Judith Butler
ve Athena Athanasiou

Mülksüzleşme

SİYASALDAKİ PERFORMATİF



metis

Judith Butler ve Athena Athanasiou

Mülksüzleşme

Siyasaldaki Performatif

JUDITH BUTLER: 1956 ABD doğumlu felsefeci ve kuir teorisyeni. Doktorasını 1984'te Yale Üniversitesi'nde Felsefe alanında tamamladı. Kaliforniya Üniversitesi (Berkeley) Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü'nde ve Eleştirel Teori Programı'nda Maxine Elliot Profesörü. Birçok üniversitede seminerler veriyor. Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet politikalarının yanı sıra savaş karşıtı politikalar alanında da aktif; çeşitli insan hakları örgütlerinde faaliyet gösteriyor, New York'taki Center for Constitutional Rights kurulunda ve Jewish Voice for Peace'in danışma kurulunda yer alıyor. Beşeri Bilimler alanında Andrew Mellon Üstün Akademik Başarı Ödülü (2009-2013), feminist felsefeye ve ahlak felsefesine katkılarından dolayı Adorno Ödülü (2012), Gey ve Lezbiyen Çalışmaları'nda Yaşam Boyu Başarı dalında Brudner Ödülü (2016) aldı.

Butler'ın feminist teorinin en önemli yapıtlarından sayılan *Cinsiyet Belası*'nı (1990; 2008), ayrıca *Çatışan Feminizmler* (1995; 2008) ve *Kırılgan Hayat* (2004; 2005) kitaplarını Metis'ten okuyabilirsiniz. Kitapları yirmiden fazla dile çevrilen yazarın Türkçedeki diğer önemli kitapları ise şunlar: *Taklit ve Toplumsal Cinsiyete Karşı Durma* (1990; 2007), *Bela Bedenler* (1994; 2014), *İktidarın Psişik Yaşamı* (1997; 2005), *Yaşam ile Ölümün Akrabalığı* (2000; 2007), *Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik* (2000; 2009; Laclau ve Žižek ile beraber). Ayrıca *Parting Ways* (2012), *Senses of the Subject* (2015), *Notes toward a performative theory of assembly* (2015), *Frames of War* (2016) ve *On Anti-Semitism* (2017) de Butler'ın önemli son dönem çalışmaları arasında sayılabilir.

ATHENA ATHANASIOU: Panteion Üniversitesi (Atina) Sosyal Antropoloji ve Toplumsal Cinsiyet Teorisi bölümlerinde profesör. Atina ve Selanik üniversitelerinde tarih, arkeoloji ve felsefe alanında eğitim gördü. Doktorasını New School for Social Research'te Sosyal Antropoloji alanında tamamladı. Çalışmaları daha çok toplumsal cinsiyet, feminist ve kuir teori, biyopolitika, beden teknolojileri, antimilitarist hareketler, duygulanım, milliyetçilik ve bellek alanlarında yoğunlaşıyor. Başlıca eserleri arasında şunlar sayılabilir: *Sınırlarda Hayat: Toplumsal Cinsiyet, Beden ve Biyopolitik Üstüne Denemeler* (Yunanca, 2007), *Bir "İstisna Hali" Olarak Kriz: Eleştiriler ve Direnişler* (Yunanca, 2007) ve *Agonistic Mourning* (Agonist Yas, 2017). Athanasiou ayrıca *Feminist Teori ve Kültürel Eleştiri* (2006), *Rewriting Difference* (Farkı Yeniden Yazmak, 2010; Elena Tzelepis ile birlikte), *Biyososyallikler: Medikal Antropoloji Üstüne Değerlendirmeler* (2011), *İmparatorluğun Yapıbozumu: Postkolonyal Çalışmaların Teori ve Siyaseti* (2016) kitaplarının editörlüğünü yapmıştır.

Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

Mülksüzleşme:
Siyasaldaki Performatif
Judith Butler ve Athena Athanasiou

İngilizce Basımı:
Dispossession:
The Performative in the Political
Polity Press, 2013

© Judith Butler, Athena Athanasiou, 2013
© Metis Yayınları, 2013
Çeviri Eser © Başak Ertür, 2017

Polity Press Ltd, Cambridge ile yapılan
sözleşme temelinde yayımlanmıştır.

İlk Basım: Mayıs 2017

Yayıma Hazırlayanlar:
Demet Ş. Dinler, Müge G. Sökmen

Kapak Resmi: Sophie Jodoin,
Küçük Dramlar ve Ufak Hiçler serisinden, 2008.
Sanatçının izniyle

Kapak Tasarımı: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197 Topkapı, İstanbul
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-605-316-059-5

Eserin bütünüyle ya da kısmen fotokopisinin çekilmesi, mekanik ya da elektronik araçlarla çoğaltılması, kopyalanarak internette ya da herhangi bir veri saklama cihazında bulundurulması, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturmaktadır.

Judith Butler
ve Athena Athanasiou

Mülksüzleşme

SİYASALDAKİ PERFORMATİF

Çeviren:
Başak Ertür

metis

İçindekiler

Türkçe Basıma Sunuş:
Çeviride *Mülksüzleşme* 9

Önsöz 23

1 Çıkışsız Mülksüzleşme,
ya da Mülksüzleşme Belası 29

2 Mülksüzleştirme Mantığı ve
İnsan Meselesi/Maddesi
(Töz Metafiziğinin Eleştirisinin Ardından) 37

3 "Ekonominin Önceliği"ne Dair Bir Uyarı 64

4 Cinsel Mülksüzleşmeler 69

5 (Trans)mülksüzlük, ya da Kendinden Geçen Bedenler 78

6 Otopoietiğin Toplumsallığı:
Tanınmanın Şiddetine Cevap Vermek 86

7 Tanınma ve Hayatta Kalma,
ya da Tanınmaktan Sağ Kurtulma 96

8 İlişkisellik, ya da Kendini Mülksüzleştirmek 111

9 Sayılmayan Bedenler,
Hesaplanamaz Performatiflik 115

10 Sorumluluk Olarak Duyarlılık 121

11 Performatife El Koymak 141

12 Mülksüzleşmiş Diller, ya da Adlandırılan ve Yeniden Adlandırılan Tekillikler 145

13 Performatifin Siyasal Vaadi 153

14 "Kriz"in Yönetimselliği ve Direnişleri 161

15 Başka Bir Yaralanabilirliği İcra Etmek: Borçlu Olma ve Sahip Olmaya Dair 169

16 Sınıraşın Duygulanımsal Geri Dönüşsüz Engellemeler ve Devlet Irkçılığı 174

17 Kamusal Olarak Yası Tutulabilir Olmak ve Anma Siyaseti 182

18 Çoğul Performatifliğin Siyasal Duygulanımları 185

19 Dayanışmanın Muammaları 192

20 Üniversite, Beşeri Bilimler ve Kitap Bloku 195

21 Görünüm Mekânları, Maruz Olma Siyaseti 199

Türkçe Basıma Sunuş: Çeviride *Mülksüzleşme*

BAŞAK ERTÜR: Size biraz çeviri sürecinden ve karşılaştığımız zorluklardan bahsetmek, böylece tercüme meselesi üzerine, yani diller, kuramsal perspektifler ve siyasal, toplumsal ve kültürel bağlamlar arası tercümenin imkânları üzerine düşüncelerinizi almak isterim. Çeviri işinin hem genel hem de metne özel birtakım zorluklar ve imkânsızlıklarla hemhal olduğu malum; Walter Benjamin'in söylediği gibi çevirmenin görevi hakikaten de "dillerin birbirine yabancılığıyla geçici olarak hesaplaşmak"tır belki de. Fakat Benjamin ayrıca bir de çevirilerde belirginleşen "dillerin akrabalığı"ndan bahsediyor.[1] Benim için çeviri yapmanın bazen acı verse de hazzı, iki dilin, onları mesken edinmiş tüm "yabancı" unsur ve çağrışımlarıyla birlikte, belirli bir metin üzerinden ve bu metin vesilesiyle nasıl birbirleriyle ilişki kurabileceğini yoklamakta yatıyor, tabii nihayetinde de bu yoklama sürecinin zorunlu eksikliklerini kabullenmek gerekiyor. Bu metnin çevirisi sırasında daha iyi anladığım bir şey ise dillerin "akrabalığı"nı araştırmanın belki de en iyi yolunun, kaynak ve hedef dillerde yabancı olana gözünü ve kulağını açık tutmak, akrabalığın izlerini o yabancılık ve başka-

1. Walter Benjamin, "The Task of the Translator", *Walter Benjamin: Selected Writings 1: 1913-1926*, haz. Marcus Bullock ve Michael W. Jennings, Cambridge MA: Belknap, 1996, s. 256-57.

lıkta aramak olduğuydu – buna dillerin "kuir akrabalığı" diyebiliriz belki. Basit bir örnek vermek gerekirse, *vulnerability* sözünü Türkçede tam olarak karşılayan bir söz olmadığından, daha Judith' in *Kırılgan Hayat* kitabının Metis çevirisinden itibaren, İngilizce kelimenin kökenindeki Latince *vulnus* (yara) üzerinden ilerleyip bu kelimeyi "yaralanabilirlik" olarak çevirmiştik. Tabii mükemmel bir karşılık değil bu, çünkü anlamı bir açıdan sabitleyerek farklı imkânları yitirmiş oluyor.

Öte yandan çeviri dediğimiz şey kayıptan ibaret olmayabilir. Bu metnin İngilizceden Türkçeye çevirisindeki temel zorluklardan biri kitabın hem başlığı hem de ana teması olan, sizin iki farklı anlamıyla ele aldığınız *dispossession* sözüydü. Türkçede bunu en iyi "mülksüzleşme" ya da "mülksüzleştirme" sözleri karşılıyor, fakat bunlar mülkünden olma ya da birini mülkünden etme anlamlarıyla sınırlı ve burada "mülk" İngilizce karşılığı olan *property*'nin nitelik, vasıf, özellik anlamlarını taşımıyor, sahip olunan dışsal şey anlamına geliyor. Siz bu kitapta *dispossession* temasını iki anlamıyla tartışıyorsunuz, bunlardan ilki bu daha genel mülksüzleşme ya da mülksüzleştirme anlamında, yani mülkünden, haklarından, geçim kaynaklarından olma ya da edilme anlamında. İkincisi ise nasıl zaten hep bağımlı ve ilişkisel olduğumuz, ya da asla tamamen kendine sahip, kendine yeterli ya da kendine hâkim olmadığımızın yadsınmaksızın kabulü anlamında. Türkçede "mülksüzleşme" sözünü kullanarak *dispossession*'ın bu ikinci anlamını çağrıştırmak kolay değil. Gelgelelim "mülk" sözüyle Türkçe çeviride kazandığımız önemli bir çağrışım var, o da bu sözün "egemenlik" mefhumuyla olan doğrudan ilişkisi. Çünkü Arapça kökeniyle mülk yalnızca sahip olunan mal anlamına gelmiyor, aynı zamanda üzerinde egemenlik kurulan, "malik" olunan alan, topraklar anlamına da geliyor. Dolayısıyla sahip olan aynı zamanda egemendir ve "mülk" kelimesi bu minvalde bir dizi çağrışıma ve anlama açılır, "memleket"le ilişkisi gibi. Egemenlik ile mülk arasındaki bu ilişki İngilizcede ön planda olmasa da bu kitaptaki söyleşinize ve ortak düşüncenize hiç yabancı değil. Çeviride kaybederken kazanmaya bir

diğer örnek ise İngilizcede *property* (mülk) ile *proper/propriety* (doğruluk, doğru dürüstlük, makbullük) arasındaki, metin boyunca çağrışımlarına değindiğiniz bir ilişki. *Proper* sözünü Türkçede karşılayabilecek muhtelif kelime var, fakat hiçbiri *property*, yani mülk ile bir ilişki çağrıştıran kelimeler değil. Fakat bu metin bağlamında "doğru", "doğru dürüst" ya da "makbul" gibi en uygun olan çeviriler yine sizin metinde *proper*'ı kullanış şeklinize çok da yabancı olmayan kendi çağrışım ve titreşimlerini yaratıyor: örneğin "doğru dürüst"te doğruluk, düzlük, diklik çağrışımları var; "makbul" ise kabul edilen, kabul edilebilir, tanınan anlamına geliyor.

Aslında bu gibi kayıp ve kazanımlarla hesaplaşmamı sağlayan şey sizin bu metinde söyleşme ve birlikte düşünme pratiğinizin tarzı, açıklığı ve genişliği oldu. Burada girişiğiniz birlikte düşünme işinin farklı kuramsal diller ve siyasal bağlamlar arasında zaten yoğun bir çeviri emeğini içerdiğini fark ettim. İkiniz de çeviri ve imkânları üzerine başka vesilelerle yazıp çizmiştiniz, ama özellikle de bu kitaptaki söyleşiniz açısından düşünme (özellikle de siyasalı ve etiği düşünme) emeği ile çeviri emeği arasındaki ilişkiye dair ne düşündüğünüzü duymak isterim.

ATHENA ATHANASIOU: Çevirinin gerektirdiği zahmetli emeğe, zorluklarına ve potansiyellerine dair zihin açıcı bir dizi örnek sundun bize. Metinsel karşılaşmamızı çevirirken gösterdiğin titiz özen, çevirinin dünyeviliği meselesini böylesine derinlemesine düşünmemiz için bir vesile oluşturdu. Bunun için teşekkürler! Tercüme edilebilirlik/edilemezlik meselesini çevirinin kurucu bir yönü olarak görmeye içkin çıkışsızlıklar belki de sadece çeviriyi değil yazarlık (*authorship*) meselesini de ilgilendiriyor, ikisi arasında böyle tekanlamlı ve nihai bir ayrım yapmak mümkünse eğer. "Yabancı" bir dilde veya ötekinin (muhatabımın) dilinde yazdığımdan, benim için Judith ile bu kitapta ortak düşünme ve yazma pratiğimizin merkezinde yatan şey tercüme edilebilirlik/edilemezlik siyasetiydi bir bakıma. Bununla beraber ikimiz de farklı nedenler-

le ve farklı şekillerde bu söyleşiye kendine "ait" dil tarafından "sahiplenilmiş" kişiler olarak gelmedik. Dolayısıyla bu söyleşi projesinde siyasalın eleştirel epistemolojilerini birlikte düşünürken çeşitli sınırları aşmamız ve "kendimize ait" milli dilsel tertiplerde kendimizi evinde hissetmemenin oluşturduğu bir aralıkta buluşmamız gerekti. Karşılaşmamızı belirleyen şey yalnızca (yanlış) çevirinin sınırları değil, aynı zamanda da karşılıklı etik-politik konumsallığımızla ilişkili olarak "kendi" dillerimizdeki çoklu dillerin yabancılığını paylaştığımız hissiydi. Bence kendi içinde çeviri, böyle bir şey varsa eğer, yapısal sınırlar ile olumlayıcı yaratıcılığın oluşturduğu, yetkilendirilmiş (*authorised*) konumları sürdürmenin teminatını baltalayan bu gibi tarihsel olarak koşullandırılmış giriftliklerde yatar.

İçerideki/dışarıdaki, üye/yabancı dizgelerini deşifre etmek ve yeni baştan mesken edinmek siyasal olarak angaje bir görevdir, "kendi" milli dilinde, hatta herhangi bir dilde kendini evinde hissetmemenin ne anlama geldiği üzerine düşünmek için de bir zemin sağlar. Bu görev çeviriyi "özgün" yapıtı "zaptetmek" olarak gören yaygın paradigmayı ve bu paradigmanın dayandığı dilsel kapalılığın normalleştirici standartlarını sürekli sorgulamaya çağırıyor bizi. Böylece çeviriyi mümkün kılan koşullarla iştigal etmenin eleştirel bir metodolojisi olarak Benjaminci tercüme edilemezliğin performatif olanaklarına alan açılıyor. Benim anladığım kadarıyla bu eleştirel metodolojide mesele, "sahip" olmadığımız şeylerle bir şeyler yapmanın çıkışsızlıklarından, yani söylemsel sistemlerimizin hesaplanamaz olumsallıklarından geçmeyi olumlamaktır. Sorulması gereken soru şu: Yalnızca dillerin yabancılığı vasıtasıyla değil, aynı zamanda senin çok yerinde bir şekilde dillerin kuir akrabalığı diye adlandırdığın (böylece kuirliği çeviri ve çeviriyi kuirlik olarak düşünme imkânını ima ettiğin) şey vasıtasıyla ne gibi mülksüzleştirici eklenti ve sürçmeler devreye girer? Bence burada "kuir" yalnızca sabit, otantik dil ve akrabalık düzeninde performatif olarak bela çıkaran muğlak ve gayri-normatif bir yeniden bağlamsallaştırmaya değil, çeviride işlemekte olan duygulanımsal şi-

irsellik ve siyasete de işaret ediyor.

Bu performatif metinlerarasılık Walter Benjamin'in kültürel eleştirisine yakın olabilir. Benjamin (kendi Baudelaire çevirisinin önsözü olarak yayımlanan) "Çevirmenin Görevi" başlıklı denemesinde çevirinin "hem özgün yapıtı hem de çeviriyi daha büyük bir dilin parçaları olarak belirgin kılma ereğine yönelik" olması gerektiğini yazıyor.[2] "Daha büyük bir dil" varsayımını paylaşmasam da radikal demokratik bir çeviri siyasetinin, siyasalın çevrilen ve çeviren dillerini belaya bulaşmış diller ve ötekinin dilleri kılması gerektiğini düşünüyorum. Burada aklımda Gayatri Chakravorty Spivak'ın çeviriyi "en mahrem okuma edimi" olarak tanımladığı önemli değerlendirme de var, ki bu canalıcı önem taşıyan bir iş olan feminist faillik ve dayanışma arayışıyla bağlantılıdır. Spivak'ın kültürel çeviri tartışmasının çevirinin fallogosantrik bir kavrayışının ötesine geçmemize yardımcı olacağına inanıyorum. Şöyle yazıyor Spivak: "Kaldı ki dil her şey değildir. Benliğin nerede sınırlarını yitirdiğine dair elzem bir ipucudur sadece."[3]

Çeviride kaybederken kazanmaya dair verdiğin "mülksüzleşme" örneği yol gösterici bir örnek. "Mülkünden olma" anlamındaki Türkçe kelimenin, bizim mülkünden, haklarından ve geçim kaynaklarından olmak ile aslında asla kendine sahip ve kendine yeterli olmadığımızı siyasal olarak yadsımaksızın kabul etmek arasındaki bağların izini sürmenin bir yolu olarak "mülksüzleşme"ye dair tefekkürlerimizle nasıl uyum içinde olduğunu görmemizi sağlıyor. Türkçede *mülk*'ün yalnızca sahip olunan mal değil üzerinde egemen olunan alan olarak çağrışımının etkinleşmesi, sahip olmak ile egemenlik arasındaki bağ üzerinden metni yeni ve öngörülemez bir kodlamaya açıyor, ki İngilizcedeki *dispossession*'ın dağarcığı bunu doğrudan mümkün kılmasa da kitabın yazınsal merkezinde yer alan bir bağ bu. Dolayısıyla Türkçe çeviri

2. *A.g.y.*, 260.

3. Gayatri Chakravorty Spivak, "The Politics of Translation", *Outside in the Teaching Machine*, New York: Routledge, 1993, s. 202.

yalnızca özgün bir anlamı tam olarak aktarınayıp "özgün" metni genişleten ve güzergâhını yeniden kuran yeni bir yakınlık mekânını performatif olarak üretiyor.

Dolayısıyla tercüme edilebilirlik/edilemezlik salt kimi terimlerin "deyişselliğini" (böyle bir kelime varsa eğer!) ilgilendiren bir şeyden ziyade, çevirinin indirgenemez bir yönü olabilir. Çeviriye dirençlilik ille de esrarengiz, çevrilemez bir özgün metinle alakalı değildir. Çeviri yalnızca iki dil ya da iki kültür arasındaki dolayımı değil aynı zamanda duygulanımsallık tarzlarını, tarihsel ve felsefi konumları, temaları, mecazları, satır aralarını okuma biçimlerini, dünyayı kavrama ve mesken edinme biçimlerini harekete geçirir. Bir metne "hakkını vermek" için çevirinin "özgün" metni dönüştürmesi ve bir yandan tercüme edilebilirliğin sınırlarını ve geçitlerini yeniden işaretlerken bir yandan da onu zahmetle ve sorumlulukla farka açık kılması gerekir.

Bir bakıma çeviriyi harekete geçiren tercüme edilebilirlik/edilemezliktir. Mutlak surette "sadık" bir çeviri, çeviri olmayı başaramaz. Fakat bunu söylerken de kastım önsel bir tercüme edilemezlik paradigmasına sığınmak değil; çeviri nihilizmi için bir argüman sunmak da değil. Mesele daha ziyade olumsal tekilliği çevirme imkânını açık tutmaktır. Çeviri her zaman koşullu ve geçicidir, belki imkânsızdır ama zorunludur. Çeviri karar verilemezdir, buna rağmen sürekli çeviriye dair kararlar vermek gerekir; çeviri koşulsuz olarak, yeniden ve yeniden sürmelidir ve yabancının gelişini olumlamalıdır. Ama bir yandan da çeviri alanında işleyen ırksallaştırılmış ve toplumsal cinsiyetli azınlıklaştırma ve asimilasyonculuk güçlerini sorgulamak, özellikle de küresel pazarlanabilirlik rejimleri karşısında çevirinin kimin şartlarına göre mümkün kılındığını sormak önemlidir.

JUDITH BUTLER: Bu yeni çevirisi için, dünyalar arasında gidip gelme konusundaki müthiş yeteneği için Başak Ertür'e çok müteşekkirim. Ayrıca Athena Athanasiou ile yaptığımız bu söyleşi Türkçede yayımlanacağı için ve şansımız yaver giderse metinleri-

miz Türkçe tartışmalarla söyleşmeye başlayabileceği için de şükran duyuyorum. Ele aldığımız tema mülksüzleşmeydi, burada mülksüzleşmeyi soyut bir terim olarak sunsak da yaşanan gerçekliği asla soyut değil. Kimi okurlarımızdan öğrendiğimiz gibi herkesin okumasına getirdiği bir mülksüzleşme imgesi var. Filistinlilerin toprak ve evlerini kaybetmeleri, Suriyeli mültecilerin muazzam ölçekteki yerinden olma deneyimleri, ya da doğal kaynaklara erişme peşindeki devlet ve şirketler tarafından yerli halkların topraklarından edilmeleri gibi. Bu açıdan mülksüzleşmeyi ele alışımız çoğu kez fiili mülksüzleşmelerin oluşturduğu yelpazeyi tümüyle kavramayı başaramıyor ve şu soruyla baş başa kalıyoruz: Adlandırdığı tüm koşulları doğrudan aydınlatamayacaksa mülksüzleşme üzerine felsefi tefekkür neye yarar? Bir bakıma burada yürüttüğümüz kuramsal söyleşinin genelleme düzeyinde kalmasının sebebi, bu alanlarda çalışan herhangi birini bu temaları yeniden sahiplenmeye ve özgülleştirmeye davet etmektir. Eğer kuram mümkün olanla deney yapmaksa, düşünmenin yollarını açıyorsa, başarısı veya yenilgisi vuku bulduğu metnin tümüyle dışında yatıyor demektir. Kuramın yaşama şansı varsa eğer, bir dünyaya açılması, okurları tarafından takviye edilmesi ve yeniden yazılması gerekir. Bu metin Türkiye'ye 2017 yılında, pek çok demokratik hakkın ve emelin dehşetengiz bir şekilde yok edildiği, pek çok insanın işinden olduğu, hapiste alıkonduğu, evinden ve toprağından sürgün edildiği bir anda geliyor. Mülksüzleşmeyi kendi içine hapsolmuş, yaşadığı memlekete dair bir fikri kalmamış, demokratik bir geleceğe dair umudunu yitirmiş bir halde, korku içinde yaşayarak, sansürlenerek, tehdit edilerek ve dehşet duyarak deneyimlemek de mümkün.

Kitapta mülksüzleşmenin en az iki anlamı var, şimdiyse üçüncü bir anlama kavuşuyor. Mülkünü, mallarını, toprağını kaybetmeye ve bu yerinden edilme deneyiminin ardından yaşamaya dair, özellikle de yerinden edilme bitmek bilmeyen bir süreç olarak belirdiğinde, en iyi nasıl düşünebileceğimizi sorduk kendimize. Ayrıca benliğin bir mülk biçimi olarak kavranışının, böylece kendine

sahip olmanın özerkliğin modeli kılınmasının ötesine geçmenin önemli olduğunu değerlendirdik. Nitekim kimse kendine yeterli değildir ve kimse kendi üzerinde mülkiyet haklarına sahip değildir aslında, çünkü benlik kime ait olduğu ihtilaf konusu olan bir mülk değildir. Kölelik altında ya da hapiste olanların kendi kişiliklerine sahip olduklarını iddia etmeleri elbette çok güçlüdür: Ne devlet ne köle sahibi ne de şirket bir başkasının kişiliğine "sahip" olamaz. Peki bu hepimiz kendimize sahip olduğumuz, ya da hepimiz kendimize sahip olmaya gayret ettiğimiz için mi böyledir? Yoksa tam da toplumsal varlıklar olarak kendimizi ötekilere bağlı bulduğumuz, toplumsal hayatın daha geniş dokusunda ancak sürekli kendimizin dışına çıkmak suretiyle yaşayabildiğimiz ve serpilip gelişebildiğimiz, yani aslında hiçbirimiz kendimize sahip olmadığımız için mi böyledir? Eğer kendi dışımda olmamın, ötekilerin dünyasında ötekilerin dünyasıyla yaşamamın hiç imkânı yoksa, hayatta kalmam ve tabii gelişmem de büyük tehlike altındadır. İşte mülk edinici sahiplikten bir arada yaşama ve üretmenin yaşayan biçimlerine geçtiğimizde kendimizi mülk olarak yitiriyoruz. Artık kendimize sahip değilizdir, ama başka herhangi biri de değildir, çünkü bir toplumsallık olarak mülkün ötesine, toplumsal bir varoluşa geçmişizdir ve artık görevimiz adaletsizliği ortadan kaldırmak ve bir arada yaşamanın adil ve neşe dolu bir tarzını bulmaktır.

Dolayısıyla bu terim, yani mülksüzleşme söz konusu olduğunda kişi istisnasız bir kayıp, adaletsizlik yaşamaktadır; fakat mesele mülkün terimleri dahilinde adalet bulmak değil, yeni bir dünya kuracak ait olma tarzları bulmaktır, sansür ve şiddet rejimlerini alaşağı etmek için cesaret ve kuvvet gerekse dahi, hatta tam da gerektiği zaman. Mülksüzleşmenin üçüncü anlamını ise çeviri pratiğinin kendisi ifadelendiriyor. Athena Athanasiou ile benim aramdaki bu söyleşinin şimdi üçüncü bir muhatabı var ve büyük bir neşeyle kendimizi İngilizceden yoksun kalmış, mülksüzleşmiş buluyoruz. Sözlerimize Başak Ertür'ün sözleri eşlik ediyor ve onları dönüştürüyor. Aynı anda hem kendi dilimizden olmak suretiyle mülksüzleşiyoruz, hem de Türkçede yeni bir hayata kavuşuyoruz,

bilmediğimiz ve okuyamadığımız sözlerce sahipleniliyoruz. Başak Ertür'e dilimizi yok edip sonra Türkçede kendi sözleri suretinde yeniden ortaya çıkarması için güveniyoruz. O da bir muhatap haline geliyor ve sözlerimiz yeni sözlere geçiyor. Kitabın kendisi bilmediğimiz bir dilde yapılmış bir davete dönüşüyor, Türkiye'de radikal demokratik yenilenmenin bir parçası olacak bir hayat bulma umudunu taşıyor. Mülksüzleşerek, Türkçede ve dayanışma ile iştirak ediyoruz şimdi size.

ERTÜR: Eminim ki sadece neşenin değil, bilmediğiniz bir dile çevrilmeyle gelen mülksüzleşmenin kaçınılmaz kaygılarının da eşlik ettiği bu duruma getirdiğiniz cömert perspektifler için teşekkür ederim, özellikle de kimi zaman acıtıcı şekillerde yanlış okunmuş ve yanlış duyulmuş yazarlar olarak. Ümit ediyorum ki Türkçe çevirideki muhtemel yanlış okumalar da projeniz ile bir yakınlık ve dayanışma ilişkisini koruyacak okuma imkânları açar. Bu çevirinin, metnin Türkçeye geçişine editoryal zekâ ve duyarlılıklarını bahşeden iki titiz, dikkatli ve yaratıcı okurla, Müge Gürsoy Sökmen ve Demet Şahende Dinler'le ortak çalışmamızın ürünü olduğunu belirtmek isterim. Dolayısıyla metin daha Türkçede yayımlanmadan, hüsranlarıyla bile neşe kaynağı olan bir kolektif düşünme alanı yaratmış bulunuyor.

Judith'in bahsettiği zamanlama meselesine gelince, çevirinin ilginç bir macerası oldu. Kitabın İngilizce aslı Gezi'den önce yayımlanmıştı, dolayısıyla burada Gezi'ye değinmiyorsunuz. Fakat halk ayaklanmaları ve işgaller biçiminde dünyayı gezen ve nihayetinde Gezi direnişinde bir tercüme bulan, Gezi'nin de kendi dilini, imgelerini ve indirgenemez tekilliklerini kattığı o bulaşıcı tahayyül, bu kitaptaki düşüncelerinize kaynak olan önemli unsurlardan biri olarak beliriyor. Metis'te bu kitabı yayımlamaya Gezi'den iki ay kadar önce karar vermiştik, Gezi'nin kendisi tamamen zamansız bir olguydu, hesaplanamaz ve beklenmedikti, ama ardından çevirinin tam zamanında geleceğini düşünmüştük. Zamanındalığa gereğinden fazla değer verildiğini bilsek de bazen insan ca-

zibesine kapılmadan edemiyor! Çeviri planlanandan uzun sürdü ve dört yıl sonrasında kendimizi farklı bir zamanda bulduk, yalnızca Türkiye'de değil, sizin içinde bulunduğunuz siyasal bağlamlarda ve dünyanın başka yerlerinde de. Zahmetli ve canalıcı önemdeki şimdiyi düşünme ve Athena'nın çok yerinde ifade ettiği gibi "siyasalın eleştirel epistemolojilerini" irdeleme görevine kendini adamış düşünürler olarak, metninizin Türkçeye bu ilk geçişini ve içinde yaşadığımız kritik zamanlara bir kez daha geçişini kolaylaştırmak için eklemek istediğiniz bir şey var mı?

ATHANASIOU: Evet; iktidar, bilgi ve öznelliğin bir tertibi olarak eleştirelliğin olumsal çıkışsızlıkları bu yayının topoğrafyası ve zamansallığının, ayrıca taşıdığı özne konumlarının rengini değiştirmiş bulunuyor. Bu çiftdeğerli zamansızlık/zamanındalığın bizi eleştirelliğin toplumsal olarak bağlamsallaştırılmış, vücut bulmuş ve hissedilen epistemolojilerini, hem kriz hem eleştiri olarak değerlendirmeye ve geri kazanmaya sevk ettiğini düşünüyorum. Siyasal titreşimlerin, kolektif tahayyül, vizyon ve arzuların ulusaşırı bir repertuarını üreten ve ifade eden Gezi'nin ardından, kriz zamanlarında eleştirel olarak düşünmek ve eylemek sorusu geçerliliğini sürdürüyor. Eleştirellik yalnızca halihazırda gelmiş olan olumsallıklara açık olmayı değil, henüz gelecek olanla, siyasalın oluşuyla iştigal etmeyi de içerir. Ayrıca kimi sorgulama biçimlerini gölgeleyerek ya da engelleyerek neyin siyasal düşünce ve pratik sayılacağını normatif olarak tanımlayan egemen eleştirellik tarzlarını sorgulamayı da içerir. Böylece eleştirellik bir çoğul siyasal hitap ve duyarlılık yapısı haline gelir, ayrıca Judith Butler'ın *Mülksüzleşme* dahil tüm eserlerinde sorma imkânını açtığı soruyla tekrar tekrar uğraşmak için bir vesile oluşturur: Öznenin mülksüzleşmiş yapısının, etik ve siyasal sorumluluk açısından içerimleri nelerdir? Bu kitapta biz siyasalı performatif olarak ele alıyoruz, yani bu soruyu ırkçılıkla, sömürgeci yerinden etmeyle ve neoliberal eşitsizliklerle ilişkili kayıpların ve mücadelelerin oluşturduğu yoğun arşiv içinde yaşanabilir bir hayat talep etmeye yönelik di-

rençli performatif siyasetin perspektifinden değerlendiriyoruz. Eleştirel toplumsal tahayyülün normatif olarak horgörüldüğü bir zamanda ve muhalefet unsurunu önlemeye yönelik onca itkinin ortasında, Eve Kosofsky Sedgwick'in (sinik değil) onarıcı okuma çağrısına kulak vermek, yani siyasal umutsuzluk, yılgı ve yenilmişliğin zamansallıklarını kullanarak onarıcı amaçlara ve dünya kurmanın dönüştürücü imkânlarına açılmak bize güç kazandırabilir.

BUTLER: Kendiyle bir olmayan bir öznenin hem kendisi için hem de bağlı olduğu, içinde kendini hem bulduğu hem kaybettiği dünyanın hali için sorumluluk almasının nasıl mümkün olacağı çoğumuzun karşılaştığı bir soru. Fakat şunu düşünün, kendi içine kapanmış benlik, sorumlulukla arasına mesafe koyarak, dünya açısından çok daha büyük bir tehlike teşkil eder. Siyasal sorumluluk bizi kendimizin ötesinde bir dünyaya taşır, kendimizi başkalarının dünyasında buluruz, o dünyadan etkilenir, o dünyaca dönüştürülürüz. Bir dünyaya açılarak zaten her halükârda geçici olan o birleşik olma hissini yitirmişizdir, kendimizi hem orada hem burada konumlanmış halde, kendi başımıza ama yine de mecburi bir karşılıklı bağımlılık içinde buluruz. Kim olursak olalım kendimiz etrafında öyle bir çizgi çizmeyi, o çizgiyi hep yeniden kurup savunmaksızın, daimi bir savunma pratiğine, ömür boyu sürecek bir uğraşa girişmeksizin başaramayız.

Bugün İtalya'da bir bakanlık İtalyan insan hakları çalışanlarını, alabora olacağı kesin olan dayanıksız botlarla Akdeniz'i geçmeye çalışan binlerce göçmene yardakçılık yapmakla suçladı. Göçmenleri o botlarla gönderenler botların Libya'dan İtalya'ya varabilecek kadar dayanıklı olmadığını, yolda alabora olacağını biliyorlar. İnsan hakları çalışanları salt insancıl nedenlerle bu göçmenler için kurtarma botları organize ediyorlar. İnsan hakları çalışanlarını yardakçılıkla suçlayan İtalyan hükümet yetkilileri onların bu işten kâr ettiklerini, bunun bir "ticaret" olduğunu iddia ediyorlar, hatta faaliyetlerini resmen suç saymakla tehdit ediyorlar onları. İnsan hakları çalışanları, milliyeti, menşei ya da koşulları ne olursa olsun

tehlikede olan herkese kurtarma ve güvenli geçiş sağlanmasını şart koşan deniz hukukunun gereğini yerine getiriyorlar. Fakat mülteci akınından korkanlar başarılı kurtarma operasyonlarından yakınıyorlar; onlara kalsa kurtarma yükümlülüğünü reddedecekler, böylece Avrupa ulus-devletini Kuzey Afrika ve Orta Doğu'dan gelecek yeni göçmenlerden koruyacaklar. Tabii burada ironik bir durum söz konusu: Tam da uluslararası deniz hukuku sözleşmelerinin imzacısı olan ulus-devletler yükümlülüklerini yerine getirmeyi ve mülksüzleşmişler için sorumluluk almayı reddettikleri için hukukun gereklerini yerine getirmeyi üstlenen insan hakları çalışanlarını İtalyan yasama organının kimi üyeleri kriminalize etmeye çalışıyor. Denizi aşmaya çalışan göçmenler ise pek çok anlamda topraktan yoksun kalmışlardır ve bir yerde toprağa ayak basmaları gerekir, vatandaş olabilecekleri, hareket özgürlüklerini kullanabilecekleri, neoliberal politikaların kıyımından geriye kalan kamu hizmetlerinden yararlanabilecekleri bir toprağa güvenli geçişlerinin sağlanması gerekir.

Sınırlarını, ulusal kimliklerini, beyazlığın getirdiği ayrıcalıklarını korumak için göçmenleri "geri itmeye" çalışanlar, uluslararası hukukun kendilerine dayattığı etik ve yasal yükümlülüklere karşı koyarak kendilerinin ötesine uzanmayı, ulus-devletin kabuğunu çatlatacak bir el uzatmayı, çok farklı bir anlamda mülksüzleşmiş olanlara ulus-devletin sınırlarını açmayı reddediyorlar. Etik olarak savunmacı kendine sahipliğin ötesine geçmek, mülksüzleşmişlerin haklarına karşı yükümlülüğün gereğini yerine getirmenin tek yoludur. Bu eli uzatanlar, insanları tehlikeden kurtarmak, onlara güvenli geçiş ve sosyal hizmetler sağlamak için sınırın ötesine uzanmak gerektiğini söyleyen hukuka uyuyorlar. Denizi aşmaya çalışanlar o hukukun kendileri için geçerli olup olmayacağını, onları denizde ölmeye bırakmayı reddedecek, onlara bir el, bir bot, bir kıyı uzatacak insanların olup olmadığını merak ediyorlar. Mülksüzleşmişler, ulus-devleti ve topraklarını savunmaktan imtina edecek insanlar olduğuna, uluslararası hukuk sözleşmelerinin imzacısı olmanın yükümlülüklerini yerine getirmeyi redde-

derek fiilen imzasını silen egemen ulus-devlet biçimine karşı ve onun ötesinde eyleyecek insanlar olduğuna dair zar atıyorlar. Irksal saflık fantezisine, kendisini kapatmaya sımsıkı sarılan dikkafalı ulus-devletin vardığı nokta ise kimi zaten ölmüş, kimiyse ölüm tehlikesi altında ve onarılmaz bir çaresizlik içinde olan mülksüzleşmişlere sınırları açarak ulusaşırı yükümlülükler adına eyleyen insan hakları çalışanlarını potansiyel olarak suçlu kılmaktır. Ötekiye ulaşma şansına ancak kendimizin dışında kavuşuruz ve mülksüzleşmişler ancak ulusaşırı aidiyet alanına doğru uzanarak kendilerine bir yol bulurlar.

Nisan-Mayıs 2017
Londra, Atina ve Berkeley

Önsöz

İKİMİZ İLK DEFA Aralık 2009'da, Atina'da karşılaştık. Judith SYRIZA'ya (radikal sol koalisyon) bağlı Poulantzas Enstitüsü'nün düzenlediği Nicos Poulantzas'ı Anma Konuşması'nı sunmak için gelmiş, Athena'nın öğretim üyesi olduğu Panteon Üniversitesi Sosyal Antropoloji Bölümü'nde de bir konuşma yapmıştı. Siyaset, kuram, bedenlilik ve solda yeni siyasal oluşumlar üzerine söyleşmeye böyle başladık, en başta da nispeten yeni feminist ve kuir oluşumların dillendirdiği prekarite ve kırılganlığa direnme sorununa geleneksel solun nasıl cevap verebileceği sorusuna eğildik. İlk söyleşimiz "Normatifi Sorgulamak, Mümkün Olanı Baştan Kurgulamak: Feminizm, Kuir Siyaset ve Radikal Sol" başlığıyla *Performatiflik ve Prekarite: Judith Butler Atina'da* adlı bir derleme kitapta Yunanca yayımlandı.[1]

Athena'nın kendi çalışmaları feminist kuram ve radikal toplumsal düşünceye odaklanıyor, Luce Irigaray ve Michel Foucault'nun yapıtlarına perspektifler getirerek maskülizm, teknoloji ve insan arasındaki ilişkileri eleştirel bir biçimde ele alıyor. Elena Tzelepis ile birlikte derlediği *Farklılığı Yeniden Yazmak: Luce Irigaray ve "Yunanlar"*[2] kitabı klasik Yunan mitolojisinin temalarından yo-

1. "Amfisvitontas to 'Kanoniko', Anadiamorfonontas to Dynato: Feminismos, Queer Politiki kai Rizospastiki Aristera", *Epitelestikotita kai Episfaleia: I Judith Butler stin Athina*, Atina: Nissos, 2011.

2. *Rewriting Difference: Luce Irigaray and the "Greeks"*, Albany: Suny Press, 2010.

la çıkarak bedensel ve eleştirel pratiklerin günümüzdeki ulusaşırı ve sömürgecilik sonrası bağlamlarına eğiliyor. Yunanca yayımladığı *Sınırda Hayat: Beden, Toplumsal Cinsiyet ve Biyopolitika*[3] kitabında teknoloji, farklılık, bedenlilik ve bilgi birikimlerini insan sonrası ve Lacan sonrası bir psikanalitik yaklaşımla değerlendirerek bunların yaşanabilirliğin, arzunun, toplumsal cinsiyetli ve cinsel öznelliklerin mevcut toplumsal örgütlenmelerini belirlemekte nasıl bir rol oynadıklarına odaklanıyor. Yazdığı bir diğer kitapta (*"İstisna Hali" Olarak Kriz: Eleştiri ve Direniş*)[4] Yunanistan'ın borç krizinin bedensel boyutlarına eğiliyor ve süresiz istisna halini neoliberal yönetimsel rasyonalitenin ekonomik aciliyet adına uygulanan bir kertesi olarak ele alıyor. Ayrıca bu süreçte "kırılganlaşma"nın ve prekariteye tabi hale gelmenin koşullarını yapılandıran ırksallaştırma ve dişilleştirme kuvvetlerinin nasıl devreye girdiğini irdeliyor. Athena genel olarak çalışmalarında kuir yapıbozumla iştigal ediyor ve ulusaşırı bir antimilitarist feminist hareket olan Siyahlı Kadınlar'ın (*Women in Black*) şiddetsiz kamusal yas gösterileri ve çağdaş biyopolitika rejimlerine direnişleri gibi feminist performatif siyaset tarzlarına odaklanıyor. Toplumsal cinsiyet performatifliğinin altüst edici ve somut tezahürlerini değerlendirirken Athena için önemli bir esin kaynağı Judith'in felsefi çalışmaları, özellikle de etik ve siyaset, toplumsal cinsiyet ve kuir performatifliği, bedensellik, dil, normatif şiddet ve gerçeklikten çıkartılmanın şiddeti, insan yaşamının yaralanabilirliği ve neyin yaşanabilir bir hayat teşkil ettiği üzerine yazdıkları. Judith ise Athena'nın Irigaray ve Heidegger'den etkilendiği kadar, neoliberalizmin Yunanistan'da son derece keskin deneyimlenen jeopolitik zorluklarıyla da şekillenmiş olan antropolojik ve felsefi perspektifini kışkırtıcı buluyor. Judith gibi Athena'yı da bir süredir meşgul eden meseleler arasında, egemen olmayan faillik kavrayışı, benliğin

3. *Zoe sto Orio: Dokimia gia to Soma, to Fylo kai ti Viopolitiki*, Atina: Ekkremes, 2007.

4. *I Krisi os "Katastasi Ektaktis Anagkis": Kritikes kai Antistaseis*, Atina: Savvalas, 2012.

ilişkiselliği, ötekilerle beraber özgürlük, tanınma ve arzuya dair sorular ve bir başkasına bedensel olarak maruz kalmanın toplumsal cinsiyetli, cinsel ve ırksal içerimleri sayılabilir. Eleştirel failliğin gerektirdiği siyasal ve duygulanımsal emeği aktarmaya ve resmetmeye çalıştığımız söyleşimizde ısrarla bu hususları da irdeledik.

Sohbetimize ikimizin de paylaştığı bir postyapısalcı konumu değerlendirerek başladık. Bu, yekpare özne fikrinin karşı çıkılıp bozulması gereken bir iktidar biçimine hizmet ettiği, cinsel farkı silen ve yaşam alanı üzerinde egemenlik kuran bir maskülizme işaret ettiği düşüncesiydi. Etik ve siyasal sorumluluğun zemininin ancak egemen ve yekpare özne fikrine etkili bir şekilde karşı çıkıldığında oluşacağında hemfikir olduğumuzu fark ettik. Keza hem mülkiyeti hem egemenliği hedef tahtasına oturtan bir siyaset için, öznede çatlakların oluşmasının ya da öznenin kurucu "farklılığının" merkezi önem taşıdığında da hemfikiriz. Gelgelelim kendi üstündeki malikiyetini yitirme yoluyla "mülksüzleşmiş" –yani kendisini kuran ve dolayısıyla yükümlü olduğu farklılaştırılmış toplumsal bağları *yadsımaksızın kabul eden*– bir özneden kaynaklanacak sorumluluk ve direniş biçimlerini önemsediğimiz kadar, mülksüzleşmenin aynı zamanda, yerinden edilenler ve sömürgeleştirilenler için bir ıstırap biçimi olduğunun, dolayısıyla çiftdeğerli olmayan bir siyasal ideal teşkil edemeyeceğinin de gayet farkındaydık. Mülksüzleşmenin hem değer verdiğimiz biçimini hem de karşı çıktığımız biçimini hesaba katan bir siyasal performatiflik kuramını nasıl formüle edeceğimiz üzerine birlikte düşünmeye başladık.

İlerleyen sayfalarda okuyacağınız geniş kapsamlı diyalog birkaç aylık bir süre zarfında, toplantılarda, söyleşilerde ve yazıyla, özellikle de elektronik posta üzerinden gelişti; Şubat 2011'de Londra'da buluşarak sohbetin gidişatını planladık. Londra'daki buluşmamız sırasında Mısır devrimi en yoğun günlerini yaşıyordu; bu metni yazdığımız son haftalarda da Yunanistan'da Sol, neoliberal kemer sıkma politikalarına karşı ciddi bir muhalefet yürütmekte,

prekaritenin eşitsiz olarak dağıtılmasına ve demokrasinin teknokrasi tarafından bastırılmasına karşı koyan yeni bir Avrupa Solu'na imkân açmaktaydı. Kitaptaki değerlendirmelerimizde bu olayları dolaylı olarak kayıt düşüyoruz ve sohbetimiz süresince performatif siyaset derken neyi kastettiğimizi formüle etmemize yardımcı olan çeşitli siyasal hareketlere, gösterilere ve eylemlere değiniyoruz. Yaklaşımlarımız hem örtüşüyor hem ayrışıyor. Athena'nın direniş ve kamusal yas biçimlerine dair düşüncelerini onun jeopolitik konumu şekillendiriyor, kendisi daha genel olarak da Irigaray'ın çalışmalarından, Heidegger'in teknoloji eleştirisinden, Foucault'nun biyopolitika kavramından ve Lacan sonrası psikanalizden besleniyor.[5] Judith'in çalışmaları ise Foucault'dan ve söz edimleri kuramından, toplumsal cinsiyet kuramından, kuir aktivizmden ve heterodoks psikanalizden yola çıkıyor. İkimiz de şimdiyi anlamak için Yunan mitlerine dönüyoruz, nitekim mitler bugün yeni şekillerde hayat buluyor, tartışmamıza konu olan muazzam bir filmde, bir trans seks işçisinin 21. yüzyıl Atinası'nda yaşadığı Oidipal miti anlatan *Strella*'da (yön. Panos Koutras, 2009) olduğu gibi. Sohbetimiz sırasında Hannah Arendt'i, aslında iştirak etmeyeceği bir Sol'a hazırlama çabasında ortaklaşıyoruz, ayrıca duygulanım ve etiğe dair soruları siyaset bağlamında, siyasal hareketliliğin yeni biçimlerini değerlendirerek düşünüyoruz.

Fark ettik ki ikimiz de "Siyasal duyarlılığı mümkün kılan nedir?" sorusuna dönüp duruyoruz. Kişi gördüğü, hissettiği ve öğrendiği şeyin uyandırdığı duygularla hareket ettiğinde kendini hep başka bir yere, başka bir sahneye ya da merkezinde olmadığı bir toplumsal dünyaya savrulmuş halde bulur. Mülksüzleşmenin bu türünü eyleme ve direnişe, ötekilerle birlikte görünür hale gelerek adaletsizliğe son verilmesini talep etmeye yol açan bir duyarlılık biçimi olarak değerlendiriyoruz. Adaletsizliğin aldığı bir biçim de halkların, örneğin zorunlu göç, işsizlik, evsizlik, işgal ve fetih va-

5. Bkz. Athena Athanasiou, "Technologies of Humanness, Aporias of Biopolitics, and the Cut Body of Humanity", *differences* 14 (1) (2003): 125-62.

sıtasıyla sistematik olarak mülksüzleştirilmeleridir. İşte biz de, egemen benliğin malikiyetinden feragat anlamında mülksüzleşerek dahil olunan kolektivitelerin, kimi nüfusları kolektif aidiyet ve adaletten sistematik olarak men eden mülksüzleştirme biçimlerine nasıl muhalefet edebileceğini ele alıyoruz.

Haziran 2012, Berkeley ve Atina

1

Çıkışsız Mülksüzleşme, ya da Mülksüzleşme Belası

AA: Mülksüzleşme belalı bir kavram. Öyle belalı ki üzerine yazmaya kalkıştığımız için başımızı belaya sokması kuvvetle muhtemel. Bu belalı kavramı işler hale getirebilmemiz için –yani başımıza açacağı belalara bulaşabilmemiz için– öncelikle çıkışsız bir durumla yüzleşmemiz gerekiyor. Mülksüzleşme bir yandan, müstakbel öznenin idrak edilebilirliğin normlarına daha en başta teslim oluşuna işaret eder; bu teslimiyet paradoksal bir biçimde egemenlikle eşzamanlı olduğundan tabi/özne olmanın (*subjection*) çiftdeğerli ve narin süreçlerini devreye sokar. Dolayısıyla mülksüzleşme "birinin" özne olabilmesi için hangi "tutkulu bağlılıklar"ın mümkün ve makul olacağını belirleyen geri dönüşsüz ruhsal engellemelerin yankılarını taşır. Bu anlamıyla mülksüzleşme, birinin bir başkası tarafından mülksüzleştirilmesini (ya da bir başkası tarafından mülksüzleştirilmeye izin vermesini) koşullandıran kurulmuş, önleyici kayıpları kapsar: İnsan ötekiye yönelir ve ötekiye kapılır – ötekinin yaralanabilirliğine hem maruz kalır hem bundan etkilenir. Özne, hem kayıp nesneleri, hem de ötekinin hitabına açıklığını düzenleyen toplumsal normları kendi içine yerleştirerek "varolur" ancak. Mülksüzleşme öbür yandan (ki bu yanın ne ölçüde "öbür" sayılabileceği sorusunu bir süreliğine askıya

almalıyız), kültürel olarak neyin idrak edilebileceğini tanımlayan ve yaralanabilirliğin kime nasıl dağıtıldığını düzenleyen normatif ve normalleştirici güçlerce kişilerin yok sayılmalarına ve tiksinçleştirilmelerine vasıta olan süreç ve ideolojileri adlandırır: toprağını ve cemaatini yitirmek; kölelikte olduğu gibi yaşayan bedenin bir başkasına ait olması; askeri, emperyal ve ekonomik şiddete, yoksulluğa, güvenlikçi rejimlere, biyopolitik özneleştirmeye, liberal sahiplenici bireyciliğe, neoliberal yönetimselliğe ve prekariteye tabi olmak gibi.

İlk anlamıyla mülksüzleşme özerkliğin (otonominin) heteronomik bir koşulunu temsil ediyorsa, ya da daha doğrusu liberal öznenin özerk ve geçirgen olmayan kendine yeterliğinin sınırını, onun hem zarar verici hem imkân sağlayıcı temel bağımlılığı ve ilişkiselliği üzerinden belirliyorsa; ikinci anlamıyla mülksüzleşme dayatılan zararı, acı veren çağrılmaları,* ket vurulmayı ve engellenmeyi, yani ele alınması ve telafi edilmesi gereken boyun eğme biçimlerini ifade eder. İlk anlamıyla mülksüzleşmede birincil tutku ve kayıpların izlerini –kişinin başkalığa yatkınlığını belirleyen kanuna duyduğu ruhsal ve toplumsal bağlılığı– yadsımaksızın kabul etmek öznenin hayatta kalmasının zorunlu bir koşuludur; ikinci anlamında ise mülksüzleşme öznelliğin, hayatta kalmanın ve yaşanabilirliğin şartlarını belirleyen normatif ve normalleştirici şiddet tarafından acıyla dayatılan bir koşuldur. İki anlamıyla da mülksüzleşme, zarar verici çağrılmaları ve imkânsız tutkuları üstlenip yeniden anlamlandırdığı ölçüde öznenin normlarla ilişkisi ve öznenin oluşum süreciyle ilgilidir (*becoming*). Önümüzdeki görev, yani siyasaldaki performatife işaret etme görevi, mülksüzleşmenin iki değerini birlikte dokumaktır, ama bu dokuma işini de sayılabi-

* *Interpellation*: Metnin İngilizce aslında bu kavram Marksist düşünür Louis Althusser'in ideolojinin işleyişini açıklamak için başvurduğu anlamda, yani çağrıları kendi yasasına tabi kılan, kendi dayattığı biçimde özneleştiren çağrı anlamında kullanılıyor. Çeviride *interpellation*'ı yer yer "çağrılma" olarak karşıladık, bunun anlamı tam veremediği, hafif kaçtığı yerlerde ise "celp", "celbetme" sözlerini de kullandık. – *ç.n.*

lirlik ve hesaplanabilirliğin mantığının ötesinde ve aksine icra etmektir. Dolayısıyla burada mülksüzleşmenin vasıflarını tutarlı ve sabit bir dizi halinde sıralamaktansa, mülksüzleşme çerçevesinde asimile olmaya direnen şeylere işaret etmeliyiz.

JB: Mülksüzleşmenin bu ikili anlamı/değeri taşıdığı doğru, bir kipliğinde ona değer verirken, diğerinde ona nefret duyup direndiğimizi görmeden onu kavramanın zor olduğu da doğru. Dediğin gibi mülksüzleşme kendine yeterliğin sınırlarını işaretleyen, bizi ilişkisel ve karşılıklı bağımlı varlıklar olarak tesis eden bir terim olabilir. Fakat mülksüzleşme aynı zamanda tam da insanlar topraklarını, vatandaşlıklarını, geçim kaynaklarını kaybettiklerinde, askeri ve yasal şiddete maruz kaldıklarında olan şeydir. Hem zora dayalı hem de yoksunlaştırıcı olduğu için mülksüzleşmenin bu ikinci biçimine karşı çıkıyoruz. İlk anlamında ise, bir başkasıyla aramızdaki bir tür temas aracılığıyla, başkalıkla olan bu karşılaşmadan duygulanmak, hatta şaşırmak veya huzursuz olmak suretiyle kendi üstümüzdeki malikiyetimizi yitiririz. Bu sadece anlık bir deneyim değildir, ilişkiselliğin bir temelini açığa çıkarır – sırf kendi kendimize harekete geçmediğimizi, dışımızda olanlar tarafından, başkaları tarafından, ama aynı zamanda "dış"tan gelip içimizde ikamet eden ne varsa onlar tarafından harekete geçirildiğimizi gösterir. Örneğin başkalarına, bizi huzursuz eden, yerimizden eden, mülksüzleştiren şekillerde kapılırız; bazen bir başkasıyla veya başka gruplarla temasın ardından, ya da başka birinin eylemleri sonucu kim olduğumuzu ya da dürtülerimizi harekete geçirenin ne olduğunu artık bilemez hale geliriz. Kişi yasla ya da tutkuyla mülksüzleşebilir – kendini bulamaz olur. Yunan tragedyası maksatlılığın kendine yeterli biçimlerinin bu şekilde bozulmasına, yas, aşk, öfke, hırs, coşkunluğun mülksüzleştirmesine dayanır. Bu gibi deneyimler bizim sınırları çizilmiş ve maksatlı, kendiliğinden hareket eden ve kendiliğinden dürtülü bireyler olduğumuz sanısını sorgulamamıza yol açar; aslında maksatlı ve sınırları çizilmiş benliğimizi önceleyen ve aşan çeşitli kuvvetlerce harekete geçirildi-

ğimizi sezdirir. Dolayısıyla, benliğin kendi deneyiminin temeli ve nedeni olduğu mefhumundan kısmen vazgeçmeksizin kendimizi anlayamayız. Bunu takip eden çeşitli koşutlar var: Diyebiliriz ki mülksüzleşme benliği toplumsal bir şey olarak, tutkulu bir şey olarak, yani tümüyle bilinçli bir şekilde temellendiremeyeceği ve bilemeyeceği tutkularca dürtüleri harekete geçen bir şey olarak, hayatını sürdüren ve hatta hayatını güdüleyen çevrelere ve ötekilere bağlı bir şey olarak tesis eder.

İkinci anlamıyla mülksüzleşme ilkine bağlıdır. Çünkü yerinden, geçim kaynağından, sığınağından, gıdadan ve korunmadan mahrum bırakılabilecek varlıklar isek eğer, vatandaşlığımızı, evimizi ve haklarımızı kaybedebiliyorsak, demek ki kâh sürerliğimizi sağlayan, kâh bizi mahrum bırakan, hayatta kalışımızın ta kendisi üzerinde iktidar sahibi olan güçlere temel düzeyde bağımlıyızdır. Haklarımız olduğunda bile bu hakları bahşeden ve devam ettiren bir yönetim tarzına ve yasal rejime bağımlıyızdır. Yani dolayısıyla daha haklarımızı, toprağımızı ve aidiyet tarzlarımızı yitirmek suretiyle mülksüzleşmemiz söz konusu olmadan önce bile zaten kendimizin dışındayızdır. Bir başka deyişle, daha en başından haz ve acılarımızın süreklilik gösteren bir toplumsal dünyaya, sürerliğimizi sağlayan bir çevreye bağlı olduğu, karşılıklı bağımlı varlıklarız. Bu demek değil ki herkes sürerliğini sağlayan bir dünyaya doğar. Hiç öyle değil. Fakat bir insan gıdasızlığa, fiziksel mahrumiyete ya da benzeri başka aşırı prekarite ve kırılganlık koşullarına doğduğunda tam da o sürerliği sağlayan dünyadan mahrum kalmanın bir yaşamı nasıl köstekleyip mağlup ettiğini görürüz. Bu anlamda her yaşam daha başından kendinin dışındadır ve zora dayalı, mahrumlaştırıcı anlamıyla "mülksüzleştirme" ancak bu arka planla anlaşılabilir. Mülksüzleştirilebilir olmamızın tek sebebi halihazırda zaten mülksüzleşmiş olmamızdır. Karşılıklı bağımlılığımız toplumsal mahrum bırakılma biçimlerince yaralanabilir oluşumuzu tesis eder.

AA: Senin söylediğin "mülksüzleştirilebilir olmamızın tek sebebi halihazırda zaten mülksüzleşmiş olmamızdır" noktasına katılıyorum, ama bir yandan da tereddüt ediyorum. Bence burada dil bizi yüzüstü bırakıyor olabilir, çünkü böyle bir formülasyon kendi üstündeki malikiyetini yitirme yoluyla mülksüzleşmiş *olmak* ile mülksüz*leşmek* ya da mülksüz*leştirilmek* arasında bir nedensellik bağı kurmaya kalkışıyor. Mülksüzleşmenin iki anlamı birbiriyle bağlantılı olsa da "mülksüzleşmiş olmak" (ilişkiselliğe yönelik ilksel bir yatkınlık anlamında – ki bu özneliğin/tabiyetin [*subjection*] temel bir düzeyinde yatar ve kurucu nitelikteki bir kendini yerinden edişe, yani öznenin kimi tür engellemeler ve önleyici kayıplarca kuruluşuna işaret eder) ile "mülksüzleşmek" (öncekini takip eden ve ondan türeyen, toprağından, haklarından, geçim kaynağından, arzularından ya da aidiyet tarzlarından zorla mahrum bırakılma koşulu anlamında) arasında ontolojik, nedensel ya da kronolojik bir bağ yoktur. Mülksüzleşmenin bu nüanslarını örtüştürmemeye ya da ontolojik olarak sınırlarını çizmemeye dikkat etmemiz gerek. Hatta bu müdahaledeki çabalarımızdan biri de "halihazırda hep zaten mülksüzleşmiş olma" durumunun nasıl sıklıkla toplumsal mahrum bırakma ve mülksüzleştirme biçimlerine karşı siyasal sorumluluktan kaçınmayı meşrulaştırmak için kullanıldığına dikkat çekmek, bu tür kullanımları doğallıktan çıkarmak ve yeniden siyasallaştırmak olmalı.

"Mülksüzleşme"nin çoklu nüanslarında son derece karmaşık bir duygulanımsal, ruhsal ve siyasal dinamik var. Bu dinamiğin işaret ettiği bir nokta da, özneliğin/tabiyetin çok katmanlı travmaları ve "tutkulu bağlılıklarımızı" yapılandıran geri dönüşsüz engellemelerdir. Söz konusu engellemeler, hangi tutkulu bağlılıkların mümkün ve hayata geçirilebilir olup hangilerinin olmayacağını (örneğin eşcinsel arzunun yadsınmasını) belirleyerek melankoli üretirler. Mülksüzleşmenin bu iki farklı tarzını nasıl bir arada düşüneceğiz? Dahası, mülksüzleşmenin ikili değeri, zamanımızın bir yanda toplumsal cinsiyetin ve cinselliğin şiddetli engellemeleri ile öbür yanda vatansızlık, ırkçılık, yoksulluk, yabancı düşmanlığı ve

bunları takip eden şiddete maruz kalmak ve haklara sarılmak gibi dertlerini nasıl birbiriyle ilişkilendiriyor?

Günümüzde toplumsal söylemlerin, iktidar tarzlarının ve öznelerin üretimine işaret eden ele avuca sığmaz kuramsal bir mecaz olarak mülksüzleşme mefhumu şu meseleye eğilmeye başlamamıza yardımcı olabilir: Mülk-süzleşme sözü birinin aslında haklı olarak sahip olduğu bir şeyden mahrum bırakıldığı varsayımını içerir. Bu anlamda mülksüzleşme iki ayrı düzeyde işleyen Marksist yabancılaşma kavramına yakındır: Emekçi özneler hayatları üzerinde kontrol sahibi olma yetisinden mahrum bırakıldıkları gibi, aynı zamanda boyun eğişlerinin bilincinden de men edilirler, çünkü özgürlüğü elinden alınamayacak özneler olarak çağrılır, celbedilirler. Öte yandan mülksüzleşmeyi basitçe temellükle karşı gelinemeyecek bir koşul olarak düşünmek önemlidir, çünkü temellük sahiplik ile mülkiyeti, kendinden müellif kişinin asli imtiyazları olarak yeniden tesis eden bir terimdir. Burada karşı karşıya olduğumuz zorluk, ki aynı anda hem etik, hem siyasal hem de kuramsaldır, ikili bir zorluktur. İlk olarak mülksüzleşmeyi (modernliğin, liberalizmin ve hümanizmin alameti farikası olan) sahiplik mantığının dışında nasıl düşüneceğimizi, yani iktidarın geç liberal biçimlerinde işlemekte olan, mülkiyete özgü dışlayıcı hesaptan kaçınmakla kalmayıp onu nasıl sorgulayacağımızı açmamız lazım. İkinci olarak da bu düşünsel hamlenin neden siyaseten önemli olduğunu açmamız lazım.

JB: Evet ve bu açıdan insanın mahrum bırakılmasının ve sömürülmesinin kimi biçimlerine neden "mülksüzleşme" dendiğini sorgulayabiliriz. Sahip olunan bir mülk vardı da çalındı mı? Bazen evet öyle. Peki ama kendi şahsımızın bizim mülkümüz olduğu fikrine ne demeli? Şahıslar mülkiyet biçimleri midir? Tarihsel bir koşul olan kölelik ve kapitalizme özgü sahiplenici bireycilik biçimleri olmasa bu hukuki formülasyonu kavramamız mümkün olur muydu? Bence MacPherson'un sunduğu, sahiplenici bireyin üretiminin soykütüğü son derece önemli. Buna göre mülk sahipliği

olmayan yerde birey de yoktur.[1] Dolayısıyla toprak hırsızlığına ve yersiz yurtsuzlaştırmaya itiraz ederken aynı zamanda kapitalizmin bu kilit inşasına karşı da çalıştığımız kanısındayım. Bu da beni zorla ve cebren mülksüzleştirmeye itiraz etmenin sahiplenici bireyciliği yüceltmeye dayanmayan etik ve siyasal yollarını bulabilir miyiz diye düşündürüyor.

AA: Tamamen katılıyorum. Geç liberal aklın ulusal ve küresel bağlamlardaki muhtelif söylemsel, öznel, kurumsal ve duygulanımsal biçimlenimlerine eleştirel olarak yaklaşma çabamızı yansıtan bir soru bu. Hem mülksüzleşmenin söylemsel ve performatif rejimlerine, hem de bunlara yönelik eleştirel tepkilere işte bu perspektiften odaklanmamız lazım. Ayrıca "sahip olma"nın hep "sahiplenici bireycilik" anlamına geldiği liberal yönetimsellik bağlamlarındaki zora dayalı mülksüzleştirme rejimlerine bu perspektiften itiraz etmemiz lazım.

JB: Toprak hırsızlığına yönelttikleri itirazı bireyin mülkiyet hakkına dayandıran ahlaki felsefe türleri sıklıkla sömürge koşullarını görmezden gelir, örneğin mülkiyete sistemli bir şekilde el konmasını içeren koşullara. Mesela 1948'den bu yana Filistinlilerin topraklarına el konmasını, yerleşimci sömürgeciliğin bir işlevi, ayrıca İsrail ulus-devletinin Yahudi egemenliği ilkeleri temelinde kurulmuş olmasının bir işlevi olarak kavramaksızın İsrail/Filistin'deki toprak hırsızlığını anlamak da, ona karşı koymak da mümkün değildir. Toprağa el konduğunda, evet, bir şahsın toprağı elinden alınmıştır ve o "şahıs" tekil ve indirgenemez olmayı sürdürür. Fakat böyle zor yoluyla toprağını kaybeden herkesin (ki sadece 1948 yılında 750 bin kişiden bahsediyoruz) sömürgeleştirme ve devlet inşa süreçlerinin bir parçası kılındığını da dikkate almalıyız. Diğer bir deyişle, hem mülkiyetin hem de bireyselliğin aldığı toplumsal

1. C. B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford: Clarendon Press, 1962.

biçimi anlamaksızın bir bireyin toprağına ne olduğunu anlayamayız.

İtirazlarını temellendirmek için sahiplenici bireyciliğin iddialarına başvuranların savına göre bireyin toprağa sahip olması, ancak üzerinde emek vermesine ya da o sahiplik iddiasının tanınmasını mecbur kılan bir sözleşmeye istinaden olabilir. Siyonizmin ilk yıllarında Yahudiler toprağı işledikleri, sulama şebekeleri kurdukları için bu emek faaliyetinin sonucu olarak sahiplik haklarının, hatta toprağa dayandırılan ulusal aidiyet hakkının doğduğunu iddia ederlerken açıkça Lockeçu ilkelere başvuruyorlardı. Burada aslında hem ulusun hem de sömürgenin hedeflerinin nasıl sahiplenici milliyetçilik şekli verilmiş bir sahiplenici bireycilik ideolojisine dayandığını görüyoruz.

Filistin'de tapular ve aleni yasal sözleşmeler ulusal çıkar adına düzenli olarak hiçe sayıldı. Benzer şekilde, Siyonistler mevcut sözleşmelerin ve tapuların şartlarına karşı çıkmak için emek-değer kuramına başvurdu. Dolayısıyla buradaki mesele sahiplenici bireyciliğin iyi bir ontoloji mi kötü bir ontoloji mi olduğu değil, daha ziyade nasıl işlediği ve hangi tür siyasal amaçlara hizmet ettiğidir. "Sahip olma arzusu"nun bireylerin doğal bir özelliği olduğu fikrini irdelersek, bireysel temelde mülk sahibi olma arzusunun zaman içinde kişinin doğal, hatta özsel niteliği olarak nasıl ve ne amaçlarla üretildiği sorusunu sormaya başlayabiliriz, tıpkı MacPherson'un yaptığı gibi. Ardından felsefi bir bakış açısıyla, sahiplenici bireyciliğin üretiminin, daha birincil olan toplumsal, bağımlı ve ilişkisel varoluş tarzlarının yadsınmasına dayanıp dayanmadığını da sorabiliriz. Filistin örneğinde topraklara sistemli bir şekilde el konmasının, bir arada yaşamın yasal ve ekonomik koşullarına nasıl zarar verdiğini sorabiliriz. Bu anlamda mülksüzleştirmenin mahrumlaştırıcı biçimi mülksüzleşmenin ilişkisel biçimini imkânsız kılar. Athena sanırım bu senin özerkliğin (otonominin) heteronomik koşulu derken kastettiğin şeye yakın.

2

Mülksüzleştirme Mantığı ve İnsan Meselesi/Maddesi

(Töz Metafiziğinin Eleştirisinin Ardından)

AA: Genel olarak mülksüzleştirme kölelik, sömürge, apartheid, kapitalist yabancılaşma, göç ve sığınma politikaları, sömürgecilik sonrası liberal çokkültürcülük, toplumsal cinsiyet ve cinsel normatiflik, güvenlikçi yönetimsellik ve insani (*humanitarian*) akıl üzerinden insan bedenlerinin nasıl maddeselleştirilip maddesellikten çıkarıldığından söz eder.

"Mülksüzleştirme"nin esas anlamı diye bir şeyden söz etmek mümkünse, kelimenin ilk olarak toprak gaspı pratiklerine atıfta bulunduğunu göz önünde bulundurmak faydalı olabilir. Sömürgeci ve sömürgecilik sonrası yerleşimci bağlamlarda yerlilerin topraklarının gerektiği şekilde tanınmamasını, temellük edilmesini ve işgalini gerekçelendirmek ve doğallaştırmak için tarih boyunca sömürgeci ve ırkçı varsayımlar seferber edilmiştir – İsrail devletince yerli halkın mülksüzleştirilmesi ve Filistin toprak ve kaynaklarının işgali örneğinde olduğu gibi. Bu bağlamlarda mülksüzleştirme, ya ulusal tekkültürcülük, liberal çokkültürcü (yanlış) tanıma, biyokorsanlık ve "kültürel çeşitliliğin" şeyleştirilmesi suretiyle, ya da Filistin'deki ayrım duvarı gibi apartheid vasıtasıyla (yeni-)sömürgeciliğe tabi kılınan öznelerin mekânsallığını, hareketliliğini, duygulanımsallığını, potansiyelini ve ilişkiselliğini kontrole tabi tutup

temellük eden buyurgan ve sıklıkla da paternalist bir donanım olarak işler. Bu bağlamlarda "mülksüzleştirilme" yerinden koparılmışlık, işgal, yuvanın ve toplumsal bağların imhası, "otantik" özkimlikler oluşturmaya kışkırtma, insani yardımla mağdurlaştırılma, yaşayamazlık ve kendi kaderini tayin hakkı için mücadele gibi deneyimleri ifade etmeye yönelik bir dil sunar.[1]

Toprağı sömürgeci yerleşim mekânı, egemen ulus-devlet toprağı, ya da burjuva özel mülkiyeti kılan şeyin ne olduğuna dair yaygın varsayımların oluşumu, Batılı modern insan öznelliği tarihinin merkezinde yatar. Günümüzün küresel piyasa ekonomisi olan neoliberal kapitalizm ve "borçokrasi"de[2] mülksüzleştirme kavramı, emeğin şiddetle temellük edilmesi ve emekçi bedenler ile emek sarfedemeyen bedenlerin yıpratılması anlamına gelir. Mevcut ekonomik prekarite siyasetinde bunun tezahürü bir yanda geçici, düşük gelirli ve güvencesiz iş, öbür yanda refah hizmetlerine getirilen kesintiler ve kamu eğitim ve sağlık kurumlarının gaspıdır. Uluslararası finans kurumları kredi önkoşulu olarak borçlu ülkelere kemer sıkma önlemleri salık veriyor. Avrupa ulus-devlet hükümetleri neoliberal kemer sıkma önlemleri üzerinden en düşük gelirli işçilere, işsizlere, kent yoksullarına ve yoksullaştırılan kentli orta sınıflara saldırırken piyasanın egemenliğini ve bankaları koruyor. Müşterek, kolektif ve kamusal varlıklar özel mülkiyet haklarına dönüştürülüyor. Bu yeniden dağıtım siyaseti, David Harvey'nin neoliberal "mülksüzleştirerek birikim" kampanyası olarak tanımladığı şeyle bağlantılıdır.[3] Neoliberal özelleştirme, finansallaştırma ve kriz yönetimi bağlamında insanların işleri elinden alı-

1. Bkz. Edward Said, *The Politics of Dispossession: The Struggle for Palestinian Self-Determination, 1969-1994*, New York: Vintage, 1995. Ayrıca bkz. Elizabeth Povinelli, "The Child in the Broom Closet: States of Killing and Letting Die", *South Atlantic Quarterly* 107 (3) (2008): 509-30.

2. "Borçokrasi" (Yunanca: *hreokratía*) demokrasinin mevcut neoliberal mutasyonlarına değinen yeni bir kelime. Esin kaynağı Katerina Kitidi ve Aris Hatzistefanou'nun yönettiği, Yunanistan borç krizinin eleştirel bir izahını sunan 2011 tarihli belgesel filmin adıdır.

3. David Harvey, *Yeni Emperyalizm*, çev. Hür Güldü, İstanbul: Everest, 2004.

nıyor, umutları siliniyor, bedenleri araçsallaştırılıp yıpratılıyor. Öte yandan "borç" temel bir biyopolitik yönetimsellik teknolojisi, siyasal ve ahlaki bir yaşam ekonomisi haline geldikçe yeni yaşam biçimleri ve öznellik biçimleri üretiliyor (yani insan yaşamı sermayeye dönüştürülüyor). Aslında "ekonomi"nin orijinal anlamı tam da budur: beşeri sermayenin en âlâ mahali olan *oikos*'un (ev, hane) taksimi ve yönetimi. Kelimenin etimolojisinin kuvvetle sezdirdiği gibi, iktidar alanında gerçekleşmekte olan şey, hukuk devleti ve olağanın üretiminden, kriz yönetimi tedbirlerine ve güya tedavi amaçlı çıkarılan olağanüstü hal kararnamelerine geçiştir (ki bu da başka bir olağanlık düzenini aşılar).

Bilgi, iktidar ve öznelliğin bu gibi bağlamlarında, borçluluğun yarattığı mülksüzleşmeyi liberal Batı yönetimselliği tarihlerinde mühim bir uğrak olarak tartışmaya açan yeni siyasal stratejiler geliştirmek, böylece demokrasiyi, vatandaşlığı ve kolektif failliği yeniden düşünmek değerli bir çaba olacaktır. Batılı, beyaz, erkek, sömürgeci, kapitalist, mülk sahibi, egemen insan özne tarihlerinde, özne oluşumunun onto-epistemolojileri açısından toprak ve mülk sahibi olmak merkezi nitelikte önem taşır elbette. Sömürgeci(lik sonrası) kapitalist Batı modernliğinin siyasal tahayyülünde ve bu tahayyülün evrensel insanlık iddialarında oluş ile sahip oluş birbirleriyle ontolojik olarak benzerlik taşırlar: Olmak sahip olmak olarak tanımlanır, sahip olmak doğru dürüst (*proper*)* insan olmanın temel önkoşullarından biri olarak inşa edilir.[4] Ayrıca, kişinin

* Burada "doğru dürüst" olarak, ilerleyen sayfalarda yer yer "doğru", "uygun", "makbul" gibi farklı şekillerde çevirdiğimiz *proper* sıfatının Türkçede tek kelimeyle karşılanması mümkün olmayan bir dizi diğer anlamı var: düzgün, sahici, caiz, usule/kurallara uygun, münasip, geçerli, yerinde, muntazam, nezih gibi. Ayrıca *proper* ve isim haliyle *propriety* ile hem "mülkiyet" hem de "özellik, nitelik" anlamına gelen *property* kelimelerinin kökenleri Latincede ortaktır. Roman dillerinde ve Latincenin etkisinin yoğun olduğu İngilizcede mülkiyet ve öznelik ilişkisini (örneğin sınıf üzerinden) sorunsallaştıran literatürde bu bağlantı hem bir veri hem de bir retorik unsur olarak önem taşır. Bu kitapta da *proper* sıklıkla *property*'yi, yani mülkiyeti çağrıştıracak şekilde kullanılıyor. – *ç.n.*

4. Sömürge bağlamında zuhur eden öznenin nasıl ırksallık ve mülk sahipliğinin ortak kuruluşu üzerinden biçimlendiğinin analizi için bkz. Brenna Bhandar,

kendi bedenine sahip olmasının mülkiyet olarak tanımlanması liberalizmin kurucu uğraklarından biridir. Gelgelelim kimi bedenler –paradigmatik olarak da kölelerin bedenleri– biyopolitiğin bu klasik tanımının, yani yaşam, sahip olmak ve özgürlük arasında kurucu bir bağlantı oluşturan tanımının dışında bırakılırlar.

JB: Evet öyle, fakat belki de bu tarihleri birbirinden nasıl ayrıştıracağımız konusunda dikkatli olmamız gerekiyor. Neticede "Batı"ya dair pek çok siyasal tahayyül olabilir ve "Batı" aynı zamanda açıkça belli bir siyasal tahayyülün fonksiyonudur. Fakat haklı olarak sen, mülkiyet ilişkilerinin şahıslık, kendine aidiyet, faillik ve kendiyle özdeşliğe dair ahlaki mefhumlarımızı yapılandırıp kontrol eder hale geldiğini öne sürüyorsun. Belki de benim yukarıda önerdiğim kendine yeterlik sorununa sen daha farklı bir dille yaklaşıyorsun. Anladığım kadarıyla senin için benliğin kendiyle ilişkisinin tanımı "kendine mevcut"tur ve bu, mevcudiyet metafiziğinin gerektirdiği bir durumdur. Mevcudiyeti kendiyle özdeşlikten ve hatta kendine yeterlikten ayrıştırmak mümkün müdür, merak ediyorum. Örneğin birbirimiz için "mevcut" isek eğer, tam da bu mevcudiyet tarafından mülksüzleştirilebiliriz. Bu, senin görüşüne göre en azından bir olasılık mıdır? Bedensel olarak maruz kalma fikrinin ima ettiği bir mevcudiyet olduğunu, bunun boyun eğmeye ya da tanınmaya vesile olabileceğini düşünüyorum. İlkine örnek olarak, kontrol noktalarında ya da başka yoğun gözetleme mevzilerinde bedenlerin zorla teşhir edilmesini gösterebiliriz. Beden gelip kendini teftiş için sunmalı ve askerin ya da makinenin (veya asker-makine karışımının) gerektirdiği devinim ve hız neyse sadece ona göre hareket etmelidir. Denebilir ki bu anlarda, kontrol noktasından geçmek zorunda olan kişi, boyun eğişle hemhal olmuş bir şekilde "mevcut"tur. Fakat benzer şekilde, kontrol noktasında direniş edimleri gerçekleştiğinde, bedenler müsaade edilme-

→ "Plasticity and Post-Colonial Recognition: 'Owning, Knowing and Being'", *Law and Critique* 22 (3) (2011): 227-49.

yen şekillerde oraya geldiklerinde veya hareket ettiklerinde, ya da kontrol noktasının iki tarafında askeri uygulamalara sınır getirmeyi ve karşı koymayı hedefleyen topluluklar oluştuğunda da bir tür mevcudiyet ortaya çıkar. Senin burada ele aldığın metafizik mevcudiyet kategorisinin ışığında, bu daha olağan mevcut olma ya da mevcut kılma biçimleri üzerine nasıl düşünebiliriz?

AA: Doğru, beni ilgilendiren, geç liberal bağlamlardaki mülksüzleştirme kuvvetlerini mevcudiyet metafiziğine dönmeksizin ne şekillerde düşünebileceğimiz sorusu. Anladığım kadarıyla burada senin sorun, faillik (*agency*) etrafındaki tartışmalı mevzularla ilgili. Benzer şekilde benim için asıl mesele, faillik sorunsalını özcülük sonrası düşünceden yararlanarak, ama liberal tahayyüllerin ve normatifliklerin getirdiği terimleri yinelemeksizin irdelemek. Dolayısıyla "mevcudiyet"in kendiyle özdeşlik, kendine yeterlik ve kendine saydamlık gibi metafizik sanılarla ilişkisini asla tümüyle kesemeyeceği gerçeği, onun hep zaten bu mefhumlarca kapsanmış olduğu anlamına gelmez. Birbiri için mevcut *hale gelmek* kipliğinde mevcudiyet, dönüşüme yol açan bir yerinden etme vesilesi olabilir. Dolayısıyla evet, birbirimiz için mevcut hale gelirken tam da bu mevcudiyet tarafından mülksüzleştirilebiliriz. Hem boyun eğişle hemhal olmaya, hem de ötekilere karşı duyarlı ve açık olmaya vesile olacak şekilde birbirimiz için mevcut hale gelirken, insani olan ya da olmayan mevcudiyetin idrak edilebilirliğini üretip kısıtlayan buyurgan mevcudiyet düzeni içinde ve bu düzene karşı konum alabiliriz. Yerleşik özneleştirme/tabiyet düzenlerinden kaynaklansalar da direniş edimleri ümitsizce bu düzenleri yeniden üretmeye ya da pekiştirmeye mahkûm değildir. "Kendine mevcut" olmak zarar verici bir çağrılmaya bağlılıktır, fakat bu çağrılma neyin varlık olarak önem arz edeceğinin/maddeleşeceğinin*

* İsim halinde kullanıldığında "madde", "cisim" (ayrıca "mesele", "husus") anlamına gelen *matter* kelimesi buradaki gibi fiil olarak kullanıldığında "önem taşımak" anlamına geliyor. Fakat Athanasiou bu sözü fiil olarak kullanarak Butler'ın Türkçede *Bela Bedenler* adıyla yayımlanan (çev. Cüneyt Çakırlar, Zeynep Ta-

normatif olmayan şekillerde yeniden anlamlandırılmasını mümkün kılan koşul haline gelir. Mevcudiyet metafiziği keyfe göre savuşturulabilecek veya engellenebilecek bir şey değildir, ama bu, birbirimiz için bu düzence kapsanmamış biçimlerde mevcut olamayacağımız anlamına gelmez. Mevcut özneler olarak bizi üreten normları yinelemeye kendimizi mecbur hissetsek de, bu yinelemenin ta kendisi belirli bir risk taşır, çünkü mevcudiyeti farklı ya da kaydırmacalı bir şekilde yinelediğimizde toplumsal varoluşumuzu riske sokabiliriz (yani öznelikten çıkma riskini alırız). Fakat aynı zamanda da neyin kendi idrak edilebilir mevcudiyetimiz olarak önem arz edeceğinin/maddeleşeceğinin, görünürleşeceğinin ve varsayılabileceğinin dış hatlarını performatif olarak yerinden edip yeniden şekillendirebiliriz. Peki varlığı onun hegemonik tarzlarına karşı konumlandıran bu tür bir kaydırmacalı tekrar, sahiplenici ve mahrumlaştırıcı bireyciliğin standartlarına göre "kişinin kendine ait" sayılabilir mi? Sanmıyorum. Bence faillik edimleri performatifliğin birer etkisi olduklarından "kişinin kendine ait" sayılamaz. Gelgelelim kaydırmacalı bir şekilde icra edilen "mevcut hale getirme" edimleri, mevcudiyeti normatif olarak her yerde kılan koşulları (ki bunlara mülkiyet, öncelik ve doğru dürüstlük dahildir) sıklıkla yerinden eder, bu da performatifliğin belirlenimsizliğinin bir örneğidir.

Bahsettiğin mesele, yani yoğun gözetleme mevzilerinde bedenlerin zorla teşhiri ve maruz bırakılmaları bu açıdan son derece anlamlı. İsrail'in insanların Ramallah ve bölünmüş Kudüs kenti arasındaki hareketlerini kontrol etmek için kurduğu askeri bir geçit olan meşhur Kalandiya kontrol noktasında Siyahlı Kadınlar'ın birkaç yıl önce örgütlediği işgal karşıtı gösteriyi hatırlıyorum. İn-

→ lay, İstanbul: Pinhan, 2014) ve toplumsal cinsiyeti bedenin maddeselliği üzerinden tartışan *Bodies That Matter* kitabının başlığındaki kelime oyununa atıf yapıyor: Düz anlamıyla "önem arz eden bedenler" olarak çevrilebilecek bu başlıktaki *matter* kelimesi (fiil halinde bu anlama gelmese de) "madde"yi ve dolayısıyla "maddeleşen bedenler" gibi bir anlamı çağrıştırır. Türkçede tuhaf tınlamasına rağmen bu metinde çağrışımı korumak için *matter* kelimesini fiil olarak geçtiği yerlerde "önem arzetmek/maddeleşmek" olarak karşıladık. – *ç.n.*

sanlar kontrol noktasını geçebilmek, iş veya tıbbi bakım için Ramallah'tan çıkabilmek uğruna saatlerce yakıcı güneşin altında beklemek zorunda bırakılıyorlardı. Dört yüz kadar Siyahlı Kadın işgal karşıtı pankartlarla kontrol noktasında dikildiler, Ramallah tarafında ise Filistinli kadınlar slogan atıp kontrol noktasını geçmeye çalışıyorlardı.

Kontrol noktalarının işi, bir arada yaşama olasılığını engellemektir elbette, ya da bir başka deyişle, mülksüzleşmenin ilişkisel biçimini imkânsız kılmaktır. Fakat bu bedensel olarak kuşatılma ve maruz bırakılma koşulu yalnızca boyun eğişe değil aynı zamanda dirençliliğe, cesarete ve mücadeleye de vesile olabilir. Dolayısıyla evet, eşitsiz dağıtılmış bir siyasi koşul olan bedensel maruz kalmada bir mevcut olma/olmama diyalektiği işler. Mevcudiyeti (ya da mevcudiyet-etkisini) üreten şey, onun kendi hayaletsi yokluklarının ya da (yanlış) tanınan mevcudiyetlerinin –ontolojik ufkunun sindiremediği artıklarının– hortlayıp ona musallat olmalarıdır. Bu bağlamda hayaletten kasıt, kendine mevcut olan insanın normatif sınırlarının belirlenmesi esnasında geri dönüşsüz bir şekilde engellenmelerine rağmen varlıklarını sürdüren ısrarcı ve manidar anti-ontolojik artıklardır. Daha başka bir şekilde söylemek gerekirse: Ötekinin, yokluk halindeki tekinsiz varlığından arta kalan izdir – ötekinin mevcut olan yokluğudur. Burada şuna açıklık getireyim, söz dağarcığı olarak "hayalet"i çağırırken niyetim, bedenselliği kötü ruh savar gibi kovmak değil kesinlikle. Bence hayaletten bahsettiğimizde yerinden edilmiş, parçalanmış, kuşatılmış ya da engellenmiş olsun bir tür bedensel mevcudiyetin dönüşünden bahsediyoruz. Derrida'nın *Marx'ın Hayaletleri* kitabının son bölümünün başında yazdığı gibi: "Çünkü, bir belirişin gözden yitmesi gibi görünmez bir görünürlük uzamında ruh, en azından bir anlığına ete kemiğe bürünmeksizin hayalete dönüşemez, hayalet de olamaz. Hayalet olması için, bedene, ama hiç olmadığı kadar soyut bir bedene geri dönüş gerekir."[5] Dolayısıyla bedensel maruz

5. Jacques Derrida, *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni*

kalmanın, mevcudiyete sürekli kendi hayaletsi yokluklarının musallat olduğu siyasi koşullarından bahsederken bir yandan da hayaletsi bir bedenin kendini mevcut kılmasının ne anlama geldiğini ve neleri gerektireceğini sorgulamaya çalışıyorum. Hortolojinin (Derrida'nın hortlama mefhumunu hatırlamak gerekirse) bir ontoloji eleştirisi olarak nasıl işleyeceğiyle ilgileniyorum. Bu geçiş, teori ve pratik için ne gibi imkânlar açabilir? Ontolojiğin geleneksel kategorizasyonlarını bu şekilde bulandırmak suretiyle performatifliği nasıl yeniden tahayyül edebiliriz?

Dolayısıyla mevcudiyet, genel kabul gören metafizik kendiyle özdeşlik ve kendine yeterlik kisvelerinden bir kalemde ayırt edilebilir ve kurtarılabilir mi emin değilim. Ama mevcudiyet bu kisvelerce asla tamamen kapsanamaz da. Bu çift düğümü dile getirmek bence aynı zamanda performatifliği radikalleştirme sorusunu ortaya atmaktır, yani askıda bırakılması gereken bir soruyu sormaktır. Kendiyle özdeşlik, soykütüğünün yükü olarak bir mevcudiyet metafiziğini taşısa da yalnızca saplanmış olduğu tarihlerin yükü tarafından belirlenmez. Ötekinin mevcudiyeti ve öteki için mevcudiyetimiz tarafından mülksüzleşmek birbirimiz için mevcut olmanın tek yoludur. Dolayısıyla birbiri için mevcut olmak kişinin kendine yeterli ve kendine kadir oluşunun sınırlarında, insanın sonsuz sınırlılığının sonucunda gerçekleşir. Birbirimiz için mevcut olabilmek için (ama bazen de bir başkası için yok olmak, eksik olmak için) ben ve ötekiler olarak tesis edilmemizi sağlayan normları üstlenmemiz, bazen de bunlardan vazgeçmemiz gerekir. Mevcudiyet ve sahiplenmeye dair arzu ve kaygılarda zorunlu olarak dahlimiz vardır. Ama aynı zamanda getirdikleri sınırlama ve zararlara el koyma kabiliyetimiz de vardır. Geriye kalan mesele, normatif otoriter kendine mevcudiyetin ontolojik önkabullerine asimile veya teslim olmayan şekillerde birbirimiz için mevcut olmanın, "tümüyle orada" olmanın imkânsız ama zorunlu imkânının

→ *Enternasyonal*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı, 2001, s. 192-93 (çeviri değiştirilerek alıntılanmıştır).

peşine nasıl düşeceğimizdir.

Sömürgeci olsun, yeni-sömürgeci, kapitalist veya neoliberal olsun, temellük ve mülksüzleştirme mantığının kendini sürdürmesini sağlayan şey, uygunsuz, el konmuş, mülksüzleştirilmiş öznelliklere içkin şiddet biçiminde bir mevcudiyet metafiziğini yeniden üretmesidir. Aslında mülksüzleştirme, bedenlerin, öznelliklerin, kimliklerin, hakikatlerin ve yaşama dair siyasal ekonomilerin ontopolojik olarak önceden tasarlanmaları açısından canalıcı önemdeki bir kuvvet olarak belirir. Derrida'nın ortaya attığı, varlığın ontolojik değeri ile belirli bir *topos*, yöre ya da toprak arasında bağlantı kuran "ontopoloji" mefhumundan[6] feyz alarak mülksüzleştirmenin, mevzilendirilmişlik, yerinden edilme ve yerleştirilme koşullarıyla ilişkili düzenleyici pratikleri, insanın idrak edilebilirliğini üreten ve kısıtlayan pratikleri kendi içinde ne şekillerde taşıdığının izini sürebiliriz. Bu demektir ki mülksüzleştirme mantığının haritası bedenlerimizi, belirli "yerinde beden"leri hiç durmaksızın kateder, bu işi hem normatif matrisler üzerinden hem de ırksallık, toplumsal cinsiyet, cinsellik, mahremiyet, bedenen sağlamlık (engelsizlik), ekonomi ve vatandaşlık gibi mevzilendirilmiş pratikler üzerinden gerçekleştirir. Bu mantık mülksüzleştirilmiş öznelikler üretir, onları altinsan ya da rahatsız edici derecede insanca kılar, hesaplanabilir, kendiyle aynı kimliklere onları rapteder ve doğru (*proper*) yerlerini bilmelerini sağlar – bu yer işgal edebilecekleri tek mekânsal varlık koşuludur, yani daimi bir olmayış ve sahip olmayış halidir. Dolayısıyla belli bedenleri, benlikleri ve yaşamları yokluk, silinme ve arşivlenemeyecek hayaletsellik olarak kateden bir mevcudiyet metafiziği söz konusudur.

JB: Mevcudiyet metafiziğinde temellendirilmiş bir öznenin, doğru yeri olmayış olan öznelere sence nasıl tahakküm ettiğini, onları nasıl düzenlediğini veya kurduğunu biraz daha detaylı açıklayabilir misin? Burada "olmayış"ı mesela "sosyal ölüm" (Patterson)

6. *A.g.y.*

fikriyle[7], ya da ihmal üzerinden ölüme terk edilenlerle (Mbembe),[8] daha yüksek ölüm riskiyle yaşayanlarla (Gilmore)[9] ilişkisi açısından düşünüyorum. "Doğru yeri 'olmayış' olan"ları prekarite üzerinden betimleyebilir miyiz, yoksa bu terim bir başka şekilde mi işliyor merak ediyorum.

AA: Belirli insan ve grupların haksızlığa, şiddete, yoksulluğa, borçluluğa ve ölüme eşitsiz şekillerde maruz kaldıkları, siyaseten oluşturulmuş koşula işaret eden prekarite tam anlamıyla "doğru yeri olmayış olanlar"ın hayatlarını betimler. Bu, toplum tarafından belirlenen gözden çıkarılabilirlikle (neoliberal rejim açısından temel nitelikte olduğunu anladığımız bu koşulla) ilişkili olduğu kadar değersizliğin çeşitli kiplikleriyle de ilişkilidir; sosyal ölüm, terk edilmişlik, yoksullaşma, devlet ırkçılığı ve bireysel ırkçılık, faşizm, homofobi, cinsel saldırı, militarizm, gıdasızlık, endüstriyel kazalar, iş kazaları, özelleştirme, iğrenmeyle empatinin liberal yönetimselliğin unsurları haline getirilmeleri gibi. Achille Mbembe'nin egemenlik ile ölüme maruz kalma arasındaki bağlantıda ısrar etmesi bu açıdan önemli. Halkları, onları yaşayan ölü statüsüne atayan koşullara tabi kılan bir küresel iktidar kipliği olarak "nekropolitika" kimin harcanıp kimin harcanmayacağını belirler; gözden çıkarılabilir olanları çıkarılamaz olanlardan ayırır; bunları kâh şaşaalı kâh sıradan bir şekilde ama ısrarla ve üstü kapalı bir şekilde yapar.[10] Bu tür bağlamlarda mülksüzleştirmenin gücü etkinliğini belirli özneleri, toplulukları ya da nüfusları idrak edilmez kılarak ya da yaşamı ve "insan"ın kendisini mümkün kılan koşulları onlar için yok ederek kazanır. Mülksüzleştirmenin şiddetli mantığı ye-

7. Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.

8. Achille Mbembe, "Nekro-Siyaset", çev. Abdurrahman Aydın, *Ayrıntı Dergi* 4 (Mayıs-Haziran 2014), ayrintidergi.com.tr/nekro-siyaset/; Mbembe, *On the Postcolony*, Berkeley: University of California Press, 2001.

9. Ruth Wilson Gilmore, *Golden Gulag: Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in Globalizing California*, Berkeley: University of California Press, 2007.

10. Mbembe, "Nekro-Siyaset"; Mbembe, *On the Postcolony*.

rinden edilmiş ve yerinden edilebilir öznellikleri cisimleştirerek ve onları oldukları gibi yer edinmektense doğru yerlerini almaya zorlayarak hem doğru mekânsallığı hem de doğru öznelliği yeniden dayatır. Peki töz metafiziğinin eleştirisinin ardından "doğru yeri 'olmayış' olanlar"ın yaşamları nerede ve nasıl vuku bulur? Bu yaşamların "töz"ü nasıl üretilir?

JB: Dile getirdiğin "dışarıdan belirlenen gözden çıkarılabilirlik" kavrayışını değerli buluyorum çünkü neoliberal rejimlerin gözden çıkarılabilirliği ve prekariteyi pay etme özelliğini vurguluyor. Eşit paylaşıldığı kabul edilen bir varoluşsal koşul olarak prekarite/kırılganlık ile, yaratılan bir eşitsizlik ve mahrum bırakılma koşulu olarak prekarite arasındaki farkı kavramak istiyorsak bu nokta özellikle önemli. Bunlardan ikincisi varoluşsal bir koşulu sömürmenin bir yoludur, çünkü zarar görmeye ve kayba açıklık anlamındaki yaralanabilirlik olarak anlaşıldığında prekarite (buna ben kırılganlık diyorum)* asla giderilemez, fakat toplumda prekaritenin eşitsiz dağıtılması, kimin gözden çıkarılabilir olduğuna eşitsizce karar verilmesi açıkça neoliberal toplumsal ve ekonomik yaşam biçimlerinin hedef ve etkisidir.

Gelgelelim senin tanımında "insan"ın yer edinen (hem bir yeri benimseyen, hem de bir anlamda "olagelen") bir varlık mı olduğunu, ayrıca bu olagelme tarzının, bir kolektivite onlara uygun (*proper*) görülen yerde kalmayı reddettiği zaman mı –veya bu red-

* *Precarity/Precariousness*: Türkçeye "prekarite" diye çevrilen *precarity* sosyal bilimlerin ve toplumsal hareketlerin söz dağarcığında 1980'lerden bu yana yer alan bir kelime. Neoliberal politikalar sonucu yaygınlaşan güvencesiz, geçici, esnek, istikrarsız emek koşullarını tarif etmek için kullanılıyor. Hatta proletarya sözünü çağrıştıracak şekilde, yeni bir sınıf olarak "prekarya"dan (*precariat*) bahsediliyor. Türkçeye "kırılganlık" olarak çevirdiğimiz *precariousness* sözü ise Judith Butler'ın özellikle *Kırılgan Hayat* (Metis, 2005) kitabında kavramsallaştırdığı, ötekiye temelde bağımlı olduğumuz, ötekinin iradesine, lütfuna tabi olduğumuz varoluşsal koşula işaret ediyor. Kökenleri ve çağrıştırdıkları durum itibariyle zaten yakın olan bu iki terimi burada birlikte kullanarak Butler ekonomik ve varoluşsal koşulların nasıl örtüştüğüne ve ayrıştığına dikkat çekiyor. – *ç.n.*

di ifade eden edimleri üzerinden mi– zuhur ettiğini merak ediyorum. Anladığım kadarıyla sana göre insanın zuhur edebilmesi için uygun görülenin yerinden edilmesi gerekiyor. Fakat yersiz yurtsuzlaştırılarak mülksüzleştirilenler örneğinde bu nasıl işler? İnsanların kendi (*proper*) yerlerini terke zorlandıklarında oldukları yerde kalmaları tam anlamıyla bir direniş edimidir.

AA: Tabii ki öyle. İşte ben de bu yüzden "kişinin kendisine uygun görülen yerde kalmayı reddetmesini" radikal yeniden yer edinme edimlerine işaret etmek için kullanıyorum, buna elbette belirli yerlerde kalmak da dahil olabilir. Ulus-devlet, işyeri, özel mülkiyet, akrabalık, çekirdek aile ve benmerkezli öznellik gibi lokalize edilmiş ve yerselleşmiş uzamlarda "yer edinse" de (vuku bulsa da) özne/tabi olmanın asla sabit ve nihai olmadığını önermek için "başka bir yerde" olmanın imkânlarını çağırıyorum. Bir direniş edimi olarak "yerinde durmak" ya da "hareket etmeyi reddetmek" üzerine düşünürken Rosa Parks'ı, 1 Aralık 1955'te yerini beyaz bir yolcuya vermesini buyuran otobüs şoförünün emrine uymayı reddeden Amerikalı sivil haklar aktivistini hatırlamamak mümkün değil. Irk ayrımı döneminde Montgomery, Alabama'da otobüslerde ilk dört sıra beyaz yolculara ayrılır, siyahların sadece otobüsün arkasındaki "renkli" kısımlarda oturmalarına izin verilirdi. Parks otobiyografisinde şöyle yazıyor:

> İnsanlar hep o gün yorgun olduğum için yerimi vermediğimi söylüyorlar, ama bu doğru değil. Fiziksel olarak yorgun değildim, ya da en azından bir iş gününün sonunda genellikle olduğumdan daha yorgun değildim. Kimi insanların imgesinde o sırada ben yaşlı bir kadınım, halbuki değildim. Kırk iki yaşındaydım. Hayır, üzerimdeki tek yorgunluk pes etmekten duyduğum usançtı.[11]

Bir sivil itaatsizlik edimi olarak yerini vermemek, kişiye tahsis edilen doğru yerde kalmaya ya da bu yere geçmeye yönelik bir

11. Rosa Parks ve Jim Haskins, *Rosa Parks: My Story*, New York: Dial Books, 1992, s. 116.

reddi icra etmektir. Bu anlamda yerinde kalmak biraz hareket etmeyi ya da yerinden etmeyi gerektirebilir. Kendine toplumsal içinde bir yer ayırmak edimidir bu. Parks'ın olağanüstü başkaldırısında beni asıl ilgilendiren "pes etmeme olarak yerini vermeme"de birbiriyle iç içe geçmiş halde bulunan bedensel ve mekânsal niteliktir. Mülksüzleştirmenin birbiriyle iç içe geçmiş bedensel ve yersel kuvvetleri, "yerinde bedenler"in maruz bırakılmasında ifade bulur; bu da boyun eğdirilmeye, gözetlenmeye ve çağrılmaya yani celp edilmeye vesile olabilir. Ama öte yandan mevzilenmiş direniş edimlerine, dirençlilik edimlerine ve mülksüzleştirmenin matrislerine karşı çıkma edimlerine de vesile olabilir: Bu edimler, kişinin kendi bedeni üstündeki sahipliğini bu ezilme matrislerinden temellük etmesi vasıtasıyla gerçekleşir. Üzerinde eylenen ama yine de eyleyen "yerinde bedenler" ve "yanlış yerdeki bedenler" idrak edilebilir bedenlilik ve failliğin koşullarını aynı anda hem vücuda getirir hem de yerinden eder.

Fakat kolaycı bir şekilde failliğin hareket etme kabiliyetiyle eşit tutulmasını engellilik çalışmaları açısından da sorunsallaştırmak gerekiyor. Failliğin hareket etme, harekete geçirme, ya da ayağa kalkma üzerinden yapılan indirgemeci yorumu hareketliliğe ayrıcalık tanır ve dolayısıyla doğru failliğin belli beden morfolojisi ve tanınırlığı rejimlerine ait olduğu varsayımını yineler. Burada kendimize şu soruyu sormamız önemli: Failliğin bu gibi tek boyutlu, harekete dayalı ve sesmerkezci şekillerde kavramsallaştırılması siyasal failliğin başka hangi imkânlarını ve ifadelerini engeller?

Yersiz yurtsuzlaşma yoluyla topraklarını yitirenler onlara tahsis edilen "doğru yerlerinde" (yani emperyal egemenliğin dayattığı yerinden edilme sonucu tahsis edilen yerde) kalmayı reddederken bunu tam da (kımıldamadan) yerlerinde kalarak, yerlerinde kalma hakkını iddia ederek ve toprak üzerindeki mülkiyet haklarını talep ederek yapıyorlar. Bu arada "yerinde kalma"nın tamı tamına "doğru bir şekilde" yerli olmanın kültürel özü ya da özsel temeli olduğunu ileri süren liberal çokkültürcü iddiaları eleştirel olarak kav-

rayıp sorunsallaştırmaya dikkat etmek gerekiyor. Başkalığın bu şekilde doğru (yani örfi, "geleneksel", asimile edilebilir ve yönetilebilir) kendiyle özdeşliğe kışkırtılması eninde sonunda sömürgeci epistemik şiddetin bir kertesi değil midir?

JB: Elbette sömürgeci şiddet iki şekilde de işleyebilir, yani bir yandan yerli nüfusu topraklarından ederken öbür yandan o nüfusun hareketliliğini tam da artık sahibi olmadıkları toprakla kısıtlayabilir. İşgal altındaki Filistin bunun bir örneği, keza bir nüfusu aynı anda hem alıkoyup hareketsizleştiren hem de mülksüzleştiren herhangi bir mülteci kampı da öyle. Anladığım kadarıyla, Avrupa metropollerindeki Kuzey Afrikalı ve Orta Doğulu göçmenlerin Avrupa "toprağına" ait olmadığını iddia etme taktiğine değiniyorsun. Göçmenlerin "kendi topraklarına dönmeleri" gerektiği fikri (bu nakarat Amerika Birleşik Devletleri'ndeki ırkçılarca Afrika'ya dönmeleri söylenen Afro-Amerikalılara karşı da kullanılmıştır) *khthonik*'e, yani toprağa dayalı mevziye aidiyet anlamına gelen "otokton" mefhumuna bağlılığı gösteriyor. Bildiğin gibi Khthonik tanrılar toprak tanrılarıydı ve toprağın güçlerini korurlardı. Fakat şimdi tüm Avrupa'da otoktondan bahsedildiğinde kastedilen tam da göçmen olmayan Avrupa vatandaşları. Burada önemli olan nokta otoktonun yerliyle aynı olmamasıdır. Göçmenlerin kendi doğru "uluslarına" dönmelerini sağlama çabası bu milliyetçi mantığa aittir. Dolayısıyla bu iki farklı taktik üzerine ve bu taktiklerin nasıl birlikte işledikleri üzerine düşünmemiz gerekiyor: bir nüfusu ellerinden alınmış olan bir toprakla kısıtlamak ve başka bir toprağa ait olduğu varsayılanların Avrupa metropolüne girmesine izin vermemek. Sömürgeci iktidarın bu iki kipliğinin birlikte işleyerek nasıl hedef alınan nüfusun nihayetinde hiçbir toprağa ait olmadığı bir durum ürettiğini, yani apaçık bir mülksüzleştirme çıkmazını cisimleştiren bir durum ürettiğini görmek mümkün.

AA: "Otokton" fikriyle ilgili söylediğin şey çok önemli. "Olduğu yerde kalma" hakkını iddia etmenin "geleneksel" *stasis*'le, dura-

ğanlıkla alakalı olduğu fikrini reddetmeliyiz. Şehir hakkı hareketlerinin de gösterdiği gibi bir yer üzerinde hak iddia etmek yalnızca halihazırda var olana erişim edinmekle alakalı değildir, yeri dönüştürmekle de alakalıdır. Burada ayrıca dikkate alabileceğimiz, almamız gereken hareketler arasında yerinden edilen ve topraksız çiftçilerin toplumsal hareketleri (El Movimiento Sin Tierra – Topraksız Köylü Hareketi); Bolivya'da yerli nüfusun su özelleştirmesine karşı mücadeleleri; Ekvator'da toprak haklarının geri kazanımı için ve çokuluslu petrol şirketlerinin yerli toprakları tahrip etmesine karşı verilen mücadeleler; ya da Nijer Deltası'ndaki Ogoni ve diğer halkların, topraklarının petrol şirketlerince imha edilmesine direnmeleri de sayılabilir.

Avustralya ve Kanada gibi sömürgeci yerleşimci rejimlerde mülksüzleştirilmenin şiddetine karşı siyasal direnişi değerlendirirken buna sömürgecilik tarafından yerleştirilen ait olma ve olmama mefhumlarının prizmasından bakmak verimli olabilir. Avustralyalı yerli halkın yere ve ait olmaya dair deneyim ve anlayışları, toprağından edilmek suretiyle mülksüzleştirilmeleriyle ve haklarının inkâr edilmesiyle bağlantılıdır. Yerli halkın yerinden koparılıp kamplara ve sınırlandırılmış mekânlara taşınmalarını, kurumlara yerleştirilmelerini, çocuklarının zorla alınıp başka ailelere evlatlık verilmelerini mümkün kılan ve gerekçelendiren şey Avustralya'yı ilk mülksüzleştirme öncesinde ıssız olarak tahayyül eden söylemsel oluşumdur, yani Britanyalı beyaz yerleşimcilerin 1788'deki istilası öncesinde bu toprağın kimseye ait olmadığı mefhumudur. Hukuki bir doktrin olan Terra Nullius (kimsesiz toprak, çorak ülke) yerli halkı yabancı ve evsiz, ne ait ne de sahip kıldı.[12] Bu çorak ülke mantığı bir diğer sömürgeci yerleşimci bağlam olan Filistin'de de toprağı temellük ve işgal etme tekniği olarak kullanılıyor.

12. Aileen Moreton-Robinson, "I Still Call Australia Home: Indigenous Belonging and Place in a White Postcolonizing Society", *Uprootings/Regroundings: Questions of Home and Migration* içinde, haz. Sara Ahmed, Claudia Castañeda, Anne-Marie Fortier ve Mimi Sheller, Oxford: Berg, 2003, s. 23-40.

Burada Tarım Bakanı'nın, yerinden edilmiş Filistinlilere ait topraklar da dahil işlenmeyen toprakları devralma yetkisi var.[13]

JB: Evet öyle, ama orada belirli yasal hükümlere dayansın dayanmasın toprağa hiç durmaksızın el konduğunu unutmayalım. Aslında toprağa yasal veya yasadışı şekillerde el koyulması arasındaki ayrım nihayetinde o kadar da önemli bir ayrım değil, çünkü kullanılan yasal araçlar yasadışı olanlar denli gayrimeşru.[14] Netanyahu'nun Batı Şeria'daki yerleşimleri ortada bir "toprak ihtilafı" olduğunun delili olarak gösterdiğinde tahayyül ettiği şey, çatışan hak iddialarını tarafsız bir aracıya ibraz eden eşit güce sahip iki taraftır. Halbuki İsrail aynı anda hem sömürgeci işgalci, hem hukuk düzeninin kurucusu, hem de hakemidir; bu da hukuk düzeninin kendisinin sömürgeci projede dahli olduğu anlamına geliyor. İsrail'in mahkemelerinden arada bir "iyi kararlar" çıksa da genel manzaraya olağanüstü bir eşitsizlik hâkim. İşte bu yüzden sömürgeci yapıya kökünden itiraz etmeyen "bir arada var olma" çabaları neticede o yapıyı onaylayıp genişletmeye yarıyor, hatta sömürgeciliğin "insancıl" biçimleri için mazeret sunuyor.

AA: Evet. Süregiden sömürgeci(lik sonrası) tabi kılma ve mülksüzleştirme süreçleri, yerli halkları sessiz mustaripler olarak temsil eden uzlaşma söylemleri vasıtasıyla ve bu söylemler adına gitgide daha da meşrulaştırılıyor, normalleştiriliyor ve düzenlemeye tabi kılınıyor.[15] Dolayısıyla insanları hayatta kalma araçlarından ayırmanın bir yolu olarak mülksüzleştirme sadece bir topraktan mah-

13. Ayrıca bkz. Brenna Bhandar, "Plasticity and Post-Colonial Recognition: 'Owning, Knowing and Being'", *Law and Critique*, 22 (3) (2011): 227-49; Hussein Abu Hussein ve Fiona Mackay, *Access Denied: Palestinian Land Rights in Israel*, Londra: Zed Books, 2003. Eyal Weizman, *Hollow Land: Israel's Architecture of Occupation*, Londra: Verso, 2007.

14. Oren Yiftachel, *Ethnocracy: Land and Identity Politics in Israel/Palestine*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006.

15. Stewart Motha, "Reconciliation as Domination", *Law and the Politics of Reconciliation* içinde, haz. Scott Veitch, Aldershot: Ashgate, 2007, s. 69-91.

rum bırakma sorunu olmayıp aynı zamanda öznel ve epistemik bir şiddet sorunudur; başka bir şekilde söylemek gerekirse, mühim toplumsal cinsiyetli ve cinselleştirilmiş içerimleri olan bir söylemsel ve duygulanımsal temellük sorunudur. Bedensel ve duygulanımsal mekânların temellüğü mağduriyetin toplumsal inşasıyla üst üste binmiştir ve sömürgeci(lik sonrası) mülksüzleştirmenin ve onun normalleştirme mekanizmalarının canalıcı önemdeki bir yönüdür. Veena Das'ın Hindistan'daki Bhopal faciasının ardından ıstırap söyleminin mağdurların ıstırabını sessizliğe ve pasifliğe indirgeyen şekillerde işleyen, meşrulaştırıcı bir mecaz olarak nasıl kullanıldığına dair analizi, mülksüzleştirme, tahakküm, mağduriyet ve yabancılaşmanın temsil ekonomisinin aydınlatıcı bir örneğini sunuyor.[16]

Doğru dürüst (mülk sahibi) öznenin soykütüğüne erişebilmemiz için sömürgeciliğin, köleliğin, ırka ve toplumsal cinsiyete dayanan şiddetin güncel biçimlerini örgütleyen mülksüzleştirme yapısına dönmemiz gerekiyor.[17] Avrupa sömürgelerinde, mülk sahipliği doğru dürüst siyasal öznellik ve vatandaşlığın bir önkoşuluydu, aynı zamanda da doğru dürüst (ve mülk sahibi) medeni insan öznelliğini imleyen ırk ve toplumsal cinsiyet gereklerine –yani beyazlık ve erkekliğe– iliştirilmişti.[18] Özne/tabi kılan ve aynı anda da öznelikten çıkaran ve mülksüzleştiren şiddet (örneğin sömürgecilikle köle ticaretinin soykütüklerinde, ayrıca yeni emperyalizmle neoliberal uluslararası düzende ve bunların toplumsal cinsiyetli içerimlerinde olduğu gibi) özneliğin (mülk sahibi, beyaz, erkek özneliğin) bir önkoşulu olarak belirdi; böyle bir özneliği kuran ve mesken edinen süreçler ötekileri öznelikten çıkarma, kullanılabilir, işe koşulabilir kılma, ama sonunda da artık madde haline

16. Veena Das, *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Oxford: Oxford University Press, 1997.

17. Ayrıca bkz. Kevin Bales, *Disposable People: New Slavery in the Global Economy*, Berkeley: University of California Press, 1999.

18. Brenna Bhandar, "Plasticity and Post-Colonial Recognition: 'Owning, Knowing and Being'", *Law and Critique* 22 (3) (2011): 227-49.

getirme ya da hiçbir işe yaramaz, hep emre amade, hep sarf edilebilir kılma süreçleridir. Gözden çıkarılabilirlik süreçleri –aynı zamanda da dayanıklılığın hayaletsi izleri, gözden çıkarılabilirliğe karşı verilen mücadeleler, bu durum içinde beliren siyasal potansiyeller– sömürgeci ve sömürgecilik sonrası bağlamlarca yerleştirilen ve halen süregelen o müstakil, doğru dürüst/mülk sahibi, liberal özne mefhumlarının tam merkezinde yer alır.[19]

Dolayısıyla bu noktada ortaya çıkan bir soru mülksüzleştirme ve gözden çıkarılabilirlik matrislerine içkin epistemik şiddete dairdir ve şöyle ifade edilebilir: Arazi ve kaynaklar üzerindeki hakların tanınması yolundaki talepler, zorunlu olarak egemenlik, toprak ve mülk sahipliğinin sömürgecilik tarafından yerleştirilen epistemolojilerine kayıtlı olduğuna göre, bu hak iddiaları nasıl olup da mülkiyet aygıtlarını sömürgelikten çıkarmak ve sömürgeci bir kuruntu olan "doğru dürüst, mülk sahibi insan" özneliğini sarsmak üzere işleyebilir?[20] Burada asıl dert, müstakil ve mülk sahibi özneliğin ırksallaştırılmış ve cinselleştirilmiş, direngen onto-epistemolojilerini kökten sorgulayarak çağdaş eleştirel faillik için yeni deyişler geliştirmektir. Bu sorunsalın arka planında eleştirel düşünceye ve agonistik siyasete dair belirli sorular yatar: Özneleri yeniden insanlığa kavuşturma çabalarına normatif insanlık (ve insan olmayan hayvanlık) mefhumları nasıl kaydedilmiştir ve bunlar nasıl yeniden kaydedilip bozulabilir? Özneyi öznelikten çıkarma ve tükenmiş hale getirme gibi geç liberal süreçleri sorgularken epistemik ontolojikleştirme rejimlerini eleştirel söylemlerimizde kullanmanın tehlikesi nedir?

19. Ranjana Khanna'nın ortaya koyduğu gözden çıkarılabilirlik kategorisi, toplumsal cinsiyetli sömürgeleştirilmiş özneye odaklanarak Giorgio Agamben'in "çıplak yaşam" mefhumunu eleştirel olarak inceltmesi açısından değerlidir. Bkz. Ranjana Khanna, "Disposability", *differences*, 20 (1) (2009): 181-98.

20. Bu sorunsalın, Kanada bağlamında tanıma diyalektiğinin yenilgi ve sınırları ışığında zihin açıcı bir tartışması için bkz. Brenna Bhandar, *a.g.y.*

JB: Anladığım kadarıyla mülksüzleştirmeyi, özneyi köklü bir şekilde lağvetmenin bir yolu, karşı çıkılması gereken bir boyun eğdirme tarzı olarak değerlendirmemiz gerektiği konusunda hemfikiriz. Aynı zamanda öyle görünüyor ki ikimiz de buna karşı geliştirilecek hareketin isminin "sahiplik/malik olma" olacağından emin değiliz. Çalınmış toprakları geri talep etmek elbette pek çok yerli halk hareketi açısından elzemdir, fakat bu, öznenin kendine ve nesne dünyasına sahip biri olarak tanımlanmasından, ötekilerle ilişkilerini belirleyenin sahip olma ve beraberinde gelen araçsallık olmasından farklı bir şeydir. Bir hareket içinde toprağı geri talep etmek insanların bir arada çalışmalarını, müşterek bir boyun eğdirme tarzının ayırdına varmalarını, "istisnalar" ve "kahramanlar" üreten bireycilik biçimlerine karşı gelmelerini içerir. Dolayısıyla belli bir tür siyasal hareketlilik, toprağından edilmek anlamında mülksüzleştirilmeye karşı bir hareket bile olsa, bir toplumsal karşılıklı bağımlılık fikrine dayanıyorsa, ya da (Hawaii'deki siyasal hareketlerde olduğu gibi) kimi zaman egemenlikten çare uman sahip olma tarzlarına dayanıyorsa, bu demektir ki toprağı geri talep etme hareketleri hem geleneksel egemenlik mefhumlarıyla birlikte hem de bu mefhumlara karşı işlemektedir.

AA: Şunu eklemek istiyorum: Mülksüzleştirme, özneleştirilmenin, öznelikten çıkarılmanın ve insanlıktan çıkarılmanın farklı yönlerini ve eleştirel imkânlarını son derece canalıcı şekillerde kendine mesken edinir. Bunun gerçekleşme biçimine vâkıf olmak, mülksüzleştirmenin nasıl sömürgenin ve sömürge sonrasının ötesinde devamlılık gösterdiğine dair faydalı bir kavrayış sağlar. Sermayenin neoliberal formları bağlamında –sıkılaştırılmış göç politikalarıyla ve vatansız insanların, belgesizlerin (*sans papiers*), "yasadışı" göçmenlerin tiksinçleştirilmeleriyle birleştiğinde– bedenler (yani insan sermayesi) gitgide daha gözden çıkarılabilir hale geliyor, sermaye ve sermayenin sömürücü aşırılığı tarafından gitgide daha da mülksüzleştiriliyor, gitgide daha da sayılamaz ve hesabı verilmez hale geliyor. Bedenler bir yandan da daha üstü kapalı ve

kendine dönüşlü şekillerde işleyen, özbiçimlenim, özbakım, öztasarım ve özyönetim gibi biyopolitik teknikler üzerinden bireyleştirilip özneleştiriliyor.[21] Kaynaklar ve yaralanabilirlik gibi, elbette bu iktidar teknikleri de farklı bedenler arasında, yani farklı şekillerde ırksallaştırılmış ve toplumsal cinsiyetli kılınmış bedenler arasında farklı ve eşitsiz biçimlerde dağıtılıyor. Neoliberal yönetimin himayesi altında yaşam ve ölümün küresel biyopolitik idaresi yeniden icat ediliyor, yeniden canlandırılıyor ve yeniden şekillendiriliyor. Bunun örneklerini teröre karşı savaşta, ekonomik eşitsizlikler ve tükenmişlikte, kapitalist kriz yönetimi bağlamlarında yoksulluğun ve prekaritenin normalleştirilmesinde, ırkçılıkta, göçün inzibatında ve süregiden sömürgeci işgal rejimlerinde görüyoruz.

Gelgelelim, neoliberal yönetimselliğin insan meselesine/maddesine ne şekillerde yatırım yaptığına dair bir uyarıda bulunmak istiyorum. İçinde bulunduğumuz neoliberal evreyi düzenleyen şeyin, merkezine yaşam yerine ölümü alan "anakronistik" bir iktidar şekillenimi olduğunu ileri sürmek doğru olmayacaktır kanımca. Çağdaş liberal yönetim biçimleri basitçe daha önceki negatif, insancıl olmayan ve şedit kuvvetlere gerilemekle kalmıyor. Ayrıca geç liberalizme ve aşırılıklarına meydan okumak için baskıcı varsayıma başvurmamıza da gerek yok. Bence indirgemeci ilerleme ve gerileme mantığının hâkim olduğu dönemselleştirici anlatıların yerine, bir kez daha iktidarın çağdaş biçimlenimlerine ve öznelliklerin kuruluş tarzlarına dair çizgisel olmayan bir eleştiri geliştirmeye çalışmalıyız. Bunun öznelikten çıkarma ile özneleştirmenin, insanlıktan çıkarma ile insanlaştırmanın, ya da Foucault'nun *Toplumu Savunmak Gerekir*'de devlet ırkçılığını analiz ederken kullandığı retoriği kullanmak gerekirse "yaşamaya izin verme" ile "öldürme"nin, "yaşatmak" ile "ölmeye izin verme"nin[22] eşzamanlı

21. Michel Foucault, "Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği", *Özne ve İktidar* içinde, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı, 2000, s. 221-47.

22. Michel Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*, çev. Şehsuvar Aktaş, İstanbul: YKY, 2002.

ve birbirinden ayrılmaz tezahürlerini açıklayabilen bir eleştiri olması gerekir. Foucault'nun biyopolitika soykütüğünü indirgemeci bir şekilde okuyanlar, bir iktidar kipliğini bir diğeri lehine (örneğin "pozitif"e karşı "negatif") parantez içine alma ya da azımsama eğilimini gösteriyorlar. Bu indirgemeci okumaya karşı, kendini ve ötekileri yönetmenin "baskıcı" ve "üretken" oluşum biçimlerinin zorunlu olarak birbirlerini içerdiklerini ve birbirleriyle akran olduklarını izah etmeli ve bu meseleyi eleştirel bir şekilde ele almalıyız. Elbette, liberal sömürgeci iktidar, öznelliklerin ve duygulanımsal bağlılıkların kuruluşuna dayanagelmiştir. Bunu Fanon'dan Ann Stoler'a muhtelif eleştirel düşünürden öğreniyoruz; örneğin Stoller, on dokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başlarında Endonezya'da mahremiyet yapılarının, emperyal yönetimin ırksallaştırılmış ve cinselleştirilmiş kategorilerini üretmekte oynadığı elzem rolün izini sürer.[23] Günümüzdeki neoliberal iktidar da kâr koparmaya yönelik bütün o baskıcı, boyun eğdirici, gaddar ve thanatopolitik* kuvvetine rağmen performatif biyo-üretkenliğini yitirmiş değil: Hem yaşayan öznellik biçimlerine yetki veriyor, hem de kendine sahip öznelere "iyi hayat"a[24] dair normatif fanteziler ve hakikat etkileri telkin ediyor (örneğin mülk sahipliği, meta fetişizmi, tüketici heyecanı, güvenlikçi rejimler, ulusal aidiyet, burjuva usulü öztasarlama ve biyopolitik normallikçe tanımlanan bir yaşam). Mevcut ânın neoliberal yönetimselliği, yaşam biçimlerinin üretimi ve yönetimine –siyasal, ruhsal ve ekonomik– yatı-

* Thanatopolitika: Eski Yunanca *thánatos* (ölüm) + *politika* (siyaset) köklerinden türetilen, "ölüm siyaseti" anlamına gelen kavram. Thanatopolitika kavramını Giorgio Agamben, Roberto Esposito gibi felsefeciler, özellikle Michel Foucault'nun biyopolitika ("yaşam siyaseti") kavramının ardından geliştirmişlerdir. Fakat thanatopolitika kavramı, Foucault'nun daha eski bir iktidar biçimi olarak tartıştığı, öldürme gücüne dayanan egemenliği nitelendirmekten ziyade, daha yeni bir iktidar biçimi olan biyopolitikanın "yaşatma" gücünün nasıl hep ölümcül bir güçle örülü olduğuna işaret eder.

23. Ann Stoler, *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*, Berkeley: University of California Press, 2002.

24. Lauren Berlant, *Cruel Optimism*, Durham: Duke University Press, 2011.

rım yapıyor: Bir yandan kişiye "kendine ait" yaşamını tasarlayış tarzlarını telkin ederek onu "yaşatıyor", öbür yandan kimi geçim kaynaklarını harap edip onları ekonomik olarak tüketiyor, geri dönüşsüz bir şekilde engelliyor, kolay gözden çıkarılıp çabuk bozulan şeyler kılıyor. Görünen o ki, özneleştirmeyi (öznelikten çıkarmayı) tanımlayan, sürekli birtakım emellerin üretilmesi, yönetilmesi ve kösteklenmesi üzerinden işleyen bu siyasal-duygulanımsal dinamik, Elizabeth Povinelli'nin deyişiyle geç liberal "terk ekonomileri" açısından temel niteliktedir.[25] Bu bakışa göre şimdi, yani (neo)liberal yönetimsel benlik teknolojilerinin belirlediği bu siyasi anda, eleştirel pratiklerin siyasalı kavramak açısından ne ifade edeceği sorusunu tekrar tekrar sormak faydalı olabilir. Biyopolitik yönetimin günümüzde aldığı yeni şekillerle uğraşmak, mevcut geç liberalizm evresinde, sömürgecilik karşıtı ve antikapitalist hareketlerin ardından ilerici eleştirel düşünce ve siyaset için ne anlama gelebilir? Şimdinin, performatif hayatta kalma siyaseti ve alternatif yaşam biçimlerinin sahnesinden dönüşerek olabileceği şey nedir?

Modern öznenin ve mekânın mülk/doğru dürüstlük ekonomilerine içkin olan, ırksallaştırılmış ve cinselleştirilmiş, sömürgecilikçe kaydedilmiş iktidar biçimleri, insanlığa ve insan olmayışa, mülklülüğe ve mülksüzlüğe, yaşanabilirliğe ve yaşanmazlığa dair mukayese edilemez onto-epistemolojiler üretir. "İnsan" meselesine gelince mütemadiyen ve kuvvetle eğilmemiz gereken mevzu insanlığın eşitsiz bir şekilde pay edilmesidir; doğru dürüst insan kılınanlarla kılınmayanlar arasındaki, kendilerine uzun bir yaşam hakkı tanınanlarla yavaş bir ölüme sürüklenenler arasındaki, sürekli kayıp duran ve değişken bir şekilde konumlandırılan sınırdır. Demek ki, insan varsayılamaz. Burada mesele önceden var olan, özgün ve içkin bir insanlık ile sonradan ancak olumsal iktidar şekillenimleri altında değişen şekillerde pay edilerek biçim alan bir

25. Elizabeth Povinelli, *Economies of Abandonment: Social Belonging and Endurance in Late Liberalism*, Durham: Duke University Press, 2011.

insanlık arasında ayrım yapmak ya da bu iki insanlık arasında zamansal bir mesafe oluşturmak değil. Mesele daha ziyade, insan olanın, toplumsal yerleştirilmişlik ve pay edilmişliğin (ki bu çözülme olasılığına maruz kalmayı da içerir) dışında "doğru" bir yerinin olmadığıdır. İnsan hep çoğul maruz kalma hallerinden müteşekkil bir olaydır – hem ötekilerle ilişkililiği açısından hem de insanlığın toplumsal, siyasal ve kültürel matrislerini düzenleyen normatif kuvvetlere maruz olması açısından. İnsanın doğru dürüstlüğünü yerinden eden hamleler, yani insanın mülk sahibi ve doğru dürüst bir erkeği işaret ettiğinin aşikâr olduğu varsayımını bulandıran hamleler de insanın olaylığına dahildir. Böyle hamleler şu gibi sorulara önayak olur: İnsan olan kime aittir, ya da insan olanın sahibi kimdir? İnsan olanın yerini elinde bulunduran kimdir ya da nedir? Kim insanlığından edilmiştir? İnsan olan hangi eksiltiler üzerinden vuku bulur? Hangi tür insan, gayri insani ya da insandan daha az olarak kurulur? Bu gibi sorular "insan"ın tarihsel olarak nasıl sömürgeci genişleme, fallusmerkezcilik, heteronormatiflik ve sahiplenici bireyciliğin örtüşen matrislerini idame ettiren bir mekanizma olageldiğini açığa çıkarıyor. Bu sorular aynı zamanda, kasıtsız olsun olmasın, kaçınılmaz olsun olmasın, bir şekilde insan ile sahiplik arasındaki bağlantıyı yineliyor. (İnsan kime *ait*tir? İnsana kim *sahip*tir?)

Dolayısıyla insanı tartmak, insan olarak idrak edilebilirliğin hangi normlara göre bahşedildiğini tartışmaktır: Bu idrak edilebilirlik olmaksızın insan yersiz, olmanın (*being*) ve oluşmanın (*becoming*) öte tarafında kalmak zorundadır. Bununla beraber, başka türlü, başka yerde yaşayan, farklılaşan, cinsiyetlenen, maddeleşen, dokunulan ve dokunanların titrek insanlığı, bu tekanlamlı insan kategorisine hiç durmaksızın bela olur ve hayalet gibi musallat olur.

JB: Yani yadsınmış bir kaybın "insan"ın her versiyonuna hayalet gibi musallat olduğunu ve insanın hiçbir versiyonunun bu yadsımanın tümüyle üstesinden gelemeyeceğini mi söylemek istiyorsun?

AA: Evet. Fakat burada kasıt, cebri "insan" monolojizmini, şimdiye dek dışladığı veya elden çıkardığı artığını içerecek şekilde genişletme çağrısı yapmak değildir. Daha ziyade insanın yadsınan kayıplar ve yadsınmaksızın kabul edilen fazlalıklar üreterek kurulmasını sağlayan normatif koşullara meydan okumaktır. Bu kayıp ve fazlalıklar sınıflandırmanın dışında kalmak suretiyle normatif bir temsil bulsalar da, tam da yetkeli "insan" soyutlamasını mümkün kıldıkları için bu soyutlamaya temel düzeyde dahildirler. Bu kayıp ve fazlalıklar kâh insandışının söylemsel üretimi biçimini alırlar, kâh temsil edilebilir, tahayyül edilebilir ve tanınabilir insanlıktan söylemsel eksilti biçimini. Burada mesela Adorno'nun insandışını, insan için bir zorunluluk olarak kavrayışını düşünüyorum.[26] Her durumda, söylem düzeyinde insandışı olarak ifade edilmiş, insan söylemselliğinden hariç bırakılmış, ya da tekinsiz derecede otantik bir insan olarak şartlı kabule tabi tutulmuş bir hayatın ihlali, ihlal olarak algılanmaz. Bu şiddetin bahsi ve telafisi, olduğu haliyle dünyada bir yer bulamaz. Bu anlamda "insan" radikal ve altüst edici bir yeniden anlamlandırma üzerinden yer edinebilecekse (hem bir yer hem de "vuku" bulmak anlamında), bu ancak uygun görülen yerinde kalmayı reddetmesi üzerinden gerçekleşebilir. Dolayısıyla insan "ontopoloji"si, maddeleşme/önem arz etme meselesi açısından, yani insan maddesinin ve önem arz eden insanların ayrıştırıcı kuruluşu/bozuluşu ve değerlendirilmesi/değersizleştirilmesi açısından önemlidir. Yani bu eleştirinin siyasal bir potansiyeli varsa bu, hazır kimliklere yönelik liberal hoşgörü veya asimile edici içerme üzerinden hümanist öznenin ıslahına değil, bu normları altüst etmeye ve insanı insanlığın radikal yeniden ifadelerine açık tutmaya yönelmelidir.

JB: Söylediklerine katılıyorum ama bir yandan da tereddüt ediyorum. Yadsınmadan kabul edilen bir fazlalık ile yadsınan bir kayıp

26. Theodor Adorno, *Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*, çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan, İstanbul: Metis, 1998.

(melankolinin işareti) arasında bir gerilim yok mu? Bunlar insanın sınırlarının dışında konumlandırılan ya da üretilen, ardından da sınırlarını "aşıp" bu sınırları dışarıdan kuran veya idame ettiren bir şeyi tarif etmenin iki farklı biçimi değil midir? Kabul edilemeyecek bir kayıptan mı bahsediyoruz, yoksa kayıp deneyimini radikalleştiren, dolayısıyla bir kabul biçimine, hatta belki de kabul emeğine dönüşen bir fazlalıktan mı? Örneğin barbar, canavar ya da hayvan sokağa çıktığında olan şey bu mudur?

Tartışmamıza hayvanı eklemene katılıyorum, birkaç sebeple: Hayvanın hem insan biçimi içinde hem de dışında olmak gibi bir statüsü söz konusu; ayrıca görünen o ki hayvanlar için bir sokak siyaseti var (Roma'daki sokak kedilerinin kaderini düşünelim); son olarak, bu soruların peşine düşebilmemiz için hayvanı kendi karşıtı addeden insan versiyonlarına karşı mücadele etmeli, bunun yerine insanın hayvanlığını ileri sürmeliyiz. Bu sonuncusu özellikle önemli, sadece insanın maddeci temelini yeniden düşünmek açısından değil, aynı zamanda insan hayatını anlayabilmek için bu hayatın onu ayırt eden ve onunla süreklilik gösteren başka yaşam biçimleriyle bağlantılı olduğunu anlamak şart olduğu için de önemli. Eğer ilişkisel bir bakışa doğru ilerliyorsak, insanın (öteki olarak tasarlanan) hayvanlarla bir ilişkisi olmasının ötesinde kendi hayvanlığında da dahli vardır. Söz konusu hayvanlık hem kendisine aittir hem de henüz kendisine ait değildir, işte bu yüzden hayvanlık da yaşam da, insan dediğimiz her neyse onu kurar ve aşar. Burada mesele doğru tipolojiyi bulmak değil, tipolojik düşünüşün arıza yaptığı yeri anlamaktır. İnsan denen hayvan ya da "insan hayvanı", tipolojik ayrımın çöküşünü adlandırmanın yollarından biri olabilir.

Ayrıca, "doğru dürüst insan"ın "doğru dürüst"lüğünü eleştirmeye çalışmakla birlikte, kişinin hakkıyla (*properly*) kendisine ait olan şeyin kaybının, gaspı (toprağın, malların, emeğin gaspını), hatta hırsızlığı ve kovulmayı anlayabilmek açısından, ne denli elzem olduğunu bulmaya da çalışıyoruz. Bu "doğru dürüst"lük meselesinin önümüze getirdiği sorunsal bize kısmen insan ile hayvanın birbiriyle bağlantılı olduğunu, ayrıca başka bağ ve bağlantı bi-

çimlerinin siyasal ve ekonomik mülksüzleştirmeye karşı her tür hareketin parçası olduğunu gösterir. Dolayısıyla insanların mülksüzleşmesine karşı çıkmak için daha sağlam mülkiyet fikirlerine başvurmanın çekim ve cazibesini sorgulamaya devam etmemiz gerekiyor. Sorunu basit bir diyalektik tersine çevirme meselesi olarak ele aldığımızda bir dizi başka soruyu soramaz hale geliyoruz: "İnsan"dan dışlanan kim ve nedir, "insan" kategorisi nasıl arka planındaki tiksince veya yadsınana göre biçimlenmiştir?[27] Bir başka deyişle, insan nasıl bir dizi mülksüzleştirme koşuluna dayanarak biçimlendirilmiş ve sürdürülmektedir?

AA: Yadsınan bir kayıp ile kabul edilen bir fazlalık arasındaki gerilime dair söylediğine katılıyorum. Kabaca şöyle söyleyebilirim: Bunlardan ilki, tiksinçleştirilerek ve geri dönüşsüz bir biçimde engellenerek insanın dışında bırakılandan bahsediyorsa, ikincisi, tanınabilirliğin kurulu normlarına dayanarak insan olarak tanınma bahşedilen yaşam biçimlerini adlandırır, tabii bu normlara uymaları koşuluyla ve pahasına. Eğer yadsınan kayıp insan sınırlarının dışında konumlandırılana işaret ediyorsa, kabul edilen fazlalık bir tür dışlayıcı içermeyle üretilen şeyin tarifi olarak görülebilir; bu varlıklar fazladandırlar, lüzumsuzdurlar, normatif insana dair fazlasıyla idrak edilebilir kategorilerde sinsice ve şartlı bir şekilde çağrılır, celbedilirler. Fakat elbette bu durumlar sabit, ontolojik bir ayrıma işaret etmiyor. İnsan sınırının dışında üretilen şey, sınırlarını "aşıp" bu sınırları dışarıdan idame ettirebilir ya da zorlayabilir.

Bana öyle geliyor ki bu iki durumu birbirine –elbette bir gerilim ilişkisiyle– bağlayan şey, insanın idrak edilebilirliğinin kuruluşuna aracılık eden kayıplardan, dışta bırakmalardan, geri dönüşsüz engellemelerden ve normatif kabullerden doğan radikal potansiyeldir. Dolayısıyla evet, kayıp deneyiminin radikalleştirilmesi

27. Samera Esmeir, *Juridical Humanity: A Colonial History*, Stanford: Stanford University Press, 2012.

idrak edilemez olanı üreten düzenleyici kurguları teşhir edebilir ya da bu kurgulara meydan okuyabilir, ama bunu topyekûnleştirici ve teleolojik şekillerde yapmaz. Senin de dediğin gibi, "Örneğin barbar, canavar ya da hayvan sokağa çıktığında olan şey bu mudur?" Bu soruya yabancı, belgesiz, işsiz ve kuir gibi başkalarını da ekleyebiliriz. Bugün hayatta kalma meselelerinin söz konusu olduğu mevcut koşullarda hep birlikte ve ayrı ayrı mücadele ederken kuirlik, ırkçılık karşıtlığı, prekarite karşıtlığı ve yoldaş türlerin dayanışması, mücadeleyi hayata geçirme yolları ve hayatta kalmanın dönüştürücü tarzları olarak son derece önemlidir. Hayvan ve canavardan söz ettiğinde insan biçimi üzerine perspektifimize haklı olarak ilişkiselliği de katıyorsun. Bu sorunun peşine düşmek için insanın maddeselliğini en baştan düşünmeliyiz – canlı ile cansız, insan ile insan olmayan, hayvan ile insan hayvanı, yaşam ile ölümün alaşımı ve yeniden tertip edilmesi üzerinden. Her halükârda başka yaşam biçimleriyle birlikte topluluklar içinde olmak, birbirlerini içeren ve farklı şekilde cisimleşmiş bedenlerden hasıl toplumsal alanlarda bulunmak, en başta kendine yeterli insan öznesi fantezisini sarsar. Ayrıca müşterek oluşu (*being-in-common*) kavramanın gerekli bir aracını sunar; cemaatçiliğin ve insanbiçimciliğin ötesinde, hem biyopolitik durumla iştigal eden hem de (biyo)politiğin hümanist öncüllerini yeniden gözden geçiren bir siyasetin yeni imkânlarının bir koşulu olarak.

3

"Ekonominin Önceliği"ne Dair Bir Uyarı

AA: Günümüzde siyasalı tanımlayan terimlere sekte vurmanın radikal imkân ve zorunluluğunu tartıştığımız bu sohbete, bir derdimi açıp seni cevap vermeye davet ederek devam edeyim. Mülksüzleşmenin siyasal, etik ve duygulanımsal ekonomilerini yeniden değerlendirdiğimiz bu esnada tanık olduğumuz ve beni düşündüren belli bir siyasi ve kuramsal eğilim söz konusu: mevcut finansal krizin ışığında "ekonomi" kategorisini ayrıcalıklı kılma ve şeyleştirme eğilimi. Elbette bu, beraberinde gelen, ezilmenin "birincil" ile "ikincil" koşulları arasındaki bölünmeye dair söylemlerle birlikte çok daha uzun bir süredir dolaşımda olan bir eğilim. Bu söylemlere göre "birincil" ezilme koşulları "maddi" ve "ekonomik", ikincil ezilme koşulları ise "salt kültürel"dir.[1] 1980'li yıllarda ilerici entelektüeller arasında dolaşımda olan bir itiraz, materyalist projeden güya vazgeçilmesine yönelikti. Siyasal felce yol açtığı iddiasıyla postyapısalcılığın şeytanlaştırıldığı bir dönemdi bu. Şim-

1. Ayrıca kapitalizm ile heteroseksizm arasındaki ilişkiye dair farklı görüşler için Judith Butler ile Nancy Fraser arasındaki tartışmaya bakınız: Judith Butler, "Merely Cultural", *New Left Review*, 227, Ocak-Şubat 1998: 33-44; öncesinde yayımlandığı yer: *Social Text*, 52/53, Sonbahar-Kış 1997: 265-76. Nancy Fraser, "Heterosexism, Misrecognition and Capitalism: A Response to Judith Butler", *New Left Review*, 228, Mart-Nisan 1998: 140-50; öncesinde yayımlandığı yer: *Social Text*, 52/53, Sonbahar-Kış 1997: 279-89.

di, sol entelektüel ve siyasal tarihin bu ânında da o eski söylemin yeniden rağbet görmesi beni endişelendiriyor, çünkü neoliberalizm bu sırada hepimizi ekonominin sözde önceliğini yeniden kabul edip onaylamaya zorluyor. Mevcut ânı bu ekonomik söylemin yeni ve canlılık kazanmış bir kışkırtılması olarak betimlemek mümkün. Aslında son derece heterojen olan bu ekonomik söylemin aldığı muhtelif biçimler var: siyaset-sonrası teknokratik sağaltım ve finansal yönetim; ya da ekonomik alanı, neoliberalizme karşı kapsamlı ve sağlam bir siyasal konumu mümkün kılan tek arena olarak algılayan eleştirel, antikapitalist, neoliberalizm karşıtı vizyonlar. Burada teşebbüs ettiğim betimleme doğruysa eğer, kaldığı yerden yeniden başlayan bu ekonomik indirgemeci ortodoksi, neoliberal mantıkla uyum içinde işlemektedir. Ekonominin önceliğinin böyle yeniden paketlenmesi, Sol'da yine dirilen bir toplumsal muhafazakârlığın alameti midir? Hemen ekleyeyim ki bugün dünyada, bu tür zorlukların farkında olan ve onlara başarıyla yanıt veren çok sayıda sol hareket ve kolektif var kesinlikle.

Bugün "ekonomi"nin, özneleri (ve özne olmayanları) biçimlenmeye ve yeniden tarif edilmeye davet eden yaygın, sinsi ve güçlü bir çağrılma olduğundan hiç şüphem yok. Fakat mevcut tarihsel ânın salt ekonominin *kendisiyle* (böyle bir şey varsa eğer) alakalı olmadığını, daha da önemlisi, ekonominin salt ekonomik olanın "kendisiyle" alakalı olmadığını savunuyorum. Belki de bu uyarı şu şekilde de ifade edilebilir: Ekonomi hiçbir anlamda salt ekonomik değildir.

JB: Yani ekonomi alanını özerk tutmanın, neoliberalizmin sunduğu ekonomi bilimi ve hesabın iddialarını kabul etmenin bir yolu olduğunu mu söylüyorsun? Bildiğim kadarıyla bu Marx'ın –ve Marksist ekonomi antropologlarının– değindiği bir nokta: Kapitalizmin kazanımlarından biri, toplumsalın alanıyla ekonomiğin alanı arasında analitik bir ayrım yapmaktır. Ekonomik yapıları toplumsal ve tarihsel koşul ve âdetlerinden koparıp almak tam da ekonomik biçimciliğin koşuludur.

AA: Evet tam bunu söylüyorum, fakat izninle meseleyi biraz açayım. Mevcut iktidar rejimlerinin kışkırttığı acil ve karmaşık sorular var: Bu rejimlere karşı gelmek için nasıl düşünmeli ve nasıl eylemeliyiz; bu rejimlerin ürettiği, yaşama dair zorunluluklarla nasıl baş etmeliyiz? Kapitalizmin hegemonyasını sarsmak, ekonomik ve siyasal imgelemimizi genişleten kavramsal, söylemsel, duygulanımsal ve siyasal mekânlar açmayı gerektirir. Ayrıca, neoliberal ekonomiyle biçimci şekillerde iştigal etmek, artı değer temellüğünün tedavüldeki hangi biçim ve normlarını gizler diye sorgulamayı da gerektirir. Neoliberalizmin nasıl yalnızca bir ekonomik yönetim ve şirketlere mahsus bir yönetişim tarzı olmayıp daha ziyade ve çok daha önemlisi (Wendy Brown'un da dediği gibi[2]) bir "siyasal rasyonalite" ya da siyasalın yerine teknokratik, şirketsel ve siyaset sonrası yönetimi getirerek işleyen bir idrak edilebilirlik matrisi olduğuna dikkat etmemiz bence elzemdir. Harcanabilir ve gözden çıkarılabilir nüfusların üretimi (ki Marx'ın "artık nüfus" ifadesini aksettiriyor) ırkçılık, cinsiyetçilik, homofobi, heteronormatiflik, engellilere karşı ayrımcılık ve ailecilik/kabilecilik meselesiyle, yani "gerçek" siyaset için geçersiz addedilip önemsenmeyen bütün bu meselelerle son derece alakalıdır. Günümüzde kapitalizm, neoliberal yönetimselliğe içkin olan sosyal Darwinizmin biyopolitikası ve beraberinde getirdiği ırk, toplumsal cinsiyet, cinsellik, sınıf ve engelsizliğe dair tüm içerimler ile tamamen bağlantılıdır. Bence biyopolitika, içinde bulunduğumuz geç liberal dönemin siyasal ve ahlaki ekonomilerini meydana getiren mantıklar, fanteziler ve teknolojilerin tam merkezinde yer alır.

JB: Ama belki de burada iki ayrı nokta var. Birincisi, ekonomik süreçleri diğer toplumsal ve tarihsel süreçlerden ayırıp sınırlandıracak formel modeller gerektiren özerk bir ekonomik sistemin inşasıyla ilgili. İkincisi ise hâlâ birincil ve ikincil ezilme biçimleri

2. Wendy Brown, "Neoliberalism and the End of Liberal Democracy", *Theory and Event* 7 (1) (2003; online dergi).

olduğunu savunan ya da bu ayrımı eleştirmeksizin varsayan bir Marksizm türüne getirdiğin itiraz. İlk meseleye cevaben ekonomik olanın içindeki "ekonomi-dışı" olanı nasıl düşüneceğiz? Bir de ikincisinin ima ettiği, "salt kültürel"in bertaraf edilişini nasıl reddedeceğiz? Anladığım kadarıyla ayrıca, soldan gelen kimi eleştirilerin neticede ekonomik alanın özerkliğine dair varsayımının da, ekonomik alanın toplumsal ve siyasal gerçekliği belirlemedeki önceliğini yeniden ürettiğini söylüyorsun. Öne sürdüğüne göre, neoliberalizmi *siyasal bir rasyonalite* (bkz. Wendy Brown) olarak kavramak, ekonomik/kültürel ayrımına karşı gelmenin ve birincil ile ikincil belirlenim modelinden de, onun ekonomici indirgemelerinden de vazgeçmenin bir yoludur.

AA: Aynen öyle. Elbette mevcut iktidar düzenlerinin yapıbozumu için kullandığımız kavram ve epistemolojilerin, dünyayı (ekonomi, toplum, kültür, siyaset gibi) farklı alanlara bölen ve ayrı bir ekonomik alan üretimine yatırım yapan bu düzenlerde zorunlu olarak dahli vardır. Fakat bence "ekonomi" kavramını genelgeçer anlamının ötesinde kullanmanın alternatif (yani ekonomik indirgemeci olmayan) yollarını tahayyül ve icra etmemiz gerekiyor. Bir kez daha şu soruları sormak şart oluyor: İstisna hali (yani, "kriz") şeklindeki mevcut neoliberal mutasyonuyla kapitalizmin, bizi bugün ekonominin özneleri olarak, hayatta kalmak uğruna rekabetçi ekonomik mücadelenin özneleri olarak celbetmesi kaçınılmaz mıdır? Kapitalizm bizi ayrıca "maddi" ile "kültürel" arasındaki anakronistik bölünmeyi onaylayan bir ideolojik çerçeveye mi devşirir? Siyasetimizi ekonomik indirgemeci bir siyasete indirgemeksizin neoliberal mantığa/lojistiğe nasıl direneceğiz, ona karşı nasıl mücadele edeceğiz? Siyasetin gerçekten ciddi ve sağlam olan tek alanı kisvesine giren, başka her alandan ayrı olduğu iddia edilen bir ekonomik şekillenimin, süregiden siyasal mücadeleyi sömürgeleştirmesi riskiyle mi karşı karşıyayız? Bence ekonomik indirgemeciliğe bu şekilde kışkırtılmanın biçimlendirici etkilerinden biri de, görünüşü itibariyle ekonomiye dayanmayan, ya da ekonomik ol-

mayan perspektifleri ikincil, türevsel, tikelci, gereksiz ve "son tahlilde" *ıvır zıvır* siyasal meselelerle ve siyaset biçimleriyle iştigal ediyor addederek bertaraf etmektir. Dolayısıyla günümüz siyaseti üzerine ekonomiye dayanmayan ve ekonomik olmayan perspektifleri göz önüne almak ve sunmak önemlidir. Bana öyle geliyor ki bugün mesele, neoliberal kisvesi altındaki ekonomik normatifliğin nasıl, toplumsal cinsiyetin, cinselliğin, akrabalığın, arzunun ve biyopolitiğin (yani biyosermayenin, insan sermayesinin) normatifliklerivle kaçınılmaz olarak ve temelden bağlantılı olduğunu daha iyi kavrayabilmektir.

JB: Çeşitli biçimleriyle sosyalist feminizmin bundan otuz-kırk yıl öncesinde ele aldığı bir meseleyle yeniden karşı karşıyayız. Zaten bu mesele hane ekonomisi, emeğin yeniden üretimi, okur yazar olmamanın ve yoksulluğun eşitsiz üretimi üzerine düşünenler için hâlâ önemini koruyor. Benim prekariteyle ilgilenmemin bir sebebi, ki bu "prekariteye tabi kılma" meselesini de göz önüne almayı içeriyor, bir nüfusu güvencesizliğe alıştırma sürecini tanımlaması. Prekarite hedef alınan bir demografik grubu işsizliğe, ya da istihdam ile işsizlik arasında son derece öngörülemez salınımlara maruz bırakarak yoksulluk ve ekonomik geleceğe dair güvensizlik üretmenin yanı sıra, o nüfusu feda edilebilir, hatta belki de tümüyle terk edilmiş bir nüfus olarak celbeder. Prekariteye tabi kılınmanın bu duygulanımsal düzeyleri arasında yaşanarak deneyimlenen bir kırılganlık (*precariousness*) hissi de vardır. Bu hisse hasar görmüş bir gelecek duyusu ile hastalık ve ölüm gibi meselelere dair artan kaygılar eklemlenir (özellikle de sağlık sigortasının olmadığı durumlarda, ya da emek koşulları ile ivme alan kaygı birleşerek bedeni zayıf düşürdüğünde). Bir koşulun hem ekonomik hem kültürel alanı nasıl katedebileceğinin örneklerinden yalnızca biridir bu; ihtiyacımız olan şeyin tam da hem ikicilikten hem de belirlenimcilikten kaçınan yeni çaprazlama kategori ve düşünce biçimleri olduğuna işaret eder.

4

Cinsel Mülksüzleşmeler

AA: Toplumsal cinsiyet ve cinselliğe dair postyapısalcı ve psikanalitik feminist kuramlar bağlamında mülksüzleşmeyi, toplumsal cinsiyet ve cinsellik açısından elzem nitelikteki bir kurucu ve düzenleyici kurguyla ilişkilendirebiliriz: sahip olma ya da olmama kurgusu. Fallusa sahip olma ya da olmama arasındaki karşıtlık, ki fallus *olmak* ile fallusa *sahip olmak* arasındaki ayrımla girift bir ilişkisi vardır, cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve bedene dair hakikat rejimlerini inşa eden maddesellik varsayımlarının merkezinde yer alır.

JB: "Kurucu" ile "düzenleyici kurgu"yu bir araya koyduğumuzda ne olduğu üzerine biraz birlikte düşünmek isterim. Belirli bir kurgunun hem toplumsal cinsiyetin hem de cinselliğin oluşumunu düzenlediğini mi söylemeye çalışıyoruz? Düzenleme ile kuruluş genellikle farklı türden etkinlikler olarak düşünülüyor, dolayısıyla bunları bir araya koymak şuna işaret ediyor: Toplumsal cinsiyet ve cinselliğin düzenlenmesinin araçları aynı zamanda onların ortaya çıkışlarını mümkün kılan koşullardır. Bir diğer deyişle, düzenleyici idealler ortaya çıkan toplumsal cinsiyet ve cinselliğe şekil verirler ve bunların gidişatını belirlerler. İktidarın bu ikili işlemi cinsellik için, toplumsal cinsiyet için olduğu gibi mi işler? Sanırım

toplumsal cinsiyetin düzenleyici kuruluşunu cinselliğin düzenleyici kuruluşundan ayrı tutmak önemli olabilir, ayrıca bu ikisi arasında kalıcı yapısal ya da nedensel ilişkiler olduğunu varsayamayız. Elbette sıklıkla birbirlerinde dahilleri vardır, fakat bu dahlin ne şekilde olduğunu anlamak için durumsal bir analiz gerekir. Toplumsal cinsiyetin düzenlenmesinin sadece ya da hep cinselliği düzenlemeye hizmet ettiğini, ya da cinselliğin düzenlenmesinin asli hedefinin toplumsal cinsiyet normlarını sabitlemek olduğunu söylemek istemem. Bu bazen doğru olabilir, ama kuşkusuz bazen de bu iki düzenleyici tarz birbirinin maksadına aykırı ya da birbirine görece kayıtsız kalan şekillerde işler.

AA: İktidarın "kurucu" ve "düzenleyici" tarzlarını bir araya koymak ne anlama gelir sorusu çok önemli bir soru. Cevaben diyebilirim ki bu bir araya getirme hamlesi muhtemelen özneleştirmenin çiftdeğerli ve geçici güçlerine başvurmayı hedefliyor. Özneleştirme, dediğin gibi özneleri hem kurar hem de düzenler, ama bunları muhtelif ve olumsal biçimlerde, yoğunluklarda, bağlamlarda ve dağılımlarda yapar. Özneleştirme ayrıca öznelerin üstlenip icra etmeye celbedildikleri kimlik unvanlarına duydukları erotik bağlılıkları da kapsar, bunları hayata geçirmesi ya da kontrol etmesi her zaman mümkün olmasa da. Özneleşme sahnesinde önemli olan şey arzu ile yasanın girift bir şekilde iç içe geçmiş olmalarıdır. Bu performatif iç içe geçişte toplumsal cinsiyet ve cinsellik kategorileri, kimlik ve fantezileri, yasa onları üretmeye, olumlamaya, pekiştirmeye, engellemeye, metalaştırmaya ya da doğru dürüst kılmaya "uğraştıkça" (ki burada iktidarın kasıtlı ve teleolojik bir şey olarak betimi bir kaydırmaca aslında) öngörülemeyecek şekillerde yeniden kurulur ve yeniden icat edilirler. Bu geçici ve itiraza açık süreçte "kurucu"nun ve "düzenleyici"nin, ayrıca aralarındaki ilişkinin nasıl imal edildiği, yeniden şekillendirildiği, yeniden örüldüğü ve yeniden derlendiği üzerine düşünmek bence çok önemli. Dolayısıyla kuruluş ile düzenleme arasındaki kavramsal geçişe sekte vurmak, senin de dediğin gibi, toplumsal cinsiyet ve cinsel-

liğin düzenlenmesinin araçlarının aynı zamanda onların ortaya çıkışlarını mümkün kılan koşullar olduğunu ileri sürmenin bir yoludur. Tabii bu formülasyon bizi bir yığın soruyla baş başa bırakıyor. Mesela, kuruluş ile düzenleme arasındaki bağlantı üzerine düşünmenin bu kadar zor olması acaba özneleştirme sürecindeki birincil ile ikincil anlar (yani "birincil narsisizm" ile "ikincil narsisizm") arasında varsayılan ayrımla alakalı olabilir mi, merak ediyorum. İcra etme ve uyum sağlamaya yönelik kışkırtmayı bu kronolojik geçiş perspektifinin ötesinde, yani bizi söylem-*öncesi* bir bedeni ve bu bedenin dışında olan geçişli bir *birincil* iktidar kastını varsaymaya zorlayan bir perspektifin ötesinde nasıl kavrayabiliriz? Bunu yapabilmemiz için, özneyi kuran birincil, üretken ve olumlayıcı iktidar ile öznenin dışında olan ikincil, düzenleyici ya da tabi kılıcı iktidar arasındaki epistemolojik bölünmeyi yapıbozuma uğratmamız gerekebilir. Ayrıca hem iktidarın sahip olunabilecek ya da devredilebilecek bir mülke/özelliğe benzetildiği belirli bir iktidar ontolojisi perspektifini, hem de beraberinde gelen, öznenin kendine sahip olan ve sahiplenici bir fail addedildiği öznellik değerlendirmelerini sorunsallaştırmalıyız. Dolayısıyla bu tartışma bizi hem kurucu hem düzenleyici işleyişiyle özneleştirmenin kendiliğinden çiftdeğerli ve karar verilemez olan güçlerine getiriyor, ayrıca iktidarın "pozitif" ile "negatif" yönleri arasındaki sorunlu ayrımın ötesine taşıyor. Öyleyse iktidarın "üretken" tarzlarıyla "yıkıcı" tarzları arasında ayrım yapmaktansa içinde bulunduğumuz biyopolitik andaki üretken yıkıcılığı ve yıkıcı üretkenliği kavramsallaştırmaya çalışabiliriz.

JB: Doğrusu şu anda tek bir "biyopolitik an" mı var, yoksa hangi mekân üzerine düşünüyorsak ona göre çok farklı işleyen daha geniş bir biyopolitik alan mı var bilmiyorum. Bu tür muğlaklıklar özellikle gey ve lezbiyen hakları ve insan hakları alanlarında iyice belirginleşiyor. Yıllar önce bana kamusal ortamlarda homoseksüelliğin bir seçim olmadığını söylemem gerektiği salık verilmişti. Doğrusu "seçim" meselesinin "cinsel yönelim" dediğimiz şey söz

konusu olduğunda çok karmaşık olduğunu düşünüyorum. Leticia Sabsay beni "cinsel yönelim" fikrinde hayli önemli bir sorun olduğuna ikna etti, çünkü özneye bir yatkınlık atfediyor ve böylece ilişkisellikten radikal derecede yoksun bir cinsellik açıklaması sağlıyor.[1] Bir cinsellik tarzı ve onun "nesne seçimi" mükerrer olabilir, hatta takıntılı derecede, ama bu ille de o cinsel muhakeme tarzını bir "yönelim" mi kılar? Ne zaman ve nasıl (ayrıca neden) edim, pratik ve kimlik arasında bu denli sert ayrımlar yapıyoruz? Cinsel yönelimin "seçilmemiş" kalmasını gerektiren, böylece gayri iradi bir toplumsal özellik vasfını kazanabilmesi, dolayısıyla ayrımcılıktan yasal olarak korunmayı hak edebilmesiydi. Peki cinsel yönelim ile "engellilik" ya da "siyasal inanç" arasında analoji kurmak mümkün müdür?[2] Emin değilim; cinsel yönelim ille de bu ikisi arasındaki bağlantıları kapsıyor mu olmalı? Cinsellik temelinde ayrımcılığa karşı yasal mücadeleleri desteklesem de, gündelik söylemde "cinsel yönelim" fikrini sorgusuz sualsiz kabul ettiğimizde ne olduğunu merak ediyorum.

Benzer şekilde, cinselliği bir öznenin taşıdığı ya da taşıması gereken bir tür hak olarak tesis eden insan hakları söylemi de "ifade özgürlüğü" mefhumlarına ve aslında ifade özgürlüğünün ne olduğuna dair kültürel olarak hayli özgül fikirlere başvuran bir söylemdir. Cinselliğini ifade etmekte özgür olmayanların haklarını korumayı hedefleyen tanım neticede cinselliğin özgür ifadesinin neye benzemesi gerektiğine dair bir ideal, hatta belki de bir norm oluşturuyor. "Özgürlüğe" dair, aşırı-görünürlük ve "açılma" gibi söylemleri devreye sokan kimi kültürel fikirlerin salık verilmesi böylece özgürlüğün dış hatlarına dair birtakım Birinci Dünya kavrayışlarını ihraç edip dayatmanın bir yolu haline geliyor. Özgürlüğün görülebilir ve duyulabilir alanları olduğunu kabul etsek bile, ideal olan, bu kabulün, bu tek görüşe uyum sağlamayan kültürel

1. Leticia Sabsay, *Las normas del deseo*, Madrid: Ediciones Catedra, 2009, s. 119-28.

2. Bkz. Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, Berkeley: University of California Press, 1990.

cinsellik ve cinsel özgürlük pratiklerini araştırmak için bir çıkış noktası sağlamasıdır. Joseph Massad'ın *Desiring Arabs*[3] kitabındaki eşcinsel enternasyonal eleştirisi bunun örneklerinden biri. Gördüğümüz gibi "bizi özgürleştirmesi" gereken normlar bazen tam da korumaları gereken özgürlük üzerinde kısıtlamalar olarak işler hale gelir. Böyle durumlarda, bazen özgürlük uğruna işleyen normların nasıl kültürel emperyalizmin ve özgür olmayışın vasıtası haline geldiğini sorgulamamızı engelleyen kültürel darlık biçimleri üzerine düşünmeliyiz. Normların işlevinin böyle tersine çevrilmesine çeşitli bağlamlarda tanık olduk: Amerika Birleşik Devletleri'nin Afganistan'a ülkenin kadınlarını özgürleştirmek için savaş açtığı fikrinde ("özgürleşme" bombalamaya ehliyet veren şeyin bir başka adı haline geliyor); ayrıca sırf Tel Aviv'de eşcinsel sermayesi yoğunlaştı diye İsrail'in hayranlık uyandırıcı derecede demokratik olduğu, insan haklarının kalesi sayılabileceği fikrinde de (ki buradaki eşcinsel hayatın "açıklığı", işgal altındaki Filistinlilerin, İsrail içinde hasarlı vatandaşlığa sahip ve zorunlu sürgünde olan Filistinlilerin ezilmesini savuşturur ve Filistin'in homofobiyle eşuzamlı olduğuna dair feci bir varsayıma oynar).

AA: Söylediklerin açıkça, küresel kuir örgütlenmesi içinde büyümekte olan homomilliyetçilik meselesiyle bağlantılı.[4] Örneğin göç yönetimi bağlamlarında liberal devlet, feminist ve kuir öznellikleri ulus-devletin anaakımına katacak şekillerde yasalar çıkarıyor. Leticia Sabsay'ın, "cinsel yönelim" fikrinin son derece sorunlu olduğu, çünkü öznelere bir yatkınlık atfettiği ve böylece cinselliğe dair ilişkisellikten yoksun bir açıklamayı yeniden ürettiği yönündeki iddiasını ben de çok kuvvetli buluyorum. Bence imkânsız ikilemlerden kurtulmamız gerekiyor: seçilmiş mi yoksa seçilmemiş mi, iradi "siyasal inanç" mı yoksa gayri iradi "engellilik" mi gibi. Ak-

3. Joseph A. Massad, *Desiring Arabs*, Chicago: University of Chicago Press, 2007.

4. Ayrıca bkz. Jasbir Puar, *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*, Durham, NC: Duke University Press, 2007.

sine cinsiyet/toplumsal cinsiyet/cinsellik şekillenimlerinin nasıl ulus-devletin liberal siyaseti ve biyopolitik gündemi kapsamına sokulduklarını takip etmemiz, bu siyaset ve gündeme onları sarsacak bir şekilde nasıl muhalefet edebileceklerinin izini sürmemiz gerekiyor.

Cinsiyet/toplumsal cinsiyet/cinsellik konjonktürlerinin mülksüzleşme matris ve süreçlerine nasıl dahil oldukları üzerine düşünmeye çalışalım. Fallik ideal ve heteroseksüel matris bağlamında fallusa sahip olmak ya da olmamak fallusu erkek anatomisinin hep doğru, sabit ve devredilemez bir mülkü haline getirir. Bu devredilemez ve özdenetimli sahiplenicilik, kaynak oluşturan ve söylem öncesi bir maddeselliğe dair düzenleyici bir kurgu ortaya koyar. Fakat bu hem direngen hem de itiraza açık bir alandır. *Bela Bedenler* kitabında sen bu karmaşık düğümü şöyle çözmüştün: Fallus tam da eril morfolojinin ayrıcalıklı bir mecazı olarak idealleştirildiği için aktarılabilir ve el konulabilir bir şey haline gelir; ona ancak yaklaşık olunabilir, sahip olunamaz. Fallus ancak müphem, yersizleştirilmiş ve gelip geçici bir hayaletsileştirme vasıtasıyla imleyegelir, yapısal bir yer, cinsiyetin sınırlarını belirleyen özgün bir sahiplilik vasıtasıyla değil. Eril fallik ideali, onu hem hatırlatan hem de yerinden eden farklı uzuvlar, bedenimsi şeyler ve donatılar, ya da bedensel performanslar vasıtasıyla şekil değiştirdikçe "sahip olma"ya dair tüm imleyici şema, hegemonik imgelem ve temel iktidar figürü konumunu yitirir. "Eril"-"dişil" ikiciliğini bir uçtan diğerine kateden ve bu ikiciliğin şeklini değiştiren geçici eleştirel taklitlere olanak sağlayan şey, fallusun, adlandırdığı morfolojik birliği ve yersel sabitliği tesis etmeye yetkili olmayışıdır. Fakat normatif "sahip olma"nın yapıbozumu ille de "yeni bir sahip olma" icat etmek gibi özcü bir hamleyi içermez. *Bela Bedenler*'de dediğin gibi: "[i]htiyaç duyulan, deyim yerindeyse yeni bir uzuv değildir, (heteroseksist) cinsel farklılığın hegemonik semboliğinin yerinden edilmesidir ve erojen haz alanlarını kuracak alternatif imgesel şemaların eleştirel olarak serbest bırakılmasıdır."[5] Dolayısıyla eleştirel taklidin derdi kimlikçi bir tanım olarak yeni bir ku-

rucu maddesellik tesis etmek değildir; daha ziyade, normun işlenirliğini ve doğallaştırılmışlığının kurgusal niteliğini yeniden devreye sokan alt üst edici tekrarlar için olumsal bir vesiledir.

Sanırım bu formülasyon, cinsel kategorileştirmenin sahici ve yetkeli sahiplik varsayımları üzerinden normatif bir çerçeveye oturtulmasında bir kayma yaratmamızı mümkün kılacaktır. Olumsal, değişken, taklitçi ve eleştirel olarak mülksüzleştirilmiş, normatif kanıksanmışlığın dışına düşen bedensel morfolojiler bize cinsiyetli bedenleri, içkin özelliklere dayandırılan bir cinsel kategorileştirme üzerinden değil, orijinali olmaksızın icra edilen taklitçi performatif pratiklerin olanakları üzerinden tahayyül etmenin bir yolunu sağlar. Cinsellik üzerine kimi çalışmaların üzerine senin neler düşündüğünü merak ediyorum. Bütün bunları bugün nasıl okuduğunu (ya da mümkün olsaydı nasıl yeniden yazacağını) dinlemek isterim.

JB: Bu tasviri okumak ilginç. *Bela Bedenler*'deki kimi görüşlerimi kapsayan iyi bir tasvir olduğundan eminim. Ama yazdıklarını okurken acaba hâlâ bu görüşlere sahip miyim diye kendi kendime soruyorum. Gerçekten de, bu görüşlere sahip olan o insan kimdi? Senin bu görüşlere bir ölçüde sahip çıktığını, bunları bana sunduğunu görüyorum ve iade ediş biçimini değerli buluyorum, ama bu hediyeyi istiyor muyum artık pek emin değilim! Lacancı fallus söylemini yapılandıran "sahip olma" ve "olma" alternatiflerinin mülk meselesini, ya da kişinin kendi bedeninde mülk sahibi olması, kimi "uzuv"larını kendi mülkü olarak görmesi gibi meseleleri devreye soktuğu doğru. Ama belki de fallusa "sahip olmak", fallusa sahip olan *kişi* olmaktır; o kişi için fallus olması gereken kişi olmak değil. Bu durumda fallus hayali bir ilişkinin dışında herhangi birinin sahip olabileceği bir mülk değildir. Birinin fallusa "sahip olabilmesi" için başka birinin, bir "sen"in mevcut olması

5. Judith Butler, *Bela Bedenler*, çev. Cüneyt Çakırlar ve Zeynep Talay, İstanbul: Pinhan, 2014, s. 135 (çeviri değiştirilerek alıntılanmıştır).

gerekir. Kimse fallus değilse, kimse de fallusa sahip değildir. Dolayısıyla edinme ile sahip olma arasındaki ilişki hassas bir ilişkidir. Eğer Lacan haklıysa ve "cinsel ilişki diye bir şey yok"sa bu demektir ki, olmak ve sahip olmak farklı, hatta mukayese edilemez kipliklerde işler – olmayan cinsel ilişki işte bu yüzden aynı zamanda da bir komedidir. Olmak ve sahip olmak birbirlerini gerektirir ama bir şekilde birbirleri için daima uygunsuzdurlar. 1980'ler ve 90'lardaki pek çok feminist gibi ben de penisin, fallusa "sahip olma"nın anatomik temeli ve imtiyazı olup olmadığını merak ediyordum. Lacancılar genel olarak "sahip olma"nın anatomiğe dayanmayan bir düzene ait olduğu cevabını veriyorlar. Peki ama bu düzeni nasıl anlayacağız? Mesela bilim tarihi boyunca birtakım toplumsal cinsiyetli yorum şemalarının anatomik farklılıkları belirleyecek şekilde işleyegeldiklerini, ayrıca bu şemaların zaman içinde değiştiklerini görüyoruz. Yani anatomik uzuvların belirlenimi yorumsal bir şema üzerinden gerçekleşir. Cinsiyetin nasıl belirleneceği, örneğin bir interseks durumunun nasıl saptanacağı, organın etrafında nasıl bir hat çizileceğine bağlıdır. Hatta bana öyle geliyor ki organın sınırlandırılması olmaksızın organ yoktur. Bu, sınırlandırmanın cinsel organı var kıldığı anlamına gelmiyor. Cinsel organ olarak kabul edilen her cinsel organın algısal bir sınırlandırma ve hatlarının belirlenmesi sürecinden geçmiş olduğu anlamına geliyor sadece. Her türlü sınırlandırmanın kendisi bu tür pratiklerin tarihinin sonucu olan bir sınırlandırma pratiğini izlediğinden denebilir ki biz daha cinsel organlarımızı keşfedip Freud'un çocuksu kuramsal soruşturmalar dediği şeye girişmeden önce, onlara tarihsel yorumlar nüfuz etmiştir.

Organlara dair söylemi dönüştüren şeyler arasında "organ bağışı", "organ pazarı" ve konumuz için daha önemlisi, ameliyatla organ alma ve geliştirme pratikleri de var. Ameliyat olmak isteyen transseksüeller organın alınmasına ya da yapılmasına odaklanıyorlar, meme büyütmek ya da küçültmek isteyen kadınlar da öyle. Ciddi ve acil morfolojik değişim arzularının tıbbi pazarların dilinde müzakere edildiği başka pek çok durum düşünebiliriz. Tıbbi

teknolojinin bu arzuları tek taraflı olarak ürettiği fikrini reddediyorum, bireylerin bu tür değişimleri yalnızca bilinçli değerlendirmeler sonucu seçtikleri fikrini reddettiğim gibi. Biz kendimiz için bir arzu tarihi işlemeye, kısmen verili kısmen işlenmiş olan bedensel biçimlerde zuhur etmeye çalışırken üzerimizde eyleyen güçlü arzu ve tarihler vardır. Her neysek "biz", üzerinde eylenen yine de eyleyenizdir, her zaman tam orada, geçmişin ve geleceğin zamansal taleplerinin kavşağında kalakalmışızdır.

Heteronormatiflikten "serbest kalmış" erotik "birlikteliği" tahayyül etmenin ne anlama gelebileceğini değerlendirmek önemli. Bu olasılığı ileri sürmek önemli, heteronormatiflik ne denli hegemonik olsa da (ve pek çok biçim alıyor, değil mi?) aslında göründüğü kadar iyi işlemediğini fark etmek de önemli. Neticede kuirliğin heteroseksüel normun dışında serpilip geliştiği kadar, bazen normun içinden de patlak verdiğini görüyoruz – dolayısıyla falsosuz ve topyekûnleştirici bir sistem ileri sürmemeliyiz (bunun, Eve Kosofsky Sedgwick'in bizi paranoyak kurama karşı uyarırken değindiği önemli bir eleştirel nokta olduğunu düşünüyorum).[6] Dolayısıyla "serbest kalma" etrafında dönen özgürlükçü dil beni düşündürüyor: Elbette belli bir serbest bırakma sözkonusu, olanakların serbest bırakılması, hazzın serbest bırakılması. Ama serbest bırakma her zaman geri kazanılma ve evcilleştirme kuvvetleriyle, bu kuvvetlere karşı mücadele içindedir. Peki öyleyse özgürleşmenin ezilmeyi takiben gerçekleşmesi gibi serbest bırakma da tabiyeti mi izler? Emin değilim. Bana öyle geliyor ki cinsellik, serbest kalmaya çalıştığı bağlara geri dönüp durur, dolayısıyla pek çok özgürleşmeci tasarının önerdiğinden farklı türde bir ritim ve zamansallığı izliyor olabilir.

6. Eve Kosofsky Sedgwick, "Paranoid Reading and Reparative Reading; or, You're So Paranoid You Probably Think This Essay Is About You", *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity* içinde, Durham, NC: Duke University Press, 2003, s. 123-51.

5

(Trans)mülksüzlük, ya da Kendinden Geçen Bedenler

AA: Toplumsal cinsiyet ve cinsellikte "sahip olma ya da olmama"ya dair normatif donanımı ayrıcalığından etme ya da yeniden şekillendirme imkânının izini sürerken beden siyasetinin temel bir çıkışsızlığına varıyoruz: Bedenlerimizin kendimize ait olduğunu iddia ederiz, hem de asla bedenlerimize sahip olamayacağımızı teslim ettiğimizde bile. Bedenlerimiz kendilerinden geçmiştir. Bedenlerimiz vasıtasıyla derin ve yoğun toplumsal ilişkililik ve karşılıklı bağımlılık süreçlerine dahil oluruz; teşhir olmuş, parçalara bölünmüş, ötekilere teslim olmuşuzdur; arzuyu, cinsel ittifakı, akrabalık ilişkilerini ve insanlık koşullarını düzenleyen normlarca çözülmüşüzdür. Ötekilerce mülksüzleştirilir, ötekilere doğru ve ötekilerin etkisiyle hareketlenir, ötekilerden etkilenir ve ötekileri etkileyebiliriz. Normlar, yasaklar, özdenetimci suçluluk ve utanç hissi tarafından, ama öte yandan aşk ve arzu tarafından mülksüzleştiririliriz. Aynı zamanda da özgürlüklerin eşitsiz dağıtımını düzenleyen normatif iktidarlarca mülksüzleştiririliriz: yerinden edilme, geçim kaynaklarının yok edilmesi, ırkçılık, yoksulluk, kadın düşmanlığı, homofobi, askeri şiddet yoluyla.

Dolayısıyla yaşadığımız pek çok mülksüzleşmeden biri de cinsiyet ve toplumsal cinsiyet normlarının yaşattığı mülksüzleşmedir. Mülkümüz olan özgün, istikrarlı beden şemalarına dair normalleştirici iddialara rağmen bu normlar bizim erişimimizi önceler ve aşar. *Benim* toplumsal cinsiyetimi ya da *benim* cinselliğimi ifade ettiğimde, *sahip olduğum* toplumsal cinsiyet ya da cinselliği ilan ettiğimde bir mülksüzleşme, el konabilirlik ve ilişkisel etkilenirlik matrisine kaydolmuş olurum. Fakat kendi toplumsal cinsiyetimize devredilemez ve muğlaklığa mahal vermeyen bir şekilde sahip olduğumuz fikri, tarihsel ve kültürel açıdan özgül bir fikirdir. Örneğin Marilyn Strathern'in Melanezya'da toplumsal cinsiyetin etkileşimsel ve değişken bir şey olduğuna dair kavrayışları, Henrietta Moore'un çalışmaları, ayrıca toplumsal cinsiyeti mülkiyet biçimi addeden Batılı fikirleri göreceleştiren diğer antropolojik açıklamalar bu bağlamda dikkate almaya değerdir.[1]

Trans olmak, klasik tanınma diyalektiğinin arzu ve akrabalık alanlarında öncül edindiği "sahip olma ya da olmama"nın kesinliğini askıya alır. Duygulanımsallık ve arzunun doğru nesnesine dair kaygı, Batı kültüründe benlikleri konumlandırma ve konumlarından etmede son derece önemli bir rol oynar. Fakat bu normalleştirici kaygı bazen kendi sürekliliğini sağlayamaz. Örneğin *Strella* (*Kadının Fendi*, yön. Panos Koutras, Yunanistan, 2009) filminin nasıl, sahiplik ve mülklülüğün/mülksüzlüğün epistemolojik matrisi açısından Oidipus-Antigone soyağacının dokusunda bir yırtılma olarak okunabileceğini değerlendirelim. Fazlasıyla basitleştirerek anlatırsak, film trans seks işçisi Strella ile Yiorgos'un arasındaki aşk ilişkisini konu alıyor. Hapisten yeni çıkan Yiorgos Atina'da hayata yeniden başlamaya (ve Yunanistan Ulusal Turizmi Örgütü'nün 2004 reklam kampanyasında[2] dendiği gibi "mitini

1. Marilyn Strathern, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley: University of California Press, 1988. Ayrıca bkz. Henrietta Moore, *The Subject of Anthropology: Gender, Symbolism and Psychoanalysis*, Cambridge: Polity Press, 2007.

2. Filmin senaryosu 2004-5'te yazılmıştı.

yaşamaya") çalışmaktadır ve aslında Strella'nın babası olduğu ortaya çıkar. Strella, Oidipal akrabalık ve aşkın toplumsal cinsiyetli ve heteronormatif kesinliklerini sahiplenmeyerek bedenini "kendine ait" kılar. Strella'nın bedeni performatif olarak dişil olanı bünyesine katmaktadır: Penisi bir aktarım mevkii olarak kurgulanır, aksettirici ve hayaletsi kılınmıştır, başka bir bedensel maddeselliğin ve duygulanımsallığın ifade bulmasını sağlar. Fallus asla salt kişinin kendisine ait değildir.

Strella'da kuir soyağacı akrabalığın, ulusun, hafızanın, arzunun ve cinsel ilişkinin egemen tarihlerini bulandırır ve yeniden tanımlar. Trans sırrın açığa çıktığı sürükleyici sahne –ışık ve gölgenin, bedenler ve hayaletlerin sinematografik oyunlarıyla dolu bir sahnedir bu– temsil edilebilir olanla silinebilir olanın sınırlarını açığa çıkaran ve akrabalığın idrak edilebilirliğinin asli yapılarına meydan okuyan bir tanınma arzusunu hem mitlikten çıkarır hem de yeniden mitleştirir. Strella'nın âşığı/babasına trans olarak açıldığı sahnede Babanın Yasası yerinden oynar, çünkü bu sahnede iki sevgili (erkek baba ve trans çocuk) post-Oidipal, soya dayalı mirasın ve mirastan ıskatın, mülklülüğün ve mülksüzlüğün ötesinde bir sembolik düzende belirirler. Bu sahnede Oidipus'un içinde barındırdığı birden çok figür yeniden icra edilir: terk edilmiş çocuk ve muzaffer egemen, özerk ve mülksüzleşmiş. Strella ve Yiorgos, mülksüzleştirici arzunun travmatik tarihselliğini hatırlama ve yeniden sahiplenme sürecine birlikte soyunurlar. Birbirlerini yeniden vücuda getirirler; birbirlerinin yerindedirler ama yerlerinden edilmişlerdir. Strella acı çektiği çocukluğunu yeniden kurgular; Yiorgos ise bir taleple karşı karşıyadır: Yanlış tanınmış olanı, çok uzun süre örtük kalmış irtibatsızlıkları ve mülksüzleşmeleri nihayet "görmesi", fark etmesi talep edilir.

Ama burada ekleyeyim ki, mitte özneleri bu zorlu kendini hatırlama girişimine teşvik eden bir tek Oidipus değildir, cinsiyeti belirsiz, insanlık dışı ucube Sfenks de vardır. Hem hayvanlığı hem insanlığı, hem erilliği hem dişilliği mesken edinen Sfenks'in belirsiz beden-biçimi kategorik sınıflandırmalara meydan okur ve

bedensel öznelliğin idrak edilebilir düzeninin ötesine geçer. Yüksek bir kayanın tepesinde oturup gelen geçene bilmece soran kanatlı hayvan ve seri katil, esrarengiz söylemine, yani yabancının çağrısına kulak asmayanları yiyip yutar. Sfenks'in "sapkın orallığı", homoseksüel oral erotizmin ilkel (yani yamyamca) insanlıkla ilişkilendirilmesinin icra edildiği bir mevki haline gelir (Freud'un "oral ya da yamyamca dönem"inde olduğu gibi). Oidipus, Sfenks'in sorduğu bilmeceye ("Sabah dört ayak, öğlen iki ayak, akşam üç ayak üzerinde yürüyen yaratık hangisidir?) "İnsan" cevabını verdiğinde Sfenks kendisini denize atar ve ölür. Dengesiz Sfenks figürünün altüst edici eylemlere doğru uçuşa geçmeden düşmesi, kurulu düzeni devirmeden devrilmesi gerekmektedir. Bana kalırsa burada Sfenks, Antigone ile Oidipus'un ensest sonucu doğmuş, erkeksi kız çocuğunun muğlak ve abartılı bir kişileştirmesidir, özel adları doğru olmayan şekillerde kullanır, *genos*'un idrak edilebilirliğine karşı durur.

JB: Çok önemli bir nokta bu!

AA: Dolayısıyla *Strella*'da akrabalığın evrensel temel yapıları karman çorman olur. Burada söz konusu olan şimdiye kadar akrabalık bağlarına yabancı kılınanların ya da bu bağlara erişemeyenlerin basitçe içerilmeleri değil, neyin idrak edilebilir olduğunu belirleyen koşullarda bir kopuş meydana getirmektir. Akrabalığın idrak edilebilirliğinin kültürel mücadeleye bu şekilde açılması senin "Ensest Tabusunun Açmazları" metninde belirttiğin "gereksiz ve kabul edilemez biçimlerde travmatik olan ensest pratiklerine dair iddiaları hafife alma" riskinden kaçınır.[3] Daha ziyade, heteronormatif akrabalık yapılarında kendine idrak edilebilir bir yer bulamayan hayat biçimlerine olanak sağlar. Devlet destekli yasal tanıma bir yana, bu olanaklar toplumsal cinsiyetin, cinsel ilişkinin,

3. Judith Butler, "Quandaries of the Incest Taboo", *Undoing Gender* içinde, New York: Routledge, 2004, s. 152-60 (s. 154).

ilişkililiğin, ebeveynliğin normatif koşullarında olduğu gibi, bizatihi yaşamın, insanın ve siyasetin kuruluşunda da daimi söylemsel ve duygulanımsal kaymalar oluşturur. Bu açılma sürekli ve ısrarlı bir bela siyaseti icra eder: Benliklerin ve yaşamların en girift, en derin katmanlarında işleyerek siyasete bela olur. Bu haliyle liberal bir hesaplanabilir hoşgörü çerçevesine ya da asıl hedefi öznelerin idrak edilebilirliği üzerindeki düzenleyici kontrolü genişletmek olan tipik, tenezzül edici tanıma biçimlerine indirgenmesi mümkün değildir.

JB: Son derece güncel olan ama yine de kadim normlardan feyzalan yaşama ve sevme biçimlerine dair bir tefekkür niteliğindeki *Strella* filminin hem kuir akrabalık içinde Oidipalleşme üzerine, hem de günümüzde cinsellik ve akrabalık kavrayışlarının ne şekillerde sorgulandığı üzerine düşünmek açısından son yıllardaki en önemli kültürel katkı olabileceğini düşünüyorum. Strella hasta arkadaşına açılıp babasıyla sevgili olduklarını ama babasının Strella'nın kendi oğlu olduğunu bilmediğini itiraf ettiğinde yaşlı gacı onu uyarır, kadim tabularla oyun olmaz der. Gacı, paradoksal biçimde bir Teiresias'a dönüşür: Şimdiki zamanda geçmişi ve geçmişten ders çıkarmamanın sonucu olan gelecek felaketi görmektedir. Biz izleyiciler de tabii ki kendimizi "trajedi"ye hazırlarız; kör bir tutkunun yol açacağı felaket sonucu bekleriz. Gelgelelim tutku kör değil "bilinçli"dir, çünkü Strella sevgilisi olan adamın aynı zamanda babası olduğunu biliyordur. Doğrusu Strella, Jane Gallop'un *Kızı Tarafından Baştan Çıkarılmak* başlığına yepyeni bir anlam katıyor![4] Strella başta biraz tereddüt etse de (birbirlerini Strella'nın otel yatağında buldukları erotik bir sahnede Yiorgos'a yemesi için bedeni yerine çerez verir) nihayetinde arzuya alan açar, ensesti yasaklayan "kuralı" ihlal eder ve babasının, aştığı tabuya kör kalmasını sağlar. Bir yandan diyebiliriz ki Strella, hapse

4. Jane Gallop, *The Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1984.

düştüğü için erken yaşta yitirdiği babasını geri getirmeye ve yeniden kazanmaya çalışırken, akrabalık kurumlarını ayakta tuttuğu farz edilen ensest kurallarına karşı gelmektedir. Neticede Yiorgos'un mahkûmiyetine yol açan şiddet edimi, oğluyla düşüp kalktığını sandığı bir adama yöneliktir, dolayısıyla bir kıskançlık ve tutku suçu olduğu söylenebilir. Strella bir trans kadın olarak tekrar hayatına girdiğinde Yiorgos bu kadının kendi oğlu olduğunu anlamaz, dolayısıyla Yiorgos'un körlüğü giriştiği tabu ihlali açısından elzemdir. Öte yandan Strella'nın kendisinin de hem kör olduğu hem de kör olmadığı gerçeğiyle baş etmemiz gerek: Yiorgos'un kim olduğunu görür, bilir ve aslında kendi tutkusunun peşine düşüp Yiorgos'u sevgilisi olarak geri kazanırken onun kör kalmasını sağlar. Neticede bizim "gördüğümüz" şey babanın nasıl aslında hep sevgili olmuş olduğudur, yani bu önceki ve kurucu tutku, olay örgüsünde düzanlamlı, sevişme sahnelerindeyse görsel hale getirilir. Baba-oğul ilişkisinin ortaya çıkması Strella ve Yiorgos'u devasa bir soruyla başbaşa bırakır. Ne yapmış olduğunu anlayınca babanın ilk tepkisi öfkeden kudurmaktır, fakat bir süre sonra insan cinselliğini ve akrabalığını düzenlediği söylenen kuralları yeniden değerlendirmeye başlar, hatta Strella'ya cinsel bir teklifle geri döner. Strella bu teklifi reddeder, ama Yasa adına değil, Yiorgos'u hayatında tutma, babayı yeniden yitirmeme uğruna. Gerçekten de bütün filme sirayet eden bir başedilemez kayıp hissi söz konusudur, üstelik bu, Yasa'ya dair herhangi bir korku ya da idealleştirmeden çok daha aslidir. Bu kayıp korkusunun doğrudan tabunun ihlalinden kaynaklanması gerektiğini düşünebiliriz (nitekim filmin devamında öyle olur), fakat görünene göre tabu zaten daha başından ihlal edilmiştir ve en asli olan şey kaybedilenin geri getirilmesidir.

Dolayısıyla burada Babanın Yasası'ndan daha da temel nitelikte olan bir şey ortaya çıkıyor olabilir, fakat bizden, baba ile oğul arasındaki ensest tabusunu, homoseksüel tutkuyu akrabalığın temel yapıları içine yerleştirmenin bir biçimi olarak kavramamız isteniyor. Strella yitirdiği babasını geri getirmeye çalışmaktadır ve

ilişkiyi neredeyse yok edecek noktaya getirdikten sonra bile bu bağı her nasılsa korumaya çalışır. Strella'nın kararlılığı sadece birincil bir ötekiyi geri getirmeye dayanmaz (gerçi annenin kaybı katiyen işaretlenmemiş, yası tutulmamıştır, dolayısıyla bize Strella'nın âşık konumuna nasıl tırmanmaya çalıştığını anlamak için bir ipucu sunar: Strella Yiorgos'un erkeğidir, Yiorgos'un kadınıdır, dolayısıyla mümkün olan her ikame konumudur).

Elbette bazı izleyiciler filmin kaçınılmaz felaket noktasında, yani Strella'nın Sintagma Metrosu yakınlarında gözyaşlarına boğulmuş bir halde sokakta yürüdüğü sahnede bitmesini istiyor: Açıkça ve herkesin gözü önünde bitimsiz görünen bir ağıt yakmakta, dayanılmaz bir kayıpla baş etmek zorundadır. Bu görüşe göre, hikâyenin trajediyle bitmesi ailenin –kuir akrabalık üzerinden bile olsa– yeniden kurulmasından yeğdir. Belirsiz bir zaman aralığının ardından Strella, Noel'de kuir bir topluluğu ağırlar, bir eski sevgili, baba ve onun eski sevgilisi, bir başkasının bebeği, hapse girip çıkmış tek tük ve yersiz yurtsuz misafirler. Yine de filmin daha önce bitmesini isteyenler Noel, hediyeler ve uzlaşmayla dolu bu son sahnenin en nihayetinde normalleştirici olduğu kaygısını taşıyorlar. Son sahneyi sevenler ise kuir akrabalığın zaten hep eski sevgililer arasındaki bağlardan yoğrularak oluşturulmuş bir şey olduğunu kavrıyorlar: Strella ve Yiorgos birbirlerini sevgili olarak yitirirler ama yine de bir ailedirler, baba oğul olarak değil, eski sevgililer olarak. Hatta psikanalitik olarak denebilir ki, ebeveyn ilk eski sevgilidir ve "eski sevgililer" kategorisine hiç seks yapmadığımız ama daha başından itibaren olgunlaşmamış tutkularla bağlı olduğumuz kişileri dahil etmeliyiz. Eğer aile fertleri ayrılmaya mecbur kaldığımız ilk sevgi nesnelerimizse, demek ki menşeimiz olan aileler, tanımı gereği eski sevgililerimizdir. Filmin son sahnesi melankolik olabilir belki, ama kesinlikle gayri trajiktir, çünkü akrabalığın ensest tabusunu gerektirdiği yönündeki tez etkili bir şekilde tartışmaya açılmıştır. Bu tartışma ensest lehine bir argüman değildir. Fakat ensest tabusunun hem cinsellik hem de akrabalık için heteronormatif bir çerçeve üretmek amacıyla nasıl

araçsallaştırıldığını sorgular. Filmde mevcut tek heteroseksüellik kuirdir ve filmde mevcut tek akrabalık çekirdek ailenin ve onun kendini kuruşunu düzenleyen kuralların yerle bir edilmesi üzerine inşa edilmiştir. Dolayısıyla ikinci okumaya göre, ki bu benim okumama daha yakın, film trajik sonucu sorgulamak için bizi trajik olay örgüsünden geçirir, çünkü trajik sonuçtan çıkartılacak ders, cinsellik ile aşkın idrak edilebilir tarzlarının, mecburi kabul ritüelleri olarak temel akrabalık yapılarını onaylayan ve onların tabularına boyun eğen tarzlardan ibaret olduğudur. Doğru, Strella ve Yiorgos neticede ensest tabusunu kabul ederler, ama birbirlerini hayatlarında tutmanın tek yolu bu olduğu için. Üstelik birbirlerini hayatlarında, cinselliği inkâr ederek, yani geriye dönük olarak trajik körlüğü üstlenerek değil, eski sevgililer haline gelerek tutarlar. Bu durumda ikili zaten hep tartışmasız ve geri döndürülemez bir şekilde sevgili olmuş olacaktırlar – aşk "gelecekteki geçmiş zaman"da damıtılmıştır.

6

Otopoietiğin* Toplumsallığı: Tanınmanın Şiddetine Cevap Vermek

AA: Önceki bölümde *Strella* filmi üzerine tartışmamızda, belirli normların işleyişini öncül alan (ancak asla bu normlarca tümüyle kısıtlanıp topyekûnleştirilmeyen) bir süreç olarak tanımaya dair kimi sorular ortaya attık. Söz konusu normlar öteki tarafından tanınıp tanınmayacağımı ve nasıl tanınacağımı belirler, en önemlisi de, aksettirici ve yansıtıcı bir karşılıklı kuruluş ilişkisi içinde bir "ben" ile bir "öteki" üretirler. Formel liberal akıl tarafından arada bir "tanınmalarına" ya da "hoşgörülmelerine" rağmen, hegemonik ırk, toplumsal cinsiyet ve cinsellik normlarınca tiksinç bırakılanların deneyimlediği kendini tanıma ve kendi kaderini tayin anları, kimlik kategorilerinin belirlediği tanıma diyalektiğini nasıl potansiyel olarak merkezinden edebilir sorusu üzerine düşünmek ilginç olacaktır. Özellikle de liberal biçimiyle (başka biçimi var mı ki?) tanıma aygıtının düzenini bozmak mümkün müdür acaba? Yoksa bu düzen mütamadiyen "farklılığı" kuşatacak, üzerine hüküm verecek ve metalaştıracak şekilde işlemek suretiyle öznelere, yaşamlara ve dünyaya verilen eşitsiz şekillenimleri siyasal olmaktan çıkarıp meşrulaştırır mı?

* Yunanca *poiēsis* yaratmak, yapmak demektir, dolayısıyla otopoietik kendini yapmak, yaratmak anlamına geliyor. – *ç.n.*

Soruyu somutlaştırmak için şu sahneyi değerlendirebiliriz: *Strella*'nın trans başkarakterini canlandıran amatör oyuncu Mina Orfanou, bir gazetecinin "Hayatta yaptığınız en aşırı şey nedir?" sorusuna "Kendim!" diye cevap verdi.[1] Çözülüp yeniden yapılan benliğin bu performatif ilanında benlik alternatif liberal bir "bana her şey uyar" yaklaşımıyla sıfırdan yaratılmış değildir. Daha ziyade artık kalmış olana, ötekinin (öteki benliğin) çoklu ve indirgenemez tekilliğine melankolik biçimde açılır ve aynı zamanda tanınabilir, heteronormatif toplumsal cinsiyetli benliğin onto-epistemolojik tipolojilerini aşar. Orfanou'nun "Kendim!" cevabı, bir yandan kendinden müellif ve kendini yetkilendiren "ben" şekillenimlerinden feyzalsa da, öbür yandan "sen kimsin?" ya da daha doğrusu "sen *nesin*" sorusundaki celbin, çağrılmanın zarar verici teratolojik* içerimine ("hayatta yaptığın en aşırı şey") cevap verirken ve onun tarafından belirlenirken, liberal kendine sahip "ben" tipolojisini bulandırır ve yeniden siyasallaştırır. Tanınabilir bir benliğin (ve yaşanabilir bir hayatın) norm ve koşullarını yeniden pay eden "kendinden müellif" *bu* benlik, normatif benliğin narsisizmine meydan okuma ve farklı bir toplumsallık kurma potansiyelini taşır. Tiksinçleştirilmiş ve hakkında hüküm verilmiş istisnaya dair normatif söylem, performatif olarak yeniden işlenerek istisnai otopoietiğe dönüşür.

Tanınma ve kendini tanıma için mücadele eden "benlik" (biliyoruz ki benlik her zaman ilişkisel toplumsallık ve duygulanımsallık içindedir) kendisiyle tamamen aynı olan tanınabilir bir insan tarafından şiddetle yanlış tanındığında, radikal ya da tekinsiz bir biçimde alışılmadık olarak kurulduğunda, tanıma ekonomisi potansiyel ve geçici olarak istikrarsızlaşır diye düşünüyorum. İdrak edilemez ve gayri-ekonomik olan bu benlik (bolluk/mülk sahipliği koşullarında değil yabancılaşma/mülksüzleşme koşullarında, ait olma ve karşılıklı ait olma matrisleri vasıtasıyla ortaya çıktığı

* Doğuştan gelen deformasyon ve anormalliklere verilen tıbbi sıfat. – *ç.n.*

1. *Eleftherotypia*, 25 Ocak 2009.

için), hoşgörülebilir ve kapsayıcı tanımanın düzenleyici söylemine indirgenebilecek mucizevi, başka-ontolojik (*alter-ontological*) bir mutlak kimlik hadisesi değildir. Daha ziyade, doğru yinelenebilirlikte olumsal bir kopuş, doğru dürüst tekrarlamayı başaramamanın açtığı bir imkândır, böylece (kendini) bilen benliğin egemen konumu bir duyarlılık ve sorumluluk* çağrısı tarafından yerinden oynatılır.

Benim burada yanıtlamaya çalıştığım soru, duyarlı otopoietiğin tanıma aygıtının kuruluşunu tersine çevirebilen bir imkân teşkil edip etmediğidir. Bu soru, tanıma diyalektiğinin eleştirel bir okumasına, yani meseleye bir huzursuzluk unsuru katan ve hoşgörünün yönetimsel mantığıyla çatışan bir okumaya yönelik bir çağrıdır; nitekim hoşgörü mantığı insan öznelliği ve ilişkiselliği alanını yönetmeye, bu alana sahip çıkarak onu ontolojik olarak kapatmaya çalışır. Başka bir deyişle, yapılması gereken şey, tanıma piyasasına elverişli, hoşgörülü ve hoşgörülen kimlikler yaratmak değil, bu elverişlilik ufkunu kuran düzenleyici idealleri istikrarsızlaştırmaktır.[2]

JB: Bence burada Derrida'nın Levinas aracılığıyla ifade ettiği önemli noktada hemfikiriz: Sorumluluk duyarlılığı gerektirir. Gerçekten de bence siyasal sorumluluğun gerektirdiği hiddet, öfke, arzu ve umut gibi duygulanımsal yatkınlıkların çoğu, kişinin yalnızca kendisi için değil başkaları için de istediği şeylere bağlıdır. Dolayısıyla otopoiesisin ilişkisel bir kategori olup olmadığını sormak gerekiyor. Ya da daha önemli bir soru şu olabilir: Otopoiesis hangi koşullar altında ilişkisel bir kategori haline gelir?

* Burada "duyarlılık ve sorumluluk" olarak karşıladığım kelimeler metnin aslında *responsiveness* ve *response-ability* olarak geçiyor ve *response* (cevap, karşılık) kelimesini ortak kök olarak paylaşıyor. Athanasiou başka yazar ve düşünürlerin de yaptığı gibi "sorumluluk" anlamına gelen *responsibility* kelimesini *response-ability* olarak ikiye bölerek Latin kökenli bu kelimenin kuruluşundaki "karşılık-verebilirlik" anlamını vurguluyor. – *ç.n.*

2. Wendy Brown, *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton: Princeton University Press, 2006.

Foucault'nun benliği işlemenin normatif bir ufuk içinde gerçekleştiğini açıkça ortaya koyduğunu ve kimin idrak edilebilir bir özne olup kimin olamayacağını belirleyen düzenleyici ideallere karşı çıktığını düşünüyorum. "Eleştiri Nedir?" makalesinde eleştiri pratiğiyle uyumlu bir erdem olarak "cesaret"e değinmesinin sebebi budur.[3] Mücadele ettiğimiz ya da yerinden etmeye çalıştığımız ontoloji rejimleri altında hiçbirimiz tam olarak kim "olacağımızı" bilmeyiz. Örneğin şahıs olmaya (*personhood*) dair halihazırda geçerli fikirleri güvenceye alan toplumsal cinsiyet kategorilerine karşı mücadele ediyorsak artık tam olarak nasıl adlandırılacağımızı bilemeyebiliriz. Kendini yapma ya da otopoiesis süreci içinde olduğumuz düşünülebilir, bu da idrak edilebilirliğimizi riske atmayı, kültürel tercüme açısından bir sorun teşkil etmeyi ve idrak edilebilirliğin normlarıyla eleştirel bir ilişki içinde yaşamayı içerir. Bence toplumsallık bu denkleme iki şekilde dahil oluyor. Birincisi, mücadele ettiğimiz normlar toplumsal normlardır ve bizi tam da toplumsal yaratıklar olduğumuz için yönetirler. İkincisi, kendimizi yapıyorsak bunu ötekilerle birlikte yaparız ve normlara karşı benzer ya da örtüşen biçimlerde mücadele eden kolektivite türlerinin mevcut olması koşuluyla yaparız. Başka bir deyişle, kendimizi "kahraman bireyler" olarak değil, toplumsal yaratıklar olarak yaparız; "benim" mücadelemle "senin" mücadelen aynı olmasa bile, bizi ya idrak edilemez ya da aşırı derecede idrak edilebilir kılmakla tehdit eden normlar karşısında alınması gereken riskleri alabilmemiz için, aramızda kurulması mümkün, hatta şart olan bir bağ vardır. Burada mesele kendini tanımanın temeli haline gelecek yeni idrak edilebilirlik biçimleri kurmak değildir. Ama idrak edilemezliği kendi içinde bir hedef olarak kutlayıp yüceltmek de değildir. Mesele daha ziyade, hem cesaret hem de eleştirel pratik gerektiren bir hareket içerisinde ötekilerle birlikte, iğreti bir şekilde de olsa ilerlemektir; normlarla ve ötekilerle ilişkilenmenin

3. Michel Foucault, "What is Critique?", *The Politics of Truth* içinde, Los Angeles: Semiotext(e), 1997, s. 41-82.

"yerleşik" hale gelip yeni bir rejime dönüşmeyecek bir biçimini oluşturmaktır. Toplumsallığın ve özgürlüğün yeni tarzlarına açılmanın bir yolu olduğunu düşünüyorum bunun. Tanınmaya gerek duymadığımızı söylemiyorum. Tanınmanın her zaman kısmi olduğunu ve özgürlüğü eleştirel bir şekilde icra etme yetimizin tam da bu kısmiliğe dayandığını söylüyorum.

AA: Üstünkörü bir okumayla "ben-merkezli" otopoiesis ile "öteki-merkezli" tanıma etiği arasında yüzeysel bir ayrım yapmak mümkün olabilir. Fakat tanıma "öteki"yle sınırlı olmadığı gibi, otopoietik de "benlik"le sınırlı değildir. Otopoietik –kendine yeterli kahramanca bireycilikte ya da alternatif liberal "bana her şey uyar" tarzında olduğu gibi– yalnızca "benliği" ilgilendirmez, bilakis toplumsal olarak düzenlenen ve süregiden bir kendini biçimlendirme sürecinde performatif bir hadise olarak vuku bulur. Bu süreçte benlik, kurulmasına vasıta olan normlar içinde ve bu normlar karşısında farklı koşullar altında mücadele eder. Bu tür mücadeleler ancak ötekiler üzerinden ve ötekilerle birlikte yürütülebilir, artık kalan benlikleri, doğru dürüst ve sahiplenici benliğin ontoepistemolojik tipolojilerini aşan benlikleri ötekilere (başka benlikler de dahil olmak üzere) açmak suretiyle. Bana öyle geliyor ki otopoietik, bir anlamda etik gibi, benliğin başkalıkla ilişkiye açılmak suretiyle egemen konumunu yitirerek mülksüzleştiği bir imkândır. Eğer kendimizi yapıp bozup yeniden yapıyorsak bu yapıp bozmalar ancak ötekilerle birlikte ve ötekiler üzerinden gerçekleşir. Otopoietiğimiz kimin idrak edilebilir bir benlik olup kimin olmayacağını belirleyen düzenleyici ideallerden müteşekkil bir ufuk içinde gerçekleşir. Dolayısıyla bizi ya tanınamaz ya da fazlasıyla tanınabilir kılmakla tehdit eden normları üstlenme ve aynı zamanda da potansiyel olarak bozma işini ancak ötekilerle birlikte yapabiliriz.

JB: Otopoietiğin, bir tür etik gibi, egemen özneyi yerinden oynatmayı içerebileceği konusunda sana katılıyorum. Fakat belki de

otopoietik ile etik arasındaki ilişkiyi, analoji kurmanın ötesinde düşünebiliriz. Mesela benim anladığım kadarıyla Foucault'da özbakım ve kendini işleme (*self-crafting*) kimi açılardan *poiesis* tarzlarıdır. Peki *poiesis*'in üzerinde çalıştığı ya da çalışmak için kullandığı madde ya da malzeme nedir? Bir yandan, Foucault'nun da iddia ettiği gibi, bedendir. Öte yandan açıkça, kendine dönüşlülük daha henüz söz konusu bile değilken özneliğin oluşumuna dahil olan düzenleyici, hatta disipline edici normlardır. Bir bakıma burada benliğin nasıl, biçimlenmesine vasıta olan normlarla ve bu normlara karşı mücadele ettiğinden bahsediyoruz, dolayısıyla belki de biçimlenmiş olanın nasıl belirli bir şekilde biçimlendiğinin izini sürüyoruz. Eğer egemen özneyle –bizim buradaki derdimiz açısından kullanışlı bir mecaz olduğunu kabul etmeli– bağdaştırdığımız türden bir kendine dönüşlülüğü bundan ayırt etmemiz gerekirse, diyebiliriz ki egemen kendine dönüşlülük benlikten çıkan ve benliğe dönen bir harekettir, kendine dönmeye çalışırken bir yandan da başkalıkla olan savunmacı ilişkisini pekiştirmek çabasındadır. Bu noktada yanılmıyorsam, farklı şekillerde de olsa ikimizin de savunduğu –uğrunda mücadele ettiği– kendine dönüşlülük mefhumunda, benlik tam da toplumsal düzenlemeyi aşan (ve belki de önceleyen) bir toplumsallığa açılmak için kendi oluşumunun koşulları üzerinde eyler. Bir başka deyişle, egemen ve savunmacı konumu bozmaya çalışan kendine dönüşlülük biçimi, benliği işlemenin belli bir türünün, hatta benliğe yönelik verilen bir tür emeğin başkalıkla ilişkiyi yeniden açmaya ya da açık tutmaya çalıştığı bir kendine dönüşlülük biçimidir. Dolayısıyla bu kendine dönüşlülük biçimi, olduğu haliyle benliğe dönmeye direnmeye çalışır, bunun yerine benliği ilişkisel bir terim olarak yeniden yerleştirilmek peşindedir. Daha başka bir deyişle, kendi üzerinde çalışan, kendini işleyen "ben" halihazırda zaten, yapım aşamasında olan, yani inşa halinde, işlenmeye açık olan toplumsal ilişkiler ve normlarca biçimlendirilmiştir. Örneğin egemen bir konumdan bağımlılığın reddi aslında yine de ötekiyle kurulan bir ilişkidir ("Bağımlılığımı kabul etmeyi reddediyorum, bu tekzip benliğimin ko-

şuludur, üstelik size sunduğum bu açıklama bile açıkça kabul edeceğim, edebileceğim bir açıklama değildir"). Kendini işleyen "ben"i nasıl anladığımız çok şeyi değiştirir, çünkü burada işleyişi başlatan, tümüyle fail bir özne yoktur. Halihazırda zaten işlenmiş olan ama işlenmişliğini yeniden işlemesi gereken bir "ben" vardır. Bu anlamda "ben"i süregiden bir toplumsal işlenme sürecinde bir aralık ya da aktarıcı olarak düşünebiliriz – yani kaynak oluşturma gücünden yoksundur, bu anlamda mülksüzleşmiştir.

Gelgelelim bu tanım bile yeniden anlamlandırmanın zamansal bir modeline fazlasıyla bağlı kalıyor. Sen ise benim dikkatimi mülksüzleşmenin mekânsal koşullarına ve siyaset açısından içerdiği anlamlara çekiyorsun.

AA: Aslında bence bu performatiflik değerlendirmesi hem yeniden anlamlandırmanın zamansal ve mekânsal modellerine dayanıyor hem de bu modelleri potansiyel olarak bozuyor. Zaten başlatıcı ve kaynak oluşturan faillik (toplumsal düzenlemeyi *önceleyen* düşünülen bir faillik) fikrinin ta kendisi, kişinin kendi işlenmişliğini yeniden işlemesindeki (halihazırda zaten işlenmiş bir yeniden işlemedeki) değişken ve ayrıştırıcı zamansallıkta buharlaşıveriyor. Otopoietiği, süregiden bir toplumsal işleniş sürecinde bir "aralık" ya da "espas" yaratma olarak tasvir edersek, bu aralığın kimliğin mekân, ülke ya da toprakla sınırlandırılmış biçimlenimlerine indirgenemeyeceğini görebiliriz. Böylece dikkatimizi mekânsallığın ve onun performatiflik açısından içerimlerinin ne denli girift olduğuna verebiliriz. Hatta, mülksüzleşme mefhumunun kendi içindeki hem mekânsal hem zamansal içerimlerin izini sürebiliriz. Ama bence bu tür zamansal ve mekânsal figürasyonları kullanmamızın sebebi aslında, "bizim" kendini yetkilendiren "kendimize ait" zamansallık ve mekânsallıklarımızın dışına çıkmaya ne şekillerde çağrıldığımızı, birbirimizle-oluşma tarzlarına, toplumsal düzenleme rejimleri ve kimlikçi aygıtla uyuşmayan birey-ötesi tarzlara nasıl yöneldiğimizi kavrayabilmektir.

JB: Bu bahsettiğin kişinin "kendinden çıkmaya" davet edilmesi mefhumu çok önemli, Blanchot ve Levinas'ın da farklı şekillerde dile getirdikleri bir nokta.

AA: Evet öyle. Burada "benliğin" atıfta bulunduğu şey kendi kendini tarif eden ve müstakil bir bireysellik değildir, daha ziyade örneğin bizi "zıvanadan çıkaran", "kendimizden geçiren" öfke, umutsuzluk, arzu, hiddet gibi muhtelif duygulanımlarda ifade bulan, birbirimizle-oluşmaya duyarlı yatkınlıklardır. Bütün bunlar yalnızca kendimiz değil aynı zamanda başkaları tarafından da "sahip" çıkılan duygulanımsal yatkınlıklardır (nitekim bunların kişinin salt "kendine ait" olduklarını iddia etmek zaten zordur). Benlikle kurulan özdeş olmayan bir ilişki anlamında da, siyasal öfke ve tutku anlamında da "kendinden geçmiş" olmak adeta ötekilere ait olmak anlamına gelir, ki ötekiler de merkezsizleşmiş, zıvanadan çıkmışlardır, kendilerini aşan normlara bağlıdırlar, çeşitli şekillerde mülksüzleştirilmiştirler. Bence bu perspektif bizi etiğin nasıl siyasallaştırılacağı (ki etik zaten hep siyasaldır), etiğin nasıl siyaset ile mutabık kılınacağı, etiğin nasıl yeni siyasal toplumsallık tarzlarına açılmanın bir yolu haline getirileceği gibi geçerliliğini koruyan sorulara yönlendiriyor. Bildiğimiz gibi etik, ısrarlı ilişkisellik iddialarına rağmen kendiyle meşgul ve hatta kendini yüceltici bir şey olabilir, örneğin hayırseverlikte ve insancıl akıl tarzlarındaki gibi, ya da liberal insancıllık siyasetinin meşrulaştırıcı cilası olan ahlaki evrensellikteki gibi. Etiğin bu gibi ahlakçı tarzlarına panzehir niyetine Ewa Ziarek'in "uyuşmazlık (*dissensus*) etiği" dediği şeyi oluşturmamız gerekebilir. Bu hem bireyselleştirilmiş, müstakil, bedensizleştirilmiş benliklere dayanan liberalliğe, hem de normalleştirici, muhafazakâr cemaatçiliğe bir alternatif teşkil eder.[4]

4. Ewa Plonowska Ziarek, *An Ethics of Dissensus: Postmodernity, Feminism, and the Politics of Radical Democracy*, Stanford: Stanford University Press, 2001.

JB: Etikten siyasete geçişi sağlamanın pek kolay olmadığına katılıyorum. Bildiğin gibi etikten bahsetmenin siyasalı yerinden etmek ya da etkisizleştirmek olduğuna inananlar var. Bir yanda da etiğin sahasını özerk kılmak ve onu siyasetten arınmış bir şekilde tutmak isteyenler var. Fakat bence etik ilişkiselliği nitelendiren kimi temel sorular mevcut ve bu soruların önemli ifadelerini Adriana Cavarero'nun Levinas okumasında görüyoruz.[5] Örneğin "sen kimsin?" sorusu – bu soruyu en kişisel ve en siyasal koşullarda sormak mümkündür. Elbette biri üzerimize geldiğinde ya da açıkça istemediğimiz ve adil olmayan şekillerde bize baskı yaptığında bu soruyu "Sen kim oluyorsun? Ne bok olduğunu sanıyorsun?" şeklinde sorabiliriz. Ama aynı soruya ani bir yerinden uğrama, hatta hayret duygusuyla da varabiliriz: "Kim olduğunu bildiğimi sanıyordum ama bilmiyorum. Bana kim olduğunu söyleyebilir misin?" Levinasçı yaklaşımda bu sorunun açık kalması gerekir, yani derhal bir cevap alma talebinden ziyade bir davet olarak işlev görmelidir. Öyleyse denebilir ki, etiğin yörüngesinde kalabilmek için sorunun kendini bir soru olarak açık tutması gerekir.

Bu sorunun çokkültürcülük, göç ve ırkçılık üzerine halihazırdaki tartışmaları boydan boya katettiğini görmek mümkün bence. Tedavüle sokulduğu siyasal bağlama göre soru ton ve biçim değiştirir. Mesela soru bilmezden gelerek de sorulabilir ("benden öyle farklısın ki senin kim olduğunu anlamam mümkün değil"), beklenmedik bir şey duymaya ve kendi kültürel ve siyasal önkabullerini gözden geçirmeye, hatta belki de tepetaklak etmeye bir davet olarak da sorulabilir. "Arap dünyası" ya da "Müslüman dünyası" na sık sık yapılan atıflar, sanki böyle bir dünya bütünlüklü ve bilinebilir bir varlık olarak mevcutmuş etkisi yaratmakla kalmıyor, ayrıca bu dünyanın ne olduğuna dair herkesin hemfikir olduğunu, bu tümcelerle ortak bir dizi kültürel varsayıma işaret edildiğini varsayıyor. Bu tür varsayımlara sekte vurmak için "sen kimsin?"

5. Adriana Cavarero, *For More Than One Voice: Toward a Philosophy of Vocal Expression*, çev. Paul A. Kottman, Stanford: Stanford University Press, 2005.

sorusunu sormanın aynı anda hem etik hem de siyasal olan sebepleri vardır elbette. Ama bu sorunun, tam da kendini "Batı" ilan edenlere, onun bilinmeyen ötekileri işlevini görenler tarafından sorulması için çok daha ikna edici sebepler olabilir. Mesela bu sorunun "Arap dünyası"nın içinden onu yekpare bir bütün kılmak isteyenlere yöneltilebileceğini düşünebiliriz, düşünmek zorundayız. "Sen kim oluyorsun da benim dünyamı böyle inşa ediyorsun?" sorusu hem "Sen kim olduğunu sanıyorsun?" anlamına hem de "Senin kendi kültürel konumunu ifade edişin nasıl benim içinde yaşadığım karmaşık dünyayı bu şekilde oryantalize etmeni gerektiriyor?" anlamına gelir. Bana öyle geliyor ki bu siyasal karşılaşmaların her birinde etik meseleler söz konusudur ve mevzu etikten siyasala geçmek değil, temel etik soruların siyasal kipliklerinin izini sürmektir.

7

Tanınma ve Hayatta Kalma, ya da Tanınmaktan Sağ Kurtulma

AA: Temel bir soru olan "sen kimsin?" sorusu ve onun çokkatmanlı kişisel, siyasal, etik ve duygulanımsal tınıları, ki senin de dediğin gibi bunlar baskının/ihlalin, yerinden olmuşluğun, hatta hayretin tınıları olabilir, tanıma üzerine günümüzdeki tartışmaların zemininde yer alıyor. Bence burada yine liberal tanıma etik ve mantığının çıkmazları ve değişkenlikleriyle karşı karşıya kalıyoruz. Liberal söylemin, tanımayı düzenleyici bir ideal ve başkalığı yönetme biçimi olarak görmeye yönelik kışkırtması, özellikle kültürel tanımaya dair liberal söylemlerde etkili biçimde ifade buluyor. Toprakları üzerinde hak iddia eden Avusturalyalı yerli halkın perspektifinden kapitalist çokkültürcülüğü inceleyen Elizabeth Povinelli "tanıma kandırmacası" mefhumunu ortaya atmıştır. Bu mefhumla Povinelli çağdaş çokkültürlü liberalizm bağlamında gerçekleştirilen yasal, kurumsal, söylemsel ve duygulanımsal tanıma biçimlerinin nasıl eşitsiz liberal iktidar rejimlerini ve ulusal kaynaşma tahayyüllerini yeniden üretmeye yaradıklarını gösteriyor. Çokkültürlülüğün bir ulusal ideolojik oluşum ve dolayısıyla yeni bir ulusal tekkültürcülüğün temeli haline geldiği bu özel bağlamda, yerli özneler ulus tarafından tanınma ve devletin tazmin

edici yasaması karşılığında –otantik bir özkimlik ve geçerli ya da isabetli bir mülkiyet iddiasının temeli olarak– ulusöncesi, "geleneksel" kültürel farka dayalı bir otantik özkimlik icra etmeye davet edilirler ("fazla itici olmamaları kaydıyla").[1] Peki liberalizmin "sen kimsin?" sorusunu hem sorup hem de –güya soruyu yönelttiği yerli özneler adına– yanıtlarken hoşgörmeyi pek sevdiği ve tanınmaya kışkırttığı bu "fark" nedir? Liberal ulus-devlet farkı teslim ettiğinde neyi tanıyıp neyi yanlış tanımış olur? Neyi üretir, neyi olumlar ve neyi ihlal eder? Son olarak, liberal tanımadan ve onun yaşamı güvence ve koruma altına alma yönündeki, aynı anda yaşamı hem olumlayıp hem tehdit eden iddialarından nasıl sağ kurtuluruz?

JB: Güzel bir soru bu, liberal tanımadan nasıl sağ kurtulunur? Ama bu, bir başka soruyla da bağlantılı olabilir: Liberal tanıma olmadan nasıl hayatta kalırız? Gayatri Chakravorty Spivak bir yerde liberalizmin "istemeden edemeyeceğimiz şey"[2] olduğunu yazmıştı, ben de tekrar tekrar kendimi bu "istemeden edememe" halinde bulmuşumdur. Bu formülasyon, istemenin kendisinin toplumsal ve siyasal kategorilerce mecbur kılındığını ima ediyor, demek ki bu kategoriler yalnızca arzu nesneleri olmayıp aynı zamanda arzunun tarihsel koşullarıdır. Bir yandan her ne kadar liberalizmi istememeyi başarmayı dilesem de onu istemeden edemiyorum demek ve dolayısıyla liberalizmi onsuz yapamayacağım bir nesne olarak ele almak var. Bir de liberalizmin ufku ve araçları olmaksızın herhangi bir şeyi istemem mümkün değil, yani arzum bu kategorilerle öyle hemhal ki onlar olmaksızın kendimi hiç arzulamaz halde bulurum (ve dolayısıyla aslında kendimi hiç bulamam) demek var.

1. Elizabeth Povinelli, *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*, Durham, NC: Duke University Press, 2002, s. 108.

2. Gayatri Chakravorty Spivak, *Outside in the Teaching Machine*, New York: Routledge, 1993, s. 45-46.

Örneğin tecavüze uğrayan bir kadın kendisine karşı işlenen suçun kovuşturulması için hukuka başvurduğunda, hukuka işlemiş olan güvenilir anlatıcı ve meşru özne fikrine riayet etmesi gerekir. Sonuçta hukuk onun meşru özne olmadığına, iddia ettiklerinin hiçbir değeri olmadığına ve genelde sözünün bir değeri olmadığına kanaat getirirse kadın söz konusu hukuk tarafından öznelikten çıkarılmış olur. Göç siyasetindeki pek çok uğrak gibi bu da öznenin, kabul ve idrak edilebilirliğini yöneten norma riayet etmesi yönündeki talebin, öznenin hukuk tarafından öznelikten çıkarılmasına yol açtığı bir uğraktır. Peki bu, tecavüzü kovuşturmak için hukuka başvurmayalım mı demek oluyor? Hayır, bu anlamda hukuk belki de istemeden edemeyeceğimiz bir şeydir. Özellikle de bu tür yasaların yürürlükte olmadığı ya da tecavüzü (evlilik içi tecavüz de dahil) suç addeden yasaların yeni yürürlüğe sokulduğu bağlamlarda böyledir. Yine de insan hukuka başvurduğunda hukukça ihlal edilme riskine girer. "İtibarını" ve "sesini" geri kazanma mücadelesi ise tek başına yürütülebilecek bir mücadele değildir, kolektif destek hatta belki de bir toplumsal hareket gerektirir. Bu gerçekleştiğinde de –biliyoruz ki sıklıkla gerçekleşmez– hukuka her başvurunun hukukla (ve tam da insanın ihtiyaç duyduğu liberal araçlarca öznelikten çıkarılması, tiksinçleştirilmesi riskleriyle) eleştirel ilişkisini koruyan bir toplumsal harekete dayandırılmasının ne kadar önemli olduğunu görürüz.

AA: Söylediklerine katılıyorum. Liberal tanımadan nasıl sağ kurtuluruz sorum tam da bu liberalizmle bağlantılı "istemeden edememe" formülasyonundan ötürü önem taşıyor! Tanıma meselesini hayatta kalma meselesiyle birlikte düşünmeye başlamışken Hegel'in "tanınma mücadelesi" (*Kampf um Anerkennung*) dediği şeye dönebiliriz. Özellikle de, tanınabilirliğin yerleşik koşullarına riayetsizliğin kişinin yaşamının olabilirliğini tartışmaya açtığını göz önünde tutarak bu mücadelenin alabileceği biçimleri değerlendirebiliriz. Tanınma mücadelesine dair bir kuramı nasıl yeniden formüle etmeli ki, tanınmak için uygun şartları yerine getiriyor ol-

mayı geçerli insan özneliğini belirleyen normlarla eşit tutan iktidar ilişkilerini kapsayabilsin? Tanıma siyasetine dair yaygın perspektif, özneleri, zaten halihazırda mevcut olup ardından tanınmayı talep eden insan failler olarak kavrama eğilimindedir ve böylece kimin tanınabilir, geçerli bir insan özne sayılarak değer görüp kimin görmeyeceğini koşullandıran iktidar ilişkilerini örtbas etmiş olur. Frantz Fanon, özellikle de *Siyah Deri Beyaz Maske*'de, sömürgeleştirilenin hissiyatına dair geliştirdiği psikanalitik perspektiften bakarak ve Alexandre Kojève'in Hegelci tanıma diyalektiği üzerine yazdıklarının etkisiyle sömürge bağlamında tanınmanın imkânsızlığını değerlendirmişti.[3] Sömürgeci tarihsel koşulun, bilginin ve tahayyülün söylemsel bir yanürünü olan yerli, sömürgeleştirilmiş özne, tanınmaya dair siyasal iddiayı dile getirmeyi mümkün kılan karşılıklılıktan mutlak surette yoksundur. Dolayısıyla sömürgeleştirilenin sömürge düzeninden özgürleşebilmesi için belli bir kendini başkalaştırma süreci zorunludur.

Tanınma ile hayatta kalma arasındaki ilişki (ki bu "istemeden edemeyeceğimiz şey" olan tanınmaya rağmen hayatta kalma meselesidir hep) toplumsal normatifliğe bağımlılığı nedeniyle tabiatı gereği melankoliktir. Hayatta kalma, iktidarın ırkçılık, yoksulluk, heteronormatiflik, etnosantrizm ve kültürel tanıma gibi normatif ve normalleştirici işlemlerince şekillendirilir ve eşitsiz bir şekilde pay edilir. Hayatta kalma öznenin toplumsal dünyada zuhur edişini başlatan kayıpları ve geri dönüşsüz engellemeleri yadsımaksızın kabul edişine, aynı zamanda da, kuruluşuna vasıta olan ve varoluşu için bağımlı olduğu zarar verici çağrılmalara işaret eder.

Tam ve nihai tanınmayı (tanınma vaadini) siyasetin amacı olarak gören liberal tanıma, direnen öznenin hayatta kalması için gü-

3. Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, çev. Constance Farrington, New York: Grove Press, 1994; Türkçesi: *Siyah Deri Beyaz Maske*, çev. Cahit Koytak, İstanbul: Versus, 2009. (İleride Fanon'un bu kitabından yapılan alıntılarda kaynak olarak kitabın Türkçe çevirisini kullanmaktansa, dilde tutarlılık sağlayabilmek için alıntıları kendim çevirdim. Bunu takip eden iki dipnottaki sayfa göndermeleri yazarların yararlandığı İngilizce edisyona referans veriyor. – *ç.n.*)

venli bir yol olarak sıklıkla ve kolaycı bir yaklaşımla yüceltilir. Halbuki liberal tanıma perspektifi tanımanın koşullarının ne olduğunu sormayı unutur. Tanınma ve onun önkoşulu olan asimilasyon öznenin kendi kaderini tayin ettiği hayat anlamına mı gelir, yoksa düzenleyici iktidarın sağladığı kendini tanımlama matrislerinde yaşamakla yetinmek anlamında sağ kalmak mı demektir? Özne konumlarını toplumsal cinsiyet, cinsellik, ırk, etnisite ve sınıf açısından belirleyen siyasal gösterenler, olumsallıklarını ve gelecekte yeniden ifade edilmeye açık olmayı nasıl korurlar? Bence bu tür soruları sormak, tanınmaya rağmen ve tanınmanın zorunlu olarak öncül aldığı düzenleyici iktidara rağmen insan nasıl hayatta kalır sorusunu açık tutmaktır, liberal tanınma gerçekten de istemeden edemeyeceğimiz şey olsa bile.

JB: Tanınma kendini tanımlamayla, hatta kendi kaderini tayin etmeyle tam olarak aynı şey değildir elbette. Tanınma, kişinin idrak edilebilir bir varlık olarak ortaya çıkabilmesi için asla seçmediği koşullara temel düzeyde bağımlı olduğu duruma işaret eder. Fanon kendisini parmağıyla gösterip "Bak, bir zenci!" diyen küçük çocuğu aktarırken bize öznenin toplumsal kuruluşunu kavramanın bir yolunu sunar; bu yol kuruluşu bozma gücü ve riskini de kendi içinde barındırır. Yani Fanon, toplumsal olarak tanınmasını sağlayan dilin onu hayretengiz ve hor görülen bir görsel tüketim nesnesine dönüştürdüğü bir dünyada kendisini kuracaksa, o halde ırksal kuruluşu yöneten mevcut idrak edilebilirlik tasarılarına dair bir eleştiri de getirmesi gerekir. Mesele her ne pahasına olursa olsun tanınmak için yaygara koparmak, saldırganlığa varan idrak edilebilirlik şemalarına ayak uydurmak değildir, hayatta kalma mücadelesi içinde tanınmanın ne gibi bedelleri olduğunu incelemektir. Sonuçta Fanon kategorileri paramparça eder ve nihayetinde gelip de toplumsal kategorizasyona dayanmayan bir hitap tarzına hasret duyar olur. *Siyah Deri Beyaz Maske*'nin sonunda Fanon, başka bir şekilde açılması için bir tür duayla yakarır bedenine: "Ey bedenim, beni daima sorgulayan bir insan kıl!" Peki ırkçı çağrılmaların sal-

dırısına uğradıktan sonra neden sorgulayan bir insan olmak istesin ki? Anlaşılan o ki kapanma tehlikesiyle karşı olduğunu bilir, duası ise aynı anda hem bedensel hem bilinç düzeyinde bir açıklığı icra ve talep eder. Bir önceki satırda da yeni bir kolektivite önerir: "Bu eserin sonunda, her bilincin açık boyutunu herkes bizim gibi hissetsin istiyoruz."[4] Yani bedenine, kendisini sorgulayan bir insan kılması için yakarır, ama aynı zamanda o sorgulama tavrının potansiyel olarak evrensel olduğunu (dolayısıya ırkçı işaret etme ritüellerine adım atmış küçük beyaz oğlana da uzandığını) beyan eder.

Kendine yönelik (evrenselleştirici bir umudu kodlayan) bu son hitap Fanon'un söz edimleri arasında belki de en isyankârıdır. Benlik ancak kendini yeniden ele geçirip irdelediğinde insan dünyası için ideal koşullar var olmaya başlayabilir. Fakat bedenin kendini soruşturma tarzı, bedenin kaynaklarından doğan bu sorgulayıcı açıklık, idealin kendisidir, yani tam olarak önkoşulu değildir. "Neden," der Fanon "basitçe ötekiye dokunmayı, onu hissetmeyi, onu kendime açıklamayı denemeyeyim?"[5] Bu cümle bir soru kalıbındadır, demek ki kendini irdelemek ötekiyle bu ilişkiyi içerir. Bir sonraki satırda Fanon şöyle yazar: "Peki özgürlüğüm bana *Sen*'in dünyasını inşa etmem için verilmemiş miydi?" Buradaki "sen" sömürgeleştirilen mi yoksa sömürgeci midir, ya da aynı zamanda ilişkiselliğe bir uzanış mıdır bilmiyoruz.

Kendini sorgulamak yalnızca içe dönmek değildir, aynı zamanda bir hitap tarzıdır: *ey sen, ey bedenim.* Bu Fanon'un kendi bedensel yaşamına seslenişi, bedeni yeniden failliğin temeli kılışı olduğu kadar, ötekine de bir sesleniş, bir hitap, hatta bir dokunuştur, her bir bilinci açık bir kapı olarak görmeye kendini adayan, bunu da karmaşık nedenlerle yapan bir bedenin mümkün kıldığı bir dokunuş. Beden Fanon'u bir "sen"e doğru açtığında öyle bir açar ki öteki de bedensel yollarla bir "sen"e hitap edebilir hale gelir. İki hitap tarzına da içkin olan kavrayış, bedenin yalnızca bu do-

4. *A.g.y.*, s. 232. 5. *A.g.y.*, s. 231.

kunduğum ötekiye değil bütün diğer bedenlere açık hitabı mümkün kıldığıdır. Yani denebilir ki burada gerçekleşen hümanizmin yeniden bedenselleştirilmesidir, şiddetin bir alternatifini ileri sürer ya da paradoksal olarak, ulaşmaya çalıştığı (ve sonuçta gerçekleştirebilmesi için çürütmesi gerektiği) normatif ideali dile getirir. Belki de Fanon'un bu noktada örneklendirdiği inanç şudur: *"sen" olmadan insanın kendisini icat etmesi mümkün değildir ve "benlik" tam da kurucu toplumsallığını yadsımaksızın kabul eden bir hitap tarzında kurulur.*

Öyleyse kendini tanımlama ve kendi kaderini tayin etmenin bir soru kalıbı olarak anlaşılması ilginçtir, bu soru kalıbında hem Fanon'un kendi bedeni, hem de ötekilerin dünyası "sen" haline gelir. Böyle bir açıklık içinden ve bu açıklık olarak hitap edilen kişi saldırgan ırkçı celpten/çağrılmadan farklı bir hitap biçimi kuruyordur.

Bu tartışmanın idrak edilebilirlik tasarıları ile tanıma normlarının hem devlet-merkezli hem de biyopolitik iktidar biçimlerinde birbirleriyle nasıl bağlantılı oldukları üzerine düşünmek açısından daha genel içerimleri var elbette. Her iki durumda da tanınma, getireceği mükafatlara ne denli muhtaç olsak da, muğlaklık taşımayan bir kendinde iyi değildir.

AA: Fanon'un hitap tarzı *–ey sen, ey bedenim–* bedenlerin, olayların, hayaletsi figürasyonların, yaralayıcı sözlerin ve sonlu insanlık durumumuzu çerçeveleyen iktidarların değiş tokuş edilebilir olma koşullarının yeniden yapılandırılmasındaki yoğun bir uğrağı ifade eder. Çiftdeğerli anlamıyla hem kendini yerleştirmişlik (*self-placedness*) hem de ötekiye dönüş olarak okunabilir. Senin de çok yerinde ifade ettiğin gibi, eğer beden Fanon'u bir "sen"e doğru açıyorsa, öyle bir açar ki öteki beden de bir sen'e hitap edebilir hale gelir. Dilsel failliğin, yanıtlamanın ve karşılık vermenin mümkün hale geldiği an işte budur. Fanon'un aktardığı, küçük oğlanın parmağıyla onu gösterip "Bak, bir zenci" dediği sahnedeki zarar verici çağrılma bir yandan da bir hitap mevkii ve failliğin temeli ola-

rak etkisiz hale getirilir, yeniden kaleme alınır ve kullanılır. Çağrılmanın korku, utanç ve nefret öznesi üretme gücü radikal olarak yeniden anlamlandırılır ve yeniden bedenselleştirilir. Dilde bedenin zorunlu olarak içerimi bağlamında can alıcı nokta, Fanon'un, biçimsel sürekliliğinde sebat eden bedenine kendisini sorgulayan biri kılması için yalvarmasıdır. Üstelik –ya da *bilhassa*– bunu ırksal kuruluş ve (yanlış) tanımayı yönetip ele alınmamış ve sorgulanamaz bırakan idrak edilebilirlik tasarılarını dramatize eden bir sahnede yapar.

Bugün karşı karşıya olduğumuz, hem kuramsal açıdan hem siyaseten en can alıcı meselelerden biri, tanımanın doğal mekanizması olarak iktidarı tekeline alan devlet ve diğer aygıtlara dair yaygın algıyı ele alan, bu algıyı sorgulayan ve sarsan bir tanıma siyaseti geliştirip ileri sürmektir. Devletin ve diğer normatif aygıtların söylemsel mekânını, idrak edilebilirliğin alternatif versiyonlarını dile getirmenin mekânı olarak kullanabilmek için ne yapmalı, ya da neyi bozmalı? Normatif olmayan öznelerin, hayatların ve yakın bağların yasal, kültürel ve duygulanımsal olarak tanınmalarının bir yolu var mı? Peki ya bunların liberal tanımanın işleyişlerini yöneten normatif doğru dürüstlüğün ve dışlayıcı sahipleniciliğin ötesinde yaşanmalarının bir yolu? Bu soruları sormak liberalizmin kapsayıcılık ufkunu açmasını, vaatleriyle ideallerine uygun davranmasını talep etmek değildir, daha ziyade bu idealleri sürdürmek üzere birleşen düzenleyici kuvvetleri teşhir etmeyi mümkün kılmaktır.

JB: Bütün bunlar bizim devlet iktidarına boyun eğmeksizin onu araçsallaştırabilen özneler olarak işlev görebilmemize bağlıdır. Devletle iştigalimizi "seç beğen al"la sınırlandırabilir miyiz? Devlet iktidarından kopuk bir siyasal faillik tarzı, o iktidara eleştirel müdahalede bulunmak için ne denli gereklidir? Kimileri eşcinsel evliliğinin tam da böyle, devlet iktidarının araçsal kullanımı olduğuna inanıyorlar, ama benim için şu soru hâlâ geçerli: Eşcinsel evliliğini bir hak olarak talep etme yönündeki aktivist çaba, düzen-

leyici iktidara teslim olmanın, tamamıyla onun normu tarafından düzenlenmeye talip olmanın bir yolu değil midir?

AA: Eşcinsel evliliğini savunmaktaki risk, devletin ne ölçüde tanınma kaynaklarını verili arzu, cinsellik ve ilişkilenme tertiplerini tasdik edip normalleştiren şekillerde manipüle eden bir düzenleyici kurum olarak görüldüğüyle alakalıdır. Devleti, kimin yasa karşısında tanınmaya layık bir özne olacağını belirleyen bir kamusal akıl temsilcisi olarak kavrıyorsak, eşcinsel evliliğinin içerilmesi talebi (Jacques Rancière'in terimleriyle söyleyecek olursak)[6] bir siyasal eylem değil polislik hamlesidir. Dolayısıyla kimilerine göre burada bir ikilemle karşı karşıyayızdır. Heteronormatif olmayan ilişkilenme tarzları devletçe tanınma temin edemeyince gerçeklikten çıkmış olur; yani, gerçek, meşru ve hayata geçirilebilir olarak algılanamaz, böyle tahayyül edilemez hale gelirler. Gelgelelim devletten çare ummak, yönetimselliğin liberal teknolojilerini ve hakikat iddialarını kuvvetlendirir; yasanın özneleri adlandırıp var etme, tanınma hakkı verme, idrak edilebilirliğin sınırlarını çizme, önem taşıyan ilişkilenmeyi kamusal olarak tesis edip normalleştirme gücünü pekiştirir. Dolayısıyla yasanın işler haldeki uzlaşımlarını yineleyen bir "bizi de alın" ricasından ziyade, epistemik şiddete itirazın başka biçimleri mümkün olabilir, yasa ve akrabalığın zaten hep heteronormatif olan normalleştirici güçlerini sarsan itiraz biçimleri gibi. Burada şu sorulabilir: Devlet ve yasanın düzenleyici söylemleri, yeniden anlamlandırma ve altüst etme gibi radikal stratejiler tarafından ne derece temellük edilebilir? Devletle iştigalin belirli bazı biçimleri ne derecede toplumsal cinsiyetin, cinselliğin, ulusun ve ırkın hegemonik normlarına karşı mücadeleleri yükseltir? Son olarak, devletle eleştirel olarak iştigal etme biçimlerinin, liberal tanımanın asimile edici kuvvetleri karşısında ne denli zayıf oldukları sorusu da halen geçerlidir.

6. Jacques Rancière, *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe*, çev. Hakkı Hünler, İzmir: Ara-lık, 2005.

Başka bir bağlamda, Mayıs 2006'da Los Angeles'ta sokağa çıkan yasadışı göçmenlerin ABD'nin ulusal marşını İspanyolca söylemeleri bağlamında olduğu gibi,[7] bir hakkın, bahşedilmemesine ve tanınmamasına rağmen, hatta tam da o sebeple kullanılmasının prizmasından bakarak bu sorular üzerine düşünmek mümkün müdür; nasıl düşünülebilir, merak ediyorum.

JB: Belki de sabıkalılık statüsünün nasıl bir hak iddiasına dönüşebileceğini değerlendirmemiz gerekir. Bu çok hızlı gerçekleşebilir, örneğin ABD'de gözaltı ve sınır dışı edilmeyle tehdit edilen göçmenler aniden "vatandaşlığa giden yol" için uygun şartlara sahip hale gelebiliyor. Halihazırda vatandaş olup hemcinsleriyle evlenmek isteyenler için de farklı ama benzer bir durum söz konusu. Kimi eyaletlerde gey, lezbiyen ya da biseksüel oldukları için boşanma davalarında çocuklarının velayetini alamayan ebeveynler var; ama aynı eyaletlerin bazılarında yürürlükte olan eşcinsel evliliği hakları, bu aile hukuku davalarında ortaya çıkan eşcinselliği patolojikleştirici ve kriminalize edici görüşlerle çatışıyor. Böyle mevzularda "devlet" tek ve yekpare değil, çatışan eğilimlerden oluşan bir sahadır. Belki de mutabakat ve tutarlılığın eksik olmasından memnuniyet duymalıyız, çünkü bu durum hukuku hukuka karşı kullanmak için daha çok fırsat üretir. Her tanıma biçiminin geçici bir düzenleme tarzı ve özgürlüksüzlük işareti olduğunu söylemek kuşkusuz hata olur. Hukuk ve siyaset düzeyinde tanınma mücadelesi vermeliyiz, ama aynı zamanda da tanınmanın bizi topyekûnleştirmesine karşı mücadele etmeliyiz.

AA: Evet mesele tanınmaya dair tüm talepleri imkânsız, gerici ya da umarsızca liberal siyasetin düzenleyici normlarına bağlı diye reddetmek değil, bu konuda sana katılıyorum. Mesele daha ziyade sorgulayış hattımızı kaydırmak, bazı yaşam ve ilişkilenme biçim-

7. Judith Butler ve Gayatri Chakravorty Spivak, *Ulus-Devlet Marşını Kim(ler) Söyler*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Agora, 2010.

lerinin neden diğerlerinden daha mümkün, daha tahayyül edilebilir, tanınmaya daha uygun, daha düşünülebilir ve yaşanabilir olduğu hususuna yöneltmektir. Dolayısıyla bence karşımızdaki açmaz, farklılığın liberal manipülasyonunu, üzerine hüküm verilmesini, hoşgörülmesini ve yönetilmesini yeniden üretmeyecek şekillerde tanınabilirliğin matrisleri üzerinde nasıl çalışacağımızdır.

Sanırım benim tanıma siyasetine (reddetmektense) şüpheci yaklaşmam, bütün siyasal iddiaların tanınma iddialarına indirgenmesine yönelik bir şüphecilikle alakalı. Burada Wendy Brown'ın şu kışkırtıcı argümanını takip ediyorum: Halihazırda mevcut olan koşullar içinde ezilenlerin tanınmasını talep eden hareketler, özellikle de bunu yaralanmışlık eksenli kimlik iddialarına dayanarak yapanlar en nihayetinde tam da haksızlığı üreten zarar verici tahakküm yapılarını pekiştirip sağlamlaştırırlar.[8] Modern kimlik siyaseti asıl olarak modern liberal devletin güya "iyicil" ve "koruyucu" kapsayıcılığından dışlanmanın sebep olduğu haksızlığa dayandırıldığından, varacağı sonuç, haksızlığa uğramış, zarar görmüş kimliğin yeniden tescil edilmesi olabilir.[9] Bana öyle geliyor ki bu eleştiri hattının derdi kimlik siyasetini ve tanımanın tüm biçimlerini kestirip atmak değildir, daha ziyade kimlik temelli talepleri düzenleyip barındıran, siyaseti tanınma taleplerine indirgeyen normatif koşulları teşhir edip sorunsallaştırmaktır.

JB: Benim anladığım kadarıyla Brown'ın derdi ezilenlerin tanınma taleplerinden ziyade, belirli siyasal bağlamlarda haksızlığın ya da zararın kendisinin kimlik açısından asli hale gelmesidir. Ezilmenin üstesinden gelmek için ezilmenin tanınmasını talep etmek ile, artık haksızlığın ya da zararın tanımladığı bir kimliğin tanın-

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

9. Benzer şekilde Patchen Markell de toplumsallık ve toplumsal kimliği karşılıklı tanıma üzerinden kavramsallaştırmanın kimlik temelli adaletsizlikleri kuvvetlendirdiğini ileri sürmüştür. Patchen Markell, *Bound by Recognition*, Princeton: Princeton University Press, 2003.

masını talep etmek arasında önemli bir fark var. İkincisindeki sorun bu talebin haksızlığı ya da görülmüş zararı kimliğe kaydetmesi ve bunu siyasal öztemsilin önkabulü haline getirmesidir. Böyle olduğunda zarar, üstesinden gelinecek bir ezilme olarak yeniden şekillendirilemez. Haksızlığa ya da zarara yapılan vurgudan ezilmeye yapılan vurguya geçiş, kimlik kategorisinin tarihselleşmesine izin vermektir; siyaseti kimliğin beyanı ve teşhirinden ziyade, ezilmenin daha geniş toplumsal ve ekonomik koşullarının üstesinden gelme mücadelesine odaklandırır. Ama sanıyorum şu konuda haklısın: Tanımayı var olanın statik bir kabulü olarak kavrayacaksak, siyasetin hedefi olarak tanıma yeterli değildir. Tanımanın kendisinin dönüştürücü bir kategori olması, ya da dönüşme potansiyelini siyasetin hedefi kılmaya yönelik işlemesi gerekir. Belki şimdi biraz da tanımanın nasıl işlediğine dair bazı spesifik örneklerden bahsedebiliriz?

AA: Tanımanın kendisinin dönüştürücü bir kategori olduğunu söyleyerek çok yerinde bir tespitte bulunduğunu düşünüyorum. Tanıma ontolojik bir kategori değildir, daha ziyade ontoloji çerçeveleri üretecek şekilde işler. Dolayısıyla ortaya çıkan soru şudur: Heteronormatif olmayan arzunun tanınabilir hale gelmesi için ve bunun da devletin zarar görmüş kimlikleri korumak adına arzuyu normalleştirme arzusunu pekiştirmeden gerçekleşebilmesi için siyasalın ne gibi dönüşümlere uğraması gerekir? İktidarı tekelleştiren kurumlara tanınabilirliğin normlarını belirleme ve bunlara göre tanıma bahşetme ayrıcalığını vermeksizin tanımayı kullanma isteğimiz, siyasalın kuruluşuna vasıta olan koşulları dönüştürecek yeni siyasal öznellik biçimleri icat etmeye yönelik daimi bir çağrı yapmamızı gerektirir. Dolayısıyla evet, tanımanın kendisinin dönüştürücü hatta kendi kendisini yapıbozuma uğratan bir kuvvet olması gerektiği konusunda sana katılıyorum. Ayrıca bu meselenin günümüzdeki koşullarda sol siyaset ve toplumsal hareketler için aciliyet taşıyan bir çalışma alanı teşkil ettiğini düşünüyorum; bu kesimlerin tanınmaya yönelik bir çağrıyı nasıl, tam da muhalefet

etmeye çalıştıkları yerleşik tanıma şartlarını sürdürüp yoğunlaştırmaksızın yapacaklarını değerlendirmeleri gerekiyor. Belki de bu, radikal demokratik sol siyasetin liberalizmden, hatta sol liberalizmden de önemli bir şekilde farklılaşma biçimidir. Ama her şeyden önce, gündelik hayatımızın olağan yoğunluğunda yaşam ve ölüme dair son derece elle tutulur içerimleri olan bir meseledir bu, çünkü tanıma sıklıkla yaşanabilirliği sağlama almanın ve yaymanın güvenli bir yolu olarak gösterilir. Peki belirli tanıma tasarıları yaşam ve ölümün pay edilişini nasıl düzenliyor?

JB: Tanınmaya ve yaşama olanağına dair bu sorunun peşine düşelim öyleyse. Tanınma mücadelesinin her durumda ölüm kalım mücadelesiyle bağlı olduğuna katılıyorum. Hegel'in *Fenomenoloji*'sinde ölüm kalım mücadelesi, tanınma mücadelesini doğurur. Ayrıca ölüm kalıma dair meseleler, ardından gelen tanınma mücadelesinde yüksek önemini sürdürür (yani Hegelci anlamıyla "korunur"). Buna karşılık ölüm kalım mücadelesi bile karşılıklı tanıma tarafından yapılandırılır, farklılıkların üstesinden gelme çabası olarak tanımanın başarısız olmasının sebebi işte tam da budur. Bizim buradaki derdimiz açısından bence tanımanın yerleşik normlarının, yoğun bir şekilde celbedilenler ya da çağrılmaya maruz kalanlar için olduğu kadar, kısmen celbedilenler, hatta hiç celbedilmeyenler için de maddi sonuçlar taşıdığını not etmemiz önemli. Bir diğer deyişle, yaygın normlar kimin insan ya da hak sahibi özne sayılacağını belirlediğinde tanınmaksızın kalanlar prekariteye, kırılganlığa tabi olurlar. Dolayısıyla tanıma normlarının eşitsiz bir şekilde pay edilmesi, prekaritenin eşitsiz bir şekilde pay edilmesiyle doğrudan bağlantılıdır. Elbette, sürerlik ya da zorluklara rağmen sebat etme bazen hegemonik normların işleyişinin dışında bulunabilir. Bu normlar kriminalize edici ya da patolojikleştiriciyse hayat beklentisi normun tam da "dışında", onun şiddetine karşı, tanıma rejimlerinin görüş alanına girmeyen yollar aracılığıyla belirir. Tanıma normları bir varlığı, yaşamı korunmaya ya da barındırılmaya değer, daha baştan yası tutulabilir, yani yaşamı değerli

bir varlık olarak tesis ediyorsa, demek ki prekariteyi, kırılganlığı azaltmanın bir yolu bir tanıma şemasına dahil edilmektir. Fakat bu şemalar aynı zamanda yasal şiddete dayanıyorsa, ya da öldürme veya ölüme terk etme hakkını saklı tutuyorsa (ve dolayısıyla örtüşen egemenlik ve yönetimsellik modelleri içinde işliyorsa), bu demektir ki bazen tanıma normları yaşayanları tehlikeye sokar, bir etki olarak prekariteye, kırılganlığa sebep olur. Dolayısıyla tanıma şemalarını değerlendirirken bu şemalar ile yaşam ve ölümün pay edilişi arasında ne gibi örtük ilişkiler olduğunu sormamız gerekir. Yani ölüm kalım mücadelesini tanınma mücadelesinden ayırmak mümkün değildir. Her iki durumda da husumet, korku, tutku ve belirsizlik içeren bir "mücadele"nin söz konusu olmasının sebeplerinden biri de budur.

AA: Böylece tanıma ile normatiflik arasındaki ilişkinin çetin âleminde bulmuş olduk kendimizi. Tanıma, örneğin toplumsal cinsiyet, cinsellik, ırk ve sınıfa dair normatif ve disipliner terimler sayesinde özneleri insan (ya da gayri insani, insanaltı, insandan az) şeklinde söylemsel olarak üreten bir aygıttır. Normatif anlamda insan olarak tasvir edilmeyen bir yaşam ihlal edildiğinde, bu ihlal –gerçeklikten çıkaran şiddeti mümkün kılan terimler vasıtasıyla– tanınmaksızın kalır, yanlış tanınır ya da zarar verici bir şekilde tanınır.

JB: Bazen de ihlal tanınır, fakat tanımaya aracı olan terimler yeni sorunlar yaratır. Yeni mahkemeler açısından merkezi önemde olan bir tartışma bu, örneğin Güney Afrika'daki Hakikat ve Uzlaşma Komisyonu, ya da ceza davalarına bir alternatif oluşturmaya çalışan diğer yasal süreçler gibi. Bir yandan bir ihlale tanınma bahşediliyordur, ama ancak anlatının sunumu, standartlaşmış mağduriyet açıklamalarına uyduğu ölçüde. Ya da sık sık bildirildiği üzre, yasal süreç fazladan bir ihlal daha olarak deneyimlenir. Dahası, yaşanan ıstırabı ya da ihlali anlatan kişi suçun yasal telafisinden vazgeçmeyi zımnen kabul etmiştir. Yani diyebiliriz ki tanınmanın

bazen bir bedeli vardır, bazen bu bedel fazlasıyla yüksektir. Öte yandan tanınma için hiçbir yol olmasaydı bu da farklı bir açıdan kabul edilemez olurdu.

AA: Evet burada çok önemli bir noktaya değiniyorsun, söylediklerin adalet ile formel hukuk rejimleri (yani kanun yapma ve yasamanın bürokratik, idari kurumları) arasındaki ayrımın önemine dikkatimizi çekiyor.[10] Bence formel tanınmanın hangi bakımlardan tanınan öznenin standartlaşmış mağduriyet açıklamalarına ve haksızlığa uğramışlığın, zarar görmüşlüğün siyasal olmaktan çıkarılmış tarzlarına uyum göstermesini gerektirdiğini dikkate alıp değerlendirmek elzemdir. Böyle bir değerlendirme "mağduriyet" söylemlerinin siyasal talep ve yüzleşme söylemlerine yeğlendiği bugünkü muhtelif insancıl yönetimsellik bağlamları açısından özellikle önem taşır. Fakat verilen zararların nasıl kabul edileceği, (tanınmanın kimi biçimlerinin meydana getirdiği ve içine sirayet etmiş olan zedeleyicilik de dahil olmak üzere) bunların sorumluluğunun nasıl üstlenileceği sorusu hâlâ geçerlidir. Zaten bu sorunun bütün kuvvetli çıkışsızlıklarıyla bir soru olarak kalmasında ısrar etmek gerekir, ne formel liberal tanınma talebine dönüştürülmeli, ne de tanıma siyasetinde dahli olan tehlikeler, gerilimler ve hatta şiddetler uğruna bu sorudan kaçınılmalıdır. İşte ilişkisellik sorununa tekrar tekrar böyle dönüyoruz.

10. Bkz. Jacques Derrida, "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", çev. Zeynep Direk, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde, haz. Aykut Çelebi, İstanbul: Metis, 2010, s. 43-133.

8

İlişkisellik, ya da Kendini Mülksüzleştirmek

AA: Tanımanın sınır ve tehlikeleri üzerine sohbetimiz (mesela çatışma sonrası "hakikat ve adalet komisyonları"na değinmiştin) bizi, ilişkisel etik meselesine ve temel aldığı kabul, şahitlik, duyarlılık ve sorumluluğa dair mevzulara biraz daha yaklaştırdı sanki. Bana öyle geliyor ki şimdiye dek yapmaya çalıştığımız şey, hem aralarında yaşadığımız ötekiler ile ilişkilerimiz tarafından, hem de kültürel olarak idrak edilebilirliğimizi güvenceye alan belirli düzenleyici normlar tarafından ne şekillerde performatif olarak kurulduğumuzu ve bu kuruluşun ne şekillerde bozulduğu meselesini kapsadığı ölçüde mülksüzleşme konusuna eğilmekti. Yani mülksüzleşme bizim ötekilerle ilişkiselliğimize ve bağımıza –beraberinde gelen acı ve heyecanın her tonuyla– değindiği kadar, seçmediğimiz ve kontrol edemediğimiz toplumsal normlara olan yapısal bağımlılığımıza da işaret eder. Mülksüzleşme ilişkiselliğin kaygı ve heyecanlarının toplumsal dağılımının farklı ve eşitsiz şekillerde gerçekleşmesini içerir.

Levinas'ın geliştirdiği, ötekilik tarafından sınırlarımızın ihlal edildiği fikrine duyduğun ilgiden feyz alarak ben de mülksüzleşme ile kendini mülksüzleştirmeyi birbirleri üzerinden düşünmemizin mümkün olup olmadığını merak ediyorum. Öteki tarafından mülksüzleştirilmek (yani ötekilerle ilişkide çözülmeye yatkın ol-

mak) aynı anda hem bir kaygı kaynağıdır hem de bir "kapılma" – duygulanma ve eyleme sevk olma– şansıdır, değil mi? Öznenin düzenleyici ve üretken iktidara "tutkulu bağlılığı", bir sahiplik biçimi olan kendine yeterli "ben"in yerinden edilmesiyle bağlantılıdır. Kişinin kendini açıklama, hesap verme sürecindeki, özellikle de farkında olmama anlarındaki olumlu bir boyutun, otopoietiğin –yani normu aynı anda hem üstlenen hem de potansiyel olarak yapıbozuma uğratan benlik anlatısının– izini sürmüştün. Judith bu bağlamda sen Levinas ve Laplanche ile bir diyaloğa girmiştin, özellikle ikisinin de ötekinin önceliğini, öznenin kuruluşunu önceleyen bir travmatik olay olarak kavramsallaştırmalarını tartışmıştın. Sanırım ikisinin örtüştüğü yer bundan ibaret ve senin perspektifinin Levinas'ınkine mi Laplanche'ınkine mi daha yakın olduğundan emin değilim. Levinas'ın ötekiye hitabı belirtmeli/suçlayıcı olarak kavramsallaştırmasıyla hemfikir değil gibisin. Ayrıca senin perspektifin ile Levinas'ın evrensel sorumluluk savı arasında bir gerilim var sanıyorum. Dahası, etik karşılaşmanın kimi yaşam biçimlerini idrak edilemez, bahsedilemez, yaşanamaz olanın alanına indirgeyen normatif şiddet içinde ve bu şiddet tarafından örgütlendiğinde ısrar ederek Levinasçı etiği radikalleştiriyorsun. Çalışmalarına göre insan özneler, yalnızca Hegelci öznelerarası özne figüründe olduğu gibi öteki insan öznelerin etkisine açık ve onlarla ilişki içinde olmakla kalmaz, ayrıca öznelerarasılığı düzenleyen, bir özneyi neyin okunaklı, tanınabilir, arzulanabilir kıldığını tanımlayan iktidar rejimlerinin de etkisine açık ve bu rejimlerle ilişki içindedirler.

Bu bağlamda bana musallat olan soru –mülke, önceliğe, doğru dürüstlüğe dair tüm tınılarıyla– "sahipleniciliğin" mantığının ötesinde, ötekiye doğru nasıl harekete geçeceğimiz ve öteki tarafından harekete geçirileceğimiz sorusu, hele ki yönetim biçim ve normları ötekiyi nihayetinde gözden çıkarılabilir, yeri değiştirilebilir kılmışsa. Dahası, kendi kendini mülksüzleştirmeyi tanıma ya da kabul etme yetisi, mülksüzleştirmenin muhtelif şiddetine her koşulda engel olabilir mi?

JB: İlk cevabım şu, kişi şiddetin boyunduruğuna girdiği anda bile kendi kendini mülksüzleştirişinin pek çok boyutunu algılayabilir, dolayısıyla "bilmek" şiddet aracılığıyla yıkıma karşı yeterli bir silah mı emin değilim. Fakat tahmin ediyorum ki senin aklında olan şey, davranış ve eylem biçimleri içinde maddeselliğe kavuşan, cisimleşen bilme pratikleri ya da kendini mülksüzleştirmeyi tanıma yolları, değil mi?

AA: Evet, benim aklımdaki, bilmeme durumuyla ilişkileri içinde bilme pratikleri ve epistemik sınırları kabul etme pratikleri. Ayrıca bilmeme durumunun nasıl farklı şekillerde, üstelik kim tarafından ne zaman kullanıldığına da dikkat etmek gerektiğini düşünüyorum.

JB: Benim için karşılıklı bağımlılığa, maruzluğa, prekariteye vâkıf olmak, şiddetli bastırma ve işgale karşı koyma yolları üzerine düşünmenin bir koşulu. Bu, pek çok diğer koşuldan sadece biri ve kendi başına yeterli değil kesinlikle. Fakat zorunlu hale geldiği anlar var ve belki de biz kuramcılar olarak bu anları dile getirmeye katkıda bulunabiliriz.

Laplanche ile Levinas arasında tam nerede durduğumdan emin değilim. İkisini (rızalarını almadan) bir araya getirmemin sebebi sadece şunu göstermekti: Levinas'a göre ötekiliğin sınırımızı ihlali birincil önem taşır ve bu bizi daha baştan alıcı *(receptive)* ve ilişkisel olarak tanımlar. Laplanche ise sınır ihlalinden bahsederken bunu daha genel bir baştan çıkarma kuramı üzerine düşünmek için yapıyor, böylece psikanalitik kurama özgün bir katkıda bulunuyor. Laplanche'a göre dürtüleri etkin hale getiren, daha en baştan dokunuşları ve sesleriyle çevremizi saran insan dünyasının ilk ve yoğun kertelerini üreten kişilerin etkisidir. Levinas ötekiyle birincil ilişkinin "zulüm" olduğunu söylüyor ve bu da ilişkisel psikanalistleri anlaşılır sebeplerle tedirgin ediyor. Fakat Levinas'ın kastı, başlangıçta bize neyin damgasını vuracak şekilde etki edeceğine ya da bu etkinin nasıl kayda geçirilip tercüme bulacağına dair her-

hangi bir seçeneğimizin olmadığıdır. Yani her tür tercih ve müzakereden önce gelen, damgalayıcı etkiye radikal derecede açık ve alıcı olduğumuz alanlardan bahsediyoruz. Ayrıca bunlar sadece çocukluk dönemine ya da başka birincil felsefi deneyim biçimlerine özgü nitelikler değildir. Tümüyle dile gelemeyen bir duyarlığın parçası olarak hayat boyunca nüksederler. Fakat muhtemelen en önemlisi, bu duyarlık ne senin ne de benimdir. Çünkü bir mülk değildir, bir başkasına yönelik olma, zaten ötekinin elinde olma halidir ve dolayısıyla bir mülksüzleşme biçimidir. Bu anlamıyla "duyarlık"tan bahsetmek tensel dışarısı ile olan, kurucu nitelikteki, o olmadan hiçbirimizin hayatta kalamayacağı bir ilişkiden bahsetmektir.

Olumsal toplumsal normlar onu ilgilendirmese de Levinas bize, kendimizi bu normlarca tümüyle bilinçli ve iradi olmayan bir düzeyde "hitap edilmiş" olarak kavramanın bir yolunu sunuyor. Laplanche ise sonraki çalışmalarında toplumsal cinsiyet ve cinsellik kategorilerini ele alsa da, cinsiyet belirlemenin bir tür birincil çağrılma ya da celp olarak, tercüme edilip kavranması gereken (ama nadiren kavranan) bir tür kültürel "gürültü" olarak içerimleri üzerine derinlemesine düşünmüyor. Beni en çok ilgilendiren şey, toplumsal normlar ve yası tutulabilir yaşamlar arasında ayrımcılık biçimleri dahil çeşitli iktidar vektörlerinin nasıl birincil duyarlık düzeyinde kayda geçtiği, nasıl kendimize rağmen yerleştiği, bizi hareketlendirdiği, bedensel hayatlarımızın neredeyse gayri iradi olan bir boyutunu oluşturduğu üzerine düşünmek. Kendimizi neredeyse hiç anlayamadığımız çağrılmalara karşı mesul addetmek tuhaf belki, ama bu tam da Althusser ile Kafka'nın ikiz dehasıdır bence. Bu düzeyde –senin öznenin kuruluşunda işleyen bir düzenleyici iktidar biçimi olarak tanımladığın düzeyde– herhangi bir "müdahale"de bulunabilmemiz için, bedensel ve cinsel hayatın neredeyse gayri iradi olan alanlarında iktidarın hangi biçimi aldığını ve oralardan, oralarda ne tür müdahalelerin mümkün olduğunu sormamız gerekir.

9

Sayılmayan Bedenler, Hesaplanamaz Performatiflik

AA: "Bedensel hayatlarımızın neredeyse gayri iradi olan boyutu" şeklinde dile getirdiğin şey beni çok ilgilendiriyor. Bedenin normatif ontolojileri hangi bedenlerin önem arz edeceğini/maddeleşeceğini yargılamak, hükme bağlamak ve sınırını belirlemek üzere işler. "Tarih içinde beden" kavramı, bizi idrak edilebilir ya da idrak edilemez olarak kuran toplumsal normlar ile aramızda kurucu bir ilişki bulunduğunu ima eder – yaralanabilirlik, tükenmişlik, dayanıklılık, sebat ve direniş gibi kuvvetler bu ilişkiye dahildir. Bedenlerin maddeselliğini, neyin yaşanabilir bir beden sayılacağına dair normatif ve idealleştirilmiş kurgularca düzenlenen, toplumsal olarak önem arz etme/maddeleşme süreçleri açısından yeniden düşünmeye davet etmiştin bizi. Irkçılığın ve toprağından ederek mülksüzleştirmenin kimi biçimlerinde olduğu gibi, piyasa analizleri üzerinden işleyen neoliberal yönetim biçimlerinde de toplumsal olarak önem arz etme/maddeleşme meselesi, günümüzdeki yaşatma ve ölmeye terk etme süreçlerini düzenleyen bir aygıt olarak zuhur ediyor. Toplumsal olarak önem arz etmeyi/maddeleşmeyi ve bedenlerin sayılmasını bu gibi zaruretler açısından yeniden düşünebiliriz.

JB: Evet ama "kurgu" (*fiction*) derken ne kastettiğimiz konusunda dikkatli olmamız gerek (kimi okurlar bunu yanlış anladı): Tarihsel

olarak etkili olan bir idealleştirme biçimini kastediyoruz. Bir "yalan" ya da "yanılsama" değil tam olarak; daha ziyade bir idealin tarihsel etkililik kazanarak cisimleşmiş halini.

AA: Doğru, buna açıklık getirmek her zaman önemli. Mesele şu ki, örneğin toplumsal cinsiyet, tıpkı cinsellik gibi, bedenin maddeselliğinden türeyen bir öz hakikat değildir, daha ziyade biçimlerin düzenleyici bir matris içinde tekrar tekrar maddeselleşerek, cisimleşerek töz görünümünü üretmesidir. Bence düzenleyici kurgular ya da düzenleyici ideallerin bir diğer ilginç yanı kimsenin onları gerçekten vücuda getirmeyi bu yöndeki baskın itkiye rağmen, başaramamasıdır. Düzenleyici kurgular zaman içinde katılaşıp kimlik tutarlılığının "doğal" temeli olarak töz etkisini ürettikçe –ya da maddeselleştirdikçe– önemli bir güç ve etkililik kazanırlar. Dolayısıyla bedensel maddeselliğe ilişkin karmaşık bir konumu işgal etmeyi sürdürürler.

Bedensel yaralanabilirliği kuramsallaştırırken feminist ve kuir kendi bedensel kaderini tayin mücadelelerinin soykütüğünün ne şekillerde ele alınabileceğine daha yakından bakmak bizim buradaki dertlerimiz açısından ilginç olabilir. İkinci dalga feminizm kadınların kendi bedenlerine "sahip olma" hakkı için mücadele etti ve elbette bu gibi özerklik haklarını talep etmeyi sürdürüyoruz. Kuir aktivistler lezbiyen, gey, biseksüel, trans, interseks ve kuir insanların bedensel bütünlük ve duygulanımsal dirlik (*livelihood*) hakları için mücadele ediyor. Peki 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 kurgulara aynı anda hem başvurmak, hem yepyeni bir şekilde atıf yap-

mak, hem de meydan okumak mümkündür. Öyleyse bedensel yaralanabilirlik, kendi kaderini tayin iddialarını (baltalamaktansa) mümkün kılar. Yani bedenlerimiz asla basitçe kendimize ait olmasa bile bedensel bütünlük hakkımızı savunmalıyız.

Dolayısıyla bence bu sorularda basit bir çelişkiden ziyade kuvvetli bir titreşim söz konusu. Kendi kaderini tayin hakkından edilmek suretiyle mülksüzleştirilenlerce –yani bir yersizlik, yakışıksızlık olarak kurulanlarca– dile getirilen, iddia edilen ya da savunulan "ben", özgürlük emelinin yanı sıra zarar verici ve adaletsiz şecerelerin yükünü ve sorumluluğunu taşır. Dolayısıyla mesele kendi kaderini tayin etme emellerini dile getirirken bunun nasıl müstakil, kendine yeterli bireye dair büyük anlatıya başvurmadan yapılabileceği değildir, daha ziyade bunun nasıl o normatif büyük anlatı içinde ve o anlatının karşısında, eleştirel olarak, farklı bir şekilde yapılabileceğidir. Kendi siyasal kaderini tayin hakkı yönündeki normatif emelleri dile getirmeye –insan öznelliğinin ilişkisel, kendinden geçmiş (*ec-static*), hatta mülksüz niteliğini, ayrıca bunun dağılımını ve sınırlandırılmasını belirleyen geri dönüşsüz engellemeleri göz önünde bulundurarak– nasıl devam edeceğimiz sorusunu sormak ve cevaplamak bir performatiflik siyasetiyle iştigal etmektir. Bana göre siyasaldaki performatifin bütün meselesi budur: Normla olan mücadelenin kendisinin, karşı koymaya çalıştığı şeyde dahli olması. Yaşamak imkânı için (yani salt ya da ancak hayatta kalmak için değil) yürütülen herhangi bir siyasal mücadelenin, kimin yaşanabilir bir hayata layık olduğunu, kimin yaşamının sayıldığını belirleyen normatif matrisler ile mücadeleyi ve bu matrisler içindeki mücadeleyi içermemesi mümkün değildir belki de.

JB: Evet belki denebilir ki böyle bir siyasal mücadele kimin yaşanabilirin alanında bir "kim" olabileceğini koşullandıran normatif matrisler "içinden" ve o matrisler "karşısında" gerçekleşir. En azından İngilizcede "sayılmak" hem önem arz etmek hem de aritmetik bir hesaba tabi olmak anlamına geliyor. Söz bundan açılmış-

ken savaştaki "sivil kayıplar" kategorisine değinebiliriz, özellikle de sivil kayıpların tam da "sayılabilirliği"nin yasal bir kriz oluşturduğu Gazze örneğine. Saymanın düzene sokma prosedürleri arasında en kolaylarından biri olduğu düşünülebilir, fakat sayıların son derece ihtilaflı olduğunu görüyoruz. Nüfusun her bir üyesinin "düşman" addedildiği koşullarda, kimse kör kurşun mağduru sayılmıyor. Sivil kayıplar, gerçekten de askeri yıkım aracının hedefleri arasında sayılıyor. İsrail'de insan hakları örgütü B'Tselem Gazze'ye karşı son savaşta (ki bir anlamda daimi bir savaş bu) öldürülen Filistinlilerin sayılarını yayınladığı için vatan hainliğiyle suçlanmıştı. Dolayısıyla şunu sormamız gerekiyor: Hangi koşullar altında sayılar sayılır ve hangi koşullar altında sayılar sayılamazdır? Sayı ve önem ikiliği bu anlamda yakamızı bırakmıyor. Bana öyle geliyor ki hayatın değeri hesaplanamaz da olsa sayıları yorumlamanın öyle bir yolunu bulmalıyız ki, belli siyasal rejimler altında kimin yaşayıp kimin öldüğünü görmemizi sağlasın.

AA: Bu çok önemli bir nokta. Sanıyorum burada mesele, sayılabilir ve hatırlanmaya değer kayıpların düzenleyici hesabına nasıl muhalefet edilebileceğini sorgulamaktır. Ayrıca "sayılabilirliği", bedenleri kârlılığın, birikimin, denetlenirliğin ve borçluluğun yönetimselliği üzerinden ölçüp değerlendiren mevcut yönetim rejimleri üzerinden de düşünebiliriz. Fakat elbette sayılabilirliğin normlarını sorgulamak itaatsizlik etmektir ve sayılmayanlar sayılmayı talep ettiklerinde ya da ölçülenler ölçülemez kalmaya çalıştığında potansiyel olarak altüst edicidir. B'Tselem'in "vatan hainliği", "sayma" işleminde (*counting*) "karşı gelme" (*countering*) potansiyeli olduğunu gösteriyor. Belki de performatiflik prekariteye karşı geliş olarak böyle gerçekleşir – prekaritenin içinden ve onun karşısında durarak.

JB: Evet, sayılmayanlar dönüp kendilerini saymaya başladıklarında, kim olduklarını sadece rakama vurmakla kalmayıp bir şekilde "görünür" hale geldiklerinde, böylece bir "hakkı" (ki bu elbette

hukuk dışıdır) kullandıklarında performatiflik söz konusudur. Önem arz etmeye, maddeleşmeye başlarlar. Daha genel bir bakışla bunu bir siyasal özne üretme şekli olarak düşünebiliriz; özne, hak kullanmanın siyasal bir etkisidir. Hakkı kullanmak prekarite bağlamında gerçekleşen bir şeydir ve kendi prekaritesinin üstesinden gelmeye çalışan kırılgan bir icradır. Bu icra mevcut hukuk (örneğin vatandaşlık hakkı vermeyen yasalar) tarafından desteklenmese bile, hukuk dışı kültürel, siyasal ve söylemsel koşullar tarafından, başka mücadelelerden yapılan aktarımlar tarafından, ne devlet destekli ne de devlet merkezli olan örgütlenme biçimleri tarafından desteklenir. Performatiflik işte böyle prekarite içinde ve onun eşitsiz pay edilişine karşı işler. Ya da aslında performatiflik kırılgan, prekariteye maruz olanları siyasal hayata sevk eden o hak kullanımını, yani varolma hakkının izinsiz icrasını adlandırır.

AA: Öyleyse bu gibi izinsiz, kendi kırılganlığı ve prekaritesiyle savaşan kırılgan hak icralarına siyaseten nasıl anlam vereceğimizi sormak faydalı olabilir. Borçlandırma vasıtasıyla işleyen mevcut neoliberal yönetimsellik döneminde bu soruyla yüzleşmek performatiflik ile prekariteyi birbiri üzerinden yeniden düşünmeyi gerektirir. Prekarite siyasetiyle birlikte yürüyen performatif siyaset kavrayışı çifte bir hamleyi içerir: normların ontolojik temellendirilişine performatif olarak bela olmak ve aynı zamanda prekaritenin bir toplumsal ontoloji koşulu olarak farklı pay edilmesinin eşitsiz ve adaletsiz olduğunu hep göz önünde bulundurmak.

JB: Anladığım kadarıyla şimdilerde karşımıza çıkan pek çok kamusal gösteri, dayatılan prekarite koşullarına muhalefet ediyor. Ayrıca bu gösterilerin performatifliğin icra edilen bir siyaset olarak nasıl işlediği sorusunu sorduğunu düşünüyorum. Bazen performatif siyaset yeni bir durum oluşturmaya, ya da belirli bir dizi etkiyi seferber etmeye çalışır ve bu dil üzerinden ya da başka tür mecralar üzerinden gerçekleşebilir. Ama bedenler açık bir dizi talep olmaksızın bir araya geldiklerinde o bedenlerin, yaşanabilir ol-

mayan, dayatılmış prekarite koşullarına son verme talebini icra ettikleri sonucuna varabiliriz. Bu bedenler bir yandan kamusal alanda hayatın koşullarını icra ediyor –orada uyuyup orada yaşayarak, çevreye ve birbirlerine özen göstererek– bir yandan da tam da ekonomik ve siyasal alanda eksik olan eşitlik ilişkilerini örneklendiriyorlar. Ayrıca taleplerin müzakere edilecek maddeler halinde ifade edilmesi mümkün değil, çünkü zaten gösterinin amacı yapısal eşitsizliğe ve onun gittikçe vahimleşen biçimlenimlerine dikkat çekmek. Son olarak, adalet talebinin tikel adaletsizlikleri çözerek tatmin edilemeyeceğini düşünüyorum, bu tür çözümlerin birikiminin yapısal değişime yol açması mümkün olsa bile. Elbette neoliberalizm biçimleri içinde, sosyal hizmetler ve altyapılar yetersizleştikçe bireysel "sorumluluğun" arttığı fikrini görüyoruz, dolayısıyla ahlakın alanı ekonomik ve siyasal krizi soğuruyor ve saptırıyor. Bu ahlakın kötüye kullanımı olsa da, senin gibi ben de etiğin farklı bir mesele olduğunu ve neoliberal "sorumlulaştırma"nın eleştirisi için bir çıkış noktası sağlayabileceğini düşünüyorum. Bence ahlak kaideler ve buyruklar getirir, etik ilişki ise toplumsallığın kendisini yeniden düşünüp yeniden kurmanın bir yoludur.

AA: Evet, neoliberal yönetimselliğin şimdilerde kullandığı toplumsal tedavi yönteminin ağırlıkla kendini yönetme, sahiplenici bireycilik ve girişimci suçluluk hissinden menkul bir ahlaka dayandığını dikkate alırsak "sorumlulaştırma" burada gerçekten de yerinde bir örnek teşkil ediyor. Öyleyse neoliberal yeniden yapılandırma süreçlerinde yaygın olan şirket aklı kaynaklı ve kendi çıkarını korumaya yönelik "sorumlulaştırma" hesabı ile duyarlılığa yatkınlık anlamındaki sorumluluk arasında ayrım yapmak elzemdir. İkincisi bir toplumsal dönüşüm siyasetini mümkün kılabilir, üstelik bunu salt çıkarlar hesabına indirgenemeyecek şekillerde yapar.

10

Sorumluluk Olarak Duyarlılık

AA: Judith, bir önceki bölümde "sorumlulaştırma"ya değindin. Performatifliğin prekarite içinde işlediği yönündeki önerin bence etik-siyasal hayatlarımızda duyarlılık ve sorumluluğun yerine dair son derece önemli bazı soruları gündeme getiriyor. Duyarlı olma kapasitesi prekarite tarafından nasıl şekillendirilir, mümkün kılınır ve kısıtlanır? Duyarlılık farklı şekillerde deneyimlenen tabi/özne olma ve mülksüzleşme travmalarınca nasıl koşullandırılmıştır? Performatiflik siyaseti karşı çıktığı ve dayandığı iktidar ilişkilerini yadsımaksızın kabul etmeyi içerir, yani birbirimize karşı duyarlı olmamızın ortamı ve vasıtası olan iktidar şekillenimleri için "sorumluluk taşımayı" kapsar. Varoluşumuza ve ötekilerle bağ kurmamıza aracı olan normlara ne sahibizdir ne de onları seçmişizdir, fakat yine de bu normları sürdürmenin sorumluluğunu taşırız, çünkü normları tartışmaya ve itiraza açık tutarken bile bir anlamda onları sürdürüyoruzdur. Mülksüzleşmişlik hali –ötekilere maruz kalma ve yatkın olma, kayıp ve yas deneyimi, ya da bize kayıtsız kalan normların ve şiddetlerin etkisine açık olma– bizim ötekilere karşı duyarlılığımızın ve sorumluluğumuzun kaynağıdır. Öyleyse performatiflik prekariteyi dikkate alır. Performatiflik kırılgan, prekariteye tabi hayatın talebini önemseyecek şekilde, duyarlılık üzerinden işler, burada duyarlılık ötekilere yatkınlıktır. Aslında –duygulanımsal iştigal, hitap, risk, heyecan, maruz kalma ve öngörüle-

mezliğe dair tüm çağrışımlarıyla– "yatkınlık", performatiflik ile prekariteyi bir araya getiren şeydir.

Gelgelelim, sorumluluğun kendisi bir siyasal mücadele alanıdır. Örneğin sorumlulaştırmayı ele alalım. Neoliberal, şirket merkezli özelleştirme söylemlerinde bu, toplumsal sorumluluktan kaçmak için kişisel sorumluluğa seslenmek şeklinde işler: Toplumsal güçler, müşterek gayeler, mücadeleler, sorumluluklar yoktur; yalnızca bireysel riskler, özel dertler ve bireysel çıkarlar vardır; bunların hepsi de bireysel olarak hesap edilebilirdir ve mutlak surette kendi kendine başa çıkılacak şeylerdir. Kamusal olan gitgide bir horgörü nesnesine dönüştükçe neoliberal söylemlerce bir silah olarak kullanılan sorumluluk mefhumunun büründüğü anlamlar kişisel sorumluluk, yetkiyi üstlenme, kendi çıkarını düşünme ve yaralanabilirlikten muaf olma suretiyle kendini korumaktır. Sosyal hizmetlere ihtiyaç duyanlar beceriksiz, tembel ve bilhassa utanılacak denli sorumsuz olarak temsil edilir. Toplumsal sorumluluktan arındırılan mülksüzleşme bu bağlamda iradi egemenlik ve kendi başının çaresine bakma hesaplarındaki başarısızlık şeklinde betimlenir.

Neoliberalizmin sorumluluğu bu şekilde, yaralanamaz ve duyarsız bir kendi başının çaresine bakma şeklinde temellük etmesine rağmen ve buna karşın şu konuda hemfikiriz sanıyorum: Duyarlı yatkınlık, tüm olumsallığına ve müzakere edilebilirliğine rağmen bir toplumsal dönüşüm siyasetini mümkün kılabilir. Yatkınlık-olarak-mülksüzleşmişlik böylece duyarlılık ve sorumluluk meselesini, yani kişinin dünyadaki kendi konumu için ve ötekilerle ilişkiselliği için sorumluluk almasını enine boyuna düşünmeye vesile olur. Ötekilerin duyarlı olmamıza ve sorumluluk almamıza yönelik çağrıları bizi etkilediğinde, bozguna uğrattığında, bağladığında ne gibi imkân açıcı siyaset mekânlarının ortaya çıktığını değerlendirebiliriz. Eşitsiz paylaşılan toplumsallığın dünyasında zaten halihazırda "kendi dışımızda" isek, yani kendimizin ötesinde, kendimizden geçmiş, ötekilere bağlı ve dışarıdan ya da kendi içimizin derinlerinden gelen taleplerce bağlanmış isek, demek ki so-

rumluluk mefhumumuzun kendisi yatkınlık, maruz kalma ve kendini ötekileştirme anlamıyla mülksüzleşmeyi gerektirir.

JB: Evet, benim de yukarıda belirttiğim gibi bütün bunlar sorumluluk ile "sorumlulaştırma" arasında ayrım yapmamızı gerektiriyor – kimilerine göre sorumluluk mefhumu sorumlulaştırma mefhumunca geri dönüşsüz bir şekilde lekelenmiştir, ama ben böyle düşünmenin hata olduğu kanısındayım.

AA: Sorumluluğun neden liberal ve neoliberal ahlaki narsisizm ve girişimci yönetimsellik aygıtlarıyla bir tutulamayacağını açıklayabilir misin?

JB: Sorumlulaştırmanın neoliberal versiyonunun salık verdiği şey girişimci tavır ve kendini takdir odaklı bir değerler dünyasıdır.[1] Ama sorumlulaştırmanın bir de Hıristiyan versiyonu var. Bu ahlaki düstur yoksullara yardımı vurgulasa da, niye bunca yoksulluk olduğunu, bunun şart olup olmadığını asla sorgulamıyor. Bir diğer deyişle, bu ikinci versiyonda (Hegel'in "Doğal Hukuk" yazısında ileri sürdüğü gibi)[2] yoksullara yardım düsturu evrensel ve zamansız addediliyor, böylece yoksulluğun ebedi olduğu bir önkabul haline geliyor, hatta düsturun kendisi yoksulluğun kalıcılığı için bir mazerete dönüşüyor. Burada çözüm düsturu tersine çevirmek – "yoksullara yardım etme!"– değildir, daha ziyade yoksulluk sorununu sosyoekonomik ve siyasal alana taşımaktır ki yoksulluğun nasıl endişe verici bir hızla arttırıldığı, buna nasıl karşı çıkılabileceği sorularını sorabilelim.

Benim için etik meselesi her zaman bir etik ilişki meselesidir: Beni bir başkasına bağlayan nedir ve bu yükümlülük nasıl "ben"in

1. Bkz. Michel Feher, "Self-Appreciation; or, The Aspirations of Human Capital", *Public Culture* 2 (1) (2009): 21-41.

2. G. W. F. Hegel, *Natural Law: The Scientific Ways of Treating Natural Law, Its Place in Moral Philosophy, and Its Relation to the Positive Sciences of Law*, çev. T. M. Knox, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1975.

her halükârda "biz"de dahli olduğunu önerir? Dolayısıyla bir başkasının bakımını üstlenmem, toplumsal bir eşitsizlik koşuluna direnmem, ya da gayrimeşru bir savaşa veya tahripkâr bir işgale muhalefet etmem talep edildiğinde bu benim kişisel ahlakım ya da bireysel yatkınlığım içinde bir yol bulmamla alakalı değildir. Daha ziyade, tam da ötekilerin hayatlarında daha en başından dahlim olduğundan "ben" zaten halihazırda toplumsaldır, düşünmeye ve eylemeye, kurucu bir toplumsallığı varsayarak başlamalıdır. Bu alanda husumetler ve kıyaslanamazlıklar mevcuttur, fakat bunların müzakeresi –biraz Hegelcilik yapmama müsaade edersen– etiğin temel meselesidir. Birbirinde dahli olan hayatların karşılıklı bağımlılığı fikrinin eşitlik ve bağlılık ilkesini temellendirdiğini düşünüyorum. Karşılıklı bağımlılık, özellikle de halk iradesinin seçimlerden bağımsız patlamalarında kendini gösterdiğinde, hem liberal ve neoliberal bireycilik biçimlerine, hem de adil olmayan ve artan eşitsizlik biçimlerine bir alternatif sunuyor (Wendy Brown). Dolayısıyla benim görüşümde etik ne ahlaki olanla, ne de "sorumlulaştırmayla" aynı şeydir. Böyle bir etik fikri bağlamında sorumluluktan bahsedeceksek ancak ahlaki narsisizmin zıt örneği olarak bahsedebiliriz. Yani sorumlu davrandığımda erdemliliğimle kendimi büyütmüyorum, daha ziyade kendimi, olduğum daha geniş toplumsallığa teslim ediyorum.

AA: Bu da bizi kırılgan ve güvencesiz olarak yaşamanın siyasal koşulunu nitelendiren türüyle mülksüzleşmeye götürüyor: Mültecilerin ve vatansızların, yani askeri baskı ve ekonomik mahrumiyetle toprağından, özgürlüğünden ve geçiminden edilerek mülksüzleştirilenlerin; belgesiz statüsünde olanların; yedek emek ordularının; ayrıca normatif toplumsal cinsiyet ve cinsellik rejimlerince kırılganlaştırılıp mülksüzleştirilenlerin deneyiminde olduğu gibi. Kırılgan hayatın etiği ve siyaseti, ezme ve tahakkümün şiddetine karşı koyma, onu yerinden etme hamlesi olarak işlev görebilir mi? "Kendimizden geçmiş" olmanın duygulanımsallığı (ki konuştuğumuz gibi bu duygulanımsallık hem kurucudur hem eşitsiz pay edi-

lir, yani bir anlamda hem alelade hem sıradışıdır) müşterekte olmanın yeni, demokratik (müşterekte olmanın bir anlamda imkânsızlığının da paylaşıldığı) biçimlerini oluşturmanın bir siyasal kaynağı olarak işlev görebilir mi?

Bana öyle geliyor ki mülksüzleşme alanında etik ve siyaset birbirini karşılıklı bir şekilde dışlamazlar (ya da dışlamamalıdırlar). Ötekilere karşı etik sorumluluğun yolu, bizi birbirimize neşeyle ve/veya acıyla açık ve müsait kılan ya da kılmayan toplumsal normlar ve kaynaklarla eleştirel bir şekilde iştigal etmekten geçer. Birbirimizden gelen taleplere karşılık verirken bunu ancak kendimize, birbirimize, ayrıca aramızdaki ilişkileri koşullandıran matrislere yönelik yaralanabilir yabancılığımız vasıtasıyla yaparız. Fakat ahlakın ve ahlakçılığın bugün yaygın olarak siyasetüstü şekillerde temellük edildiği göz önünde bulundurulduğunda etiğin, iktidarın işleyişlerini gizlemeksizin nasıl eyleyeceği sorusu bence endişe verici bir sorundur. Dolayısıyla şimdi sorumluluk olarak duyarlılık ve yatkınlık olarak mülksüzleşme kavrayışları sayesinde, benliğimiz tam olarak bize ait olmadığında, bu benliği nasıl adayacağımız sorusuyla baş etmek için daha iyi bir konuma gelmiş olabiliriz.

JB: Belki tam da bu yüzden kendimizi adayabiliyor ve adıyoruzdur! Soruyu elbette senin önerdiğin etik biçimiyle sormalıyız: Kendimizi nasıl adarız? Bu maksatlı ve düşünümsel bir karardır ve dünyaya dair kişinin kendi yetileri ve gücüyle ilişkili bir analizi takiben verilir. Fakat bu etik soruyu kuran ve dolayısıyla onu önceleyen bir iktidar ve dil işlemi var. Diyebiliriz ki kendimizi dünyaya en iyi şekilde nasıl açacağımız meselesi daha söz konusu bile olmadan önce dünyaya açılmışızdır. Bu yalnızca kendimizi en iyi nasıl konumlandıracağımız meselesi söz konusu bile olmadan önce zaten konumlandırılmış olmamızdan ibaret değildir. Aynı zamanda sorgulayabilen, dünyaya açık olabilen (Fanon'un *Siyah Deri Beyaz Maske*'deki sorusu) bir "ben" olabilmek için, sorunun sorulmasını sağlayacak bir dizi bedensel ve dilsel kaynağın mevcut

olması gerekir. Diğer bir ifadeyle, kendimi en iyi nasıl açacağım sorusu daha söz konusu olmadan önce, farkındalığımın ve sorgulama yetimin kimi koşullarının beni zaten halihazırda dünyaya açıyor olması gerekir. Yaşamı olumlamanın, umudu sürdürmenin, çeşitli ittifaklar kurmanın, sebat etme arzusunu korumanın yollarını bulmak zorunda olan mahpusların durumunu düşündüğümüzde bu özellikle netleşiyor. Çünkü içinde bulundukları maddi koşullar sıklıkla tam da böyle bir arzuyu, böyle bir açılmayı, böyle bir sebatı baltalayacak şekilde işler. Bu tür bir örnekte en iyi nasıl açılınabileceği meselesi, hatta nasıl açık kalınabileceği meselesi aynı anda bir direniş ve hayatta kalma meselesidir.

Sana yönelen şey varlığına bir saldırı olduğunda, kendini açık tutmak zordur; keza tesire açık ve alıcı bir varlık olarak kalmanın riskidir bu. Fanon kendi bedenine seslendiğinde yalnızca hitap edenle özdeşleşmiyor, aynı zamanda kendisini alıcı olarak kuruyor ve bunu bedensel bir düzeyde yapıyor.

AA: Elbette öyle. Tam da tesire açıklığı sayesinde benlik teslim olabilir. Fakat performatif ilişkililiğin toplumsal zamansallığı içinde kendimizi her adayışımızda ya da adamayışımızda hitap etme ve hitap edilme çabalarımıza musallat olan travmaları tekrar ederiz (ve ümit edelim ki aynı zamanda bu tekrarlar için sorumluluk alırız). Madem sorumluluk konusundaki perspektifimize performatifliği ekledik, sorumluluğun yasal yükümlülükle olan ilişkisini de değerlendirelim. Kişinin ırkçı ya da cinsiyetçi söz ediminden önce gelen uzun bir zarar verici beyanlar ve celpler silsilesi varsa eğer, zarar verici söz ediminin öznesinin ne zaman ve nerede kovuşturulmaya başlayacağını sormak gerekir. Yükümlülüğe dair hukuki söylem bir yandan zarar verici söz ediminin kötücül potansiyelini geri dönüştürecek şekilde işlerken, bir yandan da onu meydana getiren ve mümkün kılan idrak edilebilirlik matrisini önemsizmiş gibi gösterir. Zarar verici kerteler ile zarar görebilirliğin şartlarını belirleyen durum arasında belli bir gerilim mevcuttur, çünkü ikisinin de ezilmenin toplumsal zamansallıklarında dahilleri vardır.

JB: Evet bir açmazdayız, çünkü "şu ırkçı edime aldırma – onun yerine onu mümkün kılan ırkçılık yapılarına odaklan" diyemeyiz, bu bizi ikici bir düşünme türüne, yapıyı kertesinden ayırmaya götürür. Aslında yapının kendisini tekrarlayabilmesi için kertesine ihtiyacı vardır, işte bu yüzden her ırkçı rejimin kendi ırkçı edimlerine, ırkçı sözlere, gündelik ayrımcılık ve dışlama biçimlerine ihtiyacı vardır. Yapıyı gündelikten çıkarıp alırsak yapı düzeyindekinin kerte düzeyindekinden daha önemli hale geldiği "tersyüz edilmiş" bir dünya üretmiş oluruz. Aynı şey senin yukarıda önerdiğin gibi sadece kertelere odaklandığımızda da olur, yani ortadaki daha geniş kurumsal ve siyasal yapıları görmeksizin daima ve tekrar tekrar kertelere öfkemizi yönelttiğimizde olur. İşte bu yüzden yapıları hem zamansal hem de mekânsal olarak kavramalıyız, çünkü yapıların kendilerini kerteleri üzerinden yenilemeleri gerekir ve kerte de hem zamansal hem de mekânsaldır. İşte bu yüzden öfkelendirici kertelerin ciddiye alınması gerekir, siyasal analiz ve muhalefetin nihai ya da münhasır göndergesi olarak kalmaları mümkün olmasa bile.

Zarar görme ânı yine de ezilme biçimlerinin canlı ve net bir örneği işlevini görüyor ve medya da elbette bu anlara odaklanıyor, bu anların örnekleyici hale gelmesine bel bağlıyor. Kahire'de internet hackerlarının dövülmesi, hem adaletsiz rejimin, hem de rejimin sonunu getirmek isteyenlerin mücadelelerinin bir örneği niteliğindeydi belki. Fakat bu canlılık ve netlik kertesinde başka bir şey daha oluyordu, o da dövülen bedenlerin direnmesiydi, kimileri başarıyla, kimileri değil. Dolayısıyla gördüğümüz şey basitçe zarar görmekten ibaret değildi, aslında bir tür fiziksel retle bağlantılı bir zarar görebilirlik haliydi. Direniş dediğimiz şey de bu süren ikiliktir: zarara maruz olmak ile aynı zamanda reddetmenin ve direnmenin ikiliği.

AA: Evet, zararca ve zarara celbediliriz, fakat bu celp radikal derecede muğlak şekillerde ve yönlerde olur. Öyle ki bazen görülen zararın "canlı ve net kertesi" bile nihai örnek teşkil etme mekaniz-

malarıyla birlikte rayından çıkar. Senin bahsettiğin, süregelen ikilik, yani zarar görebilirlik ile fiziksel ret arasındaki ikilik bana zarar tarafından nasıl karmaşık, yoğurulabilir ve çiftdeğerli şekillerde celbedildiğimizi düşündürdü. Hatta celbin kendisinin zarar görebilirliği temel aldığını iddia edebiliriz. Zarar görebilirliğin kertelerindeki olumsallık ve direniş dinamiği bir yana, direnişin kendisini zararın muhtelif şekillenimlerinin araçsallaştırılmasına gösterilen muhalefet olarak da değerlendirebiliriz. Dolayısıyla şahitlik ve zarara duyarlılık meselesine geri dönüyorum.

Sormamız gereken soru şu olabilir: Mülksüzlerin çağrısına onları daha da mülksüzleştirmeden cevap vermenin bir yolu var mıdır? Belki de çağıranı celbetmeden ve çağıranca celbedilmeden, çağıranı temellük etmeden ve onun bizi temellük etmesi riskini almadan çağrıya cevap vermenin bir yolu yoktur. Bu mübadelede mülksüzleşmenin karşı akımlarının izini nasıl süreriz? Çağrıyı cevaplamak için, tabiri caizse, "evimizde" mi olmamız gerekir? Yoksa çağrının kendisi öngörülemeyecek ve önceden kurgulanamayacak ilişkisellik ve "ev kurma" biçimlerine bizi performatif olarak dahil mi eder? Duyarlılık meselesi ve bu meselenin bugün siyasalın şekillenimleri açısından içerimleri şu sorunu da kapsar: Mülksüzleşme üzerine düşünürken hem kendine sahip bireyin mantığı/lojistiği ötesine, hem de ötekinin (ki bu bağlamda "öteki", özel adı olmayanlar için yapılmış bir yanlış adlandırmadır) sahibi olma yönündeki insani (hümaniter) mantığın/lojistiğin ötesine nasıl geçeriz? Bence bu eleştirel değerlendirme, "mağduriyet" (ve "mağduriyet" karşıtı) söylemlerin mağdurları silecek ve adaletsizliklerin üstünü örtecek şekilde işlediği mevcut bazı insani yönetimsellik bağlamları açısından önem teşkil ediyor. Böyle bir değerlendirme ayrıca şiddet, yaralanabilirlik, ıstırap, olağanüstü haller, mağdurluk, tazminat, hayırseverlik ve empatik yüce'nin günümüzdeki iç içe geçmiş bağlamları açısından da anlamlı; çünkü bu bağlamlar yeni bazı karmaşık ve çelişkili insani yönetim ve sivil toplum yönetimselliği biçimlerine yol açmıştır, örneğin Didier Fassin ve Richard Rechtman'ın "travma imparatorluğu" dediği şey

ve Mariella Pandolfi'nin "gezici egemenlikler" olarak adlandırdığı şey gibi.[3] Bu perspektiften bakınca, travmatik olayın, deneyimin ve anlatının doğallıktan çıkarılmak ve yeniden siyasallaştırılmak suretiyle nasıl yeniden geri alınabileceği üzerine düşünmemiz elzemdir.

Yaralanabilirliğin sorunlu gizli etkileriyle ilgili noktayı somutlaştırmam gerekirse, örneğin kimi çağdaş liberal milliyetçilik bağlamlarında yaralanabilirliğin nasıl göç ve ilticayı düzenlemek için norm haline getirildiğini düşünüyorum. Mesela Yunanistan'da kadın göçmenler devlet ya da STK yardımı alabilmek için özkimliklerini "otantik" bir zorunlu göç ve insan kaçakçılığı mağduru olarak icra etmeye sevk ediliyorlar. Ya da Fransa'nın iltica siyaseti bağlamında siyasi iltica taleplerine (örneğin zulüm korkusuna dayanan taleplere) kıyasla (sağlık ihtiyaçlarının belirlediği) "insani" iltica taleplerine söylemsel ve kurumsal olarak ayrıcalık tanınıyor.[4] Her iki ampirik örnekte de mağduriyet ve hayırseverlik söylemleri, siyasi talep ve yüzleşmelere yeğleniyor. Göç politikalarında insancıl akıl yürütmeler, göçmenleri ve mültecileri ya dişilleştirilmiş, mağdur kılınmış ve zora tabi tutulmuş bedenler, ya da hastalıklı ve ıstıraplı bedenler olarak nesneleştiriyor ve yönetiyor. Zorunlu yaralanabilirlik ve merhamete dayalı bir ahlaki ekonomi, paternalist ve hisli liberal hümanizmin düzenleyici normu olarak kullanılıyor.

Siyasal düşüncede son yirmi yıldır süregiden etik dönüşün kimi örneklerinde zarar görmenin aldığı şekiller, ılımlı liberal talepler üretmekle sınırlı melodramatik, paternalistik ve hisli bir hüma-

3. Didier Fassin ve Richard Rechtman, *The Empire of Trauma: An Inquiry into the Condition of Victimhood*, Princeton: Princeton University Press, 2009. Mariella Pandolfi, "L'industrie humanitaire: Une souveranete mouvante et supracoloniale: Reflexion sur l'experience des Balkans", *Multitudes* 3 (2000): 97-105. Ayrıca bkz. Didier Fassin ve Mariella Pandolfi (haz.), *Contemporary States of Emergency: The Politics of Military and Humanitarian Interventions*, New York: Zone Books, 2010.

4. Bkz. Didier Fassin ve Estelle d'Halluin, "The Truth from the Body: Medical Certificates as Ultimate Evidence for Asylum Seekers", *American Anthropologist*, 107 (4) (2005): 597-608.

nizmi icra eder. Aynı zamanda huzursuzluk ve merhametin muhafazakâr biyotoplumsallığı (ABD'deki Cumhuriyetçi Parti'nin alameti farikası "merhametli muhafazakârlık" sloganında olduğu gibi[5]) neoliberal evrenselcilik ve onun ahlak ekonomileri açısından merkezileşir. Burada örneğin Lee Edelman'ın "merhamet zorlantısı" derken bahsettiği şeyi düşünüyorum.[6] Yine eşzamanlı olarak, 1990'larda "mağduriyet"e yönelik bir tür retorik horgörü geliştirildi ve sıklıkla refah devletine karşı tahripkâr neo-muhafazakâr saldırının bir aracı olarak kullanıldı: Bu retoriğe göre belirli öznelerin, bireysel mağdurlar ve bağış alanlar olarak yardım görmeye (istisnai olarak) uygun olduklarına karar verilir. "Mağdur"un, acınası kamusal patolojinin, kültürel yetersizliğin ya da bireysel başarısızlığın ikonu olarak işlev gördüğü "mağduriyet" karşıtı söylemler, hem bireysel ve kolektif zarar iddialarını, hem de tazminat ve hesap sorma taleplerini küçümsemek ve gayrimeşrulaştırmak için devreye sokulurlar. Mağdur karşıtı duruşa bir karşıt-söylem örneği olarak, 1970'lerde "tecavüz mağdurunun suçlanması"na yönelik feminist protestoları hatırlayabiliriz. Ayrıca mağdurları patolojikleştiren ve suçlayan çeşitli söylemsel şekillenimleri değerlendirebiliriz, örneğin yoksul insanların deneyimlediği korkunç ekonomik sıkıntıları, onların kendi yetersiz ve beceriksiz kişiliklerine atfeden açıklamalar gibi.

JB: Ya da başarısız "aile yapıları"na, "güçlü baba otoritesinin eksikliği"ne atfeden açıklamalar gibi – Paris'in yoksul banliyölerindeki ayaklanmalara Fransız devletinin tepkisi genellikle böyle oluyor. Fakat mağduriyet dilinden tümüyle vazgeçebilir miyiz emin değilim, çünkü etkileri müthiş yıkıcı olan kimi saldırı ve zarar verme biçimleri var. Sorun, etkin siyasi örgütlenme ve zararın nede-

5. Bkz. Kathleen Woodward, "Calculating Compassion", *Compassion: The Culture and Politics of an Emotion* içinde, haz. Lauren Berlant, New York: Routledge, 2004, 59-86.

6. Lee Edelman, "Compassion's Compulsion", *Compassion* içinde, haz. Berlant, s. 159-86.

nine karşı direniş imkânı mağduriyet söylemi tarafından önlendiğinde ortaya çıkıyor. Biri için haksız bir şekilde "saldırıyı kendi davet etti" demek, dolayısıyla kendisine acı çektiren koşulu yaratacak şekilde eylediğini söylemek başka bir şeydir; saldırı ve tecavüze karşı etkili bir şekilde örgütlenmek mümkün değildir demek bambaşka bir şeydir, özellikle de tecavüz sistematik boyutlara vardığında. Bazen mağduriyet dili ("koruma" sağladığı düşünülen) paternalist bir iktidar biçiminin gerekçesini kuvvetlendirir; bazense örgütlü direniş pratiklerine önayak olabilir. Dolayısıyla hangi yönde işlediğini ve kimin çıkarlarına hizmet ettiğini incelememiz gerekir.

AA: Kesinlikle katılıyorum. Mağduriyet dilinin, her zaman adaletsizliği, eşitsizliği ve ezilmeyi sorgulayacak şekillerde işlediğinden emin olmalıyız. Senin de gösterdiğin gibi 11 Eylül sonrası bağlamda "mağdur" rolü Amerika Birleşik Devletleri adına stratejik bir şekilde temellük edildi ve hem Afganistan ve Irak'a karşı askeri saldırganlığı meşrulaştırmak için, hem de ABD içinde kamusal eleştirel düşünce ve söylem imkânlarını sindirmek için kullanıldı. "Mağdur ulus-devlet" söylemsel oluşumu bağlamında yasa dair söz dağarcığının araçsallaştırılmasına getirdiğin itirazın ardında şöyle bir çağrı vardı sanıyorum: Birinci şahıs, etnik merkezci, ahlakçı ve narsisist derecede tek taraflı travma anlatısından, üçüncü şahıs bir anlatıya, ötekilerin yaralanabilirliğini teslim eden ve o yaralanabilirlikten etkilenen bir anlatıya geçiş yapmak gerekir.

JB: Evet olabilir. Fakat belki de birinci, ikinci ve üçüncü şahıs arasında geçiş yapmak bir yönüyle bu bahsettiğin etik-siyasal dönüşün bir parçasıdır. Neticede acı çeken ve direnen tek kişi ben değilim ve sen olmadan kendi mücadelemi toplumsal ve siyasal bir mücadele olarak kavrayamam; başkaları olmadan, hatta "biz" olmadan kendimi kısıtlayıcı bir cemaatçiliğe hapsetme riskini alırım, sadece halihazırda ait olduğum cemaatteki kişileri dikkate de-

ğer kategorisine dahil ederim. Kimlik, etik, cemaat ve küresel aidiyet iddia ve taleplerini, hiçbirinin diğerlerini sindirmesine izin vermeden karşılayabilmek için insanın bu tür geçişler yapması şarttır gibi görünüyor.

AA: Öyleyse şunu sorgulayabiliriz: Ötekinin yaralanabilirliği, bizim geçmişteki ve şimdideki şiddetli *temellük* biçimlerinin etkisine olan kendi açıklığımıza sesleniyorsa, siyasal zamansallık ve mekânsallığın açıklığının önkoşulu niteliğindeki, başkalığın siyasal geleceklerine duyarlılığımızı, açıklığımızı nasıl koruruz? Mülksüzleştirilmiş olanlarla temellüğe dayanmayan bir ilişki imkânını nasıl kurgulayabileceğimizi değerlendirmemiz gerekir. Dahası bu "kurgulama"nın kendisi de bir mülksüzleşme edimi değil midir? Bence insan bu riski almalıdır. Sen ne düşünüyorsun?

JB: Bahsettiğin duyarlılığı nasıl kavradığını açıklaman mümkün mü? Duyarlılığın bize nasıl ve ne zaman tepki vereceğimizle ilgili güçlü etik normlar sunmak için fazlasıyla "rasgele" olduğunu, yeterince ayrım gözetmediğini ileri sürenlere ne cevap vereceğiz? Duyarlılık neye eklemlenmeli ki hem etik hem siyasal olduğunu söyleyebileceğimiz bir sorumluluk biçimi haline gelebilsin? Ayrıca bu olasılık "mülksüzleştirilmiş olanlarla temellüğe dayanmayan bir ilişki" dediğin şeyle nasıl bağdaşır? "Mülksüzleştirilmiş olanlar" ile aramızda bir mesafe mi vardır? Onların arasında mıyızdır, yoksa onlar öteki olarak "orada uzakta" mıdırlar?

AA: Sorduğun bu kışkırtıcı sorunun, son derece önemli olan topluluk (*community*) sorununu, ya da farklı bir ifadeyle, "kırılgan ilişkisellik" sorununu ortaya koyduğunu düşünüyorum. Doğru, "senin" ıstırabına şahit olan bu "ben" kim ola ki? Ben kimim ki senin ıstırabına şahit oluyorum, ya da ben kimim ki gördüğüm zarara duyarlı olmanı talep ediyorum? Sen kimsin ki benim derdime şahit oluyorsun? Birbirimizin gördüğü zararlara ve zarar görebilirliğine basitçe seyirci mi kalıyoruz? Bu sorularla topluluğu, in-

sanların müşterek şeyleri, varlıkları, bedenleri, mülkleri (ya da mülk *olarak* müşterek şeyleri, varlıkları, bedenleri) paylaştıkları bütüncül bir birim olarak betimleyen organik kurguların ötesine geçmenin yollarını arıyorum. Farklılığı imha etmeksizin topluluk üzerine düşünebilir miyiz? Jean-Luc Nancy'yle beraber topluluğu, insanların tam da müşterek olmaya dair bir imkânsızlığı paylaştıkları vesile olarak düşünebilir miyiz?[7]

"Öteki"yi özcü bir bütünlüğe dönüştürebilecek, onu fazlasıyla idrak edilebilir ve tanınabilir kılacak bir ilişkisellik, zarar görebilirlik, şahitlik ve adalet söylemi noktasında tereddüt ediyorum, çünkü bu tür bir idrak edilebilirliğin kendisi şiddetli bir temellüğe vesile olabilir. Şüphesiz, senin de dediğin gibi, duyarlılık göstermemiz için bize seslenildiği, çağrı yapıldığı gibi, biz kendimiz de duyarlılığı çağıranlar arasında olabiliriz, nitekim sıklıkla öyleyizdir de. Fakat buradaki zor soru, ilişkisellik ile mülksüzleşme arasındaki ilişkinin alanında belli bir tür müşterekte oluşu ima eder. Bu ilişki pek çok farklı şekil alabilir: mülksüzleşmiş ilişkisellik, ilişkiselliği yitirmek suretiyle mülksüzleşme, ilişkisellik içinde mülksüzleşme, ilişkisellik olarak mülksüzleşme, mülksüzleşme olarak ilişkisellik, vesaire. Bu alanda "biz" "onların" arasında, "onlarla" birlikteyizdir bence, tıpkı aynı zamanda geri dönüşsüz ve çözümsüz bir şekilde "onlar"sız olduğumuz gibi. Sorunu sorarken ifade ettiğin gibi "orada uzakta" zaten hep yok mudur, yani mülksüzleşme alanında vuku bulan bir ötekileştirme süreci hep mevcut değil midir?

Galiba beni hayrete düşüren şey, mülksüzleşmeye yönelik duyarlılığın farklı düzeyleri, ölçekleri, yoğunlukları ve kiplikleri arasındaki yakınsama ve ıraksama. Örneğin birini yitirdiğimde hem bir başka insanı yitirmiş hem de kendi içimde bir şeyi yitirmiş olduğumu fark ediyorum. Kim olduğum açısından temel nitelikte

7. Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community*, haz. Peter Connor, çev. Peter Connor, Lisa Garbus, Michael Holland ve Simona Sawhney, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991. Ayrıca bkz. Nancy, *Being Singular Plural*, çev. Robert Richardson ve Anne O'Byrne, Stanford: Stanford University Press, 2000.

olan bir bağı geri dönüşsüz bir şekilde yitiriyorum. Sensiz ben kimim? Senden sonra ben kimim? Bir yatkınlık ilişkisini, bir hitap dilini, seni etkileme ve senden etkilenme yetisini (ve belki de arzusunu) yitirmek suretiyle mülksüzleşmiş olduğumu fark ediyorum. Bu durum bana bir açıdan Hegel'in kölesini, onun zayıf, el konabilir statüsünü düşündürüyor: Kendimi kendim olmama durumundayken, kendimi yitirmek suretiyle mülksüzleşmiş haldeyken tanıyorum.

Elbette yitirdiğimiz ilişkisellik yalnızca ayrı ve müstakil bireyler olarak "sen" ve "ben"i içermez, yas bizi (herkese açık olmasa da) bir tür topluluğa dahil eder. Ayrıca şu da kesinlikle doğru: Kişilerarası bir bağın kırılması bizi ontolojik olarak varlığımızı sürdürebilir ve dayanıklı olduğumuz hissinden mahrum bırakabilir. Peki yitirilen kişilerarası ilişkiselliğe dair tahlil ve sonuçları, bir mekânı, cemaati, ya da geçim yordamımızı yitirmek gibi başka yitirilen ilişkisellik biçimlerine taşıyabilir miyiz? Tam emin değilim. Çetin bir alan bu. İlişkisellik ve mülksüzleşme meselesine eğilmenin bir yolu şu belki: kendinden geçmiş, esrik (*ec-static*) ilişkisellikte ve toplumsal agonizma olay haline geldiğinde ortaya çıkan aciliyet durumu için alan bırakmaya çalışmak, bir yandan da yaralanabilir insan bedenine dair metafizik bir ontoloji kurmaktan kaçınmak. Ama çalışmalarında sen zaten bu sorunlara dikkatimizi çekmiştin. Örneğin insanın yaralanabilirliği ve prekaritesi karşısında duyarlılık/sorumluluk göstermek, (yirminci yüzyıl liberalizm geleneğinde ve çokkültürcülüğün çoğulcu biçimlerinde olduğu gibi) insana dair yerleşik ontolojik kurguyu genişletmek meselesi değildir. Daha ziyade, senin deyişinle "ontoloji düzeyinde bir isyan"dır,[8] yani insanın toplumsal cinsiyet, cinsellik, ırk, ulus, sınıfa dair normatif ve normalleştirici idrak edilebilirlik rejimleri tarafından belirlendiği koşulların mütemadiyen sorgulanmasıdır. Liberal hümanizmin kapsamını ve hakların, kaynakların ve geçim

8. Judith Butler, *Kırılgan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü*, çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis, 2005, s. 48.

yollarının dağılımını belirleme teknolojilerini aşan ve eleştirel olarak yeniden anlamlandıran bir kuramsal-siyasal uğraştır. "Ontoloji düzeyinde bir isyan" içerici bir ontolojiden hayli farklıdır, özellikle de hoşgörülü, içerici bir ontolojinin dışlamanın en hızlı yolu işlevini görebileceğini göz önünde bulundurursak. Wendy Brown, iğrenmenin düzenlenmesine ve hoşgörülebilirin sınırlarının idare edilmesine yönelik bir yönetimsel teknik olarak (cinsel, kültürel, ırksal) farkın hoşgörüsüyle ilgili çalışmasında bu fikri son derece ustalıklı bir şekilde geliştiriyor.[9]

Judith, yanılmıyorsam senin "kırılgan hayat" mefhumun, toplumsal ontolojiyi siyasallaştırmanın, kimin insan sayılıp kimin sayılmayacağını baştan tanımlamayan bir yolunu öneriyor. "Ontoloji düzeyinde bir isyan" üzerinden ontolojiyi siyasallaştırma yönündeki bu hamlenin, çağdaş kuramsal ve siyasal çalışmalar açısından elzem olduğunu düşünüyorum. Radikal siyasetin ontolojik temellere ve ön kurgulara bağlı kalması şart değil (kalmamalı da). Ontolojik varsayımlara dayandığı ve onlardan beslendiği kadar, radikal siyaset kendi ontolojik çerçevelerini bozmakla, ontoloji ile siyaset arasındaki ilişkiyi sorunsallaştırmakla da meşguldür. Burada şeylerin ontolojik düzeninin bizatihi siyasal şekillenimlerin doğallaştırılmış etkisi olduğunu gösteren Foucault'ya başvurabiliriz. Görünen o ki bugün radikal siyaset "olumlayıcı" ile "yapı-bozumcu" arasındaki gerilimle uğraşmak gibi bir zorlukla karşı karşıyadır.

JB: Bence Derrida "Yasa'nın Gücü"nde, Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" metninin bir okumasını sunarken tam da bu ayrımı muğlaklaştırmaya çalışıyordu.[10] Derrida'nın okumasına bütünüyle katılmasam da "yasa koyutlama"nın olumlayıcı, performatif

9. Wendy Brown, *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton: Princeton University Press, 2006.

10. Bkz. Jacques Derrida, "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", çev. Zeynep Direk, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde, haz. Aykut Çelebi, İstanbul: Metis, 2010, s. 43-133.

nitelikte bir uygulama olabileceği fikrini değerli buluyorum elbette. "Performatiflik" bazı tür betimsel iddiaların normatifliğini teşhir etmenin yanı sıra, yeni bir şeyin dil üzerinden nasıl varlık bulabileceği konusunda düşünmenin de bir yolunu sunar, özellikle de yeni söylemin nasıl tam da henüz meşrulaşmadığı yerde meydana gelebileceği üzerine düşünmenin. Ancak iktidarın yerleşik âdetleri, onlara karşı yürütülen etkin mücadelelere rağmen yerli yerinde durdukları müddetçe, söz ediminin ve daha genel olarak performatifliğin "işleyebileceğini" yani etkili olabileceğini varsayan yaklaşımlardan benim önerimin önemli bir şekilde ayrıldığı nokta burası sanıyorum. Nitekim belgesiz göçmenler kamusal olarak haklarını talep ettiklerinde, ya da Avrupa'nın başkentlerinde kemer sıkma tedbirlerine karşı büyük gösteriler gerçekleştiğinde, sözleri ile eylemleri birbirinden tam olarak ayrılamayacak beden grupları, beraber yerleşik uzlaşımlara adım atarak onları yeni biçimlerde ve yeni amaçlar için yeniden tesis ederler. Böyle gösterilerin radikal derecede yeni, yani emsalsiz olduklarını söylemiyorum. Emsalleri olsa bile yasal yetkileri yoktur. Yoz ya da faşist hukuk rejimlerine karşı muhalefet etmenin, tabiatı gereği yasal bir protesto hakkına dayanmayan emsalleri var elbette, hem bu uzun ve ilham verici bir protesto tarihidir. Diyebiliriz ki performatif tam da kırılgan olanların, prekariteye maruz kalanların –mevcut yasal rejimlerce yetkilendirilmemiş, yasanın kendisince terk edilmiş olanların– kırılganlıklarının son bulmasını talep ederkenki özgül gücü olarak zuhur eder.

AA: Öyleyse senin geliştirdiğin kırılganlık ya da prekarite mefhumunun içerdiği kalıcı ve çözümlenemez olan bir soru, kimi yaşam ve arzuları ontolojik olarak varlıklarını sürdürebilir ve dayanıklı oldukları hissinden mahrum bırakan mülksüzleşmenin, hem ontolojiye, hem de aidiyet ile sahipliğe dair ontolojik kavrayışlara/önkoşullara başvurmayı zorunlu kılıp kılmadığıdır. Fakat "ontoloji düzeyinde bir isyan"ı içeren ve gerektiren kuramsal-siyasal uğraşın derdi liberal hümanizmi yeniden tasdik etmek olmadığına gö-

re, belki de bu noktada son yıllardaki çalışmalarında (örneğin Adorno ve/veya Foucault'dan ziyade) Arendt'e başvurmanı açıklamak isteyebilirsin, özellikle de Arendt'in çalışmalarının liberal hümanist düşüncenin bir bakıma tipik örneği olarak görülebileceğini düşünürsek.

JB: Ümit ediyorum ki Adorno ve Foucault'ya da başvurmaya devam edeceğim, ayrıca son zamanlarda Arendt üzerine yaptığım çalışmalar "Bundan böyle ben bir Arendtçiyim!" demek değil. Arendt'ten aldığım şey, benliğin bir çoğulluk olarak kavranmasını gerektiren, Arendt'in "eylem" diye adlandırdığı, kimi siyasal faillik biçimleri olabileceği fikri. Söz konusu olan kendi içinde ayrı parçalara bölünmüş bir benlik değil, ötekilerle ilişkiler vesilesiyle varlık bulan ve ancak böyle varlık bulabilen bir benliktir, dolayısıyla tam da ilişkinin kendisi içinde ve ilişkinin kendisi olarak "konumlanmıştır". Bu, Arendt'in görüşünün en azından bir versiyonu ve siyasal egemenliği eleştirmeye, siyasetin çoklu ve "federe" bir versiyonunu sunmaya yönelik çabalarının bir ürünü. Ayrıca burada benliğin de "federeleştirilmesi"nin söz konusu olduğunu önermek istiyorum; bu da ilişkisel özne üzerine düşünmenin belli bir biçimini teşkil ediyor. Fakat bunların da ötesinde, Arendt'in hayatta ve toplumsallıkta "seçilmemiş"in alanının sınırlarını nasıl çizdiğiyle de ilgileniyorum, çünkü mümkün ve değerli olan her tür "faillik", seçilmemiş bir alan tarafından koşullandırılmıştır. Bu meseleyi *Kötülüğün Sıradanlığı* kitabında ağır aksak kuramsallaştırıyor: Eichmann ve diğer Nazilerin dünyayı kiminle paylaşacaklarını seçebileceklerini zannederek hata ettiklerini ileri sürüyor.[11] Bir yatağı, bir evi, hatta bazen bir mahalleyi kiminle paylaşacağımızı seçebiliriz ve seçeriz de, fakat dünyayı kiminle paylaşacağımızı soykırım yapmaksızın seçemeyiz. Arendt'e göre soykırım yasağı, yeryüzünde bir arada yaşamanın seçilmemiş niteliğinden ge-

11. Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*, çev. Özge Çelik, İstanbul: Metis, 2009.

len normatif değerin bir sonucudur. Yani ötekilerin hayatlarını korumak bizim yükümlülüğümüzdür, bunu bir sözleşmeyle kabul etmiş olup olmamamız fark etmez. Soykırımı reddetmeye yönelik normatif talep, bir arada yaşamanın seçilmemiş niteliğinden kaynaklanıyorsa, demek ki hayatlarımızın bu seçilmemiş boyutunu kabul etmeli ve korumalıyız, ayrıca bütün eylemlerimizin bu seçilmemiş koşulun sağladığı normlarca sınırlandırılması gerektiğinin farkına varmalıyız. Bir Yahudi düşünür ve mülteci olarak Arendt'in, 1948'de Yahudileri "seçilmiş halk" olarak kutsayan Siyonist alternatifi reddetmiş olması da ilginç elbette. Soykırıma karşı kullandığı argüman Siyonizm değildi, evrensel bir "seçilmemişliği" kucaklamaktı. Eichmann'a karşı "seçilmemişler"den yana saf tutuyor, tabii bu *Totalitarizmin Kaynakları*'ndaki mülteci hakları üzerine önemli çalışmasıyla da ilişkili.[12]

Elbette Arendt bir şiddetsizlik savunucusu değil, 1940'ların başında bir Yahudi ordusunun kurulması gerektiğini yazmıştı ve öz savunma adına şiddet uygulamanın zorunlu ve meşru olduğuna inanıyordu. Yine de bir çoğulluk olarak kavranan ilişkisel benlik ile öz savunma yapan benlik üzerine nasıl düşünebileceğimizi sorgulayabiliriz. Kişi şiddetle imha edilme ihtimaline karşı kendini şiddetle savunduğunda, mücadele ettiği kişiyle kurucu bir ilişki içinde olmayı sürdürür mü? Bu, sözleşme diliyle betimlenemeyecek ya da kapsanamayacak, tartışmalı ve antagonistik olan bir ilişkisellik üzerine düşünmenin bir diğer yoludur.

AA: Şiddetli öz savunma yapan benliğin ilişkiselliğinden açtığın bahis ve bu benliğin mücadele ettiği kişiyle ilişki içinde olmayı sürdürüp sürdürmediği sorusu bana "intihar saldırısı"nı düşündürdü: savaşçı (şehit), kendi kaderini tayinin ve ayrıca kendini imhanın ilişkisel boyutuna "şahitlik eden" mutlak bir thanatopolitik mahremiyet (parçalanmanın mahremiyeti) içinde, mağdurlarıyla

12. Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim, 1998.

birlikte ölür. Bombalı intihar saldırısını ötekiye kendinden taşan mutlak bir maruz oluş olarak anlayabiliriz belki, ama bu maruz olma hali öyle taşkındır ki ötekinin duyarlılığına kayıtsız kalır. Belki de intihar saldırılarının ya da şehitliğin "benzersizliği" burada yatar; klişe bir şekilde intihar savaşçılarını, iyi ve ahlaken gelişmiş vicdana sahip olan adil savaşçılardan ayırıp premodern kötülüklerle ilişkilendiren sözde patolojik güdülenmelerinde değil.[13]

JB: Savaşta ya da Asad'ın deyişiyle "ölüm tacirliğinin" çağdaş biçimlerinde yaşam ile ölüme dair farklı kavramsallaştırmalar üzerine düşünmek önemli olabilir.[14] Kişinin nasıl öldüğünün hayatını tanımladığı ve tekil hayatların ancak hayata, insana ve insan olmayana dair daha genel kavramlar bağlamında anlam kazandığı fikrine pek çok dini ve kültürel gelenekte rastlamak mümkün. Görünen o ki adil savaş kuramcıları bile öldürme biçimlerinin meşru olanları ile olmayanları, öz savunma tarzlarının hukuken meşru olanları ile olmayanları arasında ayrımlar yapıyor; bütün bu ayrımlar da, devletin ulus uğruna askerlerin hayatlarını tehlikeye atmasının meşru yolları olduğu önkabulüne dayanıyor.

Nitekim ABD ordusu hep, çoğunluğu yoksul olan genç erkekleri başkalarını öldürmeye çalışırken hayatlarını kaybedebilecekleri, kaybettikleri savaşlara gönderme işini meşrulaştırmak için "asil feda" fikrini kullanageldi. Kendi hayatını kaybetmek ile bir başkasının hayatına son vermenin birbiriyle nasıl iç içe geçtiğini başka pek çok yerde de görüyoruz. Çağdaş siyaset ve medya koşullarında "intihar saldırısı" bu mantığın canlı ve net bir kertesi haline gelmiş olabilir. Fakat öldürmek ile öldürülmek arasındaki bağlantı çok uzun süreden beri savaşın yüceltilen bir yanı, ayrıca hem Batılı hem Batı-dışı kültürel bağlamlarda halen böyle. Öz sa-

13. Ayrıca bkz. *İntihar Eylemleri*, çev. Fuat Aydın, Ankara: Eskiyeni, 2012. Burada Asad, intihar eylemcisini İslami bir ölüm kültürünün ikonu olarak gören yaygın Batılı algıyı sorguluyor.

14. *A.g.y.*

vunma mefhumlarının yaşama, hayatta kalma ve sebat etme arzusunu önkabul olarak aldığını düşünürsek, aynı mefhumlara askeri ilkeler olarak başvurulduğunda hayatın tekrar tekrar fedasını ve bu fedanın yüceltilmesini gerektirirler. Yani orduların işleyişinde, yaşam dürtüsüyle ölüm dürtüsünün birleştirilerek bilhassa yıkıcı bir militarizm biçimine dönüştüğünü görüyoruz. Şiddetle kendini feda etme mefhumunu ABD'nin askeri politikasında da görüyoruz, sırf Taliban'da değil (tabii orada da var). Ayrıca İsrail'in askere alma stratejilerinde de görüyoruz, yalnızca El Aksa Tugayı'nınkinde değil. Hepsi de başkalarını öldürürken öldürülmeye gönüllüler. Militarize sahanın tümünde çeşitli kültürel biçimlerde bulunan bu kombinasyonu premodern ya da gayrimedeniymiş gibi sunmanın hiç anlamı yok.

11

Performatife El Koymak

AA: Zamanımızda insanların ve hareketlerin yakıcı adaletsizlikler "içinden" ve bu adaletsizliklere "karşı" mücadele ederken, ayaklanırken yararlandıkları çeşitli kaynaklara değinmiştin. Bana kalırsa bu gibi kolektif direniş anları performatif siyasetin kırılgan siyasetle alakasını dikkate almayı gerektiriyor. Siyasete yeni bir yön vermenin kaynağı olarak mülksüzleşme üzerine düşünürken sahiplik mantığının ötesine geçmeyi amaçlayan eleştirel proje bizi performatifin temellük edici ve el koyucu eylemi meselesine geri götürüyor. Performatifliğin kırılgan siyasetle ilişkisini kavramaya çalışırken insan sürekli şu sorularla karşı karşıya kalıyor: Performatif ne ölçüde tortulaşmış tarihlerinin yükü tarafından belirlenir? Örneğin bir norm, performatif olarak yeniden anlamlandırıldığında ya da sahiplenildiğinde normun yerleşik anlamı basitçe geri alınmış mı olur, devralınmış mı olur, yoksa bertaraf edilmiş mi olur?

Bir performatifin, onu hem yetkilendiren hem de tayin edilmiş sınırlarını teşhir etmeye hatta kaydırmaya kadir olan sahiplenme, temellük etme, yeniden sahiplenme, zimmete geçirme veya el koyma paleoniminde* zorunlu olarak dahli vardır. Belki de negatifli-

* Paleonimi (*paleonymy*): Jacques Derrida'nın Yunanca eski, kadim anlamına gelen *paleo-* ile isim ya da söz oluşturmak, kullanmak anlamına gelen *-onymy* sözlerini birleştirerek meydana getirdiği, eski isimlerin yeni bağlamlarda kullanımlarını tarif eden kelime. – *ç.n.*

ğin eleştirel emeği, Judith senin "performatif sürpriz"[1] diye adlandırdığın şeyin imkânlarının, yani diyalektikteki içsel ve bitmek bilmez isabetsizlik imkânının izini sürmeye vesile olabilir – ki burada diyalektik, farklılığın düzene sürekli geri katılması olarak anlaşılır. Böylece performatif siyasetin Jean-Luc Nancy'nin "negatifin dur durak bilmezliği"[2] dediği şeyin izini taşıdığı sonucuna varabiliriz belki de. Bence burada gerekli olan diyalektik kavrayışı, kendi ikili yer değiştirebilirlik mantığını sarsma potansiyeli taşıyan, dolayısıyla da –çatışmayı programlı ve kesin bir şekilde ilga etmeyecek, yani tabiri caizse son sözü söylemeyen– sabit ve çok katmanlı bir savaş meydanı olarak belirecek bir diyalektik kavrayışıdır.

Normlar bizi halihazırda performatif olarak üretseler ve şekillendirseler de normalleştirilmiş düzene eleştirel olarak başvurma ve bu düzeni yeniden anlamlandırma imkânı hep açıktır. Keza Yasa'nın kapısı da öyle. Kafka'nın "Yasa Önünde" metnini düşünelim,[3] hikâyede Yasa'ın "açıklığı"nın ima ettiği şey, yönetimselliğin yeni ve canlandırılmış şekillenimleri üzerinden varlık bulan yeniden normalleştirme ve geri dönüşsüz engelleme tehlikeleri olabilir. Elbette, yasanın geri çekilmesi ya da yasa*dan* geri çekilme sahnesi bizi yasanın yekpare ve sabit sanılan bir iktidarın paradigması, ya da normalleştirmenin en mükemmel aracı olarak kavrandığı indirgemeci bir yasa mefhumuna götürmemeli. Derrida'nın da önerdiği gibi yasanın gücü, açıklığında, cisimleşemeyişinde yatar. Öznenin yasaya erişiminin mütemadiyen ertelenmesi yasanın kendi emridir: Yasa gücünü yürürlüğe geçmesinin sürekli ertelenmesinden, hep zaten ardına kadar açık olan kapısından alır. Yasaya erişmeye çalışan özne yasa önünde, yasanın teşkil ettiği çıkışsızlık

1. Judith Butler, *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis, 2008, s. 32.

2. Jean-Luc Nancy, *Hegel: The Restlessness of the Negative*, çev. Jason Smith ve Steven Miller, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.

3. Franz Kafka, "Yasa Önünde", *Ceza Kolonisinde: Anlatılar I*, çev. Tevfik Turan, İstanbul: Can, 2007, s. 110-11.

karşısında daimi bir varsayım ve beklenti konumunda durmaya mecburdur.[4] Fakat Kafka'nın "Yasa Önünde" metnine değinmemin sebebi farklı bir sorunsala dayanıyor: Performatifliği mesihçilikle birlikte (ya da mesihçilik üzerinden) düşünmek mümkün müdür diye sormak istiyorum. Bunu sormamın sebebiyse *Cinsiyet Belası*'nın ikinci baskısının önsözünde değindiğin bir şey: Geliştirdiğin toplumsal cinsiyet performatifliği fikri için esin kaynağının, Derrida'nın Kafka'nın bu hikâyesi üzerine okuması olduğunu yazıyorsun. Performatiflik üzerine düşünürken yalnızca Derrida'nın Austin'in dil felsefesi okumasından değil, aynı zamanda Derrida'nın Kafka okumasından feyz almanın ne gibi içerimleri olabileceğini seninle birlikte değerlendirmek istiyorum.[5] Böyle bir perspektif, performatifliği negatif mesihçiliğin işleyişine dahil ediyor bence. Bildiğimiz gibi, Kafka'nın evreninde mesihçilik ancak negatif bir şekil alır, tam da mesihle gelecek kurtuluşun yokluğu üzerinden: Mesih ancak ertesi gün gelecektir, yani son gün değil, en son gün gelecektir; diyebiliriz ki, hep ertelenecek olan gün. Mesihçiliğin bu şekilde tahayyülü, mesihin gelişini Yasa'nın tamamen tecessümü olarak algılayan tektanrılı dinlerdeki mesihçilikten kayda değer bir şekilde ayrılıyor. Kafka'nın negatif mesihçiliği Walter Benjamin'in, Yahudi mesihçiliğiyle ve tarihin öngörülemez açıklığı üzerindeki tavizsiz ısrarıyla yoğrulmuş, heretik, gayri-teleolojik tarihsel materyalizmiyle uyumludur. İşte (negatif mesihçiliği esas aldığından) tamamlanmamış, ayrıştırıcı ve radikal derecede açık olan bu zamansallığın bize performatifliğe dair ne anlattığını merak ediyorum.

JB: Performatiflikteki mesihçilik üzerine yeterince etraflı düşünmedim, ama söylediklerin faydalı oldu ve bunun nasıl işlediğini düşünmeye açığım. Haklısın, Derrida'nın "Yasa Önünde" okuma-

4. Jacques Derrida, "Yasanın Önünde", *Edebiyat Edimleri*, çev. Mukadder Erkan ve Ali Utku, İstanbul: Otonom, 2010, s. 195-237.

5. Jacques Derrida, *Limited Inc.*, çev. Jeffrey Mehlman ve Samuel Weber, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1988; Derrida, "Yasanın Önünde".

sı, yasanın gücü ve vaadinin nasıl yasa beklentisinin bir etkisi olabileceğini kavramamı sağlamıştı. Neticede yasanın kapısı önünde bekleyen adam, kapıyı koruyan bekçinin böyle bir gücü olduğunu varsayar, ayrıca yasanın bir iç hakikati olduğunu ve buna erişim kazanacağını, hem de gayet fiziksel olarak erişeceğini farz eder. Bekçi yasanın sadece adam için olduğunu ve şimdi adam ölmekte olduğundan kapıyı kapatacağını söylediğinde durum çifte bir anlama bürünür: Yasanın hakikati sonsuza dek erişilemez olarak kalacaktır; ayrıca, yasanın hakikatine yönelik beklenti ancak hayat içinde gerçekleşecektir, hayatın bitimi de o beklentinin sonu olacaktır. Yasa, kendisine yönelik beklentinin sahnesinde ona her değinilişinde üretilir ve detaylandırılır. Fakat yasa tekrar tekrar üretilse de asla en nihayetinde tam ya da kesin bir biçimde cisimleşmez. Derrida'nın okumasını ilk dinlediğimde aynı argümanın toplumsal cinsiyetin "içsel özü" için de ileri sürülebileceğini anlamıştım: Cinsiyetin "içsel özü" kavramı popüler ve tıbbi söylemlerde yaygınca olumlanıyor, ama aslında zannedildiğinden çok daha az istikrarlı ve çok daha az kesin olduğu da yine aynı söylemlerde ortaya çıkıyor. Performatifte mesihçi bir yan varsa eğer, kuşkusuz bu nihai gerçekleşmeye erişemeyen beklentili koyutlama biçimi üzerine düşünmenin bir yoludur. Daha önce varolma hakkı diye bahsettiğim şeyin bir parçası olarak düşünürsek, performatif, açık uçlu bir gerçekliği var kılan bir ifadenin hayata geçirilmesi, kullanılması olarak tanımlanabilir. "Açık uçlu" sıfatı, özgürlüğün teleolojinin (ve eskatolojinin) dışında kullanılmasını imleyen bu belirsizliği betimlemenin bir yolu olabilir. Bu kullanımın kendisini varoluş için, sürerlik için bedensel bir mücadele olarak kavradığımızda ise prekarite elzem hale gelir. Özgürlüğü kullanmanın her biçimi yaşama özgürlüğüne odaklanmasa da bu kullanımların hiçbiri yaşama özgürlüğü olmaksızın gerçekleşemez.

12

Mülksüzleşmiş Diller, ya da Adlandırılan ve Yeniden Adlandırılan Tekillikler

AA: Önceki bölümde sekte vurucu performansın vaadini tartışmıştık – yani geçmişi kapsayan ezberin içinde, ötesinde ve karşısında performansın açık uçlu imkânını, bu ezberin salık verdiği sınırlamalara ve zararlara el koymanın yolunu tartışmıştık. Böyle anlaşıldığında performatif siyaset, prekarite siyasetiyle bağlantılı olarak ve kendi prekaritesi ya da kırılganlığıyla ilişkisi içinde, açık ve önden kurgulanamaz bir hal alır; olaylığın kırılgan güçlerinin etkisine ısrarla ve daima açıktır. Vaatleri ve tehlikeleriyle bu önden kurgulanamazlık, bize ontolojik taleplere direnme ve negatifin emeğine girişme imkânı sağlar. Fakat bu kuramsal çabanın bir diğer meselesi, negatifin emeğinin zorunlu bir olasılık olan olumlamayı ne şekillerde dikkate alması (hatta bazıları diyecektir ki, ona riayet etmesi) gerektiğini ayrıntılandırmaktır.

Telaffuz edilemezlik ve işitilemezlik meselesi böyle beliriyor – performatif, verili telaffuz edilebilirlik ve işitilebilirlik matrislerini, yani söylenebileni ve işitilebileni aştığında. Ezilmenin şiddetleri bugün dünyada girift ve gaddar biçimler aldıkça adlandırma ile adlandırılmaya dair, ayrıca işitme ile işitilmeye dair kimi ikilemler ortaya çıkıyor. Mevcut dilin vahşeti aktarmayı başaramaması bizi "söylemenin", "işitmenin", kuramsallaştırmanın ve ey-

lemenin yeni deyişlerini icat etmeye mecbur bırakıyor. Peki temsil teknolojileri ne ölçüde "ötekiliğe" dair genelleyici bütünlükler üretir ve zararın ahlaken pekiştirilmesini sağlar? Gayatri Chakravorty Spivak ve diğer feminist ve sömürgecilik sonrası kuramcılar, örneğin ezilme ve mülksüzleştirmenin içerdiği zulmün hegemonik söylemlerde ne şekillerde işitilemez olduklarına dikkatimizi çektiler.[1]

Söz dağarcığı ve temsilin bu gibi değişkenlikleri –aşırı temsil ve adlandırılamazlık dahil– Adriana Cavarero'nun günümüzdeki siyasal şiddet, aşağılama ve acı çekme fenomenlerini adlandırmak için kullandığı "dehşetçilik" (*horrorism*) kümesinin ayrılmaz parçalarıdır bence.[2] "Dehşetçiliğin" şiddeti, hem aşırı temsil hem de adlandırılamazlık alanları üretmek suretiyle işler. Burada kelimelerle tarif edilemezliğin müphemlik yaratan gücünü düşünebiliriz: Tarif edilemezin bir tarafta işaret ettiği şey, silinmiş ötekiyi, tiksinçlik ve mağduriyetin susturulmuş statüsüne normatif olarak indirgeme biçimini alan bir iktidar etkisidir; öbür taraftaysa bahsedilebilirlik ve tahayyül edilebilirlik matrisindeki beklenmedik kopuş olgusunu belirtir. Peki temsil dili, parçalanmış insan bedenselliğini metnin bünyesine taşımanın zorluğuyla karşılaştığında bu dile ne olur? Çağdaş "dehşetçilik" rejimlerinin –aynı anda hem fazlasıyla temsil edilen hem de radikal derecede temsil edilemez olan– bariz bedenselliğiyle karşılaştığında temsil diline ne olur? Tarif edilemezlik adlandırılabilir olanı nasıl örgütler? Bence eleştirel görevimizin bir gereği de, söylenemez olan ile söylenmesi gereken arasındaki, saflığı garantili olmayan ifade sorunsalının izini sürmektir.

Bir diğer mesele ise, bir kişiyi bahsedilemez kılmanın şiddetini

1. Gayatri Chakravorty Spivak, *Madun Konuşabilir mi?*, çev. Dilek Hattatoğlu, Gökçen Ertuğrul ve Emre Koyuncu, Ankara: Dipnot, 2016. Ayrıca bkz. Rosalind Morris (haz.), *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea*, New York: Columbia University Press, 2010.

2. Adriana Cavarero, *Horrorism: Naming Contemporary Violence*, New York: Columbia University Press, 2009.

eleştirel olarak sorgularken bunun, basitçe adlandırma, bürokratik sınıflandırma ya da formel tanıma biçimi alan bir normatif bahsedilebilirlik rejimini yeniden tesis etmeksizin nasıl yapılabileceğidir. Hitap etme ve cevap verme edimi (dilin sabitlenemez ve hesaplanamaz performatif kuvvetleri bu edime aracı olduğundan) salt adlandırma, ifadelendirme, isim verme, hatta hatırlama ve şahit olmaya dair formel yapıları aşar. Belki de esas mesele, bu sınırı aşmak söz konusu olmasa bile ve dil bizi hep yarı yolda bıraksa bile (ya da bıraktığından mı demeli?) bu sınırı kaydırma ya da aksatmanın zorunlu imkânını hayal etmek ve ileri sürmektir. Haksızlığa uğramanın, zarar görmenin çağdaş biçimlerinin artarak çoğalması bağlamında siyaseten ve entelektüel olarak bize düşen, bu durumları adlandırmak ve onlarla cebelleşmek oluyor. En önemlisi bize, siyaseten önemsiz insan cismine ya da insan atığına indirgenenlerin tekilliğini (ki Jean-Luc Nancy'nin gösterdiği gibi tekillik hep çoğuldur elbette)[3] ifade etmek düşüyor. Örneğin Ebu Garip olaylarının ABD'de fotoğraflarla medyaya yansımasında, grotesk aşağılamanın vahşet dolu sahnesinde işkence ile gösteri birleşmiş, tutukluların yüzlerinin tekilliği kasıtlı olarak silinmiş, tek taraflı olarak teşhir edilen ve birbiriyle takas edilebilir derecede anonimleştirilen insan cismine indirgenmişti. Bireyleştirme –ki hem bireyleştirilmiş hayat (*bios*) hem de bireyleştirme ve özelleştirme yetisi biçimini alır– biyopolitik (kendini)idare açısından nasıl elzemse, tekilliğin silinmesi ya da kişilikten çıkarma da, biyopolitika açısından öyledir.

JB: Elbette öyle. Fakat belki de yok edilen herkesi ismen ve simaen tanımak ile verili bir idrak edilebilirlik sahasında tekillik kazanmanın koşullarına dair bir şeyi kavramak arasında bir fark var. İkincisi yası tutulur hale gelmenin normatif önkoşullarını ilgilendirir. Yapı ve kerte muammasına geri dönüyoruz sanırım.

3. Jean-Luc Nancy, *Being Singular Plural*, çev. Robert Richardson ve Anne O'Byrne, Stanford: Stanford University Press, 2000.

AA: Evet, öyleyse dikkatimizi yönlendirmemiz gereken yer, kurulu tahakküm rejimleri içinde tekillik kazanmanın normatif önkoşullarını "adlandırma" yollarını tekrar tekrar bulmaya çalışmaktır. Gelgelelim, tekillik cemaat ya da topluluk sorununu da ilgilendirir, her ne kadar bu "cemaatsiz olanların cemaati" olsa da.[4] Derrida'nın bize *Dostluğun Siyaseti*'nde söylediği gibi tekilliğin içerdiği ayrılık, (siyasal) bir topluluğa – "toplumsal ayrışımın [*déliaison*] topluluğu"na– davet işlevi görebilir.[5] Peki kişi adsız ya da adlandırılamaz kaldığında nasıl ait olur?

Bu vesileyle adlandırmanın giriftliklerine dönmek isterim. Şunu merak ediyorum: Acaba (mültecilerin, göçmenlerin, sürülenlerin, gurbetçilerin, LGBT bireylerin) mülksüzleşme tarz, ad, durum ya da toplumsal ontolojilerinin artarak çoğalması karşısında, tam da performatif adlandırma biçimleri üzerinden, kimlik siyasetine geri dönmek gibi bir risk mi alıyoruz? "Kimlik" maruz kalınan haksızlık ve zararla gayet alakalıdır elbette – söylem ile iktidarın normalleştirici ve travmatize edici kısıtlamaları içinde bedenli öznelerin üretilmesi anlamında. Kimlik belirleme ve özneleştirmenin kültürel açıdan tikel kuvvetleri ise, geçerli bir hayat ve yası tutulur bir ölümü, idrak edilebilirliğin verili önşartlarına uygun bir şekilde nasıl tahayyül eder ve tanır hale geldiğimiz ile ayrılmaz bir şekilde ilgilidir. Fakat önceden de tartıştığımız gibi görülen zarar üzerinden kimlik kurmanın zemini kaygandır; yaralanmışlık iddialarına dayanan bir kimlik siyaseti neticede zarara sebep olan tahakküm yapılarını yeniden olumlamaya varır.

Öyleyse karşı karşıya olduğumuz zorluk, bedenli özneyi siyasetin başlangıç noktası olarak varsaymaksızın nasıl yaşanabilir bir hayat üzerinde hak iddia edilebileceğidir. "Kimin hayatı (ve ölü-

4. Derrida'nın da aktardığı gibi (*Politics of Friendship*, çev. George Collins, Londra: Verso, 1997, s. 46-47, n15), Bataille'ın bu sözleri Blanchot tarafından *İtiraf Edilemeyen Cemaat*'in epigrafisi olarak seçilmiştir. Blanchot'nun bu kitabı, Jean-Luc Nancy'nin sonradan *La communauté désoeuvrée* (İşlemeyen Topluluk) kitabına evrilen bir makalesiyle söyleşiyordu.

5. Derrida, *Politics of Friendship*, s. 35.

mü) önem arz eder?" sorusu, insanın kavramsal, epistemolojik ve siyasal kapsamını tanımlarken hayatın imkânlarını dağıtan, sınırlandıran ya da içini boşaltan ontolojik varsayımları bozar. Judith, sen yaralanabilirlik ile siyaset arasındaki ilişkiyi tartışırken toplumsal normların nasıl, ne tür insanlığın mümkün olabileceğini, hangi yaşam biçimlerinin sevilir ve yası tutulur olabileceğini belirlediğine dikkat çekmiştin. Kimi eleştirmenler, hümanizmi iktidarın insanlıktan çıkarıcı bir etkisi olarak gösteren ve böylece onu kendi sınırlarına zorlayan bu hamlenin, yeni bir hümanizm ontolojisi getirme riskini taşıyabileceği yönünde tereddütlerini ifade ettiler. İnsan özneliğinin ontolojisini –yani bizi insan olarak kuran normların idrak edilebilirliğini– sorgularken, başka normallik biçimlerine ya da başka normalleştirme edimlerine düşmekten nasıl kaçınabiliriz? Bunlardan kaçınabilmek ne gibi siyasal uyanıklık tarzlarını gerektirir?

Senin yorumunda mülksüzleşmenin küresel arşivinin vesile olduğu şey, yeni bir kimlik siyasetinden ziyade ilişkiselliğin ya da topluluğun bir temelini oluşturma imkânı sanki. Topluluğun merkezinde ötekilerin yaralanabilirliğini göz önünde bulundurmak ve birbirinin hayatı için kolektif sorumluluğu yeniden kazanmak yer alacaktır. Belki de burada söz konusu olan, modernliğin bireyci ontolojisinin merkezinde yatan özerk ve egemen özkimliğin (yaralı) narsisizminden, kimlik-sonrası öznelliklerin etik ve siyasetine geçiş yapmaktır – kimlik-sonrası öznellikler, ötekilerin maruz olma haline, terk edilmişliğine, kırılganlığına ve yaralanabilirliğine teslim olmuş, maruz kalmıştır.

Öyleyse "biz", "mülksüzleştirilenler"i şeyleştirmeyen, böylelikle onların tekilliklerini bir kez daha silmeyen (Hannah Arendt'in deyişiyle insanların "biricikliğini" yok etmeyen)[6] buna karşılık (siyasal) bir topluluğa davet işlevi görecek bir ayrılık haline olanak tanıyan duyarlılık ve dayanışma tarzlarını nasıl kurgulayacağız?

6. Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 3: Totalitarizm*, çev. İsmail Serin, İstanbul: İletişim, 2014, s. 273.

Ontolojik mülksüzleşmeye karşı mücadele ettiğimizde "ontoloji" nin kendisi mi yeniden şekillenmeye tabi olur? Ama şu uyarıyı da yapayım: Adlandırma yaralama riskini taşır ama adlandırmadan sakınmak da bu tehlikeden muaf değildir. Ötekiyi, mülksüzleştirileni, kırılgan kılınanları temellükçü bir şekilde adlandırmaktan kaçınmak, eşliğinde gelen idealleştirme, egzotikleştirme, romantize etme ve söylemsel imanla temellükçü bir adlandırmama rejimi üretmez mi? Böylece susturmanın egemen mantığını pekiştirmiş olmaz mı? Kimlik tayinlerinden bildiğimiz gibi belki de adların getirdiği çıkmazdır bu tam da: Hep belalı ama hep gereklidirler. Adlar üzerinden ve adlara rağmen, bazense adlara karşı eyleriz. Ama şunu da ileri sürmek istiyorum: mülksüzleşme adlandırılmak ve kuramsallaştırılmaksa eğer, bu bizi hem başkalığın soyut genelliğinin ötesine hem de başkalığın kimi tecessümlerinin altında yatan şeyleştirmenin ötesine götüren bir adlandırma ve kuramsallaştırma olmalıdır.

JB: Adlandırmanın sorunlu karakterine dikkatimizi çekiyorsun. Adlandırma edimi elbette bir temellük biçimi olabilir. Örneğin İncil'de Tanrı tam da görünen her şeyi adlandırmak suretiyle malik olduğu alanı genişletir (diyebiliriz ki adlandırdığı şeyler ilk defa görünür hale gelir). Dolayısıyla adlandırmak performatifin egemen bir biçimine hizmet edecek şekilde işleyebilir. Bizim sorumuz şu olacaktır: Adlandırma, adlandıran kişinin egemen statüsünü bozmaya çalıştığında nasıl bir biçim alır, alabilir? Bunu sorgulamaya başlamanın bir yolu adlandıranın kendisinin de hep adlandırıldığı gerçeğini dikkate almaktır. Diğer bir deyişle, adlandırmak için dili kullanan herkes zaten dile celbedilmiştir, hatta kendisi daha dili maksatlı bir şekilde kullanmadan önce dil tarafından kullanılmaktadır. Adın genel bir koşulunu teşkil eder bu ve kendini adlandırma da dahil adlandırmanın her tür tikel kertesini önceleyen ve aşan bir koşuldur. Kendini adlandırmak elbette önemlidir, mesela trans bir insan kendini nasıl adlandıracağı, adını nasıl değiştireceği, dilediği adı başkalarının da onun için kullanmasını nasıl

sağlayacağıyla mücadele ettiğinde görüyoruz bunu. Böyle durumlarda arzu sorununun ad meselesine nasıl sirayet ettiğini görebiliriz. "Strella" da böyle anlaşılabilir, değil mi? Yanılmıyorsam adı "yıldız" ve Yunan dinlerinin rüya geleneklerinden geliyor. Adı "yıldızlığına" da değinerek dünyadaki pırıltılı statüsünü ilan ediyor olabilir mi? Sonundaki "-ella" eki adını feminenleştiriyor tabii, ama sanki aynı zamanda da nihayetinde toplumsal cinsiyetin önemini azaltan doğaüstü bir şeye değiniyor.

Dolayısıyla bize, yani sana ve bana tikelcilik ile evrenselcilik arasında olası bir gerilim gibi görünen şeyi aslında genel bir adlandırma siyaseti ışığında yeniden düşünmek mümkündür. Eğer zaten hep başkaları tarafından adlandırılıyorsak, demek ki ad daha başından belirli bir mülksüzleşmeyi imler. Eğer kendimizi adlandırmaya çalışıyorsak, bu yine bizim hiç kurmadığımız bir dil içindedir. Ve eğer başka bir adla çağrılmayı istiyorsak, talebimizi iletiğimiz kişilere, onların kabulüne bağımlıyız demektir. Adın alanında toplumsalın üstbelirlenimi söz konusu gibidir, dolayısıyla ne kadar tikelci olmasını istesek de ad bizi aşar ve şaşırtır. Aynı zamanda da adın genelliği bizim tikelliğimizin koşuludur, tekil yenilenişi ile yeniliğinin kertesi, bazen de bir *poiesis* ânıdır: "Strella!"

AA: Aslında "Strella", yıldızlık –"stella" (Latince)– ile deliliği –"trela" (Yunanca)– birleştiren melez, uydurma bir ad. Strella kendini adlandırmak için, kendi kurmadığı bir dili kullanarak yeni bir ad uyduruyor. Kendini adlandırma stratejisi üzerinden, (tanıdık olmayışlarının tekinsizliğiyle muhtemelen daha tanınabilir olan) başka gerçekdışılıklara, kendinin ötesine geçmenin başka yollarına başvurmak vasıtasıyla, bir transkadın olarak maruz kaldığı toplumsal gerçeklikten çıkarılmanın şiddetini yeniden sahipleniyor. Adlandırma, onu yetkilendiren sahiplenme kumaşına zorunlu olarak dokunmuş bir performatifi ima eder, aynı zamanda da belirlenmiş sınırlarını teşhir etme ve aşma yetisini bir şekilde korur. Gerçekten de performatif bir hamle olarak yeniden adlandırma bü-

tün film açısından merkezi önemdedir. Yaşlı gacının anaerkil bir figür gibi Strella'ya kadim tabularla oynarsa kibre düşeceğini söylediği sahnede gacı Sofokles'in ve Euripides'in adlarını zikrediyor, ama bunları dişil adlara dönüştürerek. Dolayısıyla evet, adlandırmak yalnızca bir travma alanı değildir, aynı zamanda altüst edici mimesis stratejisi olma potansiyeli taşır. Adın alanından trajediyi kovmak mümkün değildir belki, ama trajedinin farklı bir biçimde vücuda getirilmesi mümkündür elbet.

13

Performatifin Siyasal Vaadi

AA: Önceki sohbetimizde mülksüzleşmiş öznelliklerin altüst edici potansiyellerine, farklı biçimde vücut bulma imkânına değinmiştik. Tartıştığımız gibi performatiflikte sözkonusu olan, eşitsiz pay edilen farklılaştırıcı bir maddeselleşme (cisimleşme) ve önem arz etme sürecidir; bu süreç garantisiz ve beklenmediktir, "olay"ın hayaletsi kuvvetlerinin etkisine daima açık kalır. Dolayısıyla buradaki siyasal dert, idrak edilebilirliği, senin "performatifin siyasal vaadi" dediğin şeye açık tutabilecek mücadele noktalarına eğilmektir. Siyasalı önceden kurgulanamayacak olan gelecekteki anlamlara açık tutmak, toplumsal zamansallığın performatif aşırılığına alan bırakmaktır, nitekim bu performatif aşırılık, anlamlandırmanın otoriter kuvvetlerince topyekûnleştirilmeye ve ele geçirilmeye karşı direnir. Fakat siyaseten yeniden bükünlemeye (*reinflection*) açıklığı ele alırken (siyasalın yeniden bükünlenmesini de içerecek şekilde), "olay" dediğimiz şeyi dışarıdan gelen münferit bir ifşa ânı olarak değil, daha ziyade tam farkındalığımızı ve kontrolümüzü aşan şekillerde üzerimizde eyleyen normların içinde gerçekleşen, performatif bir toplumsal agonizma pratiği olarak düşünmemizi önereceğim; yani idrak edilebilirliğin normalleştirilmiş matrislerinde sekteye uğratıcı ve altüst edici etkiler üreten bir toplumsal agonizma olarak. Bu yöndeki bir irdeleme, çağdaş ago-

nistik performatif siyaset bağlamında ortaya çıkan meselelerle bağlantılıdır: örneğin, günümüzde agonistik bir demokrasi imkânı üzerine yeniden düşünürken, liberalizmin kuşatmasını basitçe "daha kapsayıcı" ya da "daha hoşgörülü" yönlere genişletmenin ötesine nasıl geçeceğimiz meselesi gibi. Ya da, belki de daha önemlisi, siyasal praksisi, onu bir neoliberal yönetimsellik tekniğine normatif olarak indirgemenin ötesinde ve bu indirgemeye karşı nasıl düşünüp icra edeceğimiz meselesi gibi.

Performatifliğin kimi esin verici siyasal kullanımlarına atıfla bu sorgu hattını somutlaştırmaya çalışayım. Judith sen ve Gayatri Chakravorty Spivak, Mayıs 2006'da Los Angeles'ta sokağa dökülen yasadışı göçmenlerin Amerika Birleşik Devletleri'nin ulusal marşını İspanyolca söylemelerini tartışmıştınız.[1] Göstericiler ulusal kamusal alandaki yadsınmışlıklarını kamusal olarak yeniden sahiplenerek, ulusun kendi birliğini tahayyül etmesine ve pekiştirmesine vasıta olan dışlama tarzlarını ifşa etmiş ve sarsmışlardı. Marşı kaydırmacalı bir şekilde söyleyerek, ulusun kendisini kurmasına vasıta olan görünürlük ve işitilirlik normlarını performatif olarak ifşa etmiş ve yeniden sahiplenmişlerdi.

Eski Yugoslavya'daki feminist ve antimilitarist Siyahlı Kadınlar hareketinin siyaseti üzerine yaptığım antropolojik çalışmadan aldığım başka bir örnek vereceğim izninle. Yas tutma ile dişillik ve vatanseverlik arasında kurulan normatif ortaklığı baltalayan sessiz sokak eylemleriyle bu aktivistler, haksızlığın ulusal tarihlerinin ve yadsınan kayıpların normatif olarak susturulmasına bir yandan şahitlik ederken, bir yandan da sekte vururlar. Siyahlı Kadınlar artık konuşmayan ötekiler için (öteki tarafın susturulan, dolayısıyla iki kez öldürülen ölüleri için) sorumluluk aldıklarında, yasın dilleri ile sessizlikleri artık makbul "dişil dil" olmaktan çıkıp, siyasalın söylemlerinin idrak edilebilirliğince sürgün edilen ve bu idrak edilebilirliğe karşı çıkan performatif kaydırmacaya dö-

1. Judith Butler ve Gayatri Chakravorty Spivak, *Ulus-Devlet Marşını Kim(ler) Söyler*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Agora, 2010.

nüşür. Yasın dili uzlaşımsal olarak heteronormatif bir fantezi olan "ulusun anası" ile aşılanmıştır, fakat bu aktivistler ulusun ötekileri için yas tutarak, yani yasın imini dişilliğin, evcilliğin ve ulusal biatın tasdikli sınırlarının dışında icra ederek milliyetçiliğin kadınlara tahsis ettiği normatif rolü baltalarlar.

JB: Siyahlı Kadınlar'a dair söylediklerinde benim için çok ilginç olan şey bu aktivistlerin kamusal yas pratiklerinin sadece milliyetçi projelerden ayrı olması değil, aynı zamanda tam da milliyetçiliğe karşı kullanılmaları. Belki bu tür yas pratikleri aileyle olan geleneksel bağlarından da koparılıyorlar. Dolayısıyla, anne olduğu farzedilen ve gidip savaşta ölecek oğullar üretip artlarından da yas tutmaları beklenen kadınlar bu durumda antimilitarist kamusal yas tutucular olarak beliriyorlar. Ayrıca salt tanıdıkları ya da akraba olduklarının yasını değil, tanımadıkları, tanımış olmaları mümkün olmayan insanların da yasını tutuyorlar. Bu sonuncu nokta bana önemli geliyor, çünkü yası bir yandan yoğunlaştırırken bir yandan da genelleştiriyor. Kayıp sorunu her zaman *bu* kayıp olsa da, yani tanıdığım ve sevdiğim bu insan ya da bu akraba olsa da, savaş bağlamında kayıp, savaşçı halklar ve uluslarca yaralanan ve imha edilen herkestir. Bu anlamda bireysel kayıp daha genelleşmiş kayıpça soğurulmaz, daha ziyade birbirlerinden ayrılamaz hale gelirler. Dolayısıyla mesela "Las Madres de la Plaza de Mayo" hareketi annelerden ya da annelerle bir araya gelenlerden oluşuyor, fakat bu kişiler aynı zamanda da Arjantin'de diktatörlük yıllarında zorla kaybedilenleri unutma olasılığına karşı mücadele ediyorlar. Amnezinin tarihsel bir gerçek olmasının sebebi "demokrasi"nin gelmesiyle yerleşen af kurallarıdır. Bir anlamda "madres", anneler – ki onlarla yürüyen erkekler de dahil pek çok insanı içeriyorlar– "zorla kaybedilenlerin" ulusun yadsınan kayıpları haline gelmelerine izin vermeyi reddediyorlar. Aynı zamanda da "bir daha asla" talebine bedensel bir mevcudiyet veriyorlar.

Burada değinmemiz gereken bir nokta daha var. Milliyetçilik kaybın inatla yadsınmasının üzerinden işlediği gibi, çatışmada yi-

tirilenlerin yaslarının şaşaalı ve abartılı bir şekilde tutulması üzerinden de işleyebilir. Yitirilenleri kahramana dönüştürme süreci, kaybı dramatize etmek ile kaybı yadsımanın bir bileşimi olabilir, çünkü kahraman statüsü geri dönüşsüz kayıpları geri kazanmaya yaradığı ölçüde aslında geri getirilemeyecek bir kaybı geri getirmeye çalışır.

AA: Bu söylediğin şey, mülksüzleşme çerçevelerinin, bireysel ya da toplu siyasal çaresizlik ve muhalefet eylemlerinin muhtelif olumsallıkları için performatif bir fırsat sağlayış yollarını tartışmamız için ipucu sunuyor. Siyasal muhalefetin günümüzdeki tarzlarını, bu muhalefetin ilk habercilerini zikretmeden ya da (adların değişkenliklerine dair önceki sohbetimizi tekrarlayacak olursam) "adlandırmadan" ele almamız mümkün değil. Aralarında en dikkate değer olanlardan biri elbette, 23 yıllık Bin Ali iktidarını deviren ayaklanmanın kıvılcımı olan, Tunuslu meyve satıcısı Muhammed Buazizi'nin 17 Aralık 2010'da kendini yakmasıydı. Buazizi'nin çaresizlikle ve bireysel olarak yaptığı kamusal intihar eylemi bir kolektif direniş ve itaatsizlik hareketini doğurdu. Tunus ve Mısır devrimlerine varan emsalsiz sokak gösterileri ve protesto dalgasını tetikleyen bu çaresiz meydan okuma edimi aslında seyyar satıcının yaşadığı şiddetli mülksüzleştirme edimine –tezgâhına el konmasına– ve bir belediye memurunun onu tartaklamasına gösterdiği tepkiydi. Bekâr bir anne olduğundan bir sosyal konut projesinden dışlanmasını protesto etmek için 21 Şubat 2011'de kendini yakan Faslı kadın Fadwa Laroui'ye de değinmeliyiz tabii – yerel ve uluslararası medyanın suskunlukla geçiştirdiği bir ölümdü bu. Bedensel vatandaşlık bağlamında değinmemiz gereken bir diğer isim ise 6 Haziran 2010'da İskenderiye'de zabıta tarafından dövülerek öldürülen Halid Said'dir: tanınmaz hale gelen cesedinin morgdan sızdırılan fotoğrafları polis zulmü ve güç istismarına karşı kitlesel protestolarda pankartlara ve afişlere basılmış, bu protestolar Mısır ayaklanmasını başlatmıştı. Akdeniz'in öbür tarafındaysa Kostadinka Kuneva'ya değinmeden geçemeyiz: Bulgar göçme-

ni ve aktif sendikacı olan bu kadın Atina belediyesinin toplu taşıma sisteminde temizlikçi olarak çalışıyordu, Aralık 2008'de evinin önünde kimliği belirsiz iki adamın saldırısına uğradı, yüzüne asit atıp boğazından aşağı asit döktüler. Bu olay "kırılgan hale gelme" koşulunu yapılandıran ırksallaştırma ve dişileştirme kuvvetlerinin nasıl kesiştiğini göstermişti. Daha yakınlarda, 5 Nisan 2012'de, 77 yaşındaki Yunanlı bir emekli adam, Yunan Parlamentosu'nun önündeki Anayasa Meydanı'nda bir çaresizlik ve protesto edimi olarak intihar etti. Ardında bıraktığı notta "hayatta kalmayı sürdürmesinin mümkün olmadığı"ndan bahsetmiş, çöpte yiyecek aramak ve çocuğuna yük olmak zorunda kalmaktansa hayatına onurlu bir şekilde son vermeyi seçtiğini açıklamıştı.

Mesele "istisnai" ya da "kahramansı" bir şehitlik ikonografisi oluşturmak değil, daha ziyade, kimi ilişkisel ve bedensel sokak siyaseti biçimlerinin nasıl insanların toplumsal olarak belirlenen gözden çıkarılabilirlik biçimlerine maruz kalmalarından ve bunlara direnmelerinden kaynaklandığı üzerine düşünmek. Bugün sokak siyaseti mülksüzleşmeye dair, kimin insanlığa *sahip olduğu* ve kimin insanlığından *mülksüzleştirildiği* biçimini alan sorular ortaya koyuyor. Dolayısıyla beni ilgilendiren şey, büyük çoğunluğu bedensel eylemler üzerinden gerçekleşen otokrasi karşıtı mücadeleler ile mülksüzleşmenin nasıl tekinsiz bir performatif titreşim oluşturduğunu kavramak.

JB: Bu açıdan açlık grevlerini de düşünebiliriz belki. Bildiğimiz gibi açlık grevi yapanlar bedenlerini siyasal güç kaynağı olarak kullanırlar. Yemek yemeyi sürdüren mahpus hapishane çarkını döndürmeyi sürdürür, dolayısıyla kendini aç bırakan mahpus o çarkın, o hapishane koşullarının gayri insaniliğini teşhir eder, söze dökülen ya da dökülmeyen bedensel eylemler üzerinden bir "hayır"ı formüle eder. Açlık grevi mahpusun ölmeye gönüllü olduğunu ortaya koyar, çünkü tam da yaşamın yeniden üretilirken tabi olduğu koşullar o yaşamı ölümden ayrılmaz hale getirmiştir. Ayrıca hapishane boyunduruğunun ekseriyetle örtülü biçimleri gözlerden

kaçarken, açlık grevleri insancıl ahlaki duygulara ve kamuoyuna seslenir. Bu durumda açlık çekmek bir direniş biçimidir ve insancıl skandallara üşüşen medya sayesinde de kamusal bir direniş biçimi haline gelebilir. Kamusal bir intihar ile ihmal, hapsetme ya da zorla tecrit üzerinden kamusal olarak yürütülen ölüm tacirliği biçimleri arasındaki fark nedir? Bu tür koşullar altında yaşamı nitelendiren şey olarak "ölüm" üzerine düşünmemiz gerekiyorsa, açlık grevinin gerektirdiği de direniş iradesini anlamaktır. Bu rejimlerden (ihmal, hapsetme, zorla tecrit) herhangi biri altında özne olarak kurulmanın oluru yoktur, dolayısıyla direniş ancak özneyi kuruluşundan etme yönünde bir pratik üzerinden gerçekleşebilir. Kişinin kendisini yaşam sahibi olmaktan yoksun bırakmak anlamında mülksüzleştirmesi, o iktidar biçimini cebri ve mahrum edici gücünden yoksun bırakmak anlamında mülksüzleştirmenin yolu haline gelir.

AA: Mülksüzleşmeye, yoksun kalmaya dair muhtelif kavramları ve pratikleri değerlendiriyoruz ve bu pratiklere, cebri iktidarları mülksüzleştirmenin bir yolu olarak kendini mülksüzleştirmeyi içeren direniş pratiklerini de dahil ettik. Bu bağlamda mülksüzleşme ile gözden çıkarılabilirlik arasındaki ilişki üzerine düşünüyorum, gözden çıkarılabilirliği günümüzde insanlık durumunun belirleyici bir özelliği olarak kavramak suretiyle.[2] Dikkatimizi gözden çıkarılabilirlik temasına yöneltmemin en önemli sebebi şu: Bugün mülksüzleştirmenin yaygın biçimlerinin dayatılması ve bunlara karşı gelinmesi bedenleri siyasal güç kaynağı kılan pratikler üzerinden gerçekleşiyor. Nitekim bedenlerin gözden çıkarılabilirliği tam da ırksal, toplumsal cinsiyetli, iktisadi, sömürgeci ve sömürgecilik sonrası hatlar üzerinden işliyor. İnsanlar sömürü, yoksulluk, maçoluk, homofobi, ırkçılık ve militerleşme kuvvetleri tarafından harcanabilir ve gözden çıkarılabilir *kılınıyorlar*. Göz-

2. Ayrıca bkz. Ranjana Khanna, "Disposability", *differences* 20 (1) (2009): 181-98.

den çıkarılabilirlik siyasetini, tiksinçleştirmenin, öldürüp cezasız kalmanın, insanı ve insanın asimile edilemeyecek artığını üretmenin bir yolu olarak kavrayabiliriz. Gözden çıkarılabilirlik siyasetinin izini, eşcinsellere karşı şiddet ve LGBT gençler arasında intihar oranının yüksekliğinden,[3] sınırlardaki toplumsal cinsiyetli ekonomilere kadar, insanların eşikte tutuluşunun (*liminality*) çeşitli tarihlerinde sürmek mümkündür. Sınırlardaki toplumsal cinsiyetli ekonomiler derken örneğin *feminicidios*'u, yani Meksika'nın kuzey sınırındaki gecekondu mahallelerinde pek çok kadın işçinin işe –ABD pazarına mal sağlayan elektronik montaj atölyelerine– giderken ya da işten dönerken katledilmesini ("las muertas de Juárez") değerlendirebiliriz. Yıllar içinde çok sayıda kadın grubu, kadınların tecavüz edildiği, işkence gördüğü ve katledildiği çölde ve Ciudad Juárez'in kenar mahallelerinde yürüyüşler düzenledi.[4] Bedenler gözden çıkarılabilir addedildikleri, bir kenara atılmış halde bulundukları, sayılmaksızın bırakıldıkları müddetçe, gözden çıkarılabilirlik mefhumu insanlıktan çıkarma ve nekroiktidar kavram ve pratikleriyle ilişkisini koruyacaktır. Öyleyse yine Mbembe ile birlikte şunu sormamız gerekir: "Yaşama, ölüme ve insan bedenine (özellikle de yaralı ya da ölü bedene) tanınan yer neresidir? Bunlar iktidarın düzenine nasıl kaydedilirler?"[5]

JB: Evet bunlar elzem sorular. Ayrıca oluşturduğumuz bu listeye bakınca her kerteyi tanımlayan tek bir kelime olmayabileceğini fark ediyorum. Gözden çıkarılabilirlikten mi bahsediyoruz? Kırıl-

3. Eve Kosofsky Sedgwick, "How to Bring Your Kids Up Gay", *Social Text* 29 (1991): 18-27.

4. Resmi makamların ilgisizliğini protesto etmek için bazı kadın grupları oluştu, örneğin "Nuestras Hijas de Regreso a Casa" (Kızlarımız Sağ Salim Eve Dönsün) derneği gibi. Kasım 2001'de "Las Mujeres de Negro" (Siyahlı Kadınlar) Chihuahua şehrinde Meksika Devrimi'nin yıldönümü kutlamaları sırasında bir eylem gerçekleştirdi.

5. Achille Mbembe, "Nekro-Siyaset", çev. Abdurrahman Aydın, *Ayrıntı Dergi* 4 (Mayıs-Haziran 2014), ayrintidergi.com.tr/nekro-siyaset/; Mbembe, *On the Postcolony*, Berkeley: University of California Press, 2001.

ganlıktan mı bahsediyoruz? Peki Amerika Birleşik Devletleri ve Tayland dahil çeşitli ülkelerde görülen, kısa bir istihdam döneminde bedenin aşırı derecede araçsallaştırılıp sonra keyfi bir şekilde gözden çıkarılabilir addedilmesini, ardından yine belirli bir istihdam işi için araçsal amaçlarla kullanılıp sonra yine terk edilmesini içeren neoliberalizm biçimlerini nasıl tanımlayacağız? Gözden çıkarılabilir emek olarak araçsallaştırılmanın keyfi ve şiddetli ritimleri üzerine düşünebilmemiz gerekiyor: Geleceğe dair asla bir şey bilmeme, keyfi işe alma ve işten çıkarmaya maruz kalma, emeğinin yoğun olarak kullanılıp sömürülmesi ardından bir daha iş çıkar mı bilmediğin, bazen süresiz olan zaman dilimlerine katlanmak zorunda olma... Bu tür şiddetli ritimlere tabi olmak Lauren Berlant'ın sözünü ettiği yaygın "hasarlı gelecek" hissini ürettiği gibi,[6] aynı zamanda sağlık güvencesinden mahrum olma ve kalıcı olarak barınak bulmanın mümkün olup olmadığını bilememe karşısında radikal bir çaresizliği de üretir. Bu nokta kimin istihdam edilip kimin işsiz olduğunu gösteren istatistikler tarafından yansıtılmaz; çünkü istifade ettikleri prekarite koşullarını yoğunlaştıran yeni istihdam biçimleri söz konusudur.

6. Lauren Berlant, *Cruel Optimism*, Durham, NC: Duke University Press, 2011.

14

"Kriz"in Yönetimselliği ve Direnişleri

AA: "Kriz"in hakikat rejiminde insanların ekonomik zorluk ve aşağılanmayla her gün mücadele etmek zorunda kalmalarının yanı sıra, bütün bunlara herhangi bir öfke veya muhalefet emaresi göstermeden katlanmaları bekleniyor. Mevcut "kriz" yönetimselliği hakikatin üretimi ve idaresi üzerinden icra ediliyor. "Başka Alternatif Yok" doktrini üzerinden neoliberalizm, tek akılcı ve geçerli yönetişim biçimi olarak kuruluyor. Bu doktrine dayanan kriz söylemleri, krizi yönetimsel olarak (engellemektense) üretip idare etmenin bir yoluna dönüşüyor. "Kriz" daimi bir istisna haline geliyor, bu hal de bir kural ve sağduyuya dönüşerek eleştirel düşünmeyi ve eylemeyi lüzumsuz, akıldışı ve nihayetinde gayri vatansever kılıyor. Siyasal mekânın sınırları bu doğrultuda belirleniyor ve doğallaştırılıyor. Yani neoliberalizm öncelikle belirli bir ekonomik idare tarzı olmaktan ziyade bir siyasal rasyonalitedir ve düzenlenecek alanı hem inşa hem idare eden bir yönetimsel akıl yürütme tarzıdır.

JB: "Kriz" söyleminin halihazırda nasıl kriz yönetiminin ya da "idaresi"nin bir biçimi olduğuna işaret etmekte haklısın. Yunanistan'daki (ve İtalya'daki) mevcut durumun medyadaki temsilleri "mali kriz" fikrine dayanmayı sürdürdükçe, krize idari bir çözüm

getirileceği ve dolayısıyla da idari iktidarın pekiştirileceği beklentisi ortaya çıkıyor. Fakat bu, bir yanda prekaritenin büyük çapta yayılmasına, öbür yanda zenginliğin giderek azalan sayıda kişide birikmesine karşı radikal demokratik bir ayaklanmadan çok farklıdır.

AA: Şüphesiz öyle. Yetkililerin krize dair alternatifi ve heterodoksisi olmayan tek ve yekpare bir anlatı üretme yönündeki çabalarına rağmen, devlet zoruna ve polis vahşetine rağmen, insanlar çaresizlik hissine karşı koymaya çalışıyorlar. İspanya'da Indignadolar, Yunanistan'da Öfkeliler ve Amerika Birleşik Devletleri'nde Occupy Wall Street gibi yeni siyasal kolektiviteler demokrasiyi kapitalizm ve şirket iktidarından geri almaya çalışıyorlar. Tahrir Meydanı ile Orta Doğu ve Kuzey Afrika'daki ayaklanmalardan Puerta del Sol, Sintagma Meydanı ve Zuccotti Parkı'na protestoların farklı mahallerinde ve muhtelif kertelerindeki topluluklar bize tam da kamusal alanda, şehir sokaklarında bedensel olarak durmanın koşuluna dair temel bir şey anlatıyor. Bu örneklerde olayın yaşayan kaydını fiili kılan şey, mucizevi olağanüstülükteki bir kopuştan ziyade, sıradan ve aslında pek de dramatik olmayan o durma halidir. Durağanlık (*stasis*) pratiğinin kendisi hem bir düşünme ve isyan mekânı oluşturur hem de duygulanımsal bir tavır olarak duruş ve bakış açısı yaratır. Mevcut siyasal düzenlerde neyin kamusal olarak idrak edilebilir ve akla yatkın olarak varlık bulacağına dair normatif önkabulleri geçici bir süre için de olsa rayından çıkaran işte bu bedensel ve duygulanımsal durağanlık halidir.

Prekarite karşıtı hareket bağlamında güçlü bir ifade bulan "gerçek demokrasi" (yani piyasa demokrasisinden ziyade kendini kuran demokrasi) talepleri, bizi *polis*'in mekânının hangi geri dönüşsüz engellemeler üzerine kurulduğunu aydınlatma çabasına yönlendiriyor. Atina'da Öfkeliler hareketi beş yıllık bir kemer sıkma planını durdurmak için parlamento binasını sembolik olarak kuşatmayı planladığında, polis protestoculara karşı önlem olarak parlamentonun etrafına zırhlı bir barikat örmüştü. Halkın hesap

verilmesi talebine karşı savunulan, abluka altına alınmış parlamento imgesi, tam da egemenlerin muhalifleri geçici olarak dışarıda konumlandırarak muhalefet mekânını kapatma yönündeki hamlesini gözler önüne seriyordu.

Muhalefet pratikleri (ki çok çeşitli oldukları doğrudur) tekil bir siyasal mantıktan kaynaklanmadıkları gibi, sabit ve birleşmiş siyasal oluşumlara da yol açmazlar. Dolayısıyla bu hareketlerin radikal sol antikapitalist ve anarşistlerden AB muhaliflerine ve milliyetçilere uzanan karma bir kompozisyonu olduğu söylenebilir. Prekarite karşıtı hareketliliklerin (ağırlıkla yatay olarak şekillenen) heterojenliği içindeki bu hatlar istikrar mı kazanacak yoksa kayacak mı sorusu gibi, kayarsa ne yöne kayacağı sorusu da şu anda cevaplanamayacak ve cevaplanmaması gereken sorulardır. Örneğin Atina'da Sintagma Meydanı'nda halk meclislerine katılan feminist ve kuir kolektif tam da böyle bir tutum almış, yayınladıkları bildirilerde antik Yunan demokrasisine yapılan idealleştirici atıfların tehlikesine dair uyarıda bulunarak klasik Atina *polis*'inin kadınları, yabancıları ve köleleri dışlayan ataerkil ve otokton niteliğine dikkat çekmişlerdi. Bu tür bir feminist eleştirinin önemi – özellikle de çoğul planlanmış eylem ve işgallerde– toplumsal çoğulluk mekânının varlık kazanmasını sağlayan cemaatçi aidiyetin hudutlarına ve iddialarına dikkatimizi çekmesidir.

Şunu da ekleyeyim, borçluluk ve mülksüzleştirilme bağlamlarında kamusal olarak teşhir edilen olağan bedensellik hali yalnızca söz konusu sokak protestoları dalgasında değil, çağdaş sanatta da kuvvetli bir şekilde ifade bulabiliyor. Mary Zygouri, 2010'da Roma'da gerçekleştirdiği "Tasfiyeler" başlıklı sokak performansında siyasal gösterilerin bedensel duygulanımsallığından mimetik olarak ödünç aldığı öğelerle mevcut borç krizlerine dair yorumda bulunmuştu. Ağır çuvallarla yüklü bir el arabasına kendini halatlarla bağlayarak şehrin sokaklarını dolaşmış, kendisini takip eden kalabalıkla zaman zaman trafiği tıkamıştı. Meşakkatli ritüel geçiti sırasında Zygouri anlamlı bazı yerlerde duraklamıştı, örneğin bir tefeci dükkânının önünde durup rehin bırakmaya çalışmıştı. Perfor-

mansı, hem eşitsiz bir şekilde pay edilen borçluluktan ve toplumsal olarak belirlenen gözden çıkarılabilirlikten oluşan mevcut yönetimsellik ışığında, hem de farklı egemenlik ve kontrol biçimleri, mülteci statüsü ve vatansızlık biçimleri ışığında, –entelektüel, siyasal ve sanatsal olarak– ne yapabileceğimiz ve neyi bozabileceğimiz sorusuyla cebelleşmenin gerektirdiği zahmetli süreci görünür kılmıştı.

JB: Ne yapabileceğimizi sormamız gerekiyor elbette, fakat bu soruyu nasıl cevaplayacağımızı bilmemiz için önce yapılan şeyin ne olduğunu ve o yapma biçimlerine –yani boyun eğdirildiğimiz ve özneleştirildiğimiz, devam eden süreçlere– en iyi nasıl müdahale edilebileceğini kavramamız gerekir. Kamusal alanı işgal etmek kuşkusuz çok önemli, fakat bazen de kamusal alanın kendisini yaratmak, sürdürmek ve askeri baskınlara karşı korumak gerekir, ya da kamusal alanın güvenlikçi rejimlerin ortasında açılması gerekir. Bazen eylem yapacak "sokak" yoktur çünkü ihtiyaç duyulan, eksik olan şey tam da altyapı olarak sokaklardır. Dolayısıyla mevcut bir kamusal alanı basitçe yeniden anlamlandırmaktan ziyade özeli, özel teşebbüsü, kamusaldan, kamusal güvenlikten ayıran hatları silikleştiren siyasal direniş tarzlarına yönelik eleştirel yaklaşımımızı korumalıyız. Kimi zaman bu ayrımları kateden, kimi zamansa askeri ve güvenlikçi iktidarı, şirket kontrolünü ve sansürü azaltan örneğin internet gibi eşik bölgeleri üzerine yeniden düşünmeliyiz.

AA: Tüm tutkulu ve yaralanabilir yoğunluklarıyla kamusal olarak teşhir edilen bu gibi bedensellik icraları önemli bazı soruların sorulmasına vasıta oluyor: Kamusal alanı kim mesken tutacak, kim kamunun bir parçası olacak, kim kamu üzerinde hak iddia edecek – hele ki "kamusal", müşterek bir rahatlık ve aidiyet anlamını taşıyorsa? Bu tür kolektif eylemler ve duygulanımsal ittifaklar kasıtsız olarak yerleşmişliğe ve aidiyete dair kendi sabit varsayımlarını mı yaratır, yoksa ekonomik, ulusal, toplumsal cinsiyetli ya da

cinsel kurallar gibi mevcut normatiflik şemalarını sorgulayacak şekilde mi işler? Agonistik demokrasinin yeni olumsallıklarını ve kipliklerini yeniden düşünmek, aynı zamanda katılım, bölünebilirlik, kısmilik, aidiyet, ait olma, ilişkisellik ve bir arada yaşamanın uzlaşımsal kurallarını yeniden düşünmek ve yeniden icra etmek demektir – hem mutabakat siyasetinin ve benzeşme iddialarının çizgisel modelleri ötesinde, hem de eylemeye hazır, önceden mevcut öznelere dair verili kategorik tasarıların ötesinde. Bence bu, günümüzde küresel İşgal Et! hareketleri için can alıcı önemde bir görevdir: kimlik ve farklılığa dair yerleşik kategorizasyonları aşan, kimlik/farklılık kutupsallığının ötesine geçen ittifakların ve bir arada yaşamanın önemini olumlamak. Kırılgan bedenlerin, eylemlerin, çerçevelerin ve duygulanımsal hallerin heterojenliğinin hem davet edip hem gerektirdiği şey ilişkilenme, tercüme ve ittifak için devamlı bir siyasal uğraş vermektir – kimlik ile temsile dair özcü kavrayışlardan uzak duran, ayrıca tabii ki milliyetçi söylem ve pratiklere fiilen muhalefet eden bir uğraş. Bugün bu tür ittifakların sınıf, ırk, toplumsal cinsiyet, cinsellik ve engelliliği kesişimsel siyaset açısından yeniden kavramsallaştırmak gibi zorlu bir işle karşı karşıya olduklarını anlıyorum. Fakat şunu da akılda tutmamız çok önemli: Bugün Avrupa'da prekarite koşullarına karşı sokağa yalnızca Sol değil zaman zaman Sağ kesimler, hatta bazen de aşırı Sağ çıkıyor. Dolayısıyla zorunlu kaybın şekillendirdiği bu tarihsel anları yaşarken ittifaklarımızın bariz bir sınırı var. Yani dayatılan prekariteye karşı mücadelenin aynı zamanda ırkçılığa, milliyetçiliğe, göçmen karşıtı siyasete, kadın düşmanlığına, homofobiye ve sosyal adaletsizliğin tüm biçimlerine karşı bir mücadele olması gerekir. İşaret etmeye çalıştığım yakınlık ve karşılıklılık biçiminin gerektirdiği şey, sol eleştirel bir konumdan toplumsallığı yeniden şekillendirmek için özlem ve aidiyet tarzlarına eğilen bir siyasal analizdir.

Dolayısıyla bugün kırılmış, dağılmış, heterojen ve geçici bir kimlik-sonrası özne olarak sokak siyasetine katılmak, onun parçası olmak ne anlama gelir sorusu, neyin veya kimin idrak edile-

bilir, duygulanımsal ve akla yatkın bir şekilde kamusal olarak paylaşılabileceği sorusuyla bağlantılıdır. Çoklu kolektivitelerin ve tekilliklerin yarattığı farklılaşmış, kısa ömürlü, hesaplanamaz ve yer değiştirebilir toplumsal çoğulluğu parçalarının toplamına indirgemenin mümkün olmadığı düşünülürse, kişinin tam olarak parçası olmadığı bir çoğul eyleme katılması, bu eylemin parçası olması ne anlama gelir? Bir şeyin tam olarak parçası olmaksızın ama ötekilerin yaşamlarına ve eylemlerine bağlı bir şekilde o şeyde yer almak, ona katılmak ne anlama gelir? "Birlikte olma"nın biçimlendirici ve katlanılmaz tarzları bağlamında (ki buna seçilmemiş yakınlık tarzları dahildir), egemen öznenin sınırlarının, onun failliğinin önkoşulunu ve eyleminin temelini teşkil ettiğini kabul etmek, siyasetle iştigalin performatif bir icrasına hizmet edebilir. Failliğin kaynak oluşturan benliğe ait bir özellik olarak doğallaştırılmış tanımını bozmak, bu anlamda failliği doğallıktan çıkarmak kadar siyaseten üretken ve etkili bir şey var mı?

Bu düşünceler çoğul (ama liberal-çoğulcu değil), olumsal koalisyon siyasetinin performatif bir tanımını özetliyor, ki burada performatiflik prekarite ve kırılganlıkla bağlantılıdır. Fakat çoğulluğun *ontolojisinden* ziyade çoğulluğun *performatifliğinde* ısrar etmek isterim. Toplumsal çoğulluğun bu özellikle performatif tanımındaki mesele, öznelerin idrak edilebilir, yaralanabilir ve ilişkisel varlıklar olarak içinde işlenerek şekillendirildikleri ve yeniden şekillendirildikleri yerleşik ontoloji ufuklarıyla onların başına bela açan şekillerde iştigal etmektir.

Her halükârda belki de agonistik demokratik performatifliğin ruhu, kalıcı değeri ve hatta süregiden görevi budur: kendi sabitliğini ve kesinliğini dağıtmak, mevzilenmiş olumsallığını ve geçiciliğini kucaklamak, siyasal öznellik ve eylemin tanımsal kapanımlarını askıya almak, kendi hesaplanamaz imkân ve isabetsizliklerine nihayetinde kendini açık tutmak. Judith bu agonistik demokrasi vizyonu, senin bağlı olduğun, kurucu anlamda açık uçlu olan ve teleolojik olmayan demokrasi kavrayışıyla uyumludur belki de. Bir yerde şöyle yazmıştın: "demokrasi tam da gerçekleşme-

ye direnişi üzerinden güvenceye alınır. Hangi hedeflere ulaşılmış olursa olsun... demokrasinin kendisi henüz ulaşılmamış olmayı sürdürür."[1] Bu ayrıca Kafkacı bir gelmeyen Mesih poetikası ile de uyumlu olabilir (Kafka'nın hikâyesindeki "en son gün"ün herhangi bir gerçekleşme kronolojisi veya eskatolojisinin ötesinde olduğunu hatırlayalım). Nihai bir gerçekleşmeyi (halihazırda yerleşik, normatif bir siyasal alanca tek bir bütün haline getirilmek ve soğurulmak anlamında) başarmanın imkânsızlığı daha önce tartıştığımız bir meseleyle, yani performatifin içindeki mesihçilikle alakalıdır, fakat burada aldığı şekil radikal demokrasiye dair belli bir hamledir. Mesele mücadeleyi sinik ya da bozguncu bir yerden zayıflatmak değil, aksine, dur durak bilmeyen bir mücadeleye bağlılık olarak demokrasinin icrasıdır: Siyasala duyulan (nihai ulaşılmazlığının sürdürdüğü) arzuyla sürekli iştigal etmektir. Söylediklerim kulağa ütopyacı gerçekçilik için bir çağrı gibi gelecek sanırım... ama bana uyar doğrusu.

JB: Athena, bu inanılmaz betimleme için sana teşekkür ederim. Şunu söylemekle yetineceğim: Yeni radikal demokrasi mücadelelerinin kayda değer bir şekilde teleolojik olmayan gidişatı üzerine düşünüyorum şimdilerde. Merak ettiğim, içinde yaşadığın ve her gün deneyimlediğin bu olağanüstü kargaşa döneminde, felsefi ve teorik bağlılıklarının sence nasıl şekillendiği. Örneğin yukarıda betimlediğini, heteronomi ve/veya alıcılık (*receptivity*) üzerine düşüncelerinle ilişkilendirebilir misin? Gerçekleştirmeye "direnmek" amaç olmayan bir "amaç" haline geldiğinde hangi kaynaklardan beslenilebilir? Sanıyorum ki bu bir yenilgi betimlemesinden ziyade geleceğin daha da radikal bir şekilde açılmasıdır.

Bugün sokaklarda gördüğümüzün çoğul performatiflik biçimleri olduğu konusunda sana tamamen katılıyorum. Tek tek kişilerin kendi hikâyeleri ve talepleri var, ama bunlar ötekilerin hikâye-

1. Judith Butler, Ernesto Laclau ve Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Londra: Verso, 2000, s. 268.

leri ve talepleriyle bağlantılı; kolektif talepse o tekil tarihlerden ortaya çıkıyor, çoğul bir şey haline geliyor, ama bu dönüşüm esnasında kişisel ve tekil olanı silmiyor. Bu da haklara dair bireycilik biçimlerine başvuran ve bu biçimleri pekiştiren (ve toplumsal eylemi bir bireyler topluluğundan ibaret gören) bir görüşten, toplumsal bir faillik biçimine, ya da çoğulluk içinde performatifliğe yönelmek demektir.

15

Başka Bir Yaralanabilirliği İcra Etmek: Borçlu Olma ve Sahip Olmaya Dair

AA: Sohbetimizin daha önceki bir uğrağında hemfikir olduğumuz gibi yaralanabilirlik, yaşamsal olarak daima ötekilerden etkilenme ve kendimizi ötekilere borçlu olma potansiyelimiz bulunmasıyla alakalıdır. Fakat aynı zamanda da zarar verme potansiyeliyle, adaletsizliğin eşitsiz dağıtılıp deneyimlenen zarar verici potansiyeliyle alakalıdır. Ancak, siyasal mahrumiyet yüzünden toplumsal olarak ölmeden veya başkalarını toplumsal ölümden ibaret yaşamlara maruz bırakmadan da yaralanabilirliği icra edebileceğimiz bir yol olmalı. Bu farklı yaşama biçimi, senin de yazdığın gibi "bedensel yaralanabilirliği tam olarak ortadan kaldırmadan korumanın kolektif yollarının bulunduğu bir dünya"yı gerektirir. Böyle bir dünyayı tasavvur etmek senin için normlar sorununu ortaya çıkarıyor. "Elbette böyle bir dünyanın inşası için bazı normlar kullanışlı olacaktır, fakat bunlar kimsenin sahip olmadığı normlar olacak, normalleştirme veya ırksal ve etnik asimilasyon üzerinden değil, durmaksızın süren siyasal emeğin kolektif mevzilerine dönüşerek işlemesi gereken normlar olacak."[1] Sanırım buradaki elzem nokta kullanılan normların sahibinin olmamasıdır.

1. Judith Butler, *Undoing Gender*, New York: Routledge, 2004, s. 231.

Günümüzde sosyal adalet siyasetini sürdürme ve canlandırma yönündeki canalıcı önemdeki projenin elzem bir yönü işte bu olabilir: "Aidiyeti" radikal olarak yeniden siyasallaştırmak. Bunun yolu da bir yandan aidiyetin sömürgeci, kapitalist, ataerkil, heteronormatif, militarist ve etnomilliyetçi miraslarını tanıyıp eleştirel olarak irdelerken, bir yandan da aidiyetin alternatif tarzlarını ve mevzilerini ("durmaksızın süren siyasal emeğin kolektif mevzileri" olarak) performatif olarak icra etmektir – elbette bunlar, mülk sahipliğinin ve kendi üstündeki sahipliğin yönetimselliğinin içerdiği aidiyet biçimlerinden farklıdır.

İşte ancak bu perspektiflerden baktığımızda mülksüzleşmenin, aidiyetin–ait olma ya da olmama arzusunun– yanında ve ötesinde ne anlama gelebileceğini görebiliriz. Aidiyetin yalnızca olmak ve sahip olmakla değil, aynı zamanda özlem duymakla da alakalı olduğunu önermek istiyorum – belki de siyasalın içinde bir arada yaşamanın başka bir yoluna özlem duymakla. Bir arada yaşamanın bu hali, ait olmaya duyulan siyasal arzuları besleyen ve biçimlendiren performatif-duygulanımsal boyutları içerir – ait olma imkânını düzenleyen kimlik kategorilerine ulaşabilmenin (ya da ulaşmaya çalışmanın) ötesinde, aidiyetin kategorik buyruklarına ve aidiyete dayatılan sınırlara rağmen ve bu sınırlar sayesinde.[2] Mülksüzleşmenin eleştirel söylemlerinde performatif aidiyeti (ve ait olmayışı) kimliğin onto-epistemolojilerine bir alternatif olarak devreye sokabilir miyiz merak ediyorum.

Bu noktayı özetleyen bir soru şu olabilir: Bizleri ve ötekileri makbul olmayan ve mülkiyetsiz başkalığa, temel tiksinçliğe indirgeyen ontolojik şiddete bir ontoloji mantığına başvurmadan karşı koymak mümkün müdür? Pek emin değilim ama bana bundan kaçınmaya çalışmak için iyi bir neden varmış gibi geliyor. Sen ne dersin?

2. Elspeth Probyn, *Outside Belongings*, New York: Routledge, 1996; Vikki Bell (haz.), *Performativity and Belonging*, Londra: Sage, 1999; Ranjana Khanna, "Unbelonging: In motion", *differences* 21 (1) (2010): 109-23.

JB: Ontoloji mantığı derken neyi kastettiğini merak ediyorum. Mülksüzleşmenin, mülk sahibi bireyi ontolojik değer biçmeye indirgemeyecek bir dizi alternatifini geliştirmemiz gerektiği konusunda sana katılıyorum. Aynı şekilde prekaritenin "güvenliğe" indirgenemeyecek alternatifleri olması gerekir. Mülkiyete gelince, mülkiyet yanlısı mıyım karşıtı mıyım emin değilim, fakat ikimizin de görüşlerinde açık olan şu ki, bireyin mülk sahipliği ile ontolojik olarak çakıştırılması tam da prekariteye sebep olan çerçevenin bir parçasıdır. Bireyin mülk sahibi haline gelerek insan ve birey olmanın bir esasını gerçekleştirdiği söyleniyorsa, demek ki mülkiyet düzeni ona sahip olanlar ile olmayanlar arasında ayrım yapıyordur. Elbette barınma hakkı, ki bu farklı bir mesele, eşitlikçi bir temelde yayılmalı. Fakat mülkiyet ile bireyciliğin ontolojik olarak birbirine bağlanması eşitsizliğe yol açar. Eşitlikçi barınma hakkı üzerine biraz daha düşündüğümüzde, bu fikrin sahiplenici bireycilik ontolojisinin ya da mülk sahipliğine bağlı başka bireycilik biçimlerine dayanan ontolojilerin "mülksüzleştirilmesini", yani geçersiz ve hükümsüz kılınmasını içerdiğini görürüz. Bir bakıma sahipliğin kendisi bireyden mülksüzleştirilmiş olur, ama sahipliğin kolektif sahipliğe dönüşeceği anlamına gelmez bu. Sahiplik daha ziyade benim toplumsallık olarak anladığım bir tarzda birey ile kolektifi kateder. Bunun adını toplumsal ontoloji koymaya istekli olduğum doğru, ama bunun tek sebebi evsizlik ve barınak meselesinin toplumsal olmayan bir çözümünün bulunmamasıdır. Barınak ihtiyacı ve talebi, özel bedensel gereksinim ile bu ihtiyacı karşılayabilmek için toplumsal ve siyasal hayatı eşitlikçi bir temelde örgütleme çağrısı arasında köprü kurar. Öncelikli olarak böyle bir toplumsal çerçeve tesis edildiğinde, ardından sahipliği yeniden düşünmek mümkün olacaktır.

AA: Tabii ki. Fakat ben bu savı şöyle bir soru sorarak geliştirmek mümkün müdür, onu merak ediyorum: Bir yandan kişinin öznelliğini başlatan kaybın izini yadsımaksızın kabul ederken, bir yandan da mülksüzleştirici yerinden edilme ve kentsel evsizlik koşul-

larını yıkmakta ısrar edebilmek için, içinde bulunduğumuz tarihsel uğrakta siyaseten gereken nedir? İkisini eşzamanlı yürütmek, neoliberal mülksüzleştirmeye karşı koyan ve "kendimizi" ötekilere borçlu oluşumuzu öncül alan bir siyasete işaret ediyor. Yerinden etmenin, evsizliğin, ırkçılığın ve yabancı düşmanlığının günümüzdeki vahşi bağlamları ışığında misafirperverlik buna bir örnek teşkil ediyor. Misafirperverliğin etiği ve siyaseti mülksüzleşmeyi içerir, hatta gerektirir: evin (duygulanımsal yer olma halinin geçici bir imi olarak) elden çıkarılmasını ve ev sahibinin evin efendisi olma kimliğinin elden çıkarılmasını. Misafir ağırlamak kişinin kendi efendi kimliğinden vazgeçmesini gerektirir; kişiyi evin kendine sahip ve kendinin sahibi efendisi olarak tanımlayan her şeyi elden çıkarmasını gerektirir. Efendi kimliğini bu şekilde "mülksüzleştirmek" ile barınma hakkını ve refahın diğer temel koşullarını talep etmek birbiriyle bağlantısız değil, aksine ayrılmaz şekilde bağlıdır.

JB: Misafirperverlik fikrinin Avrupa'da çokkültürcülüğü düşünmek için ne denli önemli hale geldiğini anlıyorum. Fakat "misafir"e açılmak olarak kavranan misafirperverlikteki varsayım, misafirperver olan kişinin bir sahip olduğu, ev sahibi olarak kapıyı açma hakkına, yani maliğin hakkına sahip olduğu değil midir? Bu da misafiri ("misafir işçi" gibi) aynı mekânda sadece geçici olarak ikamet eden bir kişi haline getirir. Misafirperverlik fikri aynı zamanda bunun bireyden kaynaklanan, hatta bireyin ahlaki narsisizmini şişirme riski taşıyan öznel bir edim ya da armağan olduğunu ima ediyor sanki. Elbette senin yukarıda önerdiğin gibi kişinin "mülkünü hibe etmesi" bambaşka bir meseledir. Fakat bu hamle bile "ahlaki" düzeyde kalıyor, yani mülk ilişkileri düzeniyle ve sahipler ile sahip olmayanlar arasındaki farklılıkla uğraşmıyor. Örneğin misafirperverlik fikrinden evsizlerin hakları meselesine nasıl geçeceğiz? Ya da hükümetlerin düşük maliyetli kamu konutları ve yaşanabilir barınaklar sağlaması talebine? Burada gereken şey bir armağan ekonomisinden ziyade, onlar olmaksızın bir halk ola-

rak "bizim" düşünülemeyeceğimiz bir dizi yükümlülük (nüfusa iskân ve barınak sağlamak yükümlülüğü gibi) geliştirmektir. Ayrıca bu idealin gerçekleşmesi için seferber olmanın önemli olduğunu öneriyorum, ki bu, şu aşamada "gerçekleşebilirlik" yanlısı olduğum anlamına gelse bile. Belki de idealin gerçekleşmesi, evsizlik gerçekliğini varsayan ve pekiştiren mevcut ekonomik ve siyasal yapıların gerçeklikten çıkarılması anlamına gelecektir. Burada yine neoliberal rejimlerin alameti farikası haline gelen, harcanabilir nüfusların üretilmesi meselesini değerlendiriyoruz bence.

Bu da bizi prekarite, güvencesizlik sorununa geri getiriyor. Şunu eklemek isterim: prekariteye –toplumsal ve ekonomik olarak tetiklenen ve sürdürülen prekariteye– karşı mücadele etmenin amacı gidip de "güvenliğe" değer vermek değildir, çünkü gördüğümüz gibi prekarite tam da güvenlikçi rasyonalite adına pekiştirilir. İkisi de aynı sorunsala aittirler: Prekariteye tabi nüfusların çoğaltılması, güvenlikçi rejimlerin genişletilmesini rasyonalize eder. Diğer nüfuslar prekariteye tabi olarak hedef gösterilirken, Birinci Dünya uluslarının kendilerini "nüfuz edilemez" ve "yaralanamaz" ilan etmelerindeki kuruntuyu, kibri kabul edemeyiz. Elbette bu kuruntu bile tersyüz oluyor, çünkü "nüfuz edilemez oldukları" konusunda ısrar eden uluslar (ki burada aklımda esas olarak Amerika Birleşik Devletleri var) kendi yaralanabilirliklerine karşı kendilerini savunma adına savaş açan ve sürdüren ulusların ta kendileridir. Yani yaralanabilirlikçe kurulduklarını "biliyorlar", ama radikal bir yaralanamazlığı yerleştirme gücüne sahip olduklarını sanıyorlar. Prekariteye karşı herhangi bir mücadelenin bozmaya çalışması gereken şey, işte bu mantıktır.

16

Sınıraşırı Duygulanımsal Geri Dönüşsüz Engellemeler ve Devlet Irkçılığı

AA: Az önce Birinci Dünya uluslarının kuruntularını yapılandıran, yaralanabilirliğe karşı narsisist savunmaya değindin. Tiksinci üretme ve kendine ait olduğunu reddetme projesi olarak ırkçılığı destekleyen narsisist yatırımların alanına giriyoruz böylece. Prekaritenin mantığının, ya da "ruhsal yaşamı"nın işleyiş yollarından biri, kimi duygulanımsal tavır ve ittifakları ya idrak edilemez ya da fazlasıyla idrak edilebilir, dolayısıyla da yönetilebilir kılmak suretiyle düzenlemek ve tiksinçleştirmektir. Prekariteye tabi, kırılgan kamusal alanların süregiden üretiminde, ırk, toplumsal cinsiyet, cinsellik ve bedenliliğe dair kimi kategorik ve kural koyucu tasarıların izini sürebiliriz ki bu tasarılar normatif rejimlerce duygulanımı eşitsiz şekillerde örgütlemek, tetiklemek, yargılamak ve sürdürmek için araç olarak kullanılırlar. Neoliberal yeniden yapılandırmanın bugünkü koşullarında maddesel ve duygulanımsal yaralanabilirliği ve öngörülemezliği deneyimleyen toplumsal katmanlar gitgide genişlemekte olsa da, nice zamandır prekariteyi varlıklarının ve aidiyetlerinin koşulu olarak kabul etmeye zorlanmış olanlar da mevcut.

Hangi duygulanımsal bağların tanınıp hangilerinin geri dönüşsüz bir şekilde engellendiğini; idrak edilmez, tanınmaz, inkâr edil-

miş ya da sansüre tabi kılındığını sormalıyız – örneğin Avro-Atlantik'teki göç politikalarınca. Bir ulus devletin, göç politikası üzerinden kimi toplumsal cinsiyetli ve duygulanımsal icraları yargılaması, değerlendirmesi, bu icralara paha biçmesi ve onay vermesi ne anlama gelir? Trans insanların ulus devletin yasal ve yasadışı şiddetine tabi kılınmalarını örnek gösterebiliriz. Amerika Birleşik Devletleri'nde göçmen olan Meksikalı transseksüel Victoria Arellano, 2007'de Göçmenlik ve Gümrük Muhafaza tarafından gözaltında tutulduğu sırada tıbbi bakımdan mahrum bırakıldığı için AIDS'e bağlı komplikasyonlar sebebiyle ölmüştü. Devletin bu şekilde bir insanı ölmeye bırakması, göç politikalarında bazı duygulanımsal bağları değerli, diğerleriniyse ulusal çapta önemsiz ya da tehdit edici kılan idrak edilebilirlik koşul ve normlarına dair acil birtakım sorular doğurmuştu. Victoria Arellano sapkınca toplumsal cinsiyetlendirilmiş ve ırksallaştırılmış ölümcül bir figüre dönüştürüldü ve varlığını sürdürebilir, canlı ve yaşamı hak eden bir ulusal nüfusun sınırlarını belirlemek için araçsallaştırıldı. Victoria'nın hayatını, ölümünü ve tiksinçleştirilmesini idrak edilebilir ve sorumlulukla karşılanabilir kılabilmek için gereken nedir? Avro-Atlantik göç protokollerine bağlı yasak, koruma ve yargılamalar insana dair hangi fikirleri içermektedir?

Göç yönetiminin başka bağlamlarında liberal devlet cumhuriyetçi evrensellik (yani hukuk devleti, hakkaniyet, seküler vatandaşlık, hoşgörü) adına, feminist ve kuir öznellikleri ulus-devletin anaakımına katan şekillerde yasa yapıyor. Örneğin 2006'da Hollanda Yurttaşlık Entegrasyon Sınavı'nda (ki sınav 2008'de yasaya aykırı bulundu) cinsel haklar söyleminin fırsatçı ve düzenleyici istismarında rastlamıştık buna: Göçmenlik bürosu göçmenlerin ve sığınmacıların "hoşgörülü" liberal vatandaşlığı benimseme yeteri-nı sınamanın bir yolu olarak, onlara üstsüz yüzen kadınlar ve öpüşen eşcinsel adamlar gösteren film klipleri izletiyordu. Liberal devlet iktidarı, kadınları (hem de güya Batılı özgürleşmenin ikonu olan *çıplak* kadınları) ve eşcinselleri, paternalist hoşgörüsünün metalaştırılabilir ibareleri olarak sunarak, hem cinsiyetçiliği hem

göçmen karşıtlığını meşrulaştırmıştı. Liberalizm aynı zamanda da kadın ve kuir beden politikasını araçsallaştırarak onları siyasal olmaktan çıkarmaya, mücadele ve muhalefet tarihlerini ellerinden almaya, ulusal Realpolitik'in idari ve melodramatik mekanizmalarına hapsetmeye çalışmıştı. Kendine sahip, hoşgörülü ve hoşgörülen öznelliğin ahlaki kategorileri içinde ifade edilen cinsel özgürlük böylece süregiden bir mücadelenin mevzisi olmaktan çıkıyor ve liberal demokrasilerde normatif bir güvenlik, teftiş, kamu düzeni ve ulusal tanınma protokolü haline geliyor. Temsil istismarı üzerinden "Avrupa'daki Müslüman göçmen" gerici, kadın düşmanı ve homofobik olarak şekillendiriliyor –daha doğrusu şekilsizleştiriliyor, karikatürize ediliyor– ulusal vatandaş ise fevkalade açık görüşlü, seküler ve hoşgörülü olarak temsil ediliyor. Eşcinsel haklarını göçmen haklarıyla karşı karşıya getiren bu yanlış tanımaya yönelik siyasal performatiflik düzeyinde etkin olabilecek tek tepki bence ırkçılık karşıtı, göçmen ve kuir toplulukların hem ulusal hem ulusaşırı çerçevelerdeki prekarite ve tiksinçleştirme şiddetine karşı ittifaklar kurmasıdır.

JB: Bize aynı anda hem tekil bir kişiyle hem de toplumsal bir koşulla ilgili olan bir hikâye sundun. Senin anlatın bizden, prekariteden çıkacak ve prekariteye karşı olan performatif faillik imkânlarını irdelerken dahi, prekarite meselesini yaşanan bir tiksinçleştirilme deneyimi olarak yeniden düşünmemizi talep ediyor. Tıbbi bakıma ihtiyacı olan bir yaşamı askıya alan ya da reddeden göçmenlik karşıtı yasalar, kimin o ulusal çerçevede bir şahıs olarak yaşayabilip kimin yaşayamayacağını düzenlemeye çalışan yasalardır elbette. Ret, sınır dışı etme ve bitmek tükenmek bilmeyen gecikmeler hep, ulusun ne olacağını ve/veya neyin Avrupalı sayılacağını (ki bunun en net kanıtını AB'nin göç düzenlemelerinde görüyoruz) tanımlamak ve düzenlemek için yasal gücü ve kolluk güçlerini biriktirmenin yollarıdır. Bu düzenlemeler hem beyazlığın ırksal hegemonyasını, hem de ulusal saflık ideallerini sağlama almaya çalışıyor ve böylece Avrupa'nın aslında geri çevrilemez

olan kültürel heterojenliğine karşı (ki bu geri çevrilemezlik önemlidir) bir direnişi açığa vuruyorlar. Bence göç hukukunu biyopolitik kontrol ve düzenleme biçimlerine dahil etmemiz gerekebilir; nitekim göç hukuku bir ya da bir dizi yaşamı ölüme mahkûm etmeksizin ölmeye bırakabilen bir biyopolitika biçimidir. Belki Achille Mbembe'nin nekropolitika mefhumu üzerinden de kavranabilir bu.[1] Böyle örneklerde göç hukuku, Lauren Berlant'tan bir deyiş kullanmak gerekirse, yavaş ölümün yönetimidir.[2]

Senin de önerdiğin gibi bir yandan da "seküler"in bazen nasıl bir polis şiddeti çağrısı olarak işleyebildiğinin izini sürmek gerekir. Sekülerden çıktığı ya da sekülerle sınırlı olduğu düşünülen herhangi bir evrensellik kavrayışı halihazırda zaten bir çelişki ve şiddet oluşturur, çünkü seküler olmayan geride hiç iz bırakmaksızın, ya da en azından "özel"e hapsolmaksızın seküler norma asimile olmazsa ve asimile oluncaya kadar, onun şartlarınca korunmayacaktır.

AA: Sen Mbembe'ye değininceaklıma onun egemenlik üzerine yazdıkları geldi – egemenliği ölümlülüğü kontrol altına almak olarak tanımlıyor. Ardından Berlant'ın yavaş ölümün yönetimi üzerine çalışmasına atıf yapman da bana onun, egemenliğe dair düşünce ve tartışmaların çerçevesinin nasıl "teolojik temelli kraliyet ya da devlet imtiyazı"na dayanan bir kontrol mefhumundan türediğini ileri sürdüğünü hatırlattı. Bir iktidar biçimi olarak egemenliği böyle kavramak bedenlerin idaresinde ve yeniden ayarlanmasında etkin olan çok çeşitli süreçleri gözden kaçırmaya yol açıyor. Keza özdenetimli bireysel özerkliği yücelten bir egemen iktidar mefhumu da failliğe dair kahramansı, dramatik ya da görkemli anlatıları

1. Achille Mbembe, "Nekro-Siyaset", çev. Abdurrahman Aydın, *Ayrıntı Dergi* 4 (Mayıs-Haziran 2014), ayrintidergi.com.tr/nekro-siyaset/; Mbembe, *On the Postcolony*, Berkeley: University of California Press, 2001.

2. Lauren Berlant, "Slow Death (Sovereignty, Obesity, Lateral Agency)", *Critical Inquiry* 33 (4) (2007): 754-79. Ayrıca bkz. Berlant, *Cruel Optimism*, Durham, NC: Duke University Press, 2011.

teşvik ediyor.[3] Bu tartışmada bir anlamda egemenliğin biyoiktidarla ilişkisine dair Foucaultcu yorumun yankıları var: Biyoiktidar, egemenliğin yerine geçmektense onu yeniden şekillendirip yeniden konumlandırır ve yaşatmaya ya da ölüme bırakmaya odaklanır. İçinde bulunduğumuz biyopolitik uğrak olan kriz yönetiminde (ki ekonomik krizlerin yönetilmesi gereken bulaşıcı bir salgın olarak sunulması tesadüf değildir), normatif yönetimsellik ile egemen buyruk iç içe geçmiş haldedir ve hayatı olumlayıcı sosyal yardım tedbirlerinin disipline edici sıradanlığı, yasanın seçici olarak askıya alınmasıyla ve bedenlerin ölümcül gözden çıkarılabilirliğiyle eşsüreli çalışır. İnsan olmanın koşullarını şekillendiren iktidar çerçeveleri olarak "bayağılık" ile "istisna" arasında kalan bu kayıtsızlık bölgesi, içinde bulunduğumuz ve olağan kriz olarak süregiden neoliberal krizin zamansallığını teşkil eder. Bu tartışma, içinde bulunduğumuz bu bayağı hale gelmiş, toplumsal olarak yaratılmış ıstırap ânında, bedensel yaşamın –onun acılarının, hazlarının, değişim umutlarının– gözüpek ve hayati önemini ortaya koyar. Bugünü tasarlamanın yeni biçimlerini icat etme girişimlerimiz açısından bu yönü gözden kaçırmamanın önemli olduğunu düşünüyorum.

JB: Bu tartışma için Foucault'yu yeniden canlandırmanın yanı sıra, biyoiktidar ile neoliberalizm arasındaki ilişkiye dair daha dikkatli düşünmemiz, ayrıca bütün bunları yeni güvenlikçi iktidar biçimleri ışığında değerlendirmemiz gerekir sanıyorum. Ama belki de bu, başka düşünürlerin yapabileceği bir iştir!

Guatemalalı Regina José Galindo'nun performans sanatını biliyorsundur belki, özellikle de *¿Quién puede borrar las huellas?* (Kim Silebilir İzleri?) adlı işiyle tanınıyor. 2003'te gerçekleştirdiği bu son derece çarpıcı performansta Galindo, siyasi cinayetlerdeki rolüyle tanınan eski askeri cunta üyesi Efraín Ríoss Montt'un cumhurbaşkanı adayı olmasına izin veren Guatemala Anayasa

3. *A.g.y.*

Mahkemesi kararını protesto ediyordu. Performans, Galindo'nun üzerinde siyah bir elbise ve elinde kanla dolu beyaz emaye bir leğenle Guatemala City sokaklarında yürümesiyle başlıyor. Ara ara leğeni yere koyuyor, çıplak ayaklarını kana batırıyor, sonra yerde kan izleri bırakarak yürümeye devam ediyor. Etraftaki insanların ilgisini toplayarak sürdürdüğü yürüyüşünü eskiden cuntanın yönetim merkezi olan Ulusal Saray'ın önünde sonlandırıyor. Binaya girişi engelleyen polislerin önünde leğeni yere koyuyor, ayaklarını son bir kez kana batırıyor ve polisleri iki koyu kanlı ayak iziyle karşı karşıya bırakarak ayrılıyor. Kana bulanmış izlerle Galindo aynı anda hem işini "imza"lıyor, hem siyasi bir protesto yapıyor, hem de ölülere çarpıcı bir anıt adıyor.

İşin başlığı bir soru: "Kim silebilir izleri?" Ayak izleri, leğen ve Galindo'nun kendi yürüyüşü bu soruyu tam da bedenin hareketi ve sıvıları üzerinden icra ediyor. Sorunun alabileceği pek çok biçim, yönelebileceği çok çeşitli insan ve kurum var, örneğin hukuk: "Ey Anayasa Mahkemesi, sen kim olduğunu sanıyorsun ki bu adamın ve kanlı eylemlerinin unutulabileceğini, silinebileceğini ve onun *sanki suç hiç olmamışçasına* tekrar ortaya çıkabileceğini iddia ederek diktatörlüğün vahşetini resmen silmeye çalışıyorsun?" Soru aynı zamanda Galindo'nun yürüyüşü sırasında tesadüfen sokakta olan herhangi birine ve herkese yöneliyor: "Bu adamın ülkenin en yüksek makamına aday olmasına izin veren kararı kabul edecek, böylece sorumlu olduğu vahşi şiddetin tüm izlerinin silinmesinde suç ortağı olacak mısınız?" Soru polise de yöneliyor: "İşte o rejimin katlettiği herkesi temsil eden kan dolu leğen – bu leğeni alıp götürecek misiniz, yoksa sokaklardaki ve bu politikaların kararlaştırıldığı hükümet binalarının önündeki ayak izlerini, evet, insan izlerini görmezden mi geleceksiniz? Nihayetinde diktatörlük dönemindeki ordudan bir farkınız var mı?" Galindo'nun işi, geçmiş bir rejime dair hafızayı silen, hafızaya savaş açarak vahşi suçların aklanmasını sağlayan bir rejimin o geçmiş rejimle suç ortaklığı mı yaptığı sorusuyla yüzleştiriyor bizi.

Galindo'nun diğer pek çok işi de izleyicisinden ıstırabın şid-

detli bedensel detaylarıyla karşılaşmasını talep ediyor, bedensel yaşamın tam da çoğu insanı içgüdüsel olarak irkilten boyutlarına odaklanıyor. İşlerinde kaynağı toplumsal olan ıstırap sahnelerinin izlerini canlandırıyor: işkence, kimi bedensel emek biçimlerinde bedenin yavaş yavaş, tekrar yoluyla imhası, cinsel şiddet gibi. Sıklıkla eserlerinde sıvılar sahne alıyor. *Confesión* (İtiraf, 2007) adlı işinde Galindo'nun bedeni bir petrol variline sürükleniyor ve başı iri bir adam tarafından tekrar tekrar suya batırılıyor. Bedeni bu güce mağlup düşüyor ve hareketleri adamın iradesine tabi oluyor. *Limpieza Social* (Toplumsal Temizlik, 2006) adlı işinde bedeni bir hortumdan çıkan yüksek basınçlı suyla yıkanıyor, böylece mahpusların hapishaneye ilk geldiklerinde maruz kaldıkları zalimane temizleme ritüellerini yeniden icra ediyor. İşin sonunda çıplak bedeni kaldırımda iki büklüm olmuş halde yatıyor, böyle bir gücün insanı teslim alıp çaresiz kılmasının ne anlama geldiğini gösteriyor. Kan akıtma ve kan taşımanın yanı sıra *Picacebollas* (Soğan Acısı, 2005) işinde sümüğü sürükleyici bir tiksinçlik örneği kılıyor.

Bedensel yaşamın çoğu insanın görmemeyi tercih edeceği tiksinç ya da gizlenmiş bölgelerine yoğunlaşarak Galindo, izleyicilerinin tercihlerini kırıyor, onlara gönüllü olarak bakmayacakları şeyleri gösteriyor ve kendi sanatsal gücünü kullanıyor. Fakat işlerinin gücü devletin, ordunun, ırkçılığın, sömürünün ve kadına karşı şiddetin gücünü icra etmesinde ve bu şedit güce karşı gelmesinde yatıyor. Performansı sırasında söz konusu siyasal kaygıların hiçbirinin bir soyutlama olarak kalması mümkün değil: eserleri bu ezilme biçimlerinin nasıl bedene, bedenin üzerine ve içine kaydedildiğini, bedenden neyi söküp aldığını ve kan döken tarihin geride kalanların üzerine nasıl çöktüğünü gösteriyor. Gündelik hayatın hafızasız yüzeyini bir arada tutan tabuları tekrar tekrar ve farklı yollarla kırmaya çalışan militan bir beden sanatı biçimidir bu. Sansüre, unutuş tuzağına bir saldırı niteliğinde olan eserleri, bedenin hareketleri, düşüşü ve sendeleyişi içinde ve bunlar üzerinden hafızanın izlerini icra ediyor. Bedeni karşı gelinemeyecek denli kuv-

vetli güçlerce alınıp yere çalınıyor. Beden burada adeta hafızanın canlanması, vücut bulmasıdır; o izleri silebilecek eli çekilmeye zorlar. Beden bu işlerde ıstırap çekiyor, düşüyor, bir dış güç tarafından zorlanıyor ve teslim alınıyor belki, ama performans yapan beden aynı zamanda da sebat ediyor, hayatta kalıyor, toplumsal bir tarihi gösteriyor ve icra ediyor, unutkanlık tuzağına karşı bu ıstırap ve kayıp biçimlerini anıyor.

17

Kamusal Olarak Yası Tutulabilir Olmak ve Anma Siyaseti

AA: Regina José Galindo'nun sanatına referansla, yaşamaya devam etmenin sıradanlığının nasıl çoğu zaman istisnai, olağanüstü, ama yine de kahramanlaştırılamayacak olan dayanıklılık tarzları üzerinden üretilip sürdürüldüğünü izliyor ve takdir ediyorsun. Bu tür sanat işleri, ezilme biçimlerinin bedeni nasıl kıskıvrak yakaladığını, bedene, bedenin içine ve üzerine nasıl kaydedildiğini gösteren şekillerde kamusal olarak yası tutulabilir olmanın ve kamusal anma tarzlarının giriftliklerini taklit eder. Aynı zamanda da performans yapan bedenin nasıl dayanıklılık gösterdiğini ve farklı bir hikâyeyi, farklı bir beden politikasını, tarihsel kayıtların farklı bir mizansenini icra ettiğini gösterir.

Bu bahis bana başka bir performansı düşündürdü. Performans sanatçısı Leda Papaconstantinou, *Eis to Onoma* ("Adına", 1. Selanik Çağdaş Sanat Bienali, 2007) adlı eserinde sahipsiz hafızanın çağdaş heterotopyalarına eğilmiş; parçalarına ayrılmış (*dis-membered*) bedenleri, olayları ve biyografileri tüm unutulası olağanlıklarıyla (ve olağanüstülükleriyle) yeniden birleştirmek suretiyle hatırlama (*re-membering*)* işini, ki kırılgan bir iştir, yeniden şe-

* Olumsuzluk ve ayırma anlamı veren önek *dis-* ile uzuv anlamındaki *member* (Latince *membrum*) kelimesinin bileşimi olan *dismember* uzuvlarını kesmek, be-

killendirmişti. Selanik'in Yahudi ve Ermeni mezarlıklarına, ayrıca Pakistanlı bir esnafın bakkal dükkânının ve Atina şehir merkezindeki bir telefon kulübesinin önüne çelenk bırakmak ve adak sunmak gibi sembolik edimlerle sanatçı hem şehrin unutulan ölülerini hem de sosyal ölümü deneyimleyenleri –göçmenleri, belgesiz işçileri, işsizleri– yad etmişti. Sanatçının icra ettiği yeniden birleştirmek suretiyle hatırlama işi, neyin hatırlanır olarak önem arz ettiğine, hafızanın sahibinin kim olduğuna ve kimin hatırlanabilirlik hakkı ve törenlerinden menedilmek suretiyle mülksüzleştirildiğine dair daimi mücadelenin ne şekillerde hafıza siyasetinin üretilmesine vasıta olduğunu ve bu siyasetin temelini teşkil ettiğini irdelemişti. Sanatçı performansını hatırlanabilirliğin sınırlarının "yer aldığı" mekânlarda, bu sınırları kentin bünyesinde arşivleyen yerlerde gerçekleştirmişti: yad edilen kamu düzeninin olağanlığının, sessiz ve susturulmuş hatıralarca hem sürdürülüp hem bozulduğu yabancı mezarlıkları ve göçmen mahallelerinde. Ötekilerin, özellikle de hatırlanabilir ulusal aidiyet biçim ve normlarına yabancı addedilenlerin *adına* (nitekim performansın ismi de bu) şahitlik etme hamlesi, özel ad (babanın ve vatanın adı) üzerinden kolektif hafızayı yetkilendiren normları hem tespit eder hem de yerinden eder.

JB: Anmayla ilgili bu meseleleri çeşitli performans sanatı türleri üzerinden ele almanın mümkün olduğuna katılıyorum. Regina José Galindo'nun işleri bu açıdan da anlamlı. Guatemala City'de elinde kan dolu beyaz leğen ve çıplak ayaklarıyla Anayasa Mahkemesi'nden, birkaç sokak ötedeki Ulusal Saray'a yürürken o da Siyahlı Kadınlar gibi siyaha bürünmüştü. Denebilir ki yürüyüşü 1980'ler diktatörlüğünde öldürülenleri "hatırlanabilir" ya da "anı-

→ denden ayırmak, bir bütünü parçalamak anlamına gelir. Hatırlama anlamındaki *remember* ise ayrı bir kökten türemiştir (Latince "akla getirmek" anlamındaki *rememorār*; geri, yeniden anlamındaki *re-* öneki ile akılda tutma anlamındaki *memor*'un bileşimi). Athanasiou burada *re-member* yazarak "hatırlama" ile "uzuvları, parçaları yeniden birleştirme" anlamlarını tek kelimeye sığdırıyor. – *ç.n.*

labilir" kılma çabasıydı tam da. Şoke edici de olsa (nitekim kan ve ölümün ani ve huzursuz edici bir şekilde ifşa olduğu trajedi geleneklerinden beslenen) eylemiyle aynı anda hem yas tutuyor, hem anıyor, hem de direniyordu.

Performansı elbette tekil bir eylem, ama halk adına eyliyor, hem yitik hem mevcut halk adına. Öyleyse çoğul performatiflik fikrine geri dönebilir miyiz? Çoğul performatifliğin en azından iki önemli etkisi var: Biri, hikâyenin tekilliğinden ve bedenin inadından halkın sesinin, aynı anda hem bireysel hem toplumsal olan bir sesin eklemlenmesi; diğeri, bedenler sokakta toplanıp "birlikte yaşayınca" topluluğun ya da toplumsallığın kendisinin yeniden üretilmesidir. Hiyerarşik ve düzenleyici iktidar rejimlerinin ortasında karşılıklı bağımlılık, sürerlik, direniş ve eşitlik biçimlerini icra eder hale gelirler, ki bu da bir karşı-topluluk oluşturmalarını sağlar.

18

Çoğul Performatifliğin Siyasal Duygulanımları

AA: Öyleyse çoğul performatiflik (çoğulluğ*un* performatifliği ve çoğulluk*taki* performatiflik) fikrine dönelim ve yakın zamandaki hareketler ve kamusal mekânlarda toplanma pratikleri bağlamında çoğul performatifliğin siyasal olaylık halini çözümlemeye çalışalım. Gece gündüz şehirlerde bir araya gelip hükümetlerinin yetki istismarını protesto eden kalabalıkların agonistik bedenlerarasılığı ve şenlikliliği,* siyasalın icrası ve olanakları açısından ne anlama gelir? Bedenlerin bu alternatif ekonomisi, geleneksel liberal demokrasinin bedenden kopuk ve duygulanımdan arındırılmış öznesinin etkili bir eleştirisine nasıl alan açar? Bedenlerin alternatif ekonomisi, yaşamı iktisadileştiren neoliberal rejimlere yönelen itiraza nasıl alan sağlar?

Kriz sıradanlaştıkça üzerine kafa yormamız gereken sorulardan biri şudur belki de: Küresel kapitalizm ve onun borç döngüle-

* Athanasiou'nun burada kullandığı kelime *conviviality* ve bir ortam ya da etkinliğin dostane, canlı ve eğlenceli olması anlamına geliyor. Kelimenin kökü ise *con* (birlikte)-*vivere* (yaşamak). Türkçede "şenlik" sözünün İngilizcedeki kadar bariz olmasa da benzer bir macerası var: Farsça "şen", "meskûn, mamur, abad" anlamına geliyor ve bu da Avesta'da (Zend dili) yerleşmek, ikamet etmek, kalabalık olmak anlamına gelen *şi- şiti-* köklerine dayanıyor (bkz. Nişanyan Sözlük, nişanyansozluk.com). – *ç.n.*

rinde hayatta kalma tarzlarımızda mülksüzleşme tarafından, mülksüzleşme üzerinden, mülksüzleşmeye doğru, mülksüzleşmeden uzağa nasıl "hareketlenir ve duygulanırız"? Kolektif hareket (duygulanma) olarak toplumsal tutku, öznelliğin esrik (*ec-static*) niteliğine –kendimizden geçmiş olmamıza ve bizi mümkün kılan güçlerin ötesine geçmemize– ne borçludur? Toplanan yoğunluğun şimdiki örneklerinde isyan arzulanabilirin, hissedilebilirin ve idrak edilebilirin sınırlarını düzenleyen normatif iktidar işlemlerinin yeniden şekillendirilmesi olarak beliriyor. Bu bağlamda duygulanımın imlediği şey, ilişkililik, karşılıklı yaralanabilirlik ve dayanıklılığın bedensel dinamiğini etkilemek ve ondan etkilenmektir. Kendinden geçmiş olmayı içerir: dışa çıkarılmış, adanmış, duygulanmış ve kapılmış olmayı. Örneğin Kahire'deki "öfke Cuması"nı ya da Avrupa'nın güneyindeki "Öfkeliler hareketi"ni düşünelim. Meydanı agonistik toplumsallığın bir düğüm noktası olarak tutan bu durağan ve hareketli bedenlerin yarattığı mekân, durağan bir fiziksel mevki değil, akışların ve güçlerin, genişlemenin ve yoğunlaşmanın olumsal bir sahasıdır. Avrupa şehirlerinde öfkenin kamusal ifadesi, pek çok elit yorumcunun yoğun saldırısına maruz kaldı: "Olgun" olmadığı, gayri siyasal ve fazlasıyla duygusal olduğu söylendi, ihtiyacımız olan şey güya ekonomik oranların rasyonel, teknokratik yönetimiydi. Tutkunun –ona atfedilen tüm irrasyonel, hisli dişillik, medenileşmemiş ilkellik, kendini ifade etmeyi bilmeyen işçi sınıfı çağrışımlarıyla– siyaseten değersizleştirilmesinin temelinde, siyasal aklın normatif ve normalleştirici bir şekilde hukuki akla indirgenmesi yatar. Fakat Tahrir'den Puerta del Sol'a, Sintagma Meydanı'ndan Zuccotti Parkı'na toplaşmaların ortaya çıkardığı şey, endişe, öfke, çaresizlik ve kimi zaman da umut gibi duygulanımsal yatkınlıkları içeren ve seferber eden, ama bu yüzden de hisli olduğu söylenemeyecek bir siyasettir.

Mevcut sokak politikası şekillenimleri, yaralanmışlık ve yenilikleriyle bedeni içerse de onu sorgusuz sualsiz varsaymıyor. Aksine bedenlerin nasıl çoklu şekillerde "kendinden geçmiş", mülksüzleşmiş, kendinin ötesine taşınmış olduğunu anlıyor ve anlatı-

yor. Kamusal toplanmalar, bedenimize sahip çıktığımız ve bedenimiz "bizimdir" deme hakkı için mücadele ettiğimiz (örneğin devletin elini bedenimizden çekmesini talep ettiğimiz) bedenli bir failliğin performatifliğini mümkün kılıyor ve icra ediyor. Ama iddiamız salt bireysel olan, bireysel olarak sahip olunan, kendine yeterli bedenlere dair değil, bu bedenlerin ilişkiselliğine dairdir. Çokkatmanlı ve çokmevzili toplanmalara katılmak yorgunluk, bitkinlik, sermayeye olan borcu ödeme mecburiyetinin getirdiği bezginlik, kâr koparmanın hayati tehlike oluşturan şiddeti, polis baskısı ve vahşetine (ayrıca yoğun biber gazı ve kimyasala) maruz kalmak gibi bedensel yaralanabilirlik hallerini içerdiği gibi, aynı zamanda motivasyonun, dayanıklılığın, değişebilirliğin ve canlanmanın ortak duygulanımsal ekonomisini de içerir. Meydanlarda protesto için toplananlar "nefes alacak alan" açmaya çalışırken, çevik kuvvetin silahsız vatandaşlara sebepsiz yere boğucu biber gazıyla saldırması katlanabilirlik ve yaşanabilirlik meselesini tekrar tekrar gündeme getirir. Bu tür toplanmaların yarattığı duygulanımsal ekonomide bedensel yaralanabilirlik ile isyan birbirini mümkün kılan belirlenimsiz koşul haline gelir. Beden çalkantılı bir performatif vesile haline gelir, bedenli konumluluk ve yayılma olarak eylemi hem kısıtlar hem mümkün kılar. Empatinin, iyiliğin ve ittifakın –ama aynı zamanda da gerilimin, gerginliğin, ya da çatışmanın– tüm duygulanımsal ve siyasal yoğunluğunu içeren bedenlerin bu çokdeğerli etkileşimi belki de, bedenli failliğin maddeselliği ve duygulanımsallığı üzerine düşünmenin yollarını açar; üstelik bedeni yeniden kimlikçi eylem ve failliğin somutlaştırılmış temeli kılmaksızın.

Sokak siyasetini bu şekilde, etrafımızdaki dünyayı etkilemeye ve ondan etkilenmeye yatkınlığımızın perspektifinden kavramsallaştırmak, özgürlük üzerine düşünürken liberal bireyciliğin sınırlarının ötesine geçmeye vesile olabilir. Failliği bu şekilde tasarlamak, özgürlüğe dair liberal fikirleri, özellikle de liberal "özgür insan özne" kavrayışının ayrılmaz bir parçası olan bedensiz, duygulanımsallıktan arınmış, kendine sahip birey fikrini sorgulamamızı

gerektirir. Ayrıca şunu sormayı zorunlu kılar: Mülksüzleşmenin modern tarihleri ve bunlarla ilişkili olan neoliberal yönetimsellik biçimleri, insan öznesini paradigmatik ve bedensizleştirilmiş insan olarak betimleyen liberal tasarıya dair bize ne anlatır? Özgürlüğün devredilemez ve vazgeçilemez bir mülkiyet biçimi olarak tasarlanmasına dair ne söyler? Velhasıl, çağdaş dünyanın çeşitli bölgelerinde farklı (ama sıklıkla da benzer) icralarıyla ortaya çıkan bu yeni siyasal hareketlenme ve başkaldırı şekillenimleri, özgürlük üzerine yürüttüğümüz siyasal düşüncenin alışıldık biçimlerinden uzaklaşıp onu bedensel maddeselliğin ve zamansallıkların perspektifinden düşünmemize önayak olabilir mi, bunu merak ediyorum.

JB: "Çalkantılı bir performatif vesile" olarak beden fikrini çok sevdim. Ayrıca evet, diğer pek çok insan gibi bizim de özgürlüğü yeniden düşünmemiz gerekiyor. Bence senin ve benim değerlendirmekte olduğumuz şey bedensel özgürlüğün çoğul biçimidir ve bu, Arendtçi bir toplu eylem ya da "uyum içinde eyleme" kavrayışını içerse de Arendt'in kamusal alan ile özel alan arasında ayrım yapma biçimini reddetmelidir. Sokak meclislerinin ve meydanlarda kurulan kampların çoğunda bedensel ihtiyaçlar müşterek bir mekânda örgütleniyor, ama bu özel hayata dair her şeyin teşhir olduğu anlamına gelmiyor. Çadır geçici olarak gölge ve inziva sunuyor elbette. Fakat "meydan yaşamı"nda özgürlüğü nerede ve nasıl bulacağımızı soruyorsak, sanırım bu sorunun cevabı, onun şenliğin ya da bir arada yaşamın, direnişin ve eylemin bir boyutu olduğudur. Herkesin birlikte ya da bir arada eylediği anlamına gelmez bu, yeterince eylem birbiriyle içiçe geçtiğinden kolektif bir etkinin kaydedildiği anlamına gelir. Böyle bir kolektivitede "ben" eriyip gitmez, daha ziyade kendi durumu örüntülü bir toplumsal koşula bağlantılı olarak sunulur, ya da "gösteri"lir.

AA: "Mekân yaratma" ve "meydana gelme"ye odaklanan bedensel siyasetin izini, çağdaş antidemokratik iktidar şekillenimlerine karşı gelişen çeşitli sivil itaatsizlik biçimlerinde ve mücadelelerde

sürebileceğimizi düşünüyorum. Performatifin siyasetini mümkün kılan bir alan olarak "mülksüzleşme"yi seferber eder, hatta "mülksüzleşme" terimini zikreder ve böylece kaçınılmaz olarak zarar verici tarihselliğini yeniden dile getirirken, Filistin'deki süregiden işgal koşullarına direnme pratiklerine de eğilmeliyiz, tam anlamıyla hakkını veremeyecek bile olsak. Örneğin Filistin topraklarının İsrailli yerleşimlerce ilhak edilmesini pekiştirmeye hizmet eden ve düzenli olarak hayatları, evleri, cemaatleri, toprakları, geçinmenin ve sosyalliğin altyapısını oluşturan koşulları imha eden duvarın hattı boyunca yer alan köylerde her gün çıkan gerilimleri değerlendirmek gerek. Direnişin sıradan biçimlerinde ya da duvara karşı her hafta Bilin köyünde gerçekleşen gösterilerde insanlar yerleşimci sömürgeciliğe, toprağa el koyulmasına, militarizme ve süregiden ekonomik ve siyasal mahrumiyet koşullarına karşı yılmaksızın bedenlerini tehlikeye atıyor. "Direniş" burada etkili iradeyi ya da kurtuluşun aşkın coşkusunu ima etmez, siyasal bir koşul olan zorunlu kırılgan yaşayıştan doğan (ve belki de onu feshedebilecek olan) olağan ve olağanüstü dayanıklılık ve hayatta kalma güçlerine dairdir. Gelgelelim, olağan ve olağanüstü hayatta kalma biçimleriyle Filistinliler işgale ve apartheid'a rağmen sadece hayatta kalmazlar (ki hayatta kalmak asla *sade* değildir), aynı zamanda sömürgeciliğin yaşama olanağını geri dönüşsüz biçimde engellemesine meydan okur ve bela olurlar. Dolayısıyla "hayatta kalma"yla kastedilen salt kendini koruma yönünde varoluşsal bir güdü değil, özgürlüğü yaşamanın kolektif olumsallıklarıdır, "sadece ya da güç bela" yaşanabilen hayatta kalma bağlamları üreten, yapıları itibariyle özgürlüksüz koşullarda olsa bile.

JB: Filistin'de işgal koşulları altında hem Batı Şeria ve Gazze'de hem de mülteci kamplarında bütün nüfusun özgürlüksüz olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca bunu kuşkusuz söylememiz gerekir çünkü Filistinli nüfus halen bir sömürge rejimi ve boyunduruğu altındadır. Ama işgalin içinden çıkan özgürlük edimleri arasında, kontrol noktalarında nöbet tutan İsrailli askerlere direnme, İsrail devletin-

ce dayatılan düzenlemelere riayetsizlik, tespit edilmeden sınırı aşma biçimleri ve (özellikle de internetten) eğitim ve yayın yapma da var. Dolayısıyla boyunduruk altında envai çeşit özgürlük ânı ve pratiği olsa da, bunlar işgale ya da mülke el konmasına, hâlâ sürmekte olan sınır dışı etmelere ve Filistinli İsrailliler denen kişilerin ödün verilmiş ve sınırlı vatandaşlığına yönelik normatif itirazı geçersiz kılmaz. İşte bu noktada değerlendirmemiz gereken şey, "direniş"in söz konusu özgürlük için daha iyi bir isim olup olmadığıdır. Çünkü özgürlük insanın ruhunun bir köşesinden ya da doğasının bir boyutundan kaynaklanmaz, daha ziyade pratiği üzerinden ifadesini bulur. İşgale direnme örneğinde ise özgürlüğün aldığı özgül biçim direniştir – ya da en azından baskın biçimlerden biridir. Elbette "özgürlük" teriminin kendisi siyasal bir terim ve üzerinde "Özgür Filistin" yazan pankartları görünce bunun sömürge rejimini sona erdirme, Filistinlileri de bu prangadan kurtarma çağrısı olduğunu anlıyoruz. Fakat kurtuluşa geçişi nasıl tahayyül ettiğimiz de önemli – liberal bir siyasal ekonomiye, ulus-devlet statüsüne geçiş mi olacak, yoksa daha basitçe, siyasal bir kategori olan kendi kaderini tayin suretiyle "kurtuluş" mu? Kendi kaderini tayin, sonucu bilinmeyen bir süreci adlandırır (ve belki de "gerçekleştirilemeyişi" bu süregiden ve açık süreci nitelendirmenin bir yoludur). Kendi kaderini tayin edecek olan Filistinlilerin kendilerine biçecekleri siyasal biçimi kimse dışarıdan belirleyip salık veremez elbette, o siyasal biçimin tam da kendi kaderini tayin süreci üzerinden meşrulaştırılması gerekir. Dahası, biçimin meşru kalabilmesi için sürecin devamlılığını sürdürmesi gerekir. Bunun adını özgürlük koyabiliriz ve sömürge yönetiminden "kurtulma" yönündeki mutlak talebi tespit edebiliriz, fakat bir sonraki adımı düşünmeye başladığımız anda, o yeni biçimi beraberce kuracak ve yaşayacak olanlar adına kavramsallaştırmamak ve salık vermemek gibi bir yükümlülük altına girmiş oluruz.

AA: Gerçekten çok karmaşık bir mesele bu. Özgürlük söylemlerini formüle etme süreçlerine içkin olan sorunlara rağmen, özgür-

lük arzusu meselesine, özellikle de kolektif siyasal özgürlük edimlerine dair eleştirel düşünceyi teşvik etmenin önemi üzerine düşünmeye zorluyorsun beni. Foucault'nun direniş mefhumunun ve özgürlük ile iktidar arasındaki ilişkiye dair yaratıcı kavrayışının önemi burada ortaya çıkıyor. "Özsel bir antagonizmadan söz etmektense," diye yazıyor Foucault, "bir 'agonizm'den söz etmek, aynı zamanda hem karşılıklı teşvik etmeyi hem de mücadeleyi içeren bir ilişkiden söz etmek (...) daha yerinde olur."[1]

Bence şimdiye kadar sohbetimizin alttan alta süren teması, bireysel iradenin özgürlüğüne içkin olan şiddetten azat olmak anlamındaki, ötekiler ile birlikte özgürlük meselesiydi. Bireyci egemen özneye etkili bir şekilde karşı çıkıldığında ve öznenin kurucu farkı, doğru dürüst öznelliğin önkoşullarını zora soktuğunda ortaya çıkan siyasi sorumluluğa eğildik. Ayrıca bir yandan farkın eleştirel gücünü koruyup onunla iştigal ederken, bir yandan da toplu eylem ve kolektif özgürlük projeleri formüle etmeye çalışmanın, ötekiler ile beraber özgürlüğü icra etmenin elzem olduğunu düşünüyorum. Böyle bir siyasal projenin aciliyetine ve zorluğuna hâlâ bağlı değil miyiz?

1. Michel Foucault, "Özne ve iktidar", *Özne ve İktidar*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı, 2000, s. 57-82. (Çeviri değiştirilerek alıntılanmıştır – *ç.n.*)

19

Dayanışmanın Muammaları

AA: Dolayısıyla sorulması gereken soru şu: Varolma ve özgür olma arzusu için nasıl mücadele edeceğiz, hele ki bu arzu tam anlamıyla "bizim" değilse ve aslında asla münhasıran "bizim" olması da mümkün değilse? Bu soru, (mülkünden, toprağından, haklarından, geçiminden, ya da ilişkiselliğinden edilme anlamında) mülksüzleşme koşullarında "toplu eylem"in zarar verici ama aynı zamanda da olanak sağlayıcı bir tarzı olarak dayanışmanın çıkışsızlığına işaret ediyor. Örneğin Filistin'in işgaliyle ilişkili olarak ortaya çıkan, yerel Filistinliler, Filistinli İsrailliler, İsrailli muhalifler ve uluslararası aktivistler arasında kurulan pek çok ittifak ve dayanışma biçimini ele alalım; açığa çıkan şey bu biçimlerin imkânları ve sınırları, olanak sağlayıcı karmaşıklıkları ve iç karartıcı yetersizlikleridir. Özgür bir Filistin için, apartheid duvarına karşı dayanışma gösterileri üzerinden olsun, Boykot, Yatırımların Geri Çekilmesi ve Yaptırımlar (BDS) kampanyası üzerinden olsun, giderek genişleyen bir uluslararası hareket Filistin mücadelesinin yanında olduğunu ortaya koymanın yollarını bulmaya çalışıyor.

Sömürge karşıtı direniş ile toplumsal cinsiyet ve cinsel normatifliğin içinde ve karşısında olan mücadeleler arasındaki organik bağa dikkat çeken BDS Yanlısı Filistinli Kuirler (PQBDS) gibi siyasal eylem kolektiflerinden öğreneceklerimiz olabilir. Burada da

dayanışmanın amacı, haksızlıktan, zarardan doğan kimlikler üretip hangi adaletsizlik biçiminin –cinsel adaletsizliğin mi, ekonomik prekaritenin mi, yoksa işgalin mi– en zarar vericisi olduğunu belirlemek değildir. Daha ziyade, bazı yaşam ve arzuları imkânsız kılan toplumsal uzlaşımlar ve geri dönüşsüz engellemeleri ortadan kaldırmak için alan açmaktır. Dayanışma ister istemez, yaşanabilir bir yaşamı idrak edilebilirliğin verili önkoşulları gereğince tahayyül edişimize ve tanıyışımıza içkin olan normatif şiddet ile iç içe geçmiş haldedir. Fakat aynı zamanda, böylesi önden belirlenmiş sınırları teşhir etmek, hatta belki de aşmak için de bir alan sunar.

Bugün dayanışma etrafında örgütlenen toplumsal hareketlerin karşı karşıya olduğu çetin iş, girdikleri siyasal ve duygulanımsal ittifakları, insanın kapsamını biyopolitik olarak belirleyen "ontoloji"nin de radikal bir başkalaşıma uğramasını sağlayacak şekillerde kurmaktır. Eğer dayanışmanın mevcut dili başkalık söylemlerini formüle etme süreçlerine içkin olan ihlallere direnemiyorsa, demek ki kuramsallaştırmanın, eylemenin ve koalisyon kurmanın yeni deyişlerini icat etmeye mecburuz.

JB: Eminim öyleyiz! BDS Yanlısı Filistinli Kuirler'in çağdaş siyasal ittifaklardaki karmaşıklıkları yansıttığını düşünüyorum. Homofobiye karşı çıktıkları açık, ama bir yandan da homofobinin Araplarla, özel olarak da Filistinlilerle sınırlı olduğu fikrini reddediyorlar. Dolayısıyla, özgürleştirici hakları Batı'dan Doğu'ya, Kuzey'den Güney'e taşıdığını zanneden, eleştirel olmayan gey ve lezbiyen insan hakları çerçevesini reddetmek durumundalar. Öte yandan, İsrail ulus-devletinin temelini sorgulamayan; bu devletin doğuşunun ve bekasının işgale, sayısı artık milyonlara varmış Filistinlinin toprağından kovulmasına, haklarından mahrum bırakılmasına dayandığını ciddi bir şekilde düşünüp taşınmayan İsrailllilerle PQBDS'in ittifak kurması imkânsızdır. Dolayısıyla PQBDS yalnızca işgale karşı değildir, aynı zamanda topraklarından kovulan mültecilerin haklarını savunmakta, geçmişte olan ve bugün de devam eden toprak müsaderesine karşı çıkmakta ve İsrail vatan-

daşı olarak kısmen tanınan Filistinlilerin haklarına getirilen sınırlamalara itiraz etmektedir.

Yani hareket eşit oranda ve aynı kuvvetli vurguyla hem homofobiye karşı çıkıyor, hem de Boykot, Yatırımların Geri Çekilmesi ve Yaptırımlar'ı zamanımızdaki en iyi ve en büyük Filistinli hareket olarak olumluyor. Sonuç olarak genellikle bir araya getirilmeyen iki çerçeveyi bir araya getiriyor, bunu da tam İsrail devleti ve kullandığı reklam şirketleri İsrail'i eşcinsel dostu bir yer olarak "pazarlamaya" çalışırken yapıyor. Lezbiyen, gey, kuir ve trans insanlara yapılan çağrı, gelip haklarının tanınmasının keyfini sürebilecekleri bir yer olan İsrail devletini ziyaret etmeleri ve desteklemeleri yönünde. Fakat bu çağrı o devletin kimin hakkını tanıyıp kiminkini tanımadığını değerlendirmiyor, dolayısıyla oltaya gelmek, eşcinsel haklarının dar, kimlikçi bir versiyonunu kabul etmektir, ayrıca hakları tanınmayanlar ile her türlü ittifakı reddetmektir, bir hak tanıma biçiminin, daha geniş ve yaygın bir hak tanımama biçimi üzerinden satın alınmasını kabul etmektir. PQBDS'teki Filistinlilerin "çelişki yaşadıkları" doğru değil; daha geniş bir dizi karşılıklı bağımlı ilişkiyi dile getirebilmek için bir antagonizmayı seferber ediyorlar. Senin de dediğin gibi, ötekilerin yaşanamaz yaşamlarının yeniden üretimini kabul ederek, bu üretimin bir parçası haline gelerek kendi yaşanabilir yaşam iddiasını elde eden toplumsal hareketlerin radikal yetersizliği üzerine düşünmeye teşvik ediyorlar bizi. Düşünebileceğimiz her karşılıklı bağımlılık ya da eşitlik mefhumu, adını bağlamına veya dağarcığına göre özgürlük ya da direniş koyabileceğimiz toplu eylem üzerinden varlık bulabilir ancak. Fakat bu aynı zamanda duygulanımsal ittifaklarımızı genişletmemizi, benzeşme ve cemaat iddialarının ötesine geçmemizi gerektirir.

20

Üniversite, Beşeri Bilimler ve Kitap Bloku

AA: Dünyada hızla yayılan bir gelişme olan yüksek öğretimin şirketleşmesinin temelinde bilginin –küresel iş dünyası elitlerinin işletmecilik gündemlerine derhal katabilecekleri– ölçülebilir bir ticari varlık, mülk, meta olarak kavranması yatar. Üniversiteler bilginin ticarileşmesi, nicel değerlendirmeler, denetlenebilirlik ve kıyaslama rejimleri üzerinden şirket yönetimselliğine karşı sorumlu kılındıkça, (özellikle de eleştirel epistemolojiler kullanan) beşeri ve sosyal bilimler risk olarak görülmeye başlıyor: Yalnızca ekonomik değil aynı zamanda siyasal bir risk bu, çünkü eleştirel düşünce girişimci, kazanç peşindeki üniversite açısından tehlikeli bir fazlalık olarak lanse ediliyor. Pazarlanabilirlik ve fiili verimlilik bağlamında beşeri bilimler lüzumsuz kılınıyor. İçinde yaşadığımız anti-entelektüel dönemde üniversite için alternatif bir geleceği nasıl tahayyül edebiliriz acaba? Alternatif beşeri bilimleri (kelimenin her iki anlamıyla: hem insancıllığın ve insanlığın özü addedilen "yüksek kültür"e bir alternatif olarak, hem de neyin insan sayılacağının alternatif bir kavramsallaştırması olarak) anlamlandırmak ve savunmak için ne tür bir eleştiri geliştirilebilir? Üniversitenin metalaştırılamayacak koşulsuzluğunu acilen talep etmeli ve geri

kazanmalıyız diye düşünüyorum; elbette üniversitelerin her zaman iktidarın, hiyerarşinin, eşitsizliğin ve asimetrik siyasal iktisadın yeri olageldiğini unutmamak kaydıyla. Dolayısıyla burada tam olarak neyi geri kazanmayı talep ettiğimizi sormak gerek. Ayrıca bu geri kazanmanın, hangi türden eleştirel beşeri bilimler (ve beşeri bilimler sonrası çalışmaları) gerektireceğini de sormalı.

Bildiğimiz gibi son dönemde pek çok Avrupa ve ABD şehri harç ücretlerine, üniversite yönetişim rejimlerine ve yüksek öğretimin piyasalaştırılmasına karşı devasa protestolara sahne oldu. En çarpıcı protesto biçimlerinden biri "kitap bloku"ydu: Roma, Londra ve diğer şehirlerde protestocular kitaptan kalkanlara donanıp kamu üniversitelerini ve kütüphanelerini korumak için yürüdüler. Kitap blokuna katılan kitaplar arasında Adorno'nun *Negatif Diyalektik*'i, Virginia Woolf'un *Kendine Ait Bir Oda*'sı, Mary Shelley'nin *Frankenstein*'ı, Beckett'in *Godot'yu Beklerken*'i ve senin *Cinsiyet Belası* kitabın vardı. Pek çok blogda dolaşıma giren bir imge, zamanımızın ruhunu, ya da hayaletini, müthiş güzel özetliyor: Fotoğrafta bir polis, Derrida'nın *Marx'ın Hayaletleri* kitap-kalkanını taşıyan bir göstericiye cop savuruyor. Elinde copuyla Marx'ın hayaletlerini kovalayan polis imgesi bize, hâlâ kapitalizme musallat olmayı sürdüren hayaletleri anımsatıyor; ama en çok da, bazen kitaplarımız *için* kitaplarımız *ile* mücadele etmemiz gerektiğini hatırlatıyor.

JB: Tabii eskiden pek çok kişi Derrida'nın bu kitabı gibi kitapları eleştiriyordu. Siyaset yapmamız için gereken araçları bize verecek mi? Yeterince siyasal mi? Şimdiyse bu tür tartışmaların yapılabileceği kurumsal mekânlar kalacak mı, Derrida'nınki gibi kitapları okuma fırsatı hâlâ mümkün olacak mı gibi acil sorularla karşı karşıyayız. Belki de bilgi daha da radikal bir şekilde üniversitenin dışında dolaşmaya başlayacak. Üniversiteyi bilginin merkezi olarak yerinden etmek istemek için pek çok sebep olsa da, üniversitenin esas olarak öğrencilerini pazarlanabilir işler için eğiten özelleşmiş bir endüstri haline gelmesi tahayyül edilemeyecek denli büyük bir

kayıp olur. Peki bu durumda piyasa değerlerinin, ya da neoliberalizm adı altında yayılan olumsal ve kısıtlayıcı rasyonalite modelinin ta kendisinin eleştirisini nerede ve ne zaman yapacağız? Eleştirel kuram ve daha genel olarak eleştirel düşüncenin öneminin altını çizebilmemiz için onun "pazarlanabilirliğini kanıtlamak" durumunda bırakıldığımız korkunç bir açmazdayız. Piyasanın düşeceğini iddia etmek için piyasa odaklı bir argümana başvurmak maalesef fazlasıyla tanıdık (çok sık rastlıyoruz nitekim) fakat eleştirel kuramın üniversitenin finanse edilen bir boyutu olarak sürdürülmesi için borsaya karşı bahse girmekle mi kıyaslanması gerekiyor? Bir anlamda piyasanın tek değer ölçüsü haline gelmeye çalıştığı bir alanda değerler uğruna mücadele ediyoruz. Benim anladığım kadarıyla insanların sokaklara dökülmesinin bir sebebi bu. Çünkü bildiğin gibi sorun yalnızca, piyasa değerleri tarafından güdülenen kurumlarda eleştirel düşüncenin finanse edilmeme tehlikesiyle karşı karşıya olması değil, aynı zamanda böyle bir bağlamda temel hak edişlerin aşındırılması, "yatırım" ya da "gözden çıkarılabilir mal" haline getirilmesidir.

Kalıcı kadrosu olmayan akademi işçilerinin durumu, bir anlamda bilginin mevcut kurumsal krizi ile gözden çıkarılabilir nüfusların üretimi arasında bir köprü oluşturuyor. Çünkü beşeri bilimler, dil, ya da eleştirel düşünce alanında eğitim verebilecek olanlar pekâlâ da ikame edilebilir işçi tabakası olarak kavranabilir. Amerika Birleşik Devletleri'nde iş güvencesi olmayan akademik işçi sayısı son yıllarda katlanarak arttı. Eyalet hukuku ya da sendika düzenlemeleri, kadrosuz öğretim görevlilerinin belirli bir süre içinde iş güvencesi sağlayacak bir değerlendirmeye hak kazanmasını gerektirdiğinde, işverenler sıklıkla sözleşmeleri yenilemeyi reddediyorlar, işçilere tam geleceklerini güvenceye alma fırsatını elde edecekleri anda yol veriyorlar. Yani hangi işçilerin gözden çıkarılabilir olup hangilerinin olmayacağına karar verme işine üniversitelerin nasıl aktif olarak katıldıklarını görüyoruz. Üniversitede okurken, dil derslerinin kaldırılmasına tanık olan, kendilerini kapasitesi üstünde kayıt alan derslerde bulan ya da branşlarından

edilen öğrenciler de hayatlarının ve eğitimlerinin bir dizi piyasa hesabı uğruna feda edildiğini fark ediyorlar. Amerika Birleşik Devletleri'nde gitgide daha çok olduğu gibi üniversite harçları karşılanamaz hale geldiğinde de üniversitenin katı sınıfsal katmanlaşmaları yeniden üreten ve pekiştiren bir mevki haline geldiğini görüyoruz.

Öğrenci ve işçilerin sokaklara dökülmesine, birbirleriyle ittifak kurmasına, medyanın ilgisini şu soruya çekmek için üniversite binalarının ele geçirilmesine ve işgal edilmesine şaşırdık mı: Üniversite koridorlarına kim girebiliyor? Aslında sorular muhtelif: Üniversiteye gitmeye kimin gücü yetiyor? Geçinmeye yetmeyen maaşlarla orada ders vermeye kimin gücü yetiyor? Emeğinin gözden çıkarılabilir, bilginin değerininse hâkim piyasa standartlarınca tanınmaz olduğu bir ömre kimin gücü yetiyor? Tüm bunların doğurduğu sonuç öfkedir elbette, fakat belki de sorabileceğimiz daha önemli soru, sokakta toplanan, binaları işgal eden ya da meydanlarda veya şehir merkezlerini çevreleyen yollarda bir araya gelen bedenlere nasıl anlam vereceğimizdir.

21

Görünüm Mekânları, Maruz Olma Siyaseti

AA: Judith sanırım sohbetimizin belki de tamamı yapma, bozma, bozulma ve oluşun, ayrıca verme ve bırakmanın pek çok biçimiyle içiçe geçmiş haliyle eleştirel faillik meselesine –ve gerektirdiği duygulanımsal emeğe– işaret etti ısrarla. Radikal dönüştürücü eylemin farklılaştırıcı ve çok mevkili topolojisinin haritasını çıkarmaya çalıştık ve mevcut mülksüzleşme rejimlerinin nasıl yerlerinden edilip bugüne bir alternatif oluşturacak duyumsama, tahayyül etme, tasavvur etme ve şekillendirme emeğine dönüştürülebileceği sorusuna eğildik. Mülksüzleşmeden etkilenir, duygulanırız, ama mülksüzleşmenin duygulanımı tam olarak bize ait değildir. Bir başkasının mülksüzleşmesinin, ya da bir başka mülksüzleşmenin yaralayıcı etkisine açık kaldığımızda siyasi direnişin ve dönüştürücü eylemin müşterekliğinde buluşuruz – ama duygulanımsal ittifaklarımızın benzeşme ve cemaat odaklı iddialara teslim olmasına izin vermeksizin. Velhasıl eğildiğimiz konu esas olarak, yeni-sömürgeci, kapitalist, ırksal, toplumsal cinsiyetli ve cinselleştirilmiş düzenleyici şemaların şiddeti tarafından aynı anda hem üretilip hem geri dönüşsüz biçimde engellenen bedenli öznelerin kendilerini bu siliniş sırasında sundukları süreçlerdi. Söz konusu olan, siyasal bir "başka türlü"lük hakkına ve arzusuna sahip çıkarken, kırılgan, prekariteye tabi ve mülksüzleşmiş öznelliğin siyasetini hesaba katabilmektir.

Dünyanın sokaklarında ve meydanlarında toplanan ya da kamusal eğitim için sokakta çatışan bedenlerin ortaya çıkardıkları potansiyele anlam vermeye çalışırken bir yandan da, bu çok mevkili toplanmaların ne şekillerde mekân odaklı nostaljik bir cemaatçi siyaseti geri getirmeye değil de, siyasal hayatın tikel mekânsal konumu olarak kavranan "kamusal alan"a, ya da *polis*'e dair uzlaşımsal kavrayışları yerinden etmeye yaradığının izini sürebiliriz. Peşine düştüğümüz duygulanımsal performatif siyaset perspektifi, Arendt'in siyasal eylem vasıtasıyla var edilen "görünüm mekânı" formülasyonuyla[1] açıkça ilişkilidir. Fakat bizim buradaki derdimiz açısından *görünüm mekânları* fikrinden, *görünümü mekânlaştırma* fikrine geçmemiz yerinde olabilir. Bu bağlamda mekân kavramı kesinlikle sabitlikle eşanlamlı addedilmemeli, daha ziyade, "meydana gelme"nin performatif düzlemine işaret ediyor. Dolayısıyla "görünüm", bir yüzey fenomenalliğine indirgenemez; daha ziyade, icra edilemez olanı yadsımaksızın kabul eden şekillerde icra edileni tartışmaya açar. Sanırım burada şöyle bir dizi soru doğuyor: Sokaktaki bedenler söz konusu olduğunda, "görünüm" ile "mekânlaştırma", "alan kaplama" ve "meydana gelme" arasında nasıl bir ilişki vardır? Görünüm ile maruz olmak –*polis*'in şiddetine maruz olmanın yanı sıra başkalarına, başka yerlere, başka bir siyasete maruz olmak– arasındaki ilişki nedir?

Gelgelelim, toplumsal normatiflikten ve dolayısıyla da dayatılan görünmezlikten ayrı bir görünüm alanının olması mümkün değilse, yapılması gereken şey, "görünüm"ü seferber etmek, ama bunu da görünümün, siyasal öznelliği şeyleştirmek için sıklıkla kullanılan doğallaştırılmış epistemolojik öncüllerini –görünürlük, şeffaflık– varsaymaksızın yapmaktır. Özneler görünümlerinin insan olarak tanınmasını mümkün kılan şartları yerine getirmeye tam da toplumsal cinsiyetin, cinselliğin, milliyetin, ırksallığın, engelsiz bedenliliğin, toprak ve sermaye sahipliğinin normlarının sa-

1. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim, 1994, s. 273. (Benim burada "görünüm mekânı" diye çevirdiğim *space of appearance*, Şener'in Arendt çevirisinde "tezahür sahası" diye geçiyor. – *ç.n.*)

bitlenmesi vasıtasıyla celbedilir, çağrılırlar. Peki herhangi bir kimse, herhangi bir beden görünüm kazanabilir mi? Bedensel iştigalin belli biçimleri nasıl idrak edilebilirliğin, duyumsanırlığın ve yaşayabilirliğin normatif kültürleri açısından elverişli hale gelir? Kimin görünüm kazanabileceğine dair bu sorunun iyice karmaşıklaştığı, hatta belaya bulaştığı anlar var: örneğin bir görünüm alanı, görünümünün ve kamusal alan üzerindeki hak iddiasının uyumsuzluğa yol açtığı düşünülen tekinsiz bir yabancıyla yüz yüze geldiğinde; ya da bir topluluk, tam manasıyla sosyo-tarihsel bir özgüllüğün ayrışımsal performatif gücüyle karşı karşıya geldiğinde. Örneğin New Mexico Üniversitesi'nde kurulan protesto kampının adının, buradaki toprağın işgal edilmiş yerli toprakları olduğunu vurgulamak için (Un)occupy Albuquerque/Albuquerque'i İşgal Et-*me* konmasını değerlendirelim. Bence bu gerçekten de özellikle yaratıcı bir uyumsuzluk, çünkü "işgal"in kavramsal temellerini tarihsel farka karşı ve dolayısıyla kendisini mümkün kılan maddi koşullara karşı sorumlu tutuyor. Mümkün kılan koşullara karşı bu açıklığı radikal, agonistik demokrasi arzusu açısından elzem olarak değerlendirebileceğimizi düşünüyorum.

JB: Soru bazı bakımlardan fazla geniş, çünkü envai çeşit toplu eylem var: Tunus ve Mısır'daki devrimci topluluklar var, eğitimde kesintilere ve yüksek öğretimde neoliberalizmin hızla yayılan hegemonyasına karşı Atina, Roma, Londra, Wisconsin ve Berkeley dahil pek çok yerde gördüğümüz gösteriler var. Ayrıca Wall Street'i İşgal Et gibi doğrudan talepleri olmayan gösteriler var, tabii bir de Birleşik Krallık'taki, aleni talepleri olmasa da yağmaya karışanlar arasındaki yoksulluk ve işsizlik oranını değerlendirince siyasal önemi azımsanamayacak olan isyan olayları var. İnsanlar birlikte sokağa çıktıklarında bir tür siyasal bünye (*body politic*) oluşur, bu siyasal bünye tek bir sesle konuşmasa da –hatta hiç konuşmasa bile– biçimlenir, çoğul ve inatçı bir bedensel hayat olarak varlığını ortaya koyar. Bedenler olarak toplanmanın, trafiği durdurmanın veya dikkat çekmenin, tek tük ve birbirinden ayrı bireyler olarak

değil de bir tür toplumsal hareket olarak hareket etmenin arz ettiği siyasal anlam ve önem nedir? Toplanan bedenlerin kamusal sahada belli bir performatif güç teşkil etmesi için ne yukarıdan örgütlenmeleri (Leninist varsayım) gerekir, ne de tek bir mesaj vermeleri (sözmerkezci kuruntu). Kolektif bedensel varlığı tercüme eden "Buradayız"ı, "*Hâlâ* buradayız" olarak okumak mümkündür: "Henüz bertaraf edilmedik. Sessizce kamusal hayatın gölgelerine çekilmedik: Kamusal hayatınızı yapılandıran bariz yokluk haline gelmedik." Bedenlerin kolektif olarak toplanması bir bakıma halkın iradesinin hayata geçirilmesidir ve demokrasinin en temel önkabullerinden birinin, yani siyaset ve kamu kurumlarının halkı temsil etmekle yükümlü olduklarının, bu temsiliyetin de eşitliği toplumsal ve siyasal varoluşun önkabulü olarak tesis eden şekillerde olması gerektiğinin, beden üzerinden ileri sürülmesidir. Bu kurumların yapılandırılış biçimlerinin sonucu olarak belirli nüfuslar gözden çıkarılabilir kılınıyor, gözden çıkarılabilir olarak celbediliyor, gelecekten, eğitimden, kalıcı ve tatmin edici işten, burası evim diyebileceği bir yeri bilmekten bile mahrum bırakılıyorsa, demek ki tanık olduğumuz toplu eylemler meşru öfkenin ifadesinden ibaret değildir, tam da kendi sosyal örgütlenmeleri üzerinden eşitlik ilkelerinin savunulması, ileri sürülmesidir. Sokaktaki bedenler kırılgandır – polisin kaba kuvvetine maruz kalır ve bazen bunun sonucu fiziksel zarar görür. Fakat bu bedenler aynı zamanda inatçı ve kararlıdır, kolektif "oradalık"larını sürdürmekte ısrar eder, son dönemde toplu eylemlerin aldığı biçimlere bakarsak kendilerini hiyerarşisiz örgütler ve böylece kamu kurumlarından talep ettikleri eşit muamele ilkelerini örneklerler. İşte böylece, sadece sokakta uyuyarak bile, ya da Tahrir Meydanı'nda ve Wall Street'te olduğu gibi sırf işgal ettikleri bölgeyi temizlemenin kolektif yöntemlerini örgütlemek suretiyle bile, bir mesajı performatif olarak icra ederler. Kalabalığın olduğu yerde zamanı ve mekânı kateden, protesto gösterilerine davet çıkartan bir medya olayı oluşuyor, böylece bir dizi küresel bağlantı eklemleniyor; tabii küreselin "küreselleşmiş pazar"dakinden farklı bir anlamıyla. Ve ko-

lektif direniş biçimini alan bir dizi değer icra ediliyor: kolektif kırılganlığımızın savunusu, eşitliği kurmaktaki kararlılık ve gözden çıkarılabilir kılınmayı reddetmenin çoksesli ve sesi olmayan yolları gibi...

—

Judith Butler ve Athena Athanasiou

Mülksüzleşme

"Kişi gördüğü, hissettiği ve öğrendiği şeyin uyandırdığı duygularla hareket ettiğinde kendini hep başka bir yere, başka bir sahneye ya da merkezinde olmadığı bir toplumsal dünyaya savrulmuş halde bulur. Mülksüzleşmenin bu türünü eyleme ve direnişe, ötekilerle birlikte görünür hale gelerek adaletsizliğe son verilmesini talep etmeye yol açan bir duyarlılık biçimi olarak değerlendiriyoruz. Adaletsizliğin aldığı bir biçim de halkların, örneğin zorunlu göç, işsizlik, evsizlik, işgal ve fetih vasıtasıyla sistematik olarak mülksüzleştirilmeleridir. İşte biz de, egemen benliğin malikiyetinden feragat anlamında mülksüzleşerek dahil olunan kolektivitelerin, kimi nüfusları kolektif aidiyet ve adaletten sistematik olarak men eden mülksüzleştirme biçimlerine nasıl muhalefet edebileceğini ele alıyoruz."

Bu kitaptaki yazılar, Mısır devriminin en yoğun günlerinin yaşandığı dönem ile Yunanistan'da Sol'un neoliberal kemer sıkma politikalarına karşı ciddi muhalefet gösterdiği dönem arasındaki aylarda, iki yazarın yürüttüğü diyalog sonucunda ortaya çıktı.

Özellikle Irigaray'ın çalışmalarından, Heidegger'in teknoloji eleştirisinden, Foucault'nun biyopolitika kavramından ve Lacan sonrası psikanalizden beslenen Athanasiou ile, Foucault'dan ve söz edimleri kuramından, toplumsal cinsiyet kuramından, kuir aktivizmden ve heterodoks psikanalizden yola çıkan Butler, kâh fikir birliğine varıp kâh ayrılığa düşerek "Siyasal duyarlılığı mümkün kılan nedir?" sorusunun peşine düşüyorlar.



Metis Edebiyatdışı
ISBN-13: 978-975-342-059-5

9 786053 160595

Metis Yayınları
www.metiskitap.com