atfedilen özelliklerle– ilişkilendiriliyor. Dolayısıyla, toplumların güvenliği meselesinin karşısında, ya kendi kendini yönetme ya da yeni erdemler kazanma olarak anlaşılan bireysel ahlak yer alıyor.

Burada yanıt aramak istediğim temel soru, biyo-siyaset, güvenlik ve kendi kendini yönetme dışında farklı bir yaralanabilirlik söyleminin mümkün olup olmadığıdır. Yaralanabilirlik, küresel veya bireysel ölçekte bir risk yönetiminin ötesinde, siyasetle etiğin farklı bir kesişimine işaret edebilir mi? Feminist bir siyaset ve etik tarafından kullanıma sokulabilir mi? Siyaset alanında, yaralanabilirliğin birbirine zıt fakat yine de birbiriyle bağlantılı iki farklı anlam taşıdığını düşünüyorum. Feminist ve ırkçılık karşıtı mücadelelerde, yaralanabilirlik her şeyden önce ırkçı ve cinsiyetçi şiddete tabi olma, bedensel yaralanma ve ölçüsüz bir yoksunlukla birlikte düşünülüyor. Diğer bir deyişle, tahakküm ve gücün zarar verici ve yıkıcı sonuçlarına işaret ediyor. Bununla birlikte, yaralanabilirliğin olumlu bir anlamı da var: özne-

lik Araştırma Enstitüsü (Hazards and Vulnerability Research Institute) (http://webra.cas.sc.edu/hvri/) ve Birleşmiş Milletler Üniversitesi Çevre ve İnsan Güvenliği Enstitüsü (Institute for Environment & Human Security) (http://www.ehs.unu.edu).

4 Hardt, Michael ve Antonio Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of the Empire*. Londra: Penguin, 2004, s. 18-31.

5 Motive edici çok sayıda konuşma arasında bkz. örneğin, Brown, Brene, "The Power of Vulnerability", TEDTalks, Ocak 2010, 25 Haziran 2011.

lerarası bir özgürlük, eylem ve siyasete katılım koşulu olarak da görülebilir. Dolayısıyla, şiddet ve yıkımın karşıtı, kişisel veya ulusal güvenlik ya da risk yönetimi değildir. Aksine, güvenlik vurgusu biyo-iktidarı idame ettirir ve dolayısıyla bizzat özgürlüğün gerçekleşme koşullarını tehlikeye atar. Bu yüzden de, risk yönetimine bir alternatif olarak, daha kapsamlı bir özgürlük ve adalet anlayışı için mücadeleyi öneriyorum.

Bu makalenin temel iddiası, yaralanabilirliğin bu iki siyasi anlamının –şiddete tabi olma ve özgürlük mücadelesi– üçüncü bir anlamla, yaralanabilirliğin etik anlamıyla bağlantılı olduğudur. Etik derken, öznel bir "erdem" ahlakından ziyade, Emmanuel Lévinas'ın önermiş olduğu belirli bir etik anlayışını kastediyorum. Lévinas'ın büyük etki uyandıran sorumluluk kuramına göre etik, odak noktasını öznenin yaralanabilirliği olmaktan çıkarıp başkasının içinde bulunduğu zor duruma kaydırır. Bu tür bir etik, başkasının şiddete maruz kalışından sorumluluk duymaya davet eder ve başkasının kırılganlığının tahrik edebileceği bir saldırganlığa karşı tetikte olmayı gerektirir. Sorumluluk, siyasi özgürlük mücadelelerine karşı olmak şöyle dursun, özgürlüğün etik vektörü adını verdiğim şeyi ön plana çıkarır. Bu makalede, feminist bir analizin öznelleştirme, liberalizm veya biyo-siyaset suçlamalarından kaçınabilmek için, yaralanabilirliğin her üç anlamını da –tahakkümün sonuçları, özgürlük mücadelesi ve etik yükümlülük– dikkate alması gerektiğini ileri süreceğim. Siyasi ve etik bir mesele olarak yaralanabilirlik, daha fazla güvenlik veya daha etkili bir risk yönetimi değil, aksine, daha kapsamlı siyasi ve etik söylemler icat etmeyi ve siyasi praksise katılımı gerektirir.

Şiddetle Karşı Karşıya: Yaralanabilirlik ve Etik

Judith Butler, kırılganlık ve yaralanabilirlik üzerine çalışmasında, Lévinas'ta başkasının yüzünün taşıdığı etik anlamdan yola çıkar. Filistin-İsrail çatışmasına dair gözü pek siyasi tespitlerde bulunan Butler, Lévinas'tan hareketle Yahudi bir şiddetsizlik etiği geliştirir. Butler'ın belirttiği gibi, Lévinas "Yahudi felsefe geleneği içerisinde, şiddet ile etik arasındaki ilişkinin, Yahudi bir şiddetsizlik etiğinin ne olabileceğini düşünmek açısından bazı önemli sonuçlar barındıran bir değerlendirme" yapar.[6] Butler'a göre şiddetsizlik etiği, "yaşamın kırılganlığına dair, Başkası'nın kırılgan yaşamını başlangıç noktası

6 Butler, Judith. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. Londra: Verso, 2006 [*Kırılgan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü*, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, 2005], s. 140.

alan bir kavrayış"la içi içe geçmiştir.[7] Yahudi bir şiddetsizlik etiği, şiddetin siyasi bir eleştirisini ve saldırganlığa karşı tetikteliği gerektirir.

Lévinas'ın şiddetsizlik etiğinin merkezinde, özneyi sorumluluğa çağıran başkasının yüzüyle etik karşılaşma yer alır.[8] Başka yerlerde de belirttiğim üzere, bu karşılaşma öznenin her türlü karar ve kavrayışını önceleyen "anarşik", kesintiye uğratıcı ve öngörülemez bir olay niteliği taşır.[9] Yönelimselliğe indirgenemez olan yükümlülük, "temalaştırmayı bozarak, *ilke*den, kökenden ve iradeden kaçarak, bilinci ona yabancı bir şey, bir dengesizlik, bir hezeyan olarak tersi yönde kateder".[10] Yükümlülük söz konusu olduğunda etik yaralanabilirlik, öznenin özgürce üstlendiği bir taahhütten ziyade, yabancı bir şeye maruz kalma anlamı taşır. Bir dengesizlik ya da hatta bir "taşkınlık" olarak tezahür eden bu sorumluluk, başkalığın etik anlamının diferansiyel bir güç/bilgi ağında kurulmuş göreli bir terim değil, farklılık gösteren ilişkilerdeki bir fazlalık ya da aşkınlık olduğunu açığa çıkarır. Dolayısıyla, Başka'yla etik ilişki, kelimenin bildik anlamında bir ilişki değildir; yani ne hâlihazırda kurulmuş kimlikler arasında bir ilişkidir, ne de bu kimlikleri kuran bir ilişkidir. Aksine, etik karşılaşma bu kimlikleri tartışmalı hale getirir. Bu nedenle etik ilişki, kurmaktan ziyade kesintiye uğratan, hem öznel kimlikleri hem de söylemsel güç ilişkilerini altüst eden bir olaydır. Kimliğimizi kesintiye uğratan bu beklenmedik maruz kalma, bizi her şeyimizle yaralanabilir yaparken, aynı zamanda başkalarının yaralanabilirliğinden de sorumlu kılar.

Lévinas'ın başkasının yüzünün etik anlamı üzerine analizlerinde çarpıcı olan, sadece sorumluluğun anarşik çağrısı değil, aynı zamanda bu çağrının uyandırdığı şiddet uygulama isteğidir. Butler, adına yakışır bir şiddetsizlik etiğinin, başkasına zarar verme isteğini, başkasının yaralanabilirliğinden kaynaklanan bu saldırganlığı da hesaba katması gerektiğini belirten ilk eleştirmenlerden biridir. Butler'a göre, "şiddetsizlik etiğinde saldırganlık ortadan *kalkmaz*; saldırganlık, etik mücadeleler için sonu gelmez bir meseledir."[11]

7 *Age.*, s. xvii-xviii.

8 Lévinas'ın sorumluluk kavramını sömürgecilik sonrası bağlamda ele alan mükemmel bir tartışma için bkz. Drichel, Simone, "Disgrace", *Companion to the Works of J. M. Coetzee*, ed. Tim Mehigan, Rochester, NY: Camden House, 2011, s. 148-71.

9 Bkz. benim *Ethics of Dissensus* adlı kitabım ve "Dissensus, Ethics, and the Politics of Democracy" başlıklı makalem.

10 Lévinas, Emmanuel, "Substitution", *Emmanuel Lévinas: Basic Philosophical Writings*, ed. Adriaan Peperzak, Simon Critchely ve Robert Bernasconi, Bloomington: Indiana UP, 1996. 79-96 içinde, s. 81.

11 Butler, *age.*, s. xviii.

Günümüz Batı toplumlarında şiddetin hakimiyeti –aile içi şiddet, homofobik şiddet, ırkçı şiddet, tecavüz, göçmenlere karşı şiddet ve "terörle mücadele"– Lévinas'ın yükümlülük, yaralanabilirlik ve şiddet arasında kurmuş olduğu bağlantıyı acil bir etik müdahaleye dönüştürüyor. Daha önceki Lévinas yorumcuları, etik yaralanabilirlik ile şiddetin bu birlikteliğini gözden kaçırmıştır. Bunlardan biri de, "Şiddet ve Metafizik"te barış etiğinin her türlü şiddete karşı olduğunu ileri süren Derrida'dır.[12]

Sorumluluk, şiddet ve yaralanabilirlik arasındaki bu çelişkili ilişkiye açıklık getirmek amacıyla, Lévinas'ın cinayet hakkında söylediklerine bakalım. Lévinas'a göre, yüzün ikili anlamı –dünya üzerindeki duyusal görünüşü ve sonsuz yükümlülük anlamına gelen etik ifadesi– onu cinai şiddete açık bırakır ve bu da bizzat güç kavramını değişikliğe uğratır. Başkalığın gayret ederek, temsil ve hatta hayvanların öldürülmesi yoluyla gasp edilmesi, başkalığı insani ihtiyaçlar sistemi içinde hem yadsır hem de muhafaza eder. Sadece yüz, getirdiği etik sonsuzluk boyutuyla, başkasını keyfi bir şekilde tümüyle ortadan kaldırmayı amaçlayan cinayeti kışkırtabilir ve yasaklayabilir. Başkalığın bu şekilde tümden yok edilmesi her türlü ihtiyaç ve arzunun ötesindedir. Cinayeti sadece yüz kışkırtabileceğinden, tümüyle ortadan kaldırma gücünü hem ortaya çıkaran hem felce uğratan da yine yüzün kendisidir:

> [Yüz] gücün bizzat doğasını değişikliğe uğratır; bundan böyle güç, artık alamaz, fakat öldürebilir.]...] Sadece cinayet, tümüyle yadsıma iddiasında bulunabilir. Gayret ederek ve alışkanlıkla yadsıma, tıpkı temsil yoluyla yadsıma gibi, bir kavrayış ya da idrak gerçekleştirir, olumlamaya dayanır ya da yönelir, yapabilir. Öldürmek hakim olmak değil, yok etmektir; kavrayıştan mutlak bir şekilde vazgeçmektir. Cinayet, güçten kaçıp kurtulan üzerinde bir güç uygular. Bu yine de bir güçtür, zira yüz kendini duyulur olanda ifade eder; fakat çoktan bir güçsüzlüktür, çünkü yüz duyulur olanı yırtıp parçalar [...] Ancak tümüyle bağımsız, güçlerimi sonsuzca aşan ve dolayısıyla karşı koymak yerine gücün bizzat gücünü felce uğratan bir varolanı öldürmek isteyebilirim.[13]

12 Burada önemli bir istisna, Jill Robbins'in *Totality and Infinity*'deki cinayet kavramını analizidir. Bkz. Robbins, Jill, *Altered Reading: Lévinas and Literature*, Chicago: U of Chicago P, 1999, s. 64-69.

13 Lévinas, Emmanuel, *Totalité et infini*: *Essai sur l'exteriorite*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1984, [*Totality and Infinity*, Pittsburg, PA: Martinus Nijhoff Publishers and Duquesne UP, 1969] s. 198.

Yüzün etik yaralanabilirliği, cinayeti kışkırtma ile yasaklama arasındaki vertigoyu yaratır. Bu vertigo, etiğin şiddeti engelleyebileceği anlamına gelmez. Aksine, çoğu kez tam tersi geçerlidir. Etik olanaksızlık, daha ziyade, cinayetin yüzü yüz olarak ıskaladığı anlamına gelir, zira ölünün artık bir yüzü yoktur. Jill Robins'in işaret ettiği gibi, cinayet "başarısızlığa mahkum"dur çünkü sonsuzluğu ve dili hedef alır, fakat ortadan kaldırdığı şey duyusal görünüştür: "Böylelikle cinayet her zaman için hedefini ıskalar. Başkasının varlığına şüphesiz ki son verir. Fakat tam da bu yüzden başkasının gerçek başkalığını, yani onda duyusal olanın ötesine geçeni ıskalamış olur".[14] Lévinas'ın ifade ettiği gibi, cinayet konuşan bir yüzü bir "ölü maskesi"ne dönüştürür.[15] Cansız bir nesneden ibaret olan bu maske artık konuşamaz; ne kışkırtabilir ne de yasaklayabilir. İşte bu anlamdadır ki, yüzün etik ifadesi, tümüyle ortadan kaldırma gücünü kışkırtır ve felce uğratır.

Lévinas'ı bir olasılık ve etik bir yasak olarak cinayet üzerinde durmaya iten önemli tarihsel ve felsefi nedenler vardı. Holokost ve soykırım politikalarıyla doruk noktasına ulaşan şiddet ve savaş tarihi boyunca felsefenin yapmış olduğu suç ortaklığı, Lévinas'ı ilk felsefe olarak etiğe yöneltmiştir. Felsefi açıdan, bu cinayet analizinde, Hegel'in ölümüne bir mücadele olarak gördüğü Efendi/Köle diyalektiğine Lévinas'ın eleştirisini de alttan alta sezmek mümkün. Lévinas, hem cinayetin hem de onun etik imkânsızlığının bir tanınma mücadelesinden daha fazla bir şey olduğunu göstermeye çalışır. Cinayet, Başkası tarafından tanınmayı arzulamaz, sonsuzluğu tümüyle ortadan kaldırmayı hedefler. Cinayete karşı direnmek ise, karşı tarafla bir mücadeleye değil, "öldürmeyeceksin" şeklindeki etik ifadeye yol açar.

Ne var ki şiddete yönelik bu siyasi ve felsefi eleştiriler, yüzün anlamının neden ilk başta öldürme isteği uyandırdığı sorusuna tatmin edici bir yanıt getirmiyor. Yüzün etik anlamının cinayeti neden yasakladığını anlamak belki daha kolaydır. Cinayet başkası üzerindeki gücün en aşırı tezahürü olsa da, cinayetin neden yüzün *ilksel* anlamına ait olduğunu, neden bizzat dilin bu tümüyle yok etme isteği ve imkânsızlığı arasındaki "vertigo"da doğduğunu açıklamak zor. Neden "varolanın ilksel anlamı, bizzat temsili ya da ifadesi [...] topyekun bir yadsıma isteği ve cinayete sonsuz bir direnme olarak ortaya çıkar"?[16] Öldürme arzusu uyandıran şey Başka'nın yaralanabilirliği midir,

14 Robbins, Jill, *age.*, s. 10.
15 Lévinas, *age.*, s. 262.
16 *Age*.

yoksa tam tersine, cinayete maruz kalmak mı yaralanabilirliğin "öz"ünü oluşturur? Neden başkasının karşısında, Blanchot'nun ifade ettiği gibi, "söz/cinayet seçeneği" ile sınırlıyız?[17] Bu seçenek, yüzün sonlu ve duyusal görünüşü ile sonsuz başkalığı arasındaki aşılması imkansız gerilimle açıklanabilir mi? Ya da, Irigaray'ın ileri sürdüğü gibi, başkasının ölümcül reddi veya etik kabulünden önce, sonsuz başkalığın hayrete, yani karşıtı olmayan ve dolayısıyla ret/kabul, yadsıma/cömertlik ikiliklerini önceleyen bir duyguya yol açtığı da düşünülemez mi?[18] Eğer, Irigaray'ı izleyerek, hayretin şiddeti önceliğini kabul edersek, cinayet arzusu da ilksel niteliğini yitirir ve bu arzunun kökeni açıklanmaya muhtaç hale gelir.

Lévinas, bazen şiddete teşvikin, başkası benim özgürlüğüme bir engel olarak algılandığında ortaya çıktığını belirtir. Fakat bu durumda öldürme arzusu, yüzün ilksel etik yaralanabilirliğinden değil, öznenin kendisinden kaynaklanacaktır. Nitekim Butler, öldürme arzusunu başkalığın öznede uyandırdığı kaygıyla açıklamaya çalışır: "Lévinas saldırganlığın bastırmaya çalıştığı korku ve kaygıyı değerlendirirken, etiğin tam da bu korku ve kaygıyı cinai eyleme dönüşmekten alıkoyma mücadelesi olduğunu ileri sürer".[19] Freud'dan Lacan'a ve Kristeva'ya dek psikanaliz, öznedeki şiddet eğilimine farklı açıklamalar getirmiştir: ölüm dürtüsünün ilksel saldırganlığı ya da ayna evresinde imgesel ben'in yabancılaşması (başkasının, henüz yeni gelişmekte olan bir kendiliğe yansımalı bir imge sunarak bu imgede ben'i yabancılaştırması) gibi. Ölüm dürtüsünün ontolojik statüsü, ayna evresinde ben'in yabancılaşması veya üst-ben'in sadistik acımasızlığı, öznenin saldırganlığını ve bu saldırganlığın şiddete ya da dilin, eleştirinin veya sanatın yüceltilmiş olumsuzluğuna dönüşmesini anlamaya yönelik psikanalitik açıklamalardan sadece birkaçıdır.

Lakin Lévinas'a göre, yüzün etik anlamı hem ontolojik açıklamayı hem de öznel şiddet eğilimini aşan bir özelliğe sahiptir: başkasının sonsuzluğu ne imgesel bir görüntüdür ne de Ben'in bir eşdeğeri. Yüz –ya da Lévinas'ın sonradan verdiği isimle, başka'nın izi– ontolojiyi aşar ve buna ölüm dürtüsünün ontolojik statüsü de dahildir. Ayrıca yüz, öznenin anlamlandırma ve temsil etme kapasitesini de –etik ilişkide bu kapasitelerin hiçbir yeri yokmuş gibi–

17 Blanchot, Maurice, *The Infinite Conversation*, İng. çev. Susan Hanson, Minneapolis: U of Minnesota P., 1993, s. 62.

18 Irigaray, Luce, *An Ethics of Sexual Difference*, İng. çev. Carolyn Burke ve Gillian C. Gill, Ithaca, NY: Cornell UP, 1993, s. 12-13.

19 Butler, *age.*, s. xviii.

sorgular. Bu kapasiteler ikincildir, başkasının talep ettiği yanıttan doğarlar. Öznenin bir girişimi olmaktan çıkan şiddet ve saldırganlık, bu yanıtın bürünebileceği korkunç şekillerdir. Dolayısıyla Lévinas'ın yaralanabilirlik analizi, rahatlatıcı olmaktan ziyade, tümüyle yok etme ile yükümlülük arasındaki, saldırganlık ile şiddetsizlik etiği arasındaki vertigoyu açığa çıkarır.

Kadınlık ve Etik Saygısızlık

Etik yükümlülük ile cinayeti teşvik arasındaki bu salınım, bazı yüzlerin şiddet karşısında diğerlerinden daha yaralanabilir olup olmadığı sorusunu akla getiriyor. Butler, Lévinas'ı yorumlarken, her yüzün etik bir yükümlülük uyandırmadığına dikkat çeker – örneğin, Filistinlilerin ya da Müslümanların medyada yer alan şeyleştirilmiş görüntüleri veya Amerikan medyasında burkasız Afgan kadınların "özgürlüğüne kavuşturulmuş" yüzleri. Başkasının bu şekilde şeyleştirilmesi, sorumluluğa ve adalete nasıl dönüştürülebilir? Bizi adaletsiz bir toplumsal düzenin eleştirisine nasıl götürebilir? Yaralanabilirliğin ve şiddetin bu eşitsiz "dağılımı"nın bir siyaset ve güç meselesi olduğu aşikâr. Çelişkili bir biçimde, şiddete bu yatkınlık aynı zamanda yükümlülüğün edimsel gücüne, yani yüzün özneyi sorumluluğa davet etme yeteneğine de bağlıdır.

İlk bakışta, yüzün etik anlamından yoksun bırakılabileceği fikri, Lévinas'ın tüm felsefesine aykırı gözüküyor. Bununla birlikte, bizzat Lévinas, yüzün kendi etik anlamını "tersine çevirdiği" ve öldürme yasağını artık dile getirmediği paradigmatik bir örnek sunar. Bu tersine çevrilme, *au delà du visage* (yüzün ötesinde) olan kadınlığın bir özelliğidir. Heteroseksüel bir ilişkide kadın sevgilinin yüzü, etiğe negatif bir atıf içermekle birlikte, etiğin ötesindedir. Kadın cinselliğinin etiğin hem içinde hem dışında yer alan bu muğlak konumunda fenomenolojik, kültürel ve siyasi analiz düzlemleri iç içe geçmiştir. Tahmin edilebileceği gibi, kadın yüzünün bu muğlaklığı, Simone de Beauvoir'dan Luce Irigaray'a, Kelly Oliver'dan Tina Chanter'a, çok sayıda feminist eleştirmenin tepkisini çekmiştir.[20] Kadının ve cinselliğin etikten dışlandığı eleştirilerine ek olarak, Lévinas'ın metinlerindeki muğlaklıklara dikkat çeken feminist yorumcular, "kadın"ın yine de konukseverlik göstermek, buyur etmek ve dünyayı ikamet edilebilir bir yere dönüştürmek

20 Lévinas üzerine feminist yorumları ilk kez derleyen en kapsamlı çalışma için bkz. Chanter, Tina (ed.), *Feminist Interpretations of Emmanuel Lévinas*, University Park: Pennsylvania State UP, 2001.

gibi pozitif bir rol de üstlendiğine işaret etmişlerdir. Fakat Lévinas'ın kadın yaralanabilirliğini (*fragilité*) tartışırken kullandığı tersine çevirme mecazı üzerinde yeterince durulmamıştır.[21]

O halde, kadının etik yükümlülüğü nasıl tersine çevirdiğine biraz daha yakından bakalım. Lévinas, bu tersine çevrilme için iki farklı ifade kullanır: *l'envers* ve *à rebours*.[22] Daha ziyade olumsuz bir çağrışıma sahip olan ikinci terim, dekadansı, sahteliği, sapkınlığı, doğal ve ahlaki düzene ters düşen bir şeyi akla getiriyor; tıpkı Huysmans'ın ünlü dekadan hikayesi *À Rebours*'un (Doğaya Karşı) başlığının ima ettiği gibi. Kadın yüzünün gerçekleştirdiği bu tersine çevrilmeyle birlikte etik sorumluluk "saygısızlık"a, yaralanabilirlik "biçimsizlik"e ve öldürme yasağı "anlam yokluğu"na dönüşür.[23] Lévinas'ın ifadesiyle, kadının erotik "çıplaklığı"

> bir bakıma tersine çevrilmiş bir anlamdır, sahte bir anlam bildirir [...] *kendini ifade etmeyi bırakan*, ifade ve sözden vazgeçişini ifade eden, sessizliğin belirsizliğinde kaybolup giden bir ifadedir [...] Sevgili, benim irademe karşı koyan bir irade olarak değil [...] aksine, gerçek sözler söylemeyen sorumsuz bir hayvanlık [*animalité irresponsable* (s. 241)] olarak karşımdadır. Sorumsuz bir çocukluğa geri dönen sevgili [...] *bir kişi olma statüsünü terk etmiştir.*[24]

Bu ve benzeri pasajları, deyim yerindeyse tersinden (*à l'envers*) okuyarak, yaralanabilirliğin etik, kültürel ve siyasi anlamının eşitsiz dağılımına işaret eden bir tespit olarak yorumlamak niyetindeyim.[25]

Bu noktada, tersine çevrilme mecazı yaralanabilirlik, sessizlik ve cinsel şiddet arasındaki ilişkiyi gündeme getiriyor. Eğer kadın sözden yoksunsa, bu durumda cinsel şiddete, tecavüze ve saldırıya nasıl hayır diyebilir? Kadının yüzü, örneğin tecavüz yasağını nasıl ifade edebilir? Tecavüz yasağı neden öldürme yasağıyla birlikte ele alınmıyor? Lévinas bu sorulara değinmiyor, çünkü etik ile cinsel şiddet arasındaki ilişkiyi sorgulamıyor. Yine de, cinayetle ilgili söyledikleri, bu tür bir sorgulamayı mümkün kılmakla kalmıyor, yaralanabilirliğin feminist bir analizi için özellikle önemli kılıyor.

21 Lévinas, *Totalité et infini*, *age.*, s. 233.
22 *Age.*, s. 241.
23 *Age,* s. 262.
24 *Age.*, s. 263 (vurgular bana ait).
25 Chanter'in belirttiği gibi, feminist okurlar Lévinas'ın düşüncesinin sınırlarını tespit etmek ve "neyi göz ardı ettiği" sorusunu sormak için, onu çoğu kez hem sadakatle hem de sadakatsizce okumak durumundadırlar (Chanter, *age.*, "Introduction", s. 6).

Lévinas'ın analizinin akla getirdiği bir diğer soru da, kadın yüzünün gerçekleştirdiği tersine çevrilmenin toplumsal cinsiyet ve Eros'la mı sınırlı kaldığı, yoksa "saygısızlığa uğramış" ya da "kadınlaştırılmış" yüzler, kırılganlığıyla özneyi sorumluluğa ve siyasi eyleme davet etmek yerine, konuşma olanağından yoksun bırakılmış yüzler için de geçerli olup olmadığıdır. Kadın ile saygısızlık arasında "içsel" bir bağ olmadığını –bu bağın etik olmaktan ziyade, kültürel ve siyasi olduğunu– kabul edersek, bu durumda daha genel bir "saygısızlık" ekonomisini hesaba katmamız gerekir. Benim önerim, siyasi tahakküm bağlamında, yaralanabilirliğin sorumluluktan ziyade etik "saygısızlık" anlamına geldiğidir. Ve yükümlülüğün bu siyasi tersine çevrilmeyle saygısızlığa dönüşmesi, etiğin siyaset üzerinde mutlak bir önceliğinin olmadığı, etiğin güç ilişkilerini aşmadığı anlamına gelir. Boyun eğdirilmiş olan başkalarına saygısızlığın genel ekonomisi, başlıca iki özellik taşır. Birincisi, saygısızlık başkasının susturulmasını içerir – başkasının sözü, edimsel gücünden yoksun bırakılmıştır. Saygısızlık, cinayet yasağının aksine, gücü felce uğratmaz: şiddet arzusu ile şiddetin olanaksızlığı arasındaki "vertigo"yu artık yaşamayız. Aksine, saygısızlık son derece olanaklıdır. Ve bu olanaklılığın yıkıcı siyasi sonuçları vardır. Peki etik saygısızlığı, son kertede, siyasi aşağılama veya saldırganlıktan ayıran nedir?

Saygısızlık, ikinci olarak, kadınlaştırılmış yüzün hayvanlıkla yakınlığına delalet eder. Saygısızlık sadece kişileri hedef alıyor olsa da, insani olanı hayvani olana dönüştürür. Bu yakınlık nedeniyle, kadın da hayvan da etikten dışlanmıştır. Son yıllarda John Llewelyn, Kelly Oliver, Jacques Derrida ve Giorgio Agamben gibi Lévinas yorumcuları, hayvanların etikten dışlanmasına sert eleştiriler yöneltmiştir.[26] Örneğin Andrew Benjamin, Lévinas'ın başka olana itibarını iade ederken bunu sadece insanlar arasındaki ilişkilerle sınırlı tuttuğunu ve dilin önceliğiyle pekiştirilmiş bir insan-merkezciliği –buna erkek-merkezcilik demek daha doğru olur– yeniden ürettiğini ileri sürer. Lévinas'ı eleştiren çok sayıda feminist yazar, kadınlık ile hayvanlık arasında kurulan bu olumsuz bağı sorgulamışsa da, kadınlık ile hayvanlık arasındaki yakınlığın etik olanakları araştırılmadan kalmıştır. Lévinasçı tersine çevril-

26 Bkz. Llewellyn, John, "Am I Obsessed by Bobby? (Humanism of the Other Animal)", *Re-Reading Lévinas*. Bloomington: Indiana UP, 1991, s. 234-45; Oliver, Kelly, *Animal Lessons: How They Teach Us to be Human*, New York: Columbia UP, 2009; Derrida, Jacques, *The Beast and the Sovereign*. ed. Michel Lisse, Marie-Louise Mallet ve Ginette Michaud, İng. çev. Geoffrey Bennington, Chicago: U of Chicago P, 2009; Agamben, Giorgio, *The Open: Man and Animal*, İng. çev. Kevin Attell. Stanford, CA: Stanford UP, 2003.

meyi bir kez daha tersine çevirip kadın/hayvan yaralanabilirliğini Lévinas'a rağmen yeniden yorumlayabilir, bu yakınlığı olumsuz çağrışımlarından kurtarıp insan/hayvan ilişkilerini umulmadık bir şekilde yeniden düşünmemizi sağlayacak bir kaynak olarak görebilir miyiz?

Siyasi Bağlamın İçinde ve Ötesinde

Yükümlülük, yaralanabilirlik ve tahakkümün siyasi yelpaze boyunca eşitsiz dağılımı, başkasının siyasi temsillerine ilişkin ciddi bir siyasi analiz ve eleştiriyi gerekli kılıyor. Lévinas'ın yüzün ikili –etik ve tarihsel/siyasi– tezahürüne yaptığı vurgu, bu tür bir analizi sonuna dek götürmemekle birlikte, ipuçlarını barındırmaktadır.

Totality and Infinity'de bu ikili tezahür, yüzün etik ifadesi ile duyusal görünüşü arasındaki gerilim olarak dile getirilir. "The Trace of the Other"da [Başka'nın İzi] yüzün bu duyusal görünüşü tarihsel, siyasi ve kültürel güç ilişkileriyle iç içe geçmiştir. Dolayısıyla, yaralanabilirliğin siyasi analizi, yüzün belirdiği ve kesintiye uğrattığı "kültürel bağlam" ve tarihsel dünyanın nasıl anlaşıldığına bağlıdır. "Başkası kültürel bir bütün içerisinde bulunur ve bir metnin, içinde yer aldığı bağlamla anlaşılması gibi, başkası da bu kültürel bütünden hareketle anlaşılır. [...] Başkasının kültürel anlamı, ait olduğu tarihsel dünya temelinde bir bakıma *yataylamasına* bir açığa çıkma ve çıkarmadır. [...] Fakat bu dünyevi anlam, soyut ve dünyaya dahil olmayan bir başka mevcudiyetle bozulur ve altüst olur."[27] Yüzün "ait olduğu" tarihsel dünya, hiç şüphesiz, olumsal ve birbirine zıt güç/bilgi ilişkileri tarafından şekillendirilmiştir. Ancak Lévinas uzmanları, başlangıçta, Başka'nın anarşik anlamının kültürel temsilleri nasıl kesintiye uğrattığıyla daha fazla ilgilenmişlerdir. Başka'nın izi, tarihsel dünya içerisinde bir dengesizlik olarak, siyasi yaşamda yüzü görülür kılan temsilden geri çekilir. Özneyi sorumluluğa çağıran da, başkalığın bu kesintiye uğratıcı etik anlamıdır. Siyasi olanın anarşik kesintiye uğraması, Lévinasçı etiğin en özgün katkısını oluşturduğundan, üzerinde önemle durulmayı elbette tümüyle hak ediyor. Bununla birlikte, yüzün etik başkalığı ile kültürel anlamı arasındaki ayrışmanın feminist bir yaralanabilirlik siyaseti açısından önemli bir sonucu, tarihsel güç

27 Lévinas, Emmanuel, "The Trace of the Other", İng. çev. Alphonso Lingis, *Deconstruction in Context*: *Literature and Philosophy*, ed. Mark C. Taylor, Chicago: U of Chicago P, 1986, s. 345-59 içinde s. 351 ["Başka'nın İzi", çev. Erdem Gökyaran, *Sonsuza Tanıklık*, Metis Yayınları, 2003].

ilişkileri dahilinde başkasının siyasi inşasını sıkı bir eleştiriye tabi tutmayı zorunlu kılmasıdır.

Yaralanabilirlik siyaseti, başkasının boyunduruk altına alınması ve şiddete maruz kalışı için kaygılanmak, sadece "dünyevi" olanı –yani siyasi, kurumsallaşmış eşitsizliği– değil, başkasının tarihsel dünyadan dışlanmışlığını da incelemeyi gerektirir. Feminist ve sömürgecilik sonrası çalışmaların önemli katkılarından biri de, çoğu zaman kadınlar, beyaz olmayanlar ve sömürgeleştirilmiş, boyunduruk altına alınmış öznelliklerle ilişkilendirilen başkalığın siyasi anlamını ortaya koymak olmuştur. Etik sorumluluktan ziyade boyunduruk altına almayla ilişkilendirilen başkalığın siyasi anlamı, siyasi dünyada hiyerarşileri biçimlendiren söylemsel güç ilişkileri tarafından belirlenmiştir. Bu bağlamda, yaralanabilirlik siyasetinin başlıca görevi, eşitsizliğin kurumsal koşullarını dönüştürmek ve "ötekileştirilmiş" olanlar için eşitlik ve adalet talep etmektir. Fakat daha yakından bakıldığında, siyasi bir kategori olarak "Başka," boyunduruk altına alınmış gruplar için eşitlik talep etme görevini zorlaştıran temel bir muğlaklığa sahiptir. Dünya üzerindeki güç hiyerarşisine işaret eden siyasi başkalık, siyasi iktidar konumundaki öznelerden farklılaşmasıyla anlam kazanan, bir bakıma göreli bir terimdir. Ancak diğer yandan, başkalık siyasi dünyadan daha radikal bir dışlanma ya da uzaklaştırılma anlamına da gelmektedir. Orlando Paterson'un toplumsal ölüm, Spivak'ın madun ve Agamben'in çıplak hayat kavramları, ölçüsüz bir şekilde köklerinden koparılmayı ve siyasi yaralanabilirliği ifade eden kavramlardan bazılarıdır.[28] Butler'ın belirttiği gibi, başkasının kolektif yaşamın dışına çıkarılması, "normatif gücün iki ayrı biçimi"yle gerçekleşir: "Biri, yüzü insanlık dışı olanla sembolik bir özdeşleştirme yoluyla, gözümüzün önündeki insanı görmemizi engelleyerek işler; diğeriyse, radikal bir silme yoluyla iş görür, öyle ki bir insan hiç olmamış, bir hayat hiç yaşanmamış, dolayısıyla asla bir cinayet işlenmemiştir".[29] Bu gibi uç durumlarda, başkası insan olmaktan çıkar, çünkü yüzü ya kötülüğün son derece somut bir cisimleşmesine dönüşür,[30] ya da tersine, dünyevi görünürlük alanından tümüyle dışlanır.

28 Bkz. Paterson; Spivak; Agamben, *Homo Sacer*. Çıplak hayatın yaralanabilirliği üzerine benim bir tartışmam için bkz. Ziarek, "Bare Life on Strike."

29 Butler, *age*., s. 147. Agamben'e göre, çıplak hayatın had safhada yaralanabilirliği, onun bir suç olarak bile görülmeyen sınırsız şiddete maruz kalışıdır.

30 Butler'in ileri sürdüğü gibi, başkasının mutlak kötülük olarak şeyleştirilmesi, "Lévinas açısından 'yüz'ün en insani olan yanını," yani kırılganlığını, "siler" (*age.*, s. xviii).

Siyasi başkalığın işaret ettiği dünyadan dışlanma ve şiddete maruz kalış, Lévinas'ın yüzün dünya üzerindeki siyasi belirişi ile dünyaya etik aşkınlığı arasında yaptığı ayrımı karmaşıklaştırır. Siyasi başkalık, dışlanma ile aynı anlama geldiğinde, Lévinas'ın tarihsel dünyaya "ait olma" anlayışını tartışmalı hale getirir. Dışlanma yoluyla "ötekileştirilmiş" olanların, içinde yer aldıkları tarihsel bağlam tarafından aydınlığa kavuşturuldukları her zaman söylenemez. Hatta aksine, siyasi özneler alanından sürülerek görünmez ve yaralanabilir kılınmışlardır. Dolayısıyla, Lévinas'ın Başka'nın siyasi temsili ile etik yüz arasında kurduğu karşıtlığın yerine, dünyadan şiddet yoluyla dışlanmış olanların izleri ile etik sorumluluğun izleri arasındaki gerilimi koymayı öneriyorum. Yaralanabilirlik siyaseti ve etiği bizi, son kertede, sadece hiyerarşik güç ilişkileriyle değil, bu ilişkilerde içerilemeyecek olanın izleriyle de karşı karşıya getirir. Bir yanda Başka'nın dünyadan şiddet yoluyla silinişinin izi, diğer yanda ise dünyadan tümüyle silinmesi imkansız olan etik anlamın izi yer alır. Etiğin kalıcı izi, Başka'nın tümüyle silinip gitmesini ya da görünürlüğünü yitirmesini engelleyebilir mi? Başka'nın etik bir muhatap olarak taşıdığı anarşik anlam, güç ilişkilerini kesintiye uğratabilir ve siyasi aktörleri tarihsel dünyaya ait olma koşullarını yeniden düzenlemeye zorlayabilir mi?

Yaralanabilirlik ve Eylem

Eğer tahakküm anlamındaki yaralanabilirlik acil bir müdahaleyi gerekli kılıyorsa, nasıl bir eylem ve eylemliliğe işaret etmektedir? Daha önce birçok kez öne sürdüğüm gibi, siyasi dışlamaya ve tahakküme karşı her türlü mücadele, etik sorumluluğun ufku dahilinde konumlandırılmalıdır. Diğer bir deyişle, eylemi harekete geçiren şey sadece kişinin kendi yarası veya siyasi görüşleri değil, başkası için duyulan etik sorumluluk da olmalıdır. Bir öznenin kendi girişiminden ziyade bir yanıt olarak eylem, Lévinas'ın özneyi sorumluluğa davet eden Başka ile etik "ilişki" olmaksızın adalet, dayanışma ve daha iyi bir toplum arzusunun da düşünülemeyeceği savını daha da geliştirir. Lévinas'ta siyasete etik bir nitelik kazandıran şey Başka için sorumluluk olduğuna göre, eylemin kendisi de bir tür yanıt olarak görülebilir. Bu nedenle, tahakküme karşı koymak için, baskıya maruz kalanların sadece özneliğini değil, etik anlamını da talep etmek gerekir. Bu etik anlam, onları sırf yaralanabilir, saygısızlığa uğramış kurbanlar olarak değil, talepte bulunan ve suçlayan muhataplar olarak da yeniden konumlandırır.

Ne var ki başkalığın etik anlamını talep etmek için, gördüğümüz gibi, başkasını sadece bir kişi olarak siyasi statüsünden değil, yükümlülük kaynağı olarak etik anlamından da yoksun bırakan saygısızlığın sistematik ve siyasi dağılımını da tespit edip ona karşı mücadele etmemiz gerekir. Saygısızlık kategorisi gösteriyor ki, etik karşılaşmanın kendisi –bu karşılaşmanın ilksel ve aşkın niteliği– zulmün söz konusu olduğu durumlarda –örneğin, normal addedilen heteroseksüel erotik ilişkiler bağlamında– her şeye karşın "tersine çevrilebilir" ve hatta tümüyle ortadan kalkabilir. Saygısızlık ve onunla bağlantılı olan aşağılama, bizi yaralanabilirliğin çelişkili niteliğiyle karşı karşıya bırakır: Siyasi müdahale etik sorumluluğun "önceliği"ni kabul etmek durumundaysa, bu sorumluluğun kendisi de bizzat siyasi praksise dayanıyor olabilir. Bu karşılıklı bağımlılık bir kısır döngü değil, etik ile siyaset arasında yeni olanaklar sunan bir kesişimdir.

Yaralanabilirlik etiği ile siyaseti arasındaki karşılıklı ilişki, nasıl bir siyasi eylem ve eylemlilik varsayıyor? Eylemliliğin kendisi, yaralanabilirlik ve zayıflıktan ziyade, dirençlilik ve güçlülükle tanımlanmıyor mu? Bu tür bir praksisin özelliklerini ana hatlarıyla belirtmek için, Lévinasçı etiği Hannah Arendt'in siyaset kuramı bağlamında yeniden yorumlamayı öneriyorum.[31] Arendt'in siyaset üzerine çalışmalarının merkezinde, siyasi eylemin olumsal, ilişkisel ve dönüştürücü niteliği yer alır. Eylemin en önemli önkoşullarından biri, siyasi aktörlerin heterojenliği ve çoğulluğudur: siyasete katılım, birbirine yabancı insanların bir araya gelmesine bağlıdır. Bu çoğulluk, şiddetin veya disiplin altına alıcı bir gücün hedefi haline gelebilirse de, Arendt'in insanlık durumu adını verdiği şey yıkıma uğratılmaksızın yok edilmesi mümkün değildir. Arendt'in praksis anlayışı, sınırlılıklarına rağmen (örneğin, mahrem olanla siyasi olanın birbirinden ayrılması), sadece liberal bireyciliğe değil, tarihin kişiler üstü yasalarına da meydan okur. Siyasi dönüşümlere ne bireycilik ne de biyo-siyaset bir açıklama getirebilir, zira bu dönüşümlerin temelinde öznelerarası siyasi hareketler yer alır.

Demokratik kurumlarca desteklenen eylem, dünyevi "aradalık" alanını ya da kamusalın teşekkülünü varsayar. Siyasi "ötekileştirme" üzerine feminist analizlerin önemli bir sonucu, öznelerarası siyasi katılım alanlarının, boyun

31 Arendt'in siyaset felsefesi, son zamanlarda feminist akademisyenlerin yeniden ilgisini çekmeye başladı. Örneğin bkz. Benhabib, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2003 ve Birmingham, Peg, *Hannah Arendt and Human Rights: The Predicament of Common Responsibility*, Bloomington: Indiana UP, 2007.

eğdirilmiş grupların siyasi alandan ve hatta belki de bizzat etikten dışlanmasıyla tesis edildiğini göstermeleridir. Bununla birlikte, Arap Baharı'ndan Occupy Wall Street'e dek siyasi protestolar, yürüyüşler ve mücadeleler tarihinin bize tekrar tekrar gösterdiği gibi, marjinalize edilmiş gruplar kamusal alanı yeniden inşa etmek ve siyasi ilişkileri değiştirmek amacıyla mücadeleye veya işgale girişebilir. Arendt'in ileri sürdüğü sav, eylemin sadece yeni siyasi hedefleri gerçekleştirmekle değil, bir "dünya inşa etme yeteneği"yle de yakından ilişkili olduğuna işaret eder.[32] Siyasi alandan dışlanmaya bir tepki olarak bu "dünya inşa etme" yeteneği, siyasi dışlanmaya karşı feminist mücadelelerin temel meselelerinden biridir. Arendt'in son derece ilham verici bir şekilde ifade ettiği gibi, olumlu ve dönüştürücü anlamıyla özgürlük, başkalarıyla birlikte yeni bir dünyanın "doğuş"unu gerçekleştirme becerisini açığa çıkarır.[33] Yeni bir dünyanın siyasi doğuşu ya da Arendt'in meşhur tabiriyle doğumluluk (*natality*), dişil eylemliliği siyasi alana dolaylı yoldan dahil etmekle kalmaz, onu üreme yetisinden ziyade eylemin en yaratıcı yanıyla bağlantılandırır.

Siyasi aktörlerin çoğulluğunu ve başkalığını vurgulayan Arendt, öznel bir eylemliliğin, kimliğin ya da ortak çıkarların varlığını farz etmeye gerek duymaksızın, öznelerarası bir kolektif eylem kuramı sunuyor. Bu yaklaşım, konuyla ilgili feminist eleştiriler açısından bilhassa önemli, zira Butler'ın işaret ettiği gibi, feminist eleştirilerin eyleme temelci olmayan (*non-foundational*) bir açıklama getirmede genelde başarısız kaldıkları düşünülür. Arendt, eylemi öznenin niyetlerinin bir gerçekleşmesi olarak gören eylemlilik anlayışını tersine çevirir. Arendt'in ifadesiyle, eylemin "faili ya da gerçekleştiricisi hiç kimse değildir".[34] Dolayısıyla, eylemi "gerçekleştiren," eylemlilik değildir. Tam tersine, eylemin kendisi, öznelerarası eylemliliği ilk kez olarak ortaya çıkarır. Edimsel praksisin açığa çıkardığı şey, kimlik değil, siyasi aktörlerin biricikliği ve çoğulluğudur. Bu tersine çevirmenin ilk önemli sonucu, eylemliliğin elde edilebilecek bir güce ya da bilinebilecek bir kimliğe indirgenemez olduğudur – eylemlilik ne bir hükümranlık ne de bir bilgidir. İkinci sonuç ise, eylemliliğin kendi başına var olmadığı, başkalarıyla ilişkimizde ortaya çıktığıdır. Son olarak da, öznelerarası eylemlilik, her failin aynı zamanda hem bir eyleyen hem de edilgin bir "maruz kalan" olduğu, başkalarını etkilediği

32 Arendt, Hannah, *On Revolution*, Londra: Penguin, 1990, s. 175.
33 *Age.*, s. 42.
34 Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago: U of Chicago P, 1998, s. 184.

ve onlardan etkilendiği anlamına gelir: "yapmak ve maruz kalmak, bir madalyonun iki yüzü gibidir".[35] Dolayısıyla eylem, eyleyen üzerinde etkide bulunurken, eyleyen de başkalarına tepki verir ve bu tepki yeni bir eylem doğurur.

Öznenin önceden var olan kimliğinden/eylemliliğinden, başkalarıyla birlikte hareket etme ve başkalarından etkilenmeye yapılan bu geçiş, yaralanabilirlik siyaseti ile etiği arasında belirli bir *rapprochement* (yakınlaşma) olanağı sağlar. Her iki durumda da, öznenin biricikliği onun başkalarına maruz kalışından kaynaklanır. Sorumluluk etiğinin temelinde yüz yüze karşılaşma yer alırken, eylemin temelinde başkalarıyla kurulan çok sayıda bağ ve birbirine yabancı olanlar arasındaki ittifaklar yer alır.[36] Ayrıca, Lévinas'ın etik yükümlülük analizinde olduğu gibi, Arendt'in eylem ve öznelerarası eylemlilik yaklaşımı da demokratik siyasetin derinden yaralanabilirliğinin altını çizer. Peki bu kırılganlık nereden kaynaklanıyor? Öznelerarası eylemliliğin en büyük yaralanabilirliği, hiç şüphesiz, grubun dağılmasıyla birlikte etkisini yitirecek olmasıdır. Eylemlilik praksis vasıtasıyla meydana geldiğinden, insani beceriler, "eylem amacıyla" bir araya gelen birbirine yabancı kişiler arasındaki ilişkilere dayanır ve "herhangi bir sebeple [katılımcılar] dağıldığında" ortadan kaybolur.[37] Eylemlilik insan birlikteliği dışında varlığını sürdüremeyeceğinden, şu an Suriye'de tanıklık ettiğimiz gibi kaba şiddet yoluyla dağıtılabilir veya katılımcılar hayal kırıklığına uğradığında ya da iç çatışmalar yüzünden uzaklaştığında içeriden dağılabilir. Bu nedenle çatışma, ya da benim verdiğim isimle uyuşmazlık (*dissensus*), eylemin olanak koşulu olmakla birlikte, onun istikrarsızlığının da bir diğer tezahürüdür. Eylemin istikrarsızlığı, ayrıca, siyasi güdülerin belirsizliğinde de kendini gösterir. Siyasi öznenin kendi kendini temellendirdiği varsayımını bir kenara bıraktığımız anda, aktörlerin birlikte eylemde bulundukları başkalarını bilmemekle kalmayıp Arendt'in ısrarla vurguladığı gibi, kendilerini de bilmediklerini kabul etmemiz gerekir – onları harekete geçiren güdüler, "demonlar" ya da "karanlık kehanetler" gibidir ve başkalarının gözünde kendileri için olduğundan daha belirgindirler.

Ekonomik üretimden farklı olan eylem, fiziksel nesnelerin destek ve dayanıklılığından yoksun bulunduğu için yaralanabilirdir. Eylemin neticesi üretilip tüketilebilecek ya da depolanabilecek bir mal değil, insan ilişkileridir.

35 *Age.*, s. 190.

36 Bu ittifaklar, çoğullukla nitelendikleri için, Lévinas'ta ikili etik ilişkiden herkes için siyasi adalete geçişi sağlayan Üçüncü, yani başka Başkası kavramı tarafından birleştirilemez.

37 Arendt, *On Revolution*, *age.*, s. 175. Arendt'in siyasi eylem tartışması için bkz. *Human Condition*, *age.*, s. 175-245.

Dil, insanlararası ilişkiler ve hafıza dışında "maddi araçlar"a sahip olmayan eylem, siyasi ilişkilerdeki değişim kurumlarda ve yasalarda kodlanmış olsa bile, tarihte varlığını sürdüremeyebilir. Dahası, eylemin nicel bir boyutu yoktur: ölçülebilir bir güç, uygulanabilir bir kuvvet ya da öngörülebilir bir tarih yasası değildir. Aksine, açık uçlu ve dinamik bir süreç olan eylem, sonuçlarının öngörülemezliği ve belirsizliğiyle nitelenmiştir. Başkan Obama'nın CNN'in "sihirli duvar"ına, istatistik analizlere ve paranın ahlak dışı etkisine rağmen iki kez seçilmesinin gösterdiği gibi, siyasi katılım öngörülemezdir: sonuçlarını önceden tahmin etmek her zaman için zordur. Siyasi süreç öngörülebilir hale geldiğinde ise, bir eylem olmaktan artık çıkmış demektir.

Siyaset felsefesinin geleneksel söyleminde bu kırılganlık, kurumların ve güç ilişkilerinin olumsallığıyla ifade edilmiştir. Bununla birlikte, Arendt'in analizinde olumsallık, sadece kurulu gücün değil, aynı zamanda eylemin (yani, kurucu öznelerarası gücün) de bir özelliğidir. Bu koşullar altında eylemin nasıl mümkün olabileceği sorusu akla gelebilir. Arendt'e göre, insani etkileşimlerin kırılganlığına ve öngörülemezliğine rağmen eylemi olanaklı kılan şey, karşılıklı verilen sözlere dayalı ittifaklardır. Söz vermek, katılımcıların çoğulluğuna ve farklılığına riayet eden bir birliktelik duygusu yaratabilecek tek güçtür. Farklı katılımcıları eylem amacıyla bir araya getiren şey, hükümranlık ya da "sihirli bir şekilde" birleşmiş müşterek bir beden değil, verilen sözlerdir.[38] Söz vermenin edimsel gücü, kendimizi veya eylemlerimizin sonuçlarını bilmiyor olsak bile, ittifaklar meydana getirir. Bu ittifaklar seslenmenin ve dilin edimsel gücüne dayandığından, söz verme, saygısızlığın ve susturmanın antitezidir. Söz verme, siyasi düşüncenin alışılagelmiş ikiliklerine –hükümranlık ve güçsüzlük, hakimiyet ve anarşi, bilgi ve görelilik arasındaki karşıtlıklara– bir seçenek sunduğundan, hem kendini ve başkalarını tahakküm altına almaya dayalı güç mefhumunu hem de bunun karşıtını, yani toplumsal bağların tümüyle çözülmesi durumunu tartışmalı hale getirir. Birbirine yabancı olanları eylem amacıyla bir araya getiren söz verme, "bir belirsizlik okyanusu"nda sadece "bir yol işareti"dir.[39] Söz verme, bir öngörülebilirliğe ve güvenliğe dönüştüğünde ise –Nietzsche, böyle bir dönüşümün neye mal olduğunu bize öğretmiştir–[40] kendi kendini başarısızlığa uğratır.

38 Arendt, *Human Condition*, *age*., s. 245.
39 *Age*.
40 Arendt'in kendisi de Nietzsche'nin söz verme analizine atıfta bulunur, fakat onu söz vermeyi tek başına bir öznenin güç istemiyle ilişkilendirmekle eleştirir (*Human Condition*, *age*., s. 245).

Söz verme, siyasi düşünce tarihinde, sözleşme kuramı dahilinde ele alınmıştır. Fakat verilen sözlerin gücü, sözleşmelerinkinden temel olarak farklıdır. Sözleşmeler, karşılıklı ekonomik değiş tokuşa ve ortak çıkarların hesaplanmasına dayanır. Arendt, Foucault'dan çok önce, siyasetin ekonomik değiş tokuş ve üretim modeline indirgenemeyeceği üzerinde ısrarla durmuştur. Dolayısıyla, doğası itibarıyla ekonomik ve bu yüzden de hesaplanabilir olan sözleşme yükümlülükleri ile hesaplanabilir olmayan söz vermenin etik sorumluluğu arasında ayrım yapmak önemlidir. Söz verme, Arendt'in belirttiği gibi, eylemin kendisinden kaynaklanan ve siyasi katılıma ahlak kurallarıyla dışarıdan dayatılmamış olan etik bir boyutu açığa çıkarır.[41] Siyasetin etik boyutunu sözleşmeye dayalı değiş tokuştan ayırt etmek amacıyla, söz vermenin Lévinasçı anlamda etik sorumlulukla iç içe geçtiğini ileri sürüyorum. Verilen sözler, katılımcıları birbirine karşı yükümlü kılar. Nasıl ki eylemlilik öznenin bir girişimine indirgenemezse, bu yükümlülük bağları da öznel bir girişimin ifadesi değil, başkalarına ve içinde yaşadığımız ortak dünyaya karşı sorumluluğun siyasi bir biçimidir. Örneğin, kendimi ırkçılığa, antisemitizme, homofobiye, transseksüellere uygulanan şiddete karşı çıkmakla yükümlü hissettiğimde, bu sorumluluk benim kendi girişimim değil, başkalarıyla ve insani çoğulluğu ve biricikliği yok eden baskının tarihiyle yüz yüze gelmenin doğurduğu bir tepkidir. Dolayısıyla, eğer ileri sürdüğüm gibi, etiğin siyasi katılıma mutlak bir önceliği yoksa, aktivizm de başkaları karşısında etik sorumluluğu varsayar.

Üzerinde durmak istediğim asıl nokta şu: eylemin siyasi ve etik yaralanabilirliği, onun dönüştürücü olanaklarını zayıflatmak yerine güçlendirir. Güvenlikten ziyade yaralanabilirlik, olumsallığa, başkalarıyla birlikteliğe ve öngörülemezliğe işaret ettiği ölçüde, siyasi dönüşümün paradoksal bir koşuludur. Dolayısıyla yaralanabilirlik, bertaraf edilmesi ya da güvenlik adına yönetilmesi gereken bir zayıflık değil, Arendt'in ifade ettiği gibi, dünyevi özgürlük için ödenen bir "bedel"dir. Aslında, eyleme özgü yaralanabilirliğin tüm özellikleri, aynı zamanda öznelerarası eylemliliğin ve siyasi değişimin de koşullarıdır. Başkalarıyla ittifaklar kurmak, siyasi aktörler için yeni beceriler ve yeni siyasi yaşam biçimleri meydana getirir. Eylemliliği eşit kılan veya eksilten sözleşme ve hükümranlık kuramlarının aksine, praksis insani becerileri çoğaltır ve böylelikle de siyasi yaşam için yeni olanaklar yaratır. Yaralanabilirliğin tarihte yeni bir başlangıcı mümkün kılması, bu praksis kuramının en umut verici yanıdır. Nitekim, eylemin yaralanabilirliği ve kırılganlığı, bu başlangıcın diğer

41 *Age.*, s. 246.

yüzüdür. Arendt'in yazdığı gibi, her ne kadar ölümlü olsak da, "ölmek için değil, başlamak için" doğarız.[42] Bu böyledir, çünkü doğal ve tarihsel nedenselliği kesintiye uğratabilecek tek etkinlik eylemdir: "Dünyanın akışını belirliyor görünen otomatik süreçler açısından bakıldığında, eylem bir mucize gibidir. Doğa biliminin diliyle söylemek gerekirse, eylem 'düzenli olarak meydana gelen sonsuz olanakdışılık'tır".[43]

Yaralanabilirlik tahakkümün, cinsel şiddetin ve ötekileştirmenin bir sonucu olabilirse de, dönüştürücü praksisle iç içe geçtiği sürece, özgürlük olanağına da kapı aralar. Başka bir ifadeyle, yaralanabilirlik analizi bize yükümlülük ile özgürlüğün iç içe geçtiğini göstermektedir. Bu bağlamda özgürlük, tek başına bir öznenin mülkiyeti ya da becerisi olmak yerine, esasen ilişkisel ve olumsaldır ve başkalarıyla birlikte eyleyerek yaratılmıştır. Dahası, olumsal ve tarihsel dünyada siyasi özgürlük, her ne kadar özgürleşmeyi zorunlu bir önkoşul olarak varsaysa da, özgürleşmeden farklıdır. Arendt'in öne sürdüğü gibi, özgürleşme esasen olumsuzdur – direnmeyle, yani baskıyı ya da *polis*'ten dışlanmayı sona erdirme mücadelesiyle bağlantılıdır. Özgürlük ise olumludur, yeni siyasi düzenlemelerin ve yeni yaratıcı becerilerin ortaya çıkarılmasını ifade eder. Ve bu özgürlük, eyleyerek ve başkalarına karşılık vererek yaratıldığından, etik yükümlülüğe karşıt değildir; aksine, öznelerin birbirlerine verdikleri sözlerden ve birbirlerine karşı sorumluluklarından doğar.

Yaralanabilirliği toplumların güvenliğine odaklanan biyo-siyaset ve kendi kendini yönetmeyle ilgilenen liberal bireycilik parametrelerinin dışında ele alarak, Lévinasçı etik ve feminist siyaset arasında olası kesişme noktaları bulmaya çalıştım. Bu kesişme noktaları, yaralanabilirliğin feminist bir analizini yeni görevlerle karşı karşıya bırakıyor. Saygısızlığa uğramış, kadınlaştırılmış başkaları için etik anlam nasıl onarılabilir? Boyun eğdirilmiş grupların siyaset alanından dışlanmasına karşı nasıl mücadele edilebilir? Ben bu sorulara cevaben, yeni bir dünya yaratma yönündeki öznelerarası becerinin, bir yaralanabilirlik etiği ya da siyaseti hakkında her türlü kuramsallaştırma girişiminin vazgeçilmez bir tamamlayıcısı olduğunu söylüyorum. Yaralanabilirliğin her iki öznelerarası şekli –yeni bir siyasi dünyanın öngörülemez yaratılışı ve başkalarına karşı yükümlülük– bizi siyasi güçsüzlüğe mahkum etmeksizin, bireysel ya da kolektif öznenin eylemliliğini aşar. Yaralanabilirlik, yükümlülük ve öznelerarası özgürlük arasındaki bu ilişki ilk bakışta çelişkili gibi

42 *Age*.
43 *Age*.

gözükse de, aslında, siyaset yaklaşımlarının çoğuna hakim olan ikili karşıtlıkların –güç/zayıflık, şiddet/güvenlik, eylemlilik/edilginlik, yaralanabilirlik/dirençlilik– ötesine geçer. Yaralanabilirliğin ancak hem etik yükümlülükle hem de siyasi eylemle bağını kurarak, yaralanabilirlik hakkındaki iki başat söylemin ötesine geçebiliriz: toplumların risk yönetimi ve liberal öznenin kendi kendini yönetmesi. Bu yaklaşımların ilki, toplumu biyo-iktidarın edilgin hedefi olarak görür; ikincisi ise, her türlü girişimin bireyin kendisinden kaynaklandığını düşünür. Sorumluluk praksisi, risk önlemeyi ve korunmayı ciddiye almakla birlikte, güvenlik *ethos*'unun yerine öznelerarası katılımı koyar.

İngilizceden çeviren: Erdem Gökyaran

Kaynakça

Agamben, Giorgio, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, İng. çev. Daniel Heller-Roazen, Stanford, CA: Stanford UP, 1998 [*Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, 2013].

———, *The Open: Man and Animal*, İng. çev. Kevin Attell, Stanford, CA: Stanford UP, 2003 [*Açıklık: İnsan ve Hayvan*, çev. Meryem Mine Çilingiroğlu, Yapı Kredi Yayınları, 2015].

Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago: U of Chicago P, 1998 [*İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 1994].

———, *On Revolution*, Londra: Penguin, 1990 [*Devrim Üzerine*, çev. Onur Eylül Kara, İletişim Yayınları, 2012].

Benhabib, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2003.

Benjamin, Andrew, *Of Jews and Animals*, Edinburgh: Edinburgh UP, 2010.

Birmingham, Peg, *Hannah Arendt and Human Rights: The Predicament of Common Responsibility*, Bloomington: Indiana UP, 2007.

Blanchot, Maurice, *The Infinite Conversation*, İng. çev. Susan Hanson, Minneapolis: U of Minnesota P, 1993.

Brown, Brene, "The Power of Vulnerability", TEDTalks, Ocak 2010, 25 Haziran 2011.

Butler, Judith, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. Londra: Verso, 2006 [*Kırılgan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü*, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, 2005].

Chanter, Tina (ed.), *Feminist Interpretations of Emmanuel Lévinas*, University Park: Pennsylvania State UP, 2001.

———, "Introduction", *Feminist Interpretations of Emmanuel Lévinas*, ed. Tina Chanter. University Park: Pennsylvania State UP, 2001, s. 1-27.

Derrida, Jacques, *The Beast and the Sovereign*. ed. Michel Lisse, Marie-Louise Mallet ve Ginette Michaud, İng. çev. Geoffrey Bennington, Chicago: U of Chicago P, 2009.

———, "Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Lévinas", *Writing and Difference*, İng. çev. Alan Bass, Chicago: U of Chicago P, 1980, s. 79-153 ["Şiddet ve Metafizik", çev. Zeynep Direk, *Cogito*, S. 47-48, Yapı Kredi Yayınları, 2006].

Drichel, Simone, "Disgrace", *Companion to the Works of J. M. Coetzee*, ed. Tim Mehigan, Rochester, NY: Camden House, 2011, s. 148-71.

Hardt, Michael ve Antonio Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of the Empire*. Londra: Penguin, 2004 [*Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, çev. Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, 2011].

Huysmans, Joris-Karl, *À Rebours*. Paris: G. Charpentier, 1884.

Irigaray, Luce, *An Ethics of Sexual Difference*, İng. çev. Carolyn Burke ve Gillian C. Gill, Ithaca, NY: Cornell UP, 1993.

Lévinas, Emmanuel, "Substitution", *Emmanuel Lévinas: Basic Philosophical Writings*, ed. Adriaan Peperzak, Simon Critchely ve Robert Bernasconi, Bloomington: Indiana UP, 1996. 79-96 ["Yerine Geçme", çev. Hilmi İlksen Mavituna, *Monokl*, S. 8-9, 2010].

———, *Totalité et infini*: *Essai sur l'exteriorite*, Lahey: Martinus Nijhoff, 1984 [*Totality and Infinity*, Pittsburg, PA: Martinus Nijhoff Publishers and Duquesne UP, 1969].

———, "The Trace of the Other" İng. çev. Alphonso Lingis, *Deconstruction in Context*: *Literature and Philosophy*, ed. Mark C. Taylor, Chicago: U of Chicago P, 1986, s. 345-59 ["Başka'nın İzi," çev. Erdem Gökyaran, *Sonsuza Tanıklık*, Metis Yayınları, 2003].

Llewellyn, John, "Am I Obsessed by Bobby? (Humanism of the Other Animal)", *Re-Reading Lévinas*. Bloomington: Indiana UP, 1991, s. 234-45.

"National Vulnerability Database Version 2.2." U.S. Department of Commerce National Institute of Standards and Technology. Web. 15 Jun. 2011.

Oliver, Kelly, *Animal Lessons: How They Teach Us to be Human*, New York: Columbia UP, 2009.

Oliver-Smith, Anthony, "Theorizing Disasters: Nature, Power and Culture", *Catastrophe and Culture: The Anthropology of Disaster*, ed. Susan M. Hoffman ve Anthony Oliver-Smith. Santa Fe, NM: School of American Research P, 2002, s. 23-48.

Paterson, Orlando, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Cambridge, MA: Harvard UP, 1985.

Robbins, Jill, *Altered Reading: Lévinas and Literature*, Chicago: U of Chicago P, 1999.

"Social Vulnerability", *Wikipedia*. Wikimedia Foundation, 22 Haziran 2011, Web: 24 Haziran 2011.

Social Vulnerability Index for the United States. Hazards and Vulnerability Research Institute, Department of Geography, U of South Carolina, 18 Mayıs 2011, Web: 25 Haziran 2011.

Spivak, Gayatri Chakravorty, "Can the Subaltern Speak?", *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. Cary Nelson ve Lawrence Grossberg, Urbana: U of Illinois P, 1988, s. 271-313.

Warner, Koko ve Thomas Loster. *A Research and Action Agenda for Social Vulnerability*, United Nations University Institute of Environment and Human Security, Web: 24 Haziran 2011.

Watts, Michael J. ve Hans. G. Bohle, "The Space of Vulnerability: The Causal Structure of Hunger and Famine", *Progress in Human Geography* 17.1 (1993), s. 43-67.

Wisner, Ben, Piers Blaikie, Terry Cannon ve Ian Davis, *At Risk: Natural Hazards, People's Vulnerability and Disasters*, 2. Basım, Londra: Routledge, 2004.

Ziarek, Ewa Plonowska, "Bare Life on Strike: Notes on the Biopolitics of Race and Gender", *South Atlantic Quarterly* 107.1 (2008), s. 89-105.

———, "Dissensus, Ethics, and the Politics of Democracy", *Democracy in Crisis: Violence, Alterity, Community*, ed. Stella Gaon. Manchester: Manchester UP, 2010, s. 262-85.

———, *An Ethics of Dissensus: Postmodernity, Feminism, and the Politics of Radical Democracy*, Stanford, CA: Stanford UP, 2001.

“Bu kadar alegori yeter!”: Hayvan, Dil ve Mülksüzlük üzerine

ÖZEN NERGİS DOLCEROCCA

Havva hayvanların arasında dolaşıp
onlara ad verirken-
bülbül, kızıl şahin,
kemancı yengeç, ala geyik-
acaba onlardan da
bir cevap beklemiş midir,
iri, muhteşem gözlerinin içine bakarak
fısıltıyla demiş midir, ya benim,
ya benim adım ne olsun?[1]

Hayvan mülk müdür? Mülksüz müdür? “Bir kızım var” ve “Bir kedim var” cümleleri arasındaki anlam farkı tam olarak nedir? Eğer biri diğerinden daha fazla mülkü ve iyeliği çağrıştırıyorsa, bu durumda “Bir evim var” ve “Bir kedim var” cümlelerinin arasındaki fark nedir? Ben ona sahipken o da bana sahip mi? Bir hayvan öldüğünde ardından ağıt yakılır mı? Matem tutulur mu? Peki ya evcil hayvanların dışındakiler? Yenilebilenler, yenilemeyenler, vahşiler, zararlılar, haşerat, kurban edilebilenler ve edilemeyenler, yani hayvan türünün alt başlıkları olan tüm diğer sınıflandırmalar? Yaşamları ve ölümleri hakkında kim son sözün sahibidir? Yaşama, barınma, korunma veya kendi bedenlerine sahip olma hakları var mıdır? Ait oldukları bir yer, parçası oldukları bir habitat, yani bir vatanları var mıdır? Buradaki bazı

1 Limón, “A Name”, çev. Nazmi Ağıl.

soruların karmaşık ve çoğul cevapları olabilir ama Althusser'in deyimiyle son kertede, evet, hayvan insan egemenliği karşısında mutlak mülksüzdür ve bu haliyle insanın fiziksel veya sembolik şiddetine her zaman açıktır. Hayvan türünün kırılganlığı ve yaralanabilirliği asıl ve asal tür olan insan için sorgulanmaz. Hayvan, insan irade ve iktidarının nesnesi olarak her zaman onun merhametindedir.

Bu mülksüzlük hayvan türlerinin habitatının kayboluşu veya elinden alınışı ile ilgili olduğu kadar, etik, politik ve teorik varsayımları da kapsayan bir durumdur. Burada elbette hayvan için otonomluk veya kendi kaderini tayin hakkı (*self-determination*) gibi iddialarda bulunmayacağım. Her ne kadar bazı hayvan hakları savunucuları bu varsayımlarla yola çıkıyorsa da, insan öznelliğine ait bu kategoriler bu yazıda savunacağım hayvanın mutlak öteki olduğu savı ile çelişiyor. Burada asıl yapmak istediğim mülksüzlük, kırılganlık ve yaralanabilirlik kavramlarını türümüz ve türcülüğümüz üzerinden düşünmek ve yalnızca insanlıktan çıkarılan insan hayatını değil, hayvanın en başından beri mutlak olan mülksüzlüğü ve kırılganlığını sorgulamak.

Judith Butler *Kırılgan Hayat* kitabında Emmanuel Lévinas'ın yüz kavramından ve ahlak felsefesinden yola çıkarak, şiddete karşı hayatın kutsallığının önceliğini savunur. Hangi hayatların ardından yas tutulur diye sorar Butler ve yas tutmanın, yani bir ölümün değeri veya değersizliğinin politik yönünü ortaya koyar. Özellikle 11 Eylül sonrasında yaşanan şiddet ve savaşın kurbanı olmuş insanların ölümlerinin değersizliği üzerinde durur. Matem insanlığın ölçütlerinden biri iken, ölümleri tanınmayan veya yası tutulmayan ölümler onları insanlıktan çıkaran şiddet politikasının bir parçasıdır. Bu hedef alınan insanlara karşı şiddetin aslında şiddet sayılmadığını, çünkü bu şiddetin hiç iz bırakmadığını söyler Butler. Bu sorunun, yani şiddet sayılmayan şiddetin, cinayet olmayan can almanın, her gün sistematik olarak öldürdüğümüz, emek ve bedenlerini sömürdüğümüz, habitatlarından sürdüğümüz hayvanlar için daha da büyük sonuçları vardır. Peki, Butler için hayvan hayatı ardından yas tutulması gereken bir hayat mıdır? Lévinas ve onu takip eden Butler'ın ahlak felsefesinde hayvanın yeri tartışmalı bir konudur. Lévinas'ın ötekinin yüzü kavramı yalnızca insan yüzünden bahseder ama aşağıda da göreceğimiz gibi aslında filozofun kendisi de bu konuda kesin bir yargıya varmamıştır. Butler ise, bize ahlaki sorumluluk yükleyen yüzün insan yüzü olmak zorunda olmadığını söylese de, bu insan olamayanın çağ-

rısını bir çığlık, bir hıçkırık, bir feryat veya dile gelmeyen bir ıstırap sesi olarak tanımlar.[2] Yani insan olmayan hayvan değil, dile gelmeyendir. Elbette ötekinin yüzü imgesi üzerinde dururken açık bir hedefi vardır Butler'ın: birbirine bağlılık, kırılganlık ve matem kavramlarına dayalı bir ahlak felsefesi yaratmak ve bu felsefenin işaret ettiği kolektif direniş imkânlarını sorgulamak. Bu açıdan Butler'ın bu kavramlar için potansiyel olarak gördüğü direniş fikrini, insan hayatı dışında düşünmek pek mümkün değil. Ben bu yazıda Butler'ın kırılgan hayat fikrinin yalnızca insanı düşünmek için değil, aynı zamanda insan olmayan canlıları da düşünmek için önemli bir yaklaşım olabileceğini tartışmaya açacağım. Yani Butler'ın anlattığı, hayatı diğerlerinden daha değersiz olan insanların aşırı güvencesizliği fikrinden de öteye gidip hayvanın sorgulanmaz, sınırsız, koşulsuz, yani mutlak güvencesizliğini düşünebiliriz.[3]

Lévinas esir çalışma kampındaki tutsaklığı sırasında edindiği hayvan dostunu "Nazi Almanya'sının son Kantçısı" olarak tanımlar. Tutsaklığından yaklaşık otuz yıl sonra kaleme aldığı "Nom d'un chien ou le droit naturel"[4] başlıklı kısa yazısında Lévinas zorla çalıştırıldığı ve işkence gördüğü kamp günlerini ve bir canlının, hayali de olsa saygısıyla karşılaşmış olmanın verdiği umudu anlatır. Bulunduğu Nazi kampında yaklaşık yetmiş Yahudi esir bir grup "özgür" insanın, yani Nazi askerlerinin buyruklarına tabidir. "Bizi insan derimizden çıkardılar", der Lévinas. "Bizler, insandan da aşağıda yaratıklar, bir grup maymunduk onlar için." Bir gün başıboş bir köpek esirleri sahiplenir ve her gün onların çalışmadan dönmelerini beklemeye, onlara gözcülük etmeye başlar. Ona olan sevgilerinden Bobby ismini taktıkları bu köpeğe Kantçı bakışı atfetmiştir Lévinas, çünkü bu sokak köpeği esirlerin haysiyetine şahitlik etmiş tek ve son canlıdır. Bobby, mülksüzleştirilmiş, her türlü insani hak ve pratikten yoksun, Agamben'in deyimiyle çıplak bir hayata dönüştürülmüş esirler karşısında hem hayvandır hem değildir. İnsanlıktan çıkmış Lévinas'ın ve diğer tüm esirlerin bir aynası, kopyası ve eşidir bu insan olmayan canlı. Ama aynı zamanda, kendisine atfedilen diğer canlılara

2 Butler, Judith, *Precarious Life : The Powers of Mourning and Violence*, s. 132–34.

3 Benzer bir çalışma için bkz. Taylor, C.,"The Precarious Lives of Animals: Butler, Coetzee, and Animal Ethics".

4 Yazının ismi Fransızca hem "nom d'un chien" (Köpeğin adına) hem de "nom de Dieu" (Tanrının adına) deyimlerine bir göndermedir. İlginçtir ki bu iki deyim de Türkçedeki "Allah kahretsin!" veya "Hay Allah!" gibi kızgınlık ve şaşkınlık içeren "*blaspheme*" deyişlerdir. Hayvan ve ad konusuna yazıda tekrar döneceğim. Bkz. Lévinas, Emmanuel, "Nom D'un Chien Ou Le Droit Naturel".

(esirlere) karşı saygısıyla "özgür" insanların insanlıktan çıkmış halinden ayrılmış ve onlardan daha "insan" olmuştur. Ontolojisindeki ve bunun sonucu olarak ahlaki statüsündeki bu belirsizlik Lévinas'ın kafasını karıştırır. Bobby, tıpkı Naziler gibi, insan ile hayvan arasında bir belirsizlik alanı açmıştır. Ama bu Nazilerinki gibi tehlikeli bir insan-hayvan sınırının bulanıklaşması değildir. Onlar, onun gibi herhangi üstünlükçü (*supremacist*) düşünce, kendi kimlik alanı dışında tanımladığı her şeyin –etnik, dini, sınıfsal veya cinsel ötekinin– insan olmadığına ve tam da bu yüzden ona uyguladığı şiddetin meşruluğuna inanır. İnsan olmayan hayvanın, yani Bobby'nin, bu sınırı aşması ise iki türün ortak paydasında, yani mutlak mülksüzleşmede esirlerle buluşmasıyla olur.[5]

"Bizler türüne hapsolmuş canlılardık" diye tanımlar Nazi kampındaki Yahudi esirliğini Lévinas. Hapsoldukları tür, insan türünden (veya Türkçedeki deyimiyle insanlıktan) çıkarılmış, hayvan muamelesi yapılan bir canlılar topluluğudur. Bunlar çağ ve coğrafyaya göre değişen, insandan daha az insan veya yalnızca biyolojik varlığıyla insan olduğu varsayılan kişi veya gruplardır – Yahudiler, çingeneler, Hıristiyanlar, göçmenler, Müslümanlar, kadınlar, eşcinseller gibi. Yani, bir nevi tür içinde türcülük yapar Naziler. Bir kez biyolojik varlığına veya Agamben'in deyimiyle çıplak hayata indirgenen Yahudiler artık her türlü şiddete maruz kalabilir, hapsedilebilir, sömürülebilir ve öldürülebilirdir, tıpkı hayvan hayatı gibi. Bu noktada çağdaş İtalyan düşünürü Agamben'in, uzun bir felsefi ve hukuki gelenekten beslenerek ortaya koyduğu "çıplak hayat" kavramını ve bunun hayvanla olan ilişkisini biraz açmak istiyorum. Yirminci yüzyılın totaliter politikalarını inceleyen Biopolitika teorilerinin temel unsurlarından biri olan bu kavramı aslında Agamben çok yalın ve etkili bir şekilde anlatır: *homo sacer* öldürülebilen ama kurban edilemeyen ve katli bir cinayet olmayan insan hayatıdır. Kurban edilemez, çünkü kurban edilebilecek kadar değerli ve kutsal olabilecek kadar meşru bir hayat değildir. Katli bir cinayet, yani hukuki olarak bir suç değildir. Judith Butler aynı "olağanüstü" hali farklı bir açıdan ele alır: yası tutulmayacak kadar değersiz bir hayat. Her ulus devletin yapı taşlarındandır bu çıplak hayatlar: katilleri vacip, ölüleri murdar, gömülmeleri küfürdür.

5 Lévinas'ın bu yazısı üzerine, filozofun ahlak felsefesi çerçevesinde yaklaşan bir yazı için bkz. Elis Şimşon, "Levinas ve Bobby – Bir Köpeğin Levinas'ın Etiğindeki Rolü", *Cogito*, S. 80, Bahar 2015, s. 37–51.

Biyopolitika eleştirileri, bu kavramı ortaya atan Michel Foucault'dan başlayarak, insanlıktan çıkarmanın ve hayvanlaştırmanın totaliter devlet politikalarının bir parçası olduğunu ortaya koyar. Kıta felsefesinde biyopolitika eleştirisi bu açıdan, Deleuze ve Guattari, Derrida, ve Agamben'in öncülüğünde, hayvan sorununa dönüşü (*the animal turn*) de beraberinde getirir. Örneğin Roberto Esposito Nazi döneminin biyoiktidar düşünce ve pratiklerini zoo-politika kavramıyla açıklar. Buna göre, Nazizm direk olarak insan-hayvan (*human animal*) fikrine odaklanmıştır. Amaç Alman halkını "insanda insan olmayana, yani insan-hayvana" dönüşmekten korumaktır.[6] Yani çıplak hayatlar "insan-hayvan"lardır.

Agamben "The Ban and the Wolf" yazısında *zoe* (yalın hayat) ve *bios* (insan hayatı) kavramları arasındaki farkı Yunan ve Roma hukukundan erken modern Avrupa'sına kadar takip eder ve bu yazının da daha sonra yapmaya çalışacağı gibi, edebi bir metnin, Marie de France'ın bir şarkı-öyküsü (*lai*) "Bisclavret"nin yakın okumasından yola çıkar.[7] Bu kısa ve basit görünen bir kurt adam öyküsüdür:[8] bir Baron bazı geceler kurt adama dönüştüğünü karısından saklar, karısı bunu öğrenir ve kocasını kurt adam kalmaya mahkum eder. Kral ava çıktığında bu insan mizaçlı hayvanla karşılaşır, onu çok sever ve yanına alır, sonunda gerçek ortaya çıkar ve karısı cezalandırılır. 13. yüzyıl Kuzey Batı Avrupa'sının en önemli yazarlarından biri olan Fransalı Marie'nin içine karmaşık imgelerle ahlaki ve politik sorular yerleştirdiği bir metindir bu. Agamben Alman ve İskandinav kültürlerinde çıplak hayat kategorisinin kurt adam figürüyle birleştiğini anlatır: kanun dışı olan ve toplumdan dışlanan kişinin liminal varlığı onu bir kurt adam gibi tanımlayarak anlatılmıştır. Suçlu "ihraç edildiği günden itibaren bir kurt kafası taşır" diye yazar 11. yüzyıl kanunları. *Wargus*, *werewolf*, *loup garou*, kurt adam. Olağanın dışında kalan veya oradan dışlanan, iktidar alanından çıkarılan ve böylece insan hayatından mahrum edilendir. Bu dışlanma da kurt adam imgesiyle düşünülmüştür: o hem insan hem hayvan, hem içerde hem dışarda, hem medeniyetin hem vahşi hayatın bir parçasıdır. Ama en önemlisi, kurt adamlaştırma yetkisi ve gücü kadar mutlak iktidarın temelidir. Agamben Marie de France'ın hikâyesini tam da böyle

6 Esposito, Roberto, *Bíos: Biopolitics and Philosophy*, s. 119.

7 Agamben, Giorgio, *Sovereign Power and Bare Life*, Homo Sacer 1, s. 104–11; Marie de France, *The Lais of Marie de France*.

8 *Bisclavret*, Breton dilinde "kurt adam" anlamındadır.

okur: kral iktidarının meşruiyet ve mutlaklığını, bir tebaasını kurt adam veya insan ilan etme yetkisine borçludur. Kurt, kralın otoritesini tanıdığı için insan muamelesi görmüş ve en sonunda kralın yatağında insan formuna geri dönmüştür.

Kısa bir parantez: Agamben hikâyenin incelemesini burada bitirir ama kaçırdığı veya görmezden geldiği bir nokta vardır Fransalı Marie'nin anlatısında. Daha önce de söylediğim gibi, Ortaçağ edebiyatının meseller, kıssadan hisseler ve erkekler dünyasında, seküler saray edebiyatının en önemli yazarı olan bu kadın, hikâyeye felsefi sorular, ahlaki çıkmazlar ve politik gözlemler yerleştirmiştir. Şehirden asıl kovulan, lanetlenen, işkence gören, mülksüzleştirilen, çıplak hayata indirgenen ve kurtlaştırılan insan kurt-adamın karısıdır. Kadın kurt adama dönüştüğü için korktuğu kocasını bir başka erkeğin yardımıyla kurt vücudunda yaşamaya mahkum etmiştir (başka bir ahlaki çıkmaz). Cezası, zina veya diğer cinsel suçlar için Ortaçağ Avrupa'sında yaygın bir beden cezası olan burun kesme ve elbette sürgündür. Marie de France hikâyeyi kadının tüm çocuklarının da burunsuz korkunç yüzlerle doğduğunu söyleyerek bitirir. İkinci tür olan kadın, ikinci cins olan hayvana kolaylıkla indirgenir; hem içerde hem dışarıdalık, bir hayvan gibi koşulsuz yaralanabilirlik kadınlığın fıtratında vardır. Bu yaradılıştan gelen kurt-adamlık çocuklarını da kapsar. Bir kez dışlanan, nesillerce dışlanmıştır. Bu elbette bambaşka bir yazının konusu, o yüzden kadın parantezini şimdilik burada kapatalım.

"Türüne hapsolmuş canlılar": tam da Agamben'in bahsettiği türden bir çıplak hayattan bahsediyordur Lévinas, Nazi kampındaki esirlik günleri anlatırken. Bu hapis olma hali yalnızca onların fiziksel mahkumiyetlerini değil, aynı zamanda üstün tür olan "özgür insan"la da sembolik olarak iletişimin kesilmesini ifade eder. Ötekinin şiddeti insanı bir sınıfa mahkum eder, onları kendilerini ifadeden yoksun bırakır ve onları "imgesiz ifadelere" (*signifiants sans signifiés*) dönüştürür, der Lévinas ve sorar: "İnsanlığımızı anlatan bir mesajı, tırnak işaretlerinin parmaklıkları arkasından, maymun konuşmasından başka bir şeye benzemeden nasıl anlatabiliriz?" Bu semiyotik gönderme sembolik şiddetin en etkin silahının bir grubun dilini ellerinden almak ve böylece onları kendilerini ifade etme yetilerinden mahrum etmek olduğunu anlatır. Onlar artık içeriksiz ifadelerdir, konuştukları hiçbir anlam ifade etmez, sözleri "maymun dilinden" farksızdır diğer insanlar için. Tıpkı hayvanlar gibi, (büyük harfle) İnsan için ontolojik bir duvarın arkasına geçmiştir

artık esirler. İnsan öznesinin ontolojisi, yani insanı insan yapan şeylerin en başında gelen dil hayvanlaştırılan insandan geri alınır. Burada elbette bir dilin veya insanların konuşma kabiliyetlerinin gerçekten yok edilmesi söz konusu değildir (ki bu tür dil mülksüzleştirmesinin de örnekleri çoktur; özellikle etnik dil ve kimliklerin sömürücü, işgalci veya ulus devletlerce sistematik olarak yok edilmesi buna bir örnektir – örneğin Marie de France'ın yazdığı Bretonca gibi). Bu dile gelmeyen şiddet ve duyulamama ile ilgilidir: yani egemen bir söylemde neyin dillendirilebileceği ve neyin duyulabileceği veya dinlenebileceği sınırlanmıştır. Burada Gayatri Spivak'ın çok iyi bilinen "Madunlar Konuşabilir mi?" yazısını hatırlayabiliriz: politik şiddet, aşağılama ve acı iktidarın dilinde işitilemez.[9] Nazi esirleri işte tam da bu yüzden imgesiz, yani boş ifadelere dönüşmüşlerdir: konuştuklarını kimse duymaz, duysalar da kelimeleri hiç bir anlama karşılık gelmez. Dil konuşma ile değil karşılıklı anlaşma, imge paylaşımıyla olur ve bu aslında arkasında büyük bir güç alanı saklar: kimi ne kadar duyduğumuz, onu ne kadar eşitimiz olarak gördüğümüze bağlıdır.

Hayvan da esirlerle aynı ontolojik duvarın arkasındadır: konuşamaz, anlatamaz ve duyulamaz. Bundan hareketle Ludwig Wittgenstein'ın ünlü gözlemini hatırlayabiliriz: bir aslan konuşabilseydi de biz onu anlayamazdık.[10] Bu paradoksal gibi görünen iddia tam da Lévinas'ın "maymun dili" olarak adlandırdığı soru(n) üzerine düşünmektedir: insan dili kendi türcü iktidarının sınırları içindedir, bu yüzden hayvan konuşsa bile, bizim için "imgesiz bir ifade" olmaktan öteye geçemez. İnsan hayvan çalışmaları bu konuda ikiye ayrılır. Kıta felsefesinde bir grup hayvanın tekilliği (*singularity*) ve temsil edilemezliği konusunda hemfikirken, hayvan hakları ekolü hayvan için dilsizlik diye bir şeyin olmadığını, onların bilerek susturulan veya istenerek duyulmayan sesleri olduğunu savunur.[11]

Kıta felsefesi ve hayvan ilişkisine aşina olan okurlar muhtemelen konunun ister istemez Jacques Derrida'nın kedisine geleceğini anlamışlardır. Derrida "Hayvanım, öyleyse varım" adlı yazısında, artık oldukça bilinen bir sahneden yola çıkar: Kedisiyle banyoda karşılaşırlar, Derrida çıplaktır ve ke-

9 Spivak, Gayatri Chakravorty, "Can the Subaltern Speak?"
10 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, s. 223.
11 Bu konudaki tarışmalar için bkz. Donaldson and Kymlicka, *Zoopolis*; Regan, *The Case for Animal Rights*; Singer, *In Defense of Animals*; Sanbonmatsu, *Critical Theory and Animal Liberation*; Wadiwel, *The War Against Animals*.

disinin bakışlarını üzerinde hisseder, irkilir.[12] Hayvanın karşısında çıplaklığı ve hayvanın sahibinin/ insanın üzerine dikilen bakışları Derrida'nın sıkı bir jeneolojiyle insan-hayvan ayrımını sorgulamasına neden olur. Bu sahne elbette Michel de Montaigne'in meşhur ev kedisi bilmecesinin değişmiş bir tekrarıdır. Montaigne kedisiyle evde oynarken, insan aklının hayvan içgüdüsüne üstünlüğü varsayımının belki de yanlış olabileceğini düşünür ve sorar: Bizden onlara doğru yapılan ne gibi bir karşılaştırmayla onları vahşi ilan edebiliriz? Ben kedimle oynarken, aslında kedimin benimle benim onunla oynadığımdan daha fazla oynamadığını kim bilebilir?[13]

Lévinas'ın köpeği Bobby, Derrida ve Montaigne'in kedileri, hepsi benzer bir soru etrafında toplar bu Fransız düşünürleri: kendini mutlak ötekinin bakışı altında görmek.[14] Hayvanın boş, sonsuz, opak, tarif edilemez ve okunamaz bakışlarıdır bunlar. Sadece görünen değildir mutlak öteki bu noktada, aynı zamanda da görendir. Bu bakış aslında insanın kendi sınırlarına dipsiz bir kuyuya bakar gibi bakmasıdır, der Derrida. Lévinas'ın köpeği Bobby'nin insan azabına tanıklık etmesi, Montaigne'in kedisinin sahibini bir oyun vasıtası olarak kullanıyor olması veya Derrida'nın çıplaklığı bilmeyen ve bu yüzden de asla çıplak olmayan kedisi karşısında kendi çıplaklığından utanması, tüm bunlar hayvanın insana baktığı ve ona hitap ettiği (veya bizim öyle sandığımız) anlardır. Bu bir an için şu düşünceyle karşı karşıya getirir onları: hayvan adını verdiğimiz ve bir alt tür olarak sınıflandırılmış bu canlı, o aşağı mevkiden bakarak bizi muhatap alabilir. Elbette hayvan bize bir şey söylemez. Zaten tüm bu anları bu kadar karmaşık kılan da budur. Mutlak ötekiyi, mutlak öteki olarak tanıma ve belki onunla tanışma anıdır bu. Çünkü o an, hayvana atfedilecek her söz onu öteki olmaktan çıkarıp, ona insan formu atfeder. Hayvan konuşmaz, daha doğrusu bizimle konuşmaz. Yalnızca biz onunla konuştuğumuzda dile gelir. Lévinas ve Derrida'nın (ve dolaylı olarak Montaigne'in) tanımladığı hayvanla karşılaşma anı ise bu insanbiçimci narsisist döngüden çıkmaya çalışmakla ilgilidir.

12 Derrida, *L'animal Que Donc Je Suis*.

13 "Apologie de Raymond Sebond" adlı denemesinden, Montaigne, *Les Essais*.

14 Derrida Lévinas'ı hayvanın mutlak ötekiliğini anlayan bir filozof olarak görmez. Onu Descartes, Kant, Heidegger ve Lacan ile birlikte hayvanı teoremleştiren (yani onu gören ama onu gören bir özne olarak düşünmeyen) düşünürlerle birlikte anar. Lévinas'ın hayvan üzerine yazdıkları gerçekten de tartışmalıdır. Yüz felsefesinde yüz her zaman bir insana aittir. Burada okuduğum yazısı hayvan hakkındaki düşüncesinde farklılık gösteren metinlerinden biridir.

Epigrafta alıntıladığım şiirle çağdaş genç Amerikalı şair Ada Limón, Derrida'nın ciltlerce[15] anlattığını birkaç satırda anlatır. Havva hayvanlar arasında yürüyerek onlara isimlerini verirken, acaba onların da kendisine cevap vermelerini istemiş, gözlerine bakıp "Benim adım ne olsun?" diye fısıldamış mıdır, diye sorar Limón. Bu kısa şiir hakkında söylenecek elbette çok şey var ama ben iki konu üzerinde duracağım: Havva ve isim. Tam da mutlak ötekinden umutla beklenen ama asla gelmeyecek olan cevabı ve ilk(s)el bir eşitlik anına duyduğu özlemi ile insanın çaresizliğini canlandırır şiir. Limón Eski Ahit'i baş aşağı etmiş, Adem'e (veya başka kaynaklarda erkek-kadın olan ilk insana) ait olan hayvanı isimlendirme görevini Havva'ya biçmiştir. İsim verme hakkı "Yaratılış" bölümünün en önemli kavramlarından biridir. Tanrı insanı kendi suretinde yaratmış ve ona "denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, evcil hayvanlara, sürüngenlere, yeryüzünün tümüne" egemenlik hakkı vermiştir. Buradaki üç katmanlı hiyerarşik sınıflandırma açıktır: insan yeryüzündeki canlıların tanrısıdır ve egemenliğinin meşruiyetini tanrıdan alır. Tanrı daha sonra Adem'e hayvanları isimlendirmesini söyler. Bu, isim verme hakkı ile egemenlik arasındaki güç ilişkisini ortaya koyar: isim vermek, yani sınıflandırmak, tekil bir ifadeye indirgemek, bir vasıf atfetmek, ve tüm bunları egemen için, onun dilinde yapmaktır. Hayvan diye adlandırdığımız kategoriyi bir düşünün: insan olmayan her türlü çoğul heterojen canlılar topluluğu. Hayvan insanın kendi kendisine (başka canlılara) verme hakkı verdiği bir isimdir, der Derrida, muhtemelen Âdem'in hikayesini kastederek. Limón'un şiirindeki Havva da bunu yapar ama bülbül, kızıl şahin, kemancı yengeci ve alageyik gibi titiz ve teferruatlı isimler verir hayvanlara. Hayvanın çoğulluğu ve heterojenliğini tanımış olsa da, onları nesneleştirmiş, kendi irade ve iktidarının bir parçası yapmıştır. Judith Butler "Dispossession" kitabında bu isimlendirme politikasından bahseder: "Eğer biz her zaman başkaları tarafından isimlendiriliyorsak, bu durumda isim en baştan bir mülksüzleşme anlamına gelir. Eğer biz kendimizi isimlendiriyorsak, bu yine kendimizin olmayan bir dilde olacaktır." Yani isim hep bizi aşar ve yenilgiye uğratır.[16]

Şiirin ikinci kısmında bu sembolik şiddetin farkındalığına dikkat çeker Limón ve Havva'nın hayvanların onunla konuşmasını ama daha da önemlisi ona bir isim vermelerini istediğini hayal eder. Şiirin başlığı da "Bir İsim"dir.

15 Derrida, *The Beast & the Sovereign*.
16 Butler ve Athanasiou, *Dispossession*, s. 137–38.

Bu Walter Benjamin'in "Urgeschichte" diye adlandırdığı, ilksel bir ütopyaya dönüş özlemidir. Burada Benjamin'in sınıf öncesi imgesini tür öncesi olarak düşünebiliriz. Yaratılış mitini yeniden yazma, Tanrıdan devralınan egemenliği reddetme ve "denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, evcil hayvanlar ve sürüngenlere" yeryüzündeki haklarını geri verme isteğidir şiirdeki. Hayvan da Havva'yı kendi dilinde isimlendirdiğinde, onun hayvanla akran olabileceğini ve onunla müşterek ve eşit bir hayat kurabileceğini umut eder şair. Bu denklemde Âdem'in, yani ataerkin, nerede olduğu meçhuldür. Limón'un şiiri de daha önce bahsettiğim insanbiçimci döngüden çıkmaya çalışır, hayvanın kırılganlığında kendi kırılganlığını tanıyarak barış ve eşitlik ütopyasını edebiyatın diliyle tahayyül eder.

Edebiyat elbette hayvan mülksüzleşmesi üzerine pek çok örnekler vermiştir. Ama tıpkı felsefede olduğu gibi, insanbiçimci ve insanmerkezci olmayan eserler çok azdır. Hayvan masalları, metamorfoz hikayeleri ve fabllardan *Hayvan Çiftliği* ve *Dönüşüm* gibi modern deneysel alegorilere kadar uzanır bu gelenek. Hayvan alegorik bir varoluşa mahkumdur: insanın farklı hallerini temsil eden mecazlar, iyilik veya kötülük emsalleri, gerçeküstü hikayelerin kahramanlarıdır onlar. Lévinas da mecazi bir anlam yüklediğinin farkındadır Bobby'ye. Basit ve duygusal bir insanbiçimcilik olabilir yaptığı: insani özellikleri hayvana aktarma, ve hayvanın bu insaniliği tekrar esirlerde bulması, onlara insanlığını geri vermesi. Sanırım insanbiçimci narsisist döngüden kastım burada biraz daha iyi anlaşılıyordur: insan hayvanda kendini görür ve hayvanın bakışında bulduğu yine insandır. Bu sebeple Lévinas haykırır: "*Mais, trêve d'allégories*!" [Bu kadar alegori yeter!]. Bobby'yi ister istemez mecazileştirmesi, ona insani bir form vermesi rahatsızlık vericidir. Alegorinin tehlikesi, açıkça söylemese de, kendi tanıklık anlatısında gizlidir. İnsanlaştırılan hayvan Bobby ve hayvanlaştırılan insan esirler aynı madalyonun iki farklı yüzüdür. Yani insanlaştırılan hayvan, soykırım ve etnik katliamlarla sonuçlanan biyolojizmin, insanı çıplak hayata indirgeyen, onu bir hayvana dönüştüren bu ideolojilerin bir aksi, tersten bir kopyasıdır. Biyopolitika düşünürleri de aynı döngünün içindedirler. Örneğin, Agamben yukarıda bahsettiğim yazısında kurt imgesini düşünürken, onu yalnızca sürgün edilen insanın bir mecazı olarak düşünür. Hayvan tahayyülü insan alegorisinin ötesine geçmez. Oysa Bisclavret'de hayvan üzerine kurulan iktidar hikâyesi de vardır: kralın askerleriyle ava çıkışı, mutlak egemenliğinin şehrin ötesine, "yeryüzünün tümüne" uzandı-

ğını kanıtlayan bir performanstır. Hayvanın mülksüzleştirilmesinin, onların mutlak otoritenin birer istendiğinde harcanabilir tebaanın bir parçası olduğunu gösteren, özellikle monarşik ve feodal toplumlarda yaygın bir ritüeldir ava çıkma.

Elbette hayvan ne Agamben'in, ne Lévinas'ın, ne de Butler'ın sorularının merkezindedir. Ancak, özellikle kırılganlık ve mülksüzlük üzerine kurulan ahlak felsefesi insan olmayan canlıları da kapsayan bir kuram için temel oluşturabilir. Butler için matem ve yas ahlaki değerlerdir, çünkü bunlar ortak kırılganlığımızı ve karşılıklı bağımlılığımızı ortaya koyar ve sonuç olarak bize ötekine karşı olan sorumluluğumuzu hatırlatır. Bu sorumluluk bizden daha kırılgan olan öteki için daha da büyük olmalıdır. Hayvanla paylaştığımız kırılganlık, onun mutlak ötekiliği ve mutlak başkalığının tanındığı yerde ahlaki bir sorumluluğa dönüşür. Modernist yazarlar Virginia Woolf, Thomas Mann ve Leo Tolstoy ve çağdaş yazar J.M.Coetzee hayvanların ölüm tasvirlerinde öteki türün farklılığını çok iyi anlatmışlardır. Ancak ben erken moderniteye, Miguel de Cervantes'e giderek bitirmek istiyorum bu yazıyı. 1609 tarihli *Köpeklerin Diyaloğu* adlı kıssadan hisse veya sergüzeşt diye adlandırabileceğimiz kısa hikâyesinde (*novela ejemplare*) Sevilla'daki iki sokak köpeğini konuşturur.[17] Bu yazı türünün gereği olarak, hayvanlar ya toplum eleştirisi için bir hiciv aracı veya insanın canavarlığını canlandıran mecazlardır. Cervantes bu alegorik yaklaşımla alay eder Platoncu diyalog şeklinde yazdığı bu hikayede. Hem dönemin evrensel hümanizm fikrine, hem de İspanyol toplumunun 1492 ve sonrası etnik temizliğine göndermelerle doludur metin. Ama Cervantes bu köpekleri alegorik birer araçtan öteye taşımaya çalışır. Dönemin insansızlaştırılan, sürgün edilen, Engizisyon mahkemelerinde yakılan Yahudi, Müslüman ve çingenelerin, aynı zamanda kölelerin (ki Cervantes'in kendisi de Cezayir'de bir Türk paşasına esir düşüp kölelik etmiştir) mülksüzlüğü ve kırılganlığı ile hayvanınkini beraber düşünür. Biri diğerinin sembolü değildir. Scipio ve Berganza adlı bu köpekler –ki Freud kendilerini başka bir alegorinin parçası olarak görmüştür– hayvanla ilgili tüm klişeleri ve mecazları yıkarak başlarlar diyaloğa (insan düşünen hayvandır, köpekler sadık dostlardır, konuşan hayvan kıyamet alametidir gibi). Berganza "Bir kemiğin peşinden koşabilmeye başladığımdan beri konuşmak, hafızama kazımaya çalıştığım şeyleri söylemek istedim" der ve mezbahada, katledilen hayvanlar ve parçalanan etlerle başlayan hayatını anlatır. Komik

17 "Coloquio de los perros", Cervantes Saavedra, *Novelas Ejemplares*.

ve eğlenceli bir dille yazılmış bu metin aslında hayvan kıssalarının ve hümanist diyaloğun parodisini yapar, çünkü ikisi de hayvanı yalnızca insanın mecazı olarak düşünebilir.

Yukarıda ismin, isim vermenin, kategorileştirmenin bir iktidar pratiği olduğunu ve hayvan türünün de bu indirgemeci taksonominin bir parçası olduğunu söylemiştim. Hayvanın dilsizliği kadar bizim ona atfettiğimiz dil de insan olmayan canlılara uygulanan sembolik şiddet ve onların sistematik mülksüzleştirilmelerinin bir parçasıdır. Bu kadar alegori yeter, insan olmayan ötekini yalnızca kendimiz üzerinden kurgulayamayız. İnsansızlaştırma veya hayvanlaştırma yerine, kırılganlığımız, yaralanabilirliğimiz ve mülksüzlüğümüzü hayvanla beraber, onun mutlak ötekiliğini indirgemeden düşünmek dün Cervantes'in, bugün Butler'ın açtığı yolda yeni bir ahlaki sorumluluk olabilir.

Kaynakça

Agamben, Giorgio, *Sovereign Power and Bare Life*, Homo Sacer 1, Stanford, California: Stanford University Press, 1998.

Butler, Judith, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Londra: Verso, 2006.

Butler, Judith ve Athena Athanasiou, *Dispossession: The Performative in the Political*. Malden, MA: Polity, 2013.

Cervantes Saavedra, Miguel de, *Novelas Ejemplares*, yay. haz. Jorge García López, Primera edición. Biblioteca Clásic de La Real Academia Española 46, Barcelona: Galaxia Gutenberg : Círculo de Lectores, 2013.

Derrida, Jacques, *L'animal Que Donc Je Suis*, Collection La Philosophie En Effet, Paris: Galilée, 2006.

———, *The Beast & the Sovereign*, çev. Geoffrey Bennington, Chicago: University of Chicago Press, 2011.

Donaldson, Sue, ve Will Kymlicka, *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2011.

Esposito, Roberto, *Bíos: Biopolitics and Philosophy*, Posthumanities Series, v. 4. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

Lévinas, Emmanuel, "Nom D'un Chien Ou Le Droit Naturel", Paris: Librairie générale française, 1984, s. 213–16.

Limón, Ada, "A Name", *InDigest*, 5 Nisan 2010.

Marie de France, *The Lais of Marie de France*, çev. Glyn S. Burgess, 2. basım, Penguin Classics, Londra: Penguin, 2003.

Montaigne, Michel de, *Les Essais*, yay. haz. Jean Balsamo, M. Magnien, Catherine Magnien-Simonin ve Alain Legros. Bibliothèque de La Pléiade 14. Paris: Gallimard, 2007.

Regan, Tom, *The Case for Animal Rights*, Berkeley: University of California Press, 2004.

Sanbonmatsu, John (ed.), *Critical Theory and Animal Liberation*, Nature's Meaning, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers, 2011.

Singer, Peter (ed.), *In Defense of Animals: The Second Wave*, Malden, MA: Blackwell Pub, 2006.

Spivak, Gayatri Chakravorty, "Can the Subaltern Speak?", *Geographies of Postcolonialism: Spaces of Power and Representation*, yay. haz. Joanne P. Sharp, Los Angeles; Londra: SAGE, 2009.

Taylor, C.,"The Precarious Lives of Animals: Butler, Coetzee, and Animal Ethics", *Philosophy Today* 52, S. 1 (01 2008), s. 60–72.

Wadiwel, Dinesh Joseph, *The War Against Animals*., Critical Animal Studies, C. 3. Leiden; Boston: Brill, 2015.

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen: Philosophical investigations*, yay. haz. P. M. S. Hacker ve Joachim Schulte, çev. G. E. M. Anscombe, gözden geçirilmiş 4. basım, Chichester, West Sussex, BK; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2009.

Eski Yunan'da Mülksüzleşme Biçimleri: Kinik ve Epikürcü Okulların Pratikleri Üzerine Bazı Notlar

SİNAN KADİR ÇELİK

Eski Yunan'da, hatta genel olarak dünyanın diğer yerlerinde de Antikçağda ortaya çıkan her felsefi, düşünsel ya da ruhani yönelim, oluşum belirli bir yaşama biçimi önermiştir. Daha doğrusu, Antikçağda felsefeye, düşünsel bir çalışmaya ya da ruhani bir etkinliğe yönelik her çaba, belirli bir yaşama biçiminin nasıl ve neden tercih edildiğinin de somut bir ifadesidir. Düşünmek başlı başına bir eyleyiş tarzıdır ve elbette belirli bir şekilde düşünmek, belirli bir tarzda yaşamayı da gerektirecektir ya da tam tersi: Hayatı nasıl yaşamayı seçiyorsanız düşünceleriniz de o yönde şekillenecek, zamanla bilinçli ya da bilinçsiz olarak benimsemiş olduğunuz ilkeler haline gelecektir. Pierre Hadot'nun bu konuda yaptığı hemen her çalışması burada söylenenleri destekler ve açımlar niteliktedir: Felsefe, Eski Yunan kentlerinde günümüzdeki gibi teoriyle sınırlandırılmış, büyük disiplinler içinde küçük disiplin olarak kalan bir uğraş olmamıştır. Daha çok, hayatı belirli bir varoluş tarzını benimseyerek yaşamanın adıdır.

Bu yazı kapsamında yalnızca ikisi ele alınacak olan Eski Yunandaki felsefi hareketliliğin, yelpazenin "çeşitli okullar" olarak değerlendirilmesi, yanlış anlaşılmaya yol açabileceğinden sorunlu bile olabilir. Felsefe tarihi kitaplarında "Eski Yunan Felsefe Okulları", "Küçük ve Büyük Sokratesçi Okullar", "Helenistik Okullar" olarak nitelenenler aslında bir yaklaşım, oluşum, çevre, hareket ya da usta-çırak, üstat-çömez, arkadaşlık, dostluk, birbiriyle yazış-

ma ya da bizzat karşılaşma veya gıyaben tanıma ilişkileriyle birbirine bağlı olan gerçek kişilerdir. Bu kişilerin birbirine bağlılık örüntülerini, açık ya da örtük ilişkilerini "okul" olarak tanımlamak ise şu koşulla makul olabilir: "Okul" derken aslında bugün kullandığımız anlamda, sosyal bilimler içinde bir disiplin haline gelmiş "felsefe"yi öğreten, tanımlı bir kurumsal yapısı olan, hukuki olarak siyasi erke bağlı kurumlardan söz etmiyoruz. Öyleyse burada "okul" derken aslında kastedilenin, aynı çatı altında toplanmamış olsalar bile "belirli ilkeleri, öğretileri benimsemiş olanlar", belirli ilkeler etrafında örülen bir araştırma, öğrenme, seçilmiş bir yaşama faaliyetini, bazen usta-çırak ilişkisi dâhilinde, bazen birbirinden habersiz beraber sürdürenler olduğunu belirtelim. Hadot'nun altını çizdiği gibi: "[E]ski Yunan'da hiçbir filozof asla yalnız olmamıştır; felsefi söylemini bir varoluş biçimi, yaşam tercihi olarak oluştururken illa ki bir cemaatin, çevrenin, grubun, yani bu anlamıyla bir 'okul'un üyesiydiler."[1]

Diğer yandan şunu anımsayalım: Eski Yunan dünyasında *philo-sophia*, "bilgi ve/veya bilgeliği sevmek" anlamına gelmekteydi. Buradaki "bilgi" ise bugün kullandığımız anlamda yalnızca "felsefi bilgi"yi imlemiyordu. Matematik, fizik, astronomi, tıp, botanik, yani insanoğlunun bilgi ürettiği herhangi bir alanda çalışmak "felsefeci olmak", yani bilgiyi, bilgeliği sevmek demekti ve bu sevgi belirli bir tarzda yaşamayı seçmeyi, bilgeliği o ya da bu şekilde içselleştirmeyi, etkin kılmayı gerektirirdi. Thales doğa üzerine çalışmalarıyla bilinir fakat Eski Yunan kültürünün "bilge" olduğu konusunda uzlaştığı yedi kişiden biridir. Thales yalnızca doğa alanındaki keşifleri, öğretisi nedeniyle bu mertebeye layık görülmemiştir. Aynı zamanda hayatı nasıl yaşadığıyla da hemşerilerine örnek olmuştur.

Bugün olduğu gibi Eski Yunan dünyasında da bilgi/bilgelik-severlerin bilgiden, bilgelikten ne anladıkları hararetli bir tartışmanın konusu olmuştur. Bu tartışmanın özellikle Sokrates sonrasında oluşan düşünsel iklimde alevlendiği söylenebilir. Sokrates'i ilk filozof olarak gören Cicero, Sokrates'le birlikte felsefenin uğraştığı temel mevzuların sayılar, hareketler, yeryüzü ve gökyüzü olmaktan çıkıp ev içindeki meseleler, hayatın kendisi, "bizim için iyi ve kötü olan nedir?" gibi sorunlara doğru kaydığını söylerken oldukça haklıdır.[2] Gerçekten de felsefe Sokrates'le birlikte gökyüzünden yeryüzüne

1 Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çev. Muna Cedden, Ankara: Dost Yayınları, 2001, s. 13.
2 Marcus Tillius Cicero, *Tusculian Disputations: On the Nature of the Gods, and on the Commonwealth*, çev. C. D. Yonge, New York: Cosimo Classics, 2005, s. 243.

inmiş ya da hayata atılmıştır. Diğer bir deyişle, hayatın nasıl yaşanageldiği ve yaşanması gerektiği sorusunu sormak giderek daha çok öncelik kazanmış, etik ve siyasete ilişkin yapılan çalışmaların kapsamı, sayısı büyük bir ivmeyle artmıştır. Bu tür bir düşünsel, kültürel ortamda hatları belirginleşmeye başlayan, hayata dair rotaları farklı olan bu okulların buluştuğu ortak zemin sanki şu gibidir: Elbette daha nasıl yaşaması gerektiğinden bihaber olan matematiği ve gökyüzünü istediği kadar bilebilir; ne var ki, bilgelik yolunda ilerleyebilmek için bu bilgi bizim tek kılavuzumuz olamayacaktır. "Neyi nasıl bilebilirim?" sorusunun yanında "Nasıl yaşamalıyım?" sorusuna da yanıt aramadığımızda sonuçta yalnızca bazı konularda "bilgili" olabiliriz, "bilge" ya da "bilgelik yolunda yürüyen kişi" değil.

Sokrates sonrası Eski Yunan kentlerinde ortaya çıkan hemen tüm felsefi pratiklerin bu konuda uzlaşırken bilgeliğin ne olduğu konusunda farklılaştıkları gibi bugün de bir disiplin olarak "felsefe", hayatı bir nebze bilgece yaşamaya doğru bir yönelim olsa bile, bilgeliğin ne olduğu konusunda hepimizin hemfikir olabileceği bir tanımı hâlâ sunamamıştır. Yaşama biçimi olarak Eski Yunan felsefe okullarını birbirinden ayıran hayati nokta sanki tam da budur. Hepsi bilgece yaşamaya doğru yönelmiş olsa da bilgeliği kavrayış ve yaşayış tarzlarındaki farklarla birbirinden ayrılırlar. Bu durumda Pythagorasçılar, Kinikler, Stoacılar, Şüpheciler (Septikler), Sofistler, Hazcılar (Kireneliler), Epikürcüler, Platoncu ya da Aristotelesçiler (Peripatosçular), bilgi kuramı ya da varlık anlayışlarının farklılıklarıyla birbirinden ayrılmakla birlikte, aslen benimsemiş oldukları bilgelik idealini bir okula bağlı olduğu düşünülebilecek gerçek birer kişi olarak yaşamsallaştırma biçimleriyle tanımlanmaları daha doğru olabilir. Felsefe tarihinin önemli figürlerini imleyen bu kişiler, klasik felsefe tarihi yazımında sanki hiç yaşamamış, yalnızca varlık ya da bilgiye dair bir fikri doğurmak için dünyaya gelmiş gibi anlatılmıştır. Oysa söz konusu insanlar, bir şölende ya da sokakta karşılaştıklarında atışmış olabilirler. Aralarında bir husumet söz konusu olabilir, birbirlerinden hoşlanmıyor olabilirler. Örneğin Sokrates her ne kadar genel olarak tartışmasız bir şekilde bilgelik timsali olarak görülse de Aristoteles'e göre müstehzi, kendini küçük düşüren bir karakterdir (NE 1127b21-25).[3] Aristophanes'in *Bulutlar* adlı oyununda ise yalnızca Sokrates değil, Sokrates'i izleyen gençler de aşağılanır, alaya alınır. Hatta bu gençleri

3 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, İng. çev. Terece Irwin, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1985.

betimlemek için bir isim de uydurulmuştur: *esokraton*, yani Sokrates'e özenenler, oyunun içeriği göz önüne alındığında onun gibi hırpani bir harmaniyle gezinip bilgeymiş gibi görünmek isteyenler. Bu oyunda Sokrates, toplumun huzurunu bozacak düşünceleri yayan bir Sofist, fikri mamuller satan dükkân açmış esnafın biri olarak resmedilir. Platon, Platoncuların gözünde hiç tartışmasız bilgenin yeryüzüne inmiş hali olsa bile, Kinik okulun en önemli figürü sayılan Sinoplu Diogenes'e göre pohpohlanmaktan hoşlanan, aç gözlü, kendini beğenmiş, laf ebesi, geveze birisidir. Öyleyse Platon'un derslerini izlemek vakit kaybından başka bir şey değildir (D.L. VI. 24, 25, 26, 41).[4] Fakat Platon'a Kinik Diogenes'i sorarsanız o da size Diogenes'in "Sokrates'in delirmiş hali" olduğunu söyleyecektir (D.L. VI. 54). Epikür, bilgenin bir Kinik gibi davranamayacağını söylerken (D.L. X. 119), Stoacı Apollodorus, Kinizmi erdeme götüren kısa yol olarak görebilir (D.L. VII. 121).

Verilecek örnekler sonsuzca çoğaltılabilir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: İlk bakışta Kinik Diogenes'in Platon'un şahsına yönelik sözleri, bugünden bakınca teknik olarak *ad hominem*, hatta sataşma, kişiliğe saldırı, çamur atma olarak görülebilir. Dönemi, bağlamı içinde değerlendirildiğinde ve Kiniklerin benimsedikleri felsefi tavır, bilgelik anlayışı ve yaşama biçimi göz önüne alındığında ise Platon'un şahsına yöneltilmiş bu eleştirilerin başka, "felsefi" diyebileceğimiz bir anlamı daha vardır. Diogenes'e göre erdem ya da bilgelik adına söylenenler akıl yürütmeyle değil, ancak bizatihi o şekilde yaşayarak temellendirilebilir. Bilgece yaşamayanın bilgelikten söz etmesi kabul edilemez. Asıl önemli olan düşünülen değil, bizatihi yaşandığı haliyle erdemdir; erdemlere düzülen Platoncu methiyeler, söylenen incelikli, derin sözler değil. Öyleyse Kinik Diogenes'in gözünde Platon bilgelikten, erdemden sıkça söz etmesine rağmen bir türlü bir bilge olamayan, daha kendi karakterindeki kusurların farkında olup düzeltemeyen, erdem diye kafa şişirirken erdemsiz yaşayan biridir. Bu nedenle de Platon'un söyledikleri de, tıpkı kendisinde örneklendiği üzere bizi de erdemli olmaya ya da bilgece yaşamaya doğru götürmeyecektir. Bilge gibi konuşan değil, bilgece yaşayan kişi bilgedir. Andre Comte-Sponville'nin altını çizdiği gibi: "[e]rdemler üzerine düşün-

4 Yazı içinde Diogenes Laertios'un *Ünlü Filozofların Yaşam ve Öğretileri* adlı yapıtı D.L. olarak kısaltılmış ve şu çevirilerinden faydalanılmıştır: Laertius, Diogenes, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers: Volume I*, İng. çev. R. D. Hicks, Cambridge: Harvard University Press, 1972; Laertius, Diogenes, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers: Volume II*, İng. çev. R. D. Hicks, Cambridge: Harvard University Press, 1925; Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşam ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna. İstanbul: YKY, 2002.

mek, bizi onlardan ayıran mesafeyi ölçmektir… Erdemler üzerine düşünmek insanı erdemli kılmaz, hiçbir zaman buna yeterli olmaz."[5]

Yukarıda oldukça genel bir şekilde çizilen çerçeveyi göz önüne alırsak, öncelikle şu saptamayı yapmak durumunda kalırız: Yalnızca bu yazı kapsamında ele alınacak olan Kinikler ve Epikürcülerin değil, diğer Eski Yunan felsefe okullarının da paraya ve mülkiyete dair farklı görüşler savunmalarının asıl amacı felsefi bir çözümleme sunmak, belirli bir konuda teori oluşturmak değildir. Aksine, öncelikli meselenin benimsenen belirli bir bilgelik idealinin gerçekleştirilmesi, doğru olduğu düşünülen yaşama biçiminin ifade edilmesi, varoluş tarzının bir temellendirmesi olduğu söylenebilir. Bu durumda Asos kralının kızıyla evlenen, Büyük İskender'e hocalık yapan Aristoteles'in aristokratik bir yaşama biçimini savunmasıyla Kinik Diogenes'in yırtık, kirli harmanisiyle fıçıda ikamet ederken Büyük İskender'i güneşinden uzaklaştırması, paranın, mülkiyetin, uygarlık adına ne varsa hepsinin topyekûn ilgasını bizzat kendi hayatıyla temellendirmesiyle yetinmeyip bunu edimselleştirmesi oldukça doğaldır. Epikürcülerin dostluk, bilgece, mutlu, huzurlu yaşamak gibi ideallerini gerçekleştirmek için kurdukları bahçelerde ortaklaşa, eşitlikçi bir yaşam sürerken kent hayatındaki para, mülk ve iktidar kavgalarına karışmamaları da şaşılacak bir şey değildir. Stoacı olmakta buluşan köle Epiktetos ve Roma İmparatoru Marcus Aurelius'un paraya, mülkiyete aynı derece kayıtsız kalmaları da Stoacı bilgelik idealinin izlenmesiyle, Stoacı varoluş tarzını seçmekle ilgilidir. Paranın ahlakı bozduğunu düşünen Platon, elbette hayalindeki kent hayatında asker ve yöneticilerin özel mülkiyeti olmaması gerektiğini söyleyecek, kurduğu *Akademi*'yi ütopyasındaki yasaların uygulandığı bir yer haline getirecektir. Kendi aralarında konuşurken sık sık "belki", "olabilir", "bilmiyorum", "sanırım", "belirsiz", "anlaşılmaz", "şüpheli" gibi olasılık ve belirsizlik belirten sözcükler kullanan Septiklerin mülkiyet ve parayı düşünme nesnesi haline getirmemeleri, gündelik hayatlarında konformizmi tercih etmiş olmaları nedeniyledir. Para karşılığı danışmanlık, konuşma yapan, özel ders veren Sofistlerin para ve mülkiyetin doğallığını gerekçelendirmeleri ya da pek de üzerine düşünülecek bir mevzu olarak görmemeleri de "hayatı nasıl yaşamalıyım?" sorusuna verdikleri yanıtların somut birer ifadesidir. Ve elbette Hazcıların paraya ya da mülkiyete karşı çıkmalarını bekleyemeyiz; zira bu durumda daha fazla haz alma olanaklarını yitirmiş olacaklardır.

5 Comte-Sponville, Andre, *Büyük Erdemler Risalesi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, s. 20.

Bu yazı kapsamında Eski Yunan felsefe tarihinde genellikle değinilmekle yetinilen, bir anlamda göz ardı edildiği söylenebilecek iki felsefe okulunun, Kinikler ve Epikürcülerin önerdikleri ve varoluş tarzı olarak gerçekleştirdikleri mülksüzleşme biçimlerine odaklanılacaktır. Bu iki okul bize, Aristoteles'in *Politika*'sında görüşleri ele alındığı kadarıyla (1266a31-1267b20), ilk eşitlikçi düşünür, Kadıköylü araştırmacı, devlet adamı olduğunu bildiğimiz Phaleas'ın (M.Ö. V. yüzyıl) yurttaşlar için "eşit eğitim, eşit mülkiyet"e dayalı bir toplum önerisinden ya da Platon'un *Devlet*'inde asker ve yöneticilere özel mülkiyeti yasaklamasından çok daha farklı gerekçelerle, bambaşka mülksüzleşme biçimleri önerirler. Phaleas, Platon, Thomas More, Charles Fourier, Tommaso Campanella, Karl Marx gibi düşün insanlarının ya da günümüzde de belirli bir siyasi görüşü takiple mülkiyet ilişkilerinin istenen bir ütopyaya göre şekillendirilmesini isteyenlerin ortak noktası, talep ettikleri mülksüzleşme rejiminin tüm toplum için geçerli olması, anayasal bir biçim alması gerektiğini savunmalarıdır. Kinik ve Epikürcü okulların ise toplumun tümüne uyacak bir anayasa yapma gibi bir dertleri yoktur, olamaz. Çünkü her iki okul da temel olarak "vakit kaybı", "hayatı yanlış yaşama biçimi" olması nedeniyle mevcut mülki, ticari, siyasi, kamusal işlere, kentteki gündelik hadiselere, o ya da bu biçimde iktidara, itibara bulaşmaktan itina ile kaçarak kendi bilgelik ideallerini gerçekleştirmeyi, bütün güçlükleri göğüsleyerek tercih etmişlerdir. Bazı felsefe tarihi kitaplarında "Küçük Sokratesçi Okullar" olarak adlandırılmalarının, hatta Kiniklerin bazen "erken dönem Stoacıları" olarak tasnif edilip bir okul bile sayılmamalarının nedeni belki de budur: Yazmaktan çok yakınsamak istedikleri bilgelik idealini pratiğe dökmüşler, teori/pratik ayrımını tamamen silmişlerdir. Kinik öğretinin özü de budur zaten: şair yazma, şiir ol. Bu nedenle Kinik öğretinin özünü anlamak için onların yazdıklarından çok yapıp etmelerine, eyleyiş tarzlarına bakmak daha doğru bir tercih olacaktır. Kinizm'in timsali, yapıp ettikleriyle Kinizm'in vücut bulmuş hali olarak görülen Sinoplu Diogenes'in (MÖ 412/403 -324/321) nasıl ve neden bir köpek gibi yaşamayı bile isteye seçtiğini irdelemeden Antikçağdaki Kinizm'in ruhunun tam olarak anlaşılamayacağı bile söylenebilir. Belki de bu nedenle Romalı felsefe tarihçisi Diogenes Laertios *Ünlü Filozofarın Yaşamları ve Öğretileri* adlı yapıtında, döneminde de tartışılan "Kiniklerin yolu yalnızca bir yaşam biçimi midir (*entasis*), yoksa bir tür felsefe sayılabilir mi?" sorusuna, Kiniklerin gerçek bir felsefe okulu olarak görülmesi gerektiği şeklinde yanıt verir. Kiniklerin mantık, fizik gibi

konularla ve hatta her türlü sanat, din, kısaca uygarlığın her tür getirisiyle ilgilenmemeleri, onların okul olarak sayılmamasına gerekçe olamaz. Kiniklere göre son amaç erdem yolunda yaşamak olduğuna göre, bunu öncelikle gerçekleştirmek için yalnızca ahlak konularına yönelmek gerekir (D.L. VI. 102, 103). Bu nedenle mantık, fizik gibi diğer disiplinler gereksizdir; hayatı doğru yaşama amacına hizmet etmezler. Erdemler hakkında bildiklerimiz ise kitaplarda bulunmaktan öte bizatihi yaşandığı haliyle vardırlar. Hegel'in dediği gibi "giysilerinin sadeliği Kinik felsefenin bir parçasıdır."[6] Öyleyse Kinikler kendi pozisyonlarıyla tutarlı bir felsefi yaklaşım içindedirler ve bunu zaten bizzat kendi hayatlarıyla temellendirdiler. Belki de bu nedenle Laertios ünlü yapıtının Kiniklere ayırdığı bölümünde Kiniklerin yazdıklarını alıntılamaktan çok, yaptıklarına, onlar hakkında söylenenlere, rivayetlere, tanıklıklara çok daha fazla yer ayırmıştır. Sinoplu Diogenes'in "hiçbir şey bilmeden filozofluk yapıyorsun" diyen birine "bilgeliği benimsemek de felsefedir" (D.L. VI. 64) şeklinde yanıt verdiğini de göz önüne alarak, öncelikle Kiniklerin pratikte neden ve nasıl mülksüzleştiklerini, daha çok nasıl yaşadıklarına odaklanarak gözden geçirelim.

Kiniklerin Mülksüzleşme Biçimi: Atina'nın Vatandaşlığından Dünya Yurttaşı Sokak Köpekliğine

Eski Yunanda para ve mülkiyete karşı en radikal tavrın Kinikler tarafından konulduğu aşikârdır. Kinikler Stoa okuluna da esin kaynağı olmuştur. Stoacıların başta örnek aldıkları Kinik öğretinin zamanla, özellikle Helenistik dönemde Roma'da ahlaki sertliğini zamanla iyice yumuşattığı, iyice Stoacı hale getirdiği de açıktır. Bir Stoacı, Epiktetos'un deyimiyle *prokopton* (Stoacı ilkeleri izleyerek bilgelik yolunda ilerlemek isteyen kimse) mal mülk sahibiyse bundan kurtulmaya çalışmaz. Aksi takdirde Marcus Aurelius hem Roma İmparatoru, hem de Stoacı bir filozof olamazdı. Stoacı *prokopton*'un kaderinde imparator olmak varsa, mecburen sahip olduğu malı mülkü, parayı, yetkiyi bilgece kullanmayı tercih edecek, ne "zenginim" diye sevinecek ne de "yoksulum" diye üzülecektir. Bir Kinik için ise para ve mülk bilgelik yolunda ilerlemek isteyen öğrencinin önündeki derhal aşılması gereken ilk engellerdir. Paramız varsa derhal harcamalı, mülkümüz varsa derhal elden çıkarmalıyız. Kinik bilgenin en önemli timsali olan Sinoplu Diogenes fıçıda ya-

6 G.W.F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy 1825-6, Volume II: Greek Philosophy,* çev. Robert F. Brown, Oxford: Oxford University Press, 2006, s. 172.

şarken onu izleyen bir öğrencinin evde oturması, bir maaşa bağlı olması söz konusu olamazdı zaten. Hatta bu Kinik olmak için bir önkoşuldur. Kinik harekete katılmak isteyen soylu Krates'i –Büyük İskender'in evini ziyaret ettiği biliyoruz– Diogenes'in "onu tüm mülkünü davarlara bırakıp, olan parasını denize dökmeye ikna ettiği" söylenir (D.L VI. 82). Nasıl ki *Akademi*'nin girişinde "Geometri bilmeyen giremez" yazar, Kinik üstatların çırağı olabilmek, yani sokakta yaşamaya başlayabilmek için tüm malınızdan mülkünüzden bir yükü bırakıp hafifler gibi vazgeçmek zorundasınızdır. *Paracharattein to nomisma*, yani paranın ilgasını şiar edinmiş bir okulun üyesi olmak, Kinik yaşam biçimiyle (*kynikos bios*) bilgeliğe doğru giden yolda yürüyebilmek için öncelikle sahip olduklarınızdan derhal kurtulmanız elzemdir. Zira paradır, maldır mülktür, kısaca vatandaş olarak değer verdiğiniz ne varsa hepsi birer esaret biçimidir. Mal, mülk ve para üzerine düşündüğünüz her an, bilgelikten uzakta yaşadığınız andır. Bu anlamda Kinik okulun, giriş koşulu en ağır olan okul olduğu söylenebilir.

Utanmayacaksın: Artık Sen Bir Köpeksin

Kinik okula girmeye hevesli bir çömezin aynı zamanda dostu, yoldaşı, danışmanı olan üstatlarıyla birlikte sokakta dolaşmaya başlayabilmesi için ödemesi gereken miktar bununla sınırlı olsaydı, belki "o kadar da pahalı değilmiş" diyebilirdik. Yalnızca malımızı, mülkünüzü davarlara, denizlere bağışlamak gerçekten bir Kinik olmak, bir Kinik olarak yaşamak için yeterli değildir. Atina vatandaşlığı olarak edinilen tüm alışkanlıkları bırakmak ve hatta gerekirse çile çekerek hepsinden arınmak gerekir. Bu nedenle Kinik öğretinin, yaşama biçiminin temel ilkelerinden birisi olan doğada utanmadan, doğal olarak yaşama ilkesini (*anaideia*), bilgeliği Kinik bir şekilde aramaya yönelen bir çömezin anlaması, içselleştirmesi için üstatlar çırağın arkasına bir balık, ses çıkarıcı şeyler bağlayarak kentin sokaklarında dolanmasını isteyebilirlermiş. Kendi kılavuzluğunda felsefe öğrenmek isteyen birine Diogenes "bir tuzlu balık verdi ve arkasından gelmesini istedi. Beriki utandı ve balığı fırlatıp attı. Bir süre sonra Diogenes onunla karşılaşınca gülmeye başladı ve şöyle dedi: " [şimdi] bir tuzlu balık [ringa balığı] dostluğumuzu bozdu!'" (D.L. VI. 36). Sinoplu Diogenes'in rahle-i tedrisinden geçmiş Krates ise çömezi olarak yanına gelmiş Fenikeli Zenon'un çekingenliğinden, utangaçlığından kurtulması için eline bir tas mercimek çorbası verip Keramikos caddesi boyunca yürümesini istemiş. Onun utanıp tası sakladığını görünce de Krates sopasıy-

la tası kırmış, çorba Fenikeli Zenon'un üstüne saçılmış. Bunun üstüne Krates Zenon'a şunu söylemiş: "Nereye kaçıyorsun küçük Fenikeli, sana bir şey olmadı ki! [ya da sana bir kötülük yapmadım ki!]" (D.L. VII. 3).

Bu tür pratiklerle üstatların çırağa öğretmek istedikleri tek şey utanmama değil, aşağılanmaya, hor görülmeye, itilmeye kakılmaya, dalga geçilmeye, küfür yemeye alışmaktır da. Üstelik bu, Kinik müfredatta alınması gereken ilk derstir. Bir sonraki aşamada ise çırağımızın utanmamanın da ötesine geçip sırf insan sıfatına büründü diye "insan" olduklarını varsayamayacağımız vatandaşların övündüğü her şeyi de aşağılamayı, onlarla dalga geçmeyi öğrenmesi gerekecektir, tıpkı bilge Sinoplu Diogenes'in sürekli keyifle, matrak, alaycı, hazırcevap bir biçimde yaptığı gibi. Bu durumda Kinik olma yoluna baş koymuş olanların alması gereken ilk ders, diğer bir deyişle, şudur: Artık bir kentin yurttaşı değil de, dünya vatandaşı olan bir köpeksem, ilk yapmam gereken şey evde ne yapıyorsam sokakta da yapabileceğimdir. Ne de olsa nerede uyuyabiliyorsam orası benim evimdir ve kendi evimde de elbette hiç utanmadan, canım ne isterse yapabilirim. Bir gün Diogenes sokakta kahvaltı ederken kendisine "Köpek!" diye bağıranlara, "köpek sizsiniz, baksanıza kahvaltı ederken çevreme toplanmışsınız" (D.L. VI. 61) dediğinde aslında belki de bunu ifade etmeye çalışmaktadır. Bu durumda utanmamanın bir sonraki aşaması başka bir Kinik ilkeyi, ifade veya konuşma özgürlüğünün (*parrhesia*) kullanımını hayata geçirmek olacaktır: Utanmayı bırak, utandır.

Kinikler kirli, yırtık pırtık harmanileriyle (*tribon*), iç çamaşırsız, çıplak ayakla, saçı sakalına karışık, hırpani bir biçimde sokakta dolanırken ve hatta Diogenes mastürbasyon yaparken ya da Krates, ilk ve tek kadın Kinik filozof olan Hipparkhia (yaklaşık M.Ö. 350- yak. M.Ö. 280) ile kamusal alanlarda, ahalinin gözü önünde cinsel ilişkiye girerken elbette utanmıyorlardı (D.L.VI. 46, 69, 97). Mesela Sinoplu Diogenes bir gün agorada mastürbasyon yaparken kendisine şaşkınlıkla bakanlara "Keşke karnımı okşadığımda o da doysaydı" şeklinde karşılık verirken, kendi seçtiği yolu izleyecek olanlara aslında ne demek istemiş olabilir? (D.L.VI. 46). Yalnızca Diogenes'in bu yanıtını anlamak için bile Kinik olma yolunu tutmuş çömezimizin, bir süre daha kentin sokaklarında balık gezdirirken Sinoplu Diogenes efsanesi hakkında söylenenleri aklından geçirerek dolanması gerekir. Diogenes burada, aslında çırağımıza nasıl bir ders vermektedir? Çırağımızın bu hikâyeden öğrenmesi gereken nedir?

Kinik öğretide "özel alan/kamusal alan" ayrımı yoktur; dolayısıyla, Atinalıların yalnızca evde yapabildikleri şeyler dışarıda da yapılabilir. Diğer yandan öğretide yalnıza mastürbasyon, cinsel ilişkiye girmek değil, yemek, içmek, giyinmek gibi gündelik pratikler de "keyif alma" amacına yönelik olmamalıdır. Hazzın peşine düşmek yasaktır. Bu nedenle çile çekerek benliğin eğitimi (*askesis*) ile olabildiğince gösterişsiz, sade yaşamak (*euteleia*), Kiniklerin bilgeliğe ulaşma yolunda atmaları gereken iki temel adımdır. Atinalıların bilge olma yolunda yürümek isteyenlere bulaştırdıkları hastalıklı, gayri ahlaki huylardan sıyrılmak, benliğimizi Kinik müfredata uygun olarak eğitmek için ise daha önce keyfine yaptıklarımızı ancak zaruri olduğunda, mecburiyse yapmayı öğrenmeliyiz. Öğretide de her türlü sahiplenme biçimi, kurumsal ilişki zaten yasak olduğundan, evlenmek tabii ki yasak olacak,[7] bu durumda eş sahiplenemeyen, evlenemeyen, zaten bir kadının pek de tercih etmek istemeyebileceği bir durumda olan Diogenes evinde, yani o anda nerdeyse orada, doğal olarak mastürbasyon yapabilecektir. Bu durumda kamusal alanda mastürbasyon ya da cinsel ilişki Atinalılara göre fevkalade ayıp, Kiniklere göre ise gayet doğal olacaktır. Üstelik genelce garipsenen bu tür davranışlar, Kiniklerin bilgelik anlayışları uyarınca yaşamsallaştırmaları gereken öğretilerinin bazı ilkelerinin, yani duygulardan azade olma çabasının (*apatheia*), kendi kendini yönetebilme, kendine yetebilme idealinin (*autarkeia*), iç hâkimiyete ulaşma arzusunun (*egkateia*) somut birer ifadesi,

7 Kinik öğretide evlenmek yasak olsa bile Krates ile Trakyalı soylu bir kadın, aynı zamanda filozof olan Hipparkhia evlenerek Kinik bir biçimde sokaklarda yaşamışlardır. Epiktetos *Söylevler*'inde Kiniklerin neden evlenmemeleri gerektiğini açıkladıktan sonra çırağı ona Krates'le Hipparkhia'nın evliliğini hatırlatınca, aldığı yanıt şu şekilde olmuştur: "Sözünü ettiğin olay bir aşktan doğmuştu ve o kadın da öteki Krates'ten başkası değildi. Bizim sorguladıklarımıza gelince, sıradan evliliklerdir ve bu sorgulamayı yapmakla, dünyanın şimdiki durumunda bu tür evliliklerin özellikle Kinikler için hiç de uygun olmadığını göstermeyi amaçlıyoruz" (*Söylevler*, III. 22). Bkz. Epiktetos. *Söylevler*, çev. Birdal Akar, İstanbul: Şule Yayınları, 2010. Gerçekten de bu evliliğin istisnai sayılması, öğretiye aykırı görülmemesi gerekir. Laertios'un aktardığına göre ne zenginlik, ne soyluluğu ne de güzelliği umursayan Hipparkhia, Krates'in sözlerine, yaşama biçimine aşık olur. Hatta Hipparkhia babasına Krates'le evlenmezse kendini öldüreceğini söyler. Bunun üzerine Hipparkhia'nın ana babası Krates'e onu evlilik fikrinden caydırması için ricada bulunurlar. Krates de Hipparkhia'yı bu fikirden vazgeçmesi için her yolu dener, fakat olmaz. Krates giysilerini çıkarıp Hipparkhia'ya "işte damat, malı mülkü bundan ibaret, benimle aynı yaşam biçimini paylaşmazsan, benim eşim olamazsın" der. Hipparkhia da Krates'inki gibi üzerine bir giysi geçirir ve kocasıyla sokaklarda dolanmaya başlar (D.L. VI. 96-97). Kinikler tarafından da kabul edildiği üzere, bu evliliğin, klasik bir evlilik olmak yerine bir tür "Kinik yoldaşlığı" olarak değerlendirilmesi gerektiği düşünülebilir. Kinik Diogenes'in Hipparkhia'ya yazdığı bu mektup bu birlikteliği onayladığını gösterir niteliktedir (*Epist*.3). Bkz. Abraham J. Malherbe (ed). *The Cynic Epistles*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 1977, s. 95.

yaşama dönüşmüş şekli olacaktır. "Doğal bir ihtiyacını giderdi" diye ahali Diogenes'i daha da yadırgamaya devam etseydi, Diogenes bu davranışının öğretisinin kaçınılmaz bir sonucu olduğunu şu şekilde temellendirebilirdi: Görmüş olduğunuz üzere, ben kendime yeter bir biçimde yaşayabiliyorum. Ayrıca bu haz almak için değil, mecburiyetten yaptığım bir şeydi; tıpkı ihtiyaç duyduğumda sokağa işediğim gibi acıkan karnımı doyurdum. Oysa siz kendinizle hiçbir biçimde yetinemiyorsunuz, tatminsizsiniz, açgözlüsünüz. Elinizdekiyle, doğayla, doğal olanla yetinmeyerek hep daha fazlasını istiyorsunuz. Cinsel haz, para, ün, mal mülk gibi gereksiz, erdemsiz hazlar ya da boş şeylerin (*tuphos*) peşinde koşan kölelersiniz. Hatta insan bile değilsiniz. Ayrıca ben sizin gibi bir kentin vatandaşı değilim; bir köpeğim ve burası benim evim, istediğimi yaparım; size ne?

Diogenes'in "Zaten ben bir köpeğim, sizin gibi bir Atinalı değilim" demesi, onun ahali tarafından garipsenen, ayıplanan, küçümsenen her tür davranışını temellendirebilecek niteliktedir. Laertios ünlü yapıtında Kiniklere ayırdığı bölümde dört yerde Sinoplu Diogenes ile Büyük İskender'in karşılaşmasına dair farklı hikâyeler aktarır (D.L. 38, 44, 60, 68). Bunlardan birinde Büyük İskender kendini Diogenes'e "Ben büyük Kral İskender" şeklinde takdim eder. Diogenes ise buna "Ben de köpek Diogenes" şeklinde karşılık verir. Bunun üzerine Büyük İskender ona neden köpek olarak adlandırıldığını sorunca "Bana bir şey verene kuyruk sallıyorum, vermeyene havlıyorum, kötüleri de ısırıyorum ondan" yanıtını alır. Tarihte bu diyalog gerçekte aktarıldığı gibi geçmiş olsun olmasın, sonuçta İskender'in kendini aynada "kral" görürken Diogenes'in kendini "köpek" olarak gördüğü açıktır. [8]

8 Krş. "Atina halkı Diogenes'e 'köpek' diyordu, çünkü o kuru toprak üzerinde yatıyor, sokaklarda, kapı önlerinde geceliyordu; ama Diogenes bu adı seviyordu, çünkü davranış tarzına uygun olduğunu görüyordu. Platon'un köpeklerin doğası hakkında anlattıklarını bilirsiniz, köpeklerin ahlak anlayışında tanıdıklarına kuyruk sallamak ve onları sevmek, tanımadıklarına ise hırlamak, dostu düşmanı ayırmak vardır, ama onlar bunu, hayır ve şer bilincine sahip oldukları için değil, onları ya tanıdıkları ya da tanımadıkları için yaparlar. Filozof da böyle olmalıdır, kendisine bir şey vermeyenden, vermediği için nefret etmemeli, erdem sahibini dost görmelidir ve kendisine yabancı olanı ondaki kötülüğü görerek anlamalıdır. Çünkü köpek, görme alışkanlığı nedeniyle dostunu tanır, filozof ise gözden önce özellikle anlayış gücüyle dostu düşmanı ayırır, dostu kendine çeker, ötekini kendinden uzak tutar, öfkesine kapılmaz, ısırmaz, uyararak onu düzene sokar ve iyileştirir, ısırmak gibi uyarmak da gizli kalmış hataları ortaya, gün ışığına çıkarır. Ama böyle bir köpek sadece tek bir evde tutulmaz ve o yalnız sahibine değil, bütün insanlara bekçilik eder, bunu da insanlar malını mülkünü kaybetmesin diye değil, doğruluktan, dürüstlükten ve birlikten mahrum kalmasın diye yapar" (THEMİST. de virt. 43 vd. Sachau, Arapçadan çev. v. O. Gildemeister. Aktaran Georg Luck, *Köpeklerin Bilgeliği: Antikçağ Kiniklerinden Metinler*, Çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Say Yayınları, 2011, s. 99-100.

Eski Yunanca *kuon*, *kun* kökeninden gelen *kunikos* (Latince *cynicus*) "köpeksi" demektir. Okul, adı itibarıyla zaten sizi köpekliğe davet eder. Dolayısıyla kentte yaşayan yurttaşlar gibi iş yapmak, siyasetle ilgilenmek, kentin bilgelikten uzak ahlaksızlık rejiminin bir parçası olarak hayatını idame ettirmek yerine sokakta bir köpek gibi yaşamayı seçmek, Kinik öğretinin, yaşam biçiminin iç gereğidir. Nasıl ki bir köpeğin günlük besin, soğuktan korunmak için barınma ve gerektiğinde cinsel ihtiyacını giderme dışında bir gereksinimi yoksa, "köpek olma"yı bir kentin yurttaşı olmaktan çok daha yüce bir mertebe olarak gören Kinikler de kendilerine bir kentin vatandaşı olduğu zamanlar musallat olmuş her türlü alışkanlıktan kurtulmayı öğretilerinin en temel ilkesi olarak benimseyeceklerdir. Bu nedenle Kinikler yalnızca mülkiyet ya da parayı değil, uygarlığın tüm getirilerini, sözüm ona nimetlerini şiddetle reddederek doğada aylakça, dilediğince dolaşan birer köpek olmaya çalışırlar. Köpek olmaya ne kadar yaklaşabilirse bir Kinik, o kadar iyi bir Kiniktir. Bu nedenle para ya da mülkiyetin ötesinde uygarlıkla ilgili hemen her şey Kinikler tarafından şiddetle eleştirilir, alaya alınır, küçümsenir. Bilgece yaşamak için doğada olmayan, doğal olmayan, bedenimizin hayatta kalması için zaruri olmayan her şeyden uzaklaşmak şarttır.

Kiniklerin gözünde kentin gayriahlaki rejimine gark olmuş bir cahil sürüsünden utanmak ise bilgelik yolunda ilerlemek isteyen bir Kiniğe asla yakışmayacaktır. Kaldı ki aslında utanması gereken, yadırganması gereken onlardır.[9] Bir Kinik için yalnızca iki tür insan vardır: Ya Kinik olarak her türlü sahtelikten kaçarak gerçek insan olma yolunda ısrarla, tüm zorluklarına katlanarak, eziyetini çekerek yürüyenlerdensindir ya da cehaleti, yanlış hayatı içinde debelenirken kendini bilgin, üstün, zengin, ünlü, yani herhangi bir nedenle önemli, kıymetli sanan kendini bilmezlerden herhangi birisindir. Hatta gündüz elinde fenerle insan arayıp bulamayan Diogenes'in "Hey insanlar!" diye bağırdıktan sonra toplanan ahaliye "İnsanları çağırdım, pislikleri değil" diyerek bastonuyla giriştiğini göz önüne alırsak, bu ayrım "Kinikler

9 Diogenes için Atina bir ahlaksızlık yuvasıdır; tam da bu nedenle Atinalıların söylediklerini hiç mi hiç ciddiye almaz: Diogenes, "[i]nsanların hendek kazmak ve tekme atmak için yarıştıklarını, ama doğru düzgün adam olmak için kimsenin kılını bile kımıldatmadığını söylüyordu. Gramercilerin Odysseus'un kusurlarını araştırmalarına, ama kendi kusurlarını görmemelerine şaşıyordu. Hele müzikçilerin lirin tellerini akort edip kendi ruhlarının eğilimlerini uyumsuz bırakmalarına; matematikçilerin güneşe ve aya bakıp ayaklarının altını görmemelerine; hatiplerin doğruları söylemeye özen gösterip hiçbir şekilde doğru davranmamalarına; cimrilerin aslında onu çok sevmelerine şaşıyordu. Dürüst insanları 'parayı aşmışlar' diye övüp, zenginlere imrenenleri kınıyordu (D.L. VI. 27, 28).

ve Pislikler" olarak da kısaltılabilir (D.L. VI. 32). Dolayısıyla elbette Kiniklerin ve Kinik olmayanların benimsedikleri değerler birbirine zıt olacağından, birinin gözünde "ayıp" olan diğerine "doğal" görünecektir; birine göre "doğal" olan ise diğerine göre "ayıp" sayılacaktır. Demek ki bir Kiniğin cahilin benimsediği değere göre yargılanmasını, yadırganmasını kabul etmesi gibi bir şey söz konusu olamaz. Zaten ortada utanılacak bir insan bile yoktur. Kinik Kinikten utanmaz; pisliklerden ise hiç mi hiç utanılmaz. Onlardan utanmak yerine onlara gerekirse haddini bildirmek, gerekirse onlarla dalga geçmekle onları doğru yola sevk etmek de Kinik öğretinin, hayat tarzının olmazsa olmazıdır.

Şimdi Özgürsün: Sahip Olduğunu, Ait Olduğunu Düşündüklerinden Kurtulduğunda

Arsız ama yüzsüz olmamak gerektiği dersini alan çırağımız için artık Atinalı gözünde "ayıp" ya da "suç" olarak görülen her eylem yapılabilir olacak, böylece hayat hem kolaylaşacak hem de özgürleşecektir. Bu durumda evsiz barksız olmaya alışan çırağımız, gerçekleştirmesi gereken bir başka ilke olan özgürlüğünü (*eleutheria*) –ki zaten esaretten kurtulmak için Kinik olmayı seçmişti– şu şekilde savunmaya başlayabilir: Ey Atinalılar! Evde oturmak kendini eve hapsetmektir. Roman atasözünde ifade edildiği gibi: "Evde oturan ölür". Atina'nın değil, bu dünyanın bir yurttaşı olduğuma (*kosmopolites*) göre tüm dünya benim evimdir. Kentin sınırları denilen şey vatandaşların hayali icadı, kurgusudur; gerçekte *kosmos*'un içinde sınır diye bir şey yoktur. Sahibi olduğunuzu sandığınız evler ise, sanmayın ki tapusu elinizde diye sizindir. Aslında sizi sahiplenen, sizlerin efendisi olan, sahibi olduğunuzu varsaydıklarınızdır. Sahibi olduğunuz o evi almak, o evde oturmak adına aslında bütün hayatınızı ne denli rezil bir biçimde heba ettiğinizin, boşuna yaşadığınızın farkında bile olmayan zavallılardan başka bir şey değilsiniz.

Sonuç olarak Kiniklere göre kendimizi "bir kentin yurttaşı" ya da "şu evin sahibi" olarak görmeye başladığımızda aslında kendimize bir sınır çizmiş ve o sınırlar içinde yaşamaya başlamış oluyoruz. Mesela "burası benim" dediğim zaman başka bir yerin benim olmadığını kabul etmiş oluyorum. Atinalı olmadan önce Sparta da benimdi; yani tıpkı bir sokak köpeği gibi gidip uyuyabileceğim, işeyebileceğim her yer benimken sahibimin köpeği olursam o zaman "burası benim, ne güzel, huzurlu, güvenli bir yer" diye kendimi bir kulübeye hapsediyorum. Rahatlık adına esareti seçiyor, kendimi hapsediyo-

rum. Diogenes açısından tüm Atinalılar kendilerini fiziki olarak evlerine, ruhani olarak zengin, ünlü, güçlü, itibarlı olmak gibi saçma fantezilere, boş uğraşlara, herkesin birbirinde ahlakı aradığı ama bulamadığı bir gayriahlaki zindana hapsetmişlerdir. Kendilerini "efendi" bellerken aslında "köle" olmalarının nedeni de budur. Daha kendilerine hâkim olamazken başkalarına, peşinde koştukları boş şeylere hâkim olmaya çalışanlar, aslında hâkim olmaya çalıştıklarının hükmü altındadırlar. Krates'in "komutanları eşek sürücüsü gibi görünceye kadar felsefe çalışmak gerekir" demesinin bir nedeni de bu olabilir (D.L. VI. 92).

Bir dünya yurttaşı olarak Atina'nın yasalarına uymaktan iyice uzaklaşan çömezimiz, yeni tanıştığı bu özgürlük hissinin tadını çıkarmaya başlayacaktır. Ne de olsa bir işe gitmesi de gerekmediği için çalışmayacak –ki bu kölelerin işidir, efendilerin, bilgelerin değil– sokakta dilenerek ya da birilerinden çalarak hayatını idame ettirecek kadar yiyecek, içeceği temin edebilecektir. Zira aslında çalınan ya da kendini acındırarak yurttaştan alınan bir şey de yoktur. Kiniklerin bazen dilenirken söylediği rivayet edilen şu sözler, onların para ve mülke bu bakışlarını özetler niteliktedir: "Her şey Tanrılara aittir. Tanrılarla bilgeler dosttur. Dostların malı ortaktır. O halde her şey bilgelere aittir" (D.L. VI. 37). Dolayısıyla bir Kinik dilenirken bilgedir ya da çalarken aslında kendisine göre başkasından bir şey almamakta, talep etmemektedir. Her şey Tanrıların olduğuna göre zaten birisinin bir şeye sahip olduğunu söylemesi abestir. Her şey Tanrılarınsa onların dostu olarak Kinikler, kendilerine ait olanı almaktadır. Atinalı gözünde duygu sömürüsü olarak "ayıp" görülen dilenme ya da "suç" sayılan çalma, Kinikler açısından bakarsak, Tanrıların dostu olarak kendilerine ait olanı kullanmaktan ibarettir.

Diğer yandan mülkiyetin kendisi asıl suç, asıl hırsızlıktır. Diogenes, tapınaktan kupa çalan bir bekçiyi yakalayarak götüren tapınak görevlilerini görünce "büyük hırsızlar küçük hırsızı götürüyorlar" (D.L. VI. 45) dediyse, Pierre-Joseph Proudhon'un "Mülkiyet hırsızlıktır" tezini yüzyıllar önce dile getirmiştir. Ayrıca tapınaktan bir şey çalmak da mubahtır (D.L. VI. 73). Hırsızlık bir kentin normlarını, mülkiyet rejimini benimseyen yurttaşı için bir suçtur. Bir sokak köpeği ise ihtiyaç duyduğu şeyi, "Bunun sahibi kim?" diye düşünmeden alacaktır. Mülkiyet ya da parayla ölçülebilen her şey bir Kinik için ancak bir alay meselesidir (D.L.VI. 24, 28, 32, 57). Bu nedenle de paranın ilgası (*paracharattein to nomisma*) Kinik hareketin vazgeçilmez

sloganı olacaktır (D.L. VI.20, 21, 71). Bu durumda doğal olarak satın almak, sahiplenmek, "bu benim, benden başka kimsenin değil" demek, bir Kinik açısından tasvip edilebilecek edimler değildir. Tabiri caizse, para, mülkiyet, sahip olduğu düşünülen her ne varsa ahlakı bozar, insanı bilgelikten, hayatı gerektiği gibi yaşama iradesinden uzaklaştırır. İşin açıkçası para kazanmak ya da mülk sahibi olmak için girilen her ilişkide gayriahlaki bir durum vardır. Stoacı Khrysippos'un paraya ilişkin şu sözleri, Kiniklerin de paraya bakışının ruhunu tam olarak yansıtır niteliktedir:

> İnsan niçin para kazanacaktır? Eğer yaşamak içinse, yaşamak önemli değildir; haz almak içinse, bu da önemli değildir; erdem içinse, erdem mutluluk için tek başına yeterlidir. Para kazanma yolları gülünçtür; örneğin kralın sırtından geçinenler gibi: Çünkü kralın suyuna gitmek gerekecektir. Ve dostlarının sırtından geçinenler: bu durumda dostluk çıkar karşılığı satın alınan bir şey olacaktır. Bilgelik sayesinde geçinenler: bu durumda bilgelik para karşılığında sunulmuş olacaktır (D.L. VII. 189).

Sonuç olarak Kinik ustaların yanında dolanmaya başlayan çırağımızın buradan çıkarması gereken ders, para kazanmaya çalışmanın acilen bırakılması gereken bir alışkanlık olduğu yönünde olacaktır. Seçtiği varoluş tarzının iç gereğince paraya da zaten ihtiyacı pek olmayacaktır. Pazardaki sebze meyve artıkları, bazen kendilerine verilen ekmek, denk gelirse balık, et, mecburen bolca içilen su, ikram edilirse, bir yerden denk gelirse süt, aşırıya kaçmama kaydıyla şarap, bir Kiniğin günlük beslenme rejimi haline gelecektir. Kurulan pazardan, yapılan şenliklerden, arınma töreni kurbanlarından kalan yiyecekler elbet bir köpeğin gözünde bulunmaz birer nimettir. Ne de olsa sahibi olup da onun tarafından şımartılmayan bir köpek önüne ne konulursa yiyecektir. Diogenes çiğ et yemeyi bile denemiştir (D.L.VI. 34). Hatta gerekirse insan eti bile yenilebilir (D.L. VI. 73). Doğal olarak bir Kinik için ertesi gün için kaygılanarak birikim yapmanın da bir anlamı olmayacaktır. Yarının yemeği de yarın olunca, acıkıldığında, bir şekilde bulunacaktır. Zira bir Kinik için "yaşamın sözüm ona hazları gereksizdir ve bir engeldir, çünkü aklı asıl amaçlarından saptırır. Zenginlik, itibar, iktidar aklın otoritesini tehdit eder, yoksulluk, yalnızlık, iktidar sahibi olmamak bağımsız düşünmeyi kayırır ve ruhu arındırır. İyi kişi, bilge kişi, yani Kinik tamamen bağımsızdır, kendiyle yetinir ve bu yüzden

tanrılara benzer. O hiçbir devlete, ulusa, zümreye ait değildir; bir '*kosmopolites*' tir."[10]

Açık ki Kinik okulun mülkiyeti ve parayı ilgası, aslında çok daha kapsamlı bir ahlaki öğretinin basit bir uygulamasından ibarettir. Diğer bir deyişle, bilgelik yönünde ilerlemek isteyen bir Kiniğin önündeki en büyük zorluk, para ve mülkiyetten ziyade, bir kentte benimsenen yaşam biçiminden, uygarlığın iç gereği olarak tartışmasız kabul edilen tüm yasa, norm, ahlaki değer ve uzlaşılardan topyekûn bir biçimde kurtulmaktır. Diğer bir deyişle bir Kiniğin gözünde, Atinalıya "doğal", "ahlaki", "normal" görünen aslında yapaydır, sahtedir, gereksiz, saçma, boş, şaşılası ya da "bilgelik yolunda gitmeye hizmet etmez" anlamında gayriahlakidir. Diogenes'in köpek gibi yaşamayı seçmesi ve bunu salık vermesinin arkasında, aslında Atinalıların kendilerini insan saymalarına karşı oldukça sert, kapsamlı bir itiraz da vardır: Sizin gibi kendini insan sanan pisliğin biri olacağıma, köpek olmayı yeğlerim. Diogenes'in şu sözleri Kinik öğretiyi en güçlü, en öz biçimde aktaran bir manifesto niteliğindedir ve bir Kiniğin neden toplumun büsbütün dışına çıkmak istediğini açıkça ortaya koyar:

> [1] ("Köpek" Diogenes siz Greklere lanet okuyor!) Benim ağzımdan çıkmasa da size zaten [lanet okundu]. Sizin sadece dış görünüşünüz insana benziyor; içiniz birer maymun. Sizde her şey sırf görünüş; hiçbir şey bilmiyorsunuz. Bu yüzden doğa sizden intikam alıyor. Kendiniz için yasalar icat ederek hiç görülmemiş bir şekilde kendinizi bir şey sandınız. Onlar [yasalar] içinize iyice yerleşmiş kötülüğe delalet ediyor. Ömrünüzü baştan sona barış içinde geçireceğinize, öteki alçaklara çok iyi uyan birer alçak olarak savaşta geçiriyorsunuz. Başkaları sizden biraz daha şık giyindiği ya da daha çok parası olduğu ya da kendini daha akılda kalıcı ifade ettiği ya da daha iyi eğitim almış olduğu zaman hasedinizden çatlıyorsunuz. [2] Sağduyuya dayanarak karar vermiyorsunuz, olasılık, inanılırlık, herkes tarafından kabul edilebilirlik alanında yozlaşarak alıyorsunuz kararlarınızı, her şeye bir kulp takıyorsunuz, ama hiçbir şey bilmiyorsunuz, tıpkı atalarınız gibi, bilgisizlik ve anlayışsızlıktan dolayı kıvrandığınız için kendinizi gülünç duruma düşürüyorsunuz, iyi ki de böylesiniz. Sizden yalnız "köpek" değil, doğa bile nefret ediyor. Evlilikten önce ve sonra çok az seviniyor, çok fazla kederle-

10 Georg Luck, *Köpeklerin Bilgeliği: Antikçağ Kiniklerinden Metinler*, çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Say Yayınları, 2011, s. 23-24.

niyorsunuz, çünkü evlenirken zaten mahvolmuşsunuz ve hoşnut değilsiniz. Savaşta açgözlülükten dolayı, sözümona barışta [uydurma] suçlamalar nedeniyle kaç insan öldürdünüz –hem de nasıl insanlar!– [3] Birçoğu çarmıhta asılı değil mi? Pek çoğu cellat tarafından idam edilmedi mi? Başkaları zehir çanağını içerek boşaltmaya mahkum edilmedi mi? Yine başkaları işkencede can verdi, çünkü suçlu oldukları söyleniyordu. Ey caniler, bu insanları öldürmektense, eğitmek gerekmez miydi? Bizim gerçekten de cesetlere ihtiyacımız yok, meğer ki onları kurbanlık hayvan gibi yemek isteyelim, ama siz caniler bilin ki, bizim iyi insanlara ihtiyacımızın olduğu kesin! Siz okuma yazma bilmeyenleri, müzikten anlamayanları eğitiyorsunuz, ki böylece, onlara ihtiyacınız olduğu zaman, elinizin altında bulunsun. Niçin yasaları çiğneyenleri eğitmiyor ve dürüst insanlara ihtiyaç duyduğunuz zaman onlardan yararlanmıyorsunuz? Çünkü bir kenti ya da bir ordugâhı yağmalamak istediğiniz zaman yasaları çiğneyenlere de ihtiyacınız var. [4] Ve bu o kadar kötü bile değil, ama zorla "iyilik" yaptığınız zaman, daha iyi olanın nasıl bir ganimet haline geldiğini görmek mümkün, ve elinize düşenin hali harap, sizi gidi insanlık dışı yaratıklar! Spor alanlarında sözümona Hermes şenliğini ya da Panathen'leri kutladığınız, pazar yerinin tam ortasında yiyip içtiğiniz, kendinizi kaybedecek kadar sarhoş olduğunuz ve kadınlarla, oğlanlarla cinsel ilişkide bulunduğunuz [?] zaman [...] Sonra tanrılara da hakaret ediyor, bunu hem gizlice hem de alenen yapıyorsunuz. "Köpek" bununla ilgilenmiyor, ama bütün bunlar sizin için büyük önem taşıyor. [5] "Köpeklerin" doğal, gerçek bir ömür sürmesine engel çıkardığınıza göre, onlara karşı suç işlemeden durmanız mümkün olacak mıydı? Ben, "köpek", sizleri sözlerimle cezalandırıyorum, ama doğa hepinizi aynı şekilde gerçekten cezalandırıyor, çünkü o korktuğunuz ölüm hepinizin başının üstünde sallanıyor. Yoksullukları nedeniyle sağlıklı olan pek çok dilenci gördüm, ve hasta olan zenginler, çünkü onlar lanet olası midelerine ve cinsel organlarına hâkim olamıyordu. Bu ikisine yaranmak için yaşarsanız, kısa bir haz isteğinden sonra uzun süren acılar hissedeceksiniz. [6] Ne eviniz ne de evin içindeki sütun başlıkları işinize yarayacak, altın ve gümüş yataklarda yatarak ıstırabınıza katlanacaksınız ve bu size müstahaktır. Ey öteki alçaklara çok iyi uyan siz alçaklar, sebzeyle birlikte lezzetli yiyecek artıklarını bile yemeye gücünüz kalmayacak! Aklınız başınızda olsaydı –ki sarhoş olduğunuz zaman bu söz konusu değil– bilge Sokrates'e ve bana itaat ederek yaşlı genç hepiniz toplanır ölçülü olmayı öğrenirdiniz ya da kendinizi asmayı!

> Zira bir ziyafette vuku bulmaması gereken şeyler yaşamda da başka türlü olamaz, siz orada tamamen sarhoş olana kadar [o kadar çok içiyorsunuz ki], baş dönmesine, mide ağrılarına yakalanıyor, çaresiz kalıyor, başkaları tarafından taşınıyorsunuz... [8]... Siz barbarsınız, [ta ki] Grek adabını öğretene ve gerçek bir Grek olana kadar size lanet okuyorum. Bulunduğunuz yere ve yaşam tarzınıza gelince, o barbar denen halklar [sizden] çok daha uygar. Siz, sözümona Grekler, Grek-olmayanlara karşı savaşıyorsunuz, ama Grek-olmayanlar, sizin gibi iddiasız bir şekilde ülkelerini savunmayı zorunlu görüyor. Size hiçbir şey yetmiyor. Çünkü yanlış eğitildiğiniz için şöhret düşkünü ve anlayışsızsınız.[11]

Sinoplu Diogenes'in manifestosu diyebileceğimiz bu sözleri, Kinik hareket ya da okulun, klasik felsefe tarihi yazımında kabul edildiği gibi bireysel bir yaşam biçimi tercihi, bir tür içe doğru, benliğe doğru geri çekiliş olmanın ötesinde gayet etkili, aktif bir direniş, toplumun tüm ahlaki dokusuna, genelce olağan, sıradan görülen kentsel yaşam pratiklerinin en temeline yönelik, bariz bir siyasi içeriği de olan sağlam bir eleştirel tutum olduğunu da yeterince gösterir niteliktedir. Atinalıların ancak bir aptalın mutluluğu içinde, dehşetengiz bir biçimde, içinden çıkılamaz bir gayriahlaki, hatta gayriinsani, bilgelikten ise fersah fersah uzakta olan bir toplumsal düzen içinde yaşadığını düşünen Diogenes için köpekleşmek, bu nedenle en ulvi ahlaki değerin, en bilgece yaşamın bizatihi hayatla temellendirilmesidir. Ne var ki o Atinalılara göre "bencil, ayrıksı, toplumdışı, aksi huylu biridir; normal yurttaşlara sataşır, el avuç açar ve üstelik onlarla alay eder, kendi tercihi yoksulluk içinde evliliği, aileyi, dostluğu reddeder, dur durak bilmeden dolaşır ve kendini tanrılarla bir tutar!"[12] Oysa Diogenes, toplum tarafından "delilik," "dalga geçme," "aşağılama," "şiddete başvurma," "arsızlık," "edepsizlik," "terbiyesizlik," "suç" olarak görülen davranışlarıyla Atinalıları bilgece yaşamaya, bunu bizzat kendi hayatıyla göstererek davet ediyordu. Dolayısıyla bir Kinik, tüm toplumsal yaşama bir yandan lanet okusa, kendini ondan büsbütün yalıtmaya çalışsa da aslında insanları "hekimin hastayı iyileştirmesi gibi doğru yola çevirmeye uğraşır ve kendini insan dostu, tanrıların elçisi diye tanıtır."[13] Aslında bu biçimde bir Kinik insanlığı sevme düşüncesini (*philanthropia*) pratikte yaşanır

11 *Epist*. 28. *age*., s. 187-190.
12 *Age*., s. 24.
13 *Age*., s. 24.

kılmaktadır. Eleştirinin dozunun sertliği, çıkılacak yolun zorluğunu haber vermekle, büsbütün değersiz bir hayatı idame ettirme biçimini derhal terk etmeye teşvik etmekle ilişkilidir. Belki de Diogenes şöyle demek istiyordu: Öğretimi anlamanız, bilgece yaşamanız için ne yazdığımı okumanız gereksiz, yaşadığım gibi yaşayın yeter. Oysa siz benim yaşama biçimimi garipsiyor, kendinizdeki garipliği bir türlü görmüyorsunuz. Benim tamamıyla kendine yeter, doğal bir biçimde, dolayısıyla bilgece yaşadığımı anlayıp kabul ettiğinizde öğretimi de kavramaya başlayacak, yanlışlarınızdan uzaklaşarak hakikate doğru yaklaşacaksınız. Para, mülk, mevki, itibar, şöhret peşinde koşarken ıskaladığınız bir şey var: bilgece yaşamanın tam da kendisi.

Kiniklerin mülksüzleşme rejimleri, her ne kadar takdire şayansa da, bir insana oldukça ağır gelebilir. Kiniklerin zamanla öğretilerinin sertliğini yumuşatma eğilimi içine girmesinin nedenlerinden biri bu olabilir. Gerçekten de Sinoplu Diogenes gibi "insanlar arasında bir Tanrı gibi yaşamak" her yiğidin harcı değildir. Deyim yerindeyse, her şeyden önce mangal gibi bir yürek, sarsılmaz bir irade, kuvvet gerektirir. Epikürcüler ise, bazı noktalarda Kiniklere yaklaşmakla birlikte, daha makul gibi görünen başka bir mülksüzleşme rejimi öneririler. Kurtuluş tek başına değil, ancak dostlarla birlikte mümkündür. Sokaklarda vatandaşlara havlamak gereksizdir; onları kendi halinde bırakarak kurduğumuz bahçede kendi işimize bakmalıyız: Dostluğumuzu pekiştirmeye ve felsefe öğrenmeye devam etmeliyiz. O halde şimdi Epikürcülerin neden ve nasıl kentin mülki ve siyasi rejiminden kaçmak istediklerini gözden geçirmeye başlayabiliriz.

Epikürcü Bahçeler: Mülkle ve Siyasetle Uğraşmayı Bırak, Dostlarla Birlikte Dinginliğin Tadını Çıkar

Epikür (M.Ö. 341/2-270) Samos'ta (Sisam Adası) doğmuş, ilk felsefe öğrenimini adada ve daha sonra atomculuğun ilkeleriyle tanıştığı Teos'ta (İzmir, Seferihisar) Nausipahanes'ten aldıktan sonra ilk okulunu daha kuzeyde, Midilli adasında, ikincisiniyse Lampsakos'ta (Çanakkale, Lapseki) açmış, daha sonra M.Ö. 306 yılında babası dolayısıyla vatandaşı olduğu Atina'ya gelerek ünlü okulunu, şehir sularının biraz dışında içinde evi olan bir "bahçe"yi alarak adıyla anılan okulunu kurmuştur. Epikür'ün okulu kısa bir zamanda diğer kentlerde de yaygınlaşarak, bir dostlar çevresi haline gelmiştir. Epikürcü bahçeler, İskenderiye'ye, Anadolu'ya, İtalya'ya hızla yayılmıştır. Epikür'ün öğretisi M.Ö. III Yüzyılda Metrodoros, Hermarkhos, Polystrates

tarafından, M.Ö II. yüzyılda Apollodoros ve Philodemos tarafından sürdürülmüştür. M.Ö. II. yüzyılın ortalarında Epikürcülük Amafinios aracılığıyla Roma'ya adım atmış ve ünlü şair Lucretius'un Epikürcü ilkeleri aktarıp yorumladığı *De Rerum Natura* (Evrenin Yapısı) adlı yapıtında günümüze kalan en etkili ifadelerinden birini bulmuştur. Diogenes Laertios'un aktardığına göre Epikür'ün birçok yazısı, kitabı vardır. Ne yazık ki bugün elimize üç mektubu, bazı kitaplarından fragmanlar, Marcus Tullius Cicero, Sekstos Empeirikos gibi düşünürlerin Epikürcü öğretiye ilişkin tanıklıkları ve Oenoanda'lı Diogenes'in, M.S. II. Yüzyılda Oinoanda'da yaptırdığı yazıtta bulunan kimi fragmanlar ve Diogenes'in kendi yorumları kalmıştır. Bu nedenle Epikürcülük hakkında çok fazla bilgi sahibi olmasak da, en azından ne tarz bir hayatı neden seçtiklerine, nasıl gerçekleştirdiklerine dair elimizde yeterince veri var.

Atina'da M.Ö. 306'da kurulan bahçe, Epikür ve dostlarının, onu izleyenlerin, yani Epikürcü okulun 700 yıl sürecek olan macerasının dönüm noktası niteliğindedir. Bu bahçenin kent merkezinden uzak, surların bile dışında bir yerde kurulmuş olması, Epikürcü güvenlik, ruhani dinginlik arayışının, kent merkezinde dönen mülki ve siyasi işleyişten kaçış isteğinin doğal bir sonucu gibi görünmektedir. Zira ulaşılması hedeflenen amaç kent hayatına müdahil olmak değil, ondan olabildiğince uzaklaşmaktır. Kiniklerin kendine yetebilme idealini Atina sokaklarında açıkça, Atinalılara neredeyse meydan okuyarak, deyim yerindeyse onlara havlayarak yaşamalarının aksine Epikürcüler, kendilerini kent hayatından ayrıksı, sakin bir dostlar çevresi olarak yalıtır ve şu ilkeye uyarak yaşamlarını sürdürürler: *lathe biosas*, yani "kendini gizle" ya da [çoğunlukça] "fark edilmeden yaşa." Bu durumda Epikürcülerin kent merkezinden çekilerek çeperlerdeki bahçelere çekilmeleri bu ilkenin sanki iç gereğidir. Peki, neden acaba Epikür, kendisini izleyecek olanlara öncelikle fark edilmeden yaşamayı, kendilerini gizlemek için bahçeye gelmelerini öğütlüyordu?

Epikürcülere göre kent içinde dönen mülki ve siyasi işler boştu, üstelik yalnızca sürekli bir huzursuzluk, tatminsizlik, güvensizlik hali içinde yaşamaktan ibaretti. Burada dostluk adına kurulan kişisel ilişkiler tekinsiz, yapay ve yalandı. Kentte yapılan felsefe, bilgelikten uzaklaşmaktan başka bir şey değildi. Kentte yaşayan vatandaşlar ise oldukça yaygın fikri bir salgın hastalığın, boş inançların pençesine düşmüş gibiydiler. Yanlış fikir ve inançlarla hastalanmışlardı: "Hatta bu hastaların sayısı giderek artmakta-

dır; çünkü birbirlerine öykünerek bu hastalığı koyunlar gibi birbirlerine geçirirler" (*Frg*. 3).[14]

İşte tam da bu nedenle hemen her şeyden korkuyorlardı: Tanrılardan, ölümden, cezalandırılmaktan, ayıplanmaktan, birbirlerinden, geçmişten, gelecekten, itibarlarının zedelenmesinden, mülklerini kaybetmekten, aldatılmaktan, yoksul ve yoksun bir duruma düşmekten, gelecekten, yani neredeyse kendi gölgelerinden bile korkuyorlardı. Kendilerinden ve birbirlerinden korkarak yaşayan bu insanlar, tam da her şeyden korkmaları nedeniyle, bütün hayatlarını yanlış yaşıyorlardı. Çünkü akılları boş inançlar ve yanlış fikirlerle doluydu. Bahçede ise korku değil güven (*asphaleia*), huzursuzluk değil dinginlik *(ataraxia)*, ıstırap ve sıkıntıdan uzak (*aponia*), acısız (*alupia*), korkusuz (*aphobos*), rahatı bozulmamış (*to athorubos zen*) bir hayat, sahte değil gerçek dostluk, hazda gark olma değil hazzı layıkıyla yaşama bilimi (*hedonizm*), adaletsizlik değil adalet, boş inançlar ve kuru felsefe değil, mutluluğa, asıl hazza, bilgeliğe doğru bizi yöneltecek olan, yaygın hastalığa karşı ilaç olarak şifa verecek felsefe vardır. Epikür'e göre zaten felsefenin tek amacı, teorik içerikli bir hakikate ulaşmaktan ziyade, ruhun hastalıklarından kurtarılarak sağaltımı, ıslahı, böylece dinginliğe ulaşmasıydı. Platon öğrencilerine derslerine gelirlerse hakikati kavrayabileceklerini söyleyebilir. Öğrenmenin hediyesi hakikattir. Ne var ki Epikür, bahçede yalnızca sağlıklı, dostlarla kaynaşmış, felsefeyle harmanlanmış bir biçimde mutlu ve huzurlu bir hayatı süreceğinizi, hakikatin de zaten bundan da fazla bir şey olmadığını müjdeleyecektir.

14 Oenoanda'lı Epikürcü Diogenes'in, M.S. II. yüzyılda Oenoanda'da yaptırdığı, yaklaşık 80 metre uzunluğunda ve 3.5 metre yüksekliğinde olduğu tahmin edilen devasa yazıttan, Epikür ve Epikürcülüğe ilişkin kimi fragmanlar ve Diogenes'in kendi yorumları kalmıştır. Bu yazıt, bugün Fethiye-Korkuteli yolunun 60. kilometresinde bulunan İncealiler köyüne yarım saatlik bir yürüyüş mesafesindedir. Diogenes, Epikürden yaptığı alıntıları ve Epikürcü görüşlerini, neredeyse taştan bir kitap gibi kentteki kuzey stoanın duvarlarına kazımıştır. Ne var ki bu yapı yıkılarak dağıldığından, bugün yazıtın parçaları kentin çeşitli kısımlarına dağılmış bir şekilde bulunmaktadır. Bu parçaların araştırılması, bunları birleştirerek çözme çabası hâlâ sürmektedir. Klasik diller uzmanı Martin Ferguson Smith şu yapıtında bu yazıtla ilgili bilinen hemen her şeyi bir araya getirmiş, yazıtın çözümlenebilen kısımlarını çevirerek tasnif etmiştir: *Diogenes of Oenoanda: The Epicurian Inscription*. Naples: Bibliopolis, 1993. Yazı içinde kullanılan *Frg*. kısaltması, bu çalışmadaki tasnife göndermede bulunacaktır. Bunun dışında elimizde Epikürcülükle ilgili bulunan iki temel kaynağa, *Kuriai Doxai* ve *Sentences Vatican*'a yazı içinde sırasıyla *KD* ve *SV* şeklinde kısaltılarak, bu kaynaklardaki tasnif biçimine uygun olarak göndermede bulunulmuştur. Bu iki kaynağın çevirisinde ise daha çok şu çalışmadan faydalanılmıştır: Epicurus. *The Epicurus Reader*, çev. Ed. Brad Inwood ve D.S. Hutchinson. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1994.

Öyleyse Epikürcüler, olası dostlarına kentin âdeta bir cehennem, bahçenin ise yeryüzünde bir cennet olduğunu söyleyerek onları hayal edilmesi zor bambaşka bir varoluş tarzına davet eder gibidir. Gerçekten de Epikürcü bahçeler, özellikle dönemi içinde neredeyse imkânsız olan bir hayali mümkün kılmışlardır. Kadınların vatandaştan, kölelerin, yabancıların insandan sayılmadığı bir siyasi iklimde kendi aralarında köle, kadın, yabancı gibi, yani "insan olma" dışındaki tüm nitelemeleri gereksiz ve saçma ilan etmişlerdir. Epikür yalnızca okuluna kadın alan ilk filozof olmamıştır; biri köle olan iki kadın Epikürcü, iki bahçenin başkanı olabildiğine, felsefeye dair çalışmalarıyla da Epikürcü cemaate saygınlık kazandırdıklarına göre Epikürcülerin bugün bile çözülemeyen cinsiyetler arası eşitsizlik sorununu yüzyıllar önce, en azından kendi aralarında halletmiş olduklarını söyleyebiliriz. Yine Epikürcülere göre aslında dünya tek bir ülke, hepimizin ortak evi olduğundan (Frg. 30), gerçek anlamda bir "yabancı" da yoktur. Bu durumda yabancılar, köleler, kadınlar, hatta çocuklar, kısaca kentin insandan saymadığı ya da hor gördüğü herkes bahçeye davetlidir ve bahçede eşittir. Mülk, üretim ve paylaşım dostlar arasında ortaktır.[15] Bu anlamda Kinik okula nazaran bahçeye giriş çok daha kolaydır; kim olursanız olun bahçede yaşamaya, felsefe yapmaya herhangi bir bedel ödemeden, Epikürcü öğretiyi izlemek koşuluyla, başlayabilirsiniz. Belki giriş ücreti olarak sahip olduklarınızı bahçeye bağışlayabilir ya da yeterince varlıklıysanız, Oinoandalı Diogenes gibi kendiniz bir bahçe de kurabilirsiniz. Ne var ki her şeyden önce, tıpkı Kinik olma yolunda olanların nasıl öncelikle utanmamayı öğrenmesi gerekiyorsa, kentten koparak Epikürcü bir bahçede hayatınızı sürdürebilmeniz için öncelikle korkmamayı öğrenmeniz gerekir. Korku, bilgeliğe doğru Epikür'ün yolundan yürümek isteyenler açısından öncelikle üstesinden gelmemiz gereken duygudur.

15 Epikür'ün bir mülksüzleşme biçimi önermesine rağmen özel mülkiyete karşı çıkmadığı, zira özel mülkiyeti yok etmeye çalışmanın aslında güvensizlikten kaynaklandığını düşündüğünü belirtelim (D.L. X. 11). Bu iki anlama gelebilir. Birincisi bahçe zaten özel bir mülkiyettir ve Epikür'ün özel mülkiyete karşı çıkması, tüm dünyayı bir bahçeye çevirme gibi bir niyeti de olmadığından, tutarsızlık olacaktır. İkincisi bu belki de bahçede yaşayanların ortaklaşa hayatlarındaki tüm eşyalarının ortaklaşa kullanılmadığını, kişisel eşyaların, malların olabileceğini de gösterebilir. Ne yazık ki Epikürcü bir bahçenin nasıl işlediğine dair elimizde yeterince veri olmadığından, bundan fazlasını söylemek aşırı yoruma girme tehlikesini taşır.

Korkan Bilge Olamaz

Epikür, sıkıntı, kaygı, öfke, acı gibi olumsuz duyguların ruhun dinginliğe ulaşmasının önünde en büyük engeller olarak görülmesi gerektiği konusunda ısrarcıdır. Tüm bu olumsuz duyguların kökeninde de aslında zayıflık ve korku vardır (D. L. X. 77). Bu ister ölümden (D.L. X. 124-125) isterse diğer insanlara olan güvensizlikten dolayı duyulan korku (KD 56-57) olsun, korku hayatta bilgece yaşamak isteyenin elini kolunu bağlar, gözünü görmez eder, onu yaşamdan kaçar ve hatta yaşarken ölü hale getirir. Fakat bilge kişi "ne yaşamaktan vazgeçer ne de yaşamaktan korkar; çünkü ne yaşamak ona ağır gelir, ne de yaşamayı bir kötülük olarak görür" (D.L. X. 125). Dahası "bilge işkence görse bile mutludur" (D.L. X. 118). Epikür bu noktada Stoacı bilgelik anlayışına yaklaşır gibidir. Epikür'e göre, dikkat edersek yaşamayı ya bir "yük" ya da "kötülük" haline getiren yine bizlerin olduğunu görebiliriz. Diğer bir deyişle, yaşama dair doğru tavrı takınmadığımız, yanlış bir hayat tarzını benimsediğimiz, çalkantılı bir ruh halinde, duygu durumunda olduğumuz için gözümüzün önünde olup biteni doğru bir bakış açısından gözleyemediğimiz için yaşam bize "ağır," "zor" ya da "kötü" geliyor olabilir. Beklentisini yüksek tutan kişi elbette tatminsiz kalır ve acı çeker. Hayattan çok fazla şey talep eden kişi, "neden olmuyor bunlar?" diye üzülebilir. Kısaca korku ya da acının kaynağı, dışarıda olup bitenden çok bizim onu algılama şeklimizde, hayata karşı takındığımız tavırdadır. Hayata ya da kendimize dair yaptığımız yanlış bir varsayım, beraberinde korku, acı ya da huzursuzluk gibi hayatı bize zindan eden duyguları da beraberinde getirecektir. Tam da bu nedenle: "Yaptığımız her şeyin amacı acı çekmemek ve korku içinde olmamaktır; ve bir kez bunu kendi içimizde gerçekleştirdiğimizde içimizdeki bütün fırtına diner" (D.L. X. 128).

Epikür'ün Atina'daki "hasta" diye teşhis koyduğu hemşerilerine yazdığı reçete, özetleyerek gündelik dile çevirirsek, aşağı yukarı şudur: Ruhu kargaşaya sevk eden her türlü korku, kaygı ve acıdan mümkünse derhal uzaklaş. Epikür "anı yaşa"nın filozofudur. Peki, nedir anı yaşamak? Diyelim ki geçmiş seni kaygılandırıyor, kâbusun oluyor; aslında burada bir sorun yoktur. Acı, rahatsızlık veren anılarımızı olabildiğince hızlı unutmak, güzel olanları her zaman hafızada tutmak, geçmişle kurulması gereken en doğru ilişkidir. Çünkü geçmişin en güzel yanı, gerçekten de geçmiş olmasıdır. O halde tanımı gereği şu anımızı kötü etkilememelidir. Bunu anımsarsan geçmişinin şu anını gasp etmesine izin vermemiş olursun. Gelecek ise zaten bilemediğimiz-

dir; tanımı gereği belirsizdir. Bunun üstüne düşünerek, gelecekten olmadık beklentiler içine girerek, şu anını heba etmeye karşı uyanık ol. Farkındaysan elimizde olan, yalnızca bulunduğumuz andır. Bulunduğun anın geçmiş ya da gelecek kurgusu, acı, korku, kaygı gibi duygularla istila edilmesine karşı özgürlüğün elinde. Şu anını belirleme kudretini, özgürlüğünü inkâr ederek, sıkılarak, öfkelenerek, acı çekerek, hayallerinin gerçekleşmesini bekleyerek, geçmişine gömülerek geçirdiğin her dakika, huzurundan çalınan birer 60 saniyedir. Belki de bu şekilde düşündüğündedir, Epikür'e göre mutlu bir insan mutsuz bir insanı her zaman kendisinden daha çalkantılı, sorunlu birisi olarak görecektir; çünkü mutsuz kişinin ruhu rahatsızlıklarla, karışıklarla doludur (Frg. 25).

Örneğin nerede ne zaman geleceği belli olmayan, bu nedenle de üstüne düşünmeye pek gerek olmayan ölümden korktuğu için bugününü heba eden birisine Epikür şunu söyleyecektir: "Ben varsam ölüm yok. Ölüm varsa ben yokum" (D.L. X. 125). O zaman hiçbir zaman gerçekleşemeyecek bir randevudur ölüm. Ölüm korkusu, ölümle gerçekten de karşılaşacağımızı varsayar. Bu açıdan bakıldığında, aslında bünyemizde yaşama olanağı bulan bu korku duygusunun temelinde ölüme dair yanlış bir inanç vardır: Sanki öldüğümde ben var olmaya devam edecekmişim gibi düşünüyorum. Oysa ne mutlu ki öldükten sonra en azından acı çekemeyeceksin.[16] Bu yanıtla yetinmeyip ölümden korkmaya devam eden çömezimiz "peki, ölünce kaybettiklerim ne olacak?" diye soracak olursa Epikür ona, "ben yoksam, zaten kaybettiklerim de yoktur. Aslında onların hiçbir zaman da sahibi olmamıştım" şeklinde yanıt verebilirdi. Yalnızca sahip olduğumuzu düşündüğümüz insanları ya da nesneleri kaybetmekten korku duyarız. Kaybetmekten duyulan bu korkunun temelinde ise, bir başka gereksiz duygu olan sahiplenme vardır. Örneğin

16 Bu konuda Epikür'ün görüşlerini Menoikeus'a mektubundaki kendi ifadesiyle aktaralım: "Ölümün bizim için hiçbir şey olmadığı düşüncesine kendini alıştır; çünkü iyilik ve kötülük duyularda vardır; ölüm ise duyulardan yoksun olmalıdır. Böylece, ölümün bizim için bir hiçbir şey olmadığı düşüncesi, ki doğrusu da budur, ölümlü yaşamı keyifli kılar, ona sonsuz bir zaman ekleyerek değil, ölümsüzlük özlemini kaldırarak. Nitekim, yaşamakta korkunç bir şey olmadığını gerçekten kavramış olan için, yaşarken korkacak hiçbir şey yoktur; dolayısıyla, ölüm geldiği zaman acı verecek diye ölümden korktuğunu söyleyen, saçmalamış olur. Çünkü gerçekleştiğinde bir kötülüğü dokunmayan şeyi ya dokunursa diye beklemek, boşuna üzülmektir. Böylece, kötülükler içinde en ürperticisi olan ölüm, bizim için hiçbir şeydir, çünkü biz varken ölüm yoktur; ölüm gelince de biz yokuz. Buna göre ölüm ne yaşayanları ilgilendirir ne de ölüleri, çünkü yaşayanlar için ölüm yoktur, ölüler için ise zaten yoktur. Ama çoğunluk kimi zaman kötülüklerin en büyüğü diye ölümden kaçar, kimi zaman da kötülüklerin sonu diye ölümü yeğler" (D.L. X. 124-125).

para, bir şey sahiplenmek için değil, çaresiz kalınırsa kazanılmalıdır (D.L. X.121). Herhangi bir kişi ya da nesneyi sahiplendiğimde, sanki onun kaderini de tayin edebileceğim, geçici olanı kalıcı olarak elde edebileceğim gibi bir yanlış inançtan dolayı, sahiplendiğimiz artık her ne ise onu kaybetmekten korkarız. Epikür bu noktada çömezimize, daha sonra değinilecek olan hazza ilişkin çözümlemesinde olduğuna benzer bir biçimde, "sahip olduklarını yitirmekten korkmak yerine sahiplenmezsen, yitireceğin bir şey kalmayacağından, o zaman korku da duymazsın" diyebilirdi. Başka bir şekilde söylersek, her tür beklenti bir başka tür korku yaratır. Korkunun kaynağında beklentilerimiz, boş inançlarımız, yanlış varsayımlarımız vardır. Çömezimiz hâlâ korkusunu yenemeyerek Epikür'e ölümden sonra Tanrılar tarafından cezalandırılacağından korktuğunu söylerse, buna yanıt olarak Epikür Tanrıların onun ne şu anki ne de sonraki hayatıyla ilgilenmediğini söyleyecek ve sözlerine şu şekilde devam edecektir: Tanrı ya da Tanrılar vardır ve sonsuz bir mutluluk içindedirler. Çoğunluğun düşündüğü gibi değildirler. Çoğunluğun onlardan korkmasının nedeni onlar hakkındaki yanlış varsayımlarıdır (D.L. X. 123-124). Epikürcülere göre tam da dünya üzerinde hiçbir eylemleri olmamasından dolayı Tanrı ya da Tanrılar vardır; çünkü bu onun ya da onların kusursuzluklarının, eksiksiz mutluluklarının doğal bir sonucudur (D.L. X. 97). Epikürcülere göre tanrısallık bir egemen olma, kendinden zayıflara iradesini dayatma olamaz. Zira bu durumda Tanrı ya da Tanrıları "mükemmel varlık" olma statüsünden indirip insani zaaflarla dolu, ucube varlıklara çevirirız. Tam da bu nedenle Tanrı ya da Tanrılardan korkmak yerine, onlara gülümsemeliyiz:

> Homeros, Tanrıları bazen zina yapan erkek, bazen topal, bazen hırsızvari bir varlık, hatta ölümlülere mızrak benzeri şeyler savuran varlıklar gibi anlatır. Bazı Tanrıların heykelleri, mesela Homeros'taki Herakles gibi, ok atarlar. Diğer bazı Tanrılar vahşi hayvanların koruyucusudurlar, bazı Tanrılar zenginlere karşı öfkelidirler, örneğin genel kanıya göre Nemesis gibi. Fakat biz Tanrı ya da Tanrıların cana yakın ve güler yüzlü olduğunu düşünüyoruz; böylece o ya da onlardan korkmak yerine biz de onlara gülümsüyoruz (Frg. 19).

Kısaca çömezimiz korktuğu şeyleri ne kadar sıralamaya devam ederse etsin, Epikür her seferinde ona bu korkunun yine yanlış bir inancından, varsayımından kaynaklandığını göstermeye devam edecektir. Epikür hatta yine

bir aforizmasıyla konuşmanın sonuç cümlesini şu şekilde söyleyebilir: İyisi mi sen "komşun farkına vardığında korkacağın herhangi bir şey yapmadan yaşa" (KD 70). Böylece korkacağın hiçbir şey kalmayacaktır.

Neyden Ne kadar, Neden, Ne Zaman, Nasıl, Kimle Haz Alacağını Bil

Korkulacak bir şey olmadığını öğrenen çömezimize Epikürcü üstatlardan alınacak önemli bir ders daha kalmıştır: "hazların kullanım bilimi" (*hedonizm*). Epikürcüler felsefe tarihinde yaşadıkları dönemlerden bugüne haksız ve yanlış bir biçimde, sanki Kirene okuluyla aynı şeyi söylüyorlarmış gibi, bazen "hazcı" (*hedonist*) olarak adlandırılmışlar, bu nedenle eleştirilmiş, suçlanmış, hatta bazı Hıristiyan Kilise Babaları tarafından "domuz sürüsü," "ahlaksızlar," olarak aşağılanmışlardır. Oysa Epikürcülerin ne benimsedikleri öğreti ne de pratikleri onları her türlü hazzın peşinde delicesine koşan Kireneliler gibi resmetmemize izin verir. Her şeyden önce Epikürcüler hazzı olumlu bir şey olarak tanımlamazlar; "karşıtıyla tanımlama" yolunu seçerler. Haz denilen acının yokluğundan ibarettir: "Haz eksikliğinden dolayı acı çekmiyorsak hazza da ihtiyacımız kalmaz. Haz dediğimiz, bedenen ve ruhen acı çekmediğimiz durumdur" (D.L. X. 128). Diğer bir deyişle acı çekmiyorsak zaten haz durumundayızdır. Acıdan arındığımızda bedensel bir hazzın (*aponia*), huzursuzluktan kurtulduğumuzda ruhsal hazzın (*ataraksia*) zaten içindeyizdir. Dolayısıyla işte tam da bundan ötesini beklemek, yani bedenen acı çekmediğimiz, ruhen huzursuz olmadığımız halde, Kireneliler gibi mümkün olduğunca daha fazla hazzın peşinde koşmaya çalışmak ruhun dinginlik durumundan uzaklaşarak fırtınalı deryalara açılmasıdır. Çünkü haz, nasıl alınacağı bilinmediğinde, sonraki bir acının kaynağı olacaktır. Çok yemek yemek bazı sağlık sorunlarına, çok içmek ertesi gün sancılarına, aşık olmak daha sonra bir acıya yol açabilir. Bu nedenle Epikürcüler, hareketle oluşan, bedende yayıldığında heyecan yaratan tatlı, gönlü çelen hazlarla (*kinetik*), daha az yoğun olmasına rağmen daha kalıcı ve değerli olan, dinlenme, denge durumunda oluşan hazları (*katastematik*) birbirinden ayırır. Kinetik hazların peşinde koşmaya gerek yoktur, gerektiği kadar, gerektiği zaman, gerektiği ölçüde alınması yeterlidir. Epikür bu ayrımına koşut olarak hazları "doğal ve zaruri," "doğal ve zaruri olmayan," "ne doğal ne de zaruri olan hazlar" olarak da üçe ayıracaktır (D.L. X. 127, 148, SV 20, Frg. 39). Susayınca su içmek, acıkınca karna katı bir şeyler göndermek "doğal ama zaruri" hazlardır. Ne var ki pahalı yiyecekler, içkiler

acıyı gidermeyip arzuyu çeşitlendirdiği için doğal olmasına rağmen zaruri değildir. Çünkü "bir birini izleyen içki ve şölen sofraları, oğlanlarla ve kadınlarla yaşanan cinsel ilişkiler, balıklar ve zengin bir sofrada sunulan daha ne varsa, işte bütün bunların verdiği hazlar, yaşamı zevkli kılmaz" (D.L. X. 132). Bu noktada Epikür'ün Kinikler gibi bu tür hazları almak yerine çilekeş bir hayatı önerdiği gibi bir sonuç çıkarılmaması gerektiğini belirtelim. Örneğin Kinik öğretide aşk, evlilik yasaktır. Talihin cilvesine bakın ki bu yasak Hipparkhia'nın iradesine boyun eğmiş ve ilga edilerek "Kinik evliliği" olarak kabul de görmüştür. Bir Epikürcü ise aşık olabilir, evlenebilir fakat "aşık değilim" ya da "bir türlü evlenemedim" diye acı çekmez ya da üzülmez, "illa da aşık olacağım, evleneceğim" diye de düşünmez, bu yönde çabalamaz da. Denk gelirse olur, denk gelmezse olmaz; çünkü her beklenti bir acı doğurur. Bu nedenle Epikür için aşk ya da evlilik Platon, Aristoteles ya da Kinikler gibi üstüne çok da kafa patlatılması gereken bir mevzu bile değildir.[17] Çünkü bir Epikürcü için aşk zaten "doğal olan ama zaruri olmayan" bir kinetik hazdır ve bu tür hazlar, ne kadar yoğun, keyifli olurlarsa olsunlar başlı başına yaşamı zevkli kılmayacaktır. Yine bir Epikürcü ne zengin sofralara oturma heveslisi olacak ne de yeri gelirse bu tür bir sofraya oturmaktan kaçınacaktır: "Ekmekle su aç birinin ağzında en büyük hazzı verir. Böylece sade ve zengin olmayan sofralara alışmak sağlığa iyi gelir, insanı yaşamın getirdiği zorluklara karşı hazır kılar, zengin sofralara uzun aralıklarla oturduğumuzda, daha büyük keyif almamızı ve talih karşısında korkusuz olmamızı sağlar" (D.L. X. 131). Kendine yetebilmenin en büyük yararı özgürlüktür (VS 77). Peki, Epikür'e göre ne olacaktır o zaman yaşamı gerçekten yaşanır kılan, keyifli yapan?

17 Epikür'ün Platon'a benzer şekilde toplumun geneline uyarlanabilecek yeni bir ahlaki doku inşası gibi bir iddiası olmadığından, bu konularda, en azından günümüze kalan sözlerinde ve ona dair tanıklıklarda, neredeyse hiç denilecek kadar, çok az söz sarf ettiğini görüyoruz. Laertios'un tanıklığına göre (D.L. X. 118-119) Epikür, bilgenin âşık olmayacağını, evlenmeyeceğini, çocuk yapmayacağını söylerken başka tanıklıklarda farklı bir durumla karşılaşıyoruz. Epikür'ün haz çözümlemesini göz önüne alınınca, bahçede evli ve çocuklu Epikürcülerin de olduğu gözetildiğinde ve elimizde kalan felsefesinin izleriyle de tutarlı olduğunu da düşünürsek, "Epikür bunları söyleyebilir" denilenlerin Epikürcü felsefenin ruhunu yansıttığı söylenebilir. Epikür, istisnai durumlarda, tıpkı Kinikler için olduğu gibi bazı Epikürcüler arasında da evliliği tasvip eder gibidir; fakat kimseyi de evlenmeye teşvik edecek bir sözüne rastlamıyoruz. Cinsel ilişki bile Epikür için "doğal ama zaruri olmayan haz" statüsündedir: "cinsel ilişkinin bir yararı yoktur, yeter ki zararı olmasın" (D.L. X. 118). Bu konuda tüm tanıklıkları ayrıntılı bir biçimde değerlendiren şu çalışma da burada söylenenleri destekler niteliktedir: Brennan, Tad. "Epicurus on Sex, Marriage, and Children", *Classical Philology*, 91: 4 (Ekim, 1996), s. 346-352.

Kimseye Güvenemeyen, Felsefeden Uzakta Duran Huzurlu Yaşayamaz

Epikür bu sorunun yanıtını durağan, kalıcı ve değerli olduğunu düşündüğü hazlarda bulur: Dostluk ve felsefe, hatta ondan daha önemli olan ruhu yanlış inanç, fikirler, huylardan kurtaran ölçülü muhakeme, en büyük iyi olan, felsefeden bile değerli olan sağduyu (D.L. X. 132, krş. Frg. 37). Ancak sağduyuyla hangi kinetik hazdan ne kadar nasıl almamız gerektiğini bilerek doğru şekilde, ruhumuzun dinginliğini bozmayacak, ruhumuzu kargaşa, bulanıklık, karışıklık içine düşürmeyecek bir biçimde eyleyebiliriz. Diğer bir deyişle hangi kinetik hazlardan nerede, ne zaman, nasıl, ne kadar, kimlerle alacağımızı bize sağduyunun söylemesi nedeniyle Epikür'ün sağduyuya hayatta biçilebilecek en yüksek değeri biçmesi, onun teorik bilgiyi değil, hayatı doğru yaşanır kılan pratik bilgeliği önemsediğini gösterir niteliktedir. Zira ancak sağduyu ya da ölçülü muhakeme ile huzursuzluktan arınabiliriz. Hazlar konusunda Epikür Aristoteles'le oldukça yakın görüşleri paylaşıyor gibidir. Kinetik hazların aşırısına kaçmak bizi acıya, mutsuzluğa, kaygıya doğru sürükleyebilir. Tam tersine, kinetik hazların eksik bir biçimde duyumsanması da ruhsal, bedensel sağlık sorunlarını, mutsuzluğu, sıkıntıyı beraberinde getirebilir. Ancak kinetik hazlarla ölçülü bir ilişki kurduğumuzda ruhumuzu karman çorman etmez, bedenimizi acıdan, ruhumuzu huzursuzluktan uzak tutabiliriz.

Ruhun dinginliğini bozmak açısından en tehlikeli olan kinetik hazlar konusunda son derece ihtiyatlı olmayı öğrenen çömezimizin tam bir Epikürcü olabilmesi için bir bahçede dostlarla birlikte doğal ama zaruri hazlarını gidermekle yetinerek daha kalıcı ve değerli olan dostluk, felsefe gibi hazları almaya başlaması son aşamadır. Doğal ve zaruri hazlarımız ise basittir. Elbette Kinikler gibi fıçıda yırtık pırtık bir harmaniyle, pasaklı ve kirli bir biçimde gerekirse çiğ et bile yiyerek yaşaması gerekmez. Doymak için bir parça ekmek, susuzluğumuzu gidermek için su yeterlidir. Fakat giydiğimiz giysilerin basit, rahatsızlık vermeyen, bizi kaşındırmayacak şeyler olması, uyuduğumuz yatağın daha sonra acıya yol açmayacak kadar rahat olması istenir. Felsefeden öğrenilmesi gereken ise öncelikle hem doğal hem de zaruri olmayan hazlardan uzak durmaktır:

> [Çoğu insan] zenginlik ve şöhret adına bir felsefe arayışı içindedir; felsefeyi, ona önemli ve pahalı bir mülk gibi sahip olduğuna karar verdikleri bazı özel kişiler veya krallardan öğreneceklerini düşünüyorlar. [Oysa] biz yukarıda

> bahsedilen şeylerin peşinde olduğumuz için değil, aksine doğamız tarafından aranan yaşamın amacına ulaştıkça mutluluk bulabileceğimiz için felsefe çalışmaya başladık. Bu amaç ise ne servet, ne siyasi itibar, ne kral olmak, ne lüks bir yaşamın, ne zengin bir masanın ne de egzotik cinsel aktivitelerin keyfi değildir (Frg. 29).

Epikürcü olmak isteyen birisi zaten bahçeye gelmekle lüksten, iktidar, itibar isteği/istenci gibi ne doğal ne de zaruri olan hazlardan uzak yaşayacağı iradesini beyan etmiş olur. Kendini gizlemek, fark edilmeden yaşamak isteyen birisi zaten neden iktidar, itibar peşinde koşsun, ünlü olmaya çalışsın ki? Bu tür hayalleri, olmadık fantezileri, boş inançları varsa, baştan yanlış bir yere gelmiştir. Kaldı ki bahçedeki yaşamda kentin sunduğu birçok olanak da yoktur. Kendi yiyeceğini ekip biçmek, ekmeğini yapmak, suyunu taşımak, dostlarla birlikte yemek yaparak belki bazen ucuz bir şarapla birlikte yemek ve geri kalan zamanını da felsefe çalışmaya, diyaloga, beraber araştırmaya ya da öğreti gereği keyifsiz, gereksiz olamayacak etkinliklere ayırmak. Kiniklerin hayatından biraz hallice bir hayat, en azından başını sokacak bir evin, rahat uyuyabileceğin bir yatağın, ucube gibi görünmeyecek bir giysin ve felsefe çalışacağın, beraber dilediğince güzel vakit geçireceğin, sana sataşmayacak, fiziksel ya da ruhen zarar vermeye çalışmayacak, hatta dostun olduğuna göre seni güzelleştirmeye çalışacak, beraber öğrenmeye, araştırmaya istekli yoldaşların olacak, o kadar. Tam da bu nedenle zaten *Akademi*'nin girişinde yazan "geometri bilmeyen giremez" sözüne nispet bahçenin girişinde şu sözlerin yazdığı bir yazıt sizi karşılayacaktır: "Ey yabancı! Burada vaktin keyifli geçecek. Burada en yüksek iyi, hazdır."[18]

Epikür'ün çırağı olmak isteyen birisi tam da bu nedenle kenti bırakıp bahçeye gelmiştir zaten: "[g]ündelik hadiselerin ve siyasetin hapishanesinden kaç" (SV, 58). Kendi başına, kavram olarak durduğu haliyle adaletin de bir anlamı yoktur; "adalet ne zarar vermek ne de zarar görmek konusunda bir ahittir" (KD, 31) ve bu, birliktelik tesis etmek için yararlıdır (KD, 36). Epikür, elbette bu sözleri kendisi hakkında tarih yazanların bazen yanlış anladığı gibi yaşadığı kent adına sarf etmiyordu. Kişisel olarak da siyaseti, kentin vatandaşlarına bıraktığını söyleyebileceğimiz Epikür (D.L. X. 10) ya da Epikürcü Oinoandalı Diogenes (Frg. 1), bu sözleriyle zaten terk ettiği

18 Seneca'dan aktaran Diskin Clay, "The Athenian Garden", *The Cambridge Companion to Epicureanism* içinde, ed. James Warren, New York: Cambridge University Press, 2009, s. 9.

kentin vatandaşlarına değil, aslında ileride dostu olabileceklere ya da bahçedeki dostlarına hitap ediyordu, kent hayatının mevcut rezil işleyişini dönüştürmek gibi bir derdi yoktu; bahçeyi nereden aldığı ne yapmaya çalıştığını gösterir.

O halde Epikürcüler "ne zarar vermek ne de zarar görmek isteyenler" olarak, bir bahçede bir arada, şu anda yaşamayı tercih eder. Adalet de tam olarak budur zaten. Haksızlık ise bahçede yeri olmayan şu üç duygudan kaynaklanır: nefret, kıskançlık ve küçümseme (D. L. X. 117). Bu üç duygudan azadeysek –ki dost olabilmemiz için bu şarttır,– dolayısıyla ne zarar görüyor, ne de zarar vermek durumunda kalıyorsak, adil bir durumdayızdır; tıpkı bedensel acının, ruhsal karmaşanın yokluğunda bulduğumuz haz gibi. Adalet, bu anlamıyla, Platon'un tüm kente reçete olarak yazdığı gibi sihirli bir değnek gibi dokunduğunda edimselleşecek bir kavram değildir. Platon *Akademi*'deki yasaların kent içinde de geçerli olması gerektiği konusunda ısrarcıyken Epikür bahçedeki işleyişi, kuralları bahçeyle sınırlar; kente genelleştirmeye çalışmaz. Adalet, dostluk aynı zamanda kişiler arasında güvenliğin nasıl sağlanacağına ilişkin bir antlaşmasıdır ve bu nedenle kentte bulunamaz. Dahası, güven duygusu, kent içindeki siyasi, mülki, kişisel çıkarlar peşinde koşanların oluşturduğu tuhaf sarmalda değil, ancak gerçek dostlukta bulunabilir. O halde, nedir gerçek dostluk?

Bu noktada öncelikle Epikür'ün "dostlar," "dostluk" derken önüne gelen herkesten söz etmediğini, aynı ilkeler etrafında toplanan, aynı hayat tarzını beraber gerçekleştirmeye çalışanları, yani tam olarak bahçede yaşanları, Epikürcüleri kast ettiğini belirtelim: Atinalılarla dost olabilseydik Atina'da kalırdık. Buraya kadar dost yazılanların hepsini aslında "yoldaş" olarak da okuyabiliriz: aynı ilkeleri, varoluş tarzını paylaşmış olanların, hayata dair aynı tavrı takınmışların ömür boyu sürecek olan, tam olarak güvenin tesis edildiği, karşılıklı yararın da gözetildiği dostane birlikteliği. Dostluk ya da yoldaşlık, Epikürcü hayat tarzının olmazsa olmazı, temel direğidir. Dostluk "ölümsüz iyilik"tir (SV 78) ve gerçek dostluk ancak kentin çeperi dışında, bir bahçede, "yaşamın tadını çıkaranlarla ortaklık sayesinde gelişir" (D.L. X. 121). "Bilgeliğin tüm yaşamı mutlu kılmak için sağladığı şeyler arasında en büyüğü, dostluk kazanmaktır" (D. L. X. 148). Cicero'nun tanıklığına göre de "[d]ostluk hakkında, Epikür, bilgeliğin mutlu yaşamamız için verdiği her şeyde dostluktan daha üstünü, daha üretkeni, daha hoşu yoktur, der. Ve bunu ilan etmekle yetinmemiş, bunu yaşamıyla, eylemleriyle ve alışkanlıklarıyla

doğrulamıştır. Epikür'ün sahip olduğu o küçücük, tek göz evinde, kim bilir hangi sevgi duygularıyla birleşen kaç dost topluluğu bir araya gelmiştir!"[19]

Epikür'e göre kent hayatı içinde birçok tanıdığı olanlar, ünlü ya da saygın olduğu zaman güvende olacağını sananlar aslında yanılmaktadırlar (KD7). Çünkü siyaset hayatında yükseldikçe kişi kendini daha da güvensiz bir duruma sokar. Dolayısıyla Epikür açısından bakıldığında aslında daha güçlü, itibarlı, bilinir olmakla daha huzurlu, daha güvenli bir hayatı sağlamış değil, ıskalamış oluyoruz. Siyasette yükselenin düşmanları da daha çok ve güçlü olacaktır. Ticarette zenginleşenin rakipleri onu alt etmeye daha hevesli olacaktır. Epikür'ün gözleriyle baktığımızda insanlar kent hayatı içinde para, mülk, siyasi güç, şöhret, lüks, şehvet, ihtiras, itibar, mevki gibi ne doğal ne de zaruri olan, dolayısıyla hem gereksiz hem değersiz olan hazlar, "boş arzular" (*kenai epithumiai*) peşinde koştukça kendilerini daha huzursuz, tekinsiz, güvensiz, mutsuz, keyifsiz bir hayat tarzına mahkûm etmektedirler. Gerçek dostluğun kıymetini, felsefenin ruha nasıl şifa verebileceğini, onu hastalıklarından kurtaracak olan tek ilaç olduğunu bilmeden, ruhlarına musallat olmuş hastalıkların farkına bile varamadan, hatta birbirlerine bu hastalıkları iyice bulaştırarak koyunlar gibi yaşamaktadırlar. Bir Epikürcü bu nedenle kamu işlerine, siyasete bulaşmamayı (*a-pragmosune*) seçer. Hasta insanlarla çok vakit geçirdiğimizde, biz de hastalanabiliriz. Oysa dostlarla birlikte bahçede felsefe yaparken şifa buluruz.

Epikür son olarak, Kinikler gibi mantık ve fiziği doğru yaşamaya hizmet etmediği gerekçesiyle öğrenmenin gereksiz olduğunu düşünmediğinden, çömezimize bahçede edindiği dostlarla birlikte mantık ve fizik çalışması gerektiğini söyleyecektir. Fakat Epikür, çömezimize bunu salık verirken mantıkla soyut bir hakikati kavrayabileceği ya da fizikle doğa yasalarını keşfedebileceği gibi teorik içerikli bir amaca yönlendirmek istemez. Bu disiplinleri çalışmanın amacı, yine hayatı mutlu, huzurlu, güvenli bir şekilde yaşamaktır. Mantık çalışarak doğru düşünmeyi, hayata dair yanlış kararlar almamayı, fizik çalışarak ise doğa olaylarından korkmamayı öğreniriz (D.L. X. 79-81, 85). Eğer fiziğe gereken önemi verirsek, "ruhumuzda sarsıntıya ve korkuya yol açan şeyin nedenlerini doğru saptayacağız, gök olaylarının ve öteki insanları alabildiğince korkutan ve durmadan karşılaştığımız bütün öteki şeylerin nedenlerini araştırmakla bunlardan kurtulacağız"(D.L. X. 82).

19 Cicero'dan aktaran Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*,s. 128.

Genel Değerlendirme ve Son Sözler

Felsefe tarihi açısından Sinoplu Diogenes ya da Epikür, filozof olarak görüşleri aktarılan, felsefeleri çalışılan, tartışılan kişiler olsa bile, onlar kendilerini filozoftan ziyade birer hekim olarak görürler. Felsefeleri, önerdikleri yaşama biçimi aslında ruhen ve bedenen sağlıksız yaşamamaya yönelik reçetelerdir. Felsefe, onlara göre büyülü bir kavram olan hakikatin peşinde koşmaktan çok ruhu hastalıklardan kurtaracak olan ilaçtır. İşte tam da bu nedenle Kinikler ve Epikürcüler bizatihi kendi yaşamlarıyla bize bireysel ya da kolektif, bir dostlar topluluğu biçiminde nasıl mülksüzleşilebileceğini açıkça gösterirken bunun herkes için geçerli olmasını talep etmemişlerdir. İlaç onu talep eden hastaya verilir; "zorla tedavi" söz konusu değildir. Ne var ki Antikçağda ortaya çıkan diğer felsefi okullar ya da modern dönemde ortaya çıkan ideolojiler çerçevesinde mülkiyete ilişkin yapılan tartışmalar, tüm toplum ölçeğinde bir anayasa yazımına odaklanmış gibidir. İdeal olduğu savunulan mülkiyet rejimi tüm toplum için geçerli olmalıdır. Bu iki okul ise hayallerini herkesin paylaşmasını, fikirlerine herkesin ikna olmasını beklemezler. Bu tür bir yaklaşım, bu okullar açısından olmayacak duaya amin deme, herkese aynı giysiyi giydirmeye çalışma ya da basitçe boş uğraş, vakit kaybı olarak görünecektir. Aslolan şu andır; "bir gün gelecek, her şey güzel olacak" umuduyla hâlâ beklemek, mevcut işleyişin içinde ömrünü heba etmek, basitçe vakit öldürmektir. Oysa istenirse tam da şu an mevcut mülkiyet rejiminin ilgası mümkündür ve bunu tüm topluma dayatmaya da gerek yoktur. Bu nedenle terminolojilerinde "dünyayı değiştirmek" gibi bir kavram bulunmaz. Çünkü her iki okula göre yaşama biçimini değiştirdiğimizde dünya bizim için zaten değişmiş olacaktır. Bu anlamda bir toplumun mülkiyet rejiminin kuralların riayet ederek yaşamını idame ettirirken hepimiz için güzel hayaller kuran bir ütopyacıdan çok daha takdire şayan ve tutarlı bir tavır içindedirler. Bu iki okul elinde "mülkiyet hırsızlıktır" yazan bir bildiriyi dağıtan kentsoylu bir ütopyacı olmak yerine "mülkiyet gereksizdir, geçersizdir"i yaşayarak sergilemişlerdir. Dolayısıyla bu iki okul, her ne kadar felsefe tarihinde genellikle siyasetten kaçış, içe, bireysel mutluluğa doğru apolitik bir geri çekiliş olarak değerlendirilseler de, üstüne üstlük bu iki okulun da öğretilerindeki siyasetten azade olma ilkesi bunu desteklese de, bu onların siyasi birer hareket, oluşum olmalarının önünde engel değildir.

Zaten öyle olmuşlardır da. Bu iki okulu esasen alternatif birer siyasi oluşum olarak değerlendirmek de pekâlâ mümkündür. Fakat diğer siyasi yapı-

lar gibi iktidarı ele geçirme, örgütlü mücadele etme, toplumu topyekûn dönüştürme, benimsedikleri idealleri anayasa haline getirip herkes için geçerli kılmaya çalışma gibi bir dertleri yoktur. Yalnızca "bu tür yönelimleri yok" diye bu iki okulu "apolitik" ilan etmek, karşımızdaki manzarayı tam olarak anlayamamaktan kaynaklanacaktır. Kentsoylu, kentin *ethos*'unu benimsemiş olan siyasi oluşum, hareketler "başka bir dünya mümkün" diye slogan atar, eylemler yaparken Kinikler ve Epikürcüler "mümkün olan dünya işte tam da burada, bedelini ödemeye katlanabilirsen, cesursan, ahaliden farklı değerlerin var diye utanmayacaksan, korkmayacaksan gel ve bizle beraber, biz nasıl yaşıyorsak öyle yaşa"yı bizzat var olma tarzlarıyla temellendirmiş, edimselleştirmişlerdir. Epikürcüler her ne kadar merkezden uzak yerleri mesken tutup siyasetten uzak, sakin bir hayat sürdüklerini düşünseler de dönemlerinde siyaset sahnesinin önemli bir aktörüydüler. Atina kıtlığa düşünce Epikür'ün bahçedeki artı ürünü Atinalılarla paylaşarak onların sevgi ve saygısını kazandığı söylenir. Demek ki Atina'ya rağmen Atina'da, tam da istediğimiz bir biçimde var olarak, yurttaşlara "hayatını değiştirmelisin"i göstererek yaşarken siyasi bir alternatif de olunabilir. Polis dünyasından imparatorluklar dünyasına geçildiği Helenistik dönemde Epikürcü bahçeler, kentteki kargaşa, savaş ortamından kaçmak isteyen yurttaşlar için önemli bir çekim merkezi olmuş, bu bahçelerin sayısı hızla artmış, bahçede yaşam Roma İmparatorluğunun dört bir yanına yayılmıştır. Epikür'ün İskender'in hâkimiyeti ve hükmü altında yaşamayı tasvip etmemesi (Frg. 51), askerliği, kamusal işleri başkalarının emrine amade olmak olarak gördüğü için tehlikeli, gereksiz bulması (Frg. 112), mülkiyetin doğal olmadığını, boş bir arzu olduğunu söylemesi (Frg. 108) siyasi anlamda bir özgürlük savunduğunu da teslim etme zorunluluğunu doğurur. Diğer yandan bazı Kilise Baba'larının Epikürcüleri aşağılamaları, inançsızlıkla suçlamaları Epikürcülerin hâkim anlayışa, yaşam tarzına karşı bir tehdit olarak görülecek kadar siyasi bir alternatif olduğunun açık bir ifadesidir.

Benzer bir biçimde Kinikleri "apolitik tuhaf dilenciler," "kentin artıkları, soytarıları" olarak görmek yerine, siyasi bir hareket olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Kiniklerin hayat tarzı elbette bir hakikat iddiasını, insanlara doğru yaşama yoluna açık bir daveti barındırmaktadır. Kent hayatına karşı gösterdikleri sert tepki ile davetleri iç içedir; birbirinden ayrılamaz durumdadır. Tepki davetin, davet tepkinin bir ifadesidir. Belki bugün kentlerde izin verilmeyecek olan Kiniklerin davetini, tepkisini somutlayan

yaşama biçimleri, Eski Yunan kentlerinde de yadırgansa da, belirli bir meşruiyet kazanabilmiştir. Örneğin Laertios, Sinoplu Diogenes'in Atinalıların sevgisini kazandığını, hatta "delikanlının biri onun fıçısını kırınca onu dövüp Diogenes'e başka fıçı verdiklerini" aktarıyor (D.L. VI. 43). Bir başka yerde ise şu rivayete yer verir: Büyük İskender, "eğer İskender olmasaydım, Diogenes olurdum demiş"(D.L. VI.32).[20] Büyük İskender'in hazinesini teslim ettiği, kendi adına para basma yetkisi verdiği kişileri Kinik okulun rahle-i tedrisinden geçmiş olanlardan seçmesi, hem Kiniklerin sanıldığı kadar marjinal olmadığını gösterdiği gibi hem de Büyük İskender'in parlak zekasının göstergesidir. Büyük İskender, Kinikleri iktidarına bir tehdit olarak görmek yerine, deyim yerindeyse, onlardan faydalanmıştır. Birisinin tüm parasını, malını, zaten para ve mülke zerre kıymet vermeyen, hatta bunların ilgasını savunan birine emanet etmesi oldukça akıllıca bir seçimdir. Bu tür bir kişi sizden bir şey çalmaya tenezzül etmeyecektir. Diğer yandan Kinik hareket, vatandaşlar tarafından, bir yandan marjinal, garip, anlamsız, saçma bir tarz-ı hayat gibi algılanmakla birlikte diğer yandan kendilerinin alacağı bir ders olarak da yüceltilmiştir. Sinoplu Diogenes öldükten sonra adına Atina'da yaptıkları tunç heykellerde şunları yazmışlardı: "Zamanla tunç da eskir, ama senin adın şanın sonsuza kadar kalacak. Diogenes: çünkü kendine yeterek yaşamayı ölümlülere bir tek sen öğrettin ve kolay yaşam yolunu bize gösterdin"(D.L.V.78). Dolayısıyla Kiniklerin kentin kültürel dokusuna yaptıkları katkının azımsanamayacak siyasi bir yönü de vardır. Kinikler bir anlamda kentin *ethos*'unu, ortak değerlerini, yasalarını ihlal ederek ve de tam da kentin göbeğini, kamusal alanları işgal ederek yaşamalarıyla vatandaşlara her daim "başka bir dünya mümkün"ü bizzat kendi bedenleriyle ispatlamışlardır.

Kinikler ve Epikürcüler belki de farkına varmadan, amaçlamadan, aşağı yukarı 700 yıl boyunca belki de "iktidar olmadan dünyayı değiştirmeyi" deneyimlemişlerdir. 2400 yıl önce bu iki okulun her tür ayrımcılığı kaldırması, dünya vatandaşlığını savunması, özgürlüğün her zaman şimdide olduğunu ısrarla hatırlatması, savaşa karşı barış yanında durma iradesini göstermesi,

20 Başka bir kaynakta Büyük İskender'in bu sözü, şu sahne içinde anlatılır: "Beriki [Diogenes] 'evet, güneşimden biraz uzaklaş,' dedi. Söylenenlere göre İskender bundan çok etkilendi, ve bunu kendine bir hakaret sayması mümkün olduğu halde, bu adamın onuruna, yüceliğine hayran kaldı, oradan uzaklaşırken maiyetini alaya, iğneleyici sözlerini keserek şöyle dedi: Yeter, İskender olmasaydım, Diogenes olmak İsterdim." Plutarkhos'tan aktaran Georg Luck, *Köpeklerin Bilgeliği: Antikçağ Kiniklerinden Metinler*, s. 113.

otoriteyi, iktidarı reddiyesi zaten yeterince insanlık ufkumuzu genişlettikleri anlamına gelir. Mülkiyetin ilgasına geçişin bizzat kendi hayatımızda gerçekleşmedikçe yapılacak mülkiyet eleştirisinin pek de manalı olmayacağını bugün hâlâ bize fısıldar gibidirler. Bu okulların uygarlık tarihine kazıdıkları öğreti ve pratikleri "ianesi iştir kişinin, lafa bakılmaz" sözünü ya da Aristoteles'in şu saptamasını her zaman kulağımıza küpe yapacaktır: "Kendinizi boşuna kandırmayın. İnsan ne yapıyorsa odur."

Son olarak bu iki öğreti ve pratiğin tarihte bir hikâye olarak kalmağını, belki bambaşka neden ve biçimlerde hâlâ var olduklarını da söyleyerek noktalayabiliriz. Hinduizm'in Shaivist sekti olarak bilinen "Pāśupatas"lar bugün hâlâ Kinikler gibi yaşarlar. Kinizm İslam kültüründe de hâlâ Melamilik olarak yaşıyor gibidir. Epikürcüler ise eko-köy kurmaya başlamış olabilirler. Nasıl ki Roma İmparatorluğunda siyasi istikrarsızlık, savaş, kargaşa dönemlerinde Epikürcü bahçeler sayıca artmış, yaygınlaşmıştır; bugün belki de güven erozyonunun doruklarında olan, huzurdan uzak, tekinsiz, belirsiz bir kültürel, siyasi atmosferden sıkılanlar gün geçtikçe Epikürcü bahçelere doğru çekilmeyi tercih edebilir.

İlişkilerin İlga ve İnşası: Postmodern Toplum İçin Bir İlişkiler Sosyolojisi Denemesi

MESUT HAZIR

Giriş

Sosyoloji modern toplumda(n) doğdu. Modernlik, insanlık tarihinde daha önce hiç görülmemiş hızda ve büyüklükte bir toplumsal değişimin, olabildiğince dar bir zamana sıkışıp mümkün olan en geniş uzama yayıldığı dramatik bir olgu idi. Sosyoloji adıyla bir bilimin bunca gecikmişliğinin açıklaması ve neden şimdi ortaya çıktığının cevabı belki de bu ilk cümlelerde gizli. Zira toplumun bilimini yapabilmek için öncelikle bir toplum imgesine ihtiyaç vardı.

Pek çok sosyolog, Durkheim'dan tevarüs edilen bakış açısına dayalı bir toplum fikrine sahiptir. Durkheimcı yaklaşımla "onu oluşturan bireylerin toplamından daha fazla bir şey olan toplum", içinde barındırdığı tüm sıvıları ya da çok parçalı unsurları şekillendiren katı bir kabı andırıyordu ve toplumun (artık) katı değil de akışkan bir şey olduğunun hayal edilebilmesi için Bauman'ın beklenmesi gerekecekti. Sosyolojinin sınırlarının belirlenmesi, nesnesinin tarif edilmesi, birincinin ikinciyi ne şekilde inceleyeceğinin tespit edilmesi için, katılık fikrinin önce gelmesinden daha doğal bir şey de düşünülemezdi.

İnsan ilişkilerinin mikro düzeyde ele alınması modern toplumun tebarüz ettiği ilk yıllar için bir erken doğum etkisi yapabilirdi. Bu nedenle sosyoloji, kuruluş aşamasında makro düzeyde bir toplum incelemesini meta düzeyde

teoriler yoluyla gerçekleştirmeye koyuldu. Toplum tanımının içinde bireyler yok değildi fakat onlar toplum üzerinden ve toplum sayesinde anlam kazanıyordu.

Bu yazının temel sorunsalı, bireyi psikolojinin hegemonyasından, toplumu sosyolojinin kısıtlarından koparıp, bireyin bireyle ve bireyin toplumla olan ilişkisinde 21. yüzyılın ilk çeyreğinde yeni ve farklı olanın ne olduğunu bulabilmektir. Bunu yapmak için yazının çapı yetersiz olsa da, bu "*ilişkiler sosyolojisine*" bir giriş yazısı olarak okunabilir.

İlişkiler konusu aşk doktorlarının, ilişki gurularının elinde özelleşirken sosyolojinin aynası genelde başka yöne bakmış ve "*sosyal olanın psikolaşması*" diye adlandıracağım bir sorun gün yüzüne çıkmıştır. Bunda da 20. yüzyılda bilimlerin gitgide kendi içinde uzmanlaşması ve sosyal bilimlerin polarize olması etkili olmuştur. Yıllar önce Kadir Cangızbay'ın *Sosyolojiler Değil Sosyoloji*[1] eseriyle yaptığı uyarı, değil sosyal bilimlerin, sosyolojinin bile kendi içinde çok parçalı bir hal aldığının göstergelerinden biridir. Oysa sosyolojinin ve sosyologun yapması gereken, güneşin altındaki ve "socius"un[2] içindeki her şeye kendi gözüyle bakmaktan ibarettir.

Bu yazıda bireyi psikodan, ilişkileri iletişimden, toplumu sosyolojiden ibaret saymadan, sosyolojik bir gözle ilişkiler ele alınacaktır. Bu yapılırken de gelenekselden moderne, modernden postmoderne geçmiş toplumun makro düzeydeki değişiminin, mezzo ve mikro düzeyde ilişkileri nasıl etkilediği gözlemlenecektir.

İlişkiler Ağının Tarihsel Dönüşümüne Kısacık Bir Bakış

Tıpkı toplumun kendisi gibi ilişkiler de kabaca 4 aşamadan geçmiştir. Birincisi, Avcı-toplayıcı Dönem olup, elimizde halen çok kısıtlı bilgi bulunan ve ilişkilere dair büyük ölçüde tahmin yürüttüğümüz evredir. Atalarımızın otuzlu-kırklı gruplar halinde yaşadığı, yerleşik olmadıkları, neredeyse komün hayatı yaşadıkları dönem olarak anlatılır.[3] İlişkiler ağının iktidardan, sınıftan, sahiplenme duygusundan uzak olduğu, cinsiyete dayalı bir işbölümünün bile olmadığı, ilişkilerin grup içinde sürdürüldüğü bir küçük dünya... *Grup ilişkileri hâkim*.

1 Cangızbay, Kadir, *Sosyolojiler Değil Sosyoloji*, İstanbul, Ütopya Yayınevi, 1999.
2 Çelebi, Nilgün, *Sosyoloji Notları*, İstanbul, Anı Yayıncılık, 2007, s. 5-15.
3 Harari, Yuvah Noah, *Hayvanlardan Tanrılara Sapiens: İnsan Türünün Kısa bir Tarihi*, çev. Ertuğrul Genç, Kolektif Kitap, 2015, s. 53.

İkincisi, neolitik dönemle başlayıp sanayileşmeye kadar devam eden, yerleşik hayata geçilen, tarım toplumuyla birlikte biriktirmenin ve atık ürünün söz konusu hale geldiği, bu nedenle iktidar ilişkilerinin ve sınıfın doğduğu, kadınla erkeğin cinsiyete dayalı işbölümü yaptığı, köyler yoluyla toplu yaşamın başlayarak akraba ilişkilerinin ön plana çıkmaya başladığı bir toplum... İnsanlık tarihinin yazılı tarih ile bilinebildiği döneminin en uzun evresi; geleneksel dönem. İlişkiler artık daha karmaşık. Aile kendi içinde, sülale bir dış çerçevede, kabile onun üzerinde şekillenmiş, iç ve dış evlilikler devreye girmiş, evlilik çeşitleri ortaya çıkmış, dinler etkili hale gelmiş, insanoğlu kabileler arası savaşı, köleliği, aşk uğruna savaşı, kast sistemini, sermayeyi ve sınıfı tecrübe etmeye başlamış. *Akraba, soy, klan, kabile ilişkileri hâkim*.

Üçüncüsü ise, o zamana kadarki en hızlı, en dramatik değişimin yaşandığı modern evre olup, bugün anladığımız manada toplumun ya da toplum fikrinin keşfiyle başlar. Toplumun sosyologların gözünde büyük ölçüde millete/ulusa tekabül ettiği muhayyilenin ilk şekillenme yıllarında birey ve bireysel ilişkiler henüz halen ciddi düzeyde bir inceleme nesnesi değildir. Mikro sosyoloji ve sosyal psikoloji fikri doğana kadar bu alan büyük ölçüde psikolojiye bırakılmıştır. Bireyin büyük toplumun parçası olmakla anlam kazandığı, hatta vatana "iyi yurttaş" olmakla sosyolojinin kadrajına girdiği "ağır modernlik" döneminde bireyin üzerinde toplum, toplumun üzerinde de devlet hüküm sürmektedir. Toplumun bu yönde biçimlenmesi bireyi eski bağları olan soy, sop, akraba, klan, aşiret ve cemaat ilişkilerinden hızla koparıp onu daha büyük bir bütünün parçası haline getirecektir. Söz konusu bütün, adına ulus denen bu muhayyel cemaat, bireye özgürlük, özgünlük ve özerklik vaat ederken, bunların karşılığında bireyden başka ve yeni bağ(ım)lılıklar istemiştir.

Kendisi de yeni ve yeniden tanımlanan birey artık bir ulusun, o ulusa ev sahipliği yapan bir vatanın, o vatanı içindekilerle birlikle yönetip yönlendirdiğini ve koruduğunu iddia eden bir devletin bağlısı ve bağımlısıdır. Bireyin geleneksel bağlarından kopması, hızla artan nüfusun ve bu nüfusun şehirler yoluyla belli bir alanda yoğunlaşmasının zorunlu sonucu olup, bireyin bir "büyük topluma" bağlanması onun birincil ve ikincil ilişki ağlarını zayıflatmasıyla mümkün olabilmiştir. Daha doğrusu, birincil ağlar kendi içine çöküp yoğunlaşırken, ikincil ağlar kopmuş, artık bir projenin ürünü olarak bakılan topluma entegre olması beklenen birey ağırlıksız, mobil ve uyumlu olabilmesi için ikinci çerçeveyi kırarak doğrudan devlet yoluyla büyük toplu-

ma başlanmıştır. Zira o yıllarda akraba, klan, kabile ve cemaat gibi aidiyetler birer ağırlık unsuru olup bireyin büyük topluma uyumunu yavaşlatmaktan başka bir şeye hizmet etmeleri mümkün görünmüyordu. Dolayısıyla, ilişkilerin tarihinde üçüncü evre olan modern dönemde, devletin şemsiyesi altında *toplum ilişkileri hâkim olmuştur*.

Dördüncüsü ve sonuncusu, insan ilişkilerinin doğrudan mercek altına alınacağı dönem olup, yazının geri kalanı oluşturacak olan postmodern evredir. Büyük toplumun parçalandığı, kurumdışılaşma ve moderndışılaşmanın başladığı, bireyin mezzo ve makro bağlantılarının koptuğu, havada salındığı, yersiz-yurtsuzlaştığı dördüncü evre, toplumun ve toplumsalın yeniden sorgulandığı zamanı oluşturuyor. Modern sonrası bu evreyi anlamak adına kısaca modern toplumun ne olduğunu ve ne olmadığını hatırlamakta fayda var.

Önce Toplum: Toplum Nedir, Ne Değildir?

Toplumu değiliyle anlatmaya çalışacak olursak, o bir *toplam* değildir! Yığın, kitle, kalabalık, güruh veya grup da değildir. Bu sayılanların hem hepsidir, hem de hiçbiri. Bu kelime ve kavramları modern toplumu tarif ederken sosyologlar zaten yoğun biçimde kullanırlar. Fakat hiçbiri sosyolojinin muhayyel toplumunu tanımlamaya yetecek güçte değildir. Bunların tek tek her birinden fazla bir şey olan toplum, hiçbirini dışarıda da bırakmaz.

Toplum bir klan, kabile, aşiret, soy, sop, akrabalar veya cemaat de değildir. Bunların tamamı binyıllardır var idiler, ancak bir toplum öncesinin değilse de eski toplumun ya da ilkel toplumun alâmetifarikası sayılabilirlerdi. Söz konusu "topluluklar" ya da "ilişkiler bütünü", sosyolojinin makro muhayyilesine, anlatısına ve modern toplum düşüncesine uymaz. Onlar, sosyoloji gibi yeni yeni şekillenmekte olan antropoloji ve etnoloji disiplinlerinin çalışma nesneleri sayılmak üzere dışarıda bırakılmışlardır.

Toplum yukarıda sayılan nesnelerin hepsini içine alsa da onlardan fazla, onlardan öte bir bütünü çalışma nesnesi olarak seçmiştir. Adına toplum denen bu nesne, Kıta Avrupa'sında *ancien régime* sonrası yaşanan sanayileşme, şehirleşme, kapitalistleşme ve sekülerleşme gibi büyük ve ani değişimlerin dölyatağında şekillenmiştir. Toplum deyince, modernliğin başlarında akla üç farklı şey gelebilirdi: Birincisi, proleter sınıfın omuzlarında yükselecek, enternasyonal sınırlara sahip, sonunda sınıfsız büyük bir topluma evirilecek olan orta ölçekli tahayyül idi. Bu adına İkinci Dünya da denilen, Sovyetler

Birliğinin başını çektiği sosyalist dünyada kısmen gerçekleşti. İkincisi halen bir ütopya düzeyinde olan ve küreselleşmeye rağmen gerçekleşemeyen bir dünya vatandaşlığı fikri idi. Üçüncüsü ve en küçük ölçekli fakat en çok yaygınlaşıp en kabul göreni ise, ulus devlet sınırları içindeki bir ana etnik çekirdeğe dayalı millet fikri idi.

Kısacası, ortaya çıktığı yıllarda (halen pek çok sosyolog aynı fikirdedir) modern toplumun bilimi olan sosyolojinin nesnesi olan toplum, ulusa/millete tekabül ediyordu. İlişkiler söylemi de sosyoloji dilinde sakil kalan bir yabancılığa sahipti. Zira sosyoloji hep toplumu önceleyip bireyi de o büyük bütünle olan ilişkisi içinde ele almıştır. Ne manidardır ki, sosyoloji dünyası dışında kalan halkın aklına sosyoloji denince ilk gelen şey, yani insan ilişkileri, sosyolojinin gündeminde yıllarca son sıralarda kalmıştır. Aynı derecede manidar olan bir başka şey ise, psikoloji, sosyal psikoloji, iletişim ve iletişim psikolojisi gibi alanlarca odağa alınan insan ilişkilerinin, iletişim toplumu da denen günümüz toplumlarında, maksadının zıddı ile kanayan yaraya dönüşmüş olmasıdır. Belki de bunda sosyolojinin büyük ihmalinin payı vardır.

Yaşadığımız Dünya ve İlişkilerin Dönüşümü

Postmodernlik kavramı ilk kullanıldığı günden bu yana, hem kavram olarak hem de neyi tanımladığı bakımından hep tartışmalı olarak kaldı. Ancak adı ne olursa olsun, bir değişimden ve dönüşümünden bahsetmek durumundayız. Bunda dijital devrim de denilen üçüncü sanayi devriminin, ağ toplumunu bile aşan ve uydular üzerinden sürdürülen iletişime dayanan *"sinyal toplumunun"*, vaktinin çoğunu sosyal ağlar üzerinde geçiren bir *"siber toplumun"* payı büyük. Bizler 21. yüzyılın ilk çeyreğinde, neredeyse iki cümleden birinin iletişim diye başladığı bir yeni toplumda, iletişim kuramayan bireyleriz. Başka bir deyişle, iletişim kazalarıyla dolu ilişkilere sahip bireyleriz.

Hugh Lafollette *Kişisel İlişkiler* isimli kitabına, "Yaşamak kişisel ilişki kurmaktır" diyerek başlar.[4] Ancak ilişki kelimesinin kökeni 1640'lara kadar uzansa da, mesela romantik ve cinsel birliktelik anlamında kullanılması 1944'lere rastlar.[5] Yani, kelimenin bu yazının özellikle odaklandığı anlamı çok yenidir. Elbette yazının konusu bundan ibaret değil. Aile ilişkilerinden arkadaşlık ilişkilerine, sıkı dostluklardan bürokratik ve resmi ilişkilere ka-

4 Lafolette, Hugh, *Kişisel İlişkiler*, çev. Ferma Lekesizalın, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 14.

5 Bkz. http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=relationship

dar daha geniş bir semantik alandan söz ediyoruz. Ancak, uzun insanlık tarihi bir yana, modern insanın bile uzun süre yaşamak denen şeyi ilişki kurmak üzerinden tarif ettiği söylenemez.

Bunun en büyük sebebi, yakın zamana kadar, insanın verili bir habitusa doğması gibi, ilişkilerin de verili halde geliyor olmasıydı. Bizler doğduğumuz ailede, akraba çevresinde, köyde ve cemaatte ilişki kurmuyorduk. Kendimizi bilmeye başladığımız anda birlikteliklerimizi tamamen verili halde buluyorduk ve ölene kadar bunu neredeyse olduğu gibi koruyor ya da üzerine çok az şey ekliyorduk. Tanışmak ve tanış olmak, dostluklar kurmak geleneksel insan muhayyilesinde ilişki kavramına tekabül eden bir şey değildi. Muhataplarımız biz kendimizi bildiğimizde oradaydılar ve onlar ya da biz ölene kadar da orada kalırlardı.

Peki, şimdi değişen ne? Ne oldu da özellikle 20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren ilişki kurmak, ilişkiye girmek ya da ilişkinin bitmesi gibi olgular kavramlarıyla birlikte hayatımıza girdi? Bunun açıklaması, paradoksal bir gerçekliğe dayanıyor. Modernlikle başlayan zaman-uzam kopmasına...[6] Bugün yaşanan şey, büyük kopuş olarak da nitelenen, geleneksellik işe bağlarını koparan modernliğin kendi birliktelik biçimlerini geliştirmesi, en önemlisi ise, modernlikle birlikte birincil ilişkilerin içe çöküp ikincil ilişkilerin kişilerden kurumlara devredilmesi ve mezzo bağlar yoluyla büyük devlet üzerinden topluma bağlanmasıdır. Ancak bu devir ve deveran ulus devlet düzeyinde kalmayıp küreselleşme ile birlikte ucu açık bir sonsuzluğa dönüşmüştür.

Paradoksun asıl sebebi, iletişim teknolojileridir. Daha büyük insan topluluklarını daha uzak mekânlardan birbirine bağlayan iletişim teknolojileri, uzakları yakın ederken yakınları da uzak etmiştir. Verili ilişkilerimiz artık parçalanmış bir aileden ibaret. Kurulan ve kurulabilen ilişki adedi ise, sonsuz ihtimaller denizinde bir tık mesafede. Bu bir yanılsama ve deniz suyu içme hissidir. Kurulabilir sonsuz ilişki ile halen kurulmamış olan sayısız ilişki arasındaki aktif-pasif dengesizliği, yalnızlık hissinin başlıca nedeni haline gelmiştir. Zira tarihinin hiçbir döneminde insanlık hem böylesine içe dönük ve "içe-yönelimli"[7] olup hem de bu kadar uzak mesafeli, sonsuz ve sayısız ilişki ihtimaline sahip olmamıştı.

İnşa ve ilgayı, tehdit ve fırsatı bir arada taşıyan günümüz ilişkileri, tarihinin belki hiçbir döneminde bu kadar gerilim yüklü değildi; çünkü inşa ve fır-

6 Giddens, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2016.
7 Reisman, David, *Yalnız Kalabalık*, çev. Yeşim Erdem, Ankara, Heretik Yayınları, 2016, s. 33.

sat kefesinin böylesine ağırlaştığı bir terazi insanlar için çok yeni bir durumdur. Geleneksel dönemde verili olan, modern dönemde baştan tanımlanmış olup yapılandırılmayı bekleyen ilişkiler, postmodern dönemde verili olarak gelmediği gibi herhangi bir tanıma da sahip değildir. Bir yandan eski kalıpların ilgasını içerirken öte yandan sürekli inşa halindedir. Postmodern belirsizliğin ilişkilere yansımasının diğer alanlardan farklı olması da beklenemezdi.

İlişkilerin post-evresiyle ilgili temel yanılgı, modern toplumun geleneksel ilişkilere yaptığını postmodern dönemin de modernliğin parametrelerine yaptığına dairdir. Yani, geleneksel insan dinin ve geleneğin *a priori* sunduğu kalıplar dâhilinde ilişki kuruyorken modern insan tüm bunları feshederek seküler ve akılcı yaklaşımlarla tüm paradigmaları yıkmış, bundan ilişkiler de nasibini almıştır. Şimdi de postmodernizm aynısını yaparak modern toplumun organik dayanışmasını, akılcı uygulamalarını, kurumlara endeksli ilişkiler ağını yıkıp yerine kendi ilişki biçimlerini koyacaktır. İşte bu son cümle ciddi bir yanılgı içerir.

Bauman'ın postmodernizm kavramına düştüğü şerhi hatırlamakta fayda var. Zira Bauman, postmodernliği "-izm" ekiyle okumayı reddeder ve onun bir proje olmayıp durum olduğunu belirtir. Postmodernlik, "yeniden yerleştirme içermeyen bir yerinden etmedir".[8] Dolayısıyla, günümüz ilişkileri sürekli inşa halinde olup, belki de bir insan ömrü içinde tanımlanması dahi mümkün olmayan belirsizliğin etkisi altındadır. Postmodern döneme ait ilişkileri "ilga ve inşa" olarak niteleme sebebimiz de budur. Sürekli ilga ve hiç bitmeyen bir inşa...

Benliğin Tahakkümüne Giden Yolun Üç Evresi

Gerek geleneksel gerek modern toplumda belirleyici olan normlar, günümüz ilişkileri üzerindeki etkisini hızla kaybetmiştir. Bu iki farklı sonuç doğurur: Hem normsuzluk ve belirsizlik hali başlar, hem de normların bıraktığı boşluğu benlik doldurur. Böylece bireyler sayısınca benliğin kendi normlarını belirlemesiyle karşı karşıya kalınır. Benlik de tek bir biçimde hareket etmez ve ilişkilere yansıması farklı şekillerde olur.

Benliğin tahakkümüne tarihsel süreçte nasıl gelinmiştir? Bunun cevabı üç aşamalıdır denebilir. Daha önce de Sennett'tan aktardığımız gibi, geleneksel toplumlarda mahrem/özel alan ile kamusal alan birbirinden bariz

8 Bauman, Zygmunt ve Tester, Keith, *Conversations with Zygmunt Bauman*, Cambridge, BK, Polity Press, 2001, s. 89.

biçimde ayrılıyordu. Dolayısıyla, benlik maskesiz, beden de dış giysilerden soyunmuş haliyle (geleneksel toplumda evin içiyle dışında giyilen giysileri bariz ayırabiliyorken, bugün artık ikisinin iç içe geçtiğini iddia edebiliriz) evde görünüp mahrem alanda hüküm sürerken, kamusal alana uygarlık maskesini takmış, dış giysileriyle de agora/çarşı için uygun hale bürünmüş bir "kamusal insan" çıkardı. Böylelikle hayatın ve iletişimin akışında normlar ile gelenek ve göreneklerin hüküm sürdüğü kamusal alanda iletişim kazaları asgariye indirilirdi.

Bunun da öncesi var. Birinci aşama da diyebileceğimiz geleneksel dönemde özel alandaki ilişkilere bile kamusal alanın onaylanmış normları baskın gelirdi. Hem dikey hem de yatay olarak geniş ailenin (dede, oğul torun dikeyliği ile amca hala yataylığı aynı ortamda yaşar) hüküm sürdüğü geleneksel dönemde mahrem alan bile kısmen kamusal halde olup gerçek anlamda mahrem alan neredeyse imkânsızdı. Zaten geleneksel dönemde benlik "geçirgen" olup, kozmos ile bütün ve onun tüm etkilerine de açıktı. İnsanların tamamen sihirli bir dünyada yaşadığı, doğanın tüm etkilerine ve dışsal ve aşkın güçlerin müdahalesine açık olduğu, herkesin *agape* için yaşadığı bir dünyada toplum bile Tanrı'nın bir alametiydi.[9] Böyle bir toplumda ikili ilişkilerin odak noktası olması, X ile Y arasındaki ilişkinin bir anlam ifade etmesi, en azından bunun bir ilmin konusu olması söz konusu bile değildi. Hatta ilişkilerde de aşkınlık söz konusu olup bir şeyler ters gittiğinde büyüye başvurulurdu. Kamusal ile özel ayrımı yoktu ve "kayrotik"[10] [üst zaman; aşkınlık hali] zamanların hüküm sürdüğü, tanrıların, ruhların, cinlerin etkisinin hakim olduğu bir bütünleşik toplum söz konusuydu. İlişki kavramı bile henüz üretilmiş değildi; zira insan aciz bir varlık olup aşkın varlıklar için yaşamaktaydı. Birbiri için değil.

Aslında İslam toplumunun yeni yeni şekillendiği dönemde, uygarlık bilincine dayalı ve kamusal ile mahremi ayırmaya yönelik ilk girişimleri görmeye başlarız. Buna örnek olarak Nur Suresi'nden bir ayeti hatırlatmak yeterli olacaktır. "Ey iman edenler! Kendinize ait olmayan evlere sahiplerinden izin almadan ve selam vermeden girmeyiniz. Düşünecek olursanız, sizin yararınıza olan da budur".[11] Ayetin kamusal ile mahremi keskin biçimde ayırdığını

9 Taylor, Charles, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe: İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2014, s. 32-34.

10 *Age.*, s. 66.

11 Nur Suresi, 27; İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an: Gerekçeli meal-tefsir*, İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2008, s. 682.

ve evi mahrem alan ilan ettiğini görürüz. İletişimin şartları da belirlenmiştir: izin ve selam. Ancak halen geleneksel dönemde olduğumuz ve kamusal ile mahremin ayrışmasına giden yolda ilerlediğimiz unutulmamalıdır.

Tekrar Batıya dönersek, geleneksel dönemden modern döneme geçene kadar, Rönesans ve Reformun ortaya çıkardığı ve modernliğin öncülü olarak tanımlanabilecek bir ara dönem vardır. Dönemin insanını Reisman "içe yönelimli" olarak niteler. Bireyi yönlendiren kaynak içseldir, yani büyükleri tarafından hayatının erken döneminde bireye aşılanmış olup genellenmiş ancak kaçınılması mümkün olmayan mukadder hedeflere yönelmiştir.[12] Ancak Reisman'ın içe yönelik insandan anladığı, Taylor'ın "geçirgen benliği" ile Sennett'ın "kamusal insanı" arasına konumlanmış bir insan tipi olup gelenekselden moderne ilerlerken Rönesans ve Reform döneminin büyük dönüşümünde geçici olarak ihtiyaç duyulmuş bir ara form gibidir. Halen geleneklerin etkisi altındadır fakat tamamen geleneksel normların hâkim olduğu dönemdeki zayıf insan karakteri kadar da rahat değildir. Bu yüzden de daha güçlü bir benliğe muhtaçtır. Bu benliği toparlamak için iç dünyasına gömülmektedir. "İçe yönelimli birey, çevresinin zorlamaları ile yaşam hedeflerinin gerektirdikleri arasında hassas bir denge kurabilme becerisi geliştirir."[13]

İkinci aşama, insanın uygarlaşmasıyla paralel düşünülebilir. Sennett'ın yerinde tespitiyle, şehir ve medeniyet etimolojik olarak ortak bir kökene sahiptir (*city–civility*). Medeniyet, başkalarına yabancıymış gibi davranmak ve bu toplumsal uzaklığa uyan bir toplumsal bağ dokumaktır (Sennett, 2013: 340). Aslında medeniyet yabancı gibi davranmak bile değil, yabancıyla yaşamaktır. Şehir nüfusu hızla artmış ve insan sayısı tanıyamayacağımız düzeye gelmiştir. Dolayısıyla, dışarısı tanımadıklarımızla, içerisi ise tanıdıklarımızla doludur artık. Bu Avrupa'da *angien regime* dönemine rastlar; yani 18. yüzyıl şehir hayatının feodal topluma paralel olarak gelişmekte olduğu döneme.[14] Şehir artık yabancıların karşılaştıkları bir ortam olup dışarıdakileri temsil eder. Şehirde yeni burjuva oluşmakta, kamusal alan kendi kurallarını belirlemektedir.[15]

Ancien régime dönemiyle birlikte kamusal alan kamusal insanı, ev ve mahrem alan ise mahrem insanı ortaya çıkarır. Evde mahremlerimizle ya-

12 Reisman, David, *age.*, s. 35.
13 *Age.*, s. 36.
14 Sennett, Richard, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. Serpil Durak ve Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013, s. 73.
15 *Age.*, s. 74-75.

şarız ve kendimize özgü bir iletişim ağımız vardır. Eşimizle, çocuklarımızla, annemizle ve en yakın akrabalarımızla ne yaşadığımız, nasıl konuştuğumuz, neden kavga ettiğimiz sadece bizi ilgilendirir. Dışarıdakileri ilgilendiren, kamuyu alakadar eden bizim kamusal kisvelere bürünmüş kamusal benliğimizdir. Kamusal insan dışarıdadır ve agorada/çarşıda görünür hale gelmektedir. Oraya uygun giyinir, orada gerekli olan maskeyi takar ve oranın kurallarına uygun hareket eder. Kişi artık Reisman'ın *Yalnız Kalabalık* kitabında anlattığı "dışa yönelimli" insandır. Bu insan tipi, büyük şehirlerin orta sınıfında görünür. Reisman'ın eğitimli orta sınıf Amerikalısının, dış dünyanın ve kapitalist şehir hayatının normlarına uyum sağlamaya çalışan ve dış onay bekleyen bir insan tipi olduğu söylenebilir.[16] Sennett'ta ise aynı tip karşımıza "kamusal insan" olarak çıkar.

18. yüzyıl ile 19. yüzyılın ilk yarısı, modernleşmenin kendini iyiden iyiye hissettirdiği dönemdir. Şehir hayatı, ticaret, burjuva sınıfının doğuşu, nüfusun hızla artışı, büyük iç göçler gibi yeni oluşum ve dönüşümler "ikili benliği" doğurur. Uygarlık, şehirde yabancıyla yüzleşmek fakat tanışmamaktır. Karşılaşmak ama tanış olmamaktır. Çok sonraları bu durum için Goffmann, "uygar kayıtsızlık" kavramını geliştirecektir.[17] Kamusal alanda "kamusal insan", mahrem alanda "mahrem insan" rol alacaktır. Benlik artık ikiye bölünmüş haldedir: Kamusal ve mahrem benlik. Kamusal benlik dışarıda, mahrem benlik içeride görünecektir. Kamusal alan kişi dışı, özel alan kişiseldir. Bu farklılığın genelde giyim ve özellikle erkek-kadın görünürlüğü üzerinden takip edilmesi mümkündür. Tüm ayrıntılarıyla Sennett'ın *Kamusal İnsanın Çöküşü* kitabında bu verilmiştir. Kamusal alan görünürlüğün, mahrem alan gizlenmenin ve yalıtılmışlığın mekânıdır. Erkek daha görünür, kadın daha gizlenir haldedir. Kişilik dışarıda dış giysilere bürünüp uygarlık maskesi de kullanarak ya kişidışı bir hal alır ya da kişilik görünür olabilmek ve fakat yabancı gözlerin kötü etkisinden korunmak için kendini korumaya alır. Yani, kamusal alana bir "*kabuklu benlik*" ile çıkılırken, mahrem alanda benlik kabuklarından soyunur.

İkili benlikte, hızla dönüşmekte olan şehir hayatının tekinsiz hali etkilidir. Sayısız yabancının kol gezdiği kamusal alan için farklı, yalıtılmış bir sığınağa dönüşen mahrem alan için farklı benlik kullanılır. Goffman *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu* isimli kitabına şu cümlelerle başlar: "İnsanlar

16 Reisman, David, *age.*, s. 39-45.
17 Goffman, Erving, *Relations in Public*, Penguin Books, 1972, s. 385.

bulundukları ortama yeni birisi geldiği zaman genelde ya o kişi hakkında bilgi edinme ya da hâlihazırda sahip oldukları bilgileri kullanma çabası içine girerler".[18] Bu tutum, mahrem alana dâhil olan bir yabancıyı tanımlamaya dairdir. Hâlihazırda sahip olunan bilgi de iki türlü olabilir. Birincisi, bizim hayata ve insanlara dair yapılandırılmış olan önyargılarımız ve bilgilerimiz, ikincisi ise o kişi gelmeden önce hakkında bize ulaşan bilgidir. Ancak iki bilgi türü de klişelerle dolu olup yabancıyı en baştan tehlikeli saymamıza neden olabilir. Yabancı artık yavaş yavaş yabancılıktan çıkacaktır ve bundan sonra bir şekilde ilişki içinde olacağızdır. Ya mahallemize taşınmıştır, ya evlilik yoluyla ailemize ya da akraba grubumuza dâhil olmuştur. Burada asıl mesele, artık bizimle olacağını ve zamanla ya da hızla yabancı kategorisinden çıkacağını biliyor olmamızdır.

İşte tam bu noktada Baumancı düşüncedeki "yabancının müphemliği" sorunuyla yüzleşiriz. Yerli olmak, tanıdık olmak, bir gruba ait olmak müphemlikten kurtulmaktır. Yabancı ise fiziksel ve ruhsal mesafe arasındaki uyumu bozar. Yabancı, fiziksel olarak yakın iken ruhen uzak biridir. Uzaklarda iken, oralarda bir yerlerdeyken hoş görülen, ilişkisiz sayılıp görmezden gelinen ya da düşmanca sayılarak reddedilen ötekilik bir anda yanı başımızda bitiverir.[19] Yabancı artık hoşa gitmeyen bir "yakınlık ve uzaklık sentezi"ni temsil etmeye başlar.[20] Oysa geleneksel anlamda ilişkilerin doğası bizden ya da değil, dost ya da düşman biçimindedir. Modern dünyanın ilişkilerinin *theatrum mundi*'si (dünya sahnesi) olan şehir, sürekli olarak yabancıyla yaşama deneyimidir. Bu, insanlık tarihi için yeni bir haldir. Zira her gün ilişki tekrar kurulur ve her gün dünyamıza yeni yabancılar akın eder. Tam da bu yüzden ikili benliğe ihtiyaç vardır. Dışarısı için geliştirdiğimiz benlik, sadece yabancılara özgü bir yüze sahiptir.

Dolayısıyla benliğimiz de tıpkı yabancının kendisi gibi artık *"janus yüzlü"*dür. Zira şehirde yaşanan iletişim sayısı ve hızıyla ne tek benlikle baş edilebilir, ne de benliğin tek bir yüzü buna yetebilir. Yabancının iki yüzü vardır: Birincisi, ayartıcı ve gizemlidir. Kişiye hazzı vaat eder fakat bağlılık sözü vermez. İkinci yüz ise tehditkâr ve yıldırıcıdır. Her iki yüz de yarı görünür ve

18 Goffmann, Erving, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, çev. Barış Cezar, İstanbul, Metis Yayınları, 2014, s. 15.
19 Bauman, Zygmunt, *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2003, s. 83.
20 Simmel'den aktaran Bauman, *age.*, s. 83.

bulanıktır.[21] Janus yüzlü yabancı, janus yüzlü şehirde yaşar. Şehirde de fırsat ile tehdit, iğva ile korku bir aradadır. Şehir bizi bir yandan iterken diğer yandan çeker. Bununla başa çıkmanın yolu, yani fırsatı dışarıda yakalayıp tehdidi kapıda bırakmanın yolu ikili benliğe sahip olmaktır. *Ancien régime* döneminde oluşan ve modernliğin ilk döneminde zirve yapan bu ikili benlik, postmodern dönemle birlikte yeniden dönüşüme uğrayacaktır.

Üçüncü aşama, II. Dünya Savaşı'ndan sonra başlar. 60'lı yıllarla birlikte, dünya yeni bir dönüşüme uğrar. Bu toplumu da dönüştürür, bireyi de. Neoliberal politikaların zirve yaptığı, geçici bir bolluk toplumunun hakim olduğu söz konusu dönem, önce benlikleri parçalar. Piyasa kurallarının belirleyici olduğu bir toplumda benlik tüketim üzerinden şekillenir. Bireysellik tüketim üzerinden şekillenirken, pazar da toplumun üyelerini tüketiciye dönüştürmekten sorumludur.[22] Artık ya tüketiciler vardır ya da kusurlu tüketiciler. Bu değişimin ilk etkisi, benlikteki sığlaşma ve tektipleşme olmuştur. Küresel düzeyde yaşanan bir tektiplilik halidir bu. Ulrich Beck'in yaklaşımıyla, modernleşme kendi karşıtını tüketmiş, şimdi de sanayi toplumunun öncüllerini baltalayarak kendini hedef almaktadır. Bu düşünümsellik içinde modernlik kendi katılıkları ve ikiye bölünmeleriyle çelişkiye düşer. Modernliğin küresel tesiri sanayi toplumu projesindeki rolünün katılık ve sınırlarıyla çatışır.[23] Söz konusu yıkım, kendi ürettiklerini yine kendisi içen bir yıkımdır. Modern toplumun belirleyici yapısını kurumlar üzerinden gerçekleştiren ulus devletin birey üzerindeki etkisini yitirmesi ve kurumların devre dışı kalması bunda en önemli etkendir. Touraine buna moderndışılaşma der ve ekler: "Eyleyen toplumsal olmaktan çıkar ve kendine döner. Modernliğin kazanılmış mevkileri tekrar verili mevkilere dönüşür. Küreselleşme, toplumu norm yaratma rolünden yoksun bırakmıştır".[24]

Aslında Touraine'nin verili olana dönüş dediği şey benliğe dönüş olarak okunmalıdır. Verili olan geleneksel döneme özgü idi ve bunca yaşanmışlıktan sonra tekrar oraya döndüğümüzü söylemek doğru bir tespit sayılmaz. Yaşanan, benliğe ve kendiliğe dönüştür. Postmodern dönem olarak adlan-

21 Bauman, Zygmunt, *Parçalanmış Hayat*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 182.

22 Bauman, Zygmunt, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, çev. Kemal Atakay, Metis Yayınları, 1996, s. 225.

23 Beck, Ulrich, *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru*, çev. Kazım Özdoğan ve Bülent Doğan, İstanbul, İthaki Yayınları, 2014, s. 9-11.

24 Touraine, Alain, *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*, çev. Olcay Kunal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2011, s. 40, 49, 50.

dırmayı tercih ettiğimiz söz konusu evrede toplumla birlikte benliklerimiz, benliklerimizle birlikte ilişkilerimiz de yeniden şekillenmiştir. Artık "çoklu benlikler"imiz var. Postmodern dönemde çoklu benliğin çoklu yüzüne ihtiyaç hâsıl olmuştur. Zira modernlik ilerlerken ne şehrin büyümesi durmuş, ne de yabancılar tanıdığa dönüşmüştür. Söz konusu olan, hem sınırın içinde olup hem de yabancı kalmak, anonim öteki'den mahrem öteki'ye bir türlü dönüşmeyen bir büyük topluluk ile her gün yeniden karşılaşmaktır. Ben buna, "çoklu benliklerin sürekli ötekilik hali" diyeceğim. Meta düzeyde yaşanan değişimler hayatın her alanını farklı hızlarda olsa da etkisi altına almaktadır. Bugün çoğulculuktan, çoklu kimliklerden, farklılık politikasından bahsediyor olmamız bir tesadüf olmadığı gibi, benliklerin ve o benlikler üzerinden kurulan ilişkilerin de çoğulluğundan söz etmek tesadüfî değildir. Bugün insan sayısınca benlik ve her benliğin biricikliğiyle var olma ısrarı ile karşı karşıyayız. Toplumu kuran ve bir arada tutan kurumlardan kopuş, kendilik ısrarındaki sayısız benlik doğurmuştur.

"Benlik Toplumu" bir özneler toplumu değildir. Modern projenin hayalini kurduğu özerk birey, bir özne ve fail idi; toplumla bütün bir aktör idi. Bu gerçekleşmedi. Şimdi yaşanan, bir çeşit toplumsuzluk hali olup (*dis-society*) bu toplumsuz toplum bencil ve içkin benliklerin işgali altındadır. Tüm öznelerin birbirine karşı sorumlu olduğu bir büyük toplumun yerini, bağsız benliklerin bağımsızlık ilan ettiği, ayrıksı bireylerden oluşan parçalanmış toplum almış durumdadır. Normsuzluğun hâkim olduğu bir toplumsuzlukta, her benlik kendi normunu üretmeye çabalar. Özne olamayan bireyler (pazarın boyunduruğu altında birer tüketici konumundadırlar), "birbirinden farklı ve çoğu zaman birbiriyle bütünleşmeyen deneyimlerin hepsini bir arada yaşıyorlar. Toplum ise bir hukuk kuralları dizgesinden çok, büyük bir mağazaya benziyor.[25] İçe çöken benlik ise, toplumsal bağlardan koptukça yalnızlaşıp tekrar görünür bir hal alarak kendini gerçekleştirmek için kendini ifşaya girişiyor. Böylece, "Benlik Toplumu"nda ilişkiler yeni bir düzleme oturuyor.

Benlik Toplumunda İlişkilerin Konumu

Benlik kimlikten, özneden ve yurttaştan farklı olarak kendinden menkul bir varlık biçimidir. Dışarıdan belirlenmez; kendini öteki üzerinden tarif etmez; başkaları tarafından empoze edilen normlara uymadığı gibi verili olarak da gelmez. Benlik, sürekli inşa halinde olan içkin bir kendilik halidir. Hem

25 *Age.*, s. 78, 79.

kendinin yaratıcısı, hem de kendine mahkûm bir gerçekliktir. İçe çökerek yoğunlaşır ve kendi kendini tanımlamayı tercih eder. Kendini tanımlayan fakat kendi tanımında da kararsız olan, değişken bir benliktir söz konusu olan. İlişkileri belirleyen ve onları kırılganlığa sürükleyen şey, benliğin değişen haletiruhiyesidir.

Kalabalıklar içinde yalnızlaşarak içe çöken benlik, zamanla çökelmesini tamamlayarak görünür olma ihtiyacı hisseder. Zira kendi kendine tatmin olacağı araçlardan yoksundur. Toplumsal alanda kendini ispatlayacaktır fakat toplumsal alanı düzenleyen normlar da çökmüş durumdadır. Benlik toplumu, geleneklere dayalı ilişkileri de kurumlara dayalı normları da kullanamaz durumdadır artık. İlişkilerinde ortaya koyacağı silah, içtenlikten başka bir şey değildir. Ancak yalıtılmış benliğin içtenlik sunumu kolay olmaz; çünkü inandırıcılık problemi söz konusudur. Her biri birer "tamponlanmış benlik"[26] olan muhataplarda da güven sorunu vardır. Benlik sadece aşkın güçlere olan geçirgenliğini değil, ilişki içinde olduğu diğer benliklere olan geçirgenliğini de kaybetmiş haldedir. Atomize olmuş ve yalıtılmış bireylerin benlikler üzerinden iletişim kurması için yeni ve hiç denenmemiş yollara ihtiyaç vardır: İçtenlik... Hiç olmadığı kadar içtenlik...

Yeni olan şey içtenliğin kendisi değildir. Eski dilde karşımıza ihlâs ve samimiyet olarak çıkan şeyin ta kendisidir bu. Ancak bir farkla: Aşkın bir varlığa karşı içtenliğin yerini, iletişim kurduğumuz kişiye karşı içtenlik alacaktır. Dürüstlük değildir söz konusu olan şey. Doğruluk, çalışkanlık, kararlılık vs. değildir. Zira onlar, modern bireyin başarısına giden yolda önüne konan hedefler ve başarıya giden yolda kuşanılması gereken silahlar idi. Oysa yalıtılmakla yalnızlaşmış ve olabildiğince içe dönmüş benliğin ters yüz edilip tekrar dışa dönmesi, bir başarı hikâyesi değil, bir iletişim ve ilişki hikâyesidir. Hem de iletişim çağı olarak nitelenen bir dönemde insanlığın üzerine çöken lanet gibi.

Postmodern dönemin en büyük özelliği, ilişki kuracak insanların üzerinde bir şemsiye gibi duracak ortak normların olmayışıdır. Her konuda ve her alanda kuralsızlığın yaşandığı böyle bir dönemde ilişkilerde bireyin tek silahı samimiyettir/içtenliktir. Daha doğrusu, içtenliğin kendisinin yokluğunda, varlığının iddia edilmesidir. Reisman bundan uzun yıllar önce, Mr. Clements'ten şu ifadeyi aktarmıştır: "İçtenliğin bir perakende satış mağazasının, müşteri kitlesini elinde tutmak için sahip olması gereken niteliklerden biri olduğunu

26 Taylor, *age.*, s. 34.

hatırlayalım".[27] Chicago Üniversitesi'nde Louis Kriesberg isimli bir öğrencinin yayımlanmamış yüksek lisans tezine dayanan bu ifade dışında, aynı tezde çok önemli bir tespit daha vardır: "Kürk mağazalarının zanaat ekseninden müşteri ilişkilerine doğru kayması". Müşteri ilişkilerinin bir hüner sahibinin zanaatının önüne geçmesi meselenin püf noktasını oluşturur. Bu tam da tüketim odaklı bir ayartıcı piyasada yitirilen içtenliğin varlık iddiasıdır. Ürünler standartlaşmış, zanaat önemini yitirmiş, kalıcılığın yerini geçicilik almış ve satıcı sadece ürünü değil, içtenliğini de pazarlamak zorunda kalmıştır. Kısacası, içtenlik iddiası, onun yokluğunun ilanına dönüşmüştür.

Şayet kişi içten olduğuna karşısındakini inandırırsa, sanatında veya zanaatındaki başarısızlığına göz yumulabilir. Bu bir "içtenlik kültü"dür.[28] Zira artık asıl mesele, başarı takıntısı ve başarıya giden yolun yorgunu olan modern sonrası insanın samimiyetini görmemizdir. İçtenlik kültü tabirinin eş anlamlısı olarak okunabilecek bir diğer kavram ise, Sennett'ın "mahremiyet ideolojisi" kavramıdır:

> Tüm kötülüklerin anası olarak kişidışılığı, yabancılaşmayı ve soğukluğu gören günümüz insanına göre her türden toplumsal ilişki her bir kişinin içsel psikolojik kaygılarına ne denli yaklaşırsa o denli gerçektir, inandırıcıdır ve sahicidir. Bu ideoloji, politik kategorileri psikolojik kategorilere dönüştürür. Mahremiyet ideolojisi, Tanrı'sız bir toplumun insancıl maneviyatını tanımlar: İçtenliktir, sıcaklıktır bizim tanrımız.[29]

Maneviyatı dışlayan modern ve seküler toplumdan arta kalan bireylerin, maneviyatın yerine koydukları şey içtenliktir. Ancak bu içtenliğin içkinliğe dönüşüp içeride patlaması en büyük sorunlardan biri haline gelir. İçkinlik, benliğin kendine kurduğu bir tuzak, kendi kendine oynadığı bir oyundur ve ilişkileri kırılganlığa götürür. İçkin, içsel ve içe dönük bir psiko-benliğe sahip postmodern birey, önce kendini kendi inşa ettiği bu benlik kafesine hapseder. Bir ebedi yabancıya, bir gönüllü münzeviye dönüşür. Kamusal alandayken bile, kulaklıklarını takmış, gözü telefon ekranında, bedeni kalabalıklar arasındayken ruhu bir siber paralel evrende olacak şekilde toplumdan yalıtılır. Bu yalıtılmışlık, tüm zamanların en kalabalık toplumunda ger-

27 Reisman, *age.*, s. 226.
28 *Age.*, s. 228.
29 Sennett, Richard, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. Serpil Durak ve Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013, s. 334.

çekleşmiştir. Kalabalık bir "yalnızlar toplumunda" hayatta kalmaya çalışan bir "yalıtılmış benlik"...

İçtenlik iddiasındaki içsel ve içkin benliğin bir sonraki evresi, "kişidışı durumlarda, nesnelerde ve toplumun kendisinin nesnel koşullarında bile kişisel anlamlar aramasıyla" sonuçlanır.[30] Sıradan bir günde, sıradan bir ortamda, sıradan ilişkilerde bile anlam arayışına girişilir. Tam da bu yoğun beklenti, ilişkilerin taşıyamayacağı bir yüke dönüşür. "Güvenlik, huzur ve kalıcılık arayışı hayal kırıklığıyla son bulur ve ilişkide kusur olduğu algısı gelişir".[31] Benlik tekrar içe döner. Bu, sonsuz biçimde tekrarlanan kısır döngüdür.

İçe çöküp yoğunlaşan söz konusu benlik, kendi sebep olduğu yalnızlığı aşmak üzere bu sefer daha radikal bir tavır takınır. Bu tavır, "benlik ifşası"dır. İlişkilerin verili gelmediği bir toplumda kendinden menkul olan bir benliğin, ilişki başlatma kapasitesi oldukça düşük olduğundan, ilişki için ortaya koyabileceği tek sermayesi kendisidir. Ancak bu, ilişkilerin kaldıramayacağı bir yüktür. Kaldıramıyor da. İlişki, tam da bu yoğunluk nedeniyle çöküyor.

Benlik ifşasının toplumsallaşması halini Sennett "yıkıcı *Gemeinschaft*" olarak niteler. Tüm benlik ve kişilik yapısı kamusal alanda ifşa edilir. Mahrem olan ne varsa kamusal alanda ve medya yoluyla görünür kılınır. Bu hal, gerçek bir politik cemaatin düşmanıdır. İnsanlar nereye ait olduklarını ispatlamak için, benliklerini açığa vuracakları kişiler ararlar. Samimiyetin ölçüsü artık kendini açığa vurmaktır ve bu bir kolektif kişilik oluşturur. Aslında iletişim alt düzeydedir fakat bireysel ve istikrarsız kişilik fikirleri her yerdedir.[32] Bu yolla psişenin hâkim olduğu devasa bir cemaat ortaya çıkmıştır. Hem duygularını hem de mahrem bilgilerini herkese açan sayısız benliğin oluşturduğu büyük bir cemaat. Bunun sonucu ise herkes için büyük bir yıkımdır. Zira benliğin korunması ancak özel ile kamusal arasına konacak mesafeyle mümkündür. Kamusal alanda kişiyi korunur kılan maskeler düşmüş, yüzün kendisi maskeye ya da maskenin kendisi yüze dönüşmüştür. Sennett sonunda şu çarpıcı soruları sorar: "İnsanın benliği ile arasındaki mesafe kapanınca ve insanlar göründükleri gibi olunca özgürlükten söz edilebilir mi? Böylesine katı bir dünyada yumuşak benlikler oluşturmak insanca mıdır".[33]

Sennett'ın soruları çok yerindedir. Zira siyasal olanın, kültürel olanın, iktisadi olanın (bu örnekler çoğaltılabilir) benliğin ve kişiliğin alanına çe-

30 *Age*.
31 *Age*.
32 *Age*., s. 308-309.
33 *Age*., s. 330, 335.

kilmesi ve yine onun tabiriyle bir "sınırsız benlik" yaratılması yıkıcıdır. Yıkıcıdır, çünkü benlik artık bir aktör ya da yapıcı insana ilgi duymaz; o niyetlerden ve olabilirliklerden ibaret bir benliktir.[34] Kurumların ve büyük toplumun elinden alınıp kişisel alana aktarılan tüm sorumluluklar benliği örseler. Medeniyet maskesini çıkaran benlik, artık bir *çıplak benlik*tir. Ancak, buraya kadar anlattığımız serüvene bakıldığında, bu dönüşümün kişilerin kendi ellerinde gerçekleştiği görülecektir.

Aslında ilişkiler artık tam da üzerlerindeki "aşırı anlam yükünden" dolayı kırılgandır. Aileden dostluğa kadar bütün ilişkiler, önceleri içine sızan sayısız seyreltici gündelik şeyle; hayatın sıradanlıkları ve başkalarının müdahaleleri ile sulanıyor ve sindirilebilir bir hal alıyordu. Bugün artık bireyler "saf ilişki" istiyor ve Husserl'ın tabirini transfer ederek söylersek, ilişkiyi "paranteze alıyor". İlişkinin üzerine konan saflık merceği ilişkiyi hem olması gerekenden büyük gösteriyor, hem de tüm kusurları, tüm kırışıklıkları görünür kılıyor.

Söz konusu benlik, modern dönemden tevarüs ettiği "özerk birey" fikriyle hareket eder ve kendini gelenekselden ayıran vasfını kullanarak tercihte bulunur. "Tercih", kendi "önemli öteki"mi en başından belirleme hakkımdır. Tercih, verili olan bağların bile sorgulanması, ilişkilerin benlik süzgecinden geçirilerek yakınlık derecelerinin tespiti, tedvini, tefriki ve taksimi, mahrem olanın genele, genel olanın önemliye, önemli olanın yabancıya dönüştürülme ameliyesidir. Yani, yakınlığı, sahiciliği, samimiyeti belirleyen tek ölçüt, benliktir. Dolayısıyla, Bauman'ın modernlik için kullandığı "yıkarak yapma" ya da "yaratıcı yıkım" kavramları, ilişkiler için de geçerlidir. Ancak bir farkla: Benlik ve ilişkiler öyle kırılgan, alternatifler öyle fazla, tanımlamalar öylesine müphemdir ki, artık yaratıcı yıkımdan ziyade "yaratıcı kaos "tan söz etmek daha doğru olacaktır. Başka bir deyişle, postmodern ilişkiler modernlikte olduğu gibi önce ilga sonra inşa şeklinde sırayla değil, ilga ve inşa birlikte yaşanarak ilerler.

Benlik, kurduğu sayısız ilişkide kendini hep özne olarak görür. Oysa bu benlik bir aktör, bir fail değildir. Bir egosantrik benlik ile karşı karşıyayız ve bu benlik, ilişkinin en az iki kişiden oluştuğunu sık sık unutuyor. Sahnenin kendisi için kurulduğunu, etraftaki her şey gibi öteki bireylerin de birer dekor olduğunu düşünebiliyor. Ayrıca her birey, muhatabının da tıpkı kendisi gibi düşündüğünü göz ardı ediyor. Birbirinden habersiz değilse de birbiri-

34 *Age*., s. 337, 338.

ni yok sayan veya diğerini dekor haline getiren sayısız "kıymeti kendinden menkul" öznenin bencillik oyununa dönüşen bir "çoklu monolog" halidir bu.

Richard Sennett, "Roma toplumunda Augustus'un ölümünün ardından gelen kriz ile günümüzde yaşanan kriz arasında bir paralellikten söz edilebilir; bu paralellik kamusal yaşam ile özel yaşam arasındaki dengeyle ilintilidir" diyeli kırk yıl olmuş.[35] Sennett bunu söylediğinde postmodernlik tartışmaları zirve dönemini yaşıyordu ve sis perdesi henüz aralanmamıştı. "Kamusal İnsan"ın çöküşünü anlatmak için Sennett harika bir tarihsel yol izleyerek, *ancien régime*'den yirminci yüzyıla kadar olan süreçte insanın kamusal alan ve mahrem alan arasındaki görünürlüğü ile giyim kuşam arasında bağlantılar kurarak bize postmodern dönemle ilgili nasıl bir çalışma yürütebileceğimize dair ışık tutmuş oldu.

Özetle söylersek Sennett, *ancien régime* döneminde giyim kuşamın özel alan ile kamusal alanda bariz farklılık gösterirken zaman içinde bu farkın ortadan kalkmakla kalmayıp özel olanın kamusal olana hükmetmeye başladığını belirtir. Bununla da yetinmeyerek "mahremiyetin despotluğundan" bahseder.[36] Kamusal alanda taktığımız maskeler döneminden, yüzün kendisinin maske olduğu, için dışa çevrildiği bir toplum... Günümüz ilişkilerine mercek tuttuğumuz son bölüm de bu doğrultuda ilerleyecek. Günümüz toplumunda ilişkiler içtenlikten yoksun olmaktan ziyade "içkinliğin" zirvesinde, samimiyet ve sahicilik iddiasındadır fakat maksadının tersini yaşayan bir "karşı toplum"[37] ile yüz yüzeyiz. *İçtenliğin yerini alan bir içkinlik hali*; *benliğin ifşasına dayalı bir ifade biçimi*. Yani, kamusal alana saçılan bir mahremiyete rağmen, içtenliğe ulaşamayan, kendisini ifade edemeyen, karşısındakini sahiciliği ve gerçekliği konusunda ikna edemeyen bir içkinlik ile karşı karşıyayız.

Ve Günümüz: Metalaşma, Geçicilik, İlga ve İnşa

Benliğin, kendiliğin ve içkinliğin tahakkümündeki bir "benlik toplumu"nda ilişkilerin seyri nedir? Postmodern belirsizliğin ilişkilere yansıması, içtenlik iddiasındaki içkinlik ise, günümüz ilişkilerinde bunun yansımasını okumak mümkün müdür? Tanımlamak için belki de halen çok erken; ancak yorum-

35 *Age.*, s. 15
36 *Age.*, s. 432-436.
37 Hazır, Mesut, "Formation of a Counter Society As a Consequence of Modern Impositions", *Humanities and Social Sciences Review*, 06 (01), 2016, s. 421-434.

lamak ve iz sürmek mümkün görünüyor. İlga edilen, geleneksel ve modern insan ilişkileridir. İnşa edilmekte olan ise belirsizdir. İlk ikisinden geriye bir moloz yığını da kalabilir, bu molozlardan yeni ilişkiler de inşa edilebilir. Ancak bir inşa söz konusu olsa bile, bu yepyeni bir hammaddeden üretilmeyecektir. Modernliğin geleneksel olanı yıkıp yapamadıkları ile kendi yaptıklarının kullanım dışı kalması üzerinden şekillen(emey)en postmodern ilişkiler söz konusu bugün. Birtakım yeni ilişki biçimleri var ve yazının sonuç bölümünde bunlara değineceğim. Ama onlar ortaya çıkarken sürecin nasıl işlediğini gözlemlemeye çalışalım ve ilişkilerin bu günkü hallerini inceleyelim.

Bugün ilişkiler verili olarak gelmeyip her biri "kendi için" kurulan eşsiz deneyimlerdir. O yüzden her ilişkinin kendi çıraklık dönemi vardır. Uzun vadeli taahhüt de gerektirmedikleri için pek çoğu çıraklık döneminde kırılır. Kırılanlar ise yeniden harmanlanıp karılıyor. Onca ilişkinin içinde sayısız aktörün varlığı bir "yalnız kalabalığı"[38] andırıyor. Bireyler yalnızlıklarında yalnız (tek başına) olmadıklarının teyidi için çabalıyorlar. Modern akışkan toplumun (ya da postmodern toplumun) sakini "bağsız insan"dır.[39] Bağsız fakat bağımlı... Oysa özerk benliğin istediği bunun tam tersi idi. Bağımlılığı olmayan bir kendinden bağlılık! Gerçekleşen ise, bağsız yalnızlardan oluşan kalabalıkların özerklik ve özgünlük arayışında düştükleri bir bağımlılık hali oldu.

Günümüz duygu ve ilişkilerindeki asıl mesele, tüketim toplumunun bile rağmına hareket ediyor oluşlarıdır. Zira tüketim toplumu, hemen her şeyi metalaştırıp tüketmesi ile ünlüdür ve onu oluşturan bireyler *homo economicus*'tan *homo consumens*'e dönüşmüşlerdir.[40] Postmodernliğin başlarında bu tüketim hızı ilişkilere de aynen yansımış olsa da, bugün hem duygular hem de ilişkiler tüketilmeden atılıyorlar. Buna bir "kullan-at toplumu" denebilir, hatta durum bunun bile ötesidir. Tıpkı metalar gibi ilişkilerden de bitmeden sıkılan şımarık benliklerin gösterisini izliyoruz. *Kullan-fakat-tüketmeden-at*, bu benliğin davranış biçimidir. Postmodern benlik, natamam imkânlar (aşklar, ilişkiler, yükümlülükler) mezarlığının bekçiliğini yapmaktadır. Bu bekçilik onun lanetidir, çünkü "siber toplumda" hiçbir şey kolaylıkla kayıttan düşürülemez. Terk edilmiş fakat bitirilememiş ilişkilerin hayaleti sürekli bizimledir.

38 Reisman, David, *age*.
39 Bauman, Zygmunt, *Akışkan Aşk*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Versus Yayınları, 2012, s. 7.
40 *Age*., s. 102.

Polanyi'nin uzun yıllar önce kullandığı "emeğin metalaşması"[41] tabirini transfer ederek "ilişkilerin metalaşmasından" söz etmek mümkün görünüyor. İlişkilerin bir meta değeri var artık. Gerektiğinde kurulup ihtiyacı giderince bozulan, sağladığı fayda maddi değeriyle ölçülen, tüketimin nesnesine dönüştürülen bir şeydir ilişki. Baudrillard'ın ifadeleriyle, "çalışma, eğlence, doğa, kültür gibi eskiden dağınık olan ve kopuk ve birbirine indirgenemez bütün bu etkinlikler, artık kesintisiz alışveriş gezintisinde birleşti, iklimlendirildi ve türdeşleşti; şeylerle toplumsal ilişkiler birbirinden ayırt edilemez biçimde her yere yayıldı".[42] Bu türdeşleşmeden ilişkiler de nasibini almış bulunuyor. Her şey gibi ilişkiler de "şeyleşmiştir" artık. "Yaşadığımız dünya ve içindekiler bir dizi nesneye dönüştürülmüştür ve manevi yoksullaşmaya uğramıştır".[43] Şeyleşen her varlık tüketilebilir hale gelir. İlişkiler de öyle.

Yüzergezer bir zamanın natamam benliklerinden ömürlük sorumluluklar beklenemez artık. Sürekli inşa halindeki benlikler, her an yeni ilişki anları icat ederler. Zira benliğin her yeni hislenme durumu, yeni bir maceraya da yer açar. Parçalı benliğin her sabah yeniden doğup her akşam uykuya dalması, tekrarlanan bir ilga ve inşa halini beraberinde getirir. İlişkilerin hepsi tek kullanımlık değildir; fakat gerektiğinde kullanılırlar. Sayısız öznenin kendi tanımladıkları seçmeli ilişkileri vardır. Seçme şansı arttığından ve özgürleştirici olduğundan, ilişkiler akrabalık düzleminden çıkıp arkadaşlık ve dostluk düzlemine kaymaktadır. Çünkü akrabalıktaki "dıştan yönlendiricilik" postmodern benliğin isteyeceği son şeydir. Bireyler ilişkilerin de metalar gibi "ilk sürüm" olmasını, varlığını korumak istiyorsa da "sonsuz ilk gösterim" olabilmesini istiyorlar. Köksüz fakat yoğun, yoğun fakat yükümlülük gerektirmeyen, tıpkı aşk ve ölüm gibi öncesiz ve sonrasız, bu sayede eşsiz bir deneyim... Her ilişki eşsiz bir deneyim olmalı.

"Kullan-at" toplumunda atık olma yazgısı sadece metaları değil; metalaşmış ilişkileri de içine çeker. Sorumlulukların ve taahhüt kaynaklı sürekliliğin yerini arzu, şehvet ve çıkar kaynaklı süreksizliğin aldığı ilişkilerde "uzun vadeli taahhüt tuzak sayılır".[44] Bir ömürlük taahhüdün yerine ikame edilmeye çalışılan şey samimiyettir; ancak samimiyetin iki ucu açık yapısı güven telkin etmediğinden, tarafların gözü sürekli birbirinin ve ilişkinin

41 Polanyi, Karl, *Büyük Dönüşüm*, çev. Ayşe Buğra, İstanbul, İletişim Yayınları, 2011, s. 175.
42 Baudrillard, Jean, *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal Deliceçaylı, Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012, s. 21, 22.
43 Bewes, Timothy, Şeyleşme, çev. Deniz Soysal, İstanbul, Metis Yayınları, 2008, s. 13.
44 Bauman, Zygmunt, *Akışkan Aşk*, *age.*, s. 11.

üzerindedir. Bu arada, ucu açıklığın monotonluğu kırdığı ve ilişkiyi canlı tuttuğu düşünülür. Dolayısıyla, paradoksal biçimde ilişkinin coşkusu kırılganlığında gizlidir. Özellikle aşk ilişkilerinde sahiplenme ve iktidar ihtiyacı, ucu açıklığın insanı tüketen endişesi nedeniyle doz aşımına uğrar. Postmodern ilişkilerdeki çözülme ve belirsizlikle gelen özgürlük duygusu, karşıdakinin de özgürleşmesi nedeniyle korkulan bir özgürlük halini alır.

Tıpkı toplumun kendisi gibi ilişkiler de "epizodiktir". Sürekli olanları bile göz kırpan yıldızlar gibidir. İlişkiler parlayıp söner. Huzme değil; fotondurlar artık. Bauman'ın alışveriş motivasyonlarını anlatırken söylediği gibi, "motivasyonlar AVM'de doğmalıdır. Bir kez görevlerini yerine getirdikten sonra oracıkta yok olabilirler. Tüketim toplumunda uzun manevi sorumlulukların yükünü bireyler taşıyamaz. Uyanan arzu hemen tatmin edilmelidir ki bir sonrakine sıra gelsin. Önceki, sonrakinin alanına tecavüz etmesin.[45]

Epizodik, yani parçalı ve bölümler halinde yaşanan ilişkiler geçici olmak durumundadır. Geçiciliğin hüküm sürdüğü bir dünyada kalıcılık meziyet değil, yüktür. Kalıcılık durağanlık ve hantallık anlamı kazanmış demode bir haslet olup, geçicilik revaçtadır. Çünkü geçicilik mobil olmaya, esnekliğe ve hareketliliğe eşdeğerdir. Bunu başarıp her yeni duruma hızla adapte olanlar hayatta kalabilirler. Dolayısıyla ilişkiler de gerektiğinde, ihtiyaç duyulduğu zaman ve yerde kurulup, görevini yaptıktan sonra aynı hızda bitirilir. Geleneksel erdemlerin yerini başarının aldığı modern dönemin ardından, günümüzde ön plana çıkan şey "kendilik" halidir. "Bu benim tarzımdır" ve "ben böyleyimdir". Burada atlanmaması gereken şey ise, tarzın, stilin ve özgünlüğün de geçici olduğu gerçeğidir. İlişkide artık "mood" (halet-i ruhiye) ön planda olup, yarın karşımızda duran kişi dün muhatap olduğumuz kişi olmayacaktır. Şayet tam da bu sebeple ilişki çıkmaza girerse, bu, muhatabının "mood"unu anlayıp ona uyum gösteremeyen kişinin suçudur.

Anthony Giddens'ın harika tespitiyle, artık tüm ilişkilerde "ikinci bir bildirime kadar" kuralı geçerlidir. Bu kurala göre, partnerlerden her biri ilişkiden devam etmeye değecek maksimum faydayı elde etmeyi bekler.[46] Artık beşikten mezara kadar, iyi günde kötü günde, hastalıkta ve sağlıkta sözleriyle perçinlenen bir birlikteliğin yerini, tarafların ikinci bildirimini gerekli kılacak yeni şartların oluşması almıştır. İlişkiler kurulurken verilen vaatler, o

45 *Age*., s. 28-29.

46 Giddens, Anthony, *Mahremiyetin Dönüşümü*, çev. İdris Şahin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2010, s. 63.

günün şartlarında söz konusu olur. Bu zımnen yapılır ve ayrıntıya girilmez. Vaat yine ömürlük izlenimi verir, fakat şartlar başkalaştığında taraflardan biri ya da her ikisi anlaşmayı bir anda fesheder. Taraflar şartların değiştiğinin farkındadır ve sorgulama sözün tutulmaması üzerinden değil, ayrılık acısına katlanamamak ve bir anda boşluğa düşmek üzerinden yürütülür. İlişkiyi bitiren değil, kopamayan aşağılanır ve suçlulaştırılır. Kopamayan taraf duygusal dengesizlikleriyle ancak kendi karizmasını mahveder.

"İkinci bildirime kadar" kuralının hâkim olduğu ilişkilerin belki de en tekinsiz yanı, ikinci bildirimin hep beklenenden önce gelmesi ve bunun maliyetinin ilişkiye yapılan yatırımın büyüklüğü ile orantısız olmasıdır. Yani, geleneksel ve modern dönemden kalma alışkanlıklarla ilişkilere halen ölene kadar sürecekmişçesine maddi ve manevi yatırımlar yapılır. İlişki bir anda bittiğinde bu yatırım boşa gider ve yeni ilişki için de kullanılamaz. Örnek olarak günümüzde partnerlerin kendi vücutlarına sevgililerinin isimlerini kalıcı dövmeyle nakşettirmeleri verilebilir. Bu, ilişkiye beden üzerinden yapılmış kalıcı bir manevi yatırımdır. Bir sözleşme ve mühürdür. İlişki birden bittiğinde ise kişi ne yapacağını bilemez. Geri dönülemez bir bedel söz konusudur. Maddi yatırım kısmında ise, birlikte yaşamaya başlanarak kurulan evler gösterilebilir. O eve evliliklerde olduğu gibi bir maddi yatırım yapılmış, birlikte evcil hayvan alınmış, o hayvana birlikte isim bulunmuştur. Evi dağıtmak, evcil hayvanı paylaşmak veya yeniden sahiplendirmek görünmeyen sorunları bir anda gün yüzüne çıkarır. Dolayısıyla, özünde süreksiz olan bu tarz birlikteliklere ömürlük ilişki yatırımı yapmak bir paradokstur.

İlişkilerin kullanım sürelerinin kendisine yapılan yatırımdan önce sona ermesi, kişilerde yeni ilişkilere başlama korkusu yaratır. Hal böyle olunca sonu evliliğe gidecek birlikteliklerin yerini "prova ilişkiler" almaya başlar. Prova ilişkiler, klasik flört ilişkileri ile aynı evi paylaşmayla tanımlanabilecek güçlü birliktelikler arası bir konuma yerleşirler. Prova ilişkilerde sevgilinin yerini partner alır. Partnerlik, "aşksız ilişkiler" ile "ilişkisiz aşklar" arası geniş bir skalanın aşksız ilişkiler kefesinde konumlanır ve deneyim biriktirmeye yarar. Ancak böyle bir ilişki biçimi, ilişkilerin "iatrojenezini" doğurur.[47] Ivan Illıch'in modern tıp uygulamalarının kendi sebep oldukları ikincil etkilerle uğraşmak zorunda kalmasını anlatmak için kullandığı bu kavramı ilişkiler alanına transfer edersek, evlilik öncesi ilişkiyi güçlendirmesi beklenen ve evliliğe daha doğru adım atmanın öncülü olarak düşünü-

47 Illich, Ivan, *Sağlığın Gaspı*, çev. Süha Sertabipoğlu İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 11.

len partnerliğin, evliliği daha da geciktiren, hatta evlilikten kaçınmayla sonuçlanan yan etkiler doğurduğunu söyleyebiliriz.

Günümüz hız dünyasında yaşanabilecek en büyük ıstıraplardan biri, hazzın ya da tatminin gecikmesidir. Bauman'ın dediği gibi, tatmini geciktiren her ilişki lanetlidir.[48] Dolayısıyla bir ilişki "ölüm bizi ayırana kadar" değil; "tatminkâr olmadığı" fark edilene kadar sürer. Şayet kusurlu olduğu fark edilirse tıpkı her ay, her yıl yenisi ve daha çekici olanı piyasaya sürülen ürünlerde olduğu gibi ilişki değiştirilir. Zira kullan-at toplumunda tamir ve tadil, değiştirmekten daha zahmetli ve pahalıdır. Bu yüzden ömürlük eşlerin yerini değiştirilebilir partnerler almıştır. Partner değişimi ilişkinin tamiri imkânsız olduğundan değil; etrafta farklı yönleri, farklı karakterleriyle yeniliği, gençliği, geleceği temsil eden sayısız potansiyel ilişki modeli dolaştığından yapılır. Gençliğin sloganı da bunu işaretler: "ex'ten next olmaz!"

Bireylerin iç muhasebesi şu yönde ilerler: "Hayat benim hayatım ve bu hayatı bir daha yaşamayacağım. İlişkinin tamirine mi bir maddi/manevi fon ayırmalıyım, yoksa aynı fonu yeni bir ilişki kurmaya mı harcamalıyım?" Var olan ilişkiye yapılan yatırımın büyüklüğünden ziyade, buna değip değmediği belirleyici olur. Tıpkı benlik gibi ilişki de sürekli inşa halinde olduğu için, geçmişte büyük bir yatırım yapılmış olması o ilişkiyi sürdürülmeye değer kılmadığı gibi, devam edilmesi de aynı oranda yatırım gerektirmez.

Geleneksel ilişkiler her anlamda kurumsal onaydan geçmekle kalmıyor, aynı zamanda hem aile ve akrabaların hem de kurumların ortak yatırımı özelliği taşıyordu. Maddi yatırımın sayısız insana, yani tüm köye, mahalleye, akrabalara, kabileye dağıtıldığı, manevi yatırımın ise tüm bu insanlara duyulan minnete dönüştüğü bir kurumdu ilişkiler. Bu ilişkiden kastımız ise çoğunlukla aile idi. İlk yatırım maliyeti hem düşük hem de topluma pay edilmiş olan aile, bir kere döndükten sonra minimum enerjiye ihtiyaç duyan bir çark idi. Günümüz ilişkilerinde ise aile alternatiflerden sadece birisidir. İlişki ister sevgililik ister dostluk isterse partnerlik olsun, kendini kuran bağımsız benliğin tahmini değer biçerek yatırım yaptığı bir birlikteliktir artık. Bu yönüyle ilişki borsa oyunu gibidir. "Şu kadar kazanırsam satar, şu kadar kaybedersem çıkarım" denilen bir yatırım oyunu... Bir "yatırım olarak ilişki",[49] sorumluluktan kaçıldığı için değil; sürekli zarar ettiği için vazgeçilen bir "duygusal rasyonellik" biçimi. Hatta paradoksal

48 Bauman, Zygmunt, *Akışkan Aşk*, *age.*, s. 29.
49 Burgess' den aktaran Bauman, Zygmunt, *Akışkan Aşk*, *age.*, s. 30.

olarak yüksek kazanç durumunda da bitiriliyor (heyecanı yitirme, yüksek doyum vs).

Kolay vazgeçme gibi görünen şey, samimiyet eksikliği, çöken aile, çıkar ilişkisi diye adlandırılan durum, tam aksine içtenliğin göstergesidir. Birlikteliklerin yatırım maliyeti tamamen ilişkinin aktörlerine ait ve aktörler sadece maddi değil, manevi yatırımlarının kâr-zarar hesabını da kendileri yapıyorlar. Giddens'ın "saf ilişki" tabiri tam da bunu anlatıyor. İlişki "kendisi için" var; başkaları için değil. Kendi içinde de bağımsız bir saflığa sahip. Mesela cinsellik üremeyle olan ilişkiden koptuğu için, cinsellik de kendisi için var. Bu da cinselliği özerk hale getiriyor.[50] Cinselliğin özerk hale gelmesi iki yönlüdür. Yani, cinsellik olmadan üreme mümkün olduğu gibi, cinselliğe rağmen korunma da mümkün. Dolayısıyla cinsellik bağ ve bağlantılarından iki yönlü olarak kurtulmuş durumda. Bu da ilişkide cinsel hazzı ve cinsellikte niteliği iki cinsiyet için de önemli hale getiriyor.

Cinselliğin bu özgürleşme ve özerkleşmesi toplumun baskısını da azaltıyor. Üreme cinsellikten, cinsellik üremeden kopup saf ilişki, yani kendisi için ilişki devreye girdikçe ilişkide artık dış dünya değil, partnerlerin tutumları belirleyici hale geliyor. Beklenmeyen gebelikten kurtulabilen, çocuğun cinsiyetinde belirleyici unsurun erkek geni olduğunu öğrenen, cinsellikte "çıraklık evresini" aşmış olan kadının ilişkide eli güçleniyor. Kadın da cinsellikte nitelik arıyor ve erkekten bunu bekliyor.[51] İlişkilerde kadın artık hiç olmadığı kadar güçlü durumda ve buna ekonomik bağımsızlık da katkıda bulunuyor.

Cinsellik ahlaktan, üreme ve evliliğe bağımlılıktan, soyla olan ilişkisinden ve hatta çoğu zaman aşkla olan ilişkisinden kurtularak "saf ilişki" düzleminde içe kapanarak homojenize olmuştur. Bu içe doğru homojenleşme, tecridi de yanında getirmiştir. Artık toplum cinselliğe neredeyse sadece sağlık konusunda müdahil olmakta, onu da bir *"condom* uyarısına"[52] indirgemektedir. Dolayısıyla, topluma sadece cinselliğin sağlık boyutuyla, o da gayet sınırlı düzeyde bağlı kalan kişisel ilişkilerin bütün yükü bireylerin sırtındadır. Toplumu ilişkiden kovan bireyin kendisi için bu adildir de. Gerek ilişki sürerken gerek post ilişki evresinde yaşanan ıstırapların neredeyse hiçbirinde toplumun yardımı söz konusu değildir artık. Toplum zaten bunlardan haberdar bile değildir. Yalnızlık, mutsuzluk, aldatılma, ihmal edilme, şiddet görme, kötü muamele

50 Giddens, Anthony, *Mahremiyetin Dönüşümü*, çev. İdris Şahin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2010, s. 30-31.
51 *Age.*, s. 17.
52 Bauman, Zygmunt, *Akışkan Aşk*, *age.*, s. 78.

ve akla gelmeyen daha pek çok şey bireyin tek başına katlanacağı sorunlara dönüşmüş, tercihli münzevilik ölümcül bir yalnızlık halini almıştır.

Belki de daha önce "toplumun dayattığı koşullar kültürel bir hatanın ya da yanlış anlamanın işareti olmaktan ziyade kültürel dirayetin koşullarıydı".[53] Zira bir ilişkinin güvenliği ve sağlığı hamilelikten korunmaya indirgenemeyecek kadar karmaşıktır. Bu sefer toplum, tüm parçalanmışlığıyla, toplumdışı bir kurumsallığı gecikmişliğin telaşıyla devreye sokarak, aşırı hukukileşmiş, aşırı sağlıklaşmış bir müdahale yöntemini benimseyerek ilişkiyi daha da kilitlemektedir. Diğer yüklerini atmış bir arı cinsellik (ki bu yükler bağ ve güvence özellikleriyle birlikte kovuldular), ilişkinin yardımcısını toplum olmaktan çıkarmış, yardımcının yerine yardımcılar atamıştır. Sağlık, hukuk, uzmanlık yüklü danışmanlık gibi. Bunlar, toplumsal görünümlü fakat hiper-modernliğin ayrışmış ve kendi varoluşunun altını oymaya başlamış kurumsallıklarıdır. Aynı özelliklerini, ilişkiye müdahale ederken gösterirler. Şiddet gören kadınların, mor çatı evlerindense, evdeki dönemsel şiddeti tercih etmelerindeki paradoksta olduğu gibi...

Postmodern ilişkilerin büyük çoğunluğu "seçmeli yakınlıktır".[54] Geleneksel toplumlarda evlilik bile bu kategoriye girmez. Evleneceğimiz kişiyi bile biz seçmeyiz. Kan bağı zaten verilidir. Bunun yanında; seçmeli gibi görünen ilişkiler bile yarı verili haldedir. Yan komşum, köyün muhtarı, kuzenim, yukarı mahalledeki Mehmet Dayı ben kendimi bildiğimde oradadırlar. Ben (*self*) yaşadıkça zaten verili olan ilişkileri yakınlığa dönüştürmekle mükellefim. "Genel ötekiler" de "mahrem ötekiler" de ben yaşadıkça zamana yayılmış biçimde peyderpey "önemli öteki" ye dönüşürler. Ancak burada mühim olan şey, hepsini verili halde bulmuş olmamdır. Oysa seçmeli yakınlıklar, her bir özne tarafından belirlenip inşa edilir. Akrabalık bağları gibi verili olanları bile artık benlik süzgecinden geçirilerek yeni konumunu edinir. Bazıları gerçek bir ilişkiye dönüşürken bazıları dondurulur, bazıları ise tamamen iptal edilir.

Seçmeli yakınlığın baştan çıkaran yanı aynı zamanda onun lanetidir. Bu baştan çıkarıcılık en parlak birlikteliği bile karartabilir. Tercih çift yönlü bir yoldur[55] ve ikisi de özne olan tarafların her an tercihinden vazgeçme ihtimal ve imkânını açık tutar. Bu yüzden ilişki bir kere seçildi mi sabitlenen bir güvenliğe sahip değildir. İlga ve inşa kesintisiz devam eder ve bu süreç "ilişki

53 *Age.*, s. 75.
54 *Age.*, s. 50.
55 *Age.*, s. 51.

kazanılmış yakınlığa" dönüşene kadar olgunlaşmak zorundadır. Ancak bu yolculukta bireylerin elinde bir kılavuz yoktur. Küçüğün büyüğe yer verdiği, büyüklerin ellerinden küçüklerin gözlerinden öpüldüğü, ilk adımı erkeğin attığı, belirgin sembollerin ilişkiye eşlik ettiği bir evren yoktur artık. İlişkilerin, kendisi de sabit olmayan benliğin süzgecinden geçmiş olmaları yetmez; yarınki benliğe de kendilerini ispatlamaları gerekir.

Kaybedenler Kulübü filmine ait olduğunu hatırladığım bir replik var: "Neden herkes bu kadar yalnızken herkes bu kadar yalnız?" Postmodern dünyanın en büyük sorunlarından biri bu. Aşka, sevgiye ve dolu dolu bir ilişkiye olan susuzlukla birlikte, ilişkileri sürdürmeye olan isteksizlik, ilişki sürerken hızla çöküveren bir atalet hali. İlişkisiz yapamamak, fakat onunla da olamamak... *Soğuk Dağ* filmindeki bir replikte Rene Zellweger'in oynadığı karaktere söyletilen çarpıcı gerçek: "Babam yorgun doğmuştu ve dinlenmek için yaşıyordu." İlişki varsa yorgunluk vardır. Bu durumda yapılacak olan şey ya "ilişkiye bir süre ara vermek" ya da tamamen bitirmektir. Partner ara verme seçeneğine soğuksa daha beteriyle cezalandırılır ve ilişki biter. Sonrasında pişman olunduğunda ise özür yine mağdurdan beklenir. Zira örtülü olarak şu söylenmektedir: İlişkiyi bitiren benim ama sebebi sensin. Suçunu bilmiyor olman bir mazeret değil. Senin suçunu benim bilmem yeterlidir. Sen de fark etmeliydin!" İlişkiyi bitiren taraf da sebebi tam olarak bilemez. Sorun, postmodern bir varoluş huzursuzluğudur ve o dalga ilişkiden kaynaklanmamış; fakat onu da yutmuştur.

Süreksizliğin sürekliliğinde parlayıp sönen huzurluluk-huzursuzluk hareleri geriye "yarım kalmış ilişkiler mezarlığı" bırakır. O mezarlıkta tamamlanmamış fakat bitmiş ilişkiler yatar. Söylemek isteyip söyleyemediklerimiz, yapmak isteyip yapamadıklarımız, olmak isteyip olamadıklarımız yatar orada. Tüm bu ilişkiler ölmeden mezara gömüldüklerinden, zaman zaman hortlarlar ve bir sonraki ilişkiyi yaralar veya öldürürler. Partnerlerin Julian Barnes'ın *Benimle Tanışmadan Önce* romanında olduğu gibi, eski ilişkinin hayaline bile tahammülü yokken, dirilip gelmesi halinde yapabilecekleri bir şey olmaz.[56] Bauman buna "insan ilişkileri mezarı" der. Mütemadiyen hortlayan geçmiş ilişkiler ile yeni ilişkiyi birlikte yürütmek, bir perili köşkte yaşamak gibidir; tekinsiz ve gerilim yüklü. Tüm "ölmeden atılmış ilişkiler" var olan ilişkiye baskınlar düzenler ve onu huzursuz eder. Bu partneri hem kor-

56 Barnes, Julian, *Benimle Tanışmadan Önce*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2002.

kutup hem yorar. Balzac'ın *Vadideki Zambak* romanında kadın karakterin kendisine sürekli olarak ölmüş olan eski sevgiliyi anlatan erkek karaktere gönderdiği son mektubunda dediği şey yaşanıyor en sonunda: "Şimdi seni terk ediyorum. Sana tavsiyem, bundan sonra hayatına girecek hiçbir kadına ölmüş bir sevgiliyi anlatma. Zira bir ölüyle savaşmak imkânsız. Mezarın ne berisinde, ne de ötesinde kendime rakip isterim ben".[57]

İlişkilerin laneti lütfundadır. Belirsizlik yüklü bir özgürlük... İlişkiler bugün, yarışma programından kazandığımız arabayı alabilmek için ödemek zorunda olduğunuz vergiyle yüzleşmek gibidir. Tercihinizin yeterli olacağını sandığınız fakat girilen yolda ilerledikçe sürpriz yükümlülüklerle karşılaştığınız bir korku tüneline benzer. Katıksız mutluluk vaat eder, fakat start tuşuna bastığımız anda alaca yüzünü gösterir. İlişkinin içindeki yollar bölündükçe talimatnameye yeni şartlar eklenir. Tarafların birbirinden ilk ve tek talebi "içtenlik" iken, sonrasında içtenliğin ispatı olacak davranışlar beklenir. Her iki taraf "içtenlik" denen müphem kavramın davranışsal karşılığının böylesine yoğun ve her gün daha iyisi istenen bir şövalyelik olacağını baştan kestirememiştir. "Tercih her gün yeniden dile getirilmezse ve bunu onaylamak için yeni eylemlere girişilmezse, yakınlık zayıflayacak, azalacak sonrada çürüyerek tamamen çökecektir".[58]

İlişkiler artık dalında kuruyan meyve gibidir. Olgunlaştığında biz aç değilizdir, biz acıktığımızda ilişki meyvesi kurumuş olur. İlişkilerde artık toplum tarafından yazılmış bir kullanım kılavuzu bulunmaz. Oyunun kuralları oynarken değişir. Toplumun size tek vaadi ilişkideki özgürlüğünüzdür. İlerledikçe geçmişini fetheden ve önüne de sürekli olarak çoklu tercih rotaları çıkan postmodern ilişkinin "akışkan" müphemliği, tarafların tatmin duygusuna erişemeden yorgun düşmesine sebep olur. İlişkiden geriye kalan şey, kelimenin tam anlamıyla bir "ilişki ve haz yorgunluğudur". Başka bir ifadeyle, tatminsiz bir erken boşalma hali... İlişkiler her ne kadar çoklu ağları andırsa da her bir "ikili ilişki" kendi bağımsızlığına sahiptir. Yani her ilişki biriciktir. Biricikliği de kendinden menkul olup toplumun nezaretini istemez.

"Topluma ne tanıklık eden ne de yetkili payesi verilir"[59] Bir yakının başka bir yakınla olan ilişkiye tanıklığı bile yüzeyseldir. Tanıklıktaki eksiklik, sorun anında kendini hissettirir ve ilişki bir kez rözenans yaşarsa artık ta-

57 Balzac, Honore de, *Vadideki Zambak*, çev. Vahdet Gültekin, İstanbul, Hayat Neşriyat Anonim Şirketi, 1970, s. 370-372.
58 Bauman, Zygmunt, *Akışkan Aşk*, *age*., s. 51.
59 *Age*., s. 52.

raflardan başka hiç kimsenin yardım niyeti çözüm getirmez. Zaten üçüncü kişilerin yardım girişimleri mahremiyete müdahale olarak algılanır. Benim ilişkim, benim kararım. Sonuçlarına da yalnız katlanmalıyım. Birlikteliğin "kişisel ilişkiler" düzlemiyle akrabalığa dayanan "yakınlıklar düzlemi" birbirinden ayrılmıştır. Bunlar arasında "hem zaman hem de uzam farklılıkları boy gösterir."[60]

Akrabalık artık demode olmuştur ve bize sancılı geçmişi, zor zamanları hatırlatır. Benliğin bebeklik evresinde kalmıştır ve aşk ve arkadaşlık ilişkilerinden olabildiğince uzak tutulur. Kişisel ilişkiler düzlemi geleceğe açılan bir kapıdır ve o kapıdan iki kişi el ele geçilebilir. Kalabalığa yer yoktur. Akrabalar bu gündedir fakat geçmişi temsil ederler. Bizzat kurduğumuz ilişkiler ise bugündedir fakat geleceği temsil ederler. Modernliğin mirası olan "kişiye güven" sorunu paradoksal etkilere sahiptir. Güven, geleneksel ilişkilerde kendileriyle birlikte verili olarak geliyordu. Güveniyordum, çünkü amcamdı, dayımdı, halamdı veya teyzemdi. Yeni ilişkiler de bu güvenilir ellerle sunulurdu. Güvendiğim elden gelen ilişki de güvenilirdi. Modernlikle birlikte güven kurumlara aktarıldı.[61] Günümüz ilişkileri ise başlayana kadar güvensizdir. Kalpler kademeli olarak açılır, duygular zamanla aktarılır. Ancak güven bir kez oluşunca, kendi kurup inşa ettiğimiz ilişkiler artık verili olanların önüne geçer. Modernliğin kişiden alıp kurumlara aktardığı güven, postmodernlikte tekrar kişilere aktarılır. Ancak kişiler değişmiştir.

Güven önce akrabalardan alınıp kurumlara aktarılmış, modernliğin açmazları ve kurumdışılaşmayla birlikte bu sefer kendi seçtiğimiz kişilere, "mahrem öteki"lere tevdi edilmiştir. Aile burada kendi dokunulmazlığına sahip olarak yaşamış ve yaşayacaktır. Onun hem statüsü hem de uzamı özerk olarak bırakılmıştır ve korunmaktadır. O, tsunami vurduğunda kaçılacak son yüksek nokta olarak kalmaya devam edecektir. Akrabalık ilişkileri ise, aksiyom oluşturmayan fonlar halinde kalacağa benziyor. Önceki sayfalarda bahsettiğim seçmeli yakınlık, daha önce de belirttiğimiz gibi, Sennett'ın tabiriyle politik kategorileri psikolojik kategorilere dönüştüren bir mahremiyet ideolojisinin yükselişidir.[62] Öyle ki kişi artık hayatın gündelik gelgitlerini ve çıkarları değil, kimliğini paylaşır. Ancak sadece seçtikleriyle yapar bunu.

60 *Age*., s. 53.

61 Giddens, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2016.

62 Sennett, Richard, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. Serpil Durak ve Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013.

Kimlik ve benlik olarak yakınlık hissettiği kişi en uzakken yakın, kan bağı olan kişi ya da kişiler ise yakınken bile uzak olabilirler. Burada ölçü, kişisel samimiyetin kime duyulduğudur.

Bir kez samimiyet hissedildikten sonra benliğin mahrem kabuğu soyulur ve sırlar ifşa olur. Sırların, mahrem içselliklerin takası, ilişkiye içtenlik damgası vurulabilmesi için bir zorunlu tercihtir. "Benlik ifşaatı ile mümkün olan içtenlik, paylaşılan biyografilerin kendi kendine yeten ortak adasının bağrında kök salabilir."[63] İçtenlik, ikişer kişilik "duble benlikler" halinde yayılarak ilerler ve kamusallığın genelliğinde yoklamalar yoluyla fetih yapar. İlişkilerin samimiyet onayı, geleneksel birlikteliklerin verili hallerinden kopmuştur artık. Aileden millet birliğine kadar uzanan tüm ilişki ağları, içtenlik süzgecinden tekrar tekrar geçirilerek sürekli olarak sorgulanır. Bu sorgulama, "benliği çıplak bırakma", hiçbir şeyi gizli bırakmama, kompülsif ve zorunlu itiraflar biçiminde yalnızlığa karşı tek insani savunma biçimine dönüşmüş" çetin bir sınavdır.[64]

Bireyler ilişkileri seçmeli ağlar halinde sürdürürken, her ilişkiyi kendi iç mantığıyla değerlendirmeyi tercih ederler. Bu süreçte ilişkilerin birbirine karışmasını, birincinin ikinciye, ikincinin üçüncüye müdahalesini istemezler. İlişki sayısınca parçalara ayrılmış olan ağın, içinde bütünleştiği ya da altında gölgelendiği bir meta anlatı da yoktur. İlişkilerin kaderini, ruhsal durumu sürekli dalgalanan özerk bireyler belirler. Ancak, özerk benliğin ilişkinin iyilik halini kendinden, kötülük halini öteki'den, çalkantılı halini diğer yakınlardan bilmek gibi çelişkileri vardır. Partneri hem yaptıkları hem de yapmadıklarıyla, akraba ve dostları ilişki sürerken yanlış yaptıkları ve gereksiz ve yersiz müdahaleleriyle yargılayan aktör, kendisine sorumluluk alanı olarak sadece belirsiz arzularını, sonsuz isteklerini, kendi tanımladığı açık uçlu samimiyetini koyar. Bireyin seçmeli ilişkilerinde mutluluk kendinden menkul iken, post ilişki döneminde yaşadığı bunalımlar esnasında daha önce müdahale yasağı koyduğu akrabalar ve dostlara, böylesine zor bir dönemde neden yanında olamadıklarıyla ilgili şikâyetlere başlar. Yani, ilişki döneminin yasaklıları olan akrabalara ve aileye, post-ilişki döneminin acil servisi olmak düşer.

Biten her ilişki, aynı zamanda, tanımlanmamış ve duyurulmamış beklentilere cevap vermediği gerekçesiyle küsülen, gönül koyulan akraba ve dost

63 Bauman, Zygmunt, *Akışkan Aşk*, *age*., s. 55.
64 *Age*., s. 55.

sayısının artmasıyla, yeni post-ilişki dönemine özgü akraba ve dost kaybıyla sonuçlanır. Enkazı kaldırma görevi ise çoğunlukla yine en yakınlara, yani aileye kalır. Toplumun empoze ettiği pek çok yükten arınmış görünen günümüz ilişkileri, kırılganlıklarını paradoksal biçimde bu özgürleşme görünümlü münzeviliğe borçludurlar. Her ilişki türü bugünün parçalanmış toplumunda özerk ve münzevidir. Bu, her bir ilişkinin toplumsallığı yitirmesine de sebep olur. Toplum artık kurulmasında dahlinin olmadığı ilişkinin sağlıklı biçimde sürmesi konusunda taahhütte bulunmaz. Bu da ilişkiyi yaşayan aktörlerin tercihli münzeviliğini yakıcı yalnızlığa dönüştürür. Bugün ilişkiler toplumsal bağlardan, ilişki içi alanlar da toplumsal normlar ve onların yaptırımlarından kurtulmuş fakat normların sağladığı güvenceden de yoksun kalmıştır.

İlişkilerin ömürlük olmayışının sebebi, tarafların ilişkideki sorunları kötü yönetim ve kendi kusurlarıyla noksanlıklarından bilmeyip yanlış seçimden kaynaklandığını düşünmeleridir.[65] Kesinlikle karşı taraf tam bir hayal kırıklığıdır ve ürkütücü şeyler yaşanmıştır. Kişi kendine uygun olmayan birini seçmiştir ve geç olmadan uyanıp ilişkiye son vermiştir. Paradoksal olan şey, aynını karşı tarafın da düşünüyor olmasıdır. İkisinin de ortak görüşü, öncelikle tutumun değil tercihin yanlış olduğudur. Hatta o kadar ki, kişinin kendi benliğine kestiği ceza bile, tercihi yapmış olan dünkü ben'edir. Bugünkü ben'in bunda suçu olamaz. Bu bir kısır döngü halinde sürüp gider ve bir sonraki tercihin cezası da şüphesiz öbür günkü ben tarafından yarınki ben'e kesilecektir. Sahip olduğum benlik her şeyden değerlidir ve onu kimsenin üzmesine izin verilmez. Dışarıdan bir suçlama geldiğinde ise savcıya geçmişte kalmış olan kusurlu benlik teslim edilir. Suçlama asla şimdiki ben tarafından kabul edilmez.

İlişki artık evlilik öncesi bir hazırlık değildir. Evliliğin kesinliğine açılan zorunlu kapı hiç değildir. O sürekli gerilim hali, belirsizliğin heyecanıdır. Evliliği geciktirmekteki amaç, birbirini iyice tanımakta değildir artık. Aksine olumsallıklar evreninde karşılaşılabilecek en mükemmel partnerin hayaliyle bir ilişkide asılı durmaktır söz konusu olan. "O bir süreçtir; deneme ve yanılmalar, riskli keşif yolculukları, sayısız yanlış adım arasına serpiştirilmiş tek tük keşifler, bir fırsatı kaçırmanın üzüntüleri pek yakındaki zevklerin neşesidir.[66]

65 *Age*., s. 85.
66 *Age*.

Sonuç

Günümüz insan tipine ve ilişkilerine dair bir giriş yazısı olarak düşündüğümüz çalışmada bu kadarıyla yetiniyoruz. 21. yüzyıl insanı da toplumu da kendine özgü daha pek çok özelliğe sahiptir. Bunların bir kısmı zaten yaşanmakta, bir kısmı da ufukta belirmektedir. Sanal ilişkilerden kankalık kültürüne, aşksız ilişkilerden ilişkisiz aşklara, çokeşliliğin yerini alan çokpartnerliliğe, eşcinsel ilişkilerden aseksüaliteye kadar pek çok yeni ilişki türü ve tercih biçimiyle karşı karşıyayız. Ayrıca kamusal alandaki birliktelik biçimleri de yeniden şekilleniyor. Orada da "mobil birliktelik"ten "istasyon birlikteliğe", askıda birliktelikten *ad hoc* birlikteliğe, neo-kabilecilikten "sanal cemaatlere" kadar pek çok yeni oluşum söz konusudur. Aynı şekilde aile de dönüşümünü sürdürüyor. Yeni aile türleri ortaya çıkıyor. Bunda iletişim teknolojileri kadar biyo-teknoloji ve gen mühendisliği gibi bilim dallarının büyük etkisi görülüyor.

Bu ilişki ve tercih türlerinin her biri ayrı bir çalışmanın konusu olabilecek öneme sahip. Bizim iddiamız, ne ailenin çöktüğüdür ne de ilişkilerin yok olduğu. Toplumsal değişimin getirdiği her etki ilişkileri de aileyi de dönüştürüyor. Bir yok oluştan değil, büyük dönüşümlerden söz edebiliriz. İnsanlık var oldukça insan birlikteliği de sürecek. Ancak yeni ilişki biçimleri gelişerek sürecek bir hikâye bu. İnsanlığın sonu gelmediği müddetçe ilişkiler de yaşayacak, aile de. Bize düşen ise bu değişim ve dönüşümü doğru okuyup yorumlayabilmek.

Kaynakça

Balzac, Honore de, *Vadideki Zambak*, çev. Vahdet Gültekin, İstanbul, Hayat Neşriyat Anonim Şirketi, 1970.

Barnes, Julian, *Benimle Tanışmadan Önce*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2002.

Baudrillard, Jean, *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal Deliceçaylı, Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012.

Bauman, Zygmunt, *Akışkan Aşk*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Versus Yayınları, 2012.

———, Tester, Keith, *Conversations with Zygmunt Bauman*, Cambridge, BK, Polity Press, 2001.

———, *Parçalanmış Hayat*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001.

———, *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2003.

———, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, çev. Kemal Atakay, Metis Yayınları, 1996.

Beck, Ulrich, *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru*, çev. Kazım Özdoğan ve Bülent Doğan, İstanbul, İthaki Yayınları, 2014.

Bewes, Timothy, *Şeyleşme*, çev. Deniz Soysal, İstanbul, Metis Yayınları, 2008.
Cangızbay, Kadir, *Sosyolojiler Değil Sosyoloji*, İstanbul, Ütopya Yayınevi, 1999.
Çelebi, Nilgün, *Sosyoloji Notları*, İstanbul, Anı Yayıncılık, 2007.
Giddens, Anthony, *Mahremiyetin Dönüşümü*, çev. İdris Şahin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2010.
———, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2016.
Goffman, Erving, *Relations in Public*, Penguin Books, 1972
———, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, çev. Barış Cezar, İstanbul, Metis Yayınları, 2014.
Harari, Yuvah Noah, *Hayvanlardan Tanrılara Sapiens: İnsan Türünün Kısa bir Tarihi*, çev. Ertuğrul Genç, Kolektif Kitap, 2015.
Hazır, Mesut, "Formation of a Counter Society As a Consequence of Modern Impositions", *Humanities and Social Sciences Review*, 06 (01), 2016, s. 421-434.
Illich, Ivan, *Sağlığın Gaspı*, çev. Süha Sertabipoğlu İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011
İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an: Gerekçeli meal-tefsir*, İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2008.
Lafolette, Hugh, *Kişisel İlişkiler*, çev. Ferma Lekesizalın, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999.
Polanyi, Karl, *Büyük Dönüşüm*, çev. Ayşe Buğra, İstanbul, İletişim Yayınları, 2011.
Reisman, David, *Yalnız Kalabalık*, çev. Yeşim Erdem, Ankara, Heretik Yayınları, 2016.
Sennett, Richard, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. Serpil Durak ve Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013.
Taylor, Charles, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe: İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
Touraine, Alain, *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*, çev. Olcay Kunal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2011.

Mülksüzleşme
Siyasaldaki Performatif

ZEYNEP DİREK



Metis Yayınları, 2017,
çev. Başak Ertür

Judith Butler ile Athena Athanasiou'nun söyleşilerinden oluşan 2013 tarihli *Mülksüzleşme: Siyasaldaki Performatif* Metis Yayınları tarafından Mayıs ayında Başak Ertür çevirisiyle yayımlandı. Kitap "*dispossesion*" kavramını tanımlama sürecinde kuşkusuz bir mihenk taşı.

Judith Butler ile Athena Athanasiou 2009 yılının Aralık ayında Atina'da tanışmışlar. Butler, Nikos Poulantzas Memorial Lecture konuşmasını yaptığı sırada Athanasiou'nun öğretim üyesi olarak görev yaptığı Pantheion Üniversitesi Sosyal Antropoloji Bölümü'nde de bir konuşma yapmış. Athanasiou feminist kuram, radikal toplumsal düşünceler, erkeklik, teknoloji ve insan konularında araştırma yaptığı için Luce Irigaray, Michel Foucault ve Judith Butler'ın yazdıklarına oldukça hakim bir akademisyen. Butler ile tanıştıktan sonra ikili siyaset, kuram, bedenli oluş, queer konular, kırılganlığa direniş gibi konularda fikir alış verişinde bulunmaya başlıyorlar. Buna birlikte, bir diyalog içerisinde düşünme etkinliği adını vermek de yerinde olur.

"Dispossession" kavramı mülksüzleşme olarak çevrildiği halde, bu çeviri bir bakıma eksik kalıyor. Kavram özneleşme imkânıyla ilgili. Butler'ın ilk eserlerine baktığımızda Foucault'nun etkisinde modern özneliğin eleş-

tirisine katıldığını görmekteyiz. Kısacası özne bir süreç içerisinde meydana geliyor ve aslında bu süreçte kendi kendine sahip bir özne ne başında ne de sürecin herhangi bir yerinde var. Aksine özne kendisine sahip, hakim veya mevcut olmadığı gibi, iktidarın güçleri tarafından ele geçirilmiş, sahip olunmuş, kendiliğinden yoksun edilmiş. Butler bunu *Cinsiyet Belası*'nda tabi olma, boyun eğdirilme, sindirilme (*subjection*) olarak ele almıştı. Konuşan ve eyleyen özne olarak belirebilmenin koşulunu da iktidar / söylem rejimlerine boyun eğmiş olmayla, daha keskin bir dille ifade edersek, onlar tarafından üretilmeyle ilişkilendirilmişti. O halde öznenin iktidar tarafından üretildiği fikrinden yola çıkar Butler ve burada zaten bir kendine sahip olamama veya kendine sahip olma imkanlarından mahrum edilme söz konusudur. Bu "dispossession" kavramının bir boyutu sadece. Diğer boyutu ise liberal demokrasilerin çöküşü ile devletin yurttaşları mülksüzleştirmesiyle ilgili, yani yurttaşın ekonomik ve sosyal haklarından, malından mülkünden, işinden, seyahat özgürlüğünden, pasaportundan mahrum edilmesi. Bu da öznelikten çıkarmayla, kendisine her şeyin yapılabileceği varlıklar haline getirmeyle ilgili. Bu küresel ölçekte aşina olduğumuz siyasi fenomene kırılganlığın yaratılması diyebiliriz. Buna karşı direnme, tüm kırılganlığıyla direnmenin ne demek olduğunu düşünmeyi gerektirir.

Kırılganlığı düşünmeye çalışırken sosyalist feminizmin birkaç on yıl önce yaptığı ev ekonomisi, ev içi eşitsiz emek dağılımı, okur yazar olmamanın ve yoksulluğun yeniden üretimi çözümlemelerine geri dönmemiz gerekir. Judith Butler diyor ki bugün kırılganlıkla (*precarity*) ilgilenmemin sebebi belli bir nüfusun güvencesizliğe alıştırılması. Nüfusun bir bölümü işsizliği normal kabul etmeye, bir işi olmakla olmamak arasındaki radikal savruluşları kanıksamaya mecbur tutuluyor. Lüzumsuz insan olarak ele alınan bir kitle var, bu grubu oluşturan bireyler yüksek öğrenim mezunu olmayı başarsalar bile işsiz kalıp depresyona sürükleniyor. Onlardan sistemi değil kendilerini suçlamaları bekleniyor. Bu depresyon sisteme yönelmesi gereken öfkenin insanın kendisine yönelmesidir. Duygulanımsal düzlemde kırılganlık duygusal yaşantısı, tahrip olmuş bir gelecek ufku ve büyük bir endişe, hastalık ve ölüm korkusuyla birlikte geliyor.

Sol politikaların mülksüzleşmeye tepkisi ekonomizme dönmek biçiminde gelişebilir. 1980'lerde sol entelektüeller arasında felç edici olarak nitelenen post-yapısalcılık eleştirisi yeniden gündeme gelebilir, neo-liberalizmin ekonominin önceliğini olumlamaya zorladığı vurgulanabilir. Neo-liberalizme

karşı direnişin yolu sadece finans yönetimi, anti-kapitalist alternatif bir ekonomi oluşturmaya indirgenmemelidir. Ekonomik ortodoksluk neo-liberal mantıkla paralel işler. Bu da solda ortaya çıkabilecek bir tür muhafazakârlıktır. Ekonomik yapıları toplumsal ve tarihsel koşullarından soyutlamak ekonomik biçimselcilikten başka bir şey değildir aslında. Wendy Brown'un anladığı gibi neo-liberalizmi bir siyasi akıl biçimi olarak anlamak ekonomik/kültürel bölünmesini, birincil ve ikincil belirlenimler ayrımını aşmaya yardımcı olur.

İncitilebilirliğin, olumsallık ve direniş dinamiğine bağlı bir biçimde düşünüldüğü bu söyleşide mülksüzleştirilenlerin çağrısına nasıl yanıt verilmesi gerektiği meselenin önemli bir boyutunu oluşturuyor. Belki de bize bu çağrıyı yapanı adlandırmadan, sorgulamadan ve onun tarafından adlandırılmadan, onu sahiplenmeden veya onun tarafından sahiplenilmeden bu çağrıyı duymanın bir yolu yoktur. Bu çağrının akışıyla kurulan dil ilişkisi içerisinde karşı yönde giden akımları nasıl takip edip değerlendireceğiz? Mülksüzleştirilenlerin çağrısını işiten bizler kendi evimizde miyiz, kendi evimizde ve mülkümüzde olduğumuz mu varsayılmalı? İşsizlerin hâlâ kırılgan da olsa işi olanlara yaptığı çağrı işini bırakma çağrısı, açların henüz tok olanlara yaptığı çağrı aç kalma çağrısı olarak mı düşünülmeli? Yoksa bu performatif bizi öngörülemez ve önceden şekillendirilemez biçimlerde ev kurmaya, mutfak kurmaya, sofra kurmaya mı davet etmektedir? Ayrıca, bugünün siyasetini şekillendirmede çok önemli bir rol oynayan tepki göstermeyi düşünme biçimimiz, sadece kendine sahip bireyin mantığını eleştirerek değil, hümaniter ötekine sahip çıkma söylemlerinden de kuşku duymayı içermelidir, çünkü bu söylemde de "öteki" bir özel adı olmayanların yerine kullanılan bir terimdir.

Metis Yayınları'nın Başak Ertür çevirisi ve her zaman yüksek okunabilirliği sağlayan editörlük emeğiyle bizlere sunduğu bu eser, yaşamın somut deneyimlerine yönelen felsefenin bizi kavramsal olarak ne kadar besleyebileceğinin güzel bir örneğini sunuyor.

geçen
sayıdakiler

Kötülük

Cogito / Sayı: 86

Cogito'dan / Kötülük, Eleştiri ve Anlambilim **Yeni Perspektifler /** Étienne Balibar: Yirmibirinci Yüzyılda *zur Kritik:* Yine Siyasi İktisat ve Yeniden Din **Dosya: Kötülük /** İmge Oranlı: Kötülük ***Kötülük Problemi ve Modernite: Tanrısal Adaletten Hükmeden İnsana /*** Gottfried Wilhelm Leibniz: Teodize • Türker Armaner: Kötülüğün Hiçliği: Spinoza • Mehmet Barış Albayrak • Schelling'in İnsan *Özgürlüğünün Özü* İncelemesinde Kötülüğün Gerçekliği • Zeynep Talay: Nietzsche: İyinin ve Kötünün Ötesinde Özgür Ruh ***Soykırım, Toplumsal Adalet ve Kötülük /*** Claudia Card: Soykırım ve Toplumsal Ölüm • Elis Şimşon: Kabil'in İlgisizliği: Levinas'ın Düşüncesinde Kötülük Sorunu • Peter Dews: Adorno: Toplumsal Bir Kategori Olarak Radikal Kötülük • Karl Jaspers - Hannah Arendt: Arendt-Jaspers Mektuplaşması • Hannah Arendt: Düşünmek ve Ahlaki Değerlendirmeler • Berrak Coşkun: Hannah Arendt'te "Radikal Kötülük" Problemi ***11 Eylül'den Sonra: Terör ve Kötülük /*** İmge Oranlı: Kötülük ve Terör: Kant'tan Arendt'e "Kavranamazlık" Mefhumu • Başak Ertür: Teröre Karşı Savaşta Düşüncenin Yükümlülüğü • Steven C. Caton: Ebu Garip ve Kötülük Problemi ***Kötülüğün Yerel Temsilleri /*** Ürün Şen-Sönmez: Türk Edebiyatı ve Kötülük • Feyza Akınerdem: Kötü Adam **Odak: Algirdas Julien Greimas /** Nedret Öztokat Kılıçeri: Yapısalcılık, Göstergebilim, Dilbilim, Anlambilimde Çığır Açan Bir Bilimadamı: Algirdas Julien Greimas (1917-1992) • Sündüz Öztürk Kasar: Algirdas Julien Greimas'ın *Sémantique structurale* Adlı Yapıtını Türkçeye Nasıl Çevirmeli? • Ayşe Kıran: Tutkular ve Yerdeşlikler • Duygu Öztin Passerat: *Yapısal Anlambilim:* Eyleyenler Şemasından Tutkular Göstergebilimine • Driss Ablali: İnsan Bilimleri ve Sosyal Bilimler Tarihinde Önemli Bir Ad: Greimas ve Yapıtı • H. Necmi Öztürk: Eric Landowski ile Söyleşi • H. Necmi Öztürk: Herman Parret ile Söyleşi • H. Necmi Öztürk: Denis Bertrand ile Söyleşi • H. Necmi Öztürk: Jacques Fontanille ile Söyleşi • H. Necmi Öztürk: Nijolé Kersyté ile Söyleşi • H. Necmi Öztürk: Paolo Fabbri ile Söyleşi **Geçen Sayıdakiler /** Jean-Luc Nancy: Felsefe'de Eros • Yazarlar Hakkında

Yazarlar Hakkında

Efe Baştürk: 1983 Ankara doğumlu. Lisans eğitimini Gazi Üniversitesi Uluslararası İlişkiler alanında yaptı. Yüksek Lisans eğitimini Gazi Üniversitesi Siyaset ve Sosyal Bilimler alanında tamamlayan yazar, Ankara Üniversitesi Siyaset Bilimi Doktora programından "Panoptikon'dan Post Panoptikon'a Gözetimin Soykütüğü" başlıklı doktora teziyle mezun oldu. Çağdaş siyaset teorisi, siyasal psikoloji ve siyasal antropoloji alanlarında çalışmalar yapmakta olan yazar Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde Yardımcı Doçent Doktor olarak görev yapmaktadır.

Alyson Cole: Siyasi Bilimler Yüksek Lisans ve Doktora Programının yöneticisi olarak çalıştığı American Studies at Queens College ve the Graduate Center of the City University of New York'ta Siyasi Bilimler ve Toplumsal Cinsiyet profesörüdür. *The Cult of True Victimhood: From the War on Welfare to the War on Terror* (Stanford University Press, 2007) kitabının ve *Signs*, *American Studies*, *Feminist Studies* ve *The Michigan Law Review* gibi dergilerde çıkmış çok sayıda makalenin yazarıdır. Cole aynı zamanda *Women's Studies Quarterly* ve *The International Journal of Criminology and Sociological Theory* dergilerinin yayın kurulundadır.

Sinan Kadir Çelik: 1998 yılında ODTÜ Metalürji ve Malzeme Mühendisliği bölümünden mezun olduktan sonra ODTÜ Felsefe Bölümünde yüksek lisans programına başlamış, 2002'de aynı bölümde başladığı doktora çalışmasını 2010 yılında tamamlamıştır. Ulusal ve uluslararası birçok yayını bulunan Çelik, aynı zamanda "Anadolu'da Bilimin ve Bilgeliğin İzleri" başlıklı belgesel dizisinin yapım ve yönetmenliğini yapmaktadır. Halen Atatürk Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Elif Demirkaya: Lisans derecesini İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde aldı. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde *Çağdaş Paylaşım Kültürü ve Armağan* adlı yüksek lisans çalışmasını tamamladı. Halihazırda aynı üniversitede Sosyoloji bölümünde doktora öğrencisidir ve İstanbul Arel Üniversitesi'nde araştırma görevlisidir. Biyopolitika, nekropolitika, insan-sonrası ve tekillik konularında araştırmalarını sürdürmektedir.

Zeynep Direk: 1966'da doğdu, doktora derecesini 1998'de University of Memphis'ten aldı. Şu anda Koç Üniversitesi Felsefe Bölümünde ders vermektedir. Çağdaş Fransız felsefesi, etik, siyaset felsefesi ve feminizm üzerine yayınlar yapıyor. Makalelerinde feminizm dahilindeki tartışmaların yanı sıra Türkiye'nin güncel siyasal meselelerini de ele alıyor. Zeynep Direk, kısa bir süre önce *Blackwell Companion to Derrida*'nın editörlüğünü yaptı.

Özen Nergis Dolcerocca: İstanbul, Koç Üniversitesi İngiliz Dili ve Karşılaştırmalı Edebiyat bölümünde yardımcı doçent olarak görev yapmaktadır. Lisans ve lisansüstü eğitimlerini Boğaziçi, Sabancı, Marburg ve Paris 8 Üniversitelerinde yaptıktan sonra 2016'da New York Üniversitesi, Karşılaştırmalı Edebiyat bölümünde doktorasını tamamladı. Araştırmaları uluslar ve diller arası modernizm tarihi ve erken yirminci yüzyıl edebiyatı ve düşüncesinde zamanın teorileri ve felsefesi üzerinedir.

Cana Erşen: 1986, İzmir doğumlu. Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü mezunu. Sanat ve hafıza ilişkisi üzerine olan doktora tez çalışmasına Ege Üniversitesi Sistematik Felsefe ve Mantık kürsüsünde devam ediyor. 2015 yılından bu yana Sorbonne Üniversitesi Paris-1 Felsefe Bölümünde araştırmacı olarak bulunuyor.

Mesut Hazır: 1975 yılında Eskişehir'in bir köyünde doğdu. İlköğrenimini köyünde tamamladı. Ortaokul ve liseyi Bursa'da bitirdi. 1993 yılında girdiği 9 Eylül Üniversitesi, Buca Eğitim Fakültesi, İngilizce Öğretmenliği Bölümü'nden 1997'de mezun oldu. 2003 Yılında Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı'nda yüksek lisans eğitimini tamamladı. 2011 yılında "Amerikan Çokkültürlülüğü ve Meluncan Kimliği" isimli doktora teziyle sosyoloji doktoru unvanı aldı. 2000-2011 yılları arasında Dumlupınar Üniversitesi'nde okutman olarak görev yaptı. 2011-2017 yılları arasında Dumlupınar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalıştı. Din Sosyolojisi, Sosyal Teori, Modernlik ve Postmodernlik üzerine çalışmalar yapmaktadır. 2017 yılı Şubat ayında 686 No'lu KHK ile üniversiteyle olan ilişiği kesilmiş-

tir. Çeviri yapmakta, sosyoloji çalışmalarına sivil olarak devam etmektedir. Evli ve iki çocuk babasıdır.

Fulden İbrahimhakkıoğlu: Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim görevlisidir. Doktora derecesini Oregon Üniversitesinden almıştır. Çalışmalarının odağını siyaset felsefesi ve feminist felsefe oluşturmaktadır.

Todd May: 1955 New York doğumlu siyaset felsefecisi. Postyapısalcılık ve anarşizmi bir araya getirdiği 1994 tarihli *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism* kitabıyla postyapısalcı anarşizmin gelişimine katkıda bulundu. Gilles Deleuze ve Michel Foucault gibi postyapısalcı filozoflar üzerine çalışıyor. Kitaplarından bazıları: *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism* (Pennsylvania University Press, 1994); *Reconsidering Difference* (Pennsylvania University Press, 1997); *Gilles Deleuze* (Cambridge University Press, 2005); *Philosophy of Foucault* (McGill-Queen's University Press, 2006); *A Significant Life: Human Meaning in a Silent Universe* (University of Chicago Press, 2015); *A Fragile Life: Accepting our Vulnerability* (University of Chicago Press, 2017).

Bergen Coşkun Özüaydın: İstanbul'da doğdu. 1998 yılında, İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi İngilizce İşletme Bölümü'nden, 2008 yılında ise Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi (Şimdiki adı İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi) Felsefe Burslu Programından, Psikoloji bölümü ile çift anadal yaparak mezun oldu. 2011 yılında Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bölümü Etik ve Uygulamalı Etik programını, 2015 yılında ise aynı üniversitede felsefe doktorasını tamamladı. Halen, Maltepe Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Felsefe Bölümü'nde ve aynı zamanda İnsan Hakları Araştırma ve Uygulama Merkezi'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Emre Şan: Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde eğitim gördü. Paris 1 Panthéon Sorbonne Üniversitesi Çağdaş Felsefe Bölümü'nde yüksek lisans yaptı. 2011 yılında aynı üniversitede Renaud Barbaras'ın yönetiminde "Merleau-Ponty ve Patocka'da Aşkınlık Problemi" tezi ile doktora derecesi almaya hak kazandı. Doktorasından sonra Ecole Normale Supérieur, Archives Husserl de Paris'te post doktora araştırmalarına devam eden Emre Şan'ın aşkınlık problemi üzerine yazdığı kitabı, Renaud Barbaras'ın önsözü ve Paris I Panthéon Sorbonne Üniversitesi felsefe ödülüyle Mimesis yayınevinden yayımlanmıştır (2012). *Studia Phaenomenologica*, *Les Etudes Philosophiques*, *Philonsorbonne*, *Fogli Campostrini*, *Doğu Batı* ve *Lapsus* gibi dergilerde makaleleri çıkan yaza-

rın beden ve varoluş üzerine yazdığı son makalesi uluslararası felsefe dergisi *Chiasmi International*'in 2014 sayısında yer almıştır. Merleau-Ponty üzerine bir kitap yazan Emre Şan'ın uzmanlık alanları arasında Çağdaş Fransız Felsefesi, 19. ve 20. yüzyıl Kıta Avrupası Felsefesi, metafizik ve varlık felsefesi yer alıyor. Bergson ve Descartes üzerine çalışmaları bulunan yazar sanat felsefesi ve mimarlık konularına ilgi duymaktadır.

Ewa Plonowska Ziarek: State University of New York Karşılaştırmalı Edebiyat bölümünde profesör ve aynı üniversitenin Beşeri Bilimler Fakültesinin direktörü. Kitaplarından bazıları: *Feminist Aesthetics and the Politics of Modernism* (Columbia 2012); *An Ethics of Dissensus: Feminism, Postmodernity, and the Politics of Radical Democracy* (Stanford 2001) ve *The Rhetoric of Failure: Deconstruction of Skepticism, Reinvention of Modernism* (SUNY 1995). *Gombrowicz's Grimaces: Modernism, Gender, Nationality*, (SUNY 1998); *Revolt, Affect, Collectivity: The Unstable Boundaries of Kristeva's Polis* (SUNY 2005); *Time for the Humanities: Praxis and the Limits of Autonomy* (Fordham 2008) ve *Intermedialities: Philosophy, Art, Politics* (Rowman & Littlefield 2010) kitaplarını yayına hazırladı. Kristeva, Irigaray, Derrida, Agamben, Foucault, Levinas, Fanon, feminist kuram ve edebiyatta modernizm üzerine makaleleri var.