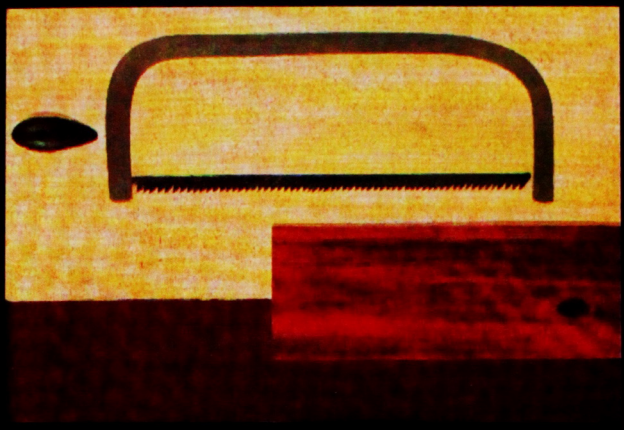
felsefelogos



ayrımcılık

Uluğ Nutku • Bilincin tarihsel sınırlanmışlığı ve ayrımcılık
Sinan Özbek • Asimilasyon etnik ayrımcılığa çözüm olabilir mi
Alex Demirovic • Us ve dışlamanın mantığı
Frieder Otto Wolf • Ayrımcılık
Harun Tepe • Etik bir sorun olarak ayrımcılık
Nilgün Toker Kılınç • Dışlanan benlik tasavvurrundaki özcülük
Thomas Geisen • Kimlik ve tanınma söylemi
Zerrin Kurtoğlu • Dünyaya özcü olmayan tarzlarda katılma imkânı üzerine

29

2006/1

Felsefelogos Yayınları

felsefelogos
Üç ayda bir çıkan ortak kitap
Yıl 9 • Sayı 29 • Nisan 2006
Felsefelogos Yayınları
Caferağa Mahallesi Safa Sokak 8
Kadıköy/İstanbul
Tel: (0216) 330 59 24 - 414 21 75
Faks: 0216 330 30 59
E-mail: felsefelogos@felsefelogos.com
bulutyayinlari@bulutyayin.com
www.felsefelogos.com & www.bulutyayin.com

Genel Yayın Yönetmeni: Sinan Özbek
E-Mail: sinanozbek@felsefelogos.com&ss.ozbek@ttnet.net.tr
Yayın Kurulu: Alex Demirovic, Frigga Haug, Wolfgang Fritz Haug, Uluğ Nutku, Sinan Özbek, Afşar Timuçin

Danışma Kurulu
(alfabetik sırayla)
Porf. Dr. Saffet Babür (Yeditepe Üniversitesi)
Doç Dr. Samet Bağçe (ODTÜ)
Prof. Dr. Betül Çotuksöken (Maltepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Alex Demirovic
Prof. Dr. Frigga Haug (Hamburg-Hochschule für Wirtschaft und Politik)
Prof. Dr. Wolfgang Fritz Haug (Berlin Freien Universität)
Prof. Dr. Ioanna Kuçuradi (Hacettepe Üniverisitesi)
Prof. Dr. Uluğ Nutku (Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Sinan Özbek (Kocaeli Üniversitesi)
Prof. Dr. Harun Tepe (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Afşar Timuçin (Kocaeli Üniversitesi)

Editoryal Sekreter: Fehmi Ünsalan
felsefelogos@felsefelogos.com
Kapak Resmi: Wladimir Lebedew
Baskı: Mart Matbaacılık
Mart Plaza Merkez Mah. Ceylan Sok. No: 24 Nurtepe-Kağıthane/İstanbul
Tel: 0212 321 23 00

***felsefelogos* hakemli yayındır.**
***The Philosopher's Index* tarafından listelenmektedir.**

felsefelogos'da yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarına aittir.
felsefelogos'a gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı hakemlerin kararına bağlıdır.
Gönderilen yazılar iade edilmez.
felsefelogos'a gönderilen yazılar disket ve bir nüsha çıkış halinde olmalıdır.

Felsefelogos Yayınları Bulut Yayın Dağ. Tic. ve San. Ltd. Şti.nin bir yan kuruluşudur.

İçindekiler

sunu

Uluğ Nutku • Bilincin tarihsel sıralanmışlığı ve ayrımcılık 7

Sinan Özbek • Asimilasyon etnik ayrımcılığa çözüm olabilir mi 11

Alex Demirovic • Us ve dışlanmanın mantığı 17

Frieder Otto Wolf • Ayrımcılık 25

Harun Tepe • Etik bir sorun olarak ayrımcılık 31

Afşar Timuçin • Ayrımcılık 37

Thomas Geisen • Kimlik ve tanınma söylemi 39

Nilgün Toker Kılınç • Dışlanan benlik tasavurrundaki özcülük 55

Jörg Nowak • Toplumsal cinsiyet ilişkileri ve kapitalist politika 59

Sibel Özludun • Bir ayrımcılık aracı ve tarzı olarak yoksulluk 65

Katrin Kraus • Toplumsal cinsiyet, eğitim ve çalışma-ayrımcılığın karmaşıklığı konusunda düşünceler 79

Zerrin Kurtoğlu • Dünyada özcü olmayan tarzlarda katılma imkânı 89

Ulla Peters • Şiddet ve ayrımcılık 95

Sevgi İyi • Eril dünya, dişil dünya ve insan dünyası 101

Erkan Tüzün • Nietzsche'de ve heidegger'de ayrımcılığın onaylanması 107

Abdullah Kaygı • Filozoflar hep zıt şeyler mi söyler 121

Fırat Mollaer • Postmodernite, çokkültürcülük ve yeni ırkçılık 131

Ata Devrim • Türcülüğün felsefi ve psikanalitik dayanakları 161

Erol Kuyurtar • Ahlaksal bir yükümlülük olarak mutlak yoksulluğu azaltmak 177

Kitap/eleştiri • *273*

Sunu

Bulut Yayınları artık geldiği aşamada branşlaşma zorunluluğunu hissediyor. **Bulut Yayınları**'nın faaliyetinin önemli bir bölümünü çocuk kitapları ve aktüel kitaplar kapsıyor. Bu durumda felsefe yayıncılığını sürdürecek yeni bir organizasyonun gerekliliği kaçınılmazdı. Bundan böyle **Bulut Yayınları** bünyesinde olmakla birlikte felsefe yayıncılığı ***Felsefelogos Yayınları*** adı altında yapılacaktır. ***Felsefelogos Yayınları*** gerek çeviri ve gerekse telif eser olsun sadece nitelikli felsefe eserleri yayımlayacak. Hazırladığınız ve yayımlamayı düşündüğünüz felsefe çalışmalarınızı ***Felsefelogos Yayınları***'na ulaştırdığınız takdirde editörümüz değerlendirmeye alacaktır.

***

felsefelogos dağıtımını daha düzenli çabasını sürdürüyor. Yazarlarımızın ve sürekli okurlarımızın abone olması; dağıtımda yaşadığımız sıkıntının aşılmasının asıl yolu gibi görünüyor. Bu anlamda felsefelogos'a abone çağrımızı yineliyorum. Bu arada bir çok değerli yazarımız sadece abone olmakla kalmadı, abone kampanyamızın aktif örgütleyicisi oldu. Onlara teşekkür ediyorum.

S. Ö.

Bilincin tarihsel sınırlanmışlığı ve ayrımcılık

Uluğ Nutku

Eğer felsefenin bir zamanlar tüm hakikat dediğinin aşkın kabuğunu sıyırıp onu tüm gerçek ayrımların bilgisi olarak anlarsak, böyle bir hakikate ulaşılmazlığı da zorlanmadan anlarız; çünkü tüm ayrımların bilgisine ulaşmış bilinç tüm hakikatle özdeş olur ve bilmenin tarihselliğiyle çelişir. Ama özdeşlik çevrimiyle akıl yürütmeyi kesip tarihsel sınırlanmışlığı bir süreç olarak anlarsak ve süreçte son bir erek aramaktan kendimizi alıkoyabilirsek, tarihsellik bilincinin hakkını, kendi tarihsel sınırlanmışlığımızla birlikte vermiş oluruz. Böylece gerek bireysel gerek toplumsal bilincimizin olmuş bitmiş, tamamlanmış bir yapı değil, hem yanlış-doğru sarmalında bir devinim hem de doğruyu yanlıştan ayıklayan, işleyen bir yeti olduğu önsavıyla çözümlemelere girişebiliriz. Bu tutumla, edimlerin ortaya çıkardığı ayrımlar ile bunlardan birini ya da birkaçını mutlaklaştıran ayrımcılıklar arasındaki *ayrımı* kavrama olanağı yakalanabilir. Ayrımcılık, kavrayışın daralması, ayrımsızlık sönmesidir.

Bilmenin nesneye, genellikle dünyaya, özellikle insanlı dünyaya her yönelişinde, işlenebilir ve daha da işlenebilir kavrayış ve saptama ile işlenmez olan ya da işlenemez duruma gelmiş olan, ama gene de tutunulan ve uzun süre, hatta çağlarca tutunulan kavrayış ve saptamalar arsındaki *ayrımın* felsefece açıklığa kavuşturulması, ayrımcılıkların sorununa giriş kapısını aralayabilir.

Paradoksal görünen bu sorunu paradoks olarak ortada bırakmamak için tarihsel sınırlanmışlık olgusuna tarihin içinden geçerek bakmak birçok önyargıyı sadece önyargı olarak anlamakla kalmaz, önyargıyı elemenin ölçütlerini de verir ve bilincin gelecekte nasıl eyleyeceğinin yolunu çizer. Böylece bilinç tüm önyargılardan sıyrılmış olmasa da, sınırlanmışlığını kavrar ve aşmaya girişir.

Önyargıları aşmanın çözümü için bu genel bakış iki sorunla karşılaşır. Birin-

cisi, tarihsel koşullanmışlığın çizdiği sınırın ötesine geçiş, sınırın berisindeki önyargıları aşmadır ama 'bilincin genleşmesi' diye nitelemek istediğim bu süreçte yeni yargıların, kendi tarihsel sınırlanmışlıkları gereği, zamanla önyargıya dönüşmeleri de olanaklıdır. Bu olumsuzluğu gösterecek ölçüt için aşkın bir hareket noktası -günümüzde genleşen 'insanlık haysiyeti' gibi- gerekiyor. Ama söze başlarken belirttiğim gibi, bu bir son erek -örneği, her insanın her insana saygısının sürekli olduğu bir toplumsallık durumu- varsaymayı zorunlu kıldığından, sakınmaya çalıştığımız salt idealite bilincimizi sürükleyebilir, hatta avlayabilir.

İkincisi, yargının önyargıya dönüştüğünü o anda ve o koşullarda anlamanın güçlüğüdür. Bunda başlıca etken, önyargının kutsanması ve bilinci çembere sokması olarak belirtilebilir.

Kutsallık içinde donuklaşan bilinç, çemberden ya da kafesinden çıkmak istemeyecek, bunun için mücadele edecektir. Bu ironik durumda donuklaşan bilinç, geleceği şimdiyle özdeşleştirir ve şimdideki yargıyı (yargılar dizgesini) değişmez sanarak kendi tarihsel sınırını sonsuza yayar.

Her önyargının dayanağında -kültüre göre ve kültür öğesi olarak- bir çeşit kutsallık yatmasına karşın, her kutsallık bir önyargıyı beraberinde zorunlulukla getirmeyebilir; getirse bile, önyargının taşıyıcısı onu başkalarına dayatmayabilir. İnanç törelerine bağlı olan ve törenlerini uygulayan bir kimse kendi kutsallaştırmasını benimsememiş olanları mahkum edici bir tutum almayabilir. Tören töreleşmiştir ve topluluk belli zamanlarda tekrarını ister, ama katılmayanı dışlamayabilir. Bu durumda önyargı bir hoşgörü sınırı çizmiş olur ve diğerinin de kendi sınırına müdahale etmemesini bekler.

Kültür çeşitliliği barındırmış toplumlarda -iki büyük örneği Selçuklu ve Endülüs kültür potalarıdır- ayrımcılıkların en aza indiğini görüyoruz. Kültür birlikteliği, birlikte emek dayanağında siyasal-iktisadi bir doku oluşturuyor. Çok eski zamanlardan gelen, kültür potasıyla, yükselmişlikle ilgisi olmayan töreler de var. Hindu'nun sağlıklı yaşamak için her yıl uyguladığı timsah besleme töresi ve buna eşlik eden törenleri önyargı olarak nitelenemez; hatta, seyirlik olmaması koşuluyla korunmalıdır. Bu örnek siyasal içeriği boşalmış bir kültür görünümüdür. Diğer iki örnek ise halkların bir arada varoluşunun üstün örnekleridir ve siyasal içeriklidir.

Kutsallaştırma mahkum edici önyargıya dönüştüğünde, birçok filozofun da başına ördüğü çorap, çift hakikat savı, canlanır. En keskin ayrımcılıklara yol açmasaydı, büyük emek ve zahmetle kazanılan bilimsel hakikat/bilgi yanı sıra, ebedi tanrısal hakikat inancı, bilinci rehavete kavuşturan önyargılara bürünmeden, bilimin öldürücü kullanımına, azgınlaşan bilimsel bilince sınır çekmesiyle işlevsel olabilirdi. İşlevsel olduğu örnekler vardır ve bunlar tarihten devşirilebilir, 'eskilerin bilgelikleri' olarak güncelleştirilebilir. Günümüzde doğanın ölümcül tüketilişine karşı oluşan ekolojik bilgelik, siyasal içeriği henüz olgunlaşıp belirginleşmediğinden, tüketici bilincin sınırlarını genişletmesine zayıf direnç olarak kalıyor, engel olamıyor.

'Tarihsel sınırlanmışlık' özet bir terimdir. Terimin açılımı siyasal iktidar sorununa bağlanmazsa, üstten bir bakış olarak kalır. Ayrımcılık kapsamında somutlaştırmak istediğim bakış, tarihsel bilincin -nerede, ne zaman, hangi koşullarda ne tür biçimler aldığını gözardı etmeden- nasıl olup da kendi döşediği yolda kendisine engebeler de oluşturduğunu çözümleyecek bakıştır. Öyle görünüyor ki, tarihsel bilinç kendisine engebeler oluşturmazsa, tırmanacak hiçbir yokuşu da olmayacağından, amaçsız kalacak. Bilincin özgürleşmesinin, 'aklın hileleri'nden (engebeler) geçtiğini Hegelci tarzda savunursak, bu üst-savı yere indirdiğimizde, aklın

hilesinin daima egemen, yani iktidar, özgürleşmenin de bir oyuncak olduğu sonucuna bile ulaşabiliriz.

Günümüzde din ile iktidar arasındaki bağ, eskiye göre daha gevşek, bilim ile iktidar arasındaki bağ daha sıkıdır. Bilim-iktidar önceki çağlarda görülmeyen güçte ve yoğunluktadır. Bu olguya, bilimi olumsuzlanmaktan kurtarmak için 'teknoloji-iktidar ilişkisi' başlığı koymayı yeğleyenler var; ama bu kaygı bir saptırmaya yol açar: Teoriciyi pratikçinin sorumluluğundan kurtarmak. Her bilgin, teorinin uygulanmasının sonuçlarını önceden bilir; hangi ellerin uygulama sonuçlarından sorumlu olduğunu/olacağını önceden bilir. Ayrıca, ürün, örneği bir ilaç, önce laboratuarda sınanıyor. Bazı zararlı etkileri tam kestirilemese bile -bu durum pek enderdir- yol açabileceği başka hastalıklar önceden bilinir. Gene de uygulanması –Afrikalılar üzerindeki bağışıklık deneyleri ve AİDS virüsü- ayrımcılığın sağlık sektöründeki enfeksiyonudur.

Çağımızda çıplak doğa da laboratuar olarak kullanılıyor. Hidrojen bombası deneyi Pasifik'teki Bikini adasını yok etti. Ondan önce, Japonya'ya atılacak bombanın deneyi Nevada çölünde yapıldı ve sonuçları görüldü. Deney gerçek olduğunda, fizikçi Oppenheimer'ın eski Hint bilgeliğine bürünerek, yaratılışın ve yokoluşun tanrısına bir göndermeyle, "ben Krişna oldum" diyerek yakınması trajiktir, ama trajediyi anlamlı kılan anınma onda yoktur, olamaz da. Bu gerçekler karşısında felsefe, "aklın hilesi sayesinde demokrasi gelişti, ayrımcılıklar yok edildi" derse, "her şeyde bir hayır vardır" çaresizliğini kendi terimleriyle tekrar etmiş olur. Bu tür teslimiyetçi-trajik söyleme karşı Lenin'in "hiçbir hile yoktur ki başka bir hile onun üstesinden gelemesin" deyişi aydınlatıcıdır.

Kurnazlıkların doğurduğu özgürlüklerden yalnız bir Hegel söz edebilirdi. Bu konuyu uzatmak gereksiz; ama onun "olumsuzlamanın olumsuzlanması" düşüncesi, iktidar denilen ve günümüzde bütünüyle olumsuzlaşmış olan toplumsal çıbana nasıl neşter vurulacağına rehberdir.

Felsefi anlam vermeyi dünya tarihine yaslama yerine tarihteki olayı anlamlandırmak bilim-din-iktidar ilişkilerine daha yakından ışık tutabilir. Fenomenolojik çözümleme için bu bağlamda tek örnek yeterlidir. Miladi 415'de İskenderiye'de kadın matematikçi Hipatia, Hıristiyan cemaati yönlendiren bir grup tarafından kiliseye sürüklendi ve orada linç edildi. İsa peygamberin bütün insanların kardeşliğine seslenişi tüm tarihsel sınırlanmışlıkları aşan bir bilinç durumuysa, söylediklerini benimseyip onu izleyenler neden en dar bilinç durumuna düştüler ya da geri döndüler? Matematiğin cemaate uğursuzluk getirdiğine inandıkları için mi? Elbette değil. Sayılarla, geometrik şekillerle yapılan işlemlerin cemaat düzenini bozması bir linç olayına neden olacak kadar olası değil. Linç nedeni Hipatia'nın Yeni Platoncu okulu yönetmesi mi? Bu da değil, çünkü Hıristiyanlık Yeni Platonculuktan yararlanıyor (aynı dönemde Augustinus'u hatırlayalım) ve yukarıda saydıklarımız yanında büyük bir pota olan İskenderiye kültürü henüz canlı. Linç nedeni pagan dinden olan matematikçi-Yeni Platoncu kadının Romalı yönetici ile dostça ilişkiler kurmuş ve Hıristiyan cemaate baskı uygulatmış olması mı? Böyle olma olasılığı pek az, çünkü Hıristiyanlık Roma imparatorluğunca 35 yıldır onaylanmış bir din, kovuşturma yok. Kilise, Roma geleneği tapınaklarla birlikte var. Aynı dönemde yazmış olan tarihçi Sokrates Scholasticus da Hipatia'ya iftira atıldığını yazmış ve Hıristiyan başpiskoposluğu olayı kınamış.[1] Olayın İskenderiye piskoposu Kiril'in

1. Marit Rullman, *Kadın Filozoflar 1,2*, çev. Tomris Mengüşoğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1998), 66-7.

kışkırtmasıyla çıktığı belli; ama olay orada bitmedi, yeni başladı, çünkü Hıristiyanlık iktidarla bütünleşecek gücü, dörtyüz yıl altında yaşadığı terörü tersine çevirerek kazanmaktadır; fani dünyayı mülk edinmektedir. İktidar daha da kutsallaştırılacak, Haçlı seferleriyle Doğuya, Conquistadores (fetihçiler) ile Batıya, yeni dünyalara taşınacaktır. Aslında kutsanan, altın hırsızlığıdır; karşı çıkan, engizisyon mahkemesine çekilir.

Şimdi felsefeden bir soru gelebilir: Yargının önyargıya yahut idenin art ideye dönüşümü, iktidar olmanın zorunlu koşulu mudur? Buna cevap veremem, çünkü bir tarih kategorisi saptayacak kadar ileri gitmek istemem. Ama iktidar olmanın zorunlu koşulu buysa, her iktidarın kılıcı da kalkanı da kendi yaptırım gücüne bağlıdır ve devletlerarası anlaşmalar, güreşçilerin birbirine el ense çekmeleri gibidir, zayıf noktaları yoklamaktır.

Dost-düşman tamkesin ayrımını devletlerarası siyasal ilişkilerin 'doğası gereği' saymak ve bunu ikiyüz yıldır kutsanan bir terim olan gerçekçi siyaset/*realpolitik* diye savunmak, ölümcül oyuna katılmaktır. Çıkar dengesi gereği bir zamanki dost sonradan düşman, bir zamanki düşman sonradan dost oluyorsa, halkların birbirine dostça uzanan elleri, dengelere göre kesilmek zorundadır. Çıkar yol bu değil.

Kültürler tarihine yeniden bakmak gerekiyor. Bizim kültürümüzün içselleştirdiği "72 millet" anlayışı dünyadaki ayrımcılıkları engelleyemeyen Birleşmiş Millet Örgütü için bir önerı, hatta bir derstir. Şirazlı Hafız'ın, Mevlana'nın şiirle anlattıkları 72 millet gerçekti, niyet değildi. UNESCO'nun Mevlana'sı hatıra pulunda kaldı. Bu olguya tarihsel bilincin büzülüşü denebilir.

Hiçbir ayrımcılığa yol açmayacak tek ayrım, haklı-haksız ayrımıdır. Ayrımı doğru yapabilmek için tarihsel sınırlanmışlıkların farkında olmak ve bir sonraki aşamaya geçmek için bilinci hazırlamak gerekiyor. Hazırlık işlerinden en önemlisi, tarihin safralarını atmaktır. Hiçbir insan tarihinin safralarının hamallığını yapmak zorunda değildir. Ve felsefe, gündüz her şey olup bittikten sonra geceyarısı, Minerva'nın baykuşunun ötmesi gibi ötmeyecekse, en azından atıkları torbalamaya yardımcı olabilir.

KAYNAKÇA

Rullman, Marit. *Kadın Filozoflar 1,2*. Çeviren Tomris Mengüşoğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1998.

Asimilasyon etnik ayrımcılığa çözüm olabilir mi

Sinan Özbek

Asimilasyon tartışması iki farklı eksen üzerinde sürüyor. Bunlardan ilki tarihsel-teritoryal dil azınlıklarının asimilasyonuyla ilgili tartışmadır. İkincisi ise göç olgusuyla gündeme gelen daha yakın zamanlara ilişkin tartışmadır. Tarihsel-teritoryal dil azınlıklarına ilişkin olan üzerinde önemli oranda araştırma yapılmış ve görüş netliklerine varılmıştır. Göçmenler ekseninde sürdürülen tartışma da ise bir netliğe varıldığını söylemek pek mümkün değildir. Ben tarihsel-teritoryal dil azınlıklarının asimilasyonuna değinip daha sonra göçmenler ekseninde süren tartışmaya geçmeyi deneyeceğim. Tarihsel süreç içinde değişik halkların iç içe geçerek kaynaşmasını incelemek, asimilasyonun nasıl şekillendiğini kavramaya yardımcı olabilir. Bu anlamda Ortaçağ'da Slavların Almanlar tarafından asimile edilişi bir örnek oluşturuyor. Slavların asimilasyonunda Thomas Hill, üç aşama tespit ediliyor: İlk olarak Slavların bir alana sıkıştırılarak ayrılması, ikinci olarak ülkenin inşa edilmesine katılım ve göçmenlerle birlikte yaşam ve sonuç olarak Slavlar'ın yok oluşu. Bu sürecin sonunda asimile olan halk, onu kendi başına bir halk olarak tanımlamayı gerektiren üç özelliğini kaybetmiş oluyor. Ortaçağ'daki anlayışa göre bu özellikler gelenek (habitus), dil (lingua) ve kendine has adalet sistemidir (Rechtssystem). Bu üç niteliğin kaybedilmiş olmasını bugün de asimile olmayı tanımlamak için temel olgu olarak düşünebiliriz.

Tarihsel-teritoryal dil azınlıkları açısından sorunu tartışınca asıl olarak asimilasyonun ulus devletlerin oluşmasıyla ilişki içinde ele alınması gerekir. Bir anlamda ulus devletin oluşması için kullanılan zoru, Baskın Oran'ın da belirttiği gibi, asimilasyon kavramıyla tanımlamak mümkündür. Ancak tarihsel-teritoryal dil azınlığı ulusal bilinç geliştirip ve bir ulusal ekonomik pazar oluşturmaya başlamışsa bu durumda sorunu çözecek bir ilkeden söz edilebilir. Bu ilke hiç kuşkusuz "halkların kendi kaderlerini tayin etme hakkı"dır. Ama tarihsel süreç daha karmaşık bir tab-

loyla karşımıza çıkar. Bu gelişimi gösteremeyen etnik gruplar, asimilasyon tartışmasında daha merkezi bir yer tutar. Bu etnik grubun ne zaman ve hangi koşullarda asimile olduğu araştırma konusu olmuştur.

19. Yüzyıl Avrupa'sında hararetli asimilasyon tartışmalarına tanık oluyoruz. Otto Bauer, asimilasyonun sürecinin genel olarak belirlenebileceği ilkeleri tespit ediyor. Bauer'e göre bir ulusal azınlığın asimile edilebilmesi çeşitli etmenlere bağlıdır. Bunlardan önemli üçünü buraya aktarıyorum:

1) Azınlığın mutlak ve göreceli büyüklüğü. (Bu büyüklük artıkça azınlığın asimilasyonu zorlaşır).

2) Azınlığın yerleşim konumu. (Parçalı yerleşimde asimilasyon kolay, toplu yerleşimlerde zordur).

3) Azınlığın belirgin özelliklerinin etkisi. (Dış görünüş, kültürel düzey, dil, din. Mesafe açıldıkça asimilasyon zorlaşır.)

Bauer'in asimilasyonun hangi koşullar altında imkânsız olduğunu da tartışıyor. Asimilasyonun artık mümkün olamayacağı bir duruma da Baskın Oran işaret ediyor. Oran, bir ülkede ulusal ekonomik pazarın kurulmasından önce azınlık bilinci gelişmişse bu durumda asimilasyon şansının hemen hemen hiç olmadığını tespitediyor. Bu durumda tarihsel-teritoryal dil azınlığının asimilasyonu üzerinden yapılan planlar aslâ bir doğal, kendiliğinden yani ekonomik sürecin sonunda gelişen asimilasyon olmuyor. Ama asimilasyonun bir de zora dayanan türünden söz edilebilir. Şimdi Bauer'in asimilasyon hakkında yazdığı yıllarda asıl göz önünde tutulan grup Yahudilerdir. Batı ve Orta Avrupa Yahudileri, asimilasyon tartışması için ilginç bir örnek teşkil ediyor. Bu Yahudiler ata topraklarında yaşamadıkları için durumları bugünkü göçmenlerle karşılaştırılabilir. Hatta o dönem süren tartışmadan bugün için verimli düşünceler üretilebilir.

19 Yüzyıl Avrupa'sı bir yandan sosyalist hareketlerin diğer yandan da ulusal bilincin daha geç geliştiği halkların girişimleriyle çalkalanmaktadır. Bu karmaşık tabloda Avrupa'da yaşayan Yahudilerin durumu çok ilgi çekicidir. Yahudilerin bu tarihlerde temel olarak üç yönelime sahip olduğu söylenebilir: Bir kısım Yahudi içinde yaşadıkları toplumun uluslaşma sürecinin parçası olur. Diğer bir kısım bağımsız Yahudi kültürü ve ulusu için çaba harcar. Üçüncü grup da sosyalist görüşler etrafında toplanır. Ancak sosyalist düşünceyi seçmiş Yahudiler arasında da bir birlik yoktur. Bu siyasi tercihlerden birini yapmakla Yahudiler kendi gelecekleri hakkında farklı kararlar vermiş olurlar. Bu siyasi tercihlerden ilk ikisinden geleceğe yönelik son derece net bir tablo çıkar. İçinde yaşanılan toplumun uluslaşma sürecine katılma, asimilasyonun da önünü açar. İkinci yönelim bunun tam tersi olan bir tutum almayı gerektirir. Sosyalist hareket içinde bulunan Yahudilerin durumuysa çok daha karmaşıktır. Bu hareket içindeki Yahudiler arasında asimilasyonu onaylayan kesim olduğu gibi buna direnen bir kesim de vardır. Asimilasyonu onaylayan kesim, asimilasyonun eşitlik sağlayacağını umuyor ve bunun Yahudilerin kurtuluşu olacağını düşünüyor. Örneğin Narodnik önderlerden A. Sundelewitsch, bütün Yahudileri bağlayan bir ulus çıkarı olmadığını tespit ediyor ve Rus devrimci hareketi içinde konumlanmayı öneriyor. Öte yandan Aron Liberman 1874'te Yahudi sosyal devrimci bir dernek kuruyor ve sosyalist külliyatı İbrancada yayımlamaya başlıyor. Bunu Yahudi aydınlamasının devamı olarak algılamak mümkün. Ancak sanıyorum bu konuda en ilginç ve verimli tartışma 19 Yüzyılın

başında Bolşeviklerle Yahudi Bund'u arasında geçiyor. Bund 1897 yılında kuruluyor ve başlangıçta ulusal taleplerle ortaya çıkıyor. Yahudiler proleter olarak politik özgürlük, Yahudi olarak da politik eşitlik talep ediyor. Parça parça olan sosyal demokrat Yahudi gruplarını bir çatı altında toplamayı hedefliyor. Bund sadece Rusya düzeyindeki politik mücadelenin talepleriyle kendini sınırlamıyor, özel olarak Yahudi işçilerin çıkarlarını savunmayı kendi işi olarak görüyor. Vatandaşlık hakları ve özellikle ayrımcı, Yahudi karşıtı yasaların kaldırılması için mücadeleyi de önüne koyuyor. Bund'a göre bu yapılmalıdır çünkü Yahudi işçiler sadece işçi olarak ezilmiyor bir de Yahudi olarak eziliyor. Soruna böyle bakınca büyük ulusal ölçekteki parti içinde bir özerklik talebi anlam kazanıyor. Bu özerklik talebine yol açan da Yahudi işçilerin özel sorun ve ihtiyaçları için mücadelenin gerekli olmasıdır. Bu yaklaşımın en somut olarak anlam kazanacağı nokta İbrancanın ajitasyon dili olarak kullanılmasıdır. Rusya'nın Sosyal Demokrat İşçi Partisi (RSDİP) içinde Bund'un özerklik talebi tartışmasız kabul görüyor. Bu özerklik Yahudi işçilerin sorunları hakkında karar verme anlamına geliyor. Bund'un örgütlenme alanını güneye doğru genişletmesi RSDİP'ten kopmaya yol açacak gelişmeyi de başlatıyor. Güneyde Rus partisi içinde örgütlenmiş Yahudi işçilerin Bund'la karşılaşması sorun oluyor. Etkisi ve ulusal sorun hakkındaki görüşleri Bund'u giderek ulusal devrimci bir partiye dönüştürüyor. Aynı dönemde bir başka grup Iskra da bağımsız bir partiye dönüşüyor. Bu iki grup arasında süren tartışma giderek sertleşiyor. Iskra Bund'u "bölücülük ve milliyetçilikle" suçlarken, Bund da Iskra'yı "antisemitizmi önemsiz bir detaya indirgemek ve emperyalist metot uygulamakla" suçluyor.

Burada çok özet bir şekilde aktardığım tartışmanın hiçbir koşul altında unutulmaması gereken bir özelliği var: Tartışmanın her iki tarafı da ele alınan sorunun içinde yaşanılan toplumda çözme anlayışında değil. Tartışmayı sürdüren iki grup da ortak yeni bir toplum tasarımına sahip. Bu tartışmanın felsefi önemi ise etnisite sorununun, üniversal bir çözümle mi yoksa tikel bir çözümle mi ele alınacağı noktasındadır.

GÖÇMENLER VE ASİMİLASYON

Asimilasyon tartışmasında hatalı eğilimlerden biri, tarihsel-teritoryal dil azınlıkları hakkındaki tespitlerin, göçmenler üzerinde süren tartışmaya birebir aktarılması ve bunun da çözüm olarak görülmesidir. Bunu daha net görebilmek için günümüzün göçmenlik olgusunun nasıl tartışıldığını hatırlamak gerekiyor:

Reiner Bauböck, göç olgusu ve çokkültürcülük tartışmasında birbiriyle düşman olan üç grup belirliyor. Bunları, kültür milliyetçileri (Kulturnationalisten), cumhuriyetçiler (Republikaner) ve çokkültürcüler (Multikulturalistin) şeklinde sınıflıyor. Bunlardan kültür milliyetçileri göçmenlerin asimile olamayacağını savunuyor. Göçmenler asimile olamazlar çünkü onların kültürleri içinde asimile olacakları kültürle asla uyumlu değildir. İkinci grup olan cumhuriyetçiler ise göçmenlerin yeni bir azınlık oluşturamayacağını ve asimile olmak zorunda olduklarını söylüyor. Üçüncü grup ise söz konusu asimilasyonun bir zorlama olduğunu ileri sürüp, azınlıkların bir çokkültürlü ulusunu öneriyorlar. Bauböck, bu tartışan tarafların bir ortak görüşe varmalarının imkânsız olduğunu söylüyor ve bir başka yaklaşım öneriyor. Bauböck bu alternatif yaklaşımını "liberal çoğulculuk" kavramıyla tanımlıyor. Ba-

uböck kendi "liberal çoğulculuk" görüşünü açmadan önce, göçmenler olgusuna ilişkin bu üç yaklaşımı tek tek irdeliyor. Bunları ana hatlarıyla aktarıyorum:

a) Kültür milliyetçileri, bunlar Batının demokratik uluslarının aidiyetlerini ortak kültürlerine ve ortak tarihlerine dayandırıyorlar. Kültür milliyetçilerinin göçmenlerin kültürüyle içinde yaşadıkları toplumların kültürlerinin bir kaynaşmaya uygun olmadıklarını söylemesinin arkasında ırkçı bir yaklaşımın olduğu söylenebilir. Bu yaklaşımda bir ulusal kültüre ait olmak tıpkı doğa gibi çift anlamlılık taşıyor. Bir yandan ulusal kültür dolaysız olarak bizim bağlı olduğumuz köklerden kaynaklanıyor bu yüzden sanki doğuştan gelen bir şey gibi. Öte yandan tıpkı bir ikinci doğa gibi bütün davranışlarımızı belirliyor. Olguya böyle bakılınca kültürler, kendi üyelerine yabancı olan karşı bir direnme tertip ettiği için varlıklarını sürdürüyorlar. Bu durumda yeni sağın entelektüellerinin göçmenlerin birlikte getirdikleri kültürlerin (Herkunfskulturen) değersiz olduğunu iddia etmeleri için bir neden kalmaz. Onlar artık hiçbir tereddütte yer vermeyecek şekilde her kültürün varlığını sürdürme hakkını tanıyabilirler ama bu kültürlerin doğduğu yerde. Vatanlarını terk ederek göçmenler, kendilerini köklerinden kopardılar. Oysa kültürlerinin kabul görmesi isteğinin karşılık bulduğu yer terk ettikleri anavatanlarıdır ve en iyisi oraya dönmeleridir. Ancak göç ettikleri ülkede kaldıkça onları içine alan ulusun da kültürel birliğini parçalayan bir etmen oluyorlar. Bauböck bu noktada angloamerikan politik teorisinde ortaya çıkan yeni bir akımı hatırlatıyor. Bu akım kendini "liberal milliyetçilik" olarak tanımlıyor. Bu akımın temsilcilerinden David Miller'ın temel görüşü şöyle: Ulusal aidiyet, demokratik sosyal devlette grupları sarıp sarmalayan dayanışmanın önemli koşullarından biridir. İkinci önemli düşünce de Kanadalı filozof Will Kymlicka tarafından geliştiriliyor. Kymlicka, devletler düzleminde kabul gören bir ulusal kültüre sahip olmanın bireysel otonominin bir sınırlanması olmadığını aksine onun temel yapı taşlarından bir olduğunu söylüyor. Sadece böyle bir kültürün sınırları içinde bireyler, seçtikleri yaşama amacını değerini belirlerler. Bu görüşlerde temel yaklaşımın halkların karışmasına karşı olduğu açık bir şekilde ortada.

b) Cumhuriyetçiler, bu akımın düşünürleri Rousseau geleneğine bağlı kalarak ulusu her türlü bağlılığın üzerinde tutarlar. Bu yaklaşım göçmen azınlıkların ortaya çıkmasını, baskın kültürün hegemonyasını tehlikeye attığı için bir sorun olarak görmüyor. Sorun cumhuriyetin bütün bireyleri eşit vatandaşlar olarak görmesi ama kültürel bir cemaat olarak tanımlayamayacağı noktasındadır. Bu anlamda cumhuriyetçiler tek tek bireylerin göç etmesine karşı çıkmıyor ama göçmenlerin kültürel birlik taleplerine karşı çıkıyor. Göçmenlerin kültürel kolektifler oluşturmasını engellemenin yolu da ortak vatandaşlık ve ortak dilde asimile olmaktır. Bauböck bu yaklaşımın Jürgen Habermas'ın da düşüncesi olduğunu hatırlatıyor.

c) Çokkültürcüler, Cumhuriyetçiler ve kültür milliyetçilerine karşı olarak, göç alan ülkelerin, göçmenler dolayısıyla kendi kültürlerinde bir zenginleşme sağladıklarını savunuyorlar. Çokkültürcüler egemen ulus ve devlet özdeşliğini, içinde bütün azınlıkların bulunduğu bir Patchwork'la aşmayı düşünüyorlar. Kuşkusuz bu amaç için göçmenlerin asimile olmaması, aksine kendi kültürlerinden onur duymaları ve gelecek kuşaklara da bu kültürü aktarmaları gerekir. Radikal çokkültürçüler dışlanan grupların değerlerinin ve kültürlerinin birliğine vurgu yapıyorlar.

Çokkültürlü ulusu, azınlıkların (Minoritaten) bir federasyonu olarak tanımlıyorlar ve herkesi kuşatan değerlerin var olabileceğini kabul etmiyorlar. Bu evrensel olma iddiasındaki değerlerin, egemen kültürün değerlerinin evrensellik örtüsüyle sunulması olarak görüyorlar.

Bauböck'e göre kültür milliyetçileri, göçmenlerin ayrımlamasını (Segregation) savunan bir politika öneriyor, cumhuriyetçilik asimilasyon baskısını onaylıyor ve çokkültürcülük azınlıklara azınlık olarak bir anlayış sunuyor. Bauböck, bu düşüncelere alternatif olarak kendi tezini geliştiriyor. O, göçmenlerin kültürel integrasyonunu çoğulcu bir ilkeyle sağlanmasını dördüncü bir yol olarak görüyor. Bauböck, pluralist liberalizm düşüncesinin pratik amacını, gönüllü asimilasyonun koşullarını oluşturmak şeklinde tanımlıyor.

Bauböck'e göre asimilasyon sadece yeni kültürel uygulamaların, değer ve inanç sistemlerinin edinilmesi değil bunlarla da bağlantılı olan aidiyetin değiştirilmesidir. İnsanın kendini bir gruba mensup kabul etmesi onun tek başına karar vereceği bir şey değildir. Grubun o insanı kendinden kabul etmesi gerekir. Bu nedenle asimilasyonun gerçekleşmesi ve başarısı, asimile olan tarafından değil onu içinde eritecek grup tarafından belirlenir. Bauböck bu noktadan sonra gönüllü asimilasyonun oluşması için bir program geliştirmeyi deniyor. Bauböck'e göre bir yandan göçmenlerin asimile olmasını önerirken diğer yandan da bunun imkânsızlığını anlatması ırkçılığın bir paradoksudur. Bu durum da onun gönüllü asimilasyon dediği şeyin tam karşıtı bir durumdur. Yine asimilasyonun gönüllü olabilmesi için ortada seçilebilecek diğer alternatiflerin olması gerekir. Asimilasyonun gönüllü olduğunu söyleyebilmek için bir diğer koşul da çoğul (multiple) aidiyetin kabul edilmesidir. Bauböck göçmen toplulukların gönüllü asimilasyonunda onların kültürlerinin tanınmasının bir koşul olduğunu ekliyor. Bauböck, bu sürecin sonunda homojen ulusal devletin kültürel açık topluma dönüşmesinden söz ediyor.

Bauböck'ün gönüllü asimilasyon anlayışında özsel bir sıkıntı vardır: Kanımca asimilasyonun gönüllü ve zora dayanmayan bir şekilde olabileceğini söylemek savunabilmek için bir önkoşul vardır. Bu da halkların oluşmakta olan yeni bir toplumsal formasyon içinde kaynaşmasıdır. Ulus devletin oluşma sürecinde de değişik etnik gruplardan bir millet oluşturulabilirse sorun ortadan kalkar. Ancak örnekler çoğu zaman bu projede aksamalar olduğunu gösteriyor. Tarihsel-teritoryal dil azınlıkları, bu kaynaşma sürecinin parçası olmayan grupları adlandırmakla projedeki aksamayı gösteriyor.

Bauböck'ün daha çok bir beklenti boyutunda kalan görüşleri bir kenara bırakılırsa yukarıda aktarılan üç eğiliminde ortak noktası, ulusal sorunun konusunda üniversal değil de tikel bir çözüm öneriyor olmalarıdır. Paradoksal bir şekilde bu çokkültürcüler için de geçerlidir. Çokkültürcü görüş halkların kaynaşmasını engelleyen yaklaşımıy'a diğer iki eğilimle istemese de birleşiyor.

TARİHSEL-TERİTORYAL DİL AZINLIKLARI VE GÖÇMENLERİN ASİMİLASYONU ARASINDAKİ BENZEMEZLİKLER

Önceki sayfalarda; asimilasyon tartışmasında karşımıza çıkan hatalı eğilimlerden biri, tarihsel-teritoryal dil azınlıkları hakkındaki tespitlerin, göçmenler ekseninde süren tartışmaya birebir aktarılması ve bunun çözüm olarak gösterilmesidir denil-

di. Bunun çarpıcı örneğini Alex Callinicos'da görüyoruz. Callinicos, 1993 yılında Londra'da yaptığı "Aidiyet Politikası" başlıklı konuşmada göçmenlere ilişkin düşüncelerini anlatıyor. Callinicos kapitalist sistemin devrimci özünün bir dünya sistemi olmasında yattığını hatırlatıyor. Bu sistem, eski toplumsal yapıyı, eski inanç sistemlerini, davranış kalıplarını parçalamış insanları dünyanın bir ucundan diğer ucuna taşıtarak ilişkiye sokmuştur. Dolayısıyla modern işçi sınıfı, kitlesel göçler sayesinde oluşmuştur. Her kapitalist ülkede kırdan kente bir göç olduğu gibi ülkeden ülkeye da bir göç yaşanmaktadır. Buna üçüncü dünyadan ileri kapitalist ülkelere göç de eklenmektedir. Hiç kuşku yok ki dünyanın her bir köşesinden, çok değişik dillerin, alışkanlıkların, değişik dinlerin vb. oluşturduğu karışım aidiyet sorunu can alıcı bir hale geliyor. Callinicos bu gelişim karşısında iki noktayı tartışmayı seçiyor. İlk olarak bu süreçle gelen halkların karışımını olumlu bulduğunu söylüyor. Ona göre eski aidiyetin bir yenisi içinde erimesinde bir trajik durum yoktur ve bu süreç yeni bir dünya kültürüne dönüşümün parçasıdır. İkinci olarak Callinicos aidiyetlerin bu karışımının yarattığı gerilimin genel olarak olumlu olduğunu söylüyor. Ama bu gerilimin, içinde parçalanma tehdidini de taşıyan bir gerilim olduğunu ekliyor. Ezilen her bir grup kendi aidiyetinin diğerlerinkinden daha önemli buluyor ve kendi ezilmelerinin daha önemli olduğunu düşünüyor. Bu yaklaşım ezilenlerin parçalanmasını ve küçük gruplar halinde kendi mücadelelerini vermeye koyulmasını getiriyor. İşte bu noktada Callinicos'un ikinci önemli tespiti geliyor. O, bu parçalı yapıyı aşmak için ezilenlerin ortak bir zeminde örgütlenmesini öneriyor.

Burada Callinicos'un eski aidiyetin terk edilmesi dediği şey asimilasyondur. Bu asimilasyonun gerçekleşeceği zemin de sınıf eksenidir. Callinicos'a göre bu asimilasyon, "zora dayanmayan asimilasyon"dur. Bu düşüncenin en büyük talihsizliği, tartışmayı sürdürmek için baş vurduğu isimlerin yeni bir toplum çerçevesinde görüş üretmekte olduğunu unutmasıdır. Öyle ki tartışmanın tarihteki muhatapları, okular için hiçbir aidiyetin damgasını taşımayan ortak bir müfredat geliştirmekten söz ederken, Callinicos bunu görmezlikten geliyor. Asimilasyon, ulusal özelliklerin terk edilmesi ve bunu takiben bir başka ulus içinde erime olduğuna göre bir soru kendini dayatıyor: Asimile olmak işçi sınıfı içinde de olsa, işçi sınıfının bağımsız bir kültürü olamayacağından, bir başka ulusa asimile olmaktır. Bu durumda içinde asimile olmakta trajedi görünmeyen ulusal kültürün hikmeti nedir? Eğer Callinicos göç olgusunun getirdiği kendiliğinden gelecek olan doğal bir süreçten söz ediyorsa, böylesine bir süreçten yana ya da karşı olmak bir şey ifade etmez. Kaldı ki bu asimilasyonun hangi koşullarda mümkün olduğu ya da olmadığı Otto Bauer'den beri biliniyor. Callinicos'un bu noktada detaylı bir okuma yapmadığı kanısı doğuyor. Benim açımdan ise tartışmanın daha geniş bir çerçeveye yayılması gerekiyor.

KAYNAKÇA

Bali, Rıfat N. *Anadolu'dan Yeni Dünya'ya*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
Bauböck, Reiner. "Http://Www.Gfbv.It/3dossier/Eu-Min/20assimila.Html."
Bauer, Otto. "Die Bedingungen Der Nationalen Asimilation." *Der Kapf* 5 Band (1912).
Bunzel, Rohn. *Klassenkampf in Der Diaspora*. Viyana: Europaverlag, 1975.
Callinicos, Alex. *Die Identitatspolitik*. Londra, 1993.

Us ve dışlanmanın mantığı

Alex Demirovic

Us Aydınlanmanın erken dönemlerinden bu yana Batı Avrupa'nın özgürlükçü düşüncesinin merkezinde yer alır. Us ilkin öncelikle bağlantılı bir şekilde berrak ve açık bir şekilde diğer herkes tarafından anlaşılacak düşünme anlamına gelir. Böylece us kendisini kilisenin gücünün ve Hıristiyan vahiy inancının karşısında konumlandırır. Kiliseye yönelttiği eleştiri hiyerarşik organizasyonuyla İncil'in yorumlanmasına yönelik tekeli elinde bulundurduğuydu. Vahiy kilisenin bildirilmiş olan olarak kabul ettiğiydi. Böylece Kilise hiyerarşisi, İncil'i dayanak olarak göstermek yoluyla din adına kendi çıkarlarının peşine düşebiliyordu. Bu gündelik pratik öneme sahipti. Çünkü her şehir ve her köyde tanrının sözlerini tek yorumlama yetkisine sahip rahipler bulunmaktaydı ve bunlarda yine hierarşik olarak kilisenin tepesindekilerin emrindeydi. Rahiplerin skolastiğinin birçok yönüyle insanların gerçek pratiğiyle çok az ilgisi vardı. Tanrı'nın sözlerinin yorumları din adamlarının dogmatik yorumlama çabalarının ürünüydü. Uzman olmayanlar, yani sıradan uslarıyla basit insanlar bunu anlamıyorlardı ve anlamamaları gerekiyordu. Onların yapması gereken sadece inanmak ve din adamının ona hakikat olarak bildirdiğini doğru kabul etmekti. Us, anlayıştan yoksun bırakılan bu dogmatizme karşı çıkarak bütün insanların akılcı bir anlayışı paylaşabileceklerini savunur. Ussal olan herkes tarafından anlaşılabilen ve görülebilendir. Herkeste ortak olandır o.

Usun kendisine ait bir dinamiği vardır. Us basit olarak sadece tekil olanı tanımaz, aksine bu tekil olanı tekrar bağlamı içerisinde kavramak ister. Yani us ussal olanı bir cisimde tanımakla yetinmez aynı zamanda nesnelerin ne biçimde birbirlerine ussal olarak bağlı olduklarını anlamak ister. Us dünyadaki olgular arasında, insanların eylemleri arasında ussal bu yüzden de her birimiz tarafından kavranabilir bir ilişkinin hüküm sürdüğü savıyla hareket eder. Anlaşılamayan, ussal

olmayan bir şey olsaydı, bu durumda us ondaki ussal olmayanı da öylesine çözümleyecek ve öylesine bir bağlam içerisine yerleştirecekti ki bize kendisini bize ussal kavranabilir bağlam olarak gösterecekti.

Usun bu mantığı kesinlikle onaylayıcıdır. Çünkü ussal bağlamlar zincirine boyun eğmeyi talep eder. Ussal ve herkes tarafından anlaşılabilir olan şey bizim bireysel olarak değiştiremediğimiz mantıksal bağlamı betimler. Bağlantıların farklı olduğunu ve istenç ve isteğimize göre tarafımızdan gelişi güzel değiştirildiğini savunmak için deli olmamız ve kendimizi usun karşısına koymamız gerekirdi. Us yumuşak bir zorlamadır, ancak buna rağmen söz konusu olan bir zorunluluk ilişkisidir. Buna uygun olarak özgürlük ve us, us ve duygular arasındaki ilişkilere yönelik soru da ortaya çıkar. Us zorlayıcı ve buna ek olarak da duyguları açıklayıcı şekliyle sıkıcı, soğuk, acımasız ve zorlayıcı olarak görünür. Buna karşın duygular kendiliğinden, yumuşak, usun bütün anlayışıyla bizden aldığını sandığımız beli ölçüdeki bir özgürlüğü bize verenler olarak görünür.

Us bizi, zorlayıcı mantığıyla sisteme götürür. Her şey mantıksal olarak açıklanabilir bir bağlama yerleştirilir. Tanımlanmamış olan, henüz tanımlanmamış olandır. Us yeterince uzun bir süre araştırmamız durumunda nihayet henüz açıklanmamış ve anlaşılamaz olanı ussal bağlam içerisinde kavrayacağımız sözünü verir bize. "Karşısında bulacağı her tinsel direnişte sadece [aydınlanmanın] gücü artar. Bu, aydınlanmanın mitlerin içerisinde de hala kendisini tekrar tanımasından kaynaklanır. Direniş hangi mitleri dayanak alırsa alsın, böylesi tezatlıklarda kanıtlara dönüşmeleri durumunda dahi aydınlanmaya suçlama olarak yönelttikleri ayrıştırıcı ussallığın tarafına geçerler. Aydınlanma totaliterdir".[1] Hiçbir şey aydınlanmadan kaçamaz, hiçbir şey ustan kaçamaz. Horkheimer ve Adorno burada usun karşıtlarını sürekli yenik duruma düşüren başarımsal mantığına vurgu yaparlar. Çünkü, mitos veya din kanıtlama ihtiyacı duydukları andan itibaren usun buyruğunun altına girerler. Habermas "İletişimsel Eylem Kuramı"ndaki temel savlarını bu zorunluluk ilişkisinden yola çıkarak oluşturmuştur ve böylelikle Horkheimer ve Adorno'yu sadece onaylamıştır. Usa yönelik eleştirinin de hala kanıtlara ihtiyacı vardır ve böylece de usun totaliter mantığını doğrular. Us, sonuçta kendisiyle özdeş olan bir bütünlüğü hedef alır. Söz konusu olan, düzende sonlanan korkak bir tindir. Ancak bilinen bağlamların ve sorumluluğunun bilincinde olan konuşmacıların söz konusu olduğu beklentisinin gerçekleşmemesi durumunda, ayrımcılık ve dışlamaya giden yol ortaya çıkar. Ayrımcı ve dışlayıcı pratik ustan ve onun içten gelen, baskıcı dinamiğinden kimliğe yönelir. Bu nedenle dışlama usun ötesinde basit bir dışlama da değildir – usla teması olmayan ve bu nedenle usla çatışma halinde olmayan bir öte. Us kendisinin içine giremediği bir imparatorluğun varlığını kabul edemez. Usun kendisi tarafından henüz kavranamamış olana yönelik kendine özgü yönelimi kuşatmacı dışlamadır. Diğerinin us dışılığını yinede görebilme ve onu usun kavramları altına yerleştirerek tehditkar anlamını ortadan kaldırma arzusu, sahip olma ve kontrol etme bununla bağlantılıdır. Usun özdeşliğinden uzaklaşan şey doğa olarak dışta tutulur ve gözden düşürülür. Usun açısından bakıldığında zapt edilmez, hayvani ve içgüdüsel görüldüğünden değersizdir. Başka bir deyişle: o usun düzeyinde değildir. Dışta tutmanın bu doğallaştırıcı mantığından pek çok şey çıkarılabilir:

1. Theodor W. Adorno Max Horkheimer, *Dialektik Der Aufklärung*, vol. 5, *Max Horkheimer, Gesammelte Schriften* (Frankfurt am Main: 1947), 28.

adet görmeleri nedeniyle düşük bir us yeteneği atfedilen ve kamuya açık işlere katılımları kabul edilmeyen ve günümüzde de hala zorlaştırılan kadınlar, insan olmadıkları söylenen Yahudiler ve Siyahlar, çıldırmış ve kişisel anlamda sorumluluk sahibi ve özerk kabul edilmeyen deliler. Bu dışta tutmaların hepsinin aynı prensibi izleyip izlemedikleri, aynı enerjiyle ele alınıp alınmadıkları, yapısal mı oldukları yoksa usun diğer araçlarıyla tekrar ortadan kaldırılıp kaldırılamayacakları tartışma konusudur. Foucault dışta tutmanın bu ussal mantığının yapısal olduğunu düşünür. Us kendisini kuşatıcı dışta tutma olarak oluşturur; sadece kendisine denk gelmeyeni dışta tuttuğunda kendisini us olarak kavrar. Buna karşın Habermas modern us kavramında bütün dışta tutulanların kanıt olarak gösterebilecekleri dahil etmenin eşitlikçi mantığının etkili olduğunu varsayar. Usun normlarından anlayış, eşitlik ve özerklik talep ederek günün birinde dışta tutmanın ortadan kalkacağını umabilirler. Bu gerçekleşse kadınlar eşit haklara sahip olacak, hiç kimse ırkçı ayrımcılığa uğramayacak, sakatların ve hastaların damgalanması son bulacaktır. Habermas bu düşüncelerle daha önce Adorno ve Derrida'yı da uğraştırmış olan soruna yanıt arar. Dışta tutulanın doğrudan konuşmasına izin verilmesi düşünülemez. Us yoluyla nesneleri tesbit etmekten başka olanak yoktur. Foucault'ya karşı çıkan Derrida'ya göre, delilerin sessizliği bizim tarafımızdan ifade edilmek istendiğinde "düzenin içinde durup düzene karşı çıksak ve onu ortaya çıkışından itibaren sorgulasak dahi çoktan düşmanın ve düzenin tarafına geçmişizdir. Usun (genel olarak) üstesinden gelemeyeceği Truva Atı yoktur".[2] Ancak ben Habermas'ın erken sevindiğini düşünüyorum. Çünkü her ne kadar kadınlar eşitlikçi us normlarını dayanak alırlarsa ve günümüzde birçok ülkede ayrımcılık karşıtı kurallar, cinsiyet (gendermainstreaming) kotaları ve eşitlik büroları mevcutsa da, ırkçılığa insan hakları açısından yaptırım uygulanırsa da dışlamanın sürekli yeniden üretildiğini saptıyoruz. Yani her ne kadar bazı ilerlemeler kaydedilebiliyorsa da geriye gidişte süreklilik saptıyoruz. Bu us normlarının üzerine inşa edilmiş kurumlarımıza açıkça kaydedilmiştir. Çünkü, Aydınlanma'dan dört yüz yıl ve insan haklarından iki yüz yıl sonra cinsiyet, ırk, normalleşme temelinde dışlamanın hala nasıl mümkün olduğunun açıklanmaya ihtiyacı var. Açıklama gerektiren sadece daha kötüye gidişin değil aksine öncelikle hala kadınların zarar görmesine ve insanların ırkçı ayrımcılığa uğramasına yol açan inadın varoluş koşuludur. Us yapısal olarak dışlamayla bağlantılıdır. Ancak bu dışlama bir kereye özgüdür. Us dışlayıcı engellemenin karar organı değildir. Ortaya çıkan daha çok usun eliptik hareketleridir: buna dışta tutma, karşı koyma, dahil etmenin yavaş ve uzun gelişimi ve yeniden dışta tutma dahildir. Bu hareketin kendisinin açıklanması gerekir. Belirleyici olan dışlama engelinin bu haliyle usun gücünün önüne gelmediğidir. Us bu harekettir. Ancak hareket dışlamanın tarafında meydana gelir.

Us sadece bir bilgi yeteneği değil aynı zamanda pratik bir yetenektir. Ussal kavrayış bir bağlamda pratik yeniden yapılandırmayı olanaklı kılar; us nesneleri bilmemizi, bizim tarafımızdan yapıldıkları için olanaklı kılar. Bir şeyi planlama, yapılandırma, değiştirme; nesnelerde yeni görüntüler fark etme ve onları yeni bir şey üretmek üzere kullanma yeteneğidir. Böylece us yoluyla henüz ussal bir bağlama yerleştirilemeyeni de tanımlayabilir ve usun bu döngüsünü daha iyi hale getire-

2. Jacques Derrida, *Die Schrift Und Die Differenz* (Frankfurt am Main: 1972), 61.

biliriz. Buna göre us sadece sistem olarak dünyanın düşünsel yeniden yapılandırılması değildir, aksine us nesnelleşir de, somutlaşır da. Çünkü bir bağlamı düşünsel açıdan ussal olarak yapılandırıyorsa, ona, onu ondan yola çıkarak üretebilmek ve daha iyi üretebilmek için de yaklaşabilir. Bu insani birlikte yaşam için geçerlidir. Nesneleri tasarladığımızda ve ürettiğimizde aynı zamanda belli sosyal koşulları üretiriz. İnsanların altında çalıştığı, düşündüğü ve yaşadığı koşullar. Bu koşulları yine ussal görüş açısı doğrultusunda sınanır ve – uygun sonuca ulaşırsak – eleştiri yoluyla yeniden şekillendirilir. Fichte'ye göre insan türünün yeryüzündeki yaşamının amacı "bütün ilişkileri özgür biçimde usa göre düzenlemektir".[3]

İnsani ortak yaşam ontolojik bir pratik tarafından belirlenir. İnsanlar ortak etkinlikleri içerisinde kendi yaşamlarını, sosyal ve doğal dünyalarını yaratırlar. Dünya yaratıcı bu pratiğe her zaman uslarını da dahil ederler, çünkü planlar yaparlar, gerçekliği bu planlara göre şekillendirirler. Bir şey planladıkları gibi olmazsa neden başaramadıklarını anlamaya ve düzeltmeye çalışırlar. Giderek artan bu uslaştırıcı pratiğin amacı ussal olarak şekillendirilmiş, yani insanların amaçları ve istekleri doğrultusunda belirlenmiş bir dünyanın yaratılmasıdır. İçerisinde özerkliğini kanıtlayacağı bir dünya. Özerklik, bireylerin nesneler ve toplumsal ilişkiler tarafından artık sürekli kendi anlayışlarının aksine davranmaya zorlanmamaları, planlarının sürekli gerçek süreçlerce baltalanmaması, sürekli yeni sosyal ilişkilere girip ve uyum sağlamak zorunda bırakılmayıp aksine onları şekillendirmeleri demektir.

Aydınlanma çağından itibaren ve sonrasında toplumsal ilişkilerin ussal olarak şekillendirilmesi özgürlükçü hareketin tek olmasa bile asıl amacıydı. Ancak burada özgürlük açısından temel bir sorun ortaya çıkar. Bununla sol cenahın uzun bir süre toplumun ussal şekillendirmesinin kamusal bir merkezden yapılabileceğine inanmış olabilmelerini kastetmiyorum. Bu Hegel'den Lasalle ve Max Weber'e kadar geniş bir kesim tarafından savunulan ve devletin usun ve bilginin somutlaşması olduğu belirtilen bir düşüncedir. Us, zorunluluğun içerisindeki anlayış olarak görülür ve en sonunda anlayıştan zorla uyum çıkarır. Bu durumda öyle görünüyor ki, alanlarında okumuş ve uzmanlaşmış memurlar, biçimsel davranışlar, sürekli dosyalarda bilgi toplama, yönetimde süreklilik, hiyerarşik olarak tanımlanmış yetkiler temelinde yürüyen bir bürokrasinin ussallığı karşısında başka alternatif bulunmamaktadır. "Cansız bir makine pıhtılaşmış bir tindir. Sadece onun bu olması, ona insanları işe zorlama ve çalışma yaşamlarını fabrikada gerçekten de olduğu gibi etkili bir şekilde belirleme gücünü verir. Uzmanlaşmış alan çalışmasıyla, yetki sınırlandırmasıyla, yönetmelik ve basamaklandırılmış itaat ilişkileriyle bürokratik organizasyonun oluşturduğu o yaşayan makine de pıhtılaşmış ruhtur. Ölü makineyle işbirliği halinde, belki bir gün tamamen teknik olarak, yani akılcı memur yönetimi ve bakımı yönetim biçimine karar vermede son ve tek değer olduğunda, insanların eski Mısır'daki fellahlar gibi aciz bir şekilde içine girmeye zorlanacakları geleceğin o bağımlılık kılıfını üretmek için işbaşındadır".[4] Max Weber bir liberal olarak bürokratik bağımlılık kılıfının alternatifi olarak ticari bilgileriyle bürokrasinin de üstesinden geleceğini düşündüğünden sadece şirketleri ve girişimcileri görüyordu. Üretim araçlarının kamulaştırılması olarak sosyalizm ona göre sadece özgürlüğün son

3. J. G. Fichte, *Die Grundzüge Des Gegenwärtigen Zeitalters*, vol. 7, *Werke* (Berlin, 1971: 1806), 64.
4. Max Weber, *Wirtschaft Und Gesellschaft* (Tübingen: 1972), 59, 83.

artığını ortadan kaldırmak ve bağımlılık kılıfının tamamlamak anlamına gelebilirdi.

Amacım burada doğrudan Max Weber'in ve devletçiliğin savlarını çürütmek değil. Uzunca bir süredir devletin toplumun merkezi ve tepe noktası olmadığı anlayışı yerleşmiş durumda. Burada söylenmek istenen daha çok Weber'in us sorununu tatsız bir şekilde gerginleştirdiğidir. Çünkü Weber toplumsal ilişkilerin tamamen ussal olarak düzenlenmesinin baskı koşullarına yol açacağına vurgu yapar. Sonuçta her şeye ussal olarak nüfuz edildiğinde ve ussal olarak düzenlendiğinde bunlar öylesine iç içe geçerler ki ussal olarak düzenlenmiş olan kendisini bir doğa bağlamı olarak gösterir; otonomiden dolayı her şey önceden ayrıntılı olarak belirlendiğinden hareket özgürlüğüne izin vermeyen insanlar tarafından üretilmiş bir saat gibi davranır. Bu duruma uymayan yeniden otonom olmaktan çıkar, özgür olmayan, ön-aydınlatılmış artık olarak ayrımcılığa uğrar. Toplumun ussal düzenlenişinden doğan özgür olmamanın bu çelişkisinden farklı olarak günümüzde liberalizm ve neoliberalizm Weber'le bağlantılı olarak girişimcinin sahip olduğu özgürlüğü önerir. Teklif edilen us dışıcılığın bir artığıdır. Merkezinde girişimci karar yer alır. Girişimci, bireysel başarıları için kullanmak üzere sahip olduğu pazar kanunu bilgisiyle kararlarla sürekli oynar. İstenirse Weber'in böylece bir özgürlük projesi olarak burjuva usu üzerine bir özetlemeye gittiği söylenebilir: bu us özgür anlayış ve özerklik adına her şeyi elinden hiçbir şeyin kurtulamayacağı bağlantısal ve mantıksal olarak anlaşılabilir bir sistemin içerisine koyar. Sonuç ussal olmama şüphesinin yöneldiği her şeyin dışlanmasıydı. Ancak sonunda usun kendisi zorlayıcı ilişkiye dönüşür. İnsanları öylesine bağlar ki, kendilerine sunulan tek özgürlük doğadan çok pazar kanunlarına boyun eğen girişimcilerin us dışıcılığıdır. Dıştan olduğu kadar kendiliğinden oluşan doğanın koşulları altında boyun eğmenin önceliği belirsiz kalır. Ancak her ikisi de sorunludur.

Geçmiş on yıllarda us kavramına karşı gerek us-kuramsal gerekse toplum kuramsal kuşku bulunmaktaydı. En radikal ve tarihselleştirici eleştiriye Adorno'da rastlanır. Adorno, Hegel ve Spinoza'da rastlanan usun teleolojisini eleştirel olarak uç noktaya tırmandırır. Bu teleoloji, usun her şeyi kendisinden yola çıkarak oluşturmak istediğinden ve düşünsel ve gerçek varlığın bütün anlarının kendilerini birbirine bağlı bir sitem içerisine yerleştirdiğinden oluşur. Adorno usun bu itici gücünün içerisinde bir burjuva ihtiyacı, güvenlik ve düzen oluşturma ihtiyacı görür. Kaostan, doğadan, duygulardan, ötekinden duyulan korku burjuva usunu "kendisinden hareketle dışarıda reddetmiş olduğu düzeni üretmeye" zorlar... Böylesine tutarsız-ussal üretilmiş düzen sistemdir: ortaya konanın görünüm olarak ortaya çıkması".[5] Burjuvazinin usu toplumkuramsal açıdan kendisini sistemin içerisine kilitlemeyi başaramaz. Sistemi olanaklı kılmak için zorunlu olarak dışlanan şey, yeni felsefi çabaların başarısızlığı içerisinde son ve daha derin bir doğruluğa temel oluşturacak kesin bir sistem oluşturmak üzere geri döner. Böylelikle sürekli başarısızlığa uğrayan bütün bu sistemlerin yapılandırılma süreci özdeş olmama durumunu açığa çıkarır. Kavram aracılığıyla kavramın ötesine ulaşmak, sistemin içerisinden geçerek teleolojik açıdan birbiriyle örtüşmeyen çeşitliliği kavramak artık kendi tarihsel kısıtlılığı hakkında da aydınlanmış bir usun hedefi haline geliyor.

---

5. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, vol. 6, *Gesammelte Schriften* (Frankfurt am Main: 1966), 32.

Özgürlükçü hedef bütünlüğün üretilmesi değil onun aşılmasıdır. "Sistem olumsuz nesnelliktir, olumlu özne değil".[6]

Adorno'nun us-eleştirel stratejisi usun zor kullanımının, kapalılığın, çeşitliliğin ve ötekinin dışta tutulmasının özdeşlik prensibinin zor kullanımında delillendirildiği varsayımına dayanır. Bu özdeşlik anı en başından itibaren Avrupa aydınlanmacılığının egemenlik mantığında bulunur ve burjuva toplumunda en üst noktaya çıkar. Özgürlükçü proje daha fazla usun bu şekilde bir sistem içerisinde gerçekleştirilmesinden oluşmaz. Bu daha önce burjuvazi tarafından denendiğinden ve nasyonal sosyalist yok etme pratiğinde barbar-ırkçı boyutunun görülmesini sağladığından, özgürlük usa eleştirel bir biçimde tarihsel gelişimin ölçütü olarak bakmalıdır. Söz konusu olan daha çok usun aracılık ettiği çeşitliliğe, ölçüsü olamayan bir ortak yaşama açılmadır. Gerçekten de Adorno'nun düşünceleri, Alman İmparatorluğu'nun değersiz canlılar olarak gördüğü Yahudilere ve Slavlara karşı yürüttüğü burjuvazi ve devlet tarafından organize edilen yok etme savaşı deneyimi sayesinde akla uygun hale geliyorlar. Ancak bu kez de, aynı zamanda Adorno'nun düşüncelerine temel oluşturan, usun sürekli bu hepsini kendisiyle özdeş bir bağlama yerleştirme teleolojisi temelinde saptanıp saptanamayacağı sorusu ortaya çıkar.

Us ve toplum kuramsal açıdan burjuva usunun yeniden ele alınmasına yönelik çabalara kadar gelindi. Bu yapılırken kuşkusuz Horkheimer ve Adorno'nun düşünceleri önemliydi, aynı şekilde Foucault'nun Nietsche'nin etkisindeki us eleştirisi de, ancak yeni toplumsal gelişmelerin kendileri de. Farklı şekillerde dile getirilen argüman içerisinde belirleyici olan günümüzde usun artık sorgulanamayacak bir otoriteye karşılık gelmediğiydi. Bu, usun değiştirilemez bir bağlam içerisinde sonunda o anki durumun şüpheye yer bırakmayan kavrayışına ulaşmadığını da içerir. Teleolojik insani pratiğin bu modelinin yanlış olduğu ortaya çıkıyor. "Toplumsal gelişimin zapt edilmesi ve insanı amaçlara göre şekillendirilmesi gerektiği, bu yolla eski zamanlarda tanrı vergisi ve küçük bir azınlığın elinde tutuyormuş gibi görünen avantajların genişletilmesi ve yeniden şekillendirerek herkes tarafından yararlanılabilir hale getirilmesi gerektiği belirtilir. Radikal-politik eleştiri, yani şeylerin köküne el atma, sadece değişim için çaba göstermekle yetinmiyordu, tarihsel gelişime yol açması için dönüşümün de yönlendirilmesi gerekiyordu. Sanki günümüzde tam da bu tasarım başarısız oldu".[7] Proje, usun içinde ve us aracılığıyla içerisinde her şeyin kavranıp yönlendirileceği nihai bir duruma ulaşmada başarısız olmuştur. Us kendisini, usun kendisine yönelik eleştirisi nedeniyle katkı olarak görür. Artan bilgi ve toplum ve doğayı us aracılığıyla etkileme giderek artan oranda belirsizlikler ortaya çıkarırlar. Ussal anlama aracılığıyla bildiğimiz oranda da bu bilgi pratik dünyanın bir parçası haline gelecek ve diğer insanların pratiklerinde değişikliğe yol açacak; doğal bağlamlara yöneliyoruz ve bundan da bizi yeni ve karmaşık davranışlara zorlayan öngöremediğimiz sonuçlar ortaya çıkar. O halde us yoluyla dünya şeffaf hale getirilemez. Bu durumda şeffaflık, bütün insanların sahip oldukları us nedeniyle aynı koşullar altında aynı şekilde hareket etmeleri gerekir anlamına gelirdi. Ancak tam da bunu bekleyemeyiz, bu tür bir Rousseauizm kabul edilemez olduğunu bize kanıtladı. Ve bu kanıtlamayı sadece farklı yaşam koşulları gerçeğine borçlu değiliz, bu aynı zamanda usun demokratikleşmesinin ve kendisine yönelik eleştirel çoğulculuğunun da bir sonucudur. Us kendisini artık en

6. A.g.e., 31.
7. (Giddens 1997, 19)

son başvurulacak ve hakikat üzerine geçerli monolojik bir ifadede bulunacak otorite konumundaki kurum olarak göremez. Bireyler pek çok açıdan mantıklıdır ve ustan yararlanırlar. Bu usun şüphe durumunda başvurulacak yargıç makamı olmadığı sonucuna yol açar. Kuşkusuz Hobbes dahi usun kendisinin bir sosyal mücadele alanı olduğunu biliyordu. Bu yüzden egemenliğe belirleme gücünü us üzerinden vermek istiyordu. Buna uygun olarak da bilim adamları devlet tarafından izin verildiği ölçüde akıllılardı. Bu düşünce Hegel'de devletin, usun ve felsefenin birliği yapısı içerisine akar. Ancak günümüzde us kendisini biraz özgürleştirdi. Bilim adamlarının ve uzmanların söyledikleri hemen karşı uzmanlar tarafından eleştiriden geçirilir. Bilim demokratikleşti ve günlük yaşamda da elinde bulundurduğu anlamlandırma tekeli için mücadele etmek zorunda. Ancak öte yandan ussal bilginin daha fazla ussal bilgiye yol açtığı ve bilgimizin karmaşıklığını ve rastlantısallığını arttırdığı anlayışıyla da yüz yüze geldi: her seferinde daha geniş boyutlarıyla biliyoruz ki her şey daha farklı olabilirdi. Bilim artık kendisini bilim topluluklarının ve çalışma alanlarının çeşitlendirilmesi yoluyla bu anlayışın içerisine kilitleyemez. Varolan bilgi üzerinde iletişimin içine girme yeni bakış açıları , yeni bilgiler, yeni bağlamlar üretir. Orada bunu usun bütünlüğü içerisinde bir araya getirecek merci henüz yok. Usa ve onunla belirleyici bir şekilde bağlantılı dışlamalara yönelik keskin eleştiri farkında olmadan açtı, demokratikleştirdi ve çoğul hale getirdi. Ve bunu hem de günümüzde, burjuvazinin egemen olduğu koşulları altında yaptı.

Elbette bu durum karşısında çeşitliliğe ve demokratikleşmeye katkı sağlayacak bağlantısal bir us kavramı geliştirmeye yönelik felsefi çabalar yok değil. Habermas'ın kuramı örneğinde us iletişimsel boyutuyla tanımlanmaya çalışılıyor. Neyin ussal olduğu iletişimde ortaya konan ve tartışılan geçerlilik talepleri tartışmasından açığa çıkar. usun ölçüsü konuşmacıların birlikte us olarak kararlaştırdıklarıdır. Ancak Habermas bu argümanı sadece dili usun emrine vererek ayakta tutabiliyor: dilin amacı bilgilendirmedir. Bu bilgilendirme amacı evrensel pragmatik konuşma şartlarının içerisine yerleşmiştir. O bu yüzden başından itibaren evrensel anlamda ussaldır. Tam da bu kuram bağlamında rastlantısallık büyük oranda sınırlandırılır. Usun burada ilke olarak artık gelişim potansiyeli yoktur. Çünkü iletişimsel us, teleolojik, özneler arası ve ifadesel eylem olmak üzere üç kola ayrılarak farklılaşmış bugünkü durumuyla ve her birinin kendisine özgü ussallık biçimiyle en son halini almıştır. Çünkü böylece dilde bu haliyle var olan üç farklı dünyayla ilişki biçimi arasında ayrıma gidilir. Bu ayrım temelini konuşmacıların paylaştıkları ussallaştırılmış bir yaşam dünyasının yapısı içerisinde bulur. Kim tartışmanın baskısız baskısına boyun eğmeyen kişi, konuşma şartlarının evrensel pragmatik koşullarına karşı çıkan ve bu yüzdende de ayırt etme yetisine sahip olmayan birisi olarak kabul edilir. Dışlama burada da en çok tercih edilen önlemdir. Öyle görünüyor ki tarihin sonu usa yönelik neoliberal talepler içerisinde de yer alıyor. Orada rastlantısallığın durdurulması ve özgürlük savunuluyor.

Daha çok evrimkuramsal bir bakış açısı içerisinde insanlığın gelişim sürecinin çeşitlenme ve seçme modeline göre ilerlediği düşünülüyor. Us yönlendirmenin üst mercii değildir, aksi halde insanları öğrenemez hale getirirdi, çünkü insanlar bir konu hakkında yeterli bilgiye sahip olmadan bir şeyler planlamak, çözüm bulmak isterler. Bu rastlantısallığı sona erdirecek tek biçim, kendisi de bu yönüyle evrimsel kazanımlara karşılık gelen ve bu yüzden de devlet tarafından korunması ve üretilmesi gereken pazar biçimidir. Bireyler pazarın özgürlüğünün yanında yer almaya ve rastlantısallıktan kaçınmaya davet edilir. Bu özgürlüğün başka alternatifi

yoktur. Bu, öğrenilen her şeyi hemen unutmak, kendi yaşam deneyimlerini göz önünde bulundurmadan esnek bir şekilde yeni koşullara uyum sağlamak anlamına geliyor. Burada yeniden Horkheimer ve Adorno'nun us eleştirisine dönülebilir. Burada neoliberaller tarafından talep edilen, kişi eğer pazardaki sosyal mücadele içerisinde ayakta kalmak istiyorsa kendisini feda etmelidir düşüncesine yol açar. Tanımlanan kendi özelliklerini değişen Pazar durumuna göre başarılı olabilmek için iyi kullanılması gereken bir portföy olarak görecek kadar ussallaşmış insandır. Benin kimliği hala rekabete engel olarak görülür. Bireyin dik başlılığı pazarda yer köşe kapmaya yarayan bir özellik olmadığı sürece kendisiyle olan ilişkisinde de yontulmalı ve sınırlandırılmalıdır. Kendilerini pazar karşısında kanıtlayamıyorlarsa sonunda tek tek ve bütün halk gruplarının kendilerine yaşamayı hak edip etmedikleri sorusunu da sormaları gerekiyor. Kendisini bir yere dahil etmeyen pazar tarafından yok edilir ve sosyaldarwinist bir yaklaşımla kalitesiz olduğu, kendisini kanıtlayamıyorsa yaşamayı hak etmediği kendisine belgelendirilir.

Dönüp argümanlara baktığımızda günümüzde önümüzde belirgin sınırlara sahip üç seçenekle karşı karşıya olduğumuz söylenebilir. İlki ve uzun süredir alışılmış olanı, us yoluyla ilişkilerimizi kontrol edeceğimiz ve yöneteceğimiz şeffaf bir durumu oluşturabileceğimiz düşüncesidir. İkinci seçenek usun, çok yönlü görüşlerin iletişimsel usu içerisinde, diğerleriyle olan diyalog ortamı içerisinde oluştuğuna vurgu yapar. Ancak bunun başarılmasının tek nedeni ortak temelin dilde ve paylaşılan yaşam dünyasında önceden zaten var olmasıdır. Bu usu trensendetal olarak alta yerleştirmenin idealist geleneğine uyar. Gerçekte böylesi bir evrenselliği sahip değiliz. Üçüncü olarak ise toplumlarımız günümüzde toplumlarımız bir tür amaç ussallığına boyun eğme baskısı altında bulunmaktadırlar. Ondan, kendisini feda edip pazarın emrine girmesi istenmektedir. Bireyler içerisinde yaşadıkları ussal olarak şekillendirilmiş toplumsal ilişkilerden tamamen vazgeçmeliler. Öyle görünüyor ki eğer bugün de hala Aydınlanma geleneğindeki özgürlükten usun kavramları içerisinde düşünmek istiyorsak, bu ancak tarihsel somut bir biçimde usun faaliyetlerini, usun çerçevesindeki çatışmaları ve onların somut kullanım biçimlerini saptamayı denememiz durumunda olanaklıdır. Amaç bilinçte giderek artan çeşitliliğin ve rastlantısallığın ussal olarak hareket etmesi olmalıdır. Adorno ile ilişkilendirilerek belki de usun, insanların tek ve totaliter bir prensibe göre yaşamaya zorlanmadıkları ortak yaşamı olanaklı kılan kavram olduğu söylenebilir. Bu olanaklı, çünkü us hala her prensibi ve sınırlamayı sorgulayan antiotoriter prensibin kendisidir, çünkü us sürekli kendisini de yeniden sorgular ve rastlantısallığının farkına varır.

Çeviri: Metin Toprak

KAYNAKÇA

Adorno, Theodor W. *Negative Dialektik*. Vol. 6, *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main, 1966.
Derrida, Jacques. *Die Schrift Und Die Differenz*. Frankfurt am Main, 1972.
Fichte, J. G. *Die Grundzüge Des Gegenwärtigen Zeitalters*. Vol. 7, *Werke*. Berlin, 1971, 1806.
Max Horkheimer, Theodor W. Adorno. *Dialektik Der Aufklärung*. Vol. 5, *Max Horkheimer, Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main, 1947.
Weber, Max. *Wirtscnaft Und Gesellschaft*. Tübingen, 1972.

Ayrımcılık

Frieder Otto Wolf

Etienne Balibar için...

MODERN POLİTİKA FELSEFESİNİN KATKISI: AYRIMCILIK NİYE YANLIŞTIR VE BUNUN İÇİN NE YAPMAMIZ GEREKİR.

Thomas Hobbes, Baruch Spinoza ve John Locke'dan bu yana modern siyaset felsefesi, insanların eşit özgürlüğü ile ilgilidir ve insanlar arasında kader veya doğadan kaynaklanan tüm hiyerarşilerin bir eleştirisini ifade eder. Bu düşünce her hangi bir meşru politik düzen düşüncesi açısından yol açtığı radikal sonuçlarıyla baş etmeye çalışan Fichte, Hegel, Feuerbach ve Marx gibi düşünürler tarafından fazlasıyla tartışılmıştır.

Bu temel düşüncenin ikinci sonucunun daha geniş bir ifadesi, "tüm ayrımcılık yanlıştır ve bu yüzden yapmamız gereken şey sadece ayrımcılıktan kaçınmak değil aynı zamanda karşılaştığımız tüm ayrımcılık durumlarını düzeltmeye çalışmak ve ayrımcılığa uğrayanın tarafında yer almaktır" savında bulunabilir. Ben yazımda eşit özgürlük ve politik düzenin karşıtlar olarak ele alındığı tartışma çerçevesi içinde ele alınacak sorunların, başka bir görünüşünden daha ötesinde bir anlama sahip olduğunu düşündüğüm bu ikincil sonucun bazı ilginç yönlerini incelemeye çalışacağım.

I. AYRIMCILIK KAVRAMI BİZİ BİR HUKUK DÜŞÜNCESİ ÖNE SÜRMEYE YÖNELTMEKTEDİR

Son otuz yılda siyaset felsefesi, post-analitik felsefe alanında yenilenen liberalizmin çıkışına bağlı olarak çoğunlukla adalet sorunsalı üzerinde odaklanmıştır. Bu odağın 'gölgelediği' önemli siyasi sorunlara sistematik bir biçimde dikkati çekebilir ve şöyle diyebiliriz: İnsanların diğer insanlar üzerinde kurduğu tahakkümün meşruiyetine ilişkin bir adalet sorusu üzerinde bu şekilde yoğunlaşmak esas soruyu, böyle bir tahakkümün meşru bir tarafı var mıdır sorusunu ve ayrıca tahakküm altına alınanların onay ve rızalarının alınması böylesi bir tahakküm için meşru bir zemin oluşturur mu sorusunu, cevapsız bırakmaktadır. Dikkatleri bu tarafa çekmenin bir diğer yolu Hegel'in şu ifadesini hatırlamakla olasıdır (Hukuk Felsefesi § 21): "Evrensel; sonsuz form ya da sonsuzluğun formu olarak artık sadece kendinde özgür irade değildir; aynı zamanda kendisi için özgür iradedir". "Hukuk"un Hegel için "özgür iradenin varoluşu" anlamına geldiğini gözönünde bulundurarak bu ifadenin, insanların kendi içlerinde olduğu kadar birbirleri aralarında da başarmak zorunda oldukları ve amacı 'özgür iradeye' ulaşabilecek bir öznelliğin kurulması olan ilksel tanınma boyutuna işaret ettiğini görebiliriz.

Siyaset felsefesi içinde hala hakim olan gizli adalet sorunsalına dışarıdan bakılırsa aslında bu tür bir yaklaşımın, herhangi bir ayrımcılık düşüncesinin tam merkezinde ne gibi bir sorunun varolduğuna işaret etmesi açısından daha doğrudan bir yaklaşım sunduğunu söyleyebiliriz. Çünkü ayrımcılık ediminin, kendisinden bir sapma olduğu düşünülen ideal bir eşitlik kavramına gönderme yapmadan varolan ayrımcılık kavramlarımızı geliştiremeyeceğiz. Ayrımcılık, daha genel bir sorun olan adaletsizlik içindeki özel bir durum olabilir. Bununla beraber ayrımcılık, görüsel olarak, kendine ait belirlenimleri ve sorunlarıyla daha özel bir alan olarak ortaya çıkmaktadır. Ayrımcı karakterin tüm bireysel eylemlerinde farkedilebilir olan bu özgül genel durum, temeli *'doğal yasal kişilikler' oluşturabildiği sürece, tüm insanlara eşit muamele etmek* olan öznel hukukun (nesnel) yasa önünde ve nezdinde çiğnenmesi olarak tanımlanabilir. O yüzden bu, Hegel'in bir dereceye kadar 'Hukuk' kavramı ile (insan isteklerine, kurucu yasalara, haklara ve yasal öznelliğe dayanan gerçek bir yapı) karakterize ettiği yasalarla ve yasallıkla ilişkili hakların genel yapısının parçasıdır. Bu zeminde ayrımcılık, bir eylemin 'hukuk tarafından' kurumsallaştırılmış haklar, yasalar ve yasallığın ihlal edilmesi sonucu ortaya çıkar.

Her ne kadar Hegel pratik (veya politik) sorunların bir 'saf gereklilik' (blobes Sollen) bakış açısından tartışılmasıyla alay etmişse de; şu da doğrudur ki Hegel ve Hegel'in takipçileri ve okurları için de, hukuk açısından gerçek olan *fiili* (*de facto*) olanla her zaman ve otomatik olarak aynı şey değildir. Her ne kadar bu yönde bir kararı yalnız kendi öznel yargımızla önermek sorunlu olsa da şundan emin olabiliriz ki; haklarında değinilmesine gerçek olan başka herhangi birşey olmayan 'fiili' durumların geçici olduğu kanıtlanırken, etkin bir biçimde gerçek olan sonunda hakim olacaktır.

Hegel'in politik gerçeklik üzerine olan düşünceleri, Napolyon tarafından yıkılışının ardından geçirdiği kısa bir reform süreci sonrasındaki Prusya monarşisi anlamına gelmiştir. Hegel'in nerede bıyık altından güldüğü nerede ciddi bir tavır takındığını belirlemeye çalışan nafile bir oyun oynamadan şöyle bir yol izleyebiliriz: Hegel'in siyaset felsefesinin temel sorunu bu bahsettiğimiz tarihsel olaylardan

daha ötededir. Hegel daha çok bir öz-belirlenim olarak özgürlük düşüncesi ile 'Hukuk Felsefesinin İlkeleri' adlı eserinin 'Giriş'inde tüm ayrıntılarıyla ele aldığı gibi insanın kendisini aşması (Entaubering) olan kendini gerçekleştirme düşüncesi arasındaki derin ilişkiyi apaçık bir şekilde tartışarak etik ideanın yani özgürlüğün gerçekliğini güçlü bir şekilde onaylamaktadır. Burada işaret edilen anahtar sorun 'insanın kendisini aşmasının' farklı modaliteleri arasında kurulmuş olan ilişkidir: Hegel'in siyaset felsefesinin bu temel kavramı başlangıç noktasını, Rousseau'nun yasal yabancılaşma kavramının siyasi olarak yeniden yorumlamasından alır ve onu iki veya üç farklı anlama ayırır- *Entausserung/Entfremdung-Entzweiung-* ve sonra fail özneler, yani burjuva ihtiyaçları ve zevkleri olan belirli öznelerden; genel istemin taşıyıcısı olan evrenselleşmiş yurttaşlara dönüşen özneler, aracılığıyla kendinin bu kendisince konmuş olumsuzlaması tarafından açıkça elde edilmiş saf öznel olanın tatmin edici gerçekleştirilmesi adına tartışmaya devam eder.

'Ayrımcılık' bu temelde, herhangi bir tahakküm pratiği anlamında değil; tahakküm ilişkilerine dair herhangi bir referans olmaksızın bütünleştirilebilecek istemler ve postulalar dizisi olarak anlaşılmalıdır. Tüm katılan öznelerin yalnız öznel tereddütlerinin ötesine giden ve özneler arası tüm ilişkilerin temel kuralı olan, özneler olarak tüm bireysel öznelerin evrensel ve eşit tanınma kuralını ihlal edecek, kendi farkına bir dizi müşterek anlaşma ve ergeç anlaşılmış müşterek projelerde varacak herhangi bir eylem ayrımcı olarak düşünülebilir.

II. TAHAKKÜM YAPILARI VE KARŞILIKLI TANIMA ARASINDAKİ YASA VE YASALLIK

Ayrımcılık üzerine görülerimiz, sorunun basit bir tahakküm ilişkilerinin üstesinden gelinmesi sorunu olmadığını bize öğretmektedir: Ne tüm tahakküm ilişkilerinin ayrımcılık olduğu kesindir ne de böyle bir tahakkümden ilişkisinden özgürleşmek tüm ayrımcılık sorununu dışarıda bırakmaktadır. Bu yüzden basitce daha yüksek bir düzen düşüncesinin insan praksisine yayılmasını (Hegel'in Hukuk düşüncesini kendi felsefesinin mutlak idealizmine bağlarken kullandığı şekilde) kabul etmek adına da bazı zorluklarımız vardır. Bununla birlikte ayrımcılığa dair görülerimizin içeriğine daha yakından baktığımızda, bu soruna yaklaşmanın daha farklı bir yolunu bulma şansımız var gibi görünmektedir: Birinin kendi öznelliği açısından başkalarını tanımasını talep etmek ile kişinin diğerlerine, kendi kabulünü karşılıklı bir alışverişolarak ele alırken, insani özneler olarak tanınmayı bahşetmemesi arasında yatan gerçekliğin bu aşamasına bakarsak, tanınmanın diğer taraftan nasıl göründüğünü açık bir şekilde kavrayabiliriz: Tüm diğer öznelerin talep edilmemiş, eşit ve tam bir şekilde kabul edilmesi onların tanınmasına dayanır. Bu tamamıyla koşulsuz değildir; ama sadece bir koşula bağlıdır: Bizden tanınmayı talep eden başka bir özneyle karşı karşıya olmamız. Bu nedenle ayrımcılık bizden tanımayı talep eden bir başka özneyi reddetmeye dayanır -doğrudan, hiç bir koşulda yorum problemi doğurmayan şey olarak veya dolaylı bir biçimde, özneyi sorun içinde bir yolla katıksız nesne, katıksız 'şey' (Ding, Sache) durumuna indirgeyen ayrımcılığın bilindik pratiği olarak.

Öznelerin tanınma için talepleri ile, örneğin zarardan kaçınmak için, nesnelerin doğru kullanımına bağlı taleplerini ayırtetmek, bir hukuk düzeni tasarlamak

adına bize bir başlangıç noktası verir ve bu hukuk düzeni sadece kollektif öznellikten veya ahlaklılıktan daha fazla olan, katılan veya ilişkili olan öznelerin gerçek istekleri ve arzulardan bağımsız birşey olma anlamında bir insanın insan üzerindeki hakimiyetinin politik düzenine bağlı olmayan bir hukuk düzenidir.

Bu bizi 'hukukun egemenliği' ve eşit özgürlüğün koşulsuz buyruğunun yarattığı muğlaklıklara yönlendirmektedir: Hobbes, Spinoza ve Locke'dan beri, hukukun egemenliği hakında konuşmak, en azından 18. yüzyılın sonundaki karşı devrimci siyasi düşüncenin başlangıcına kadar, sermaye ilişkilerinin ekonomik tahakküm yapıları ile modern devletin siyasi tahakküm ilişkilerinin tanınmasıyla ilişkilendirilmiştir. Bu koşulsuz buyruk şimdiye kadar açık bir şekilde dile getirdiğimiz bakış açısından ayrımcılık dışı isteme tekabül etmektedir. O zaman ayrımcılığa karşı mücadele etmek modern siyaset felsefesinin en temel buyruğunu basitçe ortadan kaldırmaktadır. Öyle ki, bu ödev modern toplumlar içersinde sürekli gündeme gelen bir tartışma konusudur ve bu yüzden bize karmaşık zemini yaratmaktadır: Neden siyaset felsefelerinin en temel önermelerinden biri kendi modern toplumları içersinde tam olarak ve gerçekten uygulanmamaktadır?

III. AYRIMCILIK-DIŞI, AYRIMCLIK KARŞITI, VE ÜCRETLİ EMEĞİN BİRİCİK YAPISI

Bu soruya verilmiş pek çok güncel yanıt vardır ancak yine pek çoğu esas meseleyle ilgisiz olduğu için göz ardı edilebilir. En popüler olanı şüphesiz 'insan eğri odundur' argümanıdır (Kant). İnsan doğasında her öznenin tüm diğerleriyle ilişkisinde eşitliği ve karşılıklılığı kabul etmesi konusunda bazı temel zorluklar olduğu doğru olsa bile, bu herhangi bir şekile problemin-eğer var ise- neden hala pratikte, modern burjuva yapılarını inşa eden yüzyıllar tarafından açıkça ortaya koyulup çözülemediğini hiçbir şekilde açıklamaz. Popüler ikinci cevap, bireysel öznelerin kendilerini sıradan insanlarla eşit muameleyi reddeden bir 'elit'in parçası olarak gördükleri 'üstün insan' argümanıdır. Çoğu durumda tuhaf ve sahte olmasının ötesinde bu argüman, tıpkı malların piyasada eşit değişimi, yani prensipte herhangi bir pazar iştirakçisine kesin tekel fiyatlar üzerinden imtiyaz vermeme prensibiyle çeliştiği gibi; modern toplumların, tüm yurttaşların politik eşitliğine dayananan (evrensel oy hakkı pratiğinde olduğu gibi) doğrulanmış kurucu yasalar ile açıkça çelişmektedir. Ve hala bu argümanın savunucuları normal olarak modern toplumların bu tür bir politik yapıya bağlılığından –mesela; bu toplumların üyeleri arasında feodal ya da faşist hiyerarşi adına açıktan açığa tartışmalar yürüterek- vazgeçemez.

Modern siyaset felsefesinin yakasını bırakmayan bu özgül problemi, en baştan beri yirminci yüzyıl düşüncesinin kıyısında ya da köşesinde bir parça olmuş; ama baştan beri arka plana atılmış bir tarihsel gerçekliğe dikkatimizi çekerek anlayabilir ve açıklayabiliriz: Modern ücretli emeğin çifte özgürlüğü; yani hem kişisel tahakküm ilişkilerinden özgürleşme hem de tüm "mülkiyet" ilişkilerinden özgürleşme, bunun tek istisnası elbette kişinin kendi özel mülkiyet haklarına sahip olmasıdır, dolayısıyla kişi yapısal olarak sahip olduğu tek şeyi yani emek gücünü satın almak isteyen sermaye sahiplerine satmak zorundadır. Bu durumun Karl Marx tarafından teorik olarak tartışılmış kendine özgü sonuçları vardır: Ücretli emekçi herhan-

gi bir kişisel yükümlülüğe boyun eğdirilmeden, hatta sattığı malın –yani kendi iş gücünün belirlenmiş bir zaman dilimi için kullanımının- karşılığını alarak sömürülür.

Ekonomik bağımlılıkla uyumlu olan eşit özgürlüğün bu özgül biçimi ve eşit değerlerin piyasa aracılığıyla dolayımlanmış olan kişisel ve doğrudan olmayan dolayımının bir tür tahakküm ilişkileri, modern siyasi düşünce içersindeki karmaşık ayrımcılık ve tahakküm ilişkilerinin arka planında yer almakla kalmamıştır; dahası ayrımcılık girişimlerinin ve ayrımcılık karşıtı mücadelelerin tarihinin, modern toplumsal gerçekliğinin daha uzak kesimlerine de yayılmıştır: Eski aile *kan davaları* (vendetta) veya aristokratik *point d'honneur*'ları (ki bunlar Hegel'in '*Tinin Fenomenolojisi*' adlı eserinde bahsettiği ünlü efendi köle ilişkisini oluşturmaktadır) kişinin temel bir hakkı olan varolma hakkını çiğneyerek iş görürken ve bu hakkı tesir edilen özneye olumsuzlarken, *ayrımcılığa karşı mücadelelerin* merkezindeki ilkeler en azından üstü kapalı olarak katılımcı öznelerin ilkesel düzeyde tanındığına dair zaten anlaşmaya varıldığına ve bunun verili kabul edildiğine yeniden gönderme yapılmaktadır. Dolayısıyla bu mücadelelerde temsil edilen varolma hakkının olumsuzlanması değil yasal veya insani bir özne olarak eşit bir şekilde tanınmadan türetilecek özgül sonuçların olumsuzlanmasıdır. Bu da temsil edilen farkın sadece bir iktidar sorunu olarak Hegelci anlamda bir hukuk sorunu olarak ele alınmasını mümkün kılmaktadır. Öte yandan Karl Marx'ın belirttiği gibi ücretli emeğin sermayeyle olan toplumsal ilişkisinin merkezi yapısı, tartışmalı bir hukuk kavramsallaştırmasının ortaya çıkmasına neden olmaktadır: Emek gücünün sahibinin emeğini iş sonunda zarar görmemiş bir şekilde geri alma hakkı ile ihtiyacı olduğu için emek gücünü satın alanın hakkı yapısal olarak çelişmektedir. Buradaki hukuk karşısında kukuk çelişkisi kesinlikle bir iktidar çelişkisidir; fakat ille de birbirleriyle kan davalı olan ailelerin veya düellodaki aristokratların tanınmak için verdikleri şiddet içeren mücadeleyle aynı biçimde değildir: Saldırı isyandan, bir sendika da devrimci veya yıkıcı örgütlenmelerden ayırt edilebilir.

Ayrımcı girişimler ile ayrımcılık karşıtı çabalar arasındaki mücadele sonsuz sayıda meseleden kaynaklanıyor olabilir. Böyle bir mücadelenin sonucu olarak formüle edilen herhangi bir kural veya tüm kurallar aynı şekilde ayrımcı veya ayrımcılık karşıtı yollarda uygulanabilir. Bence bunun çok ilginç iki anlamı vardır: Birincisi; ayrımcı faaliyetler asla ayrımcılık karşıtı düzenlemelerle sonlandırılamaz, ikincisi; bu faaliyetler tüm doğrudan ya da dolaylı tahakküm ilişkilerinin en sonunda yok edilmesiyle de sona eremez. Çünkü özgür ve eşit olarak tanınan hiç kimse ayrıma maruz bırakılmamalıdır kuralının somut yorumu; yani bu kuralın somut bir biçimde savunduğu iddialar, çok kolay bir biçimde ve her zaman tekrar sorgulanabileceğini, bu potansiyel sorgulamanın aksi için asla etkin bir kanıt olamayacağını ve insanların kendilerini düşündükleri sürece böylesi bir şeye hazır oldukları açıktır; ve bu insan öznelliğinin tam da özünü oluşturmaktadır.

Hep söylendiği gibi ayrımcılık üzerine düşünmek, bizi Hegelci hukuk kavramının indirgemeci olmayan biçimde anlaşılmasını sağlayacak bir yöne sevketmektedir ve böyle bir hukuk anlayışı özgürleşmiş insan toplumları içindeki siyaset ve yasallık kavramları için merkezi bir tuğla işlevi görebilecektir.

Çeviri: Fehmi Ünsalan

Etik bir sorun olarak ayrımcılık

Harun Tepe

Ne tür ayrımcılık söz konusu olursa olsun ayrımcılık her zaman bir sonuçtur. Yol açtığı sorunlar, kimi siyasal ya da toplumsal sorunlar nedeniyle kendisi de bir neden olarak görülse de, bu ayrımcılığın kendisinin de bir sonuç, belli bir etik bakışın ya da etikten yoksun bir bakışın ve tutumun sonucu olduğunun görülmesini engellememelidir. Onunla savaşımda onun bu niteliğinin farkında olunması büyük önem taşımaktadır. Nedenler ortadan kaldırılmadan sonuçlarla ya da etkilerle savaşımın pek başarılı olamayacağı göz önünde tutulursa, ayrımcılık sorunun temelde etik bir sorun olarak ele alınması ve öncelikle etik bir çözümün ya da etikle bir çözümün hedeflenmesi, insanlığın günümüzde karşılaştığı önemli toplumsal ve siyasal sorunlardan birisi olan bu soruna karşı geliştirilen politikaların başarı şansını da artıracaktır.

I. AYRIMCILIK NEDİR

Kimi zaman pozitif ayrımcılıktan söz edilse bile[1], "ayrımcılık" sözcüğü genellikle bir olumsuzluğa, istenmeyen bir şeye göndermede bulunmaktadır. Bu adın kulla-

1. Pozitif ayrımcılık da bir ayrımcılıktır sonuçta, eşit ya da aynı olanlara farklı davranılması, farklı işleme tabi tutulmaları durumudur. Burada da eşitlere eşit davranmama veya belli bir konuda eşit şans tanımama gibi bir durum söz konusudur. Buradaki tek fark pozitif ayrımcılığın kimi durumlarda etik olarak temellendirilebilir olmasındadır. Bugün işe almada engellilere ya da Çocuk Esirgeme Kurumu Yurtlarında yetişenlere ve kimi alanlarda kadınlara yapılan pozitif ayrımcılıklar, bu türden, yani etik olarak haklı çıkarılabilecek pozitif ayrımcılığa örnek oluşturmaktadırlar.

nılması ya da bir eylem veya işlemde ayrımcılık yapıldığının söylenmesi, o işlemde olmaması gereken bir unsurun, yapılmaması gereken bir şeyin yapıldığına işaret etmektedir. Bu nedenle, ayrımcılıktan söz eden kimse bu tür bir durumun farkına varan kişidir. Yapılmaması gerekenin yapılmış olduğunu, işlemde ya da eylemde bir haksızlığın, etik olmayan bir yanın mevcut olduğunu dile getirmektedir bu nitelemesiyle. Aynı olduğu ya da aynı değeri taşıdığı düşünülen şeylerden birinin diğerinden veya diğerlerden farklı bir muameleye tabi tutulması ya da öyle olduğunun düşünülmesi durumudur ayrımcılık diye adlandırılan. Bu ise, çoğu zaman ayrımcılık konusu olan şeyin değerinden aşağı görülmesi ve/veya ona diğerlerinden daha kötü davranılması biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Etnik, dinsel ve cinsel ayrımcılıklara baktığımızda hep bir grubun ya da cinsin – diğerine veya diğerlerine eşit olmasın karşın ya da öyle olduğunun düşünülmesine karşın- eşit muamele görmediğini, en azından görmediğinin düşünüldüğünü görüyoruz.

Ama ayrımcılıktan söz edilen her durumda, varolan ya da yaşanılan bir durum ve bunun farkında olunması durumuyla karşılaşırız. Durum ya da olan, bir kişi ya da grubun kendilerini ilgilendiren belli bir konuda, konuyla doğrudan ilgisi olmayan kimi özelliklerden dolayı kayrılmaları ya da haksızlığa uğramalarıdır. Her ayrımcılık işleminde işleme konu olanların ya haksız bir biçimde kayrılmaları –ki pozitif ayrımcılık denilen böyle bir durumda aynı konumda olan diğer kişilere haksızlık yapılmaktadır- ya da hak ettiklerinin kendilerine verilmemesi, hak etmedikleri biçimde davranılmaları söz konusudur –bu durumda ise işleme konu olar kişi ya da gruplara haksızlık yapılmaktadır. Bu durum doğal karşılanıldığında ya da kişiler bu tür durumlarda yaşanan haksızlıkların farkına varmadığında, bir ayrımcılıktan da söz edilmez. Hem ayrımcılığın ya da ayrımcılık olduğu düşünülen bir durumun (eylemin) olması, hem de birilerinin bunun farkına vararak bunu dile getirmesi, ayrımcılıktan söz etmenin olmazsa olmazlarıdır. Bir işlem ya da eylemde ayrımcılıktan söz edilmesi, işleme konu olan veya işlemden haberdar olan kişi ya da kişilerin buradaki haksızlığı saptayıp dile getirmelerini gerektirir.

II. NEDEN AYRIMCILIK YAPILIYOR

Ayrımcılık, temelde, bir etik sorundur. Bir şeylerin olması gerektiği gibi olmadığının, olması ya da yapılması gerekene uygun olmayan bir durumun veya işlemin söz konusu olduğunun dile getirilmesidir. Söz konusu durumu ya da eylemi, işlemi, ayrımcılık olarak değerlendiren kişi bu durumun ya da işlemin "olması gerektiği" gibi olmaktan uzak olduğuna, bu nedenle etik olarak sorunlu olduğuna işaret etmektedir. Ayrımcılıktan söz etmeyi olanaklı kılansa değere, ayrımcılığa konu olan şeyin değerine ilişkin bir kabuldür. Daha açık bir ifadeyle, ayrımcılık konusu olan şeyin aynı türden şeylerle aynı değere sahip olduğu, aralarında bir değer farkının olmadığı, bu nedenle farklı muamele görmesinin bir haksızlık olduğu düşünülmektedir. Böyle bir kabul yoksa kimse ayrımcılıktan söz etmez, edemez. Değerleri farklı olan şeylere farklı davranılmasından daha doğal bir şey de olamaz.

Ayrımcılık başka bir açıdan da değer sorunuyla ilgilidir; çünkü ayrımcılık etik açıdan sorunlu ya da etik olmayan kimi değerlendirmelerin yol açtığı bir sorundur. Ayrımcılık yapan her kişi bir değerlendirme hatası yapmakta ve yanlış bir eylem gerçekleştirmektedir. Değerlendirmede, değerlendirilenin konuyla doğrudan ilgisi

olmayan unsurlarını merkeze alınmakta ya da onların değerlendirmede belirleyici olmasına izin verilmektedir. Kuçuradi'nin terimleriyle dile getirilirse, böyle değerlendirmede bulanan kişi ezbere değerlendirme yapmakta ve değerlendirdiği şeye değer biçmektedir. Şeyin değerini saptama yerine, kendi kafasındaki değer yargısına dayanarak ezbere bir biçimde değer yargısını duruma ya da kişiye- eyleme vb- uygulamaktadır. Değerlendirilenin kendisi hazır değer yargısının gerisine düşmekte, -genellikle iyi kötü gibi nitelemelerle yapılan- değer yargısı onun değerini belirlemektedir.

Örneğin kendi milletinden ya da ırkından olanların diğerlerine üstünlüğüne inanan veya başka ırk ya da milletten insanların daha aşağı olduğunu düşünen kişi, belli bir karar verme -seçme durumunda, o duruma ya da işe en uygun kişiyi seçmek yerine, kendi ırkından ya da milletinden olanı seçecektir. Kişisel ilişkilerinde, özellikle de iş ilişkilerinde diğer insanlara ilişkin değer yargısı- doğru bir değerlendirmeyi önleyecek nitelikte olan değer yargısı- asıl belirleyici unsur olacaktır. Bu da karar verme ya da bir seçim yapma durumunda olan kişiyi, rastlantılar dışında, hata yapmaya götürecektir. Değerlendirme yanlış bir değerlendirme, bu değerlendirmeye dayalı eylem ise yanlış bir eylem olacaktır. Sonuçta, o işe ya da duruma daha uygun olan kişinin seçilmemesine, söz konusu işin de gereği gibi yapılmasına engel olunmuş olacak, seçilmeyen kişi açısından da bir haksızlığa yol açılacaktır.

III. ETİK EĞİTİMİ VE AYRIMCILIKLA SAVAŞIM

Sorun temelde etik bir sorun, bir değerlendirme sorunu ise sorunla etkili savaşım da ancak etik eğitimiyle olabilir. Bugün ırkçılıkla, dinsel ve etnik ayrımcılıklarla savaşımda en sık sözü edilen ise tolerans eksikliği ya da yokluğudur. Sorunun daha çok bir tolerans eksikliğinden kaynaklandığı düşünüldüğünden, onunla savaşımda düşünülen eğitim de tolerans eğitimidir. Kişiler yanlış ya da kötü buldukları düşüncelere veya uygulamalara müdahalede bulunmuyorlar, üstelik onlara "saygı da duyuyorlarsa" toleranslı kişiler sayılmaktadırlar. Birlikte, ama farklılıklarımızla birlikte yaşamanın yolu bu türden kişi özelliklerine sahip olmada görülmektedir. Öyleyse yapılması gereken asıl ve de öncelikli iş eğitimle böyle kişilerin sayısının artmasını sağlamak, sonra da kamu ilişkilerinin düzenlenmesinde tolerans ilkesini egemen kılmaktır. Kişilerin birbirlerine karşı toleranslı olmasını sağlayan, kişilerde bu tür tutumun gelişmesini amaçlayan bir eğitimdir istenen. Sonra da kamu ilişkilerinin kişilerin farklılıklarını ifadeye izin verecek biçimde düzenlenmesidir. Böylece hem yaygın ya da egemen olanla çatışan fikirler dile getirilebilecek ve etkinlikler müdahaleye uğramadan yapılabilecek, hem de bunları dile getirip uygulayanlara bir zarar gelmeyecektir. Sonuç olarak eğer toleranslı kişilerin sayısı artar, anayasa ve yasalar da bu ilkeye göre yapılırsa ayrımcılıkla savaşımda başarı kazanmak mümkün olacaktır

Ne var ki bu yaygın eğitim anlayışı da sorunludur; çünkü kişilerin toleranslı kişiler olup olmamaları kişilerinyapı özellikleri değil, belli bir yapı özelliğinin sonucudur. Ancak belli yapıya sahip olan kişilerden toleranslı olmaları beklenebilir. Bu nedenle asıl amaçlanması gereken kişilerin doğru değerlendirmeler yapabilen özgür kişiler olarak eğitilmeleridir. Eğitim özgürleştirici bir eğitim, kişilerin özgürleş-

melerini sağlayıcı bir eğitim olmalıdır. Kişiler doğru değerlendirme yapabiliyor, değer bilgisiyle olan bitene bakabiliyor, onu içinde bulunduğu koşullarda tekliğinde değerlendirebiliyorlarsa, farklılıklara karşı toleranslı olacakları gibi, sonuçta ayrımcılık da yapmayacaklardır. Belki her farklılığa "saygı duymak"mümkün olmayacaktır, aslında bu gerekli de değildir. Saygı duymayı hak eden ya da gerektiren farklılıklar olduğu gibi sadece "katlanmayı", sineye çekmeyi hak eden farklılıklar da söz konusudur. Özgür bir kişinin, ırkçı bir düşünceye ya da bağnazlığı savunan köktendinciliğe saygı duyması beklenemez. Bu türden düşünceler pek "hoş" düşünceler olmadığı, etik olmayan eylemlere ve çatışmalara yol açtığı için "hoş görülebilecek" düşünceler de değildir. Olsa olsa bu düşüncelere katlanılabilir. Ama bu durum, hiçbir biçimde bu türden düşünceleri savunanların temel haklarına dokunulmasına, onlara zarar verilmesine de izin vermez.

IV. İNSAN HAKLARI İHLALİ OLARAK AYRIMCILIK VE İNSAN HAKLARI EĞİTİMİ

Ayrımcılık etik bir sorun olduğu kadar, çoğu zaman bir insan hakları ihlali olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle ayrımcılıkla mücadele temel insan hakları belgelerinin ana öğelerinden birisini oluşturmaktadır. Irkçılık, kadınlara ve çocuklara karşı ayrımcılık insan hakları hukukunda en fazla söz edilen ayrımcılık türleridir. Bunların engellenmesinde başvurulan en temel araç ise insan hakları eğitimidir. İnsan hakları konusunda kişilerin bilinçlendirilmesinin, kendi haklarının farkına varmasının ayrımcılığı ve diğer insan hakları ihlallerinin işlenmesini önleyeceği düşünülmektedir.

İnsan hakları eğitimi ayrımcılığı önleyebilir mi? Ne türden bir insan hakları eğitimiyle ayrımcılık önlenebilir? Eğitimden tek başına böyle bir başarı sağlaması beklenemeyeceği gibi, geleneksel insan hakları eğitiminin istenen sonucu sağlaması da umulamaz. İnsan hakları belgelerini tanıtmaya, kişilere haklarını öğretmeye yönelik, kendisine hedef olarak bunları koyan bir insan hakları eğitiminin başarılı olmasının beklemek hayalcilik olur. Ayrımcılıkla savaşımda gereksinim duyulan eğitim, etik temellere dayalı insan hakları eğitimidir. Kişilere, insan olma bilincini kazandırmayı, belli etnik, dinsel ve cinsel kimlikler yanında ortak bir kimliği, insan olma kimliğini kazandırmayı hedefleyen bir eğitime gereksinim vardır. Kendi ortak kimliğimizin, insan olarak değerlerimizin farkında olmaksızın diğer insanları insan olarak görmeyi ve onlara insan gibi davranmayı başaramayız. Kendisini etnik ya da dinsel kimliğiyle tanımlayan, bunun dışına ve üzerine çıkamayan kişilerin diğer insanları da bu bakış açılarından "öteki" ya da "yabancı" olarak görmeleri, kendileriyle ortak yanları gözden kaçırmaları doğaldır. Ancak kendisindeki insan olmanın farkına varan kişiler başkalarındaki insan olmayı görebilir ve bu imgeye dayalı olarak eyleyebilir, yani insanı görerek, insanı kendinde bir amaç olarak görerek eyleyebilir.

İnsan olma bilincine ya da ortak kimliğin farkına varmayı sağlama, etik temelli insan hakları eğitiminin olmazsa olmazlarının başında gelir. Ama bu, tek başına insan hakları eğitimin başarılı olmasını da sağlayamaz. Bunun yukarıda da değinildiği gibi değerlendirmeye ilişkin bilgiyle desteklenmesi gerekmektedir. Karşılaştığı kişilere, eylemlere önyargılarla ya da ezbere değer yargılarıyla bakan, kendi özelliklerini dikkate almaksızın onları ezbere değerlendiren kişilerin değer

çiğnemeleri, haksızlık veya ayrımcılık yapmaları kaçınılmazdır. Bu nedenle insan olma bilincini ve insan hakları bilgisini kazandırmayı hedefleyen etik insan hakları eğitiminin, aynı zamanda kişileri tek tek durumlar karşısında doğru değerlendirme yapabilecek donanımı kazandırması gerekir. Kişiler genel insan hakları bilgisiyle tek tek durumları değerlendirebilecek, onlardaki ortaklıklar kadar farklılıkları da görebilecek ve ona göre karar verebilecek hale gelmedikçe, insan hakları eğitimi başarılı olmuş sayılamaz. Kuramsal olan yaşama geçirilmedikçe ihlaller önlenemez. Ayrımcılık ayrımcılığın kötü bir şey olduğunun öğretilmesiyle önlenemez, onun bir insan hakkı ihlali olduğunun ya da insan hakkı ihlallerine yol açtığının sürekli tekrar edilmesiyle de önlemez. Kişilerin her kişideki insan olma ortak kimliğinin farkına varmaları, bu kimliğe uygun davranmanın gereklerinin bilgisini edinmeleri, en sonunda da özgür kişiler olarak doğru değerlendirmeler yapabilir olmalarıyla bu başarılabilir ancak.

Böyle bir eğitimin sonuçlarından biri de kişilerin toleranslı olmalarıdır. Tolerans ancak böyle bilinçli ve bilgili bir kişinin tutumu ise ona yüklenen işlevi yerine getirebilir, ırkçılık ve diğer türden ayrımcılıklarla savaşımda etkili bir araç olabilir. Aksi durumda tolerans beklentisi ya hiç gerçekleşmez ya da gerçekleşmesi rastlantısal olur. Bir kişilik özelliği haline gelmedikçe tolerans, ayrımcılıkla savaşımda beklenen yararı sağlayamaz.

Ayrımcılık

Afşar Timuçin

Ayrımcılık bencilliğin toplumsallaşmış biçimidir. Bu bir düşünce olmaktan çok bir duygudur ve birilerinin bizden aşağı bir durumda olduğu, en azından bizim özelliklerimizden çok daha başka özelliklerle donanmış olduğu inancına dayanır. Bencillik insanın doğal koşullardan getirdiği ve insanlaştıkça aşmaya çalıştığı bir durumdur. Kendi yararını her şeyin üstünde tutma eğilimi olarak bencillik tüm bireysel etkinliği ben'in amaçlarına indirgeme çabasını gerektirir. Bu eğilim, ileri biçimlerinde, başkalarının varlığını gereksiz görecek hatta bir yanılsama sayacak kadar aykırı görünümler alır. Kimi yazarlar bencilliği insan olmanın kaçınılmaz bir koşulu saydılar hatta onu gelişimin itici gücü olarak gördüler. Bencillik buna göre en eski insanın varlığını sürdürmesi için gerekli bir itkiydi. İnsanlık geliştikçe bencillikten özgeciliğe doğru bir değişim geçirmeye başladı. XVII.yüzyılın ünlü filozofu Hobbes daha çok bu görüşteydi. *Doğal durum*'daki insandan yani *homo homini lupus* (insan insanın kurdudur) gerçeğini yaşayan insandan kendini tüm varlığıyla başkalarına adayarak mutlu olabileceğine inanan insana kadar oldukça uzun bir yol alınmıştır. Ne var ki insanoğlu henüz gerçek anlamda özgeci diye belirleyebileceğimiz bir adanmışlığı enine boyuna yaşayabilecek kadar olgunlaşmış değildir.

Felsefe adamlarının hiç ilgilenmediği, edebiyat adamlarının da çoktan bir köşede unutup gittiği büyük ahlakçı La Rochefoucauld daha XVII.yüzyılda bize tüm erdemlerimizin özsevgisinden yani kendi değerini her şeyin üstünde tutma yatkınlığından kaynaklandığını, bizi övenlere karşı çıkışımızın iki kere övülmek isteğinden geldiğini bildiriyordu. Zamanla düşünürler bir *ikili bencillik*'den sözetmeye başladılar. Bu da doğrudan doğruya "karım ve ben" ya da "sevgilim ve ben" bencilliğiydi ki çapı biraz daha geniş tutulduğunda *aile bencilliği* anlamına geliyordu. Özellikle çağdaş yaşamın üretim ve tüketim koşulları insanı kendi dünyasında tek bırakırken ona bir aile cumhuriyeti içinde mutlu olma duyguları esinliyordu. Bu durum yeni insanın insandan ve ona bağlı olarak tüm evrensel kültür değerlerinden kopması sonucunu getirdi.

Oysa insanlık insanın insana adanmışlığı fikrini düşünce dünyasına çok erkenden getirmeye başlamıştır. Henüz kölecilik dönemi kapanmadan, Eskiçağ'ın büyük ahlakçıları olan Stoa filozofları, bireyi topluma örnek olmak ve böylece

başkalarını iyiye doğru dönüşmesine katkıda bulunmak gibi bir yükümlülük altına koymuşlardı. Onların öngörüleri Rönesans'ın insancılığından ve XVIII. yüzyılın aydınlanmacılığından geçerek Fransız Devrimi'ne kadar ulaştı. İnsancılık dogmalara sıkışıp kalmış insandan özgür arayışlarının insanına geçişi duyurur. Bu yeni insan doğaüstü saplantılarından büyük ölçüde kurtulmuş, Hıristiyan inancının ve feodal yaşam düzeninin unutturduğu eski verimli kaynaklara canla başla yönelen insandır. Bu geçiş doğrudan doğruya Ortaçağ'ın kaba toplumsallığından bireyi temel alan etkin toplumsallığa geçiştir. Ortaçağ'ın insanı senyöre, krala ve kiliseye sıkı sıkıya bağlıdır, bu yeni insan topluma *bireyselliğini tüm açılımlarında geliştirme olanağı bulacak biçimde* bir *sözleşme* 'yle yurttaşlarına ve giderek türdeşlerine bağlanacaktır. Daha doğrusu bağlanacaktı, çünkü insancıların ülküsü ya da düşü tam olarak gerçekleşemedi. Bu ülkünün gerçekleşebilmesi için insanın kendi içindeki engelleri aşması gerekiyordu.

Kant'ın küçüklüğünden kurtulmuş yani tembelliklerinden ve korkaklıklarından kurtulmuş insan öngörüsü insanın kendi içinde bulduğu ve ona göre kendi dışında yarattığı engellere takıldı. Yeni büyük çaplı üretim koşullarında gereksinimlerin ve ona bağlı olarak işbölümünün artması, gelişen işbölümünün gereksinimleri arttırması ya da gereksinimlere yeni gereksinimler eklemesi insancıların düşlediği insanın gelişini geciktirdi. Yoğun bir gerçekçilik arayışıyla ve insan sevgisiyle belirgin olan insancılık, insan olma koşulunu evrensel insana bağlayan insancılık etki gücünü büyük ölçüde yitirirken ya da etki alanını iyiden iyiye daraltırken bireysel ve toplumsal bencilliklere boş alanlar bıraktı. Yeniçağ'ın başlarında başlayan ulusçuluk eğilimleri, insancı eğilimlere tam karşıt bir biçimde ve yaşama geçmeye çalışan toplumcu öğretilerle tam anlamında çelişerek ayrımcılığı körükledi. Bunda elbet en önemli etken bilinç yetmezliğiydi. Eksik bilinç dogmalarla yani dizgeleşmiş önyargılarla, yetkin bilinç öğretilerle yani tartışmaya her zaman açık görüşlerle iş görür. Gündelik bilincin sınırlı koşullarında yaşamaya kendilerini mahkum etmiş olanlar ayrımcılık dediğimiz toplumsal bencilliğe kendilerini kaptırmaya her zaman eğilimli olacaklardır. Şu ya da bu gerekçeye dayanarak insanların kendilerini başkalarından ayrıma hastalığı diyebileceğimiz ayrımcılık gerçekte bir takım gözü açık insanların bir takım zavallı insanları kullanarak onların sırtından bir yerlere gelmesini sağlamaktan başka bir işe yaramıyor. İnsan için en tehlikeli olan duygu kendini *bir başka insan* olarak algılama duygusudur. Bugünün yoksun insanı, bugünün aşkı bile bencillikler adına kullanacak duruma gelmiş olan insanı doğrusu kendini bilen herkesin gözünü korkutuyor. Bu duygunun yaşamda büyük boyutlarda etkin olması daha yetkin bir insanlığa ulaşma istemimize engeller çıkarıyor. İnsanlar bir arada yaşamayı ve tek kişilik yaşam koşullarıyla yetinmeyi öğrendikleri gün, en azından bencilliği özgecilikle dengelemeyi öğrendikleri gün gerçek anlamda mutluluğun tadına varacaklar. Ama o gün şimdi bize uzak, çok uzak görünüyor.

Kimlik ve tanınma söylemi: ayrımcılık söyleminde yeni terminolojiler

Thomas Geisen

Kültürel ayrımlar toplumlardaki can alıcı unsurlardır. Bir yandan mevcut toplumsal koşulların güçlendirilmesi ve iyileştirilmesi olarak görülürler öte yandan da toplumu, onun gelenek, değer ve normlarını suçlama ve tehlikeye atma sayılırlar. Kültürel kimlikle ilgili bu tartışmalar genellikle bir toplumdaki tutarlı, sabit ve kararlı bir kültür imgelemi ve inancını gösterirler. Sosyolojik bir tanımla kültür, "insan yaşamının kurumsallaştırılmış biçimleriyle olduğu kadar ortak maddi ve ideal yaratımlar, içselleştirilmiş değerler ve anlam yorumlarıyla sınırlı bir uzam-zamandaki bir bütünlük" olarak anlaşılır.[1] Bu bakış açısıyla tarihin yalnızca bize söylediği değil ama aslında onu oluşturan küçük kültürel değişiklikler ve yönler genellikle göz ardı edilir ve unutulur. Bunun yerine kültür türdeş olarak imgelenir ve yapılanır. Bu özellikle ulus devletler üzerinde temellenen modern toplumlar için geçerlidir. Burada, bu kültürel türdeşleştirme, Benedict Anderson'un adlandırdığı gibi "imgelenen bir topluluk" inşasının bir parçasıdır.[2]

Ulus devletin oluşumunda, ulusun içindeki kültürel ayrımların kaldırılması ve başka "ulusal" kültürlerle keskin karşıtlıkların kurulması, tutarlı bir "ulusal kimliğin" oluşması için çok önemliydi. Ulusal kimliğin temel özellikleri ve ulusal karakterler, geçmişte sonuçları çok olan ve gelecekte de sürecek olan ebedi unsurlar olarak oluşturulmuşlardır. Bu çerçevede, kültürel ayrım, başlı başına toplum ve yaşam dünyasına aykırı olarak söküp atılmış ve sunulmuştu. Bu görüşe göre kül-

1. Hans-Joachim Klein, "Kultur In: Schäfers, Bernhard (Hrsg.)," *Grundbegriffe der Soziologie Opladen: Leske + Budrich.* (2001): 196.
2. Benedict Anderson, *Die Erfindung Der Nation* (Frankfurt Am Main: Campus, 1993).

türler arasına çok önemli ayrımlar yerleştirilmiş ve inşa edilmiştir. Ancak, yalnızca ayrı kültürler değil tahminen en türdeş kültürler içinde de ayrım vardır. Tutarlı ve türdeş bir kültür savı bir "kültürler çatışmasının"[3] gerici ve tutucu savları kadar çok kültürlü veya kültürler arası kavramların ilerici düşüncesini de alttan destekler.

Modern toplumlardaki mevcut ayrımcılık söylemi bu gelişmelerle yakından ilişkilidir. Daha genel olarak, ayrım inşa etme süreçlerinde ayrımcılığın ortaya çıktığı söylenebilir. Ayrımcılık, ayrımların tayin edildiği ve yargılandığı bir süreç olarak görülebilir. Buradan onların yargılarına uygulanabilecek ölçütlere talep ve gereksinim kadar eşitlik ve ayrımlar konusunda da sorular doğar. Ayrımcılık genellikle tek yanlı, yetkisizleştiren bir yaklaşım olarak tartışılır ve çözümlenir. Fakat ayrımcılık genel olarak kültürel tercihlerin geliştirildiği, sunulduğu, tayin edildiği ve yargılandığı bir süreç olarak daha geniş bir bağlamda görülmelidir. Bu açıdan, "ayrımlar yapma ve değerlendirme"olarak daha genel anlamdaki ayrımcılık insan yaşamının zorunlu bir koşuludur. Ancak, ayrımcılık siyasal eşitsizlik koşullarına uygulanır uygulanmaz ve baskı ve sömürünün toplumsal yapıları altında bir toplumdaki haksız ve özgür olmayan koşulların haklı çıkarılmalarının en önemli unsuru haline gelir.

Bu makalede ayrımcılık sorununun kesin bir yargı konusunda bazı güçlükler yarattığını gösteriyorum zira hedef değişmez bir hakikat değildir. Daha ziyade inşa edilmiştir ve insan dünyasının, onun içinde yaşayanların ve insan ilişkilerinin nasıl algılandığı ve değerlendirildiğine ilişkin anlamlar ve yargılardan oluşur. Benim ana savım ayrımcılığın toplumsal konumlandırmanın ortaya çıkmasını sağlayan belirsiz bir kavram olduğudur. Bu belirsizlik daha genel bir ayrımcılık görüşü üzerinde temellenir: Ayrımcılık, toplumsal alanda, ayrımlarla; siyasal alanda, eşitlikle ilintilidir. Ancak, gerçek ya da hayali ayrımlara karar vermenin bir sonucu olarak, ayrımcılık daima, varolan dengesiz iktidar ve yasa ilişkileriyle örülmüştür. Dolayısıyla insan dünyasında "ayrım ve eşitlik" olarak kendini gösteren, çoğulluktan doğan ayrımcılıkla ilgili bazı sorunlu konuları ele almak istiyorum.[4] Modern toplumlardaki çoğulluk ve ayrımcılık ilişkisiyle ilgili bazı düşüncelerle başlayacağım. Burada, ayrımcılığın anlaşılması ile ilgili bazı temel sorunları ele alıyorum. İkinci kısımda "kimlik" ve "tanınma" söylemi üzerine bir eleştiri sunacağım. Burada, modern toplumların bu yeni söylemlerinde ayrımcılık uygulamasının yeni çizgilerinin çizildiğini tartışacağım.

I. AYRIMCILIK VE ÇOĞULLUK

Hannah Arendt "çoğulluk" terimini temel bir durumu belirtmek üzere kullanır. Onun görüşüne göre insanlar ancak çoğulluk içinde var olabilirler. Şunu vurgular: "İnsansal çoğulluk olgusu, bu eyleme ve söyleme temel koşulu, kendisini eşitlik ve ayrım olarak iki ayrı biçimde gösterir".[5] Bu çoğulluk düşüncesi, bizler aynı zamanda eşit ve ayrı olduğumuzdan belirsiz bir ilişkiyi gösterir. İnsan –bir ortaklığın

3. Samuel Huntington, *Kampf Der Kulturen* (München, Wien: Europaverlag, 1997).
4. Hannah Arendt, *Vita Activa. Oder Vom Tätigen Leben [the Human Condition]* (München: Piper, 1968).
5. A.g.e., 213.

parçası, sözgelimi bir topluluğun ya da toplumun bir üyesi olduğu kadar bir birey olarak da – o halde daima kişilerin gerçek ya da hayali ayrımlara maruz bırakıldığı ve böylesi süreçler kadar eşitliğe ulaşılan ya da eşitliğin arandığı süreçlerle de örülmüştür. O halde daha genel olarak, başkalarındaki bir şeyi küçük görmek demek olan ayrımcılık çoğulluğun kendi içine yerleştirilir ve oturtulur. Aslında da onun zorunlu bir ürünüdür.

Bunu akılda tutarsak eşitliğin, ayrımcılığın olmadığı ilişkilere ve durumlara işaret ettiği söylenebilir. Bu durum ancak, insanlara karşı her tür ayrımcı uygulamanın zorunlu olarak eşitliği ve böylece de siyasetin temelini ortadan kaldırdığı siyaset alanında açılabilir ve gerçekleşebilir. Siyaset alanının tersine, toplumsal ayrımlar ayrımcı ilişkilerin yeri haline gelir. Oysa eşitliğin yeri Arendt'e göre insanların ortak "dünya" için ortak çıkardan oluşan konularla ilgilendikleri siyaset alanıdır. Bu sözgelimi, insanlar arasındaki ilişkilerin nasıl kurulması gerektiğini anlatır. Burada herkes, farklı çıkarlarında olduğu kadar bireyselliklerinde de birbirinden ayrıdır. Ancak, eşitlik ve ayrımın her ikisi de aslında birbiriyle ilişkilidir: çeşitli toplumsal ayrımlar olmadan bir siyasal toplulukta bir arada yaşayan herkesin ortak çıkarı olan şeyleri tanımlama ve düzenleme gereksinimi olmayacaktır. Eğer ayrımlar olmadan eşitliğin olamayacağı doğruysa her ikisinin de birbirinin ön koşulu oldukları bu ilişki ile ilgili birçok soru olduğu açıktır.

"Ayrımlar olmadan eşitliğin olamayacağı" olgusu genellikle olduğu gibi kabul edilir. Ancak, Arendt'in çözümlediği gibi, ayrımcı uygulamalar açısından, bundan doğan güçlükler sadece siyasal ve toplumsal alan arasındaki ayrım nedeniyle olmaz. Ayrıca o toplumsal uygulamanın bir ayrımlar yapma uygulaması olarak genel kavranışından doğar. Toplumsal uygulama için, ayrımlar zorunlu bir koşuldur ve bu ayrımlar sadece salt ayrımlaştırma süreçlerinden değil yargı verme ve eylem süreçlerinden de doğarlar. Bir diğer deyişle onlar ayrımcı uygulama süreçleriyle ortaya çıkarlar. Bu verildiğinde, ayrımcı uygulamaların belirsiz olarak görülmeleri gerekir zira ayrımcılık hem ayrı hem de karşıt etkilere aynı anda sahip olabilir. Ünlü ve tartışmalı bir örnek verirsek: "ırk" ayrımcılığı belirli bir "ırk" ın üyeleri olarak gördüğü ve yapılandırdığı insanları aşağı ve değersiz görür. Bu bakış açısından, toplumsal ilişkilere ya da iş ilişkilerine göre ayrımcılığa uğramış olmanın sonucu olarak onlar başkalarından aşağı görülürler. Öte yandan, ayrımcılık karşıtı yasalar, sözgelimi Amerika'daki olumlu eylem programları belirli bir "ırkın" üyesi olma nedeniyle "pozitif" bir ayrımcılık yaratırlar. Fakat tam da "ırk"ları nedeniyle daha önce belirli konumlardan dışlanmış olanların toplumsal konumlarını düzeltmeyi, sözgelimi bir şirkette farklı yönetim düzeylerinde, amaçlarlar. Burada her iki durum da "ırk" kavramını onaylar. Bu örnek, siyasetin "ayrımcılık" sorunuyla nasıl da bir "karşı-ayrımcılık" edimiyle uğraşmaya çalıştığını gösterir. Fakat bunun sonuçları, ve en önemlisi de siyasal alana etkileri nelerdir?

Daha iyi anlamak için "ayrım" ve "eşitlik"in anlam ve bağıntılarına daha yakından bakmak gerekir. Arendt söyleme ve eylemenin temel koşullarının bir yanda eşitlik öte yanda da ayrım olduğunu söyler. Arendt, ayrım olmaksızın ne bir düşünce alışverişinin gerekli olacağını ne de hakkında konuşabileceğimiz "ayrı düşünceler" diye bir şeyin olacağını öne sürer. Ve insanlar arasında "uygun" ayrımlar olmaksızın, Arendt'in eylem anlayışında zaten içerilen "başkalarıyla birlikte" hiçbir eylem, bir eylem tayini olmayacaktır. Ayrımlar olmadan ortak çıkar konusu olan ve dolayısıyla da siyaset alanında yer alan şeylerde "bir araya gelme" ve "uzlaşımlar arama" gereksinimi olmayacaktır. Bu ortak çıkar insan etkinliği ile –

çalışma ile, emek ve eylem ile- "yaratılan" ve "korunan" dünya olarak adlandırılabilir.[6] Daha açık bir ifadeyle biz bu dünyada başkalarıyla bir arada yaşarız. Bu daima böyledir.

Fakat ayrımlar doğal olarak var olurlarken eşitliğe de gereksinim vardır. Aynılık biyolojik yaşam süreçlerinin belirtisi iken eşitliğin temeli yalnızca siyasette atılabilir. Biyoloji, insan bedeninin yaşam süreçlerinin aynılığındaki en göze çarpanı olarak insan doğasının aynılığı demektir. Siyasette, eşitlik insanların bir topluluktaki, paylaşılan bir dünyadaki ortak çıkarlarından oluşan şeyleri ilettikleri ve tartıştıkları bir siyasal eylem sürecinden doğar. Biyolojideki aynılık ve siyasetteki eşitlik aynı ya da eşit olanlar arasında hiçbir ayrımın olmaması demektir. Ayrımların ortaya çıktıkları yer yalnızca toplumsal alandır. Ancak burada soru şudur: aynılığın ve eşitliğin koşulları nelerdir? Arendt insanlar ancak insanlardan doğabildiklerinden aynılığı salt verilen, varlıkbilimsel bir olgu, var olanın zorunlu bir koşulu olarak ele alır. Aynılığın tersine, eşitlik insanların bir arada eyledikleri ve ancak bunu yaparlarken birbirlerini eşit kabul ettikleri siyasal alanın sonucu ve koşulu olabilir. Burada eşitlik bir diğerini eşit saymaya karşılıklı olarak söz vermekle temellendirilir ve belirlenir. Bir siyasal topluluğun temeli olan işte bu karşılıklı sözdür. Bireysel hakları ve siyasal özgürlüğü sadece bu söz garanti eder.[7] Bu aynı zamanda bireyin topluluk tarafından ve de genel olarak dünya ve toplumun birey tarafından garanti edilmesi ve korunmasıdır.

Arendt burada birey ve siyasal topluluk arasındaki belirsizliği ancak karşılıklı kabul ve eşitlik ile var olabilen bir ilişki olarak betimler. Fakat toplumsal alandaki "ortaklık" genel olarak belirli bir özelliğe sahip olan bireysel ve/veya ortaklaşa çıkar arayışında temellenir. Bu ayrımlar bireyler arasında ayrı ilişkiler oluşturdukları ve tespit ettiklerinden dolayı çok önemlidirler. Bir yandan bu siyasal ilişkiler ortak bir dünyaya aidiyeti gerçekleştirirler. Öte yandan da bu toplumsal ilişkiler bölünmeleri ve ayrılıkları ortaya çıkarırlar. Arendt bu olguyu insan hakları konusundaki tartışması ve eleştirisinde, sorgulanmayan ve her bireye onun Tanrı-vergisi doğasıyla verilen temel ya da "doğal" haklar olarak ilan ederek gösterir. Fakat aslında ve modern koşullar altında insanlar bu haklara ancak bireye bu hakları garanti edebilen biri varsa sahip olurlar. Burada bireye bu gerekli korumayı sağlayabilen bir iktidar gereklidir.[8]

Bireyin ve haklarının korunması ancak bireysel hakların bir topluluğun ortak gücüyle garanti edilmesi demek olan bir siyasal topluluğun bir parçası olma anlamında eşitlik varsa güvence altına alınabilir. Modern toplumlarda bu ortak gücü hükümet temsil eder. Siyasal anlamda eşitliğin iki görünümü vardır, yasa önünde eşitlik ve siyasal katılımda eşit haklar. Ve şu da eklenebilir: toplumsal ayrımlarda toplumsal ve kültürel olarak ayrı olma hakk'ında eşitlik. Ayrımcılık sorunu bu "toplumsal ve kültürel ayrımlar hakkı"ndan doğar. Bu, ayrımların doğduğu toplumsal uygulama içindeki ana mekanizmadır. O halde ayrımcılık toplumsal ayrımların oluşturulduğu ve görülebildiği süreç demektir. Ayrımlar bireysel ya da ortak-

6. A.g.e.
7. Hannah Arendt, *Elemente Und Ursprünge Totaler Herrschaft* (München: Piper, 1933), Hannah Arendt, *Über Die Revolution [on Revolution]* (München: Piper, 1994), Arendt, *Vita Activa. Oder Vom Tätigen Leben [the Human Condition]*, Hannah Arendt, *Was Ist Politik?* (München: Piper, 2003).
8. Arendt, *Vita Activa. Oder Vom Tätigen Leben [the Human Condition]*, 422ff.

laşa yargı süreçlerinin icra ettiği ayrımcı bir uygulamanın sonucudur. "Ayrım olarak" ayrım yoktur, dahası bir toplumda ayrımların var oluşu, algısı ve devam etmesi rekabetçi bir değerler ve normlar sistemi içinde örülmüştür. Ayrımcılık burada bir şeye anlam verilen ve ayrımlar yapılan daha genel bir mekanizma olarak görüldüğünden bu nokta önemlidir. Ve anlam ancak başka şeylerden ayrı olan bir şeye verilebilir.

Ayrımların değerlendirilmesinde, ayrımcı uygulamanın ortaya çıktığı daha genel bir süreç vardır. Ayrımlar sadece ayrımlar değildir, onlara ayrı norm ve değerler yüklenir. Bu işleyen ve tarihsel olarak devam eden süreçlerde, ayrımcı uygulamaların, her nasılsa "başka" olanı yalnızca tanımlayıp değerlendirmedikleri aynı zamanda da "kendi başına" olarak kavrananı da biçimlendirdikleri paradoksal sonucu vardır.[9] Dolayısıyla ayrımcı uygulanma yalnızca başkalarından ayrıya değil aynı zamanda bir "normallik" inşası sürecine de işaret eder. Burada "normallik" evrensel olarak geçerli görülen sürekli değerlendirme ve yargılama süreçlerinin belirli bir sonucu olarak görülebilir. Bir diğer deyişle, "normallik" ayrımcı uygulamanın sürekliliği ile gelişen toplumsal bir kavramdır. Bunu "normal" ve "anormal"de ayrımlar görerek yapar.[10]

Ayrımcılık, normalliğin inşa edildiği ve yine de dışlama ve ayrımın yürütüldüğü bir süreç olarak görülebildiğinden ayrımcılık kuram ve kavramı temel bir belirsizlik sergiler. Arendt'in çoğulluk kavramı belirsizliğe gönderme yapabilir zira o çoğulluğun iki görünümü olarak eşitlik ve ayrımın bireyler arasında var olabilen farklı ilişkileri sadece betimlemediği anlamına gelir. Ayrıca, eşitlik ve ayrımın her ikisi de bireysellik içinde kaydedilir ve belirsiz bir özellik geliştirirler. Belirsizlik, eşitlik ve ayrımın bireyde aynı anda varolması demektir. İşte bu açıdan ayrımcılık sorununun geniş ölçekli toplumsal ve siyasal imalar ile birlikte karmaşık bir olgu olarak ortaya çıktığı yerde bir toplumun toplumsal ve siyasal yapıları üzerinde güçlü ve karşılıklı etkileşimler de ortaya çıkar.

II. AYRIMCILIK VE KÜLTÜR

Buraya kadar ayrımcılığa, ayrımların görülebilir olduğu ve var olan toplumsal normlar ve değerler temelinde, bir diğer deyişle belli bir kültürel sistem içinde yargılandıkları bir toplumsal uygulama olarak değindim. Ancak burada önemli soru şudur: Ayrımcılık bir siyasal ve/veya bir toplumsal sorun haline ne zaman gelmiştir? Ayrımlar yapma ve sürdürme sürecini ayrımcı bir uygulama olarak ele alırsak belli türden bir "ayrımcı uygulama"nın toplumsal yaşamdaki insan etkinliğinin bir parçası olduğunu da az çok söyleyebiliriz. Bireysel ve ortaklaşa etkinliklerle bir ay-

9. Uli Bielefeld, *Das Eigene Und Das Fremde*, Hamburger Edition ed. (Hamburg: 1992), Thomas Geisen, *Antirassistisches Geschichtsbuch. Quellen Des Rassismus Im Kollektiven Gedächtnis Der Deutschen* (Frankfurt Am Main: IKO-Verlag, 1996), Gottfried Mergner, *Lernfähigkeit Der Subjekte Und Gesellschaftliche Anpassungsgewalt* (Hamburg: Argument Verlag, 1999).

10. Jürgen Link, *Versuch Über Den Normalismus* (Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 1999), Bernhard Waldenfels, *Grenzen Der Normalisierung* (Frankfurt Am Main: Suhrkamp, 1998), Herbert Mehrtens Werner Sohn, *Normalität Und Abweichung* (Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 1999).

rımcı pratiğin uygulanmasında toplumlar ve onun üyeleri ayrıma uğratıldıkları ve yapılandırıldıkları kadar ayrı ve çoğul hale de gelirler. Bunu yapmakla belli topluluklar ve toplumlar kadar belli bireyler de sözgelimi aile kayıtlarıyla, akran gruplarıyla, arkadaşlıkla, yaş gruplarıyla, siyasal partiler ya da gruplarla, farklı ulus devletlerle ulusal bağlarla tanımlanmış olurlar. İnsan etkinlikleri ve toplumsal uygulama içinde görülen ve sürüp giden ayrımlar imleyici "kültür" altında gruplandırılmıştır. "kültürel" uygulama sadece insanların ortaklaşa sahip olduklarını değil ayrımlarını da betimler- Kültürün kendi içindeki ve başka kültürler karşısındaki ayrımları. Fakat içinde bir paradoks da bulunduğundan bu terim bir şekilde sorunludur. Bir yandan kültür toplumsal uygulamaların nasıl yerine getirileceğini betimler, sözgelimi yemeği yerde değil masaya oturarak yemek gibi. Bu kullanım bu pratikleri uygulayan bir ortaklığa aittir. Burada toplumsal ayrımlar kültürel türdeşliğe tercüme edilir ve gönderilir. Öte yandan kültür, sözgelimi başka kültürlerden yeni toplumsal uygulamalarla tamamlanma ve/veya yeni ayrımlar yaratarak mevcut toplumsal uygulamayı dönüştürme suretiyle var olan (kültürel) gelenekleri sürekli değişikliğe uğratan ve geliştiren toplumsal uygulama içinde yazılır. Diğer bir ifadeyle kültürler ayrıdır ama aynı zamanda kültür ayrımdır.

Kültürü, Stuart Hall'un ifade ettiği gibi "parçalı"[11] olarak veya Homi K. Bhabha'nın vurguladığı gibi "melez" olarak[12] vasıflandırmak ve belirtmek – her ikisi için de bu, "melez kimlikler"in gelişmesinin *kültürel* temelidir- dolayısıyla bir şekilde yanlış yönlendiricidir. Ayrıca kültür bu uygulamaların devam etmesi ve değişmesi arasında kararsız bir ilişkinin bulunduğu belli kültürel uygulamaların bir başkalaşımı olarak görülebilir. Oysa kültürün parçalı, melez ya da kültür-aşırı bir kavram olarak nitelendirilmesi yine de kültüre türdeşleştirilmiş ve tam bir kavram olarak işaret etmeyi sürdürür. Kültürel süreçler, içlerinden başka ayrımların çıkabileceği ölçütler sunarlar. Dolayısıyla bir yandan, ayrımcı uygulamalar, kültürel ayrımları seçme ve yargılama koşulu anlamına gelen, insan toplumundaki zorunlu bir koşul olarak betimlenebilir. Bunu yapmakla biz kültür tarafından biçimlendiririz ve onun aracılığıyla başkalarıyla paylaştığımız ortak dünyada eylemde bulunabiliriz. Aynı zamanda bu süreçte belirli bir kültürle, onun normları ve değerleriyle sınırlı hale geliriz.[13] Her bireyin içinde doğduğu kültürü benimseme süreci bireysel olur çünkü o bu dünyadan habersiz birinin bir yabancı olarak bu dünyaya katıldığı ve bu dünyayı ve sakinlerini tanıdığı bir süreçtir. Bu, bireysel özgürlüğün bir ifadesi olduğu kadar belli bir kişiliğin gelişmesinin de temelidir.

O halde ayrımcılığın içinden çıktığı toplumsal süreç sadece ayrımların yaratıldığı ve görülebilir olduğu bir süreç değildir. Ayrıca ayrımcılık süreci aracılığıyla toplumsal ayrılıklar da toplumsal uygulama ve ilişkiler içine öyle bir tarzda yazılmışlardır ki toplumdaki toplumsal ve kültürel yönelim için önemli olurlar. Ancak,

---

11. Stuart Hall, *Rassismus Und Kulturelle Identitäten* (Hamburg: Argument Verlag, 1994).

12. Homi K. Bhabha, *Culture's in-Between. In: Hall, Stuart/ Du Gay, Paul Cultural Identity* (London: Sage, 1996), Homi K. Bhabha, *Nation and Narration* (London, New York: Routledge, 1990).

13. Ernest Jouhy, *Bleiche Herrschaft - Dunkle Kulturen*, *Iko-Verlag* (Frankfurt Am Main: 1996), Ernest Jouhy, "Psyche Als Produktivkraft," in *Zukunft Ohne Arbeit? Zur Krise Der Arbeitsgesellschaft*, ed. Katrin Kraus Thomas Geisen, Veronika Ziegelmayer (Frankfurt: IKO-Verlag, 1998).

ayrımcı uygulamalar iktidar ve yasa ilişkileri içine derinden yazılır ve sarılırlar. Burada, toplumsal ve kültürel ayrımları ayırma ve yargılama süreci eşit olmayan iktidar ve egemenlik yapılarının ilişkilerini saptamada kullanılır. İktidar ve yasa ilişkilerinin ayrımcı uygulamalarla ilişkisini anlamak için "ayrımlar" ve "ayrımcılıklar" arasındaki ayrılığa geri dönmek önemlidir. Ayrımlar yapma uygulamasının yanında, sözgelimi kültürel uygulamalar, ekonomi, din, cins vs. gibi pek çok alan bulunurken ayrımcılık sadece ayrımlar seçildiği ve yargılandığında ortaya çıkar. İşte ayrımcılığın uygulanabileceği süreç bu ayrım görme sürecidir. Ve genel olarak, ayrımları kavramayı ve onlardan söz etmeyi olanaklı kılan, bu ayrımcı uygulamanın kendisidir. Bir diğer deyişle ayrımcı uygulama bir toplumdaki tercihler, şeylerin bir toplumda ve toplum için "iyi" ya da "kötü", "değerli" ya da "değersiz, "tehlikeli" ya da "zararsız" olarak değerlendirilmesi hakkındaki bir yargı üzerinde temellendirilir. Bunu yapmakla ayrımcı uygulama belli bir derecede görülebilir veya görülemez olan işaretlere başvurur. Burada ayrımcı uygulama görülemezi görülebilir kılmak için sembolik işaretler kullanır. Bu "görülür" işaretler ya insan bedenine yazılır, en ünlü örnekleri ayrı cins ve "ırk" tipleri inşası, ya da sembolik işaretler sözgelimi tarihte en ünlüsü Almanya'da Nazi yönetimi sırasında bitkin düşmüş olan Yahudilerin üzerinde bir nişan olarak kullanılan sarı yıldız, çeşitli giysi kodları ya da kültürel ifadeler kadar dinsel veya siyasal üyelik işaretleridir. Bu örnekler bürokratik eylemlerden, bir kültürel eğilimin gelişmesine kadar genişleyerek ayrımcı uygulama tarihinde kullanılan çeşitli işaretlerin ancak küçük bir izlenimini verir.

Pierre Bourdieu, İnce Ayrımlar adlı yapıtında geniş ölçekli kültürel "ayrımcılığın" yalnızca yöneticiler tarafından baskı altında olana uygulanan bir pratik olarak değil aynı zamanda toplumdaki alt tabakalar tarafından uygulanan ve ifade edilen bir pratik olarak da toplumu etkilediğini ve yapılandırdığını gösterdi. Alt tabakaların bu ayrımcı uygulaması onların altındaki tabakalara olduğu kadar üst tabakalara da yöneltilebilir. Paul Willis[14] bunu işçi sınıfı gençleri ilgili kitabında, İngiliz gençlerinin yönetici sınıfın baskın kültürüne karşı yöneltilen ayrımcı uygulaması ile bağlantı kurarak gösterir. Fakat bu ayrımcı uygulama, kendi başına işçi sınıfı kültürünün değerinin yükseltilmesi ile birleştirilir. Bu, gençlere kendi itibarlarını sağlar ve kültürel kaynakları elde edilebilir kılar. Ancak, direniş olarak anlaşılan bu uygulama onun mevcut toplumsal tabakaları ve sınıf kültürlerini idame ettirmesinde içerilen bir paradoksu gösterir. Bu durumda, direniş ve isyan görünümündeki aşağıdan ayrımcı uygulama ile baskın kültürden işçi sınıfına uygulanan ayrımcı uygulama mevcut ayrımcılık yapılarını sabitlemek ve sürdürmek için buluşur ve eylemde bulunurlar. Bourdieu ve Willis'in örnekleri kültürün modern sınıf toplumlarındaki toplumsal tabakalaşmayı idame ettirmenin en önemli aracı olduğunu gösterir. Bourdieu doğrudan Marx'a başvurmadan, Marx'ın bir yandan kültür ve tarih aracılığı ile öte yandan da sınıf ayrımı –bu ayrıma göre de sınıf kültürü – aracılığıyla yaptığı toplum ayrıştırmasını kullanır.

Kültürel sorunların iktidar ve yasa ile ilişkilendirilmesi, bu sorunun ayrımcı bir uygulama ile ilintisi A.Gramsci tarafından da tartışılmıştır. Burada bir ayrımcı uygulama olarak toplumsal ve siyasal ortamlara gömülü bir kültür kavramı bulu-

---

14. Paul Willis, *Common Culture: Symbolic Work at Play in Everyday Cultures of the Young* (Milton Keynes: Open University Press 1990).

ruz. Gramsci'nin bir "siyasal rejim" ya da "yönetim" olarak kültür kavramı belli bir ayrımcı pratiği uygulamada daimi olan bir uygulamayı işaret ettiğinden bunu açıkça gösterir.[15] Bunun temelinde "kültür" ve "kültür olmayan" ayrımı bulunur. :u ilişkide yönetici sınıfın kültürü veya – Gramsci'nin söylemeyi tercih ettiği gibi- egemen kültür baskındır. Egemen kültür kendini baskın olarak ortaya koyarak bütün diğer kültürlere karşı ayrım uygular. Bu sürecin bir sonucu "yüksek kültür" ve "popüler kültür" arasındaki ayrımdır. Dolayısıyla Gramsci'ye göre kültür egemen sınıfa karşı savaşımın önemli bir alanı haline gelir. Baskın kültüre karşı, "siyasal rejime" karşı bu savaşım "yeni bir ahlaksal yaşam" ile birlikte başlar.

Bourdieu, Willis ve Gramsci'nin tartışması kültürel uygulamaların iktidar ve yasa ilişkilerine yakalandıklarını gösterir. Bu yasalar uygulanırlarken ayrımcı uygulamalar ortaya çıkar. Bunlar, kültürel egemenlik, iktidar ve ayrıcalıkları sabitleme amacıyla kültürel süreçleri türdeş kılar ve birleştirirler. Burada, kültürel alandaki ayrımcılık, ya baskıyı sürdürme ya da direnişi teşvik etmede kullanılabilen iktidarı ortaya çıkarmanın bir aracı haline geldiği birleştirici bir işleve sahiptir. Her iki durumda da ayrımcılık, bireysel ayrımların "kendisi" ve "ötekiler" temel karşıtlığı içinde ortadan kaldırıldığı bir uygulamadır.

III. AYRIMCILIK VE TARİH: "IRK" VE IRKÇILIK OLAYI

Bunu hesaba kattığımızda, ayrımcılığı sadece bir bireyin ya da bir toplumsal grubun ve onların toplumsal ve kültürel uygulamalarının küçük görülmesi sayamayız. Ayrıca ayrımcılık, ayrımcılık sürecindeki küçük görmenin nedenini belirlemek için bağlamsallaştırılmalıdır. Bu da ayrımcılık eylemlerini çözümlerken bu eylemleri ortaya çıktıkları toplumsal bağlama yerleştirmenin can alıcı olması demektir. Fakat insanlığa ve adalete başvurmada tarihin ayrımcı uygulamalarla ilintisi sorunu da vardır. Genellikle ayrımcılık tek bir eylemden doğmaz daha çok toplumdaki mevcut gelenekler üzerinde temellenen belirli bireysel ya da toplumsal uygulamaların devamının ürünüdür. Modern batı toplumları için, kolonicilik ve kapitalizm, sınıf, cinsiyet ve ulusla ilgili can alıcı uygulama gelenekleridir.[16]

Bir araç olarak görülebilen, kendileri ayrımcılık yapanlara karşı kullanılan ve yöneltilen birtakım ayrımcılık türleri vardır, sözgelimi göçmenlerin ırkçı ayrımcılığı gibi. Bazı başka kendini-ayırma türleri toplumsal ya da siyasal gelişme sağlamak ve devletten özel destek, haklar ve koruma talep ederek toplumda daha eşit bir konuma kavuşmak için, kimlik siyasetini kullanma yoluyla bir bireyin veya bir toplumsal grubun itibarını sağlamada önemli psikolojik role sahip olabilir, sözgelimi olumlu eylem siyasetinde.[17] Bir toplumsal durumda ayrımcılığın alabildiği yönler ve bükülmeler, mevcut toplumsal ayrılıkların, bir süreklilik olarak yorumla-

---

15. Antonio Gramsci, *Gefängnishefte. Band 8.* (Hamburg/ Berlin: Argument Verlag, 1998).
16. Immanuel Wallerstein Etienne Balibar, *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten* (Hamburg/Berlin: Argument Verlag, 1990).
17. Thomas Geisen, "Identitätspolitik," in *Historisch-Kritisches Wörterbuch Des Marxismus*, ed. Wolfgang Fritz Haug (Berlin: Argument-Verlag, 2004), 672-80, Hall, *Rassismus Und Kulturelle Identitäten*, 15ff.

namayacağını gösterir. Tarihte daima geçmiş olaylar, başarılar ve eylemlerden devralınan koşullar altında ortaya çıkan yeni bir başlangıç vardır. Bu, sömürü ve baskının tarihsel sürekliliğinin etkisinin onun yürürlükteki ayrımcı uygulamalar üzerindeki etkileri içinde araştırılması gerektiği anlamına gelen ayrımcılık alanıyla da ilintilidir. O, yürürlükteki ayrımcı uygulamayı değerlendirmek için verili ve kendinde apaçık olarak alınamaz. Ayrıca ayrımcı uygulamanın anlaşılması şimdiki toplumla onun mevcut bağlamları ve yeni gelişmeleriyle ilişkilendirilmelidir. Dolayısıyla, modern toplumlardaki ayrımcılığın gelişmeleriyle ilgili olarak onun sayısız, bazen temel yön ve değişimlerini çözümlemek gereklidir. Bu gelişim içindeki son büyük değişimlerden biri biyolojik paradigmanın egemenliğinin yerini ırkçılıktaki kültürel ayrımcılık paradigmasının almasıydı. Bugün çoğu toplumda "ırk" ayrımcılığı uygulaması biyolojik kavramlardan daha çok kültürel ayrımlara ve etnikliğe işaret eder. Ancak onlar toplumsal ilişkilerin tanımlanması ve belirlenmesindeki göze çarpıcılıklarını sadece azaltmaz, yitirirler de. Kültür ayrımcılık için baskın bir paradigma haline geldiğinden bazen kültürel sorunlar, sözgelimi kültürü değiştirilemeyen bir alışkanlığa dönüştürme suretiyle sözde-biyolojik kavramlar ve varsayımlar olarak anlaşılır ve kullanılırlar. Burada, kültür sözde-biyolojik bir statüyle kapalı bir kavram haline gelir. Diğer deyişle kültür böylece sabit ve daimi olur. Ayrıca o önceki sözde-biyolojik özelliğini ve "ırk" tanımını üzerine alır. Etienne Balibar bu yeni ırkçılık türüne "neo-raşizm"adını verdi.[18] Burada kültürel ayrım ve onun ahlaksal yargıları yeni ayrım çizgileri çizmek ve kapitalizmin egemen olduğu bir toplumda zaten mevcut olan ayrım çizgilerini yeniden çizmek için kullanılır.

Batı dünyası için ırkçılık, kolonicilik zamanındaki ve emperyalizm dönemindeki bir ayrımcı uygulama olarak önemli bir ilgi kazandı ve hala da ayrımcılığın ortaya çıktığı merkezi arenalardan biridir. Bu tür ayrımcılık ve/veya ayrımcılık söylemi tam da İngiltere, Hollanda, Almanya ve Amerika gibi göçmen toplumlarında artabilir. Irk söyleminin 16. yüzyıldaki başlangıcında ayrı insan ırkları kurgusu sadece Avrupanın kendi kolonyal maceraları sırasında "keşfettiği" "yeni" ve ayrı olanı betimleme amacıyla ilintili değildi. Daha başlangıçta "ırk" kavramı, uygar ve yabanıl, kültür ve doğa, insanlar ve hayvanlar, saf ve katışık, "beyaz" ve "karışmış" ve "siyah" kutupları arasındaki ayrılıkları istismar ve hiyerarşize etmek için kullanılmıştır. Bu konumlanma her zaman, kazananlar lehineydi ve kaybedenler üzerinde ezici oldu ve onların üzerine, bu amaca en iyi hizmet ettiği görülen, sözgelimi şiddet, siyaset, eğitim, din, hayal, kurgu, yalanlar ve hıyanet gibi bütün araçlarla zorlanmıştı.[19] Bu tarihsel gelişmeler Batı toplumlarının toplumsal ve kültürel sistemi içine yazılırlar zira bu sistem onların normlar ve değerler sisteminin parçası olduğu kadar ortaklaşa belleklerinin de parçası olmuştur. Diğer deyişle, Batı toplumlarının kültürleri kadar toplumsal yapıları da geçmişin – kurumsal uygulama kadar ortaklaşa ve bireysel alışkanlıklar içinde de yoğunlaşan - çeşitli ve farklı eylemlerinin nesneleşmeleri, sonuçları ve görünümleri olarak görülebilirler. Bu nesnelleşmeler ve ortak bellekler nedeniyle "ırk" ve ırkçılık söylemi, ayrı "ırklar" ya da "kültürler" olarak yapılananlar arasındaki toplumsal ilişkileri inşa etmek

18. Charles Taylor, "Multikulturalismus Und Die Politik Der Anerkennung," in *Multikulturalismus Und Die Politik Der Anerkennung*, ed. Amy Gutmann (Frankfurt Am Main: S. Fischer, 1992).

19. Geisen, *Antirassistisches Geschichtsbuch. Quellen Des Rassismus Im Kollektiven Gedächtnis Der Deutschen.*

için hala uygun bir ayrımdır. Birgit Rommelspacher, Avrupa'nın Yayılmasının devam eden etkisini bir "egemenlik kültürü" olarak nitelendirmiştir.[20] Ancak sadece geçmişteki yayılmaların ve zulümlerinin kalıntıları yoktur. Aynı zamanda, mevcut neo-liberal yayılmada, sözgelimi "kültürlerin çatışmasında" (Huntington) yeni ayrımcı uygulama türleri ve yeniden gerçekleşmeleri de vardır.

Önceden belirtildiği gibi, kültür biyolojik yapının bir tür eşlemi olmuştur ki bu sayede mevcut toplumsal ilişkiler korunsun ve sürdürülsün. Albert Memmi'ye göre, ırkçılık gerçek ya da hayali ayrımların davacının lehine ve mağdurun aleyhine olarak genelleştirilmiş ve mutlak yargılama olduğundan imtiyazlar ya da tecavüzler haklı çıkarılmalıdır.[21] Bu tanım, mevcut ya da beklenen avantajları ve imtiyazları garanti eden haksız ilişkileri tesis etmeye ve güvenceye almaya çalışan ırkçılık ve diğer ayrımcılık uygulama türlerinin çözümlenmesine uygun düşer. Daha genel olarak, ayrımcı uygulama insanlara karşı, onları yararlı ya da yararsız diye ayırmada temellenen işlevsel bir yaklaşım geliştirir. Ancak yararlı ya da yararsız ne sadece verili ne de sabit kategorilerdir. Neyin "işlevsel" olduğu ve bunun en iyi nasıl gerçekleştirilebildiği sorusu salt teknik bir soru değildir. Ayrıca o, toplumsal uygulamalar ve onun değer ve normlarının uygulandığı ve öncelik verildiği bir ayrımcı süreç sorunudur. Bu, yüksek düzeyde bir iş bölümüyle toplumdaki modern verimliliğin temeli olan bir kültürel uyumun geliştirildiği bir süreç olduğundan, zorunlu bir süreçtir. Bu verimliliğin temeli, "asıl üretici güç" olarak insanın gelişmesi ölçüsünde teknik bir ilerleme değildir. (Marx). Bu durum verimlilik artışını geliştirmenin can alıcı bir etkeni haline gelen, iletişimsel eylemler aracılığıyla birbirleri arasındaki ilişkileri inşa edecek olan insani yeteneklerin kullanımıdır. Hannah Arendt bu süreci insanların siyasal yetisinin "toplumsal"ı işgali olarak betimler.[22]

Bu işlevsel yaklaşımın kendisi araç-amaç ilişkileri üzerinde temellendirilen bir düşüncenin ardında gizlenen ayrımcı uygulamalar üzerinde temellendirilir. Bu yaklaşım, insanları bireysel performanslarına göre değerlendiren modern kapitalizmde yatan işlevselciliğin eşlemidir. Dolayısıyla modern kapitalist toplumlarda bir insanın değeri onun toplumda yararlı ve etkin olabilmesine ve öyle algılanabilmesine bağlıdır. Fakat bundan böyle bu ayrım, "yararsız"a olumsuz da olsa toplumda belli bir anlam yükler. 20. yüzyılda "yararsızlık" kategorisinin altında bulunandan daha kötü bir durum vardır. Bu, Robert Castel'in ücretli işi çözümlerken belirttiği gibi "gereksiz" kategorisidir. Bu terim daha önce Hannah Arendt'in 1930/40'lı yıllarda memleketlerinden sürülen ve devletsiz, haklardan, korunmadan ve güvencelerden yoksun bırakılan insanları "gereksiz" olarak betimlerken kullandığı bir terimdir.[23] İnsanları kendi "fikir" ve kimliklerinden soymanın en çarpıcı örneklerinden biri Amerikan yönetiminin Guantanamo'daki esirlerini yasa karşısında "kişi olmayanlar" saymasıydı. Bugün çoğu göçmen, eğer ekonomide gösterebilecekleri yararlı yetenekleri yoksa "gereksiz" kabul edilirler.

---

20. Gottfried Mergner, *Dominanz, Gewalt Und Widerstand* (Hamburg: Argument Verlag, 1998).
21. Albert Memmi, *Rassismus* (Frankfurt Am Main Syndikat, 1987), 103.
22. Arendt, *Elemente Und Ursprünge Totaler Herrschaft*, Thomas Geisen, "Zum Begriff Der Arbeit Bei Hannah Arendt," in *Genderperspektiven. Interdisziplinär - Transversal - Aktuell*, ed. Löhr Baltes Karl Hölz, Christel (Frankfurt: Peter Lang, 2004), 129-63.
23. Arendt, *Vita Activa. Oder Vom Tätigen Leben [the Human Condition]*.

IV. AYRIMCILIK VE KİMLİK

Modern toplumlarda farklı ayrımcılık çizgileri bulunabilir. En önemlileri sırasıyla sınıf, cinsiyet ve ulus ayrımlarıdır.[24] Bütün modern toplumlar göçmen toplumları olarak görülebildiğinden[25] ayrımcılığın modern toplumları yapılandırmada önemli bir işlevi vardır. Burada ayrımcı uygulamaya yol açan toplumsal ve/veya kültürel ayrımları sadece riskli meseleler üretmezler. Bundan başka, dışta kalanları ortaya çıkaran ve toplum içinde onları gereksiz hale getirebilen bir toplum içinde tehlikede olma bilincidir.[26] Bir topluluk içindeki karşılıklı yükümlülükler döngüsü üzerinde temellendirilen geleneksel sınırlarının zincirlerinden kurtulmuş modern bireyin durumu işte budur. Bunun yerine modern birey karşılıklı ve geleneksel sınırlardan kurtulmuş ve toplumun toplumsal alanında özgürce dolaşan bir parça haline gelmiştir. Burada kimlik sorunu büyük önem kazanır. Birey kimlik aracılığıyla sadece kendi görüş ve anlayışını geliştirmez aynı zamanda bir toplumda diğerleriyle, bireylerle, gruplarla ve toplumla ilişkilerini de kurar. Bu kimlik oluşturma sürecinin sürekli olması gerekir, o daimi bir bireysel görev ve başarı olmuştur.

Modern toplumlar için kimlik, bireylerin bir topluluk ve içinde yaşadıkları dünyaya bir aidiyet duygusu yarattıkları bir süreç olmuştur. İşlevsel ayrımlarla yönetilen bir toplumda bir şeye ait olmayı yalnızca kimlik garanti eder. Ayrımcı uygulamalar ortaya çıktığında kimlik kırılganlaşır ve tehlikeye girer. Böylesi durumlarda kimlikler oluşturma süreçleri baskıcı olabilir. Kimliğe zorlama süreçleri yaygınlaşabilir ve insanların önceden maruz kaldıkları ve aydınlanma döneminde kurtuldukları sözgelimi din'e ve geleneklere zorlanma gibi, temel ayrımlar yeniden güç kazanır. Bu modernleşmenin fiskesi, siyasal alanda olduğu kadar toplumsal alanda da temel değer sistemlerinin yeniden canlanışıdır. Ancak, güçlerini geri aldıkları bu süreç.kimlik-oluşturma süreçlerinin kendisi sayesinde gerçekleşir. Totaliter sistemlerden ve diktatörlüklerden başka hiçbir dışsal ya da kurumsal zorlama, bireyler üzerinde zor kullanan bir şey yoktur. Ayrıca bu süreçler içinde özgür bir seçim ve kişisel bir karar vardır.

İşte bu nedenle "bir kimliği olma" en azından bir şeye sahip olmak demektir ve özellikle sabit ve saygın bir kimlik kazanamamış olanlar sadece.sabit ve ayrımcı konum ve araçlara güvenmeye daha eğilimli olmayıp aynı zamanda da başka topluluklar kadar kendi topluluğu içindeki farklı anlamlar ve konumlar açısından bir totaliterlik uygulamasına yol açan "ya-ya da" mantığını uygulayan toplumsal ve siyasal gruplara da angaje hale gelebilirler. Bu tür "topluluk" örnekleri, sözgelimi aşırı sağ-kanat gruplar ve örgütler, (köktenci)dinci gruplar, ortodoks siyasal gruplar vb.dir. Başka birçok örnek verilebilir ama burada can alıcı nokta bu gruplara katılanlar ve onlara angaje olanların yeni bir kimlik aramaları ya da önceden var olanı beslemeleridir. Burada kimlik, bir toplumsal, dinsel ya da siyasal topluluğa ait olmaktan daha fazla bir şeydir. Ayrıca o kimlik inşası süreci için can alıcı

---

24. Etienne Balibar, *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten.*
25. Thomas Geisen, "Migration Als Vergesellschaftungsprozess," in *Arbeitsmigration* (Frankfurt Am Main: IKO-Verlag, 2005).
26. Hans Mayer, *Außenseiter* (Frankfurt Am Main: Suhrkamp, 1981), Mergner, *Dominanz, Gewalt Und Widerstand*, 99.

olan, tutkuyla ve vaatle içsel bir bağlanıştır. Bu süreçte, başkaları ancak, insanın "kendi" dünyası ve Ben'inin projeksiyon perdesidir.

O halde kimliğin önemli bir kaynak haline geldiği bir dünyada bir şey olmak hiçbir şey olmaktan daha iyi gibi görünüyor. Bu kimlik inşası daimi sürecini sürekli olarak başarıyla koruyabilmede çeşitli nedenlerle yeterince yaşamsal kaynak biriktiremeyenler için dayanıklılık ve süreklilik için koordinatlar sunan sözgelimi ulus, din ve gelenek gibi bir ortam içinde güvenli bir kimliği garanti eder görünen katı kimlik kavramları bir seçenek haline gelir.

Ve bu "ya-ya da" mantığı aracılığıyla gerçek sorunların ve yıkıcı güçlerin nereden geldikleri, sözgelimi "kapitalizm"den ve "göçmenler"den geldikleri ortaya çıkar. Bu, açıklığın olmamasına tepkinin basit çözümlere ve yönelimlere götürdüğü anlamına gelmez, bu konuda pek çok yanlış anlama ve yanlış yorum vardır ancak bu koordinatlar, bireylerin dünyanın daha karmaşık bir kavranışını ve görüşünü geliştirdikleri köşe taşlarıdır. Böyle yapmakla onlar, uzlaşımlar ve belli sınırlar ararlarken, şaşırtıcı zihinsel kapasiteler geliştirirlerken ve zararlı etkilerinden dolayı zihinselciliğe karşı çıkarlarken katı ve esnek olabilirler. Burada, acil kimlik gereksinimi ve arayışı, modern toplumlardaki mevcut ayrımcı uygulama çerçevesi ve gelenekleri içersinde anlaşılamayan bir ayrımcı uygulamaya yol açar. Bu 1960'larda kullanılan bir terim olan "kimlik siyaseti" olarak gösterilebilir.[27]

Bu yeni ayrımcı uygulama çizgisiyle ilgili olarak 1990'lardan bu yana toplumsal kuramda çok önem kazanan, tanınma kavramıdır. Bu yaklaşımı bir Hegelci görüş üzerinde geliştiren önemli kuramcılardan biri Axel Honneth'dir.[28] Fakat onun zaten çok kültürlülük kuramlarında ve tartışmalarında uzun bir geleneği vardır.[29] Tanınma başkasının, kendi varoluşu ve gereksinimleriyle birlikte tanındığı bir duruma işaret eder. Bu yaklaşımda tanınma, eşitsiz ilişkilerin, iletişimsel süreçlerin ve müzakerelerin hedefi haline gelebildiği bir sürecin ahlaksal temeli olur. Tanınma olmaksızın, farklı işlevlerde birbirine karşılıklı bağlılık olmayacağı gibi farklı toplumsal konumlar nedeniyle de karşılıklı ve farklı gereksinimlerin onayı da olmaz. Bir topluluğun modern toplumdaki bireylerin karşılıklı taleplerini güvenceye almak için toplumsal ve siyasal haklar geliştirebildiği esas temeli sağlayan tanınmadır. Tanınma, siyasal ve/veya toplumsal ayrımların sadece tartışma ve iletişime açık olmayıp aynı zamanda karşılıklı tanınma ile tesis edildiği bir süreç olarak görülebilir.

Buna karşılık, modern toplumlarda kimlik, tanınma süreçlerine bağlı olduğundan kimlik ve tanınma yeni ayrımcı uygulama çizgilerine dönüşür. Bunlar sadece işlevsel ayrım üzerinde değil aynı zamanda yarışma/rekabet ilkesi üzerinde de temellendirilirler. "Tanınma savaşımı"(Honneth) o halde bireylerin ve toplumsal grupların rekabet ve grup dışıyı üretme üzerinde temellenen bir topluma entegre oldukları bir süreç olduğu kadar bir kimlik mücadelesidir de. Bu, baskın olanın kendi konumunu daha az güçlü olanın taleplerine karşı savunduğu hiyerarşik bir toplumsal yapıya başvurudur. Tanınma savaşımının amacı öncelikle karşılıklı onaydır ama bu ancak, bir toplumda birbirine bağlılık ve birbirlerinin konumunun anlamı onaylanır ve saygı duyulursa olanaklıdır. Nihayet, bu rekabet ve işlevsel ayrım

27. Geisen, "Identitätspolitik."
28. Axel Honneth, *Kampf Um Anerkennung* (Frankfurt Am Main: Suhrkamp, 1992).
29. Taylor, "Multikulturalismus Und Die Politik Der Anerkennung."

üzerinde temellendirilmeyi sürdüren sabit bir topluma yol açar. Dolayısıyla, "tanınma savaşımı" modern Batı felsefesi içinde derinden gömülü özne-nesne ayrımını devam ettirir. Karşılıklı onayın şekli kişisel ve tikel çıkarların baskın olduğu bir sürece götürür. Ve dolayısıyla ayrımcılık süreçleri, karşılıklı onay özel çıkarların karşılıklı onayı olduğundan tanınma süreçleri içinde yazılmışlardır. Aynı zamanda, bastırılmış ve sömürülmüşlerin seslerini çıkarabilecekleri ve göz ardı edilen çıkarlarının tartışmaların ve toplumsal değişmenin odağı haline gelebileceği eğilimi de vardır. Bu model ortak bir sözleşmeyle verilen bir karşılıklılığın liberal modelinden çıkar. Fakat bu karşılıklılık yine de biçimsel olarak eşit "partner"ler üzerinde temellendirilen bir karşılıklılıktır yoksa siyasal eşitlik, siyasal özgürlük ve adalet üzerinde değil.

Tanınma kavramında, belki de işçilerin hareketi ile sorgulanan eski tartışma üzerinde yeniden bir tartışma söz konusudur: Sürekli reformlarla bir toplumsal değişme olabilir mi? Ya da devrim, mevcut ilişkileri alt üst etme gerekli midir? Fakat bu ya reformizm ya da devrim diyalektiğinin ötesinde bir toplumda daha değerli şeyler vardır : Özgürlük ve adalet. Siyasal ve toplumsal hareketlerin başlangıç noktası tanınmanın olmayışı değil özgürlük ve adaletin olmayışıdır. Ayrıca, tanınma aracılığıyla siyasal özgürlük ve adalet çabaları salt özel çıkarlara dönüştürülür. Ve bu özellik, aynı zamanda özel çıkarları daha genel çıkarlar olarak tanımlarken ayrımcı uygulamaların yeni bir odağı olur. Değer deyişle "tanınma savaşımı" düşüncesi ve kavramı, bireylerin, toplumsal grupların veya bir toplumun özel ve belirli çıkarlarının onayını talep eder. Bunu yaparken, özne-nesne ayrımının hüküm sürdüğü ilişkilerle bağlıdır. Fakat özne-nesne ayrımı devam ettiği sürece toplumda dışarıda kalanları üreten ayrımcılık türünün öz yapısı verilir ve can alıcı bir toplumsal etkiye sahip olmayı sürdürebilir. Bu şekilde, tanınmanın kendisi kimlik siyaseti uygulamasının ve sonuçlarının gösterdiği gibi bir ayrımcı uygulama süreci haline gelir.[30] Bir toplumda ancak ortak çıkarlara yönelme olduğunda toplumsal pratik ve kuramda dışta kalanı üretme süreçlerinden kaçınılabilir. Ayrımcı uygulama sadece, özgürlük ve adalet ilkelerine karşı hareket edenler için orada olacaktır. Böyle bir yönelimin odağı o halde özel çıkarlar değildir. Ayrıca buradaki ana nokta, topluluk içindeki herkesin paylaştığı ortak bir dünyanın en iyi düzenlenişini bulma sözüdür. Hannah Arendt'in dediği gibi, böyle bir sözün temeli "dünya sevgisi"dir yoksa bir "tanınma savaşımı" yaklaşımının esası olan ahlaksal düşünceler değil.

V. SONUÇLAR

Bu makalede ayrımcı uygulamanın, yargılama ve değerlendirme süreçleriyle bir toplumda ayrım çizgileri çizen bir etkinlik olduğunu göstermek istedim. Bu uygulama verili bir toplumda ayrı etkilere sahip olabilir. Ayrımcı uygulamanın, birbirine karşı ayrımlara tabi tutma suretiyle toplumsal ve siyasal bağlama sınırlar koyan daha genel bir uygulama olduğunu öne sürdüm. Bunu yaparken bir tikel bireysel ve ortak çıkarları tanımlama süreci de vardır. Dolayısıyla ayrımcı uygulamaların

30. (Geisen 2004).

sürdürülmesi kültürel yönelimleri ve toplumsal yapıları ortaya çıkarır. Onlar yönelim ve eylemin, sözgelimi gruplar ya da kurumlar kadar bireysel eylemlerin de apaçık hedefleri haline gelirler. İnsansal çoğulluk kendini eşitlik ve ayrım olarak iki şekilde gösterdiğinden eşitliğin siyasal ilişkilere işaret ettiğini vurgulamak gerekir burada bütün insanlar eşittir ya da eşit olmalıdır. Oysa bireysellik ancak, ayrımcı uygulamadan doğan ayrım aracılığıyla gerçekten vasr olabilir. Sonuçta kimliğin ve tanınmanın, işlevsel ayrımlar üzerinde temellenen mevcut ayrımları sabitlediğinden yeni ve modern ayrımcı çizgiler olarak görülebildiğini gösterdim. Tanınmayla sürdürülen sabit kimlikler, toplumsal ayrımların geçerliliğini siyasal alanda sürdürdüğünden siyasal eşitlik için en açık tehlikelerdir.

Çeviri: Deniz Kanıt

KAYNAKÇA

Anderson, Benedict. *Die Erfindung Der Nation.* Frankfurt Am Main: Campus, 1993.

Arendt, Hannah. *Elemente Und Ursprünge Totaler Herrschaft.* München: Piper, 1933.

———. *Über Die Revolution [on Revolution].* München: Piper, 1994.

———. *Vita Activa. Oder Vom Tätigen Leben [the Human Condition].* München: Piper, 1968.

———. *Was Ist Politik?* München: Piper, 2003.

Bhabha, Homi K. *Culture's in-Between. In: Hall, Stuart / Du Gay, Paul Cultural Identity.* London: Sage, 1996.

———. *Nation and Narration.* London, New York: Routledge, 1990.

Bielefeld, Uli. *Das Eigene Und Das Fremde.* Hamburger Edition ed. Hamburg, 1992.

Etienne Balibar, Immanuel Wallerstein. *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten.* Hamburg/Berlin: Argument Verlag, 1990.

Geisen, Thomas. *Antirassistisches Geschichtsbuch. Quellen Des Rassismus Im Kollektiven Gedächtnis Der Deutschen.* Frankfurt Am Main: IKO-Verlag, 1996.

———. "Identitätspolitik." In *Historisch-Kritisches Wörterbuch Des Marxismus*, edited by Wolfgang Fritz Haug. Berlin: Argument-Verlag, 2004.

———. "Migration Als Vergesellschaftungsprozess." In *Arbeitsmigration.* Frankfurt Am Main: IKO-Verlag, 2005.

———. "Zum Begriff Der Arbeit Bei Hannah Arendt." In *Genderperspektiven. Interdisziplinär - Transversal - Aktuell*, edited by Löhr Baltes Karl Hölz, Christel. Frankfurt: Peter Lang, 2004.

Gramsci, Antonio. *Gefängnishefte. Band 8.* Hamburg/ Berlin: Argument Verlag, 1998.

Hall, Stuart. *Rassismus Und Kulturelle Identitäten.* Hamburg: Argument Verlag, 1994.

Honneth, Axel. *Kampf Um Anerkennung.* Frankfurt Am Main: Suhrkamp, 1992.

Huntington, Samuel. *Kampf Der Kulturen.* München, Wien: Europaverlag, 1997.

Jouhy, Ernest. *Bleiche Herrschaft - Dunkle Kulturen, Iko-Verlag.* Frankfurt Am Main, 1996.

———. "Psyche Als Produktivkraft." In *Zukunft Ohne Arbeit? Zur Krise Der Arbeitsgesellschaft*, edited by Katrin Kraus Thomas Geisen, Veronika Ziegelmayer. Frankfurt: IKO-Verlag, 1998.

Klein, Hans-Joachim. "Kultur In: Schäfers, Bernhard (Hrsg.)." *Grundbegriffe der Soziologie Opladen: Leske + Budrich.* (2001).

Link, Jürgen. *Versuch Über Den Normalismus.* Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 1999.

Mayer, Hans. *Außenseiter.* Frankfurt Am Main: Suhrkamp, 1981.

Memmi, Albert. *Rassismus.* Frankfurt Am Main Syndikat, 1987.

Mergner, Gottfried. *Dominanz, Gewalt Und Widerstand*. Hamburg: Argument Verlag, 1998.
———. *Lernfähigkeit Der Subjekte Und Gesellschaftliche Anpassungsgewalt*. Hamburg: Argument Verlag, 1999.
Taylor, Charles. "Multikulturalismus Und Die Politik Der Anerkennung." In *Multikulturalismus Und Die Politik Der Anerkennung*, edited by Amy Gutmann. Frankfurt Am Main: S. Fischer, 1992.
Waldenfels, Bernhard. *Grenzen Der Normalisierung*. Frankfurt Am Main: Suhrkamp, 1998.
Werner Sohn, Herbert Mehrtens. *Normalität Und Abweichung*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 1999.
Willis, Paul. *Common Culture: Symbolic Work at Play in Everyday Cultures of the Young*. Milton Keynes: Open University Press 1990.

Dışlanan benlik tasavvurundaki özcülük

Nilgün Toker Kılınç

Bugün ayrımcılığın küresel planda ulaştığı nokta, bir yandan hegemonya diğer yandan milliyetçiliktir. Bir refah milliyetçiliğinin hegemonik baskısı altında kalanlarda açığa çıkan milliyetçilikler ve hegemonik gücün özcü hakikat bakışından yaydığı baskıcı bir "uyma" tavrı. Aslında diğerini kendisinden ayırarak hem kendini tanımlama, hem de diğerini kendisi olmayan olarak dışlayarak, kendi tanımı altında onu bir alt kimlik olarak sunma şeklinde tanımlanabilecek bu durum, modern benlik epistemolojisinde temellenir.

Dünyayı benlik öznellik bakış açısından tasarlama projesi olarak modern proje, biliyoruz ki aslında öznenin kendi dışındaki dünyaya egemen olma, bu dünyayı kontrol etme ilgisinin kavramsallaştırılmasıdır. Bu, önce fizik dünyanın, ardından insansal yapma dünyanın bir özne tarafından tasarlanması ve yapılması sürecinde doğan ve aslında tarihsel olarak uluslaşma sürecinde ortaya çıkan bir benlik kavrayışıdır. Nihayet modern ulus kavramı, kartezyen benlik tasarımında doğmuştur. Bu tasarıma göre benlik/özne, kendi eylem ilkesini ve bu ilkeye göre eyleyebilme gücünü kendi bütünlüğü içinde taşıyan bir yapıdır.

Benliğin bir bütünlük, kendi kendisine özdeş bir aynılık olduğu düşüncesinin yarattığı kimlik anlayışı, ayrımda temellenir. Bu, "a, eşittir a" ve "a, a-olmayandır" şeklinde formüle edilen modern özdeşlik ve çelişmezlik ilkesi altında tanımlanmış benlik kavrayışıdır. Kendi kendine özdeş aynılık olarak "a", kendisinden ayırdığı "a-olmayan"[1] tanımlamamış, tersine onu sadece kendisinin olumsuzlanması olarak başka bir tür aynılığa kapatmıştır. Bu durumda, a-olmayan da kendisini a'nın olumsuzlanması içinde tanımlamaya itilmiş ve bu a-olmamanın neliği sorusunu kendini tanımlamanın merkezine yerleştirmiştir. Her iki taraf için de, o halde, benlik bir nelik sorunundan hareketle kurulmuş, statik ve özcü bir tasarım haline

1. P. Bourdieu, *Pratik Nedenler* (Kesit Yayıncılık, 1995), 20.

gelmiştir.

Benliğin, sahip olunan bir nelikten hareketle tanımlandığı bu modern epistemolojinin yol açtığı yıkıcılığa ilk güçlü itiraz Rousseau'dan gelmişti ve biliyoruz ki daha sonra Aydınlanma Felsefesinin benliği tanımlamada uğrayacağı paradigma değişikliği bu eleştiri dolayısıyla olmuştur. Rousseau'nun modern benlik epistemolojisine itirazla ortaya koyduğu ve daha sonra Kant'ın kavramsallaştırdığı bu yeni benlik tasarımı, benliğin tikel kapalılıktan hareketle tanımlandığı modern kavrayışa kökten bir karşı çıkışla ortaya konulmuş intersubjectif bir özne tasarımıydı. Rousseau, modern benlik epistemolojisinin yol açtığı yıkıcılığı, diğerinin moral bakımdan değersizleştirilmesi olarak tanımlamış ve eşitsizliği bu moral değersizleştirmeden hareketle tanımladığı için özgürlüğü, insanın yeniden moral bütünlüğüne ulaşması, yani moral değerine ulaşabilecek örüntüler, bağlanmalar içine girebilmesi olarak görmüştü. Kant'ın ellerinde ancak intersubjektif bir biçimde kendini kurabilen öznenin moral özne olacağı bir öğretiye dönüşecek olan bu moderniteye karşı modern eleştiri, aslında ben-diğeri ilişkisini, dışlama içermeyen ve bu nedenle ayrımda değil bağlanmada temellenen bir şekilde tanımlayacak bir intersubjektivite öğretisine yol açmıştır.

Aslında daha Rousseau'da modern benlik tasarımının ben-diğeri arasında yol açtığı değer bakımından eşitsizliği aşmanın zeminini adalet arayışı olarak tanımlanmış ve bu arayış kamusallığın adalet ilkesi temelinde tesisine yönelik bir projeyle sonuçlanmıştır. İntersubjektif özne, yurttaş, bu adalet ilkesinin, ortak iyinin taşıyıcısı olacak olan ortak aklın içinde kendisini kuran özne olması bakımından moral varlık ve bu bakımdan özgür ilan edilmiştir. O halde, ben-diğeri ilişkisinin dışlayıcı formunun aşılması sorunu bizzat modern düşünce içinde bir adalet ve özgürlük sorunu olarak tanımlanmıştır ve sorunun etik boyutu her zaman bu kamusal yana bağlı kalmak durumunda bırakılmıştır. Çünkü, kendi kendisine özdeş olan aynılığın kendisinden ayırdığıyla ilişkisinin adı gerçekte tahakkümdür ve tahakküm, diğerinin moral değersizleştirilmesi, onun özneliğinin yok edilmesi üzerinde yükselir. Bu durumda, bir a-olmayan olarak tanımsız bırakılarak dışlanmışın ve değersizleştirilmişin kendisini tanımasından bahsetmeye başladığımız ilk anda bile bir takakküme karşı çıkıştan bahsetmek durumundayızdır ve örneğin Fanon bu karşı çıkışın büyük hikayecisidir.

Dışlananın bakış açısından, tam da gelinen noktanın imlediği gibi, kendisinin kim olduğu sorusuyla karşı karşıya kaldığında yüzleşmek zorunda kaldığı ilk şey, kendi benliğinin düşürüldüğü araçsal konumdur. Gerçekten de kimliğin kurulumundaki ben-diğeri diyalektiği, kendini diğerinden ayırarak tanımlama, diğerini bu kurulmuş benliğin aracısı kılar. Alt benlik, tam da kendisini ötekileştirenin tanımında kendisini tanıdığı için, bu ötekileştirilmiş benlik algısını kendi kimlik kurulumunun merkezine yerleştirdiğinde, kimliğini kendisini ötekileştirenin reddi ya da karşıtı temelinde, özcü ve genellikle aşkın/zaman üstü bir ilkeye başvurarak tanımlar. Böylece, dışlananın dışlayıcılığı, akılsal zeminlerden çok akıldışı referans noktalarıyla tanımlanan bir kimlikte açığa çıkar. Kendisini batının ayrımında, batı olmayan olarak tanıyagelmiş bir topluluğun kimlik algısı tam da bu nedenle, batı olmamanın referanslarını tesis etme üzerinden işlemektedir. Bu olgu, kendisini diğerinin tanımında kuran kabul edici, uzlaşmacı bir benliğin değil, diğeri olmamanın kurduğu kendine ayrımcı bir benliğin oluşumuna neden olmuştur. Bu durum, örneğin Türkiye'de milliyetçiliğin zaman-dışı mitoslarla bezenmiş duygusal bir kimliğin dışa vurumu olduğu ve daha çok sembolik bir dünya tasarımının içinde düşündüğü olgusunda içerilen akılsal zeminlerle aşılamaz bir ayrımcılığın var olmasını açıklayabilir. Milliyetçiliğin ve hatta ırkçılığın kökeninde yattığını düşündüğümüz bu ayrım olarak kimlik tesisinin ne türden bir benlik algısına dayandığını görmek için,

felsefenin modernizmin kuruluşunda kavramsallaştırdığı özne tasavvuruna bakmak gerekir. Tanrı modelinde yaratılan bu özne, kendi bütünlüğü içinde kendi eylem ilkesini ve eyleyebilme gücünü taşıyan bir yapıdadır.

İnsanlar arası ilişkiyi "tözsel" bağıntılar sistemi olarak okumak aslında bir tür "gerçek" tanımından hareket etmektir. Bu, insansal ilişki pratiklerini ve alışkanlıkları, bu pratikler evreninden bağımsız olarak, kendinde ve kendisi için ele almaktır. Belli bir toplumun belli bireylerine ya da gruplarına özgü etkinlik ya da tercihleri, değişmemek üzere bir tür biyolojik ya da kültürel öze kazınmış tözsel özellikler olarak ele alan bu tözselci düşünme biçimi, ırkçılığın kökenindedir.[1] Bu tarzdan tözsel bağıntılar sistemi olarak benlik kurulumunun yol açtığı sonuç, birbirine kapalı ve birbiriyle ilişkisi olumsuzlama tarzında olan özlerin karşılaşması ya da özlerin dışlayıcılığıdır. Tam bu noktada sorun, benlikler arası, kimlikler arası ilişkinin bu dışlayıcı ve çoğunlukla reddetme nedeniyle ortaya çıkan çatışmacı durumunun nasıl aşılacağıdır. Başka deyişle, milliyetçi olmayan bir "kendini tanıma" mümkün müdür?

Bu türden bir soruya, doğrudan kimlik kavramının modern epistemolojiden farklı bir şekilde tanımlanması gerektiğini söyleyen kuramlara dayanarak yanıt arayabiliriz. Örneğin Paul Ricoeur, kimliğin nelik sorunundan hareketle kurulan bir nitelik olmayacağını, çünkü kimliğin duragan, kapalı bir yapıda olamayacağını, tersine "süreç" gerektiren dinamik ve tarihsel bir yapıya sahip olduğunu belirtir. Ricoeur, *memeté* ve *ipseité* ayrımıyla, *memeté*'nin aynılık, *ipseité*'nin farklılık olduğunu ve kimliğin *ipseite* durumu olduğunu belirtir. Çünkü, *memeté*, "ne?" sorusuna yanıt veren, bu nedenle neliğe işaret eden türe ait olan, verili, sahip olunan, değişmez bir niteliğe işaret ederken; *ipseité*, "kim?" sorusuna yanıt veren, farklılık ve bireyselliği gerektiren, verili olmayan, kazanılan, değişken, dinamik bir niteliğe işaret eder.[2] Bu tarzda kurulan kimlik, anlatısal ve tarihseldir. Bu, kimliğin, öznenin düşünmesinde, *cogito*da değil, insanın kendisini görünür kılma etkinliklerinde tanımlaması demektir. Bu nedenle kimlik, söz ve eylem aracılığıyla kendini kurmadır. Ricoeur'ün önerdiği bakış açısında kimlik, statik bir öz, tözsel bir nitelikten gelmez. İnsan kendi ayırt edici özelliğini, biricikliğini ortaya koyarak bir kimlik kazanır. Bu tarzda kurulduğunda kim olduğumuzun yanıtını kendi *öz* tanımımızda değil, edimlerimizi kendilerinin önünde gerçekleştirdiğimiz diğerlerinin bizi tanımasında buluruz. O halde kimlik *tanıma* aracılığıyla kurulur.

Tam bu noktada tanıma, kabul etme kavramının kimlik söz konusu olduğunda Kant ve Hegel'den beri merkezi bir yer tuttuğunu belirtmeliyiz. Ancak, ayrımda ayrılan diğeri moral bakımdan değersizleştirildiğinde bu tür bir tanıma ilişkisi nasıl olacak? Başka terimlerle söyleyelim, ötekileştirme, değer bakımından aşağılamadır. Bu saygı göstermeme formudur ve aslında tanımanın reddidir.

Diğerine saygı gösterilmediğinde, diğeri tanınmadığında, aslında onun bağımsız bir varoluş sürdürme koşulları da kabul edilmemektedir ve bu nedenle tanınmayan diğeri, belli hakların sahipliğinden de dışlanmaktadır. Bu durumda, yani, bir insanın bir toplum içinde kendisini gerçekleştirmeye uygun toplumsal – ve hatta fiziksel- koşullara sahip olması engellendiğinde ne olur? Başka kelimelerle, bir insan, bir toplum içinde kendisini gerçekleştirme konusunda diğerleriyle benzer hak ve koşullara sahip bir varoluş olarak kabul edilmediğinde ne olur? Toplumsal saygı görmeme, değersizleştirileni çatışmaya götürür ve tekrar söyleyelim, örneğin Fanon bu kabul edilmeyenlerin kabul edilme mücadelesinin şiddet

---

2. Bkz. P. Ricoeur, *Soi-Même Comme Un Autre* (Seuil: 1990), 167-80.

içeren sesidir.

Aslında Kant ve Hegel'den beri intersubjektif dolayım, tam da bu çatışmacı karşılaşmayı engellemenin felsefi çözümü için üretilmiş değil miydi? Benlik ve öteki arasındaki başkalaşma durumunun olumsuzlanıp, bu iki başkalık arasındaki ilişkinin sentetik bir birlik haline sokulması için Kant ve Hegel bu ilişkiyi *transandantal* bir dolayım içine sokmuşlardı. İnsan hakları bu türden aşkınsal bir dolayımın adı değil midir?

Ancak, moral bakımdan, değer bakımından hiyerarşik bir bağıntı içinde duran bu iki başkalık arasındaki ilişki, hem a'yı hem de a-olmayan'ı somut bir varoluş durumu olarak düşündüğümüzde, örneğin Güney Amerika "Apertheid" rejimi altındakileri düşündüğümüzde bir çatışma ilişkisidir. Tam bu noktada: Bu gerilimin, yok edici ve şiddet içermeyen agonistik bir çözümü olabilir mi? Ya da, kabul edilme mücadelesinin, karşıtı yok etmeden, hegemonik bağıntı sistemini değiştirmeye yol açması mümkün müdür? Bunun için, a'nın, kendisini kendisi dışındaki tüm varoluşları kendi kimliğinin bir aracı yapmaktan vazgeçmesi gerekir, bu kendiliğinden bir vazgeçiş olamayacağına göre dışlayıcı olamayan bir ben-diğeri ilişkisinin kurucu dinamiği kabul edilme mücadelesinde yakalanacaktır.

Kabul edilme mücadelesi, bir değer talebi, hak talebi olarak, soyut insanlığa katılma değil, kendi somut varoluşunun kabulüyle hak sahibi olmak bakımından eşitlenme talebidir. Bu noktada, insan hakları kavramının kabul edilme mücadelesi bakımından taşıyacağı anlam ele alındığında hemen işaret edilmesi gerekir ki, birinci kuşak haklar olarak tanımlanan soyut insan hakları daha çok ben ve öteki arasında salt bir transandantal dolayım işlevi görebilirlerken, ikinci ve üçüncü kuşak haklar insanın somut bir varoluş olarak kendisini gerçekleştirme ve tanınma mücadelesine içerikli bir biçimde eşlik edebilecek olan hak anlayışlarıdırlar. Ancak kabul edilme mücadelesi, yalnızca bir hak mücadelesi değildir, bu mücadeleyi ikinci ve üçüncü kuşak haklarla ilişkilendirmemizin nedeni, bu mücadelenin içerdiği sosyal ve siyasal boyuta işaret etmesi bakımındandır.

Kabul edilme mücadelesi, o halde hem aslında bir eşitlik hem de özgürlük mücadelesidir. Bu anlamda da kabul edilme mücadelesi kavramının hemen işaret ettiği şey, insanlar arası ilişkiyi hiyerarşik değer eşitsizliklikleri düzlemlerine yerleştiren sistemik yapıların ilgasıdır. Çünkü ancak bu hegemonik ilişkiler ağını yaratan epistemolojik dayanakları ve bu dayanakları yaratan sistemik bağıntıları ortadan kaldıracak bir mücadele ile ben-diğeri ilişkisi tahakküm formundan kurtulup, özgür bir birliktelik ilişkisine dönüşebilir.

Kabul edilme mücadelesinin ben-diğeri ilişkisini hem moral değer ve saygı bakımından eşitleyici hem de sosyal varoluş koşulları bakımından denkleyici bir formda yeniden kurma mücadelesi olarak tanımlanması, onun praxis olarak tanımlanması demektir. Bu anlamda, aslında kabul edilme mücadelesi, adaletin tesisi mücadelesidir. O halde yalnızca bir kimlik kurulumundan bahsetmiyoruz, söz konusu olan dünyanın yeniden kurulmasıdır.

KAYNAKÇA

Bourdieu, P. *Pratik Nedenler*: Kesit Yayıncılık, 1995.
Ricoeur, P. *Soi-Même Comme Un Autre*. Seuil, 1990.

Toplumsal cinsiyet ilişkileri ve kapitalist politika

Jörg Nowak

DEVLET SİYASETİNİN NEOLİBERALİZMDEKİ EMEĞİN SOSYAL AYRIMLARIYLA İLİŞKİSİ / GİRİŞ

Konuşmamda kuzeyin endüstrileşmiş toplumlarında erkekler ve kadınlar arasında süregelen ekonomik eşitsizlikler üzerine odaklanmak istiyorum. Toplumsal cinsiyet eşitliği yönünde güçlü eğilimlere karşın, erkekler ve kadınlar arasındaki ekonomik ayrımcılık dokunulmamış kalır. Yakın zamanlardaki gelişmeler kadınlar arasında yükselmekte olan bir eşitsizliğe işaret eder, öyle ki sınıf ilişkileri ve toplumsal cinsiyet ilişkileri arasındaki kesişmeler, emeğin sosyal bölümlenmeleri açısından can alıcı bir rol oynar. Benim özgül amacım devletin belirli bir hegemonyacı tasarıyı hangi yolda destekleyerek emeğin bu bölümlenmelerini biçimlendirdiğini analiz etmektir.

YENİ HEGEMONYACI TOPLUMSAL CİNSİYET TASARISI OLARAK ÇİFTE KAZANDIRAN MODEL

Çoğu Avrupa ülkesinde ailenin geliri hızlı bir düşüşle karşılaştı. Onun geliri savaş sonrası yılların nispeten kararlı evresi boyunca, erkek aile reisini, onunla "çekirdek aileyi" -bir kadın ve iki çocuktan oluşan ideal tipi- geçindirebileceği bir ücret olarak tespit edildi. Erkeklerin düşük ücret kazandığı durumunda bir çok kadın

hegemonyacı ideale karşıt bir biçimde çalışmaya başladı.

Neoliberal politikaların doğuşu ve düşük ücretle istihdamın hızla yayılmasıyla aile gelirinin bir erozyon süreci başladı. Aynı zamanda kadınların istihdamının örnekleri değişti: 1970'den beri istihdamdaki kadın payının genel yükselişi neoliberal politikaların doğuşuyla çakışır ve erkek istihdamı ile karşılaştırıldığında kadınların istihdamdaki en büyük kısım düşük ücretli işlerdir.

Burada işaret edeceğim konu, bir çok ülkede kadınların istihdamının artışındaki başlangıç gerçekte yarı-zamanlı istihdamın yüzde oranın artmasıyla doğru orantılı olarak yükseldiğidir. İş ve ailenin taleplerini bir arada yürütmesi için yarı-zamanlı istihdam kadınlara çözüm olarak görüldü. Ulusal olarak belirli toplumsal cinsiyet ve sınıf rejimleri belirli örnekte düzenlemelere yol açtı: Bazı ülkelerde – Almanya ve Japonya gibi- heteroseksüel çiftlerin çoğu hâlâ erkeklerin tam zamanlı işine bağımlıdır. Hollanda ya da İspanya gibi diğerlerinde tam zamanlı erkek işçi ve yarı-zamanlı kadın işçinin bileşimi hakimdir. Üçüncü grupta, iki tam-zamanlı kazanan çoğulluğu oluşturur. Örneğin İsveç ve Portekiz, ve dördüncü grupta sadece erkeğin çalıştığı çiftlerin yüksek yüzdesi kadar iki tam-zamanlı kazanan heteroseksüel çiftlerin olduğu bir grup vardır – Fransa, İrlanda, İtalya ve A.B.D.'deki durum budur ve son olarak Birleşik Krallık ve Avusturya'dakidir, buralarda üç istihdam modeli de aynı seviyede yaygındır.

Biraz önce bahsettiğim gruplandırma, daha küresel eğilimlerin somut değişiklikleri olarak ulusal özgüllüklerin çeşitliliğinin bir izlenimini vermek içindi. Kadınların istihdamı, standart bir fenomen haline gelmesi ve kadınların eğitim seviyesinin erkeklerinkine yaklaşmasıyla birlikte, istihdamdaki katkılarına ilişkin beklentiler arttı. Kadınların istihdamı üzerine literatür, ortalama yarı-zamanlı istihdamın tam-zamanlı kadın istihdamından daha düşük ücretle birlikte gittiğini göstererek, kadınların tipik kariyer örneklerine ve bölümlenmelerine işaret ediyordu. Dahası erkek aile reisi modeli ve yeterli çocuk bakım imkanlarının bir eksikliği yönünde güçlü bir yönelin gösteren, Almanya, İtalya ve İspanya gibi devletlerde, bir çok kadın bir kariyerle meşgul olmaya ve çocuksuz yaşamayı seçtiğinden ötürü daha düşük doğum oranlarıyla karşı karşıya kalıyordu.

Bu değişik gelişmelerden hoşnutsuzluklar ve erkekler ile kadınlar arasındaki mesleki ayırıma dair eleştirileri doğurdu. Bunlar ideolojik "iş- aile dengesi" terimleriyle yeniden ifade edildi. "İş-aile dengesi" tarafından merkezileştirilen söylemde, sınıf ve toplumsal cinsiyet çizgileri boyunca ekonomik ayrım sorunsalı, kadınların pazardaki istihdamıyla ailedeki işini nasıl bir arada götürebileceği ve kuramsal yuvaların daha kolay bir bileşim yapmaya nasıl yardım edebileceğine indirgendi.

İş-aile dengesi kavramı, yeni bir ideal tip olarak çifte tam-zamanlı kazanan ailenin teşviki için bir başlangıç noktasına dönüştü. Ailelerin büyük bir yüzdesinde, her iki ebeveynin tam-zamanlı çalıştığı ve yaygın çocuk bakım imkanlarının erişilebilir olduğu İsveç modeli burada bir prototip olarak hizmet eder, İşgücüne kadınların daha düşük katılımının olduğu Almanya gibi ülkelerde, kamusal çocuk bakım olanaklarını genişletmek için yasaları daha fazla kadının istihdamdan daha fazla gelir elde etmesi niyetiyle çıkarıldı. Ama bu, devlet toplumsal cinsiyet eşitliğini istediğinden ötürü değil, aksine, devletin istihdamın genişletilmesiyle çocuk bakım imkanları için harcanması gerekenden daha çok para kazanacağını hesap ettiğinden ötürü -devlet politikasının hedefi haline geldi. Diğer niyeti, hükümetin bu yasalarla birlikte doğum oranının artacağını düşünmesidir. (Yeni sanayileşmiş Türkiye, Meksika, Brezilya gibi ülkelerin tersine, diğer A.B. ülkelerinde olduğu

gibi Almanya'da nüfus azalmaktadır. Bir sonraki bölümde bu hükümet stratejisinin – her iki ebeveynin tam-zamanlı iş gücüne katılımını artırmaya odaklanmasının neoliberal ekonomik ilkelere ve emek pazarının keskin ayrımlarına dayandığını göstermek istiyorum.)

NEOLİBERAL STRATEJİLER, DÜŞÜK ÜCRETLİ İŞLER VE TOPLUMSAL CİNSİYET EŞİTSİZLİKLERİ

Yüksek derecede üretici endüstriyel sektörlerde çekirdek iş güçlerinin azalma süreciyle birlikte, düşük ücretli sektördeki geçici ve güvenilmez işler gittikçe artarak yayıldı. Bu işleri nasıl kabul ettiğinize bağlı olarak, düşük ücretli işler Avrupa'daki tüm işlerin yarısı civarına geldi -kuşkusuz, tek tek ülkelerdeki belirli farklılıklarla birlikte.

Bu yeni birikim yapısı siyası olarak korporatist bir blok tarafından düzenlendi –kapitalistler ve çekirdek işgücü tarafından yapılmış olan, -ulusal ve bölgesel üretim yerleri arasındaki rekabeti kabul eden- bu özel korporatizm aynı zamanda en güçlü sendikanın hakim yönelimidir. Bu nedenle, işgücünün daha düşük tabakası bu hakim bloktan dışlandı ve sendikalar tarafından yanlış temsil edildi.

Daha fazla kadını ücretli işgücüne dahil etme stratejileri ücretli istihdamda tüm nüfusun daha yüksek katılım oranını amaçlar. Bu nedenle, örneğin Britanya, A.B.D. ve Almanya'da bekar annelerin bir iş edinmeye zorlanması normaldir. Amaç sosyal masrafların kısılmasını artırmak olmalıdır ve neoliberal "ehvenişer iş söylemini" - "işsiz kalmaktansa, iyi kötü bir iş sahibi olmak daha iyidir"- güçlendirmek olmalıdır.

Yaygınlaştırılmış çocuk bakım imkanlarının zorunluluğu üzerine söylem şunu ifade eder: bu imkanlardan büyük bir yararlanım kadınların daha yüksek iş ücretiyle birlikte gider. Ama neoliberal kısıtlamalar ve düşük ücret stratejileri bağlamında açıktır ki ancak belirli sayıda kadın bu yasal ölçülerden yararlanacaktır.

DEVLETİN HEGEMONYA TASARILARI VE STRATEJİK SEÇMECİLİĞİ

İlkin bu terimlerle ne demek istediğimi açıklayacağım. Şimdi, İngiliz devlet teorisyeni Bob Jessop'tan alınmış terimlerle neoliberal toplumsal cinsiyet rejimlerini analiz etmek istiyorum. Jessop belirli bir kapitalist birikim stratejisini de içeren, devlet politikalarının ahlaki, entelektüel ve politik anahatlarını hegemonyacı bir tasarı olarak düşünür. Bu nedenle hegemonyacı bir tasarı, bir bütün olarak toplumun temsilcileri olarak devlette hakim fraksiyonlar tarafından dile getirilen bir stratejidir. Hegemonyacı bir tasarıda bu söylemler, fikirler ve davranışlar kavramsallaştırılır, ki bunlar belirli bir sosyal durumda hakim görüşlerdir.

İkinci terim -*stratejik seçmecilik*- bu karmaşık bir şey ifade eder. Jessop bu terimle, sosyal yapı ötekiler üzerinde belirli aktörlere, stratejilere ve eylemlere imtiyaz verdiği sürece, yapılar ve eylemler arasındaki ilişkileri kavramaya çalışır. Öte yandan, eylemler –belirli yapılar üzerindeki etkileri kazanmak için- farklı biçimlerde stratejik hesaplamalara yönelmiştir. Bu şu anlama gelir ki eğer eylemler üzerinde etki edeceklerinin varsayıldığı yapıların mekanizmaları ile yarışabilirse, eylem-

ler ödüllendirilir.

Marksist gelenekteki sosyal bir ilişki olarak devleti ele alacak olursak açıktır ki, kimi siyasi aktörler ve sınıf fonksiyonları devlet üzerinde diğerlerinden daha güçlü etkilere sahiptir.Bu nedenle, burjuva hakimiyeti için sonucu belirleyen etmen, devletin baskıcı kurumlarında değil, yönetici sınıfların devleti dinamik bir biçimde dönüştürme yeteneğinde yatar. Bu şu anlama gelir: yönetici sınıfların gücü ancak, kapitalist sosyal ilişkilerden doğan özgürleşme potansiyelleri üzerine inşa edilmiş olan yeni düzenleme ve hakimiyet tarzları kurmayla korunabilir.

Peki, neoliberal devletin hegemonyacı tasarısı toplumsal cinsiyet ilişkileriyle nasıl eklemlenir?

Siyasi bir strateji olarak neoliberalizmin ilk karakteristiği onun düzen-bozucu ve özelleştirmeyi yeni katılımcı olanaklarla birleştirmesidir. Bu aynı zamanda kadınların emek pazarına katılma olanaklarının bir genişlemesini içerir.

Neoliberal devletin kırılgan hegemonyası yukarıdaki bir sınıf savaşı bağlamında 1970'lerden beri sosyal devrimler tarafından yapılmış taleplerin kısmi gerçekleşmesi üzerine dayanır: Az ya da çok çocuk bakımının sosyalleştirilmesinin aniden yayılması, sosyal masrafların kısılmasında ve *tehlikeli* iş koşullarının artmasında yerleşmiştir.

Sendikaların neoliberal bir dayanışmaya tabii kılındığı bir durumda, ortalama tamzamanlı işlerde daha kısa iş saatleri bir tabudur. Bu nedenle neoliberal bir rejimde-onun siyasi buyruklarına uygun gelen- sadece şu toplumsal cinsiyet eşitliği stratejileri yayılabilir: Her birinin haftada 40 saat çalıştığı ebeveynlerden her biri ideal bir norm olarak konulur- her birinin 30 saat çalışmasında.

Somut gerçeklikte, kadınların sadece belirli bir kısmının tam-zamanlı iş bulabilecek durumda olabilir. Ayrıca, sadece yeterli doğum oranına sahip belirli ülkelerde, ücretli istihdam için erişilebilir işlere uygun daha çok kadının harekete geçirilmesi olanaklıdır. Bu nedenle, çocuk bakım imkanlarının yaygınlaşması neoliberal buyruklara göre planlamasına karşın, onun idaresi zor ekonomik şartlar altında gerçekleşmesi daha yüksek devlet harcamalarına yol açar.

Fakat neoliberalizmde sınıf çıkarları ve siyasal buyrukların stratejik seçmeciliği, ortalama tam zamanlı iş saatlerini haftada 30 saate indirecek sosyalist ve feminist talepleri açıkça dışlar. Haftada 30 saat modeli, iş saati ve ücretlerin haklı dağılımına yaklaşma yolunda bir başlangıç noktası olabilir. Bunun yerine, yarızamanlı çalışanlar birkaç saat çalışıp saatlik ücretlerin yalnızca %60'ını alırlarken tam zamanlı iş için haftada 40 saatlik eşit dağılım sürdürülür.

Toplumsal cinsiyet eşitliği üzerine tartışmada marjinalleştirilmesi ayrıca, ev halkı içindeki üretimin ve çocuk bakımını da içeren haklı bir iş dağılımı talebidir. Bu iş kesimleri için kadınların sorumluluğu nadiren sorgulanır. Genelde yalnızca kadının yaptığı işlere yardım edebilen erkeklere bunun çekiciliği vardır. Devlet hegemonyal projeyi açıkça formüle ettikçe ettikili olur. Bu oluşumda belli seçenekler tamamen yok sayılır, oysa önerilenler – çift kazançlı aile ve ev halkı dışındaki yaygın çocuk bakımı gibi – somut failler tarafından benimsenen, dönüştürülen veya reddedilen idealler anlamına gelir. Devlet tarafından önerilen başka seçenekler genellikle yasalar, mahkeme tutanakları, iş sözleşmesi ve benzeri maddi olarak etkin kurumlar tarafından desteklenir.

Özetle, neoliberalizmin hegemonyal projesinin birtakım sonuçları vardır.

1. Düşük ücretli işlerin ani artışıyla işgücünün daha aşağı tabakalarındaki erkek ve kadınların iş koşulları aynılaştırılır.
2. Çocuk bakımı hem kamu hizmetleri biçiminde hem de ticari çocuk bakımı biçiminde giderek artan şekilde toplumsallaştırılır. Bu toplumsallaştırılmış biçimler erkeklerin çocuk bakımına daha fazla katılımına yol açmaz.
3. Çocuk bakımında ve eve halkı yönetiminde erkek katılımının düşük oranlarıyla, bu etkinlikler kadınlar arasında yeniden dağıtılır.
4. Bu kapsamlı tabloda kadınlar arasındaki toplumsal ayrımlar, gelir ve niteliğin sınıf temelli kutuplaşmasının sonucu olarak artar.

İmtiyazlı bir çekirdek işgücü ile kapitalist sınıf arasındaki neoliberalizmin sınıf uzlaşımı önceki uzlaşımı destekler. Otuz yıl önce bozulmaya başlamış olan eski uzlaşımı işçi sınıfının daha alt ve üst tabakalarıyla kapitalist sınıf arasındaki bir sınıf sözleşmesiydi. Onun siyasal temsili sosyal demokratik reformizmdi. Yeni uzlaşıma kadınların iktisadi konumların orta ve üst tabakasına katılmasına daha fazla izin veriyor. Böylece toplumsal cinsiyet ayrımları önceki kadar katı biçimde sınıf çizgisi üzerinde sürmez. Ama çalışanları neoliberal uzlaşımdan dışarı bırakanlar düşük ücret sektörü hâlâ kadınların bir alanıdır. Almanya, Hollanda ve İngiltere gibi ülkelerde yarı zamanlı çalışanların ve düşük ücretli işlerin % 80 kadındır.

İlk olarak işgücünün bu kısmında erkeklerin oranının arttığını ikinci olarak da en büyük ve en hızlı gelişme gösteren işgücünün bu olduğunu eklemek önemlidir.

Sınıf ve toplumsal cinsiyet hiyerarşilerinin bu karışımından doğan siyasal sonuçların oluşturulması için açıktır ki sömürülen düşük ücretli işçileri harekete geçirmeye çalışan her politika kadın işçilerin çoğunluğunu hedef kitlesi olarak ve çalışma koşulları ve gelir konuları ile beraberce çocuk ve ev halkı organizasyon sorunlarına girişmesi gerekecektir.

Bir ayrımcılık aracı ve tarzı olarak yoksulluk

Sibel Özbudun

"Bir Acem şairi,
'Ölüm adildir' diyor,
aynı haşmetle vurur şahı, fakiri.'
Hâşim,
neden şaşırıyorsunuz?
Hiç duymadınız mıydı, kardeşim,
Herhangi bir şahın bir gemi ambarında
Bir kömür küfesiyle öldüğünü?
...
Bir eski Acem şairi...
Dostlar beni bırakıp,
Dostlar böyle hışımla
Nereye gidiyorsunuz?"

Nazım Hikmet

"Ayırımcılık" kavramı, BMÖ ve ilintili müktesebata, özgül bağlamlarda, örneğin "Her Türlü Irk Ayrımcılığının Kaldırılması Uluslararası Sözleşmesi"; "Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Kaldırılması Sözleşmesi"; "Eğitimde Ayrımcılığa Karşı Sözleşme"; "Din ya da İnanca Dayalı Her Türlü Hoşgörüsüzlük ve Ayrımcılığın Kaldırılması Bildirgesi"; "Çalışma ve Meslek Bakımından Ayrımcılığa İlişkin Sözleşme" (ILO, Sözleşme 111) ve günümüzde giderek yaşlılara, gençlere ve engellilere karşı ayırımcılık[1] gibi, ırk, etnisite, toplumsal cinsiyet, dinsel inanç gruplarına yönelik olarak dahil edilmiş, söz konusu gruplara karşı iktisadî dahil olmak üzere

1. Bkz. "Commission for Social Development, Press Release, Soc/4669," (2005), 74-76.

her türlü ayırımcılığın önlenmesi (en azından ilkesel olarak) imzacı devletlerce taahhüt altına alınmış olmasına ve bu tutumun arkaplanında yoksulluk ve yoksullaşmanın ırksal, etnik, toplumsal cinsiyet vb. "azınlık" gruplar üzerinde bir "ayırımcılık aracı" olarak uygulanageldiğinin zımnî ya da açık kabulü yatmasına karşın; bizatihî yoksulluk, uluslararası müktesebatta ender olarak bir "ayırımcılık tarzı" olarak ele alınmaktadır; örneğin hiçbir uluslararası belgede "Yoksullara karşı ayırımcılığın kaldırılması" tarzından bir ifadeye rastlamak olanaklı değildir.[2]

Gerçekten de, "ayırımcılık" BMÖ'nün "Her Türlü Irk Ayrımcılığının Kaldırılması Uluslararası Sözleşmesi"nde, "ırk/etnik köken ayırımcılığı" olarak ve "siyasal, ekonomik, toplumsal, kültürel alanda ya da toplum yaşamının başka bir alanında, insan hakları ve temel özgürlüklerin eşitlik temeli üzerinde tanınmasını, kullanılmasını ve bunlardan yararlanmayı önlemek ya da zedelemek amaç ya da sonucuyla ırk, renk, soy ya da ulusal ya da etnik kökene dayalı herhangi bir ayırım, dışlama, kısıtlama ya da yeğlemede bulunma" olarak tanımlanmaktadır (Madde 1.1).

"Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Kaldırılması Sözleşmesi" ise, "ayırımcılığı", neredeyse aynı terimlerle, ama bu kez toplumsal cinsiyet temelinde, "erkeklerle kadınların eşitliği temeli üzerinde ve medenî durumlarına bakılmaksızın siyasal, ekonomik, toplumsal, kültürel, kişisel ya da bir başka alanında, kadınların insan hakları ve temel özgürlüklerinin tanınmasını, kullanılmasını, bu hak ve özgürlükleri kullanmalarını ve bunlardan yararlanmalarını zedelemek ya da kaldırmak sonucu ya da amacıyla cinsiyet temeli üzerinde yapılan herhangi bir ayırım, dışlama ya da kısıtlama" olarak tanımlar (Madde 1.1).

Ve nihayet, Uluslararası Çalışma Örgütü (ILO)'nun Çalışma ve Meslek Bakımından Ayırımcılığa İlişkin 111. Konvansiyonu da, "ayırımcılık"ı, "ırk, renk, cinsiyet, din, siyasal görüş, ulusal ya da toplumsal köken temeli üzerinde yapılan ve çalışma ya da meslek bakımından fırsat ve davranış eşitliğini ortadan kaldıran ya da zedeleyen herhangi bir ayırım, dışlama ya da yeğleme" (Madde 1.1.a) olarak tanımlamaktadır.[3]

Başlı başına bir ayırımcılık kaynağı olmasına karşın, yoksulluğu bir "ayırımcılık tarzı" olarak sorunsallaştırmayan uluslararası hukukun bu zaafı, kanımca arızî bir ihmalden değil, temelini İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nin liberal "ruhu"ndan

---

2.CERD (Irk Ayırımcılığının Önlenmesi Komitesi)'in tartışma tutanaklarında yer alan Ayırımcılık yoksulluğa yol açabileceği gibi, yoksulluk da ayırımcılığa yol açmaktadır", "Yoksullar genellikle çeşitli zeminlerde ayırımcılığın kurbanları olmaktadır (...) pek çok durumda yoksulluk, bir çeşit ayırımcılıkla daha vahim bir h?l almaktadır", "Yoksulluk geçmişte 'doğal bir görüngü' olarak görülmüş olabilse de, günümüzde, ayırımcılığın vahimleştirdiği bir toplumsal görüngü kabul edilmektedir" gibi ifadeler bu duruma bir istisna oluşturmaktadır. Ne ki, bunlar (en azından şimdilik) yalnızca tutanaklarda kalan ifadelerdir ve BMÖ'nün yapısı gözönünde bulundurulduğunda, uluslararası sözleşmelere tercüme edilmesi zor gözükmektedir. Nitekim, "yoksulluğa dayalı ayırımcılığın tasfiyesinin bugüne dek güç bir girişim olduğunun görüldüğü" kabulü, bu zorluğa ilişkin bir "itiraf"tır; bkz. CERD, "Response to Report 'Draft Guidelines: A Human Rights Approach to Poverty Reduction Strategies," *CERD* C 62, no. Misc.22 (2003).

3. M. Sencer, *Belgelerle İnsan Hakları* (İstanbul: Beta Basım, Yayım, Dağıtım, 1988).

alan yapısal bir özelliktir. Bu "ruh" en kestirme ifadesini, Bildirge'nin, Bercis'in[4] "paranın iktidarı karşısında zaaf" olarak nitelendirdiği, "herkesin tek başına ya da başkalarıyla birlikte mülkiyet hakkı" olduğunu ve "kimsenin keyfî olarak mülkiyetinden yoksun bırakılama"yacağını hüküm altına alan 17. maddesinde bulmaktadır.[5]

Kuşkusuz ki, ne BMÖ'nü, ne de onun yetkin ifadesini, "yaptırımlara bağlı olmayan"[6] Bildirgesi'nde bulan "ruhu"nu tartışma konusu yapmanın yeri, burası değil. Ancak, "ayrımcılık"a ilişkin ulusal ve ulus-ötesi fikir ve uygulamaların büyük ölçüde BMÖ müktesebatından esinlendiği ve bu müktesebatın da, "zamanın gerekleri"ne uygun esnemelere maruz kaldığını vurgulamadan geçmemek gerekiyor.[7]

Bu tebliğde ayırımcılık-yoksulluk ilişkisinin iki yönlü olarak ele alınması gereği vurgulanacaktır. Bunlardan ilki, uluslararası bildirge ve sözleşmelerde de açık ya da zımnî kabul gören, "bir ayırımcılık aracı olarak yoksulluk"tur.

Gerçekten de, ırk (ya da günümüzde daha geniş bir bağlama tekabül eden etnisite), dil ve dinsel inanç açısından "azınlık"[8] olarak tanımlanan toplumsal gruplar, kadınlar, çocuklar, yaşlılar, engelliler, göçmenler vb. dünya yoksulları arasında

4. P. Bercis, *Guide Des Droits De L'homme. La Conquête Des Libertés* (Paris: Hachette, 1993), 90.

5. Bu madde, pek çok düzlemde (bu arada Türkiye'de de) "sorunlu" kabul edilmiştir ve tartışılmaktadır. Bkz. G. Erdost, *Türkiye İnsan Hakları Hareketi, 1. Ve 2. Konferansları, 1988-1999 Bildirileri, (İhd, Tİhv)* (Ankara: TİHV Yayınları). Öte yandan, BMÖ'nün herkesin "özgürce seçtiği ya da benimsediği bir işte çalışarak yaşamını kazanma fırsatına sahip olma hakkı" (Madde 6.1), "sendika kurma ve (...) istediği sendikaya üye olma" (Madde 8.1.a); " sosyal sigorta dahil toplumsal güvenlik" (Madde 9); "kendisi ve ailesi için beslenme, giyim ve konut dahil yeterli bir yaşam düzeyi ve yaşam koşullarını sürekli olarak geliştirme" (Madde 11.1); "açlıktan arındırılma" (Madde 11.2); "dünya besin stoklarının gereksinmeye göre dengeli dağılımını sağlamak" (Madde 11.2.b); "herkesin erişilebilir en yüksek bedensel ve ruhsal sağlık standartlarından yararlanma" (Madde 12.1); "herkese eğitim hakkı" (Madde 13.1) vb. hakları tanıyan ve belki de en az uygulanan, en fazla ihlâl edilen sözleşmesi olan "Ekonomik, Toplumsal, Kültürel Haklar Uluslararası Sözleşmesi" ise, "bağımsızlıklarını yeni kazanmış ülkelerin BMÖ'ne girişinden sonra (bir süre -b.n.) başat hale gelen üçüncü dünyacı bir laf ebeliğini (!) yansıtmaktadır"; Bercis, *Guide Des Droits De L'homme*, 91. Ve neoliberal program ve dayatmaların hâkim olduğu günümüz dünyasında, anıtsal bir anakronizmden öte bir anlam taşımamaktadır.

6. "Şurası kesin bir olgudur ki, Evrensel Bidirgenin hiçbir hukuksal değeri yoktur. Kimse onu uygulamaya zorlanamaz. Tek ahlaksal değeri, nazi ve Japon diktatörlüklerine karşı mücadele etmiş ulusların büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmiş olmasıdır"; Bercis, *Guide Des Droits De L'homme*, 89.

7. Örneğin günümüzde BMÖ, Dünya Bankası'nın izinden, neo-liberalizm esinli bir önerme olarak, "hükümetler, Birleşmiş Milletler sistemi, sivil toplum ve özel sektör arasında küresel bir ittifak kurulması gereği"nden sıkça söz eder hale gelmiştir. Bkz. "Commission for Social Development, Press Release, Soc/4669."

8. Her ne kadar, BM İnsan Haklarının Korunması ve Geliştirilmesi Alt Komisyonu raportörlerince "sayısal azınlık"la bağlantırılmış olsalar da (Z. İnanç, *Uluslararası Belgelerde Azınlık Hakları* (Ankara: Ütopya Yayınları, 2004), 20-1.) "azınlık" teriminin mutlaka sayısal bir duruma gönderme zorunluluğu olmadığı savunulmaktadır. Terim, daha çok, "üstün, başat ve denetleyici olan *çoğunluk gruplarına* göre daha az güçlü ve kaynaklara erişimi daha güvensiz" (C. P. Kottak, *Antropoloji. İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış* (Ankara: Ütopya Yayınları, 2002), 63.) gruplara gönderme yapacak şekilde kullanılmaktadır.

önemli bir çoğunluk oluşturmaktadırlar ve maruz kaldıkları [eğer 'hukuksal' (*de jure*) değilse] "fiilî, tutumsal ve kurumsal" ayırımcılık(lar)[9], bu yoksulluğun (ve sonucu olan yoksunluğun) kökeninde yatar. Bu durumu bir kaç örnekle açımlamak gerekirse; ABD'de 1987 yılında toplam nüfusun % 13.5'i yoksulluk sınırı altında yaşarken, yoksulluk oranı beyazlar arasında % 10.5, siyahlar arasında % 33.1; Hispanikler arasında ise % 28.2 idi.[10]

AB ülkeleri arasında göçmenler, en düşük gelir dilimi içerisinde ağırlıklı bir yer tutmakta ve AB yoksulları arasında yüksek oranda temsil edilmektedir.[11] Ve Mitchell ve Russell'in[12] sözleriyle,

"AB'nin kendisi, ırk ayırımcılığıyla baş edecek herhangi bir yasal çerçeveden yoksundur ve bu konu, Avrupa siyasal gündeminde ender olarak suyüzüne çıkmaktadır. AB içerisinde fırsat eşitliği, toplumsal cinsiyet eşitliği olarak yorumlanagelmiştir. Irk ayırımcılığına ilişkin bir madde, özgün AB Toplumsal Şartı'na eklenmiş olsa da, bu bağlayıcı taahhütleri ya da somut önerileri içermemektedir."

Latin Amerika'da ise, ayırımcılığa, dolayısıyla da yoksulluk ve yoksunluğa maruz kalan toplumsal grup, kıtanın yerli nüfusudur. Psacharopoulos ve Patrinos[13] Dünya Bankası için gerçekleştirdikleri Latin Amerika'da yerli yoksulluğu üzerine bir araştırmada, "Latin Amerika'nın yerli nüfusu içerisinde yoksulluğun yaygın ve yoğun olduğu"; yaşam koşulları, eğitim, sağlık, çalışma koşulları açısından *mestizo* nüfusla yerliler arasında, yerliler aleyhine önemli farklılıklar bulunduğu sonucuna varırlar.

Nihayet, toplumsal cinsiyet açısından, Uluslararası Çalışma Örgütü (ILO) verilerine göre, günümüzde dünyada:

"- Mutlak yoksulluk içinde yaşayan 1.3 milyar insanın % 70'ini kadınlar oluşturmaktadır.

- Son 20 yılda mutlak yoksulluk içinde yaşayan erkeklerin oranı % 30, kadınların oranı ise % 50 artmıştır.

- Okuma yazma bilmeyen yaklaşık 1 milyar insanın üçte ikisini kadınlar ve

---

9. Bu kavramlar için bkz. Kottak, *Antropoloji. İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış*, 74-6, S. Somersan, *Sosyal Bilimlerde Etnisite Ve Irk* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004), 41-76.

10. B. R. Schiller, *The Economics of Poverty and Discrimination* (New Jersey: Prentice Hall, 1989), 33.

11. "(...) Ne ki, sosyal demokrat evrensel yurttaşlık hakları ve toplumsal adalet düşü hiçbir zaman tam olarak gerçekleşmedi. En başarılı ekonomilerde dahi, evrenselciliğe yönelik hamleler, çoğunluğun kazanımları önemli azınlıklar, özellikle göçmenler, konuk işçiler ve artan sayılarda ücretli istihdama dahil olan işçi sınıfı kadınlarının aleyhine olduğundan, sıfır-toplam sonucu vermiştir"; P. Brown R. Crompton, "Introduction," in *A New Europe? Economic Restructuring and Social Exclusion* (Londra: UCL Press, 1994), 7.

12. D. Russell M. Mitchell, "Race, Citizenship and 'Fortress Europe," in *A New Europe? Economic Restructuring and Social Exclusion*, ed. R. Cropton P. Brown (Londra: UCL Press, 1994), 140.

13. H. A. Patrinos G. Psacharropoulos, *Indigenous People and Poverty in Latin America* (Washington: World Bank Publications, 1994), 205-13.

okula gitmeyen çocukların da % 70'ini kızlar oluşturmaktadır.

- Kadınlar erkeklere göre iki kat daha fazla ücretsiz işlerde çalışmaktadır.
- Kadınlar erkeklerin kazancının ancak üçte ikisini kazanabilmektedirler.
- Kadınlar yarı zamanlı çalışanların büyük bir çoğunluğunu oluşturmaktadır (% 60-%90; Avrupa Birliği'nde bu oran % 83'tür.)
- Enformel ekonomide çalışanların büyük çoğunluğu kadındır".[14] Burada ancak çok kaba hatlarıyla değinilen bu veriler ışığında, dünyada yoksulluğun "etnikleşmesinden, göçmenleşmesinden, kadınlaşmasından, çocuklaşmasından"[15] vb. haklı olarak söz edilmekte ve yoksulluk, yine haklı olarak, bu toplumsal grupların yüz yüze olduğu ayırımcılıkla ilintilendirilmektedir.

Ne ki, yoksulluk ile azınlıklara ya da güçsüz gruplara karşı ayırımcılık arasındaki ilişkiye, bir başka deyişle, "bir ayırımcılık aracı olarak yoksulluk" üzerine bu aşırı vurgu, bizatihi bir "ayırımcılık tarzı" ya da "kaynağı" olarak yoksulluğun gözden kaçırılmasına, ve salt etnisite, toplumsal cinsiyet ya da diğer bir toplumsal güçsüzlük (yaş, engellilik vb.) ilintili bir olguymuş, giderek ayırımcılığın bir "sonucu"ymuş gibi ele alınmasına, dolayısıyla da azınlıklara karşı "ayırımcılık" önlenirse, bir sorun olmaktan çıkacağı yanılsamasına yol açmaktadır. Oysa kanımca, esas üzerinde durulması gereken konu, yoksulluğun ayırımcılığı yaratış tarzlarıdır.

Ancak bu konuya girmeden önce, günümüzde "küresel" bir nitelik kazandığı sıkça vurgulanan ve yapısal özellikler gösteren "yeni" yoksulluğun kaynaklarına eğilmek gerek.

"Yeni" Yoksulluğun Kaynakları

ABD'li yoksulluk araştırmacısı M. Harrington, Batı dünyasında üç tarihsel yoksulluk sistemini ayırt etmektedir: 1) 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başlarındaki İşçi sınıfı yoksulluğu; 2) 1945-1970 döneminde yükselen refah düzeyinden pay alamayan, genellikle azınlıklarla ilintili 'yoksulluk cepleri'; 3) Küreselleşmeyle bağlantılı yoksulluk.[16]

Harrington'un üçüncü yoksulluk evresi, yani küreselleşme, daha doğrusu onun güdücü ilkesi neo-liberal uygulamalarla bağlantılı olan yoksulluk, Kuzey ülkelerinde geliştirilip IMF, Dünya Bankası gibi kreditör kuruluşlar tarafından yoksul Güney ülkelerine dayatılan yeniden yapılandırma programlarının bir sonucu olduğu, yapısal olduğu[17] ve dünya ölçeğinde yayılma ve derinleşme eğilimi gösterdiği ölçüde "Yeni Yoksulluk" nitelemesini hak etmektedir.[18]

---

14. N. Gündoğan, "Yoksullukla Mücadelede Kadın İstihdamının Önemi" (paper presented at the Aile ve Yoksulluk, IV. Aile Şûrası, T.C. Başbakanlık Aile Araştırmaları Kurumu Başkanlığı, Ankara, 2004).
15. Örneğin, ABD'de (1985 yılı verilerine göre) çocuklar arasında yoksulluk oranı % 20.1'dir ve çocuklar, tüm yoksulların % 37.8'ini oluşturmaktadır; M. B. Katz, *The Undeserving Poor. From the War on Poverty to the War on Welfare* (New York: Pantheon Books, 1990), 242.
16. D. Cheal, *New Poverty. Families in Postmodern Society* (Westport, Connecticut, Londra: Greenwood Press, 1996), 26.
17. Haluk Gerger, yoksulluğun, "yapısal olarak yoksulluğa uyarlanmış bir sistemin ürünü" olduğunu söylüyor; H. Gerger, "Küreselleşme Ve Yoksulluk" (paper presented at the Yoksulluk ve İşsizlikle Mücadele Kurultayı, İstanbul, 19 Ocak 2003 2003), 24.
18. Bu konuda yetkin bir tahlil için bkz. M. Chossudovsky, *Yoksulluğun Küreselleşmesi - Imf Ve Dünya Bankası Reformlarının İçyüzü* (İstanbul: Çiviyazıları, 1999).

Açımlayacak olursak, hızlı teknolojik gelişmelerin eşliğinde sermayenin devingenleşmesi, yani yatırımları işgücünün ve hammadde kaynaklarının daha ucuz ve kolay erişilebilir, vergi düzenlemelerinin daha 'elverişli' olduğu bölgelere kaydırabilmeye olanak sağlayan stratejiler; buna koşut olarak Kuzey ülkelerinde hizmet sektörü (özellikle belirli alanlarda) genişlerken, sanayinin daralması (sanayi-sonrası toplum); işgücü piyasasının 'esnekleştirilmesi', yani emekçilerin örgütsüzleştirilerek ve 'esnek zamanlılaştırılarak' pazarlık güçlerinin aşındırılması (post-fordizm), böylelikle de "toplu sözleşmelerin katılığı, iş yasaları, sosyal politikalar ve hükümet müdahaleleri"nden kaçınabilme olanağının yaratılması[19]; özelleştirmeler ve her zaman ona eşlik eden işten çıkartmalar; kamu hizmetlerinin, bu arada sosyal güvenlik sistemlerinin tasfiyesi; sağlık ve eğitim alanlarındaki özelleştirmeler ve/veya "yararlanan öder" mantığıyla bu alanlardaki sübvansiyonların kaldırılması; finans sektörünün ve spekülatif sermayenin[20] üretken sektöre göre devasa boyutlara ulaşması; tarımsal desteklerin ilgası; ve tüm bu ve benzeri önlemlerin, yekpare bir reçete halinde IMF, DB vb. eliyle borç krizleriyle sarsılan "gelişmekte olan ülkelere" dayatılması... Bu düzenlemeler, gerek Kuzey, gerekse Güney ülkelerinde bir yandan geniş çaplı ve geri dönüşsüz bir işsizliğe ve buna koşut bir yoksullaşma ve yoksunlaşmaya yol açmaktadır.

Kuzey ülkelerinde yoksulluk, sınaî üretim gerilerken, yüksek ücretlerin yüksek kalifikasyon gerektiren işlere ödendiği, "düz" ya da "ara" işlerinse iş güvencesinden dışlanıp, "esnekleştirildiği", düşük ücretlere tabi tutulduğu, dolayısıyla ücret uçurumunun genişlediği, teknoloji-yoğun hizmet ağırlıklı sektörlerin (ticaret, finans, sigortacılık, emlak, bilişim, iletişim, reklamcılık ve halkla ilişkiler, Ar-Ge vb.) önem kazandığı, ve buna koşut olarak emekçi örgütlerinin hızla kan kaybedip içlerinin boşaldığı "sanayi-sonrası" toplumlara geçişle karakterize olmaktadır. İstihdam tabanını daraltan bu gelişme, "mavi yakalı"ların çoğunluğunu, günün koşullarına ayak uyduramayan "artık nüfus"a dönüştürmekte, sosyal güvenlik sistemlerinin aşındırılması ise, bu "artık nüfus"un yoksullaşma sürecini geri dönüşsüz kılmaktadır.

Güney ülkelerindeyse yoksulluk, dış borçlanma, "uluslararası rekabet" adına reel ücretleri sürekli düşürme, temel hizmetlerdeki sübvansiyonların kaldırılması yoluyla bunları nüfusun büyük çoğunluğu için erişilmez kılınması, geleneksel kendine yeterli geçim temellerinin ortadan kaldırılması (geçimlik tarım, zanaatlar vb.), kentlere, metropollere göç, elektrik, su, doğalgaz vb. hizmetlerin özelleştirilmesi gibi süreçlerle yaygınlaşmakta ve derinleşmektedir.

Yoksulluğun derinleşmesi ve çapının genişlemesine koşut olarak ortaya çıkan bir başka olgu da, gelir uçurumunun günümüzde aldığı devasa boyuttur:

"Bu süreç elbette bir tablo çıkartıyor karşımıza. Bu, korkunç bir tablodur. Fazla örnek vermeye gerek yok. Sadece iki rakamsal örnek verirsem ne demek

19. İstihdamın "esnekleştirilmesi" konusunda bkz. G. Van Kooten, "Social Exclusion and the Flexibility of Labour - a Theoretical Exploration" (paper presented at the Social Exclusion in Europe, Problems and Paradigms, 1999), G. Vobruba, "The End of the Full Employment Society - Changing the Basis of Inclusion and Exclusion" (paper presented at the Social Exclusion in Europe, Problems and Paradigms, 1999).
20. "ki bu sermaye iki ila altı trilyon dolar arasında değişiyor"; Gerger, "Küreselleşme ve Yoksulluk", 24.

istediğim anlaşılacak. 1999 yılında 200 kişi, 200 birey 1 trilyon dolar kazandı. Buna karşılık 43 ülkede yaşayan 582 milyon insan sadece 146 milyar dolar kazandı bütün bu yıl boyunca. (...) Bakın patronların çalıştırdığı bir şirket yöneticisi, Disney Şirketi'nin yöneticisi Michael Eisner'in bir saatte kazandığı para 9 bin 783 dolar. Bunun karşısında ortalama bir Haitili işçinin saatte kazandığı para ise 28 cent. Bu Haitili işçinin, sözünü ettiğim şirketin yöneticisinin bir saatte kazandığı parayı kazanabilmesi için yaklaşık 17 yıl çalışması gerekiyor. (...) Yeryüzünde üç kişinin, sadece üç kişinin toplam varlığı, 48 ülkede yaşayan yaklaşık 600 milyon insanın yıllık gelirinden daha fazla. (...) Dünyada 1.5 milyar insan günde 1 dolardan az kazanıyor.[21] 3 milyar insan 2 dolardan azla yetinmek mecburiyetinde." (Gerger 2003: 25).[22]

Ya da:

"ABD yurttaşlarının toplumsal piramidin en yukarısında yer alan yüzde 1'i her yıl aşağıdaki toplam 100 milyon kişiden daha fazla kazanıyor. Gene en yukarıdaki yüzde 5 mali servetle iş mevcudatının yüzde 70-80'ini elinde tutmaktadır. (...) Öte yandan, aynı 2003 yılında, bildiğimiz diş macunu Colgate'in başındaki Reuben Mark'ın yıllık geliri 148 milyon dolar; Birleşmiş Teknolojiler yöneticisi George David'inki 70.5 ve Lehman Holding Başkanı Richard Fuld'unki 67.7 milyon dolardı. Büyük silah, uçak, tank, denizaltı ve tüm onlarla bağlantılı ürünleri yapanların patronlarının gelirlerini düşleyin. Bunların çürümüşlükle karışık tüketici çılgınlıklarına birkaç örnek: 15 bin dolara bahçe güneşlik direği, 6 bin dolara duş perdesi ve bir eş için 2 milyon dolarlık doğum günü partisi..."[23]

Böylelikle, sosyalist sektörel ülkeler topluluğunun çöküşünden sonra "tek kutuplu" hale geldiği söylenen dünya, küçük (ve giderek daralan) bir kesimin elinde biriken muazzam servetler ve çapı giderek genişleyen açlık, yoksulluk, temel sağlık ve eğitim hizmetlerine erişimsizlik ekseninde kutuplaşmaktadır.

İşin vahim yanı, açlık/yetersiz beslenme, evsizlik, sağlıksız konut koşulları, temel hijyen olanaklarından yoksunluk, önlenebilir hastalıklara bağlı ölümlerde, bebek-çocuk ölümlerinde artış, ortalama yaşam süresinin kısalması, okur-yazarlık oranlarının düşmesi, şiddet ve suç oranlarının yükselmesi gibi sonuçlara yol açan yoksulluğa karşı "mücadele"nin koşullarının belirlenmesi işlevinin, va'zettiği neoliberal politikalarla bizatihi yoksulluk durumunun yaratıcısı/yayıcısı Dünya Bankası tarafından temellük edilmesidir. DB'nin, 1980'lerden beri gündemine aldığı "yok-

---

21. Dünya Bankası, nesnel hiçbir kritere dayanmaksızın, bir hayli keyfi bir tarzda, "açlık sınırı"nı günde 1, yoksulluk sınırını ise 2 USD olarak tespit etmiştir; F. Ercan, "I. Oturum: Küreselleşme Ve Yoksulluk" (paper presented at the Yoksulluk ve İşsizlikle Mücadele Kurultayı, İstanbul, 2003), 34. Bu olgunun, "işgücünün emek ücretini aşağı çekmenin çok önemli bir mekanizması" olduğuna dikkat çeker. Oysa sözkonusu ABD olduğunda, ABD Nüfus Sayım Bürosu, yoksulluk sınırını günde 25.7USD olarak saptamıştır.

22. Üstelik, bu uçurum, her geçen yıl daha da büyümekte. 2004'e gelindiğinde, "ABD-'de en varlıklı 225 kişinin yıllık geliri dünya nüfusunun yüzde 47'sinin, başka bir anlatımla 3 milyar kişinin gelirine eşit. ABD'nin en varlıklı iki insanının geliri en yoksul 60 ülkenin milli gelirinin üzerinde"dir; Güngör Uras, *Milliyet*, 8 Kasım 2004.

23. Ataöv Türkkaya, "Müjde," *Cumhuriyet*, 7 Mart 2005 2005.

sulluğun azaltılması stratejileri"nin özünü, "piyasa dostu" reformlar oluşturmaktadır. Bir başka deyişle DB'nin yoksulluğa karşı formülü, "daha fazla liberalizasyon, daha çok özelleştirme"den ibarettir. Ve yoksulluğun ortadan kaldırılmasındansa, "gelişmekte olan ülkeler"in ekonomilerini, uluslararası sermaye ve ÇUŞ'lerin etkinliğini ve kaynaklar üzerindeki denetimini arttıracak tarzda yeniden yapılandırmayı hedeflemektedir.[24]

BİR AYRIMCILIK TARZI OLARAK YOKSULLUK

Günümüzde mülksüzler, yoksullar, *de jure* (hukuken) bir ayırımcılığın muhatabı değildir. Uluslararası sözleşmelerin yanısıra, ulusların temel yasaların büyük çoğunluğu da içerdikleri tüm hakların herkes için olduğunu vurgulamada ağız birliği etmektedir. Örneğin seçme ve seçilme hakkının belirli bir mülkiyet ya da vergi ödemeyle bağlantılandırıldığı günler, geride kalmıştır. Mülksüzler, gemilere bindirilip kolonilere ihraç edilmemektedir.[25] Yoksulların kaynaklara erişim hakkı, hiç bir yasayla sınırlandırılamaz...

Ama, yalnızca hukuken... Gerçek yaşamda, ya da fiiliyatta, yoksulluk, kağıt üzerinde tanınan tüm hakların kullanımını sınırlandıran, yer yer de olanaksızlaştıran bir görüngüdür. Günümüzde bu, *"dışla(n)ma"* kavramıyla ifade edilmektedir.

Gerçekte, "dışla(n)ma" ve iki benzer kavram, "*marjinalleşme*" ve "*underclass*/sınıf-altı" yoksulluk araştırmaları literatürüne artan ölçülerde dahil olmaktadır. İlk vurgulanması gereken, her üç kavramın da mekana ilişkin bir dizilime gönderme yapmasıdır: "iç-dış"; "merkez-çeper" ve "üst-alt".[26] Dahası, terimler, bu zıt kavram çiftleri arasında erişimsizliği ima etmektedir. "Dış"lanan bir daha içeriye dahil olamayacak, "çeper"deki (marjinal) merkezle bütünleşemeyecek, "alt"taki "üst"le arasındaki sınırları (kolay kolay) aşamayacaktır. Böylelikle bu kavramlar, iddia edildiği üzere Marksist sınıf analizlerini değil ama,[27] "toplumsal devingenlik" fikrine dayalı "katmanlaşma" modellerini ilga etmektedir. Daha çok AB ülkelerinde kullanıma giren "dışla(n)ma", bir zamanlar "içeride" olup, "post-Fordist, post-endüstriyel" koşullarda işsizleşen, dekalifye olan, ve sosyal güvenlik sistemlerinin aşınımıyla yaşam standartları daha da düşen "işçi sınıfı" unsurlarına gönderme yapar. "Marjinalleşme" Latin Amerika literatüründe, kapitalist sistemle

---

24. Dünya Bankası'nın "yoksullukla mücadele" politikalarının kapsamlı bir değerlendirmesi için bkz. Y. Özdek, *Küresel Yoksulluk Ve Küresel Şiddet Kıskacında İnsan Hakları", Yoksulluk, Şiddet Ve İnsan Hakları* (Ankara: TODAİE İnsan Hakları Araştırma ve Derleme Merkezi, 2002).
25. Bkz. D. Bryne, *Social Exclusion* (Buckingham: Open University Press, 2002), 16. Ama Güney ülkelerinin yoksulları, teknelere doluşup kapağı zengin bir ülkeye atabilmek uğruna, açlığı, hastalığı, boğulmayı, sınırdışı edilmeyi, günümüzün temerküz kampları olan mülteci kamplarına yığılmayı, ya da -ilticayı başarırlarsa, en pis, en düşük ücretli işlere, sürünmeye razı olmayı göze almakta, bu uğurda ellerinde avuçlarındaki son kuruşları insan tacirlerine kaptırmaktadırlar.
26. Bkz. F. Lapeyre A.S. Bhalla, *Poverty and Exclusion in a Global World* (Londra: McMillan Press, 1999), 133.
27. Bkz. S. Herkommer P. Littlewood, "Identifying Social Exclusion: Some Problems of Meaning" (paper presented at the Social Exclusion in Europe, Problems and Paradigms, 1999).

hiçbir zaman tam olarak bütünleşememiş kırsal kökenli kent yoksulları ve yöneldikleri kayıtdışı sektörlerle karakterize olurken, ABD'de yeni sağcı "yoksulluk söylemi"nin gözde kavramı, ağırlıklı olarak siyahlara ve kısmen de Hispaniklere gönderme yapacak tarzda kullanılan "*underclass*" ise, düşük ücretli işlere razı olmamak, tembellik, sosyal yardım bağımlılığı, alkolizm, uyuşturucu kullanımı, yüksek suç oranları, gevşek cinsel normlar vb. özellikleri nedeniyle kendi durumundan sorumlu, psikolojik ve kültürel bir "getto"yu betimlemektedir,[28] ve Oscar Lewis tarafından betimlenen "yoksulluk kültürü"nün, "Yeni Sağ" tarafından temellüküne denk düşer.[29]

Her durumda, bu üç kavramın ortak ve belirleyici yönü, erişimsizliktir. İktisadî, siyasal, toplumsal ve/veya kültürel kaynaklara erişimin olmayışını ifade ettikleri ölçüde de, ayırımcılığı ve "hak ihlâli"ni içermektedirler. Örneğin, A. ve C. Walker, "(toplumsal) dışla(n)ma"yı, "kişinin topluma toplumsal entegrasyonunu belirleyen toplumsal, iktisadî, siyasal ya da kültürel sistemlerden herhangi birinin tamamen ya da kısmen dışında kalması" olarak tanımlarken, "bu nedenle," demektedir, "toplumsal dışla(n)ma sivil, siyasal ve toplumsal yurttaşlık haklarının inkarı (ya da gerçekleşmemesi) olarak görülebilir".[30] Madanipour vd.'ne göreyse, toplumsal dışlanma, çeşitli dışlanma biçimlerini birleştiren çok-boyutlu bir süreçtir: karar alma ve siyasal süreçlere katılım, istihdam ve maddî kaynaklara erişim ve ortak kültürel süreçle entegrasyon. "Bunlar birleştiğinde, tikel mahallelerde mekansal tezahürleri bulunan aşırı dışlanma biçimlerine yol açarlar".[31] Schmitter-Husserl'e göre ise, bağlantılı "underclass" kavramı;

"aşırı iktisadî marjinallik ve bu topluluğu iktisadî, toplumsal ve siyasal kurumlardan ayırma yolunda ortak işleyen anlamlı yapısal engel ve sınırların korelasyonu ile karakterize olmaktadır. Uzun dönemli kurumsal dışlama, büyük olasılıkla mekansal tecrit ve yoğunlaşmayı içerir. (...) Irk (ve daha az ölçüde etnisite) sınır yaratma süreçlerine vurgu kazandırsa da, bu süreç için zorunlu değildir. Alt sosyo-ekonomik grupların yurttaşlık haklarını genişletme ve aşınımlarını kontrol altında tutma yolundaki siyasal gücü, ırktan daha önemlidir".[32]

Dışla(n)manın farklı boyutları vardır. Sıralayacak olursak[33]:

1. İstihdam piyasasından dışlanma: Çalışma yaşamındaki ve iş(ler)in niteliğindeki yapısal değişiklikler, iş güvencesinin yitimi ve istihdamın "esnekleştirilme-

28. Bkz. Katz, *The Undeserving Poor*, 185-235, M. Koch S. Herkommer, "The 'Underclass': A Misleading Concept and a Scientific Myth? Poverty and Social Exclusion as Challenges to Theories of Class and Social Structure" (paper presented at the Social Exclusion in Europe, Problems and Paradigms, 1999).
29. Bkz. S. Özbudun, "Küresel Bir 'Yoksulluk Kültürü' Mü?" Yoksulluk, Şiddet Ve İnsan Hakları" (Ankara, 2002).
30. Aktaran Bryne, *Social Exclusion*, 2.
31. A.g.e.
32. Aktaran S. Herkommer, "The 'Underclass': A Misleading Concept and a Scientific Myth?" 95.
33. Kronauer'den aktaran P. Littlewood, "Identifying Social Exclusion: Some Problems of Meaning".

si" sonucunda istihdam dışına düşen "kronik işsiz" kitlelerin varlığına denk düşer.[34] Öte yandan, neo-liberal söylem, işsizliğin bir "seçim" olduğunu, işsizin "daha düşük ücretlere, daha az çekici çalışma koşullarına, daha uzak mesafeler kat etmeye ya da başka mesleklere, sanayilere veya yerlere aktarılmaya razı olarak iş bulabileceğini" (Bryne 2002: 18) va'zetmekle, işsizlik durumuna ilişkin sosyal hakları tasfiye etmenin yolunu açmaktadır.

2. İktisadi dışlanma: Yaşam standartlarına ilişkin toplumsal ve kültürel değerler bağlamında kavranılan, daha genel bir yoksulluk bağlamına gönderme yapmaktadır. Bauman'ın (1998) "tüketimden dışlanmışlık" fikri bu kapsama dahil edilebilir.

3. Toplumsal dışlanma: Toplumsal temas, ilişkiler ve grup kimliğinin sınırlandırılması - marjinalleşme ve damgalanma. Yoksulu "aşağı", "kirli", "potansiyel suçlu", "tembel", "cahil", "seks düşkünü", "şiddete eğilimli", "verimsiz", "edilgin", vb. olarak niteleyen bir dizi değer yargısı.[35] Örneğin, son dönemde "kapkaç terörü" adıyla topluma mal edilen görüngü, ya da en yetkili çevrelerde sıkça dile getirilir olan "sosyal patlama" fobisi, yoksulları potansiyel tehdit olarak damgalayan söylemlerdir.

4. Kültürel dışlanma: Başat değer ve davranış örüntülerinin, farklı örüntülere sahip olanlar üzerindeki dışlayıcı etkisi. En görünür biçimi, etnik grupların karşı karşıya kaldığı dışlanma, kendi kültürel örüntülerini hayata geçirememe durumu olsa da, kentte yaşamakla birlikte, kentsel kültürel faaliyetlerden dışlanma (kitap okuyamama, kültürel etkinlikleri izleyememe/katılamama vb.) biçimini de alabilmektedir.

5. Mekânsal dışlanma: Dışlanmışların kentin ayrı ve yaşama elverişsiz mahalle ya da bölgelerindeki tecridi. Kentlerin göze görünmez (kimi zaman da görünür) duvarlarla ayrışması. Getto (ABD), favela (L. Amerika), bidonville (Fransa) ya da varoş ile orta/üst sınıf yerleşimleri arasındaki mekânsal uzaklık ve/ile erişimsizlik.[36]

6. Kurumsal dışlanma: Kamu ya da özel kurumların sosyal yardım programlarının dışına düşme, sağlık ve okul[37] gibi kamusal hizmetlere erişimsizlik. "Yok-

---

34. Vobruba, "The End of the Full Employment Society - Changing the Basis of Inclusion and Exclusion", 23. "yüzyılın son çeyreğinde tam istihdam çağının sona erdiğini" ilan ederek şöyle devam ediyor: "Şimdilerde tam-istihdam *sonrası* toplumlara geçişin ortasındayız. Bu değişim modern kapitalist toplumlarda çekirdek toplumsal içleme mekanizmalarını, işgücü piyasasını ve refah devletini etkilemektedir; çünkü bu mekanizmalar tam istihdam üzerine temellenir".

35. Burada Turgut Özal'ın, "doktorun şerefi"yle "işçinin şerefi"ni eşitsizleyen ünlü sözleri anımsanmalı.

36.Türkiye'de yoksul yerleşimleri ile ilgili olarak bkz. E. Ocak, "Yoksulun Evi," in *Yoksulluk Hâlleri. Türkiye'de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri* (İstanbul: De-Ki, 2002).

37. "(...) Zengin kentliler, çocuklarını, mezun olduklarında mükemmel kolejlere gidecekleri kaliteli özel okullara gönderebilmek için her yıl binlerce dolar harcıyorlardı; kentli yoksulların çocuklarıysa koridorlarında kimi zaman polislerin devriye gezmesi gereken, çürüyen kamu okullarına devam etmekteydi; çoğu yasa elverdiği anda okulu terk ediyor, geri kalanların çoğu asgarî bir beceriyle, ne daha yüksek bir öğrenim için, ne de yeni ekonominin sunduğu daha iyi işler için hazırlıktan yoksun bir şekilde kalakalıyordu"; Katz, *The Undeserving Poor*, 125.

sunluk, salt kişisel kaynak eksikliği değil, aynı zamanda doyurucu olmaktan uzak cemaat araçlarıdır: harap haldeki okullar, zayıf kitlesel taşıma ağı, vb. Bunlar hane yoksulluğunu arttıran etkenlerdir."[38]

7. Bu listeye bir de siyasal dışlanma eklenmelidir. Siyasetin masraflı bir "iş" olduğu bilinir. Delegelerle ilişkiler, propaganda çalışmaları, kulis faaliyetleri, yurtiçi gezileri vb. siyasete soyunanlar için ağır masraf kapılarıdır. Cebinde otobüs bileti alacak parası olmayan kişilerin, değil ulusal ölçekte siyaset yapmaya kalkışmak, mahalle derneği bile kuramayacağı açıktır. Şu halde, yoksul için tek siyasal katılım olanağı, "oy verme"dir. Ancak yılların biriktirdiği umutsuzluk deneyimi, yoksul seçmeni ya apatiye/kayıtsızlığa, ya da oyunu doğrudan çıkara tahvil edebileceği kısa vadeli seçimlere[39] yöneltmektedir. Bir başka deyişle, yoksul seçmenler siyasetin yerel-bölgesel-ulusal düzlemlerine etkin katılımdan dışlanmış durumdadırlar.

Bu dışlanma süreçlerinin tek tek ya da birlikte işlemesinden oluşan devasa "getto", kendi içine kapalı, kendini sürekli yeniden üreten, egemen yönelişlerden kopuk, toplumun geri kalanıyla arasındaki sınırlar (tek yönlü olarak) giderek geçirimsizleşen bir umutsuzluk hâli yaratmaktadır mensuplarında. Neo-liberal kapitalizm, kırsalın içini boşaltıp göçü tetikleyerek kır-kent bağlantılarını imha ettiği, akrabalık bağlarını çözüp cemaat ilişkilerini dağıttığı ölçüde, yoksullar daha yalnızlaşıp, daha çaresizleşmektedir.

Kuşkusuz, büyük kentlerin çevresinde biriken yoksulluk, bazı durumlarda etnik sınırlarla örtüşmektedir. Ancak "yeni yoksulluğu" salt etnisite ya da toplumsal cinsiyetle bağdaştırmak, onun doğasını yanlış anlamak olacaktır. Çünkü yeni yoksulluk, ulusaşırı nitelik kazanmış sermaye gruplarının doğal ve/veya toplumsal kaynaklara artan ölçüde el koyma girişimlerinin bir ürünüdür; tarihsel olarak "güçsüzler"i oluşturan gruplar (etnik/dinsel azınlıklar, kadınlar, çocuklar, yaşlılar, engelliler vb.) böylelikle açığa çıkan eşitsizlik ve erişimsizlikten daha çok etkilenmektedirler.

Ancak, varsayımsal olarak, istihdam, ücret vb. açılardan kadın-erkek eşitliği tam olarak sağlansa (ya da kadınlar istihdam alanından tümüyle çekilse) ve/veya etnik vb. azınlıklara tam eşitlik sağlansa dahi, yoksulluk varolmayı sürdürecektir.[40] ABD'de siyahlar arasında yoksulluk oranı 1973-84 arasında % 4 oranında azalırken, beyazlar arasında % 11 yükseldiğine dikkat çekerken bu durumu örneklemektedir. Katz'ın verilerine göre söz konusu dönemde beyaz erkekler arasında yoksulluğun artış oranı % 39'dur. Tam gün çalışan beyaz erkekler arasında yoksulluk % 45 artarken, beyaz kadınlar arasında bu artış % 9 dolaylarında seyretmiştir. Buna karşılık, yoksulluk, aynı yıllarda siyah erkekler arasında % 7, siyah kadınlar arasındaysa % 20 oranında azalmıştır. "Siyahlar arasındaki yoksulluk oranı beyazlara göre, kadınlar arasındaki yoksulluk oranı da erkeklere göre yüksek olmayı sürdürmekle birlikte, çalışma deneyimlerindeki değişiklikler, bu farkları azaltmıştır".[41] ABD'li yoksulluk araştırmacısı W. J. Wilson'un muhafazakâr ekolün

38. P. Littlewood, "Identifying Social Exclusion: Some Problems of Meaning", 16.
39. Ülkenin siyaset sahnesine bir anda çıkan bir partinin, siyasal programından çok, seçim kampanyalarında dağıttığı köfte-ekmek ve bedava halk konserleriyle oyların yüzde 7'sini alabildiği anımsanmalı.
40. Katz, *The Undeserving Poor*, 243.
41. Axin ve Stern'den aktaran A.g.e.

"underclass" tezlerine yönelttiği eleştiri de benzer bir noktadan hareket etmektedir. Wilson'a göre,

"Siyahlar her zaman underclass üyeleri değillerdi. Underclass yapısal değişimin, özellikle de sanayisizleşmenin bir sonucu olmuştur. Önceleri işçi sınıfı üyeleri olan siyahlar, aşağıya doğru devinimle undeclass'a dahil olmuşlardır. (...) Dahası, underclass'ın bütün üyeleri siyah ya da azınlık olmadığı gibi, siyahların yalnızca bir kısmı underclass'a dahildir".[42]

Çünkü, bizatihî yoksulluk ve onun getirisi olan dışla(n)mışlık hâli, genel ücretler düzeyini aşağıya çeken, işgücü üzerinde katı-disipliner uygulamalara olanak sağlayan bir durumdur. İşten atılma ve dışlanma kaygısı, emekçileri, (dilleri, dinleri, cinsiyetleri, ya da tenlerinin renginden bağımsız olarak) daha düşük ücretlere, daha uygunsuz koşullarda çalışmaya, daha uzun iş saatlerine, daha güvencesiz işlere razı etmektedir.[43] Bu nedenle de yoksulluk ile etnisite, toplumsal cinsiyet vb. arasındaki ilişki, bir nedensellik ilişkisi değil, kökenini tarihten alan bir eşitsizliğin ürünüdür. Herkommer ve Koch[44], "İktisadi kalkınma ve istihdama yönelik siyasal programlar, ayırımcılığa karşı yasalardan daha iyidir," derken haklıdırlar.

Bu duruma bağlı olarak, sorunun bir yanı da, çalışıyor olmanın yoksulluğu ortadan kaldırmamasıdır. Düşük ücretler, sendikalı işlerin azalması, asgarî ücretin alım gücünün düşmesi, istek dışı yarım zamanlı işlerdeki artış, işlerin taşeronlaştırılması ve kayıt-dışı sektörün giderek düzenli sektöre eklemlenmesi vb. etkenlere bağlı olarak çalışan yoksulların sayısı dünya ölçeğinde giderek artmaktadır.[45]

---

42. (akt.: Lash 1994: 157)

43. Bryne, *Social Exclusion*, 56. "Sosyal proletarya" ya da "duragan yedek emek ordusu" olarak tanımladığı (kronik) işsizlerin "çağdaş kapitalizmin birikim mantığına ilişkinsiz olmadığını" söylemektedir. Tersine, varlığı, onun için mutlak olarak aslîdir. Yeni toplumsal düzeni meydana getirmek için aracı olarak gereklidirler. Önemlidirler, çünkü sömürülmeleri, yaratılmakta olan kapitalizm biçiminde birikim sürecinin devam edebilmesinde aslîdir. Post-Fordist/Sanayi-sonrası genel biçimindeki kapitalizm onlarsız yapamaz. Az gelişmişlik anlatısı toplumsal dışlanmanın kapitalist gelişimin rastlantısal bir yan ürünü olmayıp, ona mutlak anlamda içkin olduğunu öne sürer." İktisadî baskı ile onun bir çeşidi olan sömürü arasındaki ayırıma dikkat çeken Eric O. Wright'ın tahliline yaslanan Herkommer ve Koch'a (S. Herkommer, "The 'Underclass': A Misleading Concept and a Scientific Myth?" 103-7.) göreyse, bir grubun, gayrımeşru bir tarzda diğerlerini kaynaklara erişimden dışlaması iktisadî baskı, bu tip dışlamanın kaynakları denetleyenlere başkalarının emeğinin ürünlerini temellük etme yetisi sağlaması ise sömürüyü oluşturmaktadır. Bu durumda, Herkommer ve Koch'a göre, işgücü iktisadî bir değer ihtiva etmeyen kesim, yani işsizler/dışlanmışlar, sömürünün muhatabı olmasalar da üretimci kaynaklara erişimden dışlandıkları ölçüde, ezilmektedirler. Bu bağlamda, çeşitli toplumsal kaynaklara erişimden feragat etmelerini sağlayan "dışlanmışlık" durumu, bu kaynakların dışlayanlara aktarımı anlamına gelmektedir, aynı zamanda. Farklı öncüllerden kalkınmakla birlikte her iki tahlil de, yoksulluk ve dışlanmışlığın kapitalizmin bu yeni tarzı için aslî olduğu vurgusunda birleşmektedirler.

44. S. Herkommer, "The 'Underclass': A Misleading Concept and a Scientific Myth?" 94.

45. Örneğin, ABD'de 1985'te 2 milyon yetişkin tam zamanlı bir işte çalışmasına karşın, yoksulluk sınırı altında yaşıyordu. 7.1 milyon yoksul da ya yılın bir bölümünde tam zamanlı işlerde ya da yıl boyu part-time işlerde çalışmaktaydı; Katz, *The Undeserving Poor*, 243.

SONUÇ

Buraya kadar tartışılanları toparlayacak olursak:

* "Ayırımcılık" kavramı, genellikle ırk/etnisite, toplumsal cinsiyet, son dönemlerde de yaşlılık, gençlik, özürlülük vb. konularla bağlantılı olarak ele alınagelmiştir.
* Yoksulluk, ilişkin literatürde ayırımcılığın gerçeklenme alanlarından biri olarak irdelenmektedir. Bu, ayırımcılığa uğrayan toplumsal grupların, yoksullar arasında yüksek oranda temsil edilmeleri durumundan kaynaklanan bir saptamadır.
* Ancak bu saptama, yoksulluğu, ayırımcılığın bir sonucu, ayırımcılıkla yeterince mücadele edilmesi halinde ortadan kaldırılabilecek, ya da en azından hafifletilebilecek bir "arızîlik" olarak görme/gösterme yanılgısına yol açmaktadır.
* Oysa yoksulluk, günümüz kapitalizmindeki yapısal değişimlerin bir sonucu/ürünü olarak ve küresel ölçekte ortaya çıkmaktadır. Bir başka deyişle, sınırlı sayıda grubun dünyanın doğal ve toplumsal (iktisadî-siyasal dahil) kaynaklarını artan ölçülerde temellük etmesinin sonucu oluştuğu için, bir "kâr transferi" mekanizmasıdır ve bu nedenle de yapısal, kronik, genişleyicidir.
* Bu haliyle yeni (küresel) yoksulluk, bir ayırımcılık kaynağı, hatta pek çok ayırımcılık tarzına kaynaklık eden başat bir ayırımcılık tipini oluşturmaktadır. "Yeni", küresel yoksulluğun ayırımcı niteliği, onun dışlayıcılığında tezahür etmektedir. Küresel yoksulluk, kapsama alanı altına aldığı geniş yığınları, istihdam, iktisat, toplumsallık, kurumlar, siyaset vb. alanlardan tecrit ederek onların sağlıklarını, ruhsal ve fiziksel bütünlüklerini, yaşamlarını, geleceklerini riske sokmaktadır.
* "Yoksullukla (ve/veya ayırımcılıkla) mücadele" araçlarının bizatihi yoksulluğun (ve ayırımcılığın) sorumlusu kurumlarca (IMF, DB vb.) temellük edilmesi ise, bunların kronikleşmesine yol açmaktadır.

KAYNAKÇA

A.S. Bhalla, F. Lapeyre. *Poverty and Exclusion in a Global World*. Londra: McMillan Press, 1999.

Bercis, P. *Guide Des Droits De L'homme. La Conquête Des Libertés*. Paris: Hachette, 1993.

Bryne, D. *Social Exclusion*. Buckingham: Open University Press, 2002.

CERD. "Response to Report 'Draft Guidelines: A Human Rights Approach to Poverty Reduction Strategies." *CERD* C 62, no. Misc.22 (2003).

Cheal, D. *New Poverty. Families in Postmodern Society*. Westport, Connecticut, Londra: Greenwood Press, 1996.

Chossudovsky, M. *Yoksulluğun Küreselleşmesi - Imf Ve Dünya Bankası Reformlarının İçyüzü*. İstanbul: Çiviyazıları, 1999.

"Commission for Social Development, Press Release, Soc/4669." 2005.

Ercan, F. "I. Oturum: Küreselleşme Ve Yoksulluk." Paper presented at the Yoksulluk ve İşsizlikle Mücadele Kurultayı, İstanbul 2003.

Erdost, G. *Türkiye İnsan Hakları Hareketi, 1. Ve 2. Konferansları, 1988-1999 Bildirileri, (İhd, Tİhv)*. Ankara: TİHV Yayınları.

G. Psacharropoulos, H. A. Patrinos. *Indigenous People and Poverty in Latin America*. Washington: World Bank Publications, 1994.

Gerger, H. "Küreselleşme Ve Yoksulluk." Paper presented at the Yoksulluk ve İşsizlik-

le Mücadele Kurultayı, İstanbul, 19 Ocak 2003 2003.
Gündoğan, N. "Yoksullukla Mücadelede Kadın İstihdamının Önemi." Paper presented at the Aile ve Yoksulluk, IV. Aile Şûrası, T.C. Başbakanlık Aile Araştırmaları Kurumu Başkanlığı, Ankara 2004.
İnanç, Z. *Uluslararası Belgelerde Azınlık Hakları*. Ankara: Ütopya Yayınları, 2004.
Katz, M. B. *The Undeserving Poor. From the War on Poverty to the War on Welfare*. New York: Pantheon Books, 1990.
Kooten, G. Van. "Social Exclusion and the Flexibility of Labour - a Theoretical Exploration." Paper presented at the Social Exclusion in Europe, Problems and Paradigms 1999.
Kottak, C. P. *Antropoloji. İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış*. Ankara: Ütopya Yayınları, 2002.
M. Mitchell, D. Russell. "Race, Citizenship and 'Fortress Europe." In *A New Europe? Economic Restructuring and Social Exclusion*, edited by R. Cropton P. Brown. Londra: UCL Press, 1994.
Ocak, E. "Yoksulun Evi." In *Yoksulluk Hâlleri. Türkiye'de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri*, 89-115. İstanbul: De-Ki, 2002.
Özbudun, S. "Küresel Bir 'Yoksulluk Kültürü' Mü?" Yoksulluk, Şiddet Ve İnsan Hakları." Ankara 2002.
Özdek, Y. *Küresel Yoksulluk Ve Küresel Şiddet Kıskacında İnsan Hakları", Yoksulluk, Şiddet Ve İnsan Hakları*. Ankara: TODAİE İnsan Hakları Araştırma ve Derleme Merkezi, 2002.
P. Littlewood, S. Herkommer. "Identifying Social Exclusion: Some Problems of Meaning." Paper presented at the Social Exclusion in Europe, Problems and Paradigms 1999.
R. Crompton, P. Brown. "Introduction." In *A New Europe? Economic Restructuring and Social Exclusion*. Londra: UCL Press, 1994.
S. Herkommer, M. Koch. "The 'Underclass': A Misleading Concept and a Scientific Myth? Poverty and Social Exclusion as Challenges to Theories of Class and Social Structure." Paper presented at the Social Exclusion in Europe, Problems and Paradigms 1999.
Schiller, B. R. *The Economics of Poverty and Discrimination*. New Jersey: Prentice Hall, 1989.
Sencer, M. *Belgelerle İnsan Hakları*. İstanbul: Beta Basım, Yayım, Dağıtım, 1988.
Somersan, S. *Sosyal Bilimlerde Etnisite Ve Irk*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.
Türkkaya, Ataöv. "Müjde." *Cumhuriyet*, 7 Mart 2005 2005, 7.
Uras, Güngör. *Milliyet*, 8 Kasım 2004.
Vobruba, G. "The End of the Full Employment Society - Changing the Basis of Inclusion and Exclusion." Paper presented at the Social Exclusion in Europe, Problems and Paradigms 1999.

Toplumsal cinsiyet, eğitim ve çalışma – ayrımcılığın karmaşıklığı konusunda düşünceler

Katrin Kraus

Eğitim ve emek/çalışma ayrımcılığın olduğu modern toplumlardaki iki önemli alandır. Ayrımcılık ırk, sınıf, toplumsal cinsiyet, sakatlık, cinsellik ya da din gibi çoğunlukla ayrı alanlara dayanan halk arasındaki karmaşık bir ilişkidir. Ayrımcılık hep daha geniş toplumsal, siyasal ve tarihsel bağlama yerleşir. Ayrı ve bazen çelişkili boyutlarıyla böyle bir toplumsal yapıdır.

Bildirimde Almanya'daki toplumsal cinsiyet ayrımcılığı örneğinden giderek ayrımcılığın karmaşıklığı konusunda birtakım düşünceler sunacağım. Bunu iki adımda yapacağım. İlk olarak iş yeri ve eğitime ilişkin Almanya'daki kadınların durumu konusunda birtakım olguları ve rakamları vereceğim. Bu bölümde eğitim sisteminde daha iyi bir başarı yakalamak için ayrımcılığa uğrayan topluluklara sağlanan siyasal yardımla 1970'lerdeki eğitim reformunun başarılı oluşunu göstereceğim. Özellikle kızlar bu reformlardan kazançlı çıktı. Ama aynı zamanda çalışma dünyasında toplumsal cinsiyet ayrımı ve ayrımcılığın özellikle ev halkının çalışması bağlamında, çocuk bakımı ve yaşlıların bakımında eşit ücretsiz iş bölümünde olduğu gibi hâlâ devam ettiğini dikkate almalıyız. İkincisi bu çelişkili yapılar üzerine kadınların yönünü anlamakta ve kendi adlarına yarattıkları sınırların üstesinden gelme girişiminde özel ev halkları adına kadınların –özellikle orta sınıfı oluşturanlar- "temizlikçi kadınları" ya da "yardımcı işçileri" kiraladığı özgül örneği tartışacağım. Paradoks kadınların başarıyla iş yüklerindeki görevlerden kendilerini kurtarırken, benzer şekilde ırk ve sınıf ilişkileri kadar, toplumsal cinsiyet ilişkilerinde de varolan ayrımcı yapıyı desteklemiş olmalarıdır.

TOPLUMSAL CİNSİYET-HİYERARŞİK ÇALIŞMA DÜNYASI

Meslek seçimi sorusuna hâlâ baskın biçimde toplumsal cinsiyet temeli üzerinden karar verilir. Kadınlara göre orta sırada bir nitelik düzeyindeki nüfusun yarıdan çoğu doktor asistanı, ofis sekreteri, perakendeci mağazada memur, dişçi asistanı ve kuaför olmak üzere en çok beş ortak iş yakalar. Genç erkekler için en sık görülen beş mesleki seçim tersine şunlardır: oto tamirciliği, elektrikçi, duvarcı, marangoz ve su tesisatçılığıdır.[1] Bu yüzden mesleki uyarlanmada açık ve seçik toplumsal cinsiyet ayrımı vardır.

Toplumsal cinsiyet ayrımıyla bu seçim birbirine bağlıdır, bu mesleki seçim modellerinin daha ileri sonuçları vardır, çünkü kadın meslekleri ilerleyecek daha az sayıda alan ortaya koymaz: ortalama gereken hizmet karşılığı para aynı zamanda tipik erkek mesleklerine göre oldukça azdır. Kadın ve erkeğin ne kadar kazandığı sorusu devamında çocuklarına bakmak için işi kimin bırakacağı kararına gelinmek zorunda olunmasıyla çok önemliydi.

Ama daha üst bir nitelik düzeyinde bile cinsiyet ayrımcılığının görünüşünün çok farklı olmadığını görüyoruz. İlk yıl kolej öğrencilerinin erkek ve kadın sayısı göreli olarak eşit olsa da uzmanlık seçimine göre önemli ölçüde farklılık vardır: burada da, genellikle mühendislikte olduğu gibi, erkekler tarafından seçilen özneler, genelde kadın öğrenciler tarafından tercih edilen sanat tarihi, diller ya da pedagojiye göre daha yüksek bir ücret garantisine dayalıdır.[2] Bilimlerde kariyer üzerine bir araştırma tam bir açıklıkla gösteriyor ki öğrenciler kadar başarılı olan kadınlar bile otomatik olarak alanlarında konumlarına ve gelişimlerine karşılık gelen bir yer elde etmiyor. Bu yüzden Alman üniversitelerinde tüm öğrencilerin yüzde 50 kadarı kadınken, tüm tamgün çalışan profesörlerin yalnızca yüzde 10 civarı kadındır.[3]

Emek piyasasının toplumsal cinsiyet-hiyerarşik yapısı yalnızca meslek seçimine göre değil hem de toplumsal cinsiyet piramidine dayanan açık ayrılıkların olduğu iş piyasasına, kazanca ve kariyer yoluna katılışına göre ortaya konur.

1970'LERİN EĞİTİM REFORMUNUN ETKİLERİ

1960'ların ilk yarısında BatıAlmanya'da[4] "eğitimsel felaket"ten söz etmek hep modaydı. "Eğitsel felaket" terimi bütün bir sorunlar yumağına ve toplumsal ve iktisadi gelişimle eğitimi bağlayan temel uyarlanmalara gönderme yaptı".[5] Bu çalışmada saptanan sorunlar arasında yalnızca büyümeye ilişkin sınırlar değil hem

1. "Bundesministerium Für Familie, Senioren, Frauen Und Jugend" (paper presented at the Frauen in Deutschland. [Women in the Germany, Berlin, 2004), 34.
2. A.g.e., 44.
3. A.g.e., 244.
4. Aşağıda belirtilen noktalar özgül biçimde birleşmeden önceki Federal Almanya Cumhuriyetindeki gibi Federal Alman eğitim sistemine gönderme yapar.
5. "Arbeitsgruppe Bildungsbericht Am Max-Planck-Institut Für Bildungsforschung" (paper presented at the Das Bildungswesen in der Bundesrepublik Deutschland. Strukturen und Entwicklungen im Überblick. [The Educational System in the German Federal Republic. A Bird's-Eye View of Structures and Developments], Hamburg, 1997), 39.

de çocukların eğitim sisteminden dolayı eşit oranda bir kazanca ulaşamaması olgusu da var. Uluslararası bir temelle karşılaştırıldığında Almanya'daki bu durumdan düşük yaygın eğitim düzeyinin sorumlu olduğu ileri sürüldü; eleştiriler fırsat eşitliği akla geldiğinde eğitim sisteminin büyük ölçüde eksik kaldığı yakınmalarını ortaya koydu. Bu savlar 1960 ve 70'lerdeki toplumun artan politizasyonu ve kadın hareketinin de aralarında olduğu yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıkmasıyla uyuşur. Kadın hareketi aynı zamanda okulda, öğretimde ve çalışma dünyasındaki ayrımcılığın varolan biçimlerinin ayıklanmasını istedi. Ek olarak kadın hareketi ev işini kadının dışsal sorumluluğu olarak gören varolan ataerkil aile ilişkileri sistemindeki değişiklikleri de dile getirdi. "Yeni toplumsal hareketler"in bu fazladan parlamenter siyasal istekleri dezavantajlı topluluklar için fırsat eşitliğini de amaçlayan ve eğitim sistemindeki önemli ölçüdeki değişiklikleri gerçekleştirmeyi arayan alanın ileri eğitim politikalarına karşılık geldi.

1965'de başlarında eğitim sistemi reformu başlatıldı. "Çeşitli göstergelerin tam bir ayrıştırması eğitime yüklenen maliyetlerden eğitimde yaşa yönelik kısıtlamalara kadar 1965'den 1975'e kadar on yıl en büyük hızlı değişimlerle belirginleşen bir dönemi gösterir. Sonradan bunlar açıkça yerleşti".[6] Bu yapısal oluşumlarla birlikte posterleri, konuşmaları, radyo ve TV programlarını, bilgi verici broşürleri ve öğrenci girişimlerini kullanarak[7] özgül olarak okulların vermek zorunda olduğu önceden dezavantajlı olan toplulukların katılımını artırmak için ulusa yaygın "eğitim adına reklam" kampanyası başlatıldı. Bu yüzden hem iktisadi kanıtlamalarla ve hem de insancıl-siyasal gerekçelerle desteklenen eğitsel katılımı genişletmek ve çeşitli düzeylerdeki eğitimdeki yapıları modern hale getirmek üzere olan çabalara önem verilmiş oldu.

1970'lerdeki "eşit fırsatlar" politikalarına göre siyasetçiler özellikle eğitim sisteminde daha başarı kazanmakta ve kamu eğitsel yapılardan daha fazla kazanç sağlamakta kızları cesaretlendirmeye çalıştı. Bir yandan reformcular başarılıydı: Bu günlerde erkeklere göre daha çok kız liseye gidiyor. Ve ortalama olarak kızlar daha yüksek ve daha iyi okuldan çıkış dereceleri alıyor. Ama öbür yandan bu durum onlar için daha iyi iş olanakları getirmiyor. Kadınlar erkeklere göre hâlâ daha düşük ücretli işlerde ve daha belirsiz iş konumlarında bulunuyor. Ek olarak onlar nadiren üst konumlara geliyor. Bu durum kısmen geleneksel olarak bazı yıllarda kadınların en azından çocuk sahibi olmalarıyla, genelde işlerini bırakmalarına yol açan anneler olarak kadınların ve ailenin eve ekmek getireni olarak erkeklerin güçlü idelindendir. Ek olarak emek piyasası büyük ölçüde toplumsal cinsiyet ayrımcıdır. Hâlâ "erkek becerileri" kadınların oluşturduğu becerilerden genelde daha yüksek ücret alır ve daha üst bir konuma sahip olur. Bu durum aynı zamanda çoğunlukla kadınların seçtiği işlere daha düşük ücret ödenmesi ve gerçek bir kariyer için pek çok seçenekleri olmaması anlamına gelir.

Özellikle eğitim politikasında reform çabalarından kazanç sağlayabilmiş olan, orta sınıf geçmişi olan kızlardı. Sonraki on yılda onlar Alman eğitim reformu sürecinde gerçek "kazananlar" oldu. Öznelerin sürekli özgül toplumsal cinsiyet seçimi ve sınıfta süren klasik rol davranışı modellerine rağmen eğitime kızların katılımına

6. A.g.e., 41.
7. Winfried Böhm, *Wörterbuch Der Pädagogik. [Dictionary of Education]* (Stuttgart: 2000), 85.

eğitim reformu politikalarının ve 1970'lerin ölçülerinin açık bir başarısı olarak bakılabilir: "1980'lerin başlangıcından beri eski federal devletlerde açık bir eğilim ortaya çıktı: şimdi genelde erkeklerden çok kızlar daha üst düzeyde bir çıkış belgesi veren okullara giriyor"[8] ve kızlar ortalamada daha iyi sonuçlara ulaşıyor.[9]

Öğrenci sayıları ortaya konduğunda iki cinsin oranında karşılaştırılabilir gelişimler var: "Yüksek okullara giren kızların artan sayısına karşılık, üniversitelerde ve teknik kollejlerdeki kadın öğrencilerin sayısı 80'lerin ortalarından beri sürekli arttı".[10] Hem de mesleki nitelik kazanan kızların sayısı % 40'a yükseldi.[11]

Bu yüzden kızların toplumsal, finansal ve kişisel geçmişi temelinde genel ya da mesleki daha üst bir dereceye erişmek için bir konumda olan kızlar göreceli olarak böyle yapmak için iyi fırsatlara sahiptir. Öncesine göre daha üst bir biçimsel eğitim düzeyine ulaşmak kadınlar için daha kolay olmakla birlikte, çalışma dünyasındaki toplumsal cinsiyet-hiyerarşik yapılar dersleri ve öğretimi tamamladıktan sonra uygun bir işi bulmakta hâlâ kadınlara zorluk çıkaran önemli engelleri oluştururlar ya da hatta böyle yapmaları için çabalarının önünü keserler.

KADIN HAREKETİNİN İSTEKLERİ – BİR BAŞARI HİKÂYESİ Mİ?

Dediğim gibi 1970'lerden önce eşit fırsatlar için kadın hareketinin istekleri kimi boyutta özellikle eğitimde dezavantajlı topluluklar için artan fırsatlara doğru uyarlanan reform politikalarıyla uyuştu. Eğitim politikaları açık bir başarı hikâyesiyken, durum kadın hareketinin istemlerinin açıklığında değildir.

Kadın hareketiyle artan istemlerin bir yanı olan kadın için eğitime katılım ve kazançlı istihdam böylece gerçekleşti, en azından bir ölçüde. Genelde kadınların ama özellikle orta sınıftan olanların, üst düzey niteliklerinin geliştirilmiş düzeyiyle geniş biçimde kolaylaştırılmış bir olasılığı, kazançlı istihdamın erkek alanına katılarak "aile" etiketi altında sınıflandırılan yaşam için geleneksel davranış modellerini ve planlarını genişlettiğini söylemek olasıdır. Bunu söylemiş olarak aynı zamanda pek çok kadının devamında piyasada iyi işlere karşılık gelen sıkı kazançlı belgeler ve dereceleri sağlayamadıklarına dikkati çekebiliriz. Almanya'da çalışma dünyasını bölen yapılar ve engeller eğitim sistemindekilere göre açıkça yalnız kadınlar için daha dezavantajlı değil, hem de eşit fırsatlara doğru uyarlanan reform politikalarına da daha fazla dirençlidir.

Tersine yine de evhalkındaki özel çalışmada temel ve kapsamlı değişim için kadın hareketinde artan tamamlayıcı istem gerçekleştirilmedi. Geçmişteki gibi bugün de "normal aile modeli" özel bir alandaki[12] kadınların ücretsiz çalışma anlayışı

8. "Presse- Und Informationsdienst Der Bundesregierung" (paper presented at the Informationen für Frauen: Rechte, Leistungen, Chancen. [Information for Women: Rights, Benefits, Opportunities], Bonn, 1998), 26.
9. "Bundesministerium Für Familie, Senioren, Frauen Und Jugend", 14.
10. "Presse- Und Informationsdienst Der Bundesregierung", 46.
11. "Bundesministerium Für Familie, Senioren, Frauen Und Jugend", 9.
12. Doğal olarak aynı zamanda benim burada tanıtladığım (oldukça abartılı biçimde) modelden ayrılan alternatif yaşam tarzları ve başka aile içi iş bölümü vardır. Ama bu görüntü, başka yaşam tarzları Alman toplumunda artarak kazanç sağlıyor olsa da, hâlâ bugünün Almanya'sında hüküm süren temel norm anlayışına ve aile idealine karşılık gelir.

üzerine kurulur. 90'ların başlarında ilk kez için Federal İstatistik Bürosu toplumsal cinsiyete olan bakış açısından giderek aynı zamanda ücretsiz emek oranlarını belgeleyen bir dönem için bütçe araştırması yaptı.[13] Araştırma evli çalışan kadınların evhalkında ücretsiz görevlerde çalışan eşlerine göre günde ortalama 2.5 saat harcadığını ortaya koyar.

Yine de pek çok kadın eğitiminin temeline göre düzenli emek piyasasına katılabilir. Henüz onlar iki ayrı alan arasında emek güçlerini bölmek zorundadır: bir yanda kazançlı mesleki istihdam ve öbür yanda bütünüyle farklı geçici mantığıyla (aynı zamanda uzamsallığıyla) yeniden üretim çalışması adına sorumluluk. Ama son yıllarda evde kazançlı istihdam yapılarında ya da yeniden üretim çalışması adına sorumlulukta hiçbir temel değişim olmadığından, pek çok kadın evin yükü üzerindeki rolü üstlenen aile içi yardıma bağlanır. Almanya'da eğitim reformu bu yüzden özellikle orta sınıf kadınlar için toplumsal ve mesleki hareketlilik için yeni olanaklar açtı; ama bu olanaklar toplumsal yapının sınırları ve normların oluşumuna karşı zorlu bir deneyim geçirir.

ÇALIŞMA DÜNYASINDA DEĞİŞİKLİKLER VE SINIRLAR

Sistematik olarak sonuç niteliğinin daha üst bir düzeyini kazanmakta, kadınların kariyer sahip olmaya doğru tutumları değişmeye başladı.[14] Kısa bir zaman öncesinde bile bir kadın evlendiğinde ya da en azından ilk ya da ikinci çocuğunun doğumundan sonra kariyerini bırakma eğilimindeyken[15], iyi eğitimli kadınlar bugünlerde artık çalışma ve kariyer dünyasından bütünüyle böyle bir geri çekilmeyi benimsemek istemez. Çünkü tam olarak kadınların daha ileri bir eğitim geçmişine karşılık, bu kadınların yalnızca kariyeri neden göstererek gelire uyarlanmaması

13. "Die Zeitverwendung Der Bevoölkerung. Methoden Und Erste Ergebnisse Der Zeitbudgeterhebung 1991/1992 [How the Population Spends Its Time. Methods and Initial Results of a Study on Time Budgeting 1991-1992]" (paper presented at the Statistiches Bundesamt, Wiesbaden, 1995).

14. "Eski federal devletlerde çalışan kadınların yüzdesi geçmiş 35 yılda önemli ölçüde değişti. 1960'da yalnızca çalışma yaşındaki kadın nüfusunun yalnızca % 49'u kazançlı şekilde istihdam altındaydı; 1995'de, bu oran 11 puan yükselerek yüzde 60'a çıktı" "Bundesministerium Für Familie, Senioren, Frauen Und Jugend", 51. Kazançlı biçimde istihdam edilen bu kadınların yüzdesiyle beraber profesyonel/mesleki nitelikteki kadınların oranı yüzde 78 kadar olarak 1970'den 1995'e iki kattan daha fazla arttı ("Bundesministerium Für Familie, Senioren, Frauen Und Jugend".). Bu yüzden, kadınların kazançlı biçimde istihdamı geniş biçimde profesyonel nitelik üzerine temellenir.

15. Bu tanıtlama Batı Alman toplumuna gönderme yapar. Eski Demokratik Almanya Cumhuriyetinde ailenin baskın görüntüsü farklı oldu: birey olan kadının aynı zamanda anne olup olmaması bir yana hem erkek hem de kadın için kazançlı istihdam ortaya çıktı. Karşılık olarak, iyi gelişmiş kamu devlet fonlu çocuk bakımı altyapısı ve iş gücünde kadınların yüksek bir yüzdesi vardı. 1991'de Almanya'nın birleşmesinden sonra Batı Almanya yapıları, pek çok kamu çocuk bakımı hizmetlerinin içinin boşaltılmasıyla birlikte başlangıçta daha üst düzeyde kadın işsizliğini yaratarak aynı zamanda geniş biçimde yeni federal devletlere götürüldü. Bu kesintilere rağmen kadınların karşılaştırmalı istihdamı çocuk bakımı altyapısının ölçeği eski Federal Cumhuriyete göre Doğu Almanya federal devletlerinde daha büyük durur.

açıktır. Daha çok erkek karşılıklarının durumunda olduğu gibi bir mesleğin kişisel kimliklerini şekillemeye, desteklemeye ve vurgulamaya yardım eden ögeleri içerdiğinin de farkındadırlar.

Yine de bu kadınlar için meslekle ailenin ve çocuklarının bakımını uyumlu hale getirmek sorunludur. Çünkü hem ev işinin dağılımı hem de mesleki yaşamlarının istekleri bu ayrı alanları kolaylıkla bir araya getirmenin doğru yolunu sağlamaz. Ek olarak kamu çocuk bakımı adına etkili bir anne ideali ve yetersiz bir altyapı bileşimi kadınların kazanım sağlamasındaki kariyer ve aile bileşimini zorlaştırır. Aynı etki özellikle Almanya'daki akademik eğitimli kadınlar arasındaki çok düşük doğum oranlarındadır. Son birkaç yılda doğum oranlarını artırmak siyasal bir hedef bile oldu. Bu çatışkı için çözüm pek çok orta sınıf evhalkı için özel bir düzeyde temizlikçi kadın kiralamaktır.

"ÖZEL ÇÖZÜM": AİLE İÇİ YARDIM

Böylece emek piyasasında ev halkında ve ev halkının dışında hem özel hem de kamu yaşamında çeşitli ve farklı düzeylerde cinsiyet hiyerarşileri vardır. Bu hiyerarşiler eyleme göre hem seçenekleri ve hem de bireyin yaşamını nasıl planladığını ve bu planları nasıl gerçekleştirdiğini etkiler. Ayrı nedenlerle ve farklı sonuçlarla çok çeşitli düzeylerde cinsiyet-hiyerarşik iş bölümünün burada taslağı çizilen resmi benzer ve aynı oluşturulmuşsa da, son yıllarda pek çok kadın yeni seçenekler ve yollar aradı. Uyarlanmadaki bu değişikliklerin ve kaymaların bir açıklaması orta sınıf ev halkının ücretli işlerde ev işinin payını ortadan kaldırmak için temizlikçi kadınları çalıştırıyor olması olgusudur. Başka kadınlar ve onların ıkına sıkına çalışmalarıyla yeniden üretim çalışmasının bir parçası olarak yeniden göreve alınan için ödeme nasıl meslek ve ailenin isteği arasındaki çatışkının uyumlaştırılacağı sorununun sık yinelenen çözümüdür.

Bu ev halklarında "temizlikçi kadınlar" genellikle haftada çok küçük saatler için çalıştırılır. Onlara saat başına ücret ödenir ve üzerinde anlaşılan saatlik ücretle ilgili görüşme ve çalışma koşulları ev kadını ve "temizlikçi kadın" arasında genelde özel bir alanda sürdürülür. Genelde çalışma ilişkileri temizlikçilerin yangından korunma, ücretli tatil ve sosyal sigorta benzeri normal çalışma ilişkilerini idare eden düzenlemelerle korunmaması şeklinde kesin kurallara bağlı değildir.

Almanya'da özel evhalklarında çalışan temizlikçi kadınların büyük çoğunluğu göçmendirler.[16] Temizlikçi kadın özel bir evde istihdam edildiğinde, zorunlu iş

16. Görünüşteki eşitlikler arasındaki farklılıkları gerektiren konularla başa çıkmakta, toplulukları belirlemede ve katı ve sabit ayrımlar yaratmadan farklılıkları göstermede hep bir sorun vardır. Ben önemli ölçüde heterojen bir topluluğu içine alan göçmen kavramını (kadın) seçtim. Bu toplulukta yer alan kadınlar kabaca doğum yerleri bir yana, bulundukları konum ve zaman genişliği potansiyel olarak farklı ırksal ayrımcılık biçimlerini karşılar. Bu tip ayrımcılık doğuştan meşru olabilir, iş piyasasıyla ilgili olabilir ya da şiddet biçimlerini kullanabilir. Kadınlar arasındaki çeşitli farklılıkları anlamakla ilgili olduğumdan, bu topluluğu beyazla, orta sınıf Alman kadınıyla toplumun çoğunluğunun kadın üyeleriyle karşılaştırıyorum. Bu metinde toplumda azınlık olan göçmenler ve toplumun hakim çoğunluğu arasındaki ilişkilerin ayrıştırmalı bir çerçevesi üzerine odaklanıyorum. Doğal olarak Almanya'da toplumsal tabakalaşmanın ayrıştırmalı çerçevesinde bu olguyu ayrıştırmak da olasıdır.

bölümü değişir: belli çalışma türleri bu kiralanan görevliye iş verebilir. Hâlâ açıktır ki özel bir evde temizlikçilere iş verilmesi bireysel evhalkındaki cinsiyet-özgül işbölümü temelinde yapılır. Böyledir, çünkü yeniden üretim çalışması başlangıçta kadının geniş biçimde sorumluluğu olan cinsiyet özgül işbölümünde algılanır. Bu "kadın çalışması"nın bölümleri "ev kadını"ndan temizlikçi kadın"a geçilmiş olmasındandır. Birincisi ücretli düzenli bir iş arar ve evde ücretsiz emekle kendini kurtarmayı diler; bu önceden ücretsiz çalışma devamında düzenli bir iş bulması daha zor ya da hatta olanaksız olan başka kadınlar için düşük ücretli kazançlı bir istihdam biçimi olur. Bu boyutuyla olgu evin içinde ya da daha ileri işlevsel ayrımcılığın oluşumunda yeni bir alt sınıfa eklenen daha ileri bir alt tabakalaşmanın basit bir süreci olarak yorumlanabilirdi.

Hâlâ bu iş bölümünün olağandışı yönü yeniden üretim çalışmasının yani özel evhalkının ortaya çıktığı sınırı çizilmiş bir alandır.[17] Tam olarak bu gerçek, bu kaymanın yeniden özel bir alana yerleşen hizmet sektörünün basit bir olgusu olarak görülmemesi gerektiğini akla getirir, çünkü bu özel evhalkındaki "yeni iş bölümü biçimi" işveren özel alana girmek için dışarıdakine izin verdiğindeki gibi tüm ilgili olan hantallığın belli bir derecesi vardır, oysa bu dışarıdakiler işverenin özel alanında çalışmaya gelirler. Bu durum yakın/uzak ikililikte karmaşık ve kaygan bir ilişki oluşturur. Genellikle örneğin bu durum yalnızca bu kadınların istihdam edilen evhalkının üyelerine belli bir toplumsal mesafe derecesini ortaya koyan temizlikçiler olarak istihdam edilmeleriyle göze çarpar: kadınlar özellikle göçmen gruplarından gelerek eksikliği tamamlarlar. Ayrıca bu kayganlıklarla uğraşmak için değişik stratejilerin üzerinde durabiliriz. Bu nedenle, kadın çalışan ("evkadını") sık sık üzerinde anlaşılan hizmet karşılığı elde edilen parayla birlikte iyi bir çalışma için küçük hediyelerle temizlikçi kadını ödellendirerek dostça bir yardımla çalışma ilişkisinin öz yapısını yeni bir biçime sokmaya çalışır. Hâlâ dışarıdaki iş istemlerinin üzerinde ve ötesinde pek çok kadın için evde olmak sorunludur, oysa aile içi yardımcı işinin başındadır, bu yüzden onun ev kadının alanını paylaşır. Bu "geçici aktarılmış" özel alanın paylaşımında çalışmanın bir kısmını yapmak için de onlarda çalışmaya "birden bire düşmek" gerektiği duygusu da vardır. Bu itki temizlikçi

---

17. Norbert Elias tarafından onun *Über den Prozeß der Zivilisation*'unda modernlik olgusu olarak özel bir alanın oluşumu, burada tanıtladığım pratik her günkü sorunların alanının ötesinde kuramsal bir düzeyde de açıklama gerektiren çelişki yüklenen bir sorun olarak özel evhalkında temizlikçi kadınları kullanarak zorunlu kılınan utancın tarihsel olarak evrilen sınırlarının ötesine geçilmesine izin verir. Başka bir yerde kuramsal bir açıklamaya girişmeyi göze aldım, bkz. Katrin Kraus, "Reproduktionsarbeit Und Eurapäische Dominanzkultur. Aspekte Der Verschiebung Von Reproduktionsarbeit Unter Frauen. [the Work of Reproduction and European Culture of Dominance. Aspects of the Shift in the Work of Reproduction among Women]," in *Renate Von Bardeleben (Ed.). Frauen in Kultur Und Gesellschaft. Ausgewählte Beiträge Der 2. Fachtagung Frauen-/Genderforschung in Rheinland-Pfalz.[Women in Culture and Society. Selected Papers from the 2nd Conference on Women /Gender Research in Rhineland-Palatinate]* (Tübingen: 2000), 447-59, Katrin Krauss, "Verschiebebahnhof Haushalt. Erwerbsarbeit, Reproduktion Und Dominanzkultur [the Household as Shunting Yard. Gainful Employment, Reproduction and the Culture of Dominance]," in *Zukunft Ohne Arbeit? Beiträge Zur Krise Der Arbeitsgesellschaft. [a Future without Work? Essays on the Crisis of the Society of Work]*, ed. Katrin Kraus Thomas Geisen, Veronika Ziegelmayer (Frankfurt Am Main: 1998), 111-43.

kadınlar kamu alanlarında olduğunda varolmaz. Ayrıca işverenin rolü yazılı notlarla talimatlar vererek oldukça dolaylı biçimde görevlendirme eğiliminde olmaktır. Özel evhalklarında istihdam edilen kadın çalışanlar benzer biçimde genelde hem de bu çalışma tarzının getirdiği yakınlık ve uzaklık kayganlığının yükünü duyarlar. Pek çoğu belli dış çevrelerce buyurulan –ve hiçbir zaman uzun dönemli mesleki bir bakış açısı taşımayan- "biyografilerindeki geçişsel çözüm" olarak özel ev halklarında bu çalışma tarzına yönelmiş olurlar.[18]

SONUÇ

Eğitim ve emeğe göre Almanya'daki kadınların durumunun örneği daha geniş bir toplumsal, siyasal ve tarihsel bağlamda yerleşik hale gelen karmaşıklığı gösterir. Bir yanda yalnızca kadın hareketinin bir istemi olmayan hem de eğitim reformunun bir görevi olan eğitim sisteminde kadınların başarısı vardır. Öbür yanda özellikle toplumsal cinsiyet ayrımı ve ayrımcılığı özellikle emeğe ve aile, çocuklar ve yaşlı insanların özel bakımına göre süren modellerdir. Bu geçmiş, ücretli çalışmada daha iyi eğitimle sonuçlanan büyük amaçları gerçekleştirmekte ve aynı zamanda farklı alanlardan gelen çeşitli, karmaşık ve bazen çelişkili istemlere el atmakta zorluk yaratır. Pek çok "özel çözümler" -çoğunlukla haftada birkaç saat için temizlikçi kadınları istihdam ederken devamında ilk planda çatışkılara neden olan yapıyı tam olarak destekler. Bu çözümler emeğin alanındaki ayrımcı yapılar ve istemlerle hesaplaşamaz. Başkaları belirgin olmayan konumlarıyla, toplumsal güvenlik eksikliğiyle ve kaygan çalışma koşullarıyla öz yapısı verilen düzensiz işlere bağımlı olarak kalırken, onlar iyi bir genel ve mesleki eğitime erişmek için toplumun kimi üyelerine yol açan ev halkında ve ayrımcı toplumsal yapılarda toplumsal cinsiyetçi sorumluluğuna dayanırlar. Çalışma alanındaki toplumsal cinsiyet ayrımcılığı varolsa, kadınların iyi eğitimlerini tam uyar işlere aktarmasını engellese bile hâlâ bazı kadınlar düzgün bir emek piyasasına girmek için daha iyi seçeneklere sahip olur. Bu kadınların farklı alanlardaki çelişkileri çözmeleri gerekir. "Özel çözümler" tek tek durumları rahatlatır, ama "özel çözümler" temelde varolan toplumsal ve ayrımcı yapılar üzerine kurulur ve devamında onları oluşturur.

Reformlar hep planlı olanlarla birlikte plansız sonuçları getirdi. Bunlar genelde yalnızca sürecin kendinde dikkate alınmadı, hem de devamında ayrıştırmalarda da dikkate alındı. Evhalkında taslağını çizdiğim somut gelişme uzun dönemde feminist tartışmadaki gibi bile algılanamamasına rağmen (Batı) Almanya'daki eğitim reformlarına bağlıdır. Bu durum, Almanya'daki kadın hareketi ve feminist tartışmanın, ortaya konan değişikliklerden kazanç sağlayan bu kadınlarca aslında tam olarak yürütülmüş olmasından da kaynaklanabilir. Ev halkındaki bu çalışmadaki kaymanın ayrıştırılmasında beyaz, orta sınıf Alman kadınları toplumun çoğunluğu-

---

18. Simone Odierna, *Die Heimliche Rückkehr Der Dienstmädchen, Bezahlte Arbeit Im Privaten Hausalt. [the Secret Retum of the Maid. Paid Work in the Private Household]* (Opladen: 2000), Barbara Thiessen, *Individualisierung Und Repoduktion. Analyse Prekärer Arbeitsverhältnisse Im Privathaushalt. [Individualization and Reproduction. The Analysis of Precarious Working Conditions in the Private Household]* (Bremen: Werkstattberichte des IBL Universität Bremen, 1997).

nun ayrıcalıklı üyeleri olarak ayrı biçimde ortaya çıkarlar. Yalnızca son yıllarda olan anlayış – yani bir yandan ayrıcalığın basitçe olumsuzlanamaması ama öbür yandan ataerkil baskının yoksanmaması – Alman feminist tartışmasının gerçekten ayaklarının yere basmasını sağladı. Bu tabloda[19] ayrıcalık, hakimiyet, ayrımcılık ve birinin kendi engeli arasındaki karmaşık ve çelişkili ilişkinin bu kuramsal tanımının çatısında, kimi araştırmacılar aynı zamanda çıkarlarını kadınlar arasındaki yeni "iş bölümü" modellerinin yanı sıra özel evhalklarındaki temizlikçi kadınlar olgusuna doğru yönelttiler.[20]

---

19. Tartışmanın burada bir önemli dayanağı "hakim kültür" sorunudur. Bu Almanya'daki feminist söylemde son yıllarda belli bir rol oynayan kuramsal bir kavramdır. Bu kavram ırkçılığı, toplumsal cinsiyetçiliği ve ayrımcılık ve hakimiyet biçimlerinin pek çok düzeyini içerir. Bu kavram baskın toplulukla ve "birinin kendi yararına hak" varsayımıyla (Christina Rohr Thürmer, *Verlorene Narrenfreiheit. [the Lost Freedom of the Fool]* (Berlin: 1994), 134.) ve Başkalarının işlevselleşmesiyle yerine getirilen toplumsal normun gerekenden fazla tatmini üzerine temellenen üst bir anlamı olan kültürel bildiri olarak hakimiyeti öne sürer. Burada önemli temel kavramlar (a) ayrımcılığı ve ayrıcalığı haklı çıkaran atfetme sürecinin temeli üzerine toplumsal ilişkileri aşamalandırma ve (b) genelde çelişkili tarzlarda ayrıcalığı ve ayrımcılığı birbiriyle ilişkilendiren ve toplumsal gerçeklikte ve kadın için bireyin planlarında ve tasarılarında yazılı olan anlayış. Bu kavramlar bu yüzden somut durumlarda değişmez biçimde anlaşılsa da, hep bilinçli değildir. Örneğin bkz. Katrin Kraus, "Verschiebebahnhof Haushalt. Erwerbsarbeit, Reproduktion Und Dominanzkultur [the Household as Shunting Yard. Gainful Employment, Reproduction and the Culture of Dominance]," in *Zukunft Ohne Arbeit? Beiträge Zur Krise Der Arbeitsgesellschaft. [a Future without Work? Essays on the Crisis of the Society of Work]*, ed. Katrin Kraus Thomas Geisen, Veronika Ziegelmayer (Frankfurt Am Main: 1998), Birgit Rommelspacher, *Dominanzkultur. Texte Zu Fremdheit Und Macht. [the Culture of Dominance. Texts on Othemess and Power]* (Berlin: 1995). Hakimiyet ve ayrımcılıkta çok çeşitli sorunu ve çelişki yüklü engeli temalaştıran öbür önemli söylemsel dayanak Nasyonal Sosyalizmdeki aktörler/suç işleyenler olarak kadınların rolünün araştırılmasıdır. Bkz. Angelika Ebbinghaus, *Opfer Und Täterinnen. Frauenbiographien Des Nationalsozialismus. [Victims and Female Perpetrators. Women's Biographies in National Socializm]* (Frankfurt Am Main: 1996), Claudia Koontz, *Mütter Im Vaterland. Frauen Im Dritten Reich. [Mothers in the Fatherland. Women in the Third Reich]* (Reinbek bei Hamburg: 1994). Ek olarak, Kadın göçmen topluluklar ya da Afro-Alman kadınlar aynı zamanda bu tartışmayı etkiledi Kathrina Oguntoye, *Farbe Bekennen. Afro-Deutsche Frauen Auf Den Spuren Ihrer Geschichte. [Showing One's True Colors. Afro-German Women in Search of Their History]*, ed. May and Schultz Opitz, Dagmar (Frankfurt Am Main: 1992).

20. Kraus, "Reproduktionsarbeit Und Eurapäische Dominanzkultur. Aspekte Der Verschiebung Von Reproduktionsarbeit Unter Frauen. [the Work of Reproduction and European Culture of Dominance. Aspects of the Shift in the Work of Reproduction among Women].", Kraus, "Verschiebebahnhof Haushalt. Erwerbsarbeit, Reproduktion Und Dominanzkultur [the Household as Shunting Yard. Gainful Employment, Reproduction and the Culture of Dominance].", Odierna, *Die Heimliche Rückkehr Der Dienstmädchen, Bezahlte Arbeit Im Privaten Hausalt. [the Secret Return of the Maid. Paid Work in the Private Household]*, Thiessen, *Individualisierung Und Repoduktion. Analyse Prekärer Arbeitsverhältnisse Im Privathaushalt. [Individualization and Reproduction. The Analysis of Precarious Working Conditions in the Private Household]*.

KAYNAKÇA

"Arbeitsgruppe Bildungsbericht Am Max-Planck-Institut Für Bildungsforschung." Paper presented at the Das Bildungswesen in der Bundesrepublik Deutschland. Strukturen und Entwicklungen im Überlick. [The Educational System in the German Federal Republic. A Bird's-Eye View of Structures and Developments], Hamburg 1997.

Böhm, Winfried. *Wörterbuch Der Pädagogik. [Dictionary of Education]* Stuttgart, 2000.

"Bundesministerium Für Familie, Senioren, Frauen Und Jugend." Paper presented at the Frauen in Deutschland. [Women in the Germany, Berlin 2004.

"Die Zeitverwendung Der Bevoölkerung. Methoden Und Erste Ergebnisse Der Zeitbudgeterhebung 1991/1992 [How the Population Spends Its Time. Methods and Initial Results of a Study on Time Budgeting 1991-1992]." Paper presented at the Statistiches Bundesamt, Wiesbaden 1995.

Ebbinghaus, Angelika. *Opfer Und Täterinnen. Frauenbiographien Des Nationalsozialismus. [Victims and Female Perpetrators. Women's Biographies in National Socializm].* Frankfurt Am Main, 1996.

Koontz, Claudia. *Mütter Im Vaterland. Frauen Im Dritten Reich. [Mothers in the Fatherland. Women in the Third Reich].* Reinbek bei Hamburg, 1994.

Kraus, Katrin. "Reproduktionsarbeit Und Eurapäische Dominanzkultur. Aspekte Der Verschiebung Von Reproduktionsarbeit Unter Frauen. [the Work of Reproduction and European Culture of Dominance. Aspects of the Shift in the Work of Reproduction among Women]." In *Renate Von Bardeleben (Ed.). Frauen in Kultur Und Gesellschaft. Ausgewählte Beiträge Der 2. Fachtagung Frauen-/Genderforschung in Rheinland-Pfalz.[Women in Culture and Society. Selected Papers from the 2nd Conference on Women /Gender Research in Rhineland-Palatinate].* Tübingen, 2000.

———. "Verschiebebahnhof Haushalt. Erwerbsarbeit, Reproduktion Und Dominanzkultur [the Household as Shunting Yard. Gainful Employment, Reproduction and the Culture of Dominance]." In *Zukunft Ohne Arbeit? Beiträge Zur Krise Der Arbeitsgesellschaft. [a Future without Work? Essays on the Crisis of the Society of Work],* edited by Katrin Kraus Thomas Geisen, Veronika Ziegelmayer. Frankfurt Am Main, 1998.

Krauss, Katrin. "Verschiebebahnhof Haushalt. Erwerbsarbeit, Reproduktion Und Dominanzkultur [the Household as Shunting Yard. Gainful Employment, Reproduction and the Culture of Dominance]." In *Zukunft Ohne Arbeit? Beiträge Zur Krise Der Arbeitsgesellschaft. [a Future without Work? Essays on the Crisis of the Society of Work],* edited by Katrin Kraus Thomas Geisen, Veronika Ziegelmayer. Frankfurt Am Main, 1998.

Odierna, Simone. *Die Heimliche Rückkehr Der Dienstmädchen, Bezahlte Arbeit Im Privaten Hausalt. [the Secret Return of the Maid. Paid Work in the Private Household].* Opladen, 2000.

Oguntoye, Kathrina. *Farbe Bekennen. Afro-Deutsche Frauen Auf Den Spuren Ihrer Geschichte. [Showing One's True Colors. Afro-German Women in Search of Their History].* Edited by May and Schultz Opitz, Dagmar. Frankfurt Am Main, 1992.

"Presse- Und Informationsdienst Der Bundesregierung." Paper presented at the Informationen für Frauen: Rechte, Leistungen, Chancen. [Information for Women: Rights, Benefits, Opportunities], Bonn 1998.

Rommelspacher, Birgit. *Dominanzkultur. Texte Zu Fremdheit Und Macht. [the Culture of Dominance. Texts on Othemess and Power].* Berlin, 1995.

Thiessen, Barbara. *Individualisierung Und Repoduktion. Analyse Prekärer Arbeitsverhältnisse Im Privathaushalt. [Individualization and Reproduction. The Analysis of Precarious Working Conditions in the Private Household].* Bremen: Werkstattberichte des IBL Universität Bremen, 1997.

Thürmer, Christina Rohr. *Verlorene Narrenfreiheit. [the Lost Freedom of the Fool].* Berlin, 1994.

Dünyaya özcü olmayan tarzlarda katılma imkânı üzerine

Zerrin Kurtoğlu

"[k]urbanlarımız bizi kendi yara ve zincirlerinden tanıyorlar ve onların tanıklığı çürütülemez."
Jean Paul Sartre

Başlangıçta bu konuşma için kendime belirlediğim ana çerçeve, Ortaçağ İslam dünyasında ortaya çıkan *felasife* geleneğini, her ikisi de ayrımcı olan iki okuma tarzı tarafından, *oryantalist* ve *oksidentalist* söylemler tarafından hapsedildiği gettonun dışına çıkartarak, felsefe tarihinde layık olduğu statüye yerleştirmeyi denemekti. Çünkü başlıca özelliği, "'batının benzersizliğini' göstermek için farkı vurgulamak" olan oryantalist söylemin"[1] ve "batının epistemolojik emperyalizmine karşı bilginin yerlileştirilmesi"ni[2] savunan oksidentalizmin, İslam felsefesine ilişkin kavrayışları birbirinin neredeyse tıpa tıp aynısıydı. Oryantalistlerin sesine kulak verdiğimde şu ezberlenmiş tekrarları duyuyordum: İslam dünyasında Batılı anlamda (ki bu anlam felsefenin otantik, adeta özsel anlamı olarak düşünülür) bir felsefe etkinliği yoktur; İslam dünyasındaki felsefe çalışmaları Yunan felsefesinin Arapçadaki bir tekrarından başka bir şey değildir; İslam dünyasının felsefe tarihine, kabul edilebilecek tek katkısı, Yunan felsefi mirasının, onun asıl varisi olan Batı uygarlığına aktarılmasında bir aracılıktan ibarettir; ve nihayet o bir felsefe değil İslam teolojisidir ve teslim edilebilecek tek özgünlüğü de bundan ibarettir. Bu bıktırıcı

1. B.S.Turner, *Oryantalizm, Postmodemizm Ve Globalizm*, çev. İ. Kapaklıkaya (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 59.
2. A.g.e., 25.

tekrarlar, felasife geleneğini teolojiye indirgeyerek bir hayalete dönüştürmekte, sınırları teoloji tarafından belirlenen bir gettoya hapsetmektedir. Öte yandan da, İslamcı oksidentalizmin, oryantalist söylemin alt yazılarını, bu kez tersinden okuyan ve dünya yüzündeki her türden iyiyi, güzeli, doğruyu kendine mal eden sesini duyuyordum: Gerçek felsefe, İslam vahyinin ifşa ettiği hakikatin dillendirilmesidir. İşte İslam felsefesi de temsilcisi ve koruyucusu İslam dini olan tek-mutlak-evrensel hakikatin akılsal temellendirilmesidir. Bu iddialarla, felasife geleneği, bir kez daha ama bu defa İslam teolojisi olma şerefi ile şereflendirilerek aslında aynı teolojik gettoya hapsedilmektedir. İşte bu nedenledir ki bu konuşmada kendime biçtiğim misyon, her iki ayrımcı söylemin de eleştirisini yaparak felasife geleneğinin hapsedildiği gettonun dışına, gün ışığına, çıkarılmasına katkıda bulunmaktı.

Ancak, bütün bunları düşünürken fark ettim ki, her iki söylem de yalnızca felasife geleneğini değil, insansal dünyanın tamamını, kendi tekbenci egolarının güvenlik çemberi olacak şekilde dikenli tellerle çevirdikleri gettolara hapsetmekteydi. Kendileri de dahil olmak üzere insansal dünyanın tamamını; çünkü her biri, dünyayı kendi özüne referansla tanımlayan ve "saf ben" ve geri kalanlar arasında bölen her iki söylem de geri kalanları içine tıkıştırmak için kurdukları ama ironik bir biçimde kendilerinin içinde kaldıkları hapishanelerinden dışarı çıkmayı ne istiyor ne de böyle bir imkana yer veriyordu.

"Savaş halindeki özlerden yapılmamış bir dünya keşfetme"[3] ihtimalini, dünyaya özcü olmayan tarzlarda katılma imkânına dönüştürebilmenin ilk adımı, kendi zihinlerimizdeki, tutumlarımızdaki özcü tortulardan, ön yargılardan kurtulmak olsa gerek! Kolay olmaması bir yana yıkıcı da olabilecek böyle bir eleştirel süreci başlatabilmenin önündeki en büyük engel, cevaplara duyduğumuz ölümcül tutku! Kuşkusuz, içinde yaşadığımız dünyayı bizim için tanıdık, bilindik, insansal bir dünya haline getiren cevaplarla ilişkimiz, her zaman tutkulu olmuştur... Ancak bu tutku, belki de yüzyıllardır insanlar olarak verdiğimiz cevaplarla geldiğimiz noktada, yarattığımız dünyanın yeterince insansal olamamasından dolayı, içinde yaşıyor olduğumuz şimdide daha ölümcül bir hale geldi... Çünkü yaşadığımız dünya, bir yandan kültürleri birbirinden farklılaştıran sınırların, özsellik bıçağıyla bilenerek keskinleştirildiği ve bu bakımdan da ayrımcılığın en kanlı tezahürlerine tanık olduğumuz bir dünya... Ama bu dünya, aynı zamanda kavramsal tutamaklarımızı yitirdiğimiz, her şeyin her şeyle kolaylıkla yer değiştirebildiği, her şeyin birbirine karıştığı bir dünya... İşte böyle "katı olan her şeyin buharlaşıp gittiği"[4], bütün kaburgaları kırılmış bir dünyada yaşayan 'akılsal' varlıklar olarak, cevaplara duyduğumuz ihtiyaç, kendisine yaslanarak ayakta durabileceğimiz, insansal dünyamızı seyredebileceğimiz, kendisinden hareketle bu dünyaya katılabileceğimiz nispeten katı, sağlam bir dayanağa duyduğumuz açlıktan kaynaklanıyor. Bu nedenle olsa gerek, aklımızı tatmin eden cevaplar peşinde koşarken, tam da sorunsallaştırdığımız konu ya da alanla ilgili ne çok sorunu es geçiyor, ne çok soruna sırtımızı dönüyoruz! Yine bu nedenle olsa gerek, hazır bulduğumuz ya da bizzat ürettiğimiz ama her

3. Edward Said, *Kültür Ve Emperyalizm*, çev. Necmiye Alpay (İstanbul: Hil Yayınları, 1998), 344.
4. Marshall Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, çev. Bülent Peker Ümit Altuğ (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994).

halükarda tatmin olduğumuz ve kendileri vasıtasıyla dünyaya yerleştiğimiz cevapların verdiği huzuru, hummalı sorgulama, araştırma ve düşünme süreçlerimizin entelektüel benliğimizde yarattığı huzursuzluğa yeğleyebiliyoruz.

Kendi adıma, tek bir cevabın ne çok soruyu soru olmaktan çıkarttığını, dahası cevabın verdiği huzuru sorunun yarattığı huzursuzlukla kıyaslayarak insanın cevaplarla ilişkisinin sorularla ilişkisinden ne kadar farklı olduğunu düşününce, cevapların dışarıda bıraktığı soruların peşinden gitmenin, hatta cevapların bizzat kendilerini sorgulamanın önemini bir kez daha kavrıyorum.

İşte bu nedenle bu konuşmamı oryantalizmin ve oksidentalizmin felasifeye ilişkin kavrayışına verdiğim eleştirel cevap üzerine değil, bu cevabı verirken dışarıda bıraktığım sorular üzerine kurmayı istedim.

Şimdi, dünyayı Batı ve Doğu olarak, her biri kendi özüne kapalı iki büyük kutba ayıran bu iki ayrımcı söylemin, kültürel özcülüğü evrenselci bir kalıba dökerek medeniyetler çatışması mitini popülerleştirmekte olduğu hepimizce malum. Özleri tarihin tek ve gerçek öznesi haline getiren bu kavrayış, yalnızca kültürel alıp vermeleri, kültürel etkileşimleri değil, aynı zamanda dünyaya özcü olmayan tarzlarda katılma imkânını da en baştan yok saymaktadır. Bu, yalnızca oryantalizm ve oksidentalizmin değil, özcülükle beslenen her ayrımcı söylemin -ki ayrımcılık kültürel özcülüğün çocuğudur- ön-kabulüdür. İşte benim sorum tam da bu noktada ortaya çıkıyor: Dünyaya özcü olmayan tarzlarda katılmak mümkün müdür? Başka deyişle, farklılığın özcü olmayan bir temellendirmesi mümkün müdür?

Bu sorgulamaya yine de Batı merkezli akıl ve felsefe tanımlarının eleştirisinden başlamayı tercih ediyorum. Çünkü ayrımcılığın felsefi tezahürlerinden biri felsefe tanımlarımızda saklıdır. Felsefeyi, belli bir kültüre özgü bir etkinlik, aklı belli bir kültüre ait bir yeti olarak düşünenlerimizin ve kendilerini de bu belli kültüre referansla kimliklendirenlerimizin sayısı hiç de az değil... Öyle ki, felsefeyi dinin hizmetçisi ilan etmiş olan skolastik felsefeye, sırf Batıda üretilmiş olduğu için felsefe demekten imtina etmeyen –ki bence de felsefedir ama ait olduğu kültürel coğrafya nedeniyle değil-, ancak dinin ve dinle birlikte bütün dinsel bilimlerin felsefenin hizmetçisi olduğunu[5] tam da bu açıklıkta ifade eden Farabi'yi, muhtemelen ait olduğu kültürel coğrafya nedeniyle olsa gerek filozof kabul etmeyen ya da daha da kötüsü Türklüğüne vurgu yaparak onu bir ideolog haline getiren pek çok akademisyen olduğunu biliyorum. Felsefenin böyle Batı uygarlığına özgü bir etkinlik olarak düşünülmesi, aslında kültür ve uygarlık arasında bir zamanlar var olan ama artık hükmünü yitirmiş olan bir ayrımdan kaynaklanıyor. Bu ayrıma göre, kültür yerli olanı uygarlık ise evrensel olanı temsil etmektedir. Dolayısıyla, kültürel olarak Batılı olmayan ama Batı uygarlığına dahil olmak isteyen bir toplumda batılı anlamda felsefe yapmaktan söz edilebilmektedir. Çünkü bu anlayışa göre, akıl uygarlığın taşıyıcısıdır ve evrenseldir; kültürler ise tam da kendi tikelliklerinin taşıyıcısı olan tahayyül vasıtasıyla varlık kazanırlar. Bu aynı zamanda aklın da tarihsiz, kategorik, soyut bir ide haline gelmesine neden olan bir ayrımdır. Ait olunan kültür hangisi olursa olsun, Batılı aklı taklit ederek felsefe yapmak (?) böylece mümkün hale gelir. Batılılaşmanın politik bir modernleşme projesi olarak hayat bulduğu Batı dışı toplumlarda, geleneği temsil eden kültür ile aklı temsil eden uy-

5. Farabi, *Kitâbü'l-Hurûf (İkinci Bölüm) Din Üstüne*, çev. Yaşar Aydınlı (Bursa: Arasta Yayınları, 2004), 131.

garlık arasındaki, toplumsal hafızada travmalar yaratan çatışmaların nedeni de kendi toplumuna işte bu batılı kategorik aklın önermelerinden hareketle bakmaktır.

Böyle düşünüldüğünde, ilk bakışta, felsefenin batılı bir etkinlik olarak kavranılışını mazur gösterebilecek bir tutamağa sahip olunabilir. Zira bu düşünceye, tüm insanları ortak bir insanlık idealine dahil eden evrensellik idesi eşlik etmektedir. Biliyoruz ki ontolojik özler, bir yandan yeryüzündeki çeşitliliği, bir yandan da her biri kendi bilinebilir doğasına sahip farklı varlıklar hakkında onların tikel varoluşlarını aşan evrensel bilgiyi emniyet altına almak isteyen bir kavrayışın ürünüdür... Böyle bir kavrayışın en iyi örneklerinden biri Aristoteles'in ontolojisidir. Özlerin olmadığı bir dünya, ona göre, farklılığın çeşitliliğin olmadığı, hiçbir şey hakkında konuşmanın mümkün olmadığı, her yüklemin her şey hakkında tasdik edilebildiği, dolayısıyla her şeyin her şey olabildiği, hiçbir şeyin zorunlu olmadığı, her şeyin gelip geçici olduğu bir dünya olurdu ve böyle bir dünyanın bilimi yapılamazdı. Onun kavrayışında, her varlığın kendisinden başkası olamamasını sağlayan özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleri, hatta daha da ileriye giderek diyebiliriz ki bu ilkeler vasıtasıyla garanti altına alınan çeşitlilik, çokluk, farklılık, bilim yapabilmenin zorunlu koşuluydu. Böyle bir ontolojik özler kavrayışını kabul etmekte beis yok gibi görünüyor. Ancak ontolojik bir kategori olan öz kavramına, moral bir değer atfedildiğinde, hele de insansal dünya bu değerden hareketle tanımlanmak istendiğinde manzara birden ürkütücü bir hale gelmektedir. Nitekim evrensellik rüyasının, emperyal aklın ideolojik bir aracına dönüşerek ne kadar kanlı bir kâbusa dönüştüğünü biliyoruz.

Bu noktada kendime şu soruyu sordum: Batı kültürüne, dünyanın geri kalanını sömürgeleştirerek kendisinin ikincil ve utanç verici görüntülerini üretme cüretkârlığını veren tam da bu, evrensel bir ereğin gerçekleşmesine adanmış teleolojik dünya tasarımı değil miydi? Dünyanın hem zaman hem de uzam bakımından geri kalan kısmını, insanlık idesinin kendisinde cisimleştiği iddia edilen batılı uygarlık seviyesine yükseltmek, kerameti kendinden menkul sömürgeci zihniyetin meşruiyet maskesi değil miydi? Sartre'ın Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri*'ne yazdığı son derece sarsıcı önsözündeki şu sözleri hatırlayalım: "Özgürlük, eşitlik, kardeşlik, sevgi, onur, yurt bilmem daha neler. Tüm bunlar bizim (Avrupa) aynı zamanda pis Zenci, pis Yahudi, pis Arap gibi ırkçı söylemlerde bulunmamızı engellemedi. İyi düşünceli insanlar, liberaller ve yumuşak kalpliler –sonuçta yeni sömürgeciler- bu tutarsızlık karşısında şaşırdıklarını söylüyorlardı. Fakat ya yanılıyorlardı ya da dürüst değillerdi. Zira bizde ırkçı bir hümanizmden daha tutarlı olan hiçbir şey yoktur. Çünkü Avrupa insan olmayı ancak kendisine köle ve canavar yaratarak başarabilmiştir". Sartre bu nedenle "insan türü kavramının, daha gerçekçi uygulamaları örtmeye yarayan, soyut bir evrensellik varsayımı olduğunu"[6] düşünmektedir.

O halde şimdi, kültürel ve politik bakımdan, sömürgelikten kurtulma mücadelelerinin motor gücü olmuş olan otantik kimliklerin yükselişini alkışlamamız mı gerekiyor? Muhtemelen emperyal aklın eleştirisi ve bu akıl tarafından belirlenmeyi, aşağıya itilmeyi, değersizleştirilmeyi, yok sayılmayı reddetmek olarak evet! Çünkü, burada gerçekleşen, kendisini "küçülten mantıktan, bir kenara ayıran coğ-

6. Jean Paul Sartre, *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. L. Fevzi Topaçoğlu (İstanbul: Avesta Yayınları, 2001), 25-6.

rafyadan, insanlıktan çıkaran varlıkbilimden, iflah olmaz bir özden ibaret kalıncaya kadar soyan epistemolojiden"[7] yorulan 'öteki'nin isyanıdır; yeryüzünün lanetlilerinin lanetten kurtuluşudur. O halde otantik kimlikler çağı, sömürgecilerin, kendilerine benzemeye, kendilerini taklit etmeye mahkûm ettikleri sömürgelerin, aynılık kâbusundan, farklılık rüyasına geçiş çağıdır. Çünkü J. Baudrillard'ın deyişiyle, "her yansımanın, her benzerliğin, her betimlemenin gerisinde yenilmiş bir düşman yatar"[8]; ve işte bu nedenledir ki otantik kimlikler çağı, yenilmiş ötekinin, kendi farklılığına tutunarak aynılık zindanından kurtulmak için doğrulduğu bir çağdır. Yine bu nedenledir ki otantik kimlikler çağı, aynaların kırıldığı bir çağdır.

Ancak öte yandan katışıksız bir yerli kültürde temellenen farklılık rüyası da hızla yeni bir kâbusa dönüştü. Çünkü E. Said'in işaret ettiği gibi, "emperyalizmin en kötü ve en çelişkili armağanı, insanların **yalnızca, başlıca ve dışlayıcı bir biçimde**, beyaz, karaderili, batılı ya da doğulu olduklarına inanmalarına olanak sağlamasıdır."[9] Dolayısıyla Said'e göre, "direniş kültürünün ilk işlerinden biri, toprağı geri istemek, yeniden adlandırmak ve üzerinde yeniden yerleşmek olmuştur. (...) Hakikilik arayışı, sömürge tarihinde yazılı olandan daha uygun bir ulusal köken arayışı, yeni bir dizi kahraman (yer yer de kadın kahraman), mit ve din arayışı: bunlar da toprağın kendi insanlarınca yeniden ele geçirilmesi duygusuyla olanaklılaşmaktadır".[10] Gerçekten de kendi farklılığının bilinçli kabulü, farklılığına sahip çıkma, sömürgelikten kurtulmanın tek yolu gibi görünmektedir! Burada toprağına yeniden yerleşme, yerinden edilen benliğin kendisine yeniden yerleşmesi anlamına gelmektedir. Dahası, kendini olması istenen değil, zaten hep olageldiğini düşündüğü kendi "hakiki kimliği" ile görünüşe çıkarma demektir.

Ancak özgürleştirici bir direniş ve mücadele kültürünün oluşumunun motor gücü olmuş olan otantikliğin keşfi, öte yandan da çağdaş politika felsefesinin en can alıcı sorunlarından biri olarak karşımızda durmaktadır. Çünkü, yerliciliği kabul etmenin, emperyalizmin sonuçlarını, dayattığı ırksal, dinsel, siyasal bölünmeleri kabul etmek anlamına geldiğine dikkat çeken Said'in sözleriyle, "Negritude, İrlandalılık, İslamiyet ya da Katoliklik gibi metafizik özler lehine dünyayı terk etmek, insanları birbirine düşürme gücü olan özleştirmeler adına, tarihi terk etmektir"[11]; çünkü böyle metafizik özlerden oluşan bir insansal dünyada, mevcut kültürlerin her biri kendi üzerine kapanmakta, tekbenci ve nüfuz edilemez, penceresiz monadlar haline gelmektedir.

Farklılıkların öze ilişkin olduğu, yani ilk ve son olarak verilmiş değişmez özlere dayandığı, bütün grup üyeleri arasında homojen biçimde dağılmış özellikler taşıdığı görüşü, Aziz Al-Azmeh'in dikkat çektiği gibi, ister istemez "yokluk olarak maddesellik şeklindeki yeni-Platoncu bir metafizik kavram"la birleşir. Çünkü "kendi kendine yeten, kendiyle özdeş, zaman içinde değişmeden kalan, yani özü bakımından zaman içerisinde süreklilik gösteren, diğer tarihsel özneler karşısında özsel farklılığa sahip bir tarihsel özne" varsaymak, "tarihi sadece olumsalın, özsel olma-

---

7. Said, *Kültür ve Emperyalizm*, 394.
8. Jean Baudrillard, *Kusursuz Cinayet*, çev. Necmettin Sevil (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998), 173.
9. Said, *Kültür Ve Emperyalizm*, 486.
10. A.g.e., 340.
11. A.g.e., 343.

yanın alanı haline getirir"[12]; dolayısıyla bu alanda gerçekleşen her türlü değişimi, Plotinos'un madde hakkında söylediğine benzer bir şekilde anlamak zorunda kalırız: "onun görünüşteki varlığı, gerçek değildir, bir tür geçici saçmalıktır. Böylece onda varlığa gelir gibi görünen şeyler, saçmalıklardır, gerçekte bir yerde var olan ama başka bir yerde yansıtılan bir aynadaki bir şey gibi, bir hayaldeki hayallerden başka bir şey değildirler".[13]

Dolayısıyla bu zaman-üstü, tarih-üstü özsel kültürler dünyasında, kültürel ilişkiler, etkileşimler, kültürler arasılık vb. bunların hepsi, gerçekliklerini, anlamlarını yitirir. Yani bu demektir ki bizim tarihte gördüğümüz kültürel etkileşimler aslında hiçbir gerçekliğe sahip olmayan geçici saçmalıklardır. Kültürü öze, idenin gerçekleşmesine indirgeyen bu kavrayışın, sağduyuya ve insansal deneyime aykırı olduğu ortada. Dahası kültürlerin kendine kapalı, geçirimsiz, durağan özlere sahip olduğunu kabul etmek, dünyanın tamamının, globalleşerek daha da agresifleşen ve fütursuzlaşan emperyalist aklın, kendi yok etme güdüsünü meşrulaştırmak için ürettiği "medeniyetler çatışması miti"nin hem yeniden üreticisi hem de kurbanı olmayı gönüllü olarak kabul etmesi anlamına gelir. Aziz Al-Azmeh'in haklı olarak dikkat çektiği gibi, "bu yolla doğulular, özellikle de kendilerini sömürge-sonrası şeklinde tanımlayanlar, sahihliklerini ve bireyselliklerini yeniden kazanmaktan söz ettiklerinde, kendilerini kökten bir biçimde yeniden doğululaştırmış olur".[14]

O halde bu noktada, biri dünyayı kendine katma, diğeri dünyada katılaşıp kalma tehlikesi içeren her iki özcülük türünün de dünyaya katılma anlamına gelmediğini tespit ederek, soruyu tekrar soralım: Dünyaya özcü olmayan tarzlarda katılma imkânı var mıdır? Olmalı! Bu yalnızca bir temenni değil! Çünkü insansal deneyimlerimizden ve bu deneyimlerin kaydolduğu tarihten biliyoruz ki, hiçbir kültür sızdırmaz değildir. Çünkü insansal dünya, bizzat insanın kendi söz ve eylemleri vasıtasıyla biçimlenen bir dünyadır. Bu nedenledir ki tarih, kültür ve kimlik, insanın bizzat kendisinin ürünüdür. Yine bu nedenledir ki insan yalnızca kendisini değil dünyasını da değiştirebilme yeteneğine, gücüne sahiptir. Bunun nasıl mümkün olabileceği ise, benim için, hala cevabı verilmemiş bir sorudur.

KAYNAKÇA

Al-Azmeh, Aziz. *İslamlar Ve Modernler*. Çeviren Elçin Gen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
B.S.Turner. *Oryantalizm, Postmodernizm Ve Globalizm*. Çeviren I. Kapaklıkaya. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
Baudrillard, Jean. *Kusursuz Cinayet*. Çeviren Necmettin Sevil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.
Berman, Marshall. *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*. Çeviren Bülent Peker Ümit Altuğ. İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
Farabi. *Kitâbü'l-Hurûf (İkinci Bölüm) Din Üstüne*. Çeviren Yaşar Aydınlı. Bursa: Arasta Yayınları, 2004.
Said, Edward. *Kültür Ve Emperyalizm*. Çeviren Necmiye Alpay. İstanbul: Hil Yayınları, 1998.
Sartre, Jean Paul. *Yeryüzünün Lanetlileri*. Çeviren L. Fevzi Topaçoğlu. İstanbul: Avesta Yayınları, 2001.

12. Aziz Al-Azmeh, *İslamlar Ve Modernler*, çev. Elçin Gen (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 58.
13. Plotinos, *The Enneads*, III.6.7
14. Aziz Al-Azmeh, *İslamlar Ve Modernler*, 43.

Şiddet ve ayrımcılık
tekinsiz yaşam: judith butler'ın eserindeki anahtar bir kavram

Ulla Peters

I

Konferans, doğrusu, Batı toplumlarının (ama yalnız onların değil) bildiği ve çok kez yüz yüze geldiği ayrımcılıkla ilgili sorunları ele alıyor. Son yirmi yıldır, cinsiyet, ırk ve sınıf ayrımcılığının eşzamanlı ve birlikli biçimlerine işaret eden üçlü baskı açısından, farklı ayrımcılık yollarının bitişme noktası hakkında konuştuk. Sosyal bilimler ve sosyal hareketler içinde, cinsiyet, ırk ve sınıf ayrımcılığının iç içe geçmesi ve karşılıklı bağlantılılığı ve birbirleri üzerindeki etkileri ve etkileşimleri hakkında birçok tartışmalarda ve hayli duygusal münakaşalarda bulunduk. Ve başlangıçta onlardan hangisinin en fazla önemli olduğu hakkında argümanlar bulmaya çalıştık- ne var ki, en azından bana göre bugünlerde bir tartışma konusu olmaya son vermiştir. Aksine, bu biçimlerin fiiliyatta nasıl iç içe geçmiş olduğu ve aynı zamanda üretildiği sorunuyla ilgili araştırmaya koyulduk.

Cinsiyet, ırk ve sınıf ayrımcılık tarzlarıdır ve belirli bir tarihsel fenomonoloji ve modern toplumlarla ilişkili ortam sunar; yani iş bölümü ve üretici ve yeniden üretici alanlar arasında ayrım biçimleri, cinsel ve ırksal ayrımlar, ama bildiğimiz üzere, geçmişin iş bölümü ayrımına dayandığı kadar, örneğin, cinsel ayrımlara dayanan ayrımcılık biçimleri. Bugün, onlardan hiçbiri, ne iş bölümü ne de cinsel ya da ahlaki ayrım ayrımcılıkta öncelik taşır, aksine hem ayrım hem de ayrımcılık

biçimi aynı performatif eylemde *uno actu* üretilir. Dahası, hem ayrımcılığa uğrayan hem de ayrımcılık yapan, her ikisi etkileşimlidir ve ayrımcılık onlarla sürekli üretilen ve yeniden-üretilen etkileşimlerinin ürünüdür. Toplumu ve sosyal hareketler gibi toplumsal süreçleri anlamaya ve açıklamaya çalışan bir gözlemci ya da herhangi biri olarak, açıklanabilir, mantıklı, tutarlı parçalar/untis bakımından algıladığımızı parçalara ayırabilir, onları isimlendirebilir ve çözümleyebiliriz.

Bu bakış açısından hareketle benim ilgilendiğim, ayrımcılık sürecini ve biçimlerini anlamak yönünde bazı fikirler sunmak ve geliştirmek ve onları nüve halindeki ayrımları dışlamayan bir tanımanın doğduğu ilişkilere taşımak için eleştirel olarak ele almaktır.

Kendi düşüncelerim kısmen Judith Butler'ın eserine ve onun aşağılanma ve dışarlanma sorunlarını çözmeye çalışmasının bir sonucu olarak kendisinin tuhaf[1] (queer) teori – tanımı gereği tüm kimlik iddialarına ters düşen – görüşüne ve pratiğine gönderme yapar. Şiddet ne anlama gelir ve insanlıktan ve insandan hangi biçimde bahsedebiliriz? "İnsan alanını olmuş gibi kabul ettiğimizde, insanın üretilen, yeniden üreten, üretim-bozumu varlık olduğu önemli biçimler hakkında eleştirel olarak – ve ahlaki olarak –düşünmeyi başaramadığımızı" unutmadan, ayrımın insanları için ayrımcılık-dışı, şiddet-dışı yollar bulmak mümkün müdür?

Bu nedenle, ilk bölümde şiddet, ayrımcılık ve onların nasıl üretildiği ve yeniden üretildiği üzerinde yoğunlaşacağım, ikinci bölümde ise bu düşüncelerin ve kavramların ayrımcılıklara karşı günümüz politik hareketlerinde nasıl kullanışlı olabileceği üzerine kimi görüşleri paylaşmak istiyorum. Butler'ın ortaya koyduğu şekliyle "politik olarak beni harekete geçiren ve ona yer açmak istediğim şey, açıkça mümkün hiçbir anlaşmanın yer almadığı zaman bir öznenin – bir kişi, bir ortağın – yaşanabilir bir yaşam için bir hak ya da yetki iddia ettiği andır". Ve buna göre "daha az şiddetli bir geleceğin, daha kapsayıcı bir nüfusun ne olacağı, tözsel terimler açısından, kültürel ve sosyal anlamları içinde anlamayı çalıştığımız evrensellik ve adalet taleplerini karşılamak için neyin yardımcı olacağına ilişkin can alıcı kararlar vermek gerekir. Bu bağlamda doğru ve yanlış yönlerde kararlar vermeye başladığımızda, şunu sormak çok önemlidir: Toplumun hangi biçimleri yaratılmıştır ve hangi şiddet ve dışlamalar aracılığıyla yaratılmıştır?".

Düşüncem uzun bir zamandan beri tümüyle bu şiddet-dışı yaşama kabiliyeti, kapitalist, ataerkil olmayan yaşam biçimleri sorunları etrafında odaklandı. "Normatif kavramları iptal etme üzerinde düşünme" ve " yalnızca kimileri için yaşanabilir olan tüm yaşamları yasallaştırmaya son vermek", "cinsiyet ve ırk gibi normatif kavramların terimlerinin nasıl varsayımsal olarak kurumsallaştırıldığını, doğallaştırıldığını ve tesis edildiğini keşfetmek ve dahası bu normların tartışıldığı ve (onlara -ç.n.) meydan okunduğu; kategorilerin tutarlılığının sorgulandığı; sosyal yaşamın kendisinin dövülgen ve dönüştürülebilir olduğu yerdeki momentlerin izini sürmek ve anlamak" meydan okumadır.

Bu meydan okuma, beni sosyal yaşamın farklı alanlarında ve farklı düzlem-

1. Queer'in üzerinde anlaşılan çevirisi "homoseksüel" olacak, ne var ki, burada daha çok işaret ettiği "konformist olmayan" ya da "muhalif" tutumdur. Queer farklı bir kültürde doğmuş bir terimdir ki onun İspanyolca kullanımında İngilizce'de ima edilen anlama doğrudan bir karşılık oluşturmaz. "queer" hareketi bir düşünce okuluna, cinsiyetler ve kültürel ifadelerin çeşitliliğini anlama çalışmalarına gönderme yapar. Queer çalışmalarını tanımlayan öğe direnç konumundan doğar".

lerinde bu sorularla ilgilenmeye, hiçbir ekonomik kazancı olmayanlara ne olduğu; artık hayatlarını idame ettirebilecekleri ücret karşılığında satılabilecekleri mal üretmeyen; farklı nedenlerden dolayı, örneğin, yerleri sömürüldüğü ve gasp edildiği ya da geleneksel emek araçları sistematik olarak yok edildiğinden ötürü[2] şimdiye kadar yapmış olduklarıyla artık yaşamını idame ettiremeyen insanların yaşadığı yerlerdeki alanlarda ne olduğu gibi ekonomik sorunlar üzerinde düşünmüş ve politik hareketlerle iştigal etmiş olması gereken biri olmaya sevk etti.

Yerel halkın gereksinimlerine yönelmiş yerel ekonomileri yeniden inşa etmek için yerel ve bölgesel hareketlerle meşgul olmanın bir nedeni buydu, ama gördüm ki şiddet ve ayrımcılıkla ilgili asimetrik ilişkiler hakkındaki temel sorunlar çözülmeden, ekonomiyi yeniden düşünme çabaları kolayca dar bir görüşe yönelir ve zorunlu olarak başarısız olur. Kimlik olarak bir "biz", bütünleştirici ve aynı zamanda dışlamayıcı olarak, ne sosyal hareketlerde ne de toplumlarda kolayca inşa edilebilir. Aksine bu, "biz'in" bizinin inşa edeceği ve yaşayacağı tahammül edilmesi gereken gerilimdir.

Onu tanımayanlar için Judith Butler hakkında birkaç söz söyleyerek başlamama izin verin. Kendisi Berkeley'de California Üniversitesi'nde Kadın Çalışmaları, Karşılaştırmalı Edebiyat ve Retorik Profesörüdür. 19. ve 20. yüzyıl kıta felsefesi, edebiyatı ve sosyal ve politik düşüncede cinsiyet araştırmaları ve feminist teori onun ilgilendiği ve yayın yaptığı temel alanlardır. Kitapları arasında en çok bilinenler, "Gender Trouble" (1990), "Bodies that matter" (1998) ve "Excitable Speech"dir (1997). Temel olarak göndermeler yapacağım "Precarious Life: Powers of Violence, and Mourning" 2004'de yayımlandı. Kitap makalelerinin ve konuşmaların bir koleksiyonudur.[3]

Onun felsefi kökenleri feminist, gey ve lezbiyen hareketlerde olduğa kadar yapı-bozumcu ve radikal demokratik düşüncede ve tartışmada bulunabilir. Butler'ın "Gender Trouble"daki hedefleri, kendisinin tanımladığı biçimiyle "...feminist teoride yaygın bir hetoroseksizm olarak ele aldığım şeyi serimlemek..." ve "cinsiyet normlarına mesafeli yaşayanların, bununla birlikte kendilerini sadece nüve halinde yaşanabilir yaşamlar süren olarak değil aynı zamanda belirli bir tür tanınmayı hak eden olarak anlayabilenlerin yaşadığı bir dünya hayal etmeye çalışmak"tır. Butler sormaya devam eder: Normlardan mesafeli yaşayanlar nasıl tanınma görür; "kim tanınabilir insan olarak kim tanınamaz insan olarak tanınır?". Nasıl kişi anlaşılır olur? O genelde çoğu kez irite eden sorunlar demetiyle başlar ve onun düşünme biçimi yol gösterici değildir; aksine olası yanıtların farklı izlerini serimler. Eleştirisinin odaklandığı yer, sosyal normlara dair herhangi bir türde özcülük ve doğallaştırmadır.

---

2. Judith Butler'ın, Hindistandaki bu süreçleri Üçüncü Dünyadaki burjuvazi ve Birinci Dünyadaki göçmenler arasındaki bağlantının bir örneği olarak tanımlayan Mahatsweta Devi'nin bir kitabına gönderme yaptığı yere bakınız.
3. Eserlerinin biyografisi şu adresten bulunabilir: http://www.sun3.lib.uci.edu/indiv/sectr/Wellek/butler.

II

Butler, küresel şiddetle, yani Irak savaşıyla ilgili, "Violence, Mourning, Politics" isimli makalesinde, kimin insan olarak tanındığı, kimin yaşamının önemli olduğu, kimin yaşamı için yas tutulabilir olduğu sorularını sorar.

Bizim yaralanma olasılığımız, dolayısıyla onun tezi, şu olguyla örtüşür: Bizler diğerleriyle ilişkili (bağlı) sosyal olarak inşa edilmiş, biçimlenmiş, koşullanmış bedenleriz ve daima bu ilişkiyi yitirme tehlikesi altındayız.

Yas tutma, Butler'ın ifadesiyle, yaşamamızın gidişatında bu ya da şu şekilde muhtemelen deneyimlediğiniz ve tahmin edebileceğiniz kayıplar tarafından değiştirebileceğinizi kabul etmektir belki de. Yas tutma, bedenden ayrılmış akıl yürütmeyle ussal olarak sonucu denetleyemediğimiz, sonucun tam olarak belirgin bir biçimde açık olmadığı yerde, mevcut değişime razı olmak ve değişime razı olan biriyle ilgili bir şeye sahip olmaya benzer. "Belirsizlik alanında" kişi yolunu bulamaz. Butler eğer birini kaybedersek ele geçirmeye çalıştığımızın tam olarak ne olduğunu bilemeyeceğimizi ileri sürer. Toplumun olanağı ve temeli olarak ileri sürdüğü şey kayıp ve yaralanma olanağındaki içgörüdür.

Bu bakımdan, onun şiddet üzerine temel varsayımları bedensel varlığın, böylece kendimin ve kimliğimin yaralanabilirliğine işaret eder. Benim kaderim, yapım ve arzum esasen diğerlerinden ayrı olmadığından "benim"le neyin kastedildiği açıktır. Bizler temel olarak, sosyal olarak teşkil ediliriz.

Bana göre, temel insani ilişkileri onun kavramsallaştırma biçiminin özne, öznellik, fail ve özerklik gibi kategorileri düşünmede ve ele almada temel bir değişim anlamına geldiğine işaret etmek önemlidir. Sonuç olarak bu, özgürlüğün nasıl anlaşılabileceği üzerine güçlü imalar da içerir.

İnsan nedir? "İnsanı tanıdık mı? Bunun bilgisine yaklaşmaya nasıl başlanabilir?" diye sorar. "Eğer insan alanını verili kabul edersek, eleştirel olarak - insanın üretilmiş, yeniden üretilmiş ve üretim-bozumu bir varlık olduğu önemli biçimler hakkında etik olarak – düşünmeyi başaramayız".

Tüm insanların ortak zemininin onların, katlanılamaz olan, diğerlerine olan yadsınamaz bağımlılığı olduğunu iddia eder. Bunun kabul edilmesi sosyal yaşamın tüm kategorileri etkiler ve belki de etik akıl yürütme ve yönelim açısından yararlı bir başlangıç noktası olabilir.

Daha kesin olan, insanın bedeninin tözsel olarak diğerlerine, onların bakımına, beslenmesine ve üremesine bağlı olduğudur. Almanya'da bizi meşgul eden bir tartışma var, sözde "PISA-Schock"un* ardından, çocukları en iyi eğitme biçiminin ne olduğu sorunu ve onları eğitim sistemi aracılığıyla dışlamayan-burada dışlama-Butler'ın kullandığı anlamdadır— ve sadece toplumun belirli ve özel sosyal sınıflarını adlandıran ve yansıtan idealist bir eğitim sistemi hakkındadır. Pratik yaşam biçimleri ve yaşanan yaşamlar eğitim sisteminde temsil edilmediği için onlar görünmezdir, görünür olduklarında ise varsayılan "hümanist" yönelimli bir eğitim sisteminin kapsamında içerilemez diye ayrımcılığa uğrarlar.

* Yazar burada 'PISA-shock' ile 'PISA-test'ten, tam açılımıyla 'Programs for International Student Assessment-test' ten bahsetmektedir. Aralık 2001'de, uluslararası ölçekte, 15 yaş grubundaki öğrencilerin seviye belirleme sınavının ilk sonuçları açıklandığında Almanya 32 ülkenin yer aldığı listede 21. sıradaydı. Bu Almanya'da kamuoyunda bir şok etkisi yarattı. Yazar burada buna gönderme yapmaktadır. (ç.n.)

Burada, eğer bu eleştiri kabul edilirse, o yalnızca, insanın ne olduğuna dair kategorileri genişletmeye, böylece daha çok durumun içerilebilmesine çok büyük ölçüde yardım etmekle kalmaz, "kategorinin kendisini" uğradığı kültürel dönüşümlerin bir sonucu olarak doğması kaçınılmaz olan çok sayıdaki yönlerini yeniden ele almaya da yardım eder.[4]

Herhangi bir bireyselleşmeden çok önce dünyada varlığımızı teşkil eden başkalarına bağımlılık önemlidir. Hem mahrumiyeti hem de olanağı (potentialitaet) ifade eden bir ilişki kurduğunu özellikle vurgulamalıyım. Bizi büyütenleri severiz, onlar tarafından sınırlandığımız hissetsek bile onlara[5] bağlanırız. Başka biri olmayı seçemeyiz, ilk ilişkilerimiz seçememişizdir, onlar (yani, hakimiyet ve esaret) *sine que non* bizim varoluş koşullarımızdır.

Tümüyle bağımlıyız ve bedenlerimiz incinebilir, kolayca zarar görebiliriz. Ötekilerle temas kurmak için dünyaya bedenlerimizi sunarız ama onlar bizi istismar eder ve zarar verir. Butler bunu bilmenin, otonom gibi, etik soruların ve yönelimlerin yeniden tartışılması ya da bunlardan vazgeçilmesi için başlangıç noktası olup olamayacağını sorar. Asimetrik ilişkilerde, bakım ilişkilerinde otonomi ne anlama gelir? Butler buna yanıt bulmak için, ontolojik ve epistemolojik kesinlikleri sorgulamak gerektiğini iddia eder.

Şiddetin olanağı bu acizlik ve bağımlılık durumuyla ilişkilidir. Şiddet bu ilksel ilişkinin, bedenlerimizi dünyaya ilksel sunuş biçimimizin bir ihlalidir. Şiddet yaralanabilirliği görünür kılar, başka birinin kasten ve isteyerek gerçekleştirdiği eylemiyle yok edilebiliriz.[6] Bu bakımdan yaşamlarımız tehlike altındadır, ansızın saldırıya ve tecavüze uğrayabilir.

Ayrımcılık şiddetlidir, görünür olmanın engellendiğini ya da eğer görünürseniz insan olmayan olarak tasarımlandığını, insanlıktan dışarı tutulduğunu, anlaşılmaz bir biçimde gayri insanileştirildiğini ifade eder-(İlişki diskorsları-denominalizasyon-gayri insanileştirme).

"Doğrusu onu şu şekilde ortaya koyacağım: Gerçekdışı olarak çağrılmak ve farklarla ilgili öğretinin bir biçimi olarak, sanki, kurumsallaşmış bu çağrıya sahip olmak, insandan anlaşılan şey karşısında öteki haline gelmektir. İnsanın ötesinde, insanlık dışıdır, insandan aşağısı, görünüşteki gerçekliği içinde insanı koruyan sınırdır (...) çünkü baskı altına alınmak zaten bir çeşit özne olarak varolduğumuz; olası ya da potansiyel bir özne olarak efendi özne için orada görülür ve baskı altında tutulmuş olduğumuz anlamına gelir. Ama gerçekdışı olmak, yine başka bir şeydir. Baskı altına alınmak için ilkin anlaşılır hale gelmek zorunludur.

---

4. Butler burada Jessica Benjamin'e, onun ilk çocukluk dönemi üzerine –birçok kimliğin bir çocukta bir arada bulunduğunu keşfettiği - araştırmasına gönderme yapar.
5. Çok ciddi sonuçlarla neden olan fizyolojik ve zihinsel rahatsızlıklarda – örneğin, pathogene Familien- görüldüğü üzere. Bkz. Bateson, Weaver, v.b.
6. Thewekeit—bağımlılığı görünmez kılarak. Butler: "Açıkça, batı her şiddete izin vermese de, hayali ve gerçek sınırlarını korumak için ıstırap çekilmesine, muhtemelen uğranılacak zarara, muntazam şiddete izin verebilir".

III

Bedenlerimizin yaralanabilirliğine işaret eden bir yaklaşımdan hangi politik sonuçlar çıkarılabilir? Butler'ın yaptığı önerilerden biri radikal bir yeniden anlamlandırma süreci başlatmak ve onun içine girmektir. Ona göre, altkültürler ve sosyal hareketler, failin varlığı ve varlığa gelmesi için yeni uzamlar üreten alıntılar kullanır. Butler farklı bir yorum getirdiği Antigon'un erkek kardeşini gömme uğraşının hikayesine gönderme yaparak bu alıntılama görüşünü resmeder.

Antigone Kreon'a ve onun gücüne tamamen karşıt bir figür olarak anlaşılır. Direnç, bireysellik ve akrabalığı temsil eden Antigone, Judit Butler'ın yorumunda sadece siyasete karşıt değil aynı zamanda onun radikal yeniden-anlamlandırmayla kastettiği şey için yeni bir kamusal alan- o zamanlar gerçekten olmayan bir alan- yaratmak için egemenliğin dilini kendi çıkarına kullanır. Onun icra ettiği gücün bu alıntısı, devletin kendisi tarafından kökten yasadışı kılınma arzusu adına bir kadın için politik bir konuşma eyleminin olanağını yaratır.

Bu bana mevcut normların bir alıntısı üzerine temelli, aynı zamanda yeni bir şey üreten siyasi isyanın bir örneği olarak geliyor. Onu "özgürlük" diye adlandırıyorum. O "eleştirel bir evirme" "radikal bir yeniden-anlamlandırma"dır. O bütünüyle, aşkın güç fantezisiyle iştigal etmez.

Göçmen insanlar, sınırlarda, konformist-olamayan sahnede yaşayan insanlar, kültürel geleneklerin bir karışımı ve onları teşkil eden formasyonlarla yüz yüze gelecek ve mücadele edeceklerdir. Bunu başarmak için ipliklerin birleşerek bir araya gelmesi ya da insanların "ölçülemezlik ve eşzamanlılığı, çoğukez, kimliklerinin, ama bizzat yaşamlarının karmaşık tarihsel durumları tarafından kültürel olarak sahnelenmiş ve yaratılmış kimliklerinin gerçek anlamı olarak yaşaması gerekir".

Konformist olmayan şiddet dışı yaşam ve hayatta kalma biçimlerini görünür kılmak için; düzgüsel ve hakim yaşam biçimlerinin kuşatıcılık ve küresellik iddiasına meydan okumak; farklı yaşam biçimleri edinmek, keşfetmek ve sürdürmek süregiden tek fikir olacaktır. Bu yüzden insan daima yeniden karşılaşmamız ve yeniden tanımamız gereken şey olarak yavaş yavaş gelişir.

Çeviri: Tanzer Yakar

Eril dünya, dişil dünya ve insan dünyası

Sevgi İyi

Ayrımcılık başlığı altında, dünyanın kökünde bulunduğunu düşündüğüm ve hem tarihsel/olgusal bakımdan hem de yapıca çok derinlerde yattığı söylenebilecek bir ayrımcılıktan söz edeceğim. Şüphesiz hepimizce bilinen ve belki çoğumuzun zaman zaman üzerine düşündüğü bu ayrımcılığın varlıksal ve tarihsel kökleri bakımından insanlar arasındaki en temel ayrımcılık olduğu söylenebilir gibi görünüyor.

Bilindiği gibi kadın cinsine yönelik ayrımcılık son yüzyıllarda geniş çapta sorunlaştırılmış olup özellikle yüzyılımızda çok yönlü araştırma ve soruşturmalara konu olmuştur. Tarihsel ve olgusal bakımdan şüphesiz insan bilimlerinin araştırma konusu olma önceliğini dikkate alarak ve pek tabi ki felsefî bir soruşturmanın peşinde olarak kadın cinsine yönelik ayrımcılığın olgusallığına dönük toplumbilimsel bir çözümleme yapmayı amaçlamıyorum elbet. Zaten böyle bir iş beni fazlasıyla aşar. Bu noktada hemen, "feminist" bir söylem içinde kalmayı arzu etmediğimi de ifade etmek istiyorum. Ancak, bunu söylerken "feminist" araştırmaları ve söylemleri asla önemsiz saymadığımı da belirtmek istiyorum. Umarım bunu başarabilirim.

Tarihte yakın zamandan beri çeşitli araştırma ve sorgulama açılarından-öncelikle toplumbilimi ve kimi örgütlü yapılar/kuruluşlar açısından-ele alınan, ele alınmasının da her zaman çok gerekli ve yararlı olduğunu düşündüğüm bu ayrımcılık üzerinde durmak isteyişimin nedeni şudur: Dünyada kadın cinsine yönelik ayrımcılığın önüne *doğru* şekilde geçilebilirse ve insanın bu *köklü* sorununun (bu sorun bir yönüyle de eğitim sorunu olarak ifade edilebilir) doğru çözümüne gidilebilirse dünyanın daha *barışçıl*, daha *insanca* ve daha *yüksek* olacağını düşünmekteyim. Gerçi bunu söylerken daha önce hiç düşünülmemiş ve dile getirilmemiş bir şeyi söylemekte olduğum düşüncesinde değilim. Yapmak istediğim, sürüp giden dünya karşısında bu nokta üzerinde bir kez daha düşünmek ve belki çabuk unutulabi-

lecek kimi şeylerin önemini bir kez daha bugün için ve bugünün koşulları bakımından vurgulamaktır. Çünkü insan ziyadesiyle unutkandır. Bu yüzden, sürekli ve özenli bakım gerektiren *tinsel/yaratıcı* varlığını (kendi anlamını) korumayı sıkça unutur ve ihmal eder çoğunlukla. Rönesans'ta yeniden bilinçlendirilen aydınlanma idealinin, bu pek değerli düşüncenin kıymetini unutmak gibi örneğin. Bu yeniden düşünmeyle insan için asla gözden kaçırılmaması gereken şeyin de yine unutulan bir şey olarak eğitim olduğunu, can sıkıcı bir tekrar olsa da ısrarla söylemek istiyorum.

Kadın cinsine yönelik ayrımcılığın önüne daha *doğru* ve daha *etkin* şekilde geçilmesiyle daha *barışçıl* ve daha *yüksek* bir dünyanın olabilirliğinin, gerçekleşebilirliğinin dayanakları nedir o halde? Bu olabilirliğin dayanağını, insan varlığıyla ve dünyasıyla ilişkili çok temel ve *yapıca (ontik)* bir durumla bağlantılı şekilde belirlediğim şu iki kavramın, varlıksal ve varoluşsal bağlamlarda kısa bir çözümlenmesi çerçevesinde göstermeye çalışacağım. Bu kavramlardan ilki, kadın cinsine yönelik ayrımcılığı –aslında bir bakıma her tür ayrımcılığı-olgusal olarak sürekli tetikleyen, bunun da temelinde varoluşsal bakımdan ona kaynaklık eden, dünyanın tüm tekil görünümlerinde onu öyle var kılan *yapıca (ontik)* bir durumun adı olarak *eril olan* ya da *eril varoluş*tur. Bu görünümü bakımından dünyayı *eril dünya* diye adlandırmak mümkündür.

Olgusal düzlemde kadın cinsinin, erkek cinsi karşısında hep ikincil kaldığı, daha aşağı ve daha değersiz görüldüğü; böyle görmenin toplumsal varoluşun çeşitli düzlemlerinde yansımalarının olduğu hepimizce bilinmektedir.[1] İnsanlık tarihinin çok uzun kısmı ve bugün kimi yaşama dünyaları-kimi toplumlar, kimi küçük-büyük topluluklar-bu uygulamanın bol miktarda örnekleriyle doludur. Son zamanlarda basında izlediğimiz "kızlar okula" kampanyalarının başlatılmasına neden olan düşündürücü durumu, tespit edilen sayısal verilerde bütün açıklığıyla görmekteyiz. Bu kampanyalardan birinin "*baba* beni okula gönder" başlığıyla düzenlenmesi de ayrıca dikkat çekici bir noktadır. Dünyada ve ülkemizde insan gelişme düzeyini saptamaya yönelik bu veriler, mevcut dünyanın adeta kilitlenmiş açmazında en çok kadınların ve çocukların zarar gördüğünü –istismar edildiğini- ortaya koymaktadır.[2]

Şüphesiz bu durum, dünyanın yapıca bir belirleniminden dolayıdır. Batıca düşünülmüş biçimiyle *erdem* sözcüğünün kökenine bakıldığında bile bu yapıca belirlenim hakkında bir fikir edinebilmekte ve eril varolmanın, çoğu dünyanın va-

---

1. Bu noktayla ilgili olarak bkz. Ercan Kumcu, *Kadın.Matematikçiler* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2004), Marit Rullman, *Kadın Filozoflar 1,2*, çev. Tomris Mengüşoğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1998). Bu kitaplarda tarih boyunca yapılagelen bu ayrımcılığın çarpıcı örneklerini görmekteyiz.

2. 23 Nisan 2005 tarihli Milliyet Gazetesinde Derya Sazak şu bilgileri veriyor: "Türkiye'de ilköğretim çağında 7.5 milyon çocuk okula gidemiyor, okuma yazma bilmiyor. Eğitim hakkından yararlanamayan nüfusun yarıdan fazlasını kızlar oluşturuyor. Kentlerden köylere, batıdan doğuya gittikçe bu eşitsizlik daha fazla gözleniyor. Anadolu'nun feodal ve muhafazakâr yapısı kız çocuklarının eğitiminde ciddi bir engel oluşturuyor".

roluşunun temeli (arkhesi) olduğunu görmekteyiz.[3] Varolma olanakları bakımından dünya böyle biçimlendikten (çerçevelendikten) sonra artık onu değiştirmenin güçlüğü de görülebilmektedir. Bugün tüm dünya olarak sahip çıkmakta çok da başarılı olamadığımız Rönesans'ın ve Aydınlanma düşüncesinin önemi bu noktayla ilgisinde bir kez daha belirtilebilir. Gerçi bu yeni başlangıçla, bu dünyayı yeniden kurma girişimiyle önemli mesafeler de alınmıştır. Örneğin *erdem* teriminin yerini giderek değer ve değerler terimlerinin alması, bir varoluş biçiminin temeli olarak duran çıkış noktasının değiştiğini göstermektedir. Bu dönüşüme eklemlenen yeni bir yapılanma biçimi olarak hukukun önem kazanması ve yeniden kurulması mevcut yapının ve dolayısıyla geniş anlamda ayrımcılığın aşılması yolunda atılmış çok işlevsel bir adımdır. Nitekim günümüz dünyasında da bazen çok ciddi ve sorunlu sapmalarla birlikte ağırlıklı şekilde bu yönde yol alma çabaları sürdürülmekte. Bu bağlamda "hukukun üstünlüğü" ilkesini bir anlamda "insanın üstünlüğü" ya da "dünyanın yüksekliği" olarak da anlamak mümkündür. Ancak, buradaki "üstünlük" sözcüğünü asla "hükmeden efendi" ya da "dünyanın efendisi" olarak değil, "insanın araçlaştırılmamasının tartışılamaz gereği" olarak anlamak gerekir. Bu noktayı, ayrımcılığın aşılmasının varlıksal olanağı olması bakımından ifade etmeye değer buluyorum.

Şüphesiz dünya(lar) insanın kurduğu bir şeydir. Kurmacadır. Ancak, kurulan dünyalar arsında *nitelikçe* ve *değerce* farklılıklar vardır. Bu nitelikler onu oluşturan değerlerin durumuna yani insanı, tinselliğiyle, yaratıcılığıyla, yapıcılığıyla, kısaca yüksekliğiyle insanı var-etme ve temsil etme gücüne göre belirlenebilir. Ama ne yazık ki dünya ve çoğu dünyalar tam da insanın kurduğu bir varoluşu, gerektiği gibi kazanabilmiş değildir henüz. Sayısal verilere göre ülkemizde ilköğretim çağında 7.5 milyon çocuk okula gidemiyor, bunun yarıdan çoğunu da kız çocukları oluşturuyor Bu duruma hemen her gün basında izlediğimiz kadın cinsine ve çocuklara yönelik şiddeti ve istismarı eklersek dünyanın ne nitelikte olduğu açıkça belirlenebilir.[4] Örneklerin durmadan yüzümüze vurarak açıkça ortaya koyduğu eril belirlenimiyle dünya, tanımak istemediğini ve yadsıdığını, dolayısıyla zayıf kıldığını kolayca ve kestirme yollarla dışta bırakmakta ya da göz ardı edebilmektedir. Bu uygulamalar her ne kadar somut görünüşleri bakımından çoğun *eril* bireyler tarafından etkin kılınıyorsa da bu durumun *varoluş* kaynağı doğrudan tekil bireyler değil, *eril* dünyanın kendisidir, varoluşudur, aslında çok derinlere kök salmış mevcut bir dünya yapısıdır. *Eril* dünya yapısal niteliği bakımından aslında her tekil bireyi içine almakta ve onun varoluşunu da kendi ölçüleriyle, kendi "değerleriyle"/anlamlarıyla belirlemektedir. Yaşamdaki ilişkilere, ister toplumsal, ister özel bir ilişki bağlamında bakıldığında hangi koşulda olursa olsun eril bir varoluş

---

3. Latince virtus sözcüğü vir kökünden gelmekte ve vir sözcüğünün anlamları şöyle: adam, erkek; yetişkin adam, zat, kişi; cesur, ilke sahibi, namuslu, adına layık adam; koca, (ask.) piyade, (şiirde) insanoğlu, insan; erkeklik ya da erkek dünyası. Virtus sözcüğünün anlamı ise şöyle: erkeklik, yiğitlik; güç, cesaret, iktidar; (ask.) yiğitlik, cesaret, mertlik, kahramanlık, ; erdem, üstünlük, seçkinlik, mümtaz oluş. Bkz. Erdal Alova Sina Kabaağaç, *Latince-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1995).

4. 4 Mayıs 2005 tarihli Milliyet Gazetesinde verilen bir haberde anlatılanlar ne yazık ki çok sık olan bu üzücü ve insanlık dışı olaylardan bir tanesidir. Bu habere göre Rojda adlı 15 yaşındaki bir kız çocuğunun burnu kesilmiştir.

biçiminin, açık ya da örtük şekilde *başkasını* (başka olanı)-bu arada fazlasıyla da kendini-küçümseyen tutumunu yaygın şekilde görmekteyiz. Bu durum, eril dünyanın, eril varoluşun ya da *tamamlanmamış* insanın tek yanlı bencilliğinin hüküm süren "zayıflığı" ya da *düşmüşlüğü* (çökmüşlüğü) olarak "gücü"dür.[5]

İkinci kavram ise yine olgusal bakımdan eril varoluşun biçimlendirdiği, eril olana bağlı şekilde yapılandırılmış, ancak, kendi bağımsız yapısı bakımından, eril olanın-hükmeden dünyanın-aşılmasının(insan dünyasının gerçekleşebilmesinin ya da dünyanın yükselebilmesinin) daha *fazla* olanağını taşıyan ya da bunun *ilk* olanağını taşıyan olarak belirlenebilecek *dişil* varolmadır. Burada dünyanın *yükselebilmesi* için daha elverişli bir yapı olarak dişil varolmadan söz ediyorum. Çünkü bilginin, bilimin, felsefenin, sanatın ve tüm bunların yaşamla bağı bakımından bilgeliğin; *yaratıcılık* ve *var etme* ya da *olumlama* anlamında *dişil* olana daha yakın durduğunu pek de karşı çıkılamaz bir şey olarak göz önüne alıyorum. Yaratıcı etkinliğin, *eril* olanın *aşılabilmesi* ölçüsünde-burada bir kendini aşma anlamı da söz konusudur- *dişil* olandan daha fazla *pay alınabildiğinde*, yaratıcılığın da daha fazla gerçekleşebildiğini görüyoruz. Dolayısıyla dişil olan ile (burada asla tekil bir cinse vurgu söz konu olmayıp, bir varolma biçiminin olanağı kastedilmektedir) *var-etme (poiesie)*, *sanatça* ve *sanatla varolma* anlamında *var-etme* etkinliği arasında daha *iç*ten, daha *öz*den bir bağ olduğu söylenebilir.

O halde insan dünyasında *dişil olan* engellenmeseydi ve daha geliştirilebilseydi, dünya daha insanca olabilirdi diye düşünmek pek yanlış olmasa gerek. Bu durumda dünyanın biraz daha *dişil* oldukça yani, kendi doğasını *açan*, ona *yabancı* durmaktan/kalmaktan çıkarak, onu tanıyıp anlayan bir dünya olma özelliği kazandıkça daha *barışçıl* olacağı da söylenebilir. Aslında varolmanın verimli bir karşıtlığı ya da bir ve aynı bütünün çeşitlenen kutupluluğu olarak eril-dişil gerilimi, herkes için ve hepimiz için ortaklaşa olanda (ister insanda, ister tinsel varlıkta, ister düşünmede veya logosta ya da Heideggerce dile getirilirse yüksek bir gerçekleşme olanağı olarak Varolmada) kavranır ve özümsenirse, bu gerilim, uygulamalarda çokça görünen yıkıcı bir ayrımcılıktan çok var-edici bir birlikteliğe ve bütünlüğe götürülebilir. Bu kavramsal veri, olgusal düzlemle ilişkisinde dile getirilirse, *kadın cinsi*, daha etkin ve *engelsiz*, ama asla eril varolmayla belirlenmeden

---

5. 21 Nisan 2005 tarihli Cumhuriyet Kitap Dergisinde Şair Gülseli İnal şöyle diyor: "Erkekler kadınların gücünden, cazibesinden, zekâsından, doğurganlığından korktukları için organize baskı sistemi oluşturmuşlardı. Ve her şey, erkeğin zevkine, kariyerine, tadına, parasına, alım gücüne...göre planlanmıştı. Bu güçleri elinde bulunduran erkek de bunları kaybetmemek adına kadına her türlü eziyeti uygulamıştır." Burada olgusal düzlemde ele alındığından dolayı kadın cinsiyle ilgisinde belirlenen bu nokta üzerinde, Max Scheler'in *ressentiment* fenomenine ilişkin dikkate değer çözümlemesini de göz önüne alarak düşünmekte yarar vardır. Gerçi Scheler'in çözümlemesinde de konunun sosyolojik yönünden dolayı olgusal bağlamı ağırlık taşımakla birlikte, söz konusu fenomenin geniş bir kuşatılma incelenmesi, eril-dişil gerilimi sorununa ışık tutmaktadır. 21.sayfada kadının durumunu *ressentiment* fenomeni temelinde çözümlemesi dikkate değerdir. Ancak, olgusal bağlamda sosyolojik nitelikli bu çözümleme, bio-psişik bir belirlenime (her türlü biyolojik özelliği ve ruhsal durumuyla bireylerin varlıkça yapısına da) bağlı şekilde toplumsallaşmış bir varolma biçiminin görünüşlerinden biri olarak tersinden de okunabilir gibi görünüyor. Bkz. Max Scheler, *Hınç (Ressentiment)*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Kanat Kitap, Pusula Yayıncılık, 2004).

varolabilirse dünyanın daha *barışçıl* ve *yüksek* olacağı sonucuna gidilebilir. Kadın cinsinin eğitimini önemseyen ve bunun gereğini belirsizce de olsa vurgulayan filozofların olduğunu ve ayrıca uygulamada bunun önünü açan tekil, daha etkili olarak da kimi eril varoluşların varlığını da bilmekteyiz.[6]

Bu noktada insan dünyasının bu iki ana kavramına ilişkin şöyle bir saptama yapmak istiyorum: Eril varolma tüm varlığı ve varoları kuşatıp saran ve ona sınırsız isteme olarak hükmeden, kışkırtıcı, savaşkan, coşku dolu güç ve taşkınlık anlamında *dionizik* istemedir. Dişil varolma ise varoları yorumlayan, anlamlandıran ve biçimlendiren, böylece *var* edici, yapıcı ve yaşatan "apollonik" etkinlik. Sınırları çizilmeyen isteme her bakımdan erildir.

Eril varolma eksiktir. Sınırlandırılmamış isteme olarak ve biçimlenmemiş güç yüzünden. Bundan dolayı tamamlanmaya, bütünlenmeye ve böylece kendini *aşmaya* gereksinimi vardır. Bu sınırsız güç ve isteme, yaratıcılığın *biçim* veren/*dinginleştiren* elinde, bilginin *aydınlatan* ışığında, bilgeliğin dişil varlığında kendini görüp tanımalı ve aşmalıdır. Eril dünya olarak hüküm süren bu varolma, erk tutkusu ya da "zayıflık" olarak "güçlü isteme" yüzünden, insanın pek verimli bir yanını-dişil olanı-gözardı edip, dünyanın yükselmesine engel olmakta. Bu çerçevede hüküm süren eril dünya "değerleri", dişil dünyayı da kendi ölçüleriyle-baş ölçü olarak da hükmetme isteğiyle ki buna eril olmanın bencilliği ya da temel güdü olarak *değer-dışı* isteme diyebiliriz ve bu isteme özünde yıkıcıdır-var etmekte ve böylece *dişil* olan, kendi özyapısına ters, ona uzak ve neredeyse hepten erillikle belirlenmiş bir varoluşu ortaya koymaktadır. Bu duruma ister eril ister dişil her iki dünya bakımından da bir *yabancılaşma* durumu demek mümkündür. Çünkü ataerkil kadar anaerkil olan da eril dünyanın bir görünüşü ve uzantısıdır. Burada sorun herhangi bir şekilde erkil olma değil, insan olma sorunudur. Her iki dünya "değerlerinde" de *değer-dışı* istemeler çok sık şekilde etkin hale gelebilmektedir.

Böylece dişil dünya pek çok görünümü bakımından eril dünyanın bir uzantısı olarak varolmakta ve insan dünyasının sürekli aleyhine, onu zayıflatarak yükselmesine engel olan varoluşları gerçekleştirmektedir.[7] Sonuçta bireyler, kişiler, cinsiyetler ister *eril* görünümleriyle ister *dişil* görünümleriyle bu dünyanın-aslında kendi olarak varoluşuna kökten yabancı olduğu bu dünyanın-yükünü ve acısını çekmektedir.

Peki bu mevcut yapı, insanca bir varoluşu isteyen her bireyi varoluşça zayıflatan bu tek yanlı, iki yönlü görünse de yine de tek yanlı olan bu yapı nasıl aşılır? Öncelikle eril olanın ilkin kendine ve aynı zamanda mevcut dişil olana da hayır demesiyle. Bu "hayır" deme isteği, gücü ve becerisi, bilimin, felsefenin ve bir

---

6. Frederich Gauss, Felix Klien, David Hilbert, Joseph-Louis Lagrange, Pierre-Simon de Laplace, Karl Weierstrass, Frederick Barnard, Andrzej Mostowski, James Joseph Sylvester gibi matematikçiler bunun örnekleridir. Bkz. Kumcu, *Kadın Matematikçiler*, 33.

7. Yine aynı yerde Gülseli İnal şöyle söylüyor: "Bu organize erkeğe hizmet eden sktörlerin yanı sıra bir de erkek gibi düşünen kadınlar vardır ki işte bunlar oldukça tehlikeli bir grubu oluşturmaktadır. Seksist zihin taşıyan bu kadınlar erkek egemen topluma aktif olarak hizmet vermekte ve kadın soyunu (bence aslında insan soyunu) çökertmektedirler. Ya bilerek böyle davranırlar ya da düzenin dişlileri ve çarkları arasında kayboldukları için hiçbir şey algılamadan erkek egemene destek verirler. Bu tür kadınlar bilinçlerini erkeklerin bilinçlerine ve erkeklerin değerlerine teslim etmişlerdir. Erkeksi güç altında yaşamayı seçmişlerdir."

anlamda sanatın ortak kavramı olarak *bilgiyle* ve bilginin yaşama dönük yanı olarak da *bilgelikle* aşılabilir. Burada bilgelik, bir anlamda seçkinleştirilmiş ve yüksek kılınmış bir "ideal" olarak kendine özel bir durumu değil, düpedüz yaşamın, soruların ve sorunların içinde, bilginin/bilmenin insan için değerini ve anlamını görmek ve buna öncelik vermeyi istemektir. Bu bağlamda bilgelik ya da büyüklük, belki söz(ler) alanında cömert olabildiğimiz, ama istemelerimizin belirlenmesi noktasında hayli çekingen, uzak ve yabancı kalabildiğimiz üst bir bilgi durumu olmayıp, aslında biraz da her tekil varoluşun/bireyin, yaşama değgin ödevi olarak ilgi göstermesi gereken bir konu gibi görünmektedir.

Belki de eril dünya-dişil dünya geriliminde asıl sorun şudur: Eril ya da dişil dünyanın aslen eril olanla çerçevelenmiş bireyleri olarak, bu varoluşsal gerilimi, hepimiz için ortaklaşa olan bir şeyde-var edilmiş/tamamlanmış insanda-dingin kılmak isteyip istemeyişimizdir. Bu isteyip-istememe sorununun temelinde bir bilme yoksunluğunun, büyük ölçüde engellenmelerden kaynaklanan bir bilgi yoksunluğunun yattığını, dolayısıyla bireylerin *özne* olamama, özellikle de *etik özne* olamama durumunun bulunduğunu düşünmekteyim.

Dünyanın nasıl daha *barışçıl* (*adil*), daha *insanca* ve daha *yüksek* olacağı sorusu şüphesiz hep sorulagelmiş bir sorudur. Bugün de aynı soru, çok köklü ve geniş açılımlı (ayrımcılık da bu açılımların en önemlilerinden biridir) bu soru, tüm dünyanın gündemindedir. Farklı bir bağlamda ele almış olmakla birlikte Heidegger "metafizik düşünmenin" aşılmasını insan için bir çıkış yolu olarak belirtmişti. Bir düşünme ortaklığı içinde kalarak bu soruya ben, eril dünyanın aşılması ve eril varolmanın, *insan varolmasında* tamamlanması yoluyla diye yanıt vereceğim. Bu düşünce açıktır ki doğrudan *etik bir varolma* biçimine işaret etmektedir. Öyle görünüyor ki insanın yüksekliği, onun etik bir varlık olmasında temel (anlam) bulabilmektedir. Olgular ve deneyimler de bunu destekleyici yöndedir. İnsanın tanrıca olana (varlığa) bağı, gerçekten imrenmeye değer bir yükseklik olarak bu bağ, temelde yalnızca etik bakımdan anlamlı görünmektedir. Burada etik, varlığı ve varlığın bilgisini kuşatan kuramsal/düşünsel bir temeli ve bu temele dayanarak hukuk ve siyaseti var-eden politik eylemi kapsamaktadır. Bu durumda toplumsal düzenlemeler bakımından yapılması gerekenler açıktır ve önemli şeyler de yapılmaktadır. Ancak, bugün hâlâ, asla kabul edilemez durumların varlığı, insan gelişme düzeyi bakımından çok düşündürücü ve şaşkınlık verici bir noktadır.

Kadın cinsine yönelik ayrımcılık her şekliyle, toplumlar için, tüm dünya için ve nihayet insanlık için büyük kayıptır. Tüm dünyanın ve insanlığın, en temelde de eril olanın sağlığı/iyiliği için, Nietzschece söylersek "eril olandaki çocuğu varetmek" için dişil varolma biçiminin yapı olanaklarının önünü açmak, böylece bilginin asıl anlamını ve işlevini kazanabilmesinde çok elverişli bir yol olarak kadın cinsinin eğitimine daha dikkatle ve özenle eğilmek gereklidir.

KAYNAKÇA

Kumcu, Ercan. *Kadın Matematikçiler*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2004.
Rullman, Marit. *Kadın Filozoflar 1,2*. Çeviren Tomris Mengüşoğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1998.
Scheler, Max. *Hınç (Ressentiment)*. Çeviren Abdullah Yılmaz. İstanbul: Kanat Kitap, Pusula Yayıncılık, 2004.
Sina Kabaağaç, Erdal Alova. *Latince-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1995.

Nietzsche'de ve heidegger'de ayrımcılığın onaylanması: sokratik bir kültürde trajik olanı korumak

Erkan Tüzün

Nietzsche'nin ve Heidegger'in metinlerinin politik arenadaki izdüşümleri en az bu metinlerin kendileri kadar tartışmaya açıktır. Nietzsche'nin eserinin 3.Reich döneminde başına gelenler ve Heidegger'in kısa süreli Nazi Partisi üyeliği, biz sonradan gelenler buna istediğimiz kadar karşı çıkalım, söz konusu metinlerin aristokratik bir okumaya da müsaade ettiklerini göstermektedir. O halde, Jeff Collins'in sorusunu cevaplamak durumundayız: "Heidegger'in felsefi eserlerini, onun malum siyasal bağlılığını dikkate almadan okumak mümkün müdür? Bu konular birbirlerinden tamamen ayrı, kesin olarak bağımsız alanlar mıdır? Yoksa aralarında, onları bir şekilde birbirine bağlayan geçişler veya hareketler, temas noktaları, hatta yapısal bağlar mı vardır? Eğer bu tip bağlar varsa, Heidegger'in metinlerine duyulan hayranlık, bu metinlerin elden ele ve ağızdan ağza dolaşmaları, hakiki 'düşünce'yi besleyen birer hayat pınarı gibi görülmeleri yerinde ve haklı mıdır?"[1]

Collins'in sorusunu can yakıcı yapan şey, Heidegger'in malum siyasal bağlılığından hiç bir zaman rahatsızlık duymadığı gerçeğinden besleniyor. Heidegger'in felsefi eserleriyle siyasal perspektifi arasında kesin bir bağlantının olduğunu, düşünürün 1966'da Der Spiegel dergisine verdiği mülakattan anlıyoruz. Burada Heidegger, (sonuna gelen felsefenin yerine geçmesini beklediği) özlü düşünmenin görevini, insanın Varlıkla ilişkiye girmesini sağlamak olarak tarif ediyor ve ekliyor: "Nasyonal Sosyalizm bu doğrultuda ilerledi; ancak nazilerin düşüncesi, bugün or-

1. Jeff Collins, ***Heidegger ve Naziler***, çev. Kaan H. Ökten (Everest Yayınları, 2001), 6.

taya çıkan ve üç yüzyıldan beri de yolda olan şeyle gerçekten açık ve belli bir ilişkiye girebilmek için pek fazla yoksuldu".[2] Açıkça görüyoruz ki; Heidegger, Nasyonal Sosyalizmi öncelikle, sebep olduğu felaketler açısından değil, insanla Varlığı ilişkiye sokmakta yetersiz kalması açısından eleştiriyor.

Sevgi İyi'nin Heidegger'deki insan kavrayışına getirdiği yoruma bakacak olursak, "Heidegger'in anlayışı, insanı, 'insanın Varlığa olan bağı' diyerek özel bir anlamda kavramak ve bu özel anlamı göstermek isterken, insanın kendisini, onun somut gerçekliğini gözden kaçırmaktadır. Böylece, insan sorununa, sırf kavramsal bir düzlemde kalarak yalnızca fenomenolojik bir yaklaşımla eğilen bu anlayış, yaklaşımının bir sonucu olarak değerleri ve etiği, 'düşünmenin' dışında tutmaktadır... Ancak, insanın hiçbir etkinliği değer sorunlarından muaf olamaz. Varlığa olan bağında 'Varlığın aydınlanması' olarak Varlığın takdirine bırakılan bir etik, hiçbir şekilde etik değildir".[3]

Ne var ki; burada tartışılması gereken şey, Heidegger'in insan anlayışının etik olup olmadığı değil, Heidegger'in neden ısrarla etiğe, felsefeye ve hümanizme karşı çıktığıdır. Heidegger, açık açık, etik anlayışın düşünce tarihinde bir gerileme olduğunu[4], felsefenin sonuna geldiğini, düşüncenin felsefenin yetersizliğinin içine sıkıştırılmaması gerektiğini[5] savunmaktadır. Heidegger'e göre, "Gerekli olan, Varlığın muhafazasıdır; insanların ve insanoğlunun başına ne gelirse gelsin".[6]

Heidegger'in değerler hiyerarşisinde ilk sırada Varlık vardır. İnsanoğlu sonradan gelmektedir. Bu anlayışın politik versiyonu ise açıkça, aristokrasidir. Benzer bir aristokrasiyi Nietzsche metinlerinde görüyoruz. Gücü İsteme adı altında toplanan fragmanlara üçlü bir değerler hiyerarşisi hakimdir. Hiyerarşide en altta, insanoğlunun yaşadığı bu dünya vardır. Ne var ki; bu dünya insanoğluna öylesine acı verir ki, dünyada yalnızca insanoğlu yaşamaya katlanabilmek için gülmeyi icat etmek zorunda kalmıştır. Nietzsche, felsefeyi, bilimi, ülküleri, kısacası bütün insan başarılarını, kahkaha atma tarzları olarak görür. Dolayısıyla, Nietzsche'ci hiyerarşide en altta, bu dünya, yani hakikat yer alırken; kahkaha tarzları hakikatin daha üstünde bir yer işgal ederler. En üstte ise, en yüksek değer olarak sanat yer alır. Çünkü, sanattır bilgiyi koruyup arttıran. Öyleyse onun en değerli kahkaha tarzı olarak kabul edilmesi gerekir.[7] Heidegger'le Nietzsche, değerler hiyerarşisinde en üste sanatı koymakta birleşirler. Heidegger'de, insanoğlunun Varlıkla ilişkiye geçmesini sağlayan Özlü düşünme sanattır. Özel olarak da şiirdir. Aslında bunu, Heidegger'e göre, sanatın kendisi yapmaktadır. Dil bizi konuşur ve şiir kendini yazar.

Şimdi, Nietzsche'ci ve Heidegger'ci değerler hiyerarşisinde, estetiğin, etiğin daha üzerine yerleştirilmesi, aslında bu yerleştirmeyi de yerleştirmenin kendisinin yapması, malum metinlerin neden aristokrat politik yorumlara izin verdiğini de

---

2. *Der Spiegel'le Söyleşi, Profesör Heidegger 1933'te Neler Oldu*, çev. Turhan Ilgaz (İstanbul: YKY, 1993), 35.
3. Sevgi İyi, *Martin Heidegger'de İnsan Sorunu* (Bursa: Asa Yayınları, 2003), 90-1.
4. Martin Heidegger, *Letter On "Humanism"*, ed. William McNeill, çev. Frank A. Capuzzi, *Pathmarks* (Cambirdge: Cambridge University Press (1998), 1946), 269.
5. A.g.e., 276.
6. Martin Heidegger, *On the Question of Being*, *Pathmarks* (1955), 236.
7. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, çev. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (London: Weidenfeld and Nicolson, 1967), 853. fragman.

açıklamaktadır. Nietzsche'de ve Heidegger'de, etiğe karşı estetik önerilmektedir. Daha doğrusu, estetik (Allan Megill, buna "aşırı estetizm" diyecektir.[8]), etiğin yerini almakta ve onun vazifesini daha üstün bir amaç doğrultusunda yerine getirmektedir. Şu halde, "Nietzsche'ci perspektif bakımından nihilizm, bireyleşme yolu ile üstesinden gelinebilecek bir sorun olduğu için özünde etik bir sorundur".[9] denirken, Nietzsche'de estetizmin etikten daha üstün bir mevkide kavrandığı gözden kaçmaktadır. Aslında, "etik" ve "Nietzsche" kelimelerini aynı cümlede kullanmak bile tehlikelidir. Nietzsche'nin ahlak karşıtlığının bir etik perspektif ortaya koymaması, estetizm (üstün insana giden yolda Zerdüşt'ün konuştuğu dithyrambos dili) uğruna etiğin (modernite tarafından icat edilmiş olan ve her doğan şey gibi bir ölümü olan -insanın değerinin) feda edilmesi, Heidegger'in nasyonal sosyalizmi neden etik açıdan değil de estetik açıdan mahkum etme yoluna gittiğini gayet iyi açıklamaktadır.

Burada, Nietzsche'ci etik diye birşeyin olmadığını, çünkü Nietzsche'nin etik bir kişi olmadığını, çünkü Nietzsche'nin insan olmayı reddettiğini ("İnsan değilim ben, dinamitim."[10]) savunan yazımıza, yazımıza ilham kaynağı olan Gücü İsteme adı altında toplanan fragmanların ne kadar güvenilebilir olduğu sorusu yöneltilecektir. Malum yapıtın 1. ve 3. ciltlerini Peter Gast'ın, 2. ve 4. ciltlerini ise Elizabeth Förster Nietzsche'nin derlediğini biliyoruz. Öte yandan, Walter Kaufman'ın bu kuşku uyandıran derlemeden İngilizce'ye yaptığı çeviriye karşılık önerilen Colli-Montinari baskısının da sorunlu olduğunu Gianni Vattimo'dan okuyoruz.[11] Her halükarda bir şey kesindir: Heidegger ve Nietzsche, etiği, insanın değerini ve bu değeri muhafaza etmeyi savunan insan haklarıcılığı, muhafaza edilmesi gerekenin üstüninsan / Varlık olduğu savsözünden hareketle değerden düşürmektedirler. Gücü İsteme'nin böyle bir görüşe dayanak olmak için spekülasyona fazlasıyla açık bir derleme olduğu itirazı yapılabilir. Dolayısıyla, Nietzsche'de etiğe karşı estetiğin öne çıkarıldığı yoruma daha güvenilir bir dayanak isteyen okurlara Nietzsche'nin sağlığında yayınlanan *İyinin ve Kötünün Ötesinde*[12] çalışması hatırlatılmalıdır. Burada savunulan aristokrasi, tartışmaya mahal vermeyecek biçimde, etiği dışarıda bırakmaktadır: "'İnsan' tipinin her yükselişi, şimdiye dek aristokratik toplumun işi olmuş - her zaman da öyle olacak: Uzun bir sıralanma düzeni merdivenine, insanlar arasındaki değer ayrımlarına şu ya da bu anlamda köleliğin gerekliliğine inanan bir toplum".[13]

Diğer yandan, Heidegger'in insan anlayışının etik olmadığından yakınılabilir. Biz sonradan gelenler istediğimiz kadar yakınalım, etik kişi olmak ("Ben insan değilim, dinamitim" diyen Nietzsche gibi), Heidegger'in umrunda bile değildir.

---

8. Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, çev. Tuncay Birkan (Ankara: Bilim ve Sanat, 1998), 26.
9. Derda Küçükalp, *Politik Nihilizm "Nietzscheci Bir Tartışma"* (Aktüel Yayınları, 2005), 156.
10. Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, çev. Walter Kaufmann (Vintage Books, 1989), 326.
11. Gianni Vattimo, *"İtalyan Nietzsche", Nietzsche Ile Diyaloglar İçinde*, çev. Durdu Kundakçı (Dost Kitabevi, 2005).
12. Friedrich Nietzsche, *İyinin Ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam (İstanbul: Say Yayınları, 2003).
13. A.g.e., 189.

Jeff Collins bunu çok güzel karikatürize eder: "Mekanize tarımcılık özü itibariyle gaz odalarında ölü üretmekle aynıdır; Almanlar'ın Baltık devletlerinden kovulmalarıyla Yahudi soykırımı aslında fenomenal düzeyde birbirine eşittir; açlık yüzünden (Çin'de) görülen kitlesel ölümler 'gayri otantik' ölüm sınıfındadır; savaş sonrası yaşanan konut sıkıntısı insanların sefalete düşmesine sebep olsa da, asıl sefalet onların Varlık üzerine düşünmeyi unutmuş olmalarıdır".[14]

Heidegger'de etik kaygılara karşı estetik kaygıların ön planda olmasına, etik açısından değil, estetik açısından itirazlar yöneltmenin daha ufuk açıcı olduğunu düşünelim. O zaman, Derrida'nın *Tine Dair*[15] başlıklı çalışması zorunlulukla kendini hatırlatır. Zira, malum eserinde Derrida, hem etiğe karşı estetizmi, hem de estetizme karşı etik kaygıların öne sürüldüğü yaklaşımları yapımbozuma uğratmaktadır. Derrida, Heidegger'in dilsel düzeyde Alman tinini Yunan tininin bir devamı olarak gördüğü yaklaşıma, Alman (Avrupa) tiniyle öteki tinler (mesela Yahudi tini-dili) arasında kesin sınırların çizilemeyeceği savından hareketle itiraz eder.[16] Böylelikle, Heidegger'ci aristokrasiye dayanak noktası olan, Avrupa tininin üstünlüğü argümanı değerden düşürülür. Ama öte taraftan da, Heidegger'i malum siyasal bağlılığından dolayı yargılayan modernitenin etik zihniyeti, bütün suçu Heidegger'in üzerine yıkıp eski rahat yaşamına geri dönemez.[17] Burada Derrida, nazizmle anti-nazizm arasında kesin sınırlar çizmenin sorunlarına işaret etmektedir. Bu istikrarsızlık, aslında etik olanla etik olmayan arasında kesin sınırlar çizme çabalarının sorunlarına bir gönderme olarak okunmalıdır. Bu tür çabalar meşruiyetlerini epistemolojiden alırlar. Etik olanla etik olmayan arasındaki sınır, değerlerin bilgisinin muhafızlığında çizilmektedir. Yine de burada malum sınırın bulanıklığı yüzünden okur, etik kaygıların ön planda olduğu ya da buna karşıtlığında estetist yaklaşımların savunulduğu perspektifleri ayrı ayrı yapımbozuma uğratırken, Derrida'nın zorunlulukla etiğe karşıtlığında estetizme yakınlaştığını gözden kaçırmamalıdır.

Heidegger'in özlü düşüncesinde etiğe karşı öne sürülen estetist arayışlar, kendilerini okura tarihsel arka planlarıyla birlikte sunarlar. Heidegger, etik arayışların düşünce tarihinde bir gerileme olduğunu savunur: "Grekler, göz kamaştırıcı dönemlerinde, etik gibi tabirlere ihtiyaç duymaksızın düşünüyorlardı. Hatta, düşünmeye 'felsefe' bile demiyorlardı".[18] Heidegger aynı yerde, etiğin ve felsefenin Platon'la birlikte kullanıma sokulduğunu; böylece, Varlığın unutulmasının önünün açıldığını söylemektedir . Platon'la birlikte özlü düşünme, etik ve felsefe adları altında nesne edinilmeye çalışılmıştır. Ama bu, Varlığın nesne edinilmesi anlamına gelir ki, Heidegger tarafından asla kabul edilemez: "Mantık, fizik ve etik ilk kez Platon'la birlikte ortaya çıktı. Düşünme felsefe, felsefe bilim, bilim okul haline getirildi. Düşünme zayıflatıldı. Bu dönemden önce ne mantık, ne etik, ne fizik vardı. Ama onlar daha sonraki hiçbir fiziğin bir daha asla erişemeyeceği bir derinlik ve genişlik içinde düşünüyorlardı".[19]

Heidegger'ci tahayyülün tarihsel arka planı, Nietzsche'nin presokratiklere

14. Collins, *Heidegger Ve Naziler*, 82.
15. Jacques Derrida, *Of Spirit, Heidegger and the Question*, çev. Rachel Bowlby Geoffrey Bennington (The University of Chicago Press).
16. A.g.e., V. bölüm.
17. A.g.e.
18. Heidegger, *Letter On "Humanism"*, 241.
19. A.g.e., 269.

olan şaşmaz sevgisiyle birlikte düşünüldüğünde, etiğe karşı estetizm perspektifini belki de etiğin ve estetiğin her ikisinin birden gözetildiği daha düzgün bir yaklaşımla değiştirmemiz gerekiyor. Nietzsche'de Sokrates öncesi döneme karşılık gelen trajik çağ, Apollon'cu bir nosyon olarak kabul edebileceğimiz etiğin, ve Dionysos'çu bir nosyon olarak kabul edebileceğimiz estetiğin birleşimi perspektifinde dillendirilir. Hem etik hem de estetik bir düşünüm ancak trajik bir kültürde kendini hatırlatabilir. Asıl sorun yaratan şeyse, trajik olmayan bir kültürde etiğin ve estetiğin nasıl bir arada kavranabileceğidir. Dikkat edilecek olursa, Nietzsche'de, Heidegger'de ve Derrida'da (Allan Megill bunlara haklı olarak Foucault'yu da katacaktır.) etik ve estetik, ideal olarak bir arada kavranılmış (Mesela, Nietzsche'nin Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğumu eseri ya da Foucault'nun kendilik kaygısının bir sonucu olarak kendini dönüştürme etiği); ama bu kavrayış pratik olarak meyvelerini estetizmin daha çok sahiplenilmesi şeklinde vermiştir. Çünkü bütün bu düşünürler trajik olmayan bir kültüre doğmuşlardı. Bugün bizim de içinde yaşadığımız bu kültüre "Sokratik kültür" diyebiliriz. Etiğe karşı estetizmin öne çıkarılmasını ise, Sokratik kültürlerde trajik bir hayat yaşamakta ısrar etmenin, çağa aykırı olmanın bir bedeli olarak görebiliriz. Trajik olmayan bir kültürde hayatta kalmamız için, estetizm zorunlulukla kendini dayatmaktadır. Nietzsche'nin estetizmin gerekçesini açıklarken, "insanoğlu hayatta kalmak için, varoluşun acılarına katlanabilmek için sanat yapmak zorunda" görüşü hatırlandığında (Bir Heidegger'ci buna, 'İnsan hayata ekstatik karakteriyle katlanır, varoluşunu ekstasisle haklı çıkarır' diyecektir), hayatta kalmanın bedelleri olarak estetizmin, etik karşıtlığının, deliliğin ve ayrımcılığın zorunlulukla kendini dayattığı farkedilecektir.

Apartheid'ı (ayrımcılığı) ve Delirium'u (deliliği), trajik olmayan bir kültürde trajik olan'da ısrar edenin hayatta kalmak için ödediği bedeller olarak onayladığımızda, Nietzsche'nin ve Heidegger'in metinlerinin politik arenadaki karşılıklarının demokrasiye karşı aristokrasi (faşizm değil) olduğu gerçeğiyle daha kolay yüzleşebileceğiz. Ayrımcılığın ve deliliğin Nietzsche'de ve Heidegger'de günlük dildeki kullanımlardan daha derin bir perspektiften haklı çıkarıldığını kendimize itiraf ettiğimizde, ayrımcılık ve delilik, estetist olarak haklı çıkarılmış olunur. Çünkü burada ayrımcılık, ötekilere karşı değil, kendine karşı yöneltilmektedir. Bireyleşerek kendileşme kaygısı ön plandadır. Sürü insanlarının hınç duygusu (ressentiment) ahlakında ise ayrımcılık, ötekine bakarak kendini tanımlama mekanizması içinde işlemektedir. Bu manadaki ayrımcılık, köle ahlakının bir dışavurumu olduğundan, elbette Nietzsche'ci açıdan haklı çıkarılamaz ve nasyonal sosyalizmin kendini ötekine (Nazizmi hazırlayan dönemde Alman toplumunda bütün başarılı mevkilerde yahudi Almanlar'ın bulunduğu hatırlandığında) kin dolu karşıtlığında tanımladığı ahlak, Nietzsche'ci açıdan mahkum edilebilir. Ama buradaki mahkum edişin, daha yakından bakıldığında, etik açıdan değil de estetik açıdan bir mahkum ediş olduğu görülecektir. Çünkü Nietzsche'de önemli olan insan değildir. Burada artık, İnsanın altedilmesi (overcoming) ve de insan altedilirken insana yardımcı olunması önerilmektedir. Önemli olan üstüninsandır. Üstüninsanın, Ona doğru batarak (ölerek, kendimize karşı şiddet uygulayarak) yaratılmasıdır. Yaratmaktır: Sanat yapmaktır.

Heidegger'in üstüninsan nosyonuna yönelttiği kritikte ise hem bir reddediş hem de bir onay söz konusudur. Heidegger, Nietzsche'nin üstüninsanını Varlığın yerine geçmeye çalışan bir varolan olduğu için hakir görür. Öte yandan, Nietzsc-

he'yi okurken onu nesneleştirmemeye gayret etmemiz konusunda bizi uyarırken Nietzsche'nin hakkını teslim eder. Heidegger malum yazısında[20] *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün bir yerinde Zerdüşt'ün bengidönüş fikri gönlünde çınladığında derin bir korkuya kapılmasını pek yerinde bulur. Bu korku, insanın Varlıkla ilişkiye geçmesi için zaruridir. Yine de, Zerdüşt'ü anlamak için Nietzsche'yi de aşan bir perspektif yaratmamız tavsiye edilir. Bu tavsiye, trajik olmayan bir kültürde trajik bir hayat yaşamada ısrar etmenin ödettiği bedelin -deliliğin- farkında olduğu için önemli olabilir.

Bir kez daha: Sokratik bir kültürde trajik bir hayat nasıl yaşanabilir? Bunun bedelleri olarak ödenen ahlak karşıtlığı ve kirlenmemek için sürü insanlarına (Heidegger "Onlar" diyecektir.) uygulanan ayrımcılık, trajik olmayan bir kültürde trajik olan'da ısrar etmenin akıntıya karşı kürek çekmek gibi birşey olduğu hesaba katıldığında, malum ısrarın zorunlulukla dayattığı etiğe karşı (Etiğe karşıtlık: Nietzsche'de, Tanrı'nın ölümü olarak; Heidegger'de, Felsefe'nin ölümü olarak; Foucault'da, İnsan'ın ölümü olarak; Barthes'ta, Yazar'ın ölümü olarak; Derrida'da, Anlam'ın ölümü olarak; Agamben'de, Modern aklın ölümü olarak; Cioran'da, ilerlemenin ölümü olarak; Werther'de, gerçekliğin ölümü olarak karşımıza çıkar.) estetist perspektifin (Estetizm: Nietzsche'nin heryerde Güç İstenci'ni görmesi; Heidegger'in heryerde Varlığı görmesi; Foucault'nun heryerde söylemi / bedenleri görmesi, Barthes'ın heryerde dilin kullanımını görmesi; Derrida'nın heryerde yazıyı görmesi, Agamben'in heryerde Auschwitz'i görmesi; Cioran'ın heryerde güçsüzlük istencini görmesi; Goethe'nin kahramanı Werther'in, aşık olduğu Charlotte'ın silüetini heryerde görmesi...) insan fizyolojisine büyük geldiği ve çoğunlukla deliliğe sebebiyet verdiği farkedilecektir. Allan Megill, söz konusu yıkım sürecine, estetizmin (Dionysos'un) dozaşımı yakıştırması yaparken,[21] sokratik bir kültürde trajik olan'da ısrar etmenin (insanda değil üstüninsanda ısrar etmenin, varolanlarda değil Varlıkta ısrar etmenin, mantıklı olanda değil imkansız olanda ısrar etmenin, sözde değil yazıda ısrar etmenin) bedelinin kaynağına ad vermekten başka birşey yapmıyor o halde...

Pekiyi, Heidegger'de Delirium'un olumlulukla onaylanması kendini estetist açıdan nasıl meşru göstermektedir? Buna, Heidegger'ci terminolojiyi kullanarak pek çok yanıt verilebilir. Bütün bu yanıtlar bir hayranlığı dile getireceklerdir. Delirium söylemine ömrünün son otuz yılını gerçeklikten kopma düzeyinde feda eden Hölderlin'in deliliği, tıbbi söylem için şizofreni olarak nesne edinilebilir elbette. Ama Heidegger için Tanrı bir nesneden daha fazla bir şey olarak kalacaktır ve bu yüzden "Hölderlin benim için geleceğin yönünü işaret eden şairdir, tanrıyı bekleyen şairdir." der düşünür. İnsanın Varlıkla ilişkiye girmesini sağlayan özlü düşünme, Hölderlin'in, Trakl'ın, Celan'ın şiirsel dilleridir. Hölderlin, Trakl, Celan... Bunların üçü de sokratik bir çağda trajik bir dil konuşurlar. Sokratik çağda trajik çağın dilini konuşmak ise, bu ozanlardan birincisini şizoid yapmış, ikincisini kendi öz kızkardeşine aşık etmiş, morfin ve narkozla canına kıymasına sebep olmuş, üçüncüsünü ise Auschwitz deneyiminden sonra Saint nehrinde boğularak intihar etmeye kışkırtmıştır. İngiliz şair Jeremy Reed, bir yerde, "Delilik, şiirin bedeli." derken, Heidegger'i pek güzel özetler.

---

20. Martin Heidegger, *Who's Nietzsche's Zarathustra?*, çev. Bernd Magnus, 160.
21. Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*.

Yine de, Nietzsche'deki ve Heidegger'deki (sonunda deliliğe sebep olan) ayrımcılığın salt bir bireyci kaygının eseri olduğu düşünülemez herhalde. Buradaki o özgün ayrımcılığın onaylanması argümanını kavramak için Heidegger'in Varlığın nasıl unutulduğunu anlattığı metinlere ya da Nietzsche'nin son dönem fragmanlardaki tarih yazıcılığına bakılabilir. Biz, bunlardan ikincisine bakıp, Nietzsche'nin dekadans çözümlemelerinde ayrımcılık nosyonunun nasıl performans gösterdiğini ele alacağız.

Bilindiği gibi, Nietzsche'de dekadans asla önlenemez bir yazgı olarak kalır.[22] Avrupa nihilizminin bir sebebi değil, bir sonucu olarak dekadans, bizi hayati bir seçim yapmaya sevk etmektedir. Ya dekadansı ve yaşanan genel çöküş durumunu önlemeye çalışmak, ya da bu çöküş durumunu yeni değerler yaratmada bir fırsat olarak değerlendirip dekadansı onaylamak... Bu seçeneklerden ilki olan dekadansı önleme ya da onun zararlı etkilerini bir nebze olsun azaltma çabası Nietzsche'ye göre, bırakın günü kurtarmayı, mevcut durumu daha da fena hale getirmekten başka bir işe yaramamaktadır.[23] Dekadanstan geriye dönüşün olmamasının ise daha tarihsel sebepleri vardır. Nietzsche'ye göre sürü insanlarının sayısı çok fazla olduğu ve sürü insanları çok iyi teşkilatlandıkları için dekadans önlenemez. Nietzsche, güçlülerin dekadans sürecinde güçsüzlere kıyasla daha kolay elenmelerini de buna bağlar: Güçlüler, güçsüzler gibi kolayca bir araya gelemediklerinden, dekadansın yıpratıcılığına uzun süre dayanamazlar ve mahvolurlar.[24] Sokratik bir kültürde trajik olanın peşinde koşan şairlerin ve düşünürlerin deliliğe, intihara ve mahvolmaya doğru uzanan serüvenlerini buraya bağlayabiliriz. Bütün bunlardan çıkarabileceğimiz sonuç ise, trajik olmayan bir çağda trajik olan'da ısrar etmenin, tek kelimeyle, etiğe karşı estetizmin yıkıcı etkilerinin tek tek kişiler tarafından bertaraf edilemeyeceğidir. Nietzsche'nin son dönem fragmanlarında sorun, güçsüzlerin teşkilatlanabilmesi karşısında güçlülerin teşkilatlanamaması ve bu yüzden elenmeleri şeklinde tarif edilmiştir. Fakat güçlülerin nasıl teşkilatlanacaklarının üzerinde fazlaca durulmamıştır.

Bir kez daha: Sokratik bir kültürde trajik bir hayat nasıl yaşanacak? 'Nietzsche'nin önerdiği güçlülerin teşkilatlanması argümanı bunun cevabına giden yolu gösteriyor.' denebilir. Aynı argüman, sokratik bir kültürden çıkıp trajik bir kültürü yaratmanın yolunu gösterdiği de akla getirmektedir. Bütün bunlar doğrudur. Nietzsche'nin Anti-Christ'te[25] güçlülerin teşkilatlanması sorununu, yüksek tiplerin ve istisnaların eğitilmesiyle karşıladığını hatırlayalım. Böyle bir eğitimin ağırlık merkezi neresidir acaba? Bu sorun, en başta akademi için, bütün güncelliğini korumaktadır. Böyle bir eğitimde, etiğe mi yoksa estetiğe mi ağırlık vermek zaruridir? Biz sonradan gelenler nasıl düşünürsek düşünelim, Nietzsche'de ve Heidegger'de felsefenin yada özlü düşünmenin eğitimi, bu düşünürler insanı korumayı reddettikleri ve insanın altedilmesini savundukları için, etiği ve insan haklarıcı perspektifi dışarıda bırakmaktadır. Aslında, felsefe eğitimi boyunca, etikte, insan haklarında ve insanın değerinde ısrar etmenin altında dekadansın önlenebileceği fikri yatmaktadır. İnsanın nasıl altedileceği değil de, onun nasıl korunacağını öğreten yaklaşım,

---

22. Nietzsche, *The Will to Power*, 41. fragman.
23. A.g.e., 40 fragman.
24. A.g.e., 685. fragman.
25. Friedrich Nietzsche, *Antichrist*, çev. H. L. Mencken (The Noontide Press, 1988), 43.

yeni değerler yaratmak uğruna dekadansın üzerine gidip çöküşü daha da derinleştireceğine, çöküşün acılarını bir nebze olsun dindirmenin yollarını araştırmaktadır ve bunların hepsi, Nietzsche ve Heidegger tarafından zorunlulukla reddedilirler.

Nietzsche'de ve Heidegger'de ayrımcılık, zorunlulukla kendini dayatır. Güçsüzlere karşı (Onlar'a karşı) uygulanan ayrımcılığın nedeni zorunluluktur. Çağın resmine baktığımızda bunu görürüz. Nietzsche'de, zayıflara karşı soylu değerlerin korunmasının eğitimi önerilirken, sürü insanlarının hınç duygusu ahlakının güçlülere dönen yıkıcı etkileri akılda tutulmalıdır. Sokratik bir çağda, güçsüzlerden arındırılmış, trajik olan bir kurtarılmış bölge yaratılabilir mi? Nietzsche bunun olanaklılığını Anti-Christ'te belirtmiş; lakin asıl sorun olarak onu görmemiş.[26] Asıl sorun, hınç duygusu ahlakının yıkıcı etkileri olarak gözüküyor. Bir an için, güçlülerin güçsüzlere ayrımcılık uygulamadığını düşünelim. O halde, varoluşlarını güçlülerin anti-tezi olmaya borçlu olan güçsüzler, zaten özlerinde olan çok iyi teşkilatlanabilme yetilerini de kullanarak, güçlülerin mahvolmasını kolaylıkla hızlandırabileceklerdir. Güçsüzlere (Onlar'a) hiç bulaşmadan, (-Derrida'daki bulaşıklık kavramı akla getirilebilir-) insan, Varlıkla ilişkiye geçebilir mi, trajik olan'ı yine de yaratabilir mi? Asla! Çünkü, sürü insanlarının yaşama sebepleri, bizatihi güçlülere karşıt olmaktır. Güçlülere karşıtlığında, güçsüzler hayatlarını idame ettirebilirler, ya da hiç!

Bütün bu görüşlerin politik karşılıklarını belirlerken, aristokrasiyle faşizm arasındaki değer farkını gözardı etmek, Heidegger'in özlü düşünmesini onun malum bağlılığının insafına terk etmekten başka bir sonuç vermemektedir. Aristokrasiyle faşizm arasında ayrıma gidildiğinde ise, ilkinin iktidar ilişkilerine, dolayısıyla pozitif özgürlüğe izin veren ve bunun olanağının koşulunu sağlayan özlü yapısı farkedilecek, ikincisinin ise tahakküm durumunu süreklileştirme eğiliminde olduğu için, güç ilişkilerinin serbest akışını bozguna uğrattığının ayırdına varılacaktır. Heidegger'in insan anlayışının etik olmadığını savunan tezler, kanımca, aristokrasi ile faşizm arasında ayrıma gittiklerinde, Nietzsche'nin ve Heidegger'in insan anlayışlarındaki ayrımcı tortuların aslında estetist bir etik olanak sunduklarını farkedebilecekler.

Nietzsche'ci kültürel aristokrasi nosyonunun politik arenadaki faşizmlerle ayrıldığı noktayı, Böyle Buyurdu Zerdüşt'teki "Ruhun Üç Değişimi Üstüne" başlıklı metne dayanarak yorumlayabiliriz.[27] Burada, sürü insanını simgeleyen deve, özgür insanı simgeleyen aslan ve trajik insanı simgeleyen çocuk arasında bir geçişlilik olduğu göze çarpar: "Şimdi size devenin nasıl aslan, aslanın da nasıl çocuk olduğunu anlatacağım." der Nietzsche. Faşizmde, sürü insanıyla özgür insan arasında özcü-doğal-katı-değişmez bir ayrım varken, Nietzsche'nin kültürel aristokrasisinde tipleri taşıyan güç ilişkilerinin arasında serbest bir akış söz konusudur.

O halde, politik açıdan faşizmin uyguladığı ve meyvesini tahakküm olarak veren ayrımcılıkla, aristokrasinin uyguladığı ve meyvesini güç ilişkilerinin serbest akışı olarak veren ayrımcılık ve bir de demokrasinin ayrımcılığı hakir gören hınç duygusu ahlakına dayanan değer anlayışı arasında Nietzsche ve Heidegger, politik açıdan aristokrasiyi onaylamaktadırlar: "Demokrasi, dünyaya hıristiyanca bakış

26. A.g.e., 44.
27. Friedrich Nietzsche, "Üç Değişim Üstüne," in *Böyle Buyurdu Zerdüşt* (İstanbul: Cem Yayınevi, 2000).

ve hukuka dayalı Devlet, bütün bu özlemler yarım önlemlerdir ve teknik dünyanın sorgulanışını tam olarak beceremezler".[28] diyen Heidegger, insanın Varlıkla ilişkiye geçmesini sağlayan özlü politik düşünümün ufku olarak aristokrasiyi işaret etmektedir. Nitekim, Platon'dan önce Grekler'in uyguladığı aristokrasi, insanların Varlıkla doğrudan ilişkiye geçmelerinin maddi zeminini oluşturuyordu. Bu yüzden, Grekler'in (bugün bizim yaptığımız gibi) etiği, fiziği ya da felsefeyi nesneleştirmelerine gerek yoktu. Grekler, etiği ve felsefeyi doğrudan yaşıyorlardı.

Ayrımcılığın olumlulukla onaylanması savı maddi zeminini insanın altedilmesi görüşüne borçludur. Nietzsche terminolojisinde, insanla üstüninsan arasında bir köprü olan Zerdüşt, malum kitabın son sayfasında insanın nasıl altedileceğinin nihai formülünü vermiştir.[29] Burada, Zerdüşt'ü son günahına ayartmaya gelen yaşlı falcı, Zerdüşt'ü insanlara acıması için kışkırtır. Zerdüşt bu son günaha kanmadığı an, insan altedilmiştir. Zaten orada da kitap biter. Nietzsche'nin Zerdüşt'ünü İsa'nın deneyimiyle birlikte okuyan Kazancakis'in yazdığı, insanlara acımak demeye gelen son günahın romanında ise, İsa (Zerdüşt), Tanrıya (Üstüninsana) ancak çarmıha gerildiğinde kavuşur. Ama o zaman da ölür! Demek ki Nietzsche'de olumlulukla uygulanan ayrımcılığın iki yüzü vardır: Bir yüzde, güçsüzlere acımak reddedilmiştir. Öteki yüzde, kendine acımak reddedilmiştir. Yaşlı falcı, Böyle Buyurdu Zerdüşt'ün sonunda Zerdüşt'ü hem insanlara hem de kendine acıması için ayartır. Kazancakis'in romanında bu ayartı çağrısını kız çocuğu kılığındaki şeytan yapar. Ne zaman ki, Zerdüşt (İsa) insanlara acımayı reddederler, orada kitap biter. Mesaj verilmiştir: İnsanlara acımak reddedildiğinde bütün etik kaygılar aşılmış olur, ve kendine acımak reddedildiğinde bu aşış, kendini yaratma anlamındaki estetizm olur.

Heidegger'in düşüncede bir gerileme olarak gördüğü etik, fizik ve felsefe, Nietzsche'ci açıdan düşünüldüğünde, insanın altedilip aşılmasıyla birlikte değerden düşeceklerdir. Bütün bu yorumları tarihsel arka planlarıyla birlikte ele aldığımızda, Heidegger'in felsefenin sonunu, Michel Foucault'nun da insanın ölümünü anlattıkları görüşleri zorunlulukla ilgi alanımıza girerler. Foucault'ya göre, insanın değeri, 19. yy.'da gelişen insani bilimler tarafından icat olmuştur. Şimdi ise, çağın değişen güç ilişkileriyle birlikte insani bilimlerin bugün içine düştükleri kriz, insanın yüzünün tıpkı kumsala çizilen bir yüz gibi dalgaların etkisiyle silinmesine yol açmaktadır. Foucault bu durumu olumlulukla onaylar. Malum onaylayışı Nietzsche ve Heidegger'le birlikte düşündüğümüzde, insanın yüzünün silinmesinin onaylanmasını insanın altedilmesini hızlandıran bir dış faktör olduğu için önemseyebiliriz. Burada, yine de etik açıdan sorun yaratan şey, insanın silinen yüzünün yerini neyin alacağıdır. Nietzsche için bu yeni yüz, üstüninsana doğru batmakta olan yüksek insanların-istisnaların yüzüdür. Heidegger için bu yeni yüz, ekstasis kapasitelerini kullanıp hayatlarını şiir gibi yaşayan ve Varlıkla doğrudan ilişkiye geçen insanların yüzüdür. Foucault için bu yeni yüz, tahakküme karşı özgürlük için zevkin yoğunlaştırılması perspektifinde güç ilişkilerinin olasılıklarını arttıran ve yüzlerini kendileri yaratan insanların yüzüdür. Derrida için bu yeni yüz, sadece yaşayanlardan değil, ölümden de ve daha doğmamış olanlardan da sorumlu olan, gelecekten gelen düşüncenin vicdanına hayaletleşerek bağlanabilmiş insanların yüzüdür.

---

28. *Der Spiegel'le Söyleşi, Profesör Heidegger 1933'te Neler Oldu*, 27.
29. Friedrich Nietzsche, "Belirti," in *Böyle Buyurdu Zerdüşt* (İstanbul: Cem Yayınevi, 2000).

Bütün bu düşünürler, insanın silinen yüzünün yerine, düşüncede bir gerileme olarak görülen etiğin ve hatta felsefenin yerine hiç bir şey önermemiş olsalardı, o zaman onların etiğini etik olmamakla yargılayabilirdik. Onların etiğinin estetizm olduğunu gördüğümüz yerde malum soru hemen kendini hatırlatacaktır: (Etiğin ve felsefenin doğrudan yaşanması demek olan estetizme karşı, etiği ve felsefeyi nesneleştiren, dolayısıyla düşünceyi nesneleştirip insandan ayrı bir yere koyan) Sokratik bir kültürde (etiği ve estetiği maddi olarak birleştiren) trajik olan nasıl yaratılabilir? Bu sorunun en doğru cevabı, ancak trajik bir kültürde trajik olan'ın yaratılabileceğidir. Ama ufukta böyle bir olasılık görünüyor mu? Bunun tam tersi görülüyor. Güçlü kişiler, sürü insanları gibi kolayca biraraya gelemediklerinden dekadansın yıkıcı etkilerine karşı tek başlarına korunaksız kalıyorlar ve er geç mahvoluyorlar. İsa (Zerdüşt), Tanrıya (Üstüninsana) ancak çarmıha gerildiğinde, kendine acımayı reddederek büyük işkenceyi üzerine aldığında, kavuşuyor. Ama o zaman da ölüyor! Ya da kitap bitiyor. Sokratik bir kültürde yaşamak zorunda kalıp da trajik olan'ın peşinde koşanın yazgısı olarak Delirium ve mahvoluş kendilerini hatırlatıyorlar.

Bu mahvoluşa son verecek trajik bir çağın olanaklarını konuşuyorduk. Ioanna Kuçuradi, Nietzsche ve İnsan başlıklı çalışmasında tam da bunun peşinden koşuyor. Kuçuradi, Nietzsche'nin son dönem fragmanlarından hareketle[30] bugün bizim Avrupa nihilizminin dördüncü evresini yaşadığımızı ileri sürüyor. Nietzsche'nin kendisinden önceki dönem, eski değerleri koruyan bulanıklığın dönemiydi. Nietzsche'nin gençliğinin geçtiği dönem, eski değerlerin hakir görüldüğü, ama bir yenisinin de yaratılamadığı netlik dönemidir. Daha sonra, horgörme-merhamet etme-yıkıp yok etme dönemi gelir. Son dönemse, zayıfları eleyen, güçlüleri karar vermeye sevk eden felaket dönemidir. Kuçuradi'ye göre, biz bugün Avrupa Nihilizmi'nin son evresi olan felaket döneminde yaşıyoruz.[31] Avrupa nihilizminin sonundan trajik bir çağın açılıp açılamayacağını, felaket evresi olan Sokratik kültürde, trajik olan'ın peşinde koşan güçlü insanların alacağı hayati karar belirleyecek. Bu kararın bir yönü de, trajik olan'da ısrar edenlerin nasıl bir araya gelecekleri ve hangi doğrultuda eğitilecekleridir. Böyle bir eğitimin, mevcut insanı ona etik adına bir takım haklar bahşederek korumaya mı alacağı, yoksa üstüninsan adına mevcut insanın altedilmesine mi yöneleceği sorunu, hayati kararın bugüne yansıyan yönünü oluşturuyor.

Derrida'nın Nietzsche'nin "şemsiyemi unuttum" betisini nasıl yapımbozuma uğrattığını hatırlayacak olursak, bizi karar vermeye sevk eden sorunun tarihsel arka planını gözler önüne serebileceğiz.[32] Burada Derrida, Nietzsche'nin bir yere köşeli parantez içinde ve Fransızca olarak yazdığı "şemsiyemi unuttum" betisine dayanarak, Kant'tan yola çıkan insan görüşlerinin istikrarsızlığını gün yüzüne çıkarıyor. Derrida'ya göre şemsiye, erkeklik organı olarak da yorumlanabilir. Erkekliği simgeleyen şemsiyenin açılması, insanın altedilmesi olayına gönderiyor. Erkeklik organının inmesi anlamına gelen şemsiyenin kapanması olayı ise, insanın ona haklar atfedilerek korunması demek oluyor. Nietzsche'nin çoğu yerde Kant'ı

30. Nietzsche, *The Will to Power*, 56. fragman.
31. Ioanna Kuçuradi, *Nietzsche Ve İnsan* (Ankara: TFK, 1999), 162.
32. Jacques Derrida, *Mahmuzlar, Nietzsche'nin Üslupları*, çev. Mehmet Küçük (Babil Yayınları), 62.

felsefeyi kadınlaştırmakla itham ettiğini hatırlayacak olursak, Derrida'nın Nietzsche yorumu kendini haklı çıkarabilir. Marx'ın "İnsani olan hiçbirşey bana yabancı değildir." dediği yerde, Nietzsche "İnsani olan herşey bana yabancıdır." demektedir sanki...

Oysa, bütün bu yorumların çağın zorunlulukla dayattığı bir sınıra kadar kendilerini haklı çıkarabildikleri açıktır. Bu sınır, bir kez daha, sokratik bir kültürde trajik olan'da ısrar etmek olarak hatırlatılabilir. Bizzat Derrida, sokratik bir kültürde eserlerini vermek zorunda kaldığı için, yaklaşımlarının aydınattığı alanın, bulandırdığı alanla örtüşüp örtüşmediği tartışmaya açık olarak kalır.

Nietzsche ise, az önce sözünü ettiğimiz eğitimin ağırlık merkezinin insanı korumaya değil, insanı imha edip aşmaya yönelmesi gerektiğini anlatırken, tarihsel olarak kendini ezilenlerle değil de, ezenlerle özdeşleştirmeye ayrı bir özen gösterir: Kendini Napolyon'la, Sezar'la, Vikingler'le özdeşleştirir: "Soylu insan kendine haşin ve sert davranmaktan keyif alır, bütün sert ve haşin şeylere saygı gösterir. Bu tipteki insan gerçekten acımadığı için gururludur, efsane kahramanı uyarır: Eğer yürek gençken sert değilse, hiçbir zaman sertleşmez".[33] Şimdi, bunları söyleyen birisini insanın değerini gözardı etmekle itham edebiliriz; ama onun kendisi bundan hiç gocunmayacaktır. Kendisini insan olarak değil, dinamit olarak gören birisini insanların yasalarına göre yargılayabilir miyiz? Varlık tarzı olarak dinamit (bir insan değil), bir şeydir ve biz şeyleri etik açıdan haksız çıkaramayız. Ama haklı da çıkaramayız. Şeyleri estetik açıdan haklı çıkarabiliriz. Yine de, bütün bunların sadece birer metafor olduğu itirazı yapılacaktır. O zaman, kendisini insan olarak değil, dinamit olarak gören Nietzsche'nin ömrünün son on senesini delirmiş olarak yatakta geçirmesini de bir metafordan ibaret mi sayacağız? (Nietzsche'nin deliliği psikiyatrinin yaptığı gibi nesneleştirilebilir mi?)

Heidegger, Nietzsche'nin "oğlum" dediği Zerdüşt'ün, bengidönüş fikri ilk olarak gönlünde çınladığında derin bir korkuya kapıldığını ve bu korkunun onu Varlıkla ilişkiye geçirdiğini ileri sürerken; Nietzsche'yi nesne edinemeyeceğimizi, Nietzsche'yi anlamak için, onun deneyimi olan korkuyu doğrudan yaşamamız gerektiğini anlatıyordu.[34] Şu da var; Lou Andreas Salomé'nin Nietzsche yorumunda, Nietzsche'nin deliliğine sebep olarak, Nietzsche'nin bengidönüş fikrini bir metafor olarak değil, doğrudan kavraması gösteriliyordu.[35] Bütün bunları, Sokratik bir kültürde trajik olan'ı deneyimlemenin bedelleri olarak okuyabiliriz. Ama, belki de burada hiçbir sorun yoktur. Yani, asıl normal olanı budur. Heidegger'de, etiğe karşı estetist yaşantının bedeli olarak ödenen Delirium'un, ve Onlar'a karşı uygulanan ayrımcılığın Varlık açısından haklı çıkarılması hatırlandığında, Delirium deneyiminin normalleşmeye başladığını ve onu yaşayana (mesela Hölderlin'e) kutsallık atfedildiğini görmekteyiz. Heidegger'de bütün bu süreç, ekstasis kavramıyla açıklanmaktaydı.

İnsanın Varlıkla ilişkiye geçmesini, ya da aynı anlama gelmek üzre, sokratik kültürde trajik kültürün nüvelerini yaratmaya çalışmasını, sadece ekstasis kapasitesiyle açıklayabilir miyiz? Çünkü delilik, bunun sonucu olarak ortaya çıkıyor. Es-

---

33. Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 260.
34. Heidegger, *Who's Nietzsche's Zarathustra?* , 153.
35. Lou Salomé'den aktaran Jules-Chaix Ray, *Nietzsche, Yaşamı ve Felsefesi*, çev. M. Berna Severyan Lerna Çinlemez (2000: Çiviyazıları), 153.

tetizm (yani Dionysos), bunun zorunlu ağırlık merkezi olarak belirginleşiyor. Etik ise, bütün bu süreçte feda edilen, geride bırakılan, güle oynaya çarmıha gerilen, altedilen herşeyin ortak adı oluyor.

Heidegger varoluşu değerlendirirken, varoluş tarzındaki insanın Varlığın açıklığı içinde durmaya katlanmasına ekstasis diyor.[36] İnsanın değerini buna göre tanımlıyor: "İnsanın özü, Dasein'ın ekstatik karakterinden hareketle tanımlanır".[37] Heidegger'in insan anlayışında insan, hayata ekstatik karakteriyle katlanır. Ekstasis kendini, Zerdüşt'ün bengidönüş fikri ilk kez gönlünde çınladığında yaşadığı korku deneyimi gibi bir endişe deneyimi ile belirgin kılar. Allan Megill'in, ekstasis kapasitesinin harekete geçirilmesinin sadece Nietzsche'de ve Heidegger'de değil, Foucault'da ve Derrida'da da merkezde olduğunu vurgulaması dikkate değerdir. Megill'e göre "ekstasis kapasitesi, içinde bulunduğumuz durumları aşma, zaman ve mekan içindeki benliklerimizin dışına çıkma şeklindeki yaratıcı yeteneğimizdir... Bizim ahlaki varlıklar olarak eylememizi sağlayan, üzerinde eylemde bulunduğumuz kişilerde kendimizi görmemize imkan veren şeydir".[38] Bu durumda, etiğin altedilmesi olarak estetizm, ekstasis'in canlandırılmasından başka birşey değildir. Apollon'cu bir nosyon olarak etik, uzun uzun düşünüp taşındıktan sonra karar verir. Dionysos'çu bir nosyon olarak estetizm ise, kararını hemen verir. Bunu yıldırım aşkına benzetebiliriz.

Aslında Nietzsche bunu bir yerde belirtmiş de: "Biz anlaşılmazlar, her zaman yıldırıma yakın bir yerde otururuz!".[39]Buradaki yıldırım aşkını Dionysos'la karşılayabiliriz. Uzun uzun düşünüp taşındıktan sonra karar vermeyi de Apollon'la özdeşleştirebiliriz. Bunlardan birincisi estetizme, ikincisi etiğe gönderecektir. Fakat Roland Barthes bu ikincisine itiraz eder: "Uzun uzun düşünüp taşındıktan sonra aşık olmaya karar vermek mi? Daha neler!".[40] Barthes'ı anlamak için, Nietzsche'nin Zerdüşt'ü bize nasıl sunduğunu hatırlayalım: Zerdüşt otuz yaşına geldiğinde yurdunun göllerini ve ovalarını bırakarak dağlara çıkar. On sene boyunca mağarasında hayvanlarıyla birlikte yaşadıktan sonra bir sabah uyanır ve güneşe bakar ve birdenbire kendisinin güneşten daha çok parladığını farkeder. Bu, Nietzsche'nin yıldırım aşkıdır. Bu kutsal andan sonradır ki, Zerdüşt insanlar arasına karışıp onlara üstüninsanı öğretmeye başlayacaktır. Aynı metafor üzerinden devam edecek olursak; Derrida, Japon Bir Dost'a Mektup' ta yapımbozum kavramını nasıl bulduğunu anlatırken, "Yapımbozumu ben bulmadım, o birdenbire gelip beni buldu" sözlerini sarfeder. Bu, Derrida'nın yıldırım aşkıdır. Böyle olduğu için de bütün kavramlar gibi kusurlu bir kavramdır aslında.[41] Goethe'nin kahramanı Werther'in bir yaz günü konuk olarak gittiği evde mutfak kapısını açar açmaz orada reçelli ekmek yiyen Charlotte'a aşık olması Roland Barthes için en mükemmelin-

---

36. Martin Heidegger, *Introduction To "What's Metaphysics?*, çev. Walter Kaufmann, *Pathmarks* (1949), 284.
37. Heidegger, *Letter On "Humanism"*, 248.
38. Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, 496-7.
39. Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, çev. Levent Özşar (Bursa: Asa Yayınları, 2003), 371. fragman.
40. Roland Barthes, *Bir Aşk Söyleminden Parçalar*, , çev. Tahsin Yücel (Metis Yayınları, 2000), 174.
41. Jacques Derrida, "Letter to a Japanese Friend (1987)," in *A Derrida Reader, between the Blinds*, ed. Peggy Kamuf, 270.

den bir yıldırım aşkı örneğidir. Burada bizi özel olarak ilgilendirense, yıldırım aşkının en önemli özelliği olan birdenbireliğidir. Hiçbirşey, Zerdüşt'ün güneşten daha çok parlamasına sebep olabilecek kadar kudretli değildir. Bu yüzden Nietzsche der ki: "Ben Niçinleri üstüne soru sorulabileceklerden değilim".[42] Dolayısıyla, sonradan gelenler olarak bizler, Nietzsche'yi nesne edinemeyiz. "Neden Tanrı öldü?" diye soramayız bile. Düşünür buna izin vermez zaten. Zerdüşt, gönlüne yıldırım aşkı gibi birdenbire düşen sözlerini temellendirmeye gerek görmez ve bizden sözlerini bir buyrukmuş gibi kabullenmemizi ister: "Böyle Buyurdu Zerdüşt." Nietzsche, uzun uzun düşünüp taşınıp öyle karar veren mantığa, dolayımlılığa, etiğe karşı, içgüdülerin uyumlu çalışmasını, doğrudanlığı, estetizmi önerir.

Bütün bu süreç aslında kendi içinde son derece tutarlıdır. Nietzsche'de gücü isteme uğruna hakikati istemenin feda edilmesi, estetizm uğruna etiğin feda edilmesi ile paralel düşünülmelidir. Böyle düşünüldüğünde ise prespektifimiz, hangi gücün daha doğru olduğuna göre değil, hangi bilginin gücü koruyup arttırdığına göre eylememizi gerekçelendirecektir: Nietzsche'de ve Heidegger'de sokratik bir kültürün içine doğup, yine de buradan trajik olan'a açılmanın peşinde koşan perspektif, zorunlulukla, sürü insanlarına karşı ayrımcılığı; doğrudan yaşanmayıp nesneleştirilen etik anlayışlara karşıtlığı; diğer güçlü olanlarla bir araya gelip teşkilatlanılamadığı için de kişisel mahvoluşu ve Delirium'u beraberinde getirmektedir. Bütün bu patetik süreç içerisinde Nietzsche ve Heidegger, davranışlarını gerekçelendirme kaygısı duymamaktadırlar. En üst değer olarak, her ikisi de olanca fanatikliği içinde, sanatı tercih ettikleri için, görüşlerine sanat eseri muamelesi yapılmasını beklerler. Sanatçıdan yapıtını nesneleştirip açıklamasını bekleyemeyiz. Nietzsche'den ve Heidegger'den de neden üstüninsan uğruna ya da Varlık uğruna insanın altedilmesi gerektiğini etik açıdan gerekçelendirmelerini bekleyemeyiz. Sokratik bir çağda (bozgun'da), trajik bir çağın (fetih'in) rüyasını görürken karşılaştığımız en büyük sorun da budur zaten...

KAYNAKÇA

Barthes, Roland. Bir Aşk Söyleminden Parçalar,. Çeviren Tahsin Yücel: Metis Yayınları, 2000.
Collins, Jeff. Heidegger Ve Naziler. Çeviren Kaan H. Ökten: Everest Yayınları, 2001.
Der Spiegel'le Söyleşi, Profesör Heidegger 1933'te Neler Oldu. Çeviren Turhan Ilgaz. İstanbul: YKY, 1993.
Derrida, Jacques. "Letter to a Japanese Friend (1987)." In A Derrida Reader, between the Blinds, edited by Peggy Kamuf.
———. Mahmuzlar, Nietzsche'nin Üslupları. Çeviren Mehmet Küçük: Babil Yayınları.
———. Of Spirit, Heidegger and the Question. Çeviren Rachel Bowlby Geoffrey Bennington: The University of Chicago Press.
Heidegger, Martin. Introduction To "What's Metaphysics? Çeviren Walter Kaufmann, Pathmarks, 1949.
———. Letter On "Humanism". Çeviren Frank A. Capuzzi. Edited by William McNeill, Pathmarks. Cambirdge: Cambridge University Press (1998), 1946.
———. On the Question of Being, Pathmarks 1955.

42. Friedrich Nietzsche, "Ozanlar Üstüne," in *Böyle Buyurdu Zerdüşt* (İstanbul: Cem Yayınevi, 2000).

———. Who's Nietzsche's Zarathustra? Çeviren Bernd Magnus.
İyi, Sevgi. Martin Heidegger'de İnsan Sorunu. Bursa: Asa Yayınları, 2003.
Kuçuradi, Ioanna. Nietzsche Ve İnsan. Ankara: TFK, 1999.
Küçükalp, Derda. Politik Nihilizm "Nietzscheci Bir Tartışma": Aktüel Yayınları, 2005.
Megill, Allan. Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida. Çeviren Tuncay Birkan. Ankara: Bilim ve Sanat, 1998.
Nietzsche, Friedrich. Antichrist. Çeviren H. L. Mencken: The Noontide Press, 1988.
———. "Belirti." In Böyle Buyurdu Zerdüşt. İstanbul: Cem Yayınevi, 2000.
———. Ecce Homo. Çeviren Walter Kaufmann: Vintage Books, 1989.
———. İyinin Ve Kötünün Ötesinde. Çeviren Ahmet İnam. İstanbul: Say Yayınları, 2003.
———. "Ozanlar Üstüne." In Böyle Buyurdu Zerdüşt. İstanbul: Cem Yayınevi, 2000.
———. Şen Bilim. Çeviren Levent Özşar. Bursa: Asa Yayınları, 2003.
———. "Üç Değişim Üstüne." In Böyle Buyurdu Zerdüşt. İstanbul: Cem Yayınevi, 2000.
———. The Will to Power. Çeviren Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. London: Weidenfeld and Nicolson, 1967.
Ray, Jules-Chaix. Nietzsche, Yaşamı Ve Felsefesi. Çeviren M. Berna Severyan Lerna Çinlemez. 2000: Çiviyazıları.
Vattimo, Gianni. "İtalyan Nietzsche", Nietzsche Ile Diyaloglar Içinde. Çeviren Durdu Kundakçı: Dost Kitabevi, 2005.

Filozoflar hep zıt şeyler mi söyler

Abdullah Kaygı

Filozofların birbirine zıt şeyler söylediği, zıt görüşler dile getirdiği ve birbirini yanlışladığı, hatta felsefenin bu nedenle boşuna bir çaba olduğu sıklıkla karşılaşılan bir görüştür. Bu görüşü savunanların, filozofların söylediklerine ya da onlardan kalan felsefe metinlerine dikkatle bakıp bakmadıkları şüphelidir. Filozofların birbirine zıt, doyasıyla biribirini yanlışlayan şeyler söyledikleri görüşünü, bazı filozofların belirli bir sorunla bağlantılı düşüncelerini dile getirdikleri metinlere bakarak bir örnekle bir kez daha sınamak, harcanacak çabaya değer görünüyor.

Burada bu amaçla seçilen problem örneği, hem filozofların onun varlığ hakkında zıt şeyler söylüyor göründükleri, ama hem de, sırf filozofların değil hemen hemen herkesin hakkında bir şeyler söylediği özgürlük problemidir.

Bilindiği gibi özgürlük sorunu felsefe tarihi boyunca ve günümüz felsefecileri arasında, çevresinde yoğun tartışmaların yapıldığı bir problemdir. Özgürlük probleminin tarihine bakıldığında onun her zaman isteme ve nedensellik kavramlarıyla bağlantılı olarak ele alındığı görülmektedir.

"Zorla ya da bilgisizlik nedeniyle" olmadığı sürece insanların eylemlerini "isteyerek" gerçekleştirdiklerini söyleyen Aristoteles'e[1] göre, "istemeyerek yapmanın nedeni" olan "bilgisizlik", "tek tek şeylere ilişkin bilgisizliktir"[2], yani kişinin bilmediği ancak tekil bir şey ise ve o yüzden olumsuz bir şey yapmış ise, sadece bunu bilgisizlikten yaptığı söylenebilir. Fakat bunun dışında, Aristoteles'e göre, "insan, kendi eylemlerinin başlangıcı [arkhe'si] görünüyor".[3] "Başlangıçları bizde olanlar, kendileri de elimizde olanlardır ve isteyerek yapılırlar".[4] "Erdem de, aynı şekilde kötülük de elimizdedir".[5]

Daha önce Aristoteles'in yaptığı gibi, ikisi de insanın istemesi ile nedenselliğin ilişkisini araştıran Descartes ile Spinoza, bu ilişkinin farklı yönlerine baktıkları

1. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayinlari, 1997), 1109 b 30- 10 b 35.
2. A.g.e., 1110 b 30- 11 a 5.
3. A.g.e., 1110 a 15-20; 12 b 30-35; 13 a 5-10.
4. A.g.e., 1113 b 5-10.
5. A.g.e., 1113 b 20-25.

için, aynı konuda birbirine zıt gibi görünen görüşler dile getirdikleri halde, yani Descartes tarafından insanın (istemesinin) özgür olduğu söylenirken, Spinoza'ya göre insanın (istemesinin) özgür olmadığı söylendiği halde, bu iki düşünürün ikisinin de söyledikleri, kast ettikleri açısından değerlendirilecek olursa, doğru olarak görülebilir.

Kendi dünya görüşünün gereği olarak Tanrının herşeye egemen olduğunu düşünen Descartes, bu dünya görüşüne rağmen, insan yetilerine oldukça keskin bir bakışla bakmaktadır: Ona göre, insan, ya da insanın istemesi, Tanrı her şeye egemen sayılsa da, özgürdür, özgür olduğu görülebilir. Descartes bu söylediğinin doğruluğunu, bir yandan isteme ile yargı verme bir yandan da eylemlerin hatalı veya yerinde oluşu ile yargılarımızın doğruluğu-yanlışlığı arasında gördüğü ilgi ile göstermektedir. Descartes'a göre, "yeterince anlamadığımız şeyler hakkında yargıda bulunmazsak", yani "sadece açık ve seçik olarak algıladığımız şeyler hakkında yargıda bulunursak, hiçbir zaman hataya düşmeyiz".[6] Eylemlerimizin hatalı olmasının sebebi Tanrı değil, bizim istememizdir, çünkü bizim yargıda bulunmamız, bizim istememiz olmadan gerçekleşmez.[7]

Dikkatle bakıldığında, denebilir ki, Descartes burada görüşleri için kolay kolay karşı çıkılamayacak bir temel göstermektedir: Eylemler bir yargıda bulunmaksızın, bir yargıya dayanmaksızın gerçekleşemeyeceğine ve eylemlerin temelindeki yargılar eylemlerin yanlışlığında belirleyici olduğuna göre, açık seçik algılama olmadan yargıda bulunulmazsa hatalı eylemler de gerçekleşmemiş olur. Doğru eylem ancak doğru yargının, hatalı eylem de ancak yanlış yargının sonucu ise, yargılarımıza sahip çıktığımız sürece hatalarımıza da sahip çıkmak zorundayız demektir. Her şeye egemen olduğunu düşünsek bile, yargılarımızı da Tanrının verdirdiğini düşünmediğimiz müddetçe, yani yargılarımızı kendimizin kabul ettiğimiz ölçüde, hatalarımızın da kendimizden kaynaklandığını kabul etmek durumundayız, dolayısıyla eylemlerimizden sorumlu olan biziz, yani özgürüz. İnsanların yargılarını da Tanrının verdirdiğini düşünmek, Tanrının her şeyin egemeni olduğu yargısı gibi, Tanrının her şeyin egemeni olmadığı yargısını da kapsayacağına göre, hatta yargılarımızı kendimiz verdiğimiz ve yargılarımızı kendimiz vermediğimiz şeklindeki yargılarımız da bunun dışında bırakılamayacağına göre, bu ise kendimizin saymadığımız yargılarla tartışma yapmayı, hatta düşünmeyi anlamsız kılacağına göre, en küçük bir şey söyleyebilmek için, yargılarımızı kendimiz veriyor oluşumuzu kabul etmek durumundayız. Kant'ın daha sonra diyeceği gibi "yargılarında başka herhangi bir şeyden yöneltilmeyi kabul eden bir akıl düşünmek olanaksızdır".[8] Yargılarımız ve onların doğruluğu yanlışlığı bizim sorumluluğumuzda olunca, yargılarımızın yanlışlığından kaynaklanacak hatalı eylemlerimiz de, (Tanrı, herşeyin egemeni sayılsa da) kendi sorumluluğumuzdadır. Descartes'ın insanın özgürlüğü ile ilgili bu görüşüne eklenecek çok şey olsa da, o bu konuda söylenecek başka bir şey kalmadığını öne sürmediğine göre, bu haliyle bu görüş doğrudur ve onun dünya görüşünden de bağımsızdır, öyle ki, onun Tanrı kavramı buradan çıkarılsa ve yerine herhangi bir determinist görüşün sıkı nedenselliği konsa, bu

6. Descartes, "The Principles of Philosophy," in *The Philosophical Works of Descartes* (Cambridge University Press, 1911), XXXIII. Ilke.
7. A.g.e., XXXIV. Ilke.
8. Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziginin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995), 66-7.

onun insanın bu anlamda özgür olduğu görüşüne bir zarar vermez.

Oysa Spinoza'ya göre insan (istemesi) özgür değildir. "Sırf kendi doğasının zorunluluğuyla var olan ve etkinliği yalnızca kendisi tarafından belirlenen şeye özgür, var olmak ve etkide bulunmak için kendisinin dışında bir başkası tarafından belirlenen şeye zorunlu ya da zorlanmış"[9] diyen Spinoza'ya göre, insanın istemesi özgür değildir, çünkü "hangi tarzda tasarlanırsa tasarlansın, sonlu ya da sonsuz isteme, onu var oluşa ve eyleme belirleyecek bir nedeni gerektirir".[10] İnsanın istemesinin özgür olmamasının sebebi, Spinoza'ya göre, insanın "istemek ve istememek şeklinde mutlak bir yetiye sahip olmaması, fakat onun ancak şunu ya da bunu istemesinin bir nedenle belirlenmesidir".[11]

Kısaca tekrarlanırsa, Spinoza'ya göre, insanın istemesinin özgür sayılmayışının sebebi, istemenin "mutlak" bir isteme değil, ancak "şunu ya da bunu", yani ancak "kendinin dışında" bir şeyi isteyebilen ve bu nedenle kendinin dışında bir şey tarafından belirlenen bir isteme olmasıdır. Kendinin dışında bir şeyi isteme olmadan, bu anlamda bir neden olmadan istemenin olamayacağı, istemenin kendinin dışında istenen bir şey [şu ya da bu] olmadan olamayacağı görüşü, Spinoza'nın felsefeye katkısıdır. Spinoza'nın isteme ile ilgili bu doğru saptamasında onun panteist dünya görüşünün kabul edilip edilmemesinden bağımsız olarak insan istemesi hakkında doğru bir bilgi dile getirilmektedir. Spinoza'nın felsefeye buradaki katkısı, onun isteme ile ilgili bu çözümlemesidir, yoksa insanın özgür olmadığını söyleyişi değil.

İnsanın özgür olduğu ve özgür olmadığı şeklinde birbirine zıt şeyler söylüyor görünen bu iki düşünürün söyledikleri, isteme ile nedenselliğin ilişkisine bakılarak sınanırsa, ikisinin de doğru olan şeyler söyledikleri, yani isteme hakkında söylediklerinin birbiriyle çelişmediği görülebilir. Çelişen, onların isteme, neden ve yargı arasında gördükleri ilişkilerden hareketle vardıkları sonuçlardır. Yani Descartes açısından, istemenin ancak bir şeyi, şunu ya da bunu isteme olabileceği görüşüne karşı itiraz edilebilecek bir nokta var görünmediği gibi, Spinoza açısından da eylemlerin doğruluğunun-yanlışlığının yargılarımızın doğruluğu-yanlışlığı ile ilgili olduğu, açık seçik algılamadan yargı vermemenin de elimizde olduğu, yargılarımızın sorumluluğundan kurtulamayacağımız için onlara dayalı olarak gerçekleşen eylemlerimizin de sorumluluğundan kurtulamayacağımız konusunda karşı çıkılabilecek bir nokta bulunmadığı söylenebilir. Nitekim Spinoza'nın da yazılarında dile getirdiği yargıların sorumluluğunu kabul etmeyeceği düşünülemez. Aralarındaki farklılık, bu düşünürlerin insanın özgür olup olmadığını belirlemek için insanla, onun istemesi ile ilgili farklı yerlere bakmalarından kaynaklanmaktadır, ki bu da bir konuda farklı ve yeni bir şey söyleyebilmek için zorunludur.

Daha sonra Hume, özgürlük'ten, "isteme belirlenmeden eylemde bulunmayı —nedensiz eylemde bulunmayı, ya da bir şey istemeden, rastgele eylemde bulunmayı— anlarsak, özgürlüğün olmadığını, özgürlükten yalnızca istemenin belirlemelerine göre eylemde bulunma ya da bulunmama gücünü anlarsak özgürlüğün olduğunu"[12], yani insanın özgür olduğunu söyleyecektir, ki bu söylenenlerde Descartes ile Spinoza'yı yanlışlayan bir yön yoktur. Fakat bu söylenenleri hem önceki

9. Spinoza, *The Ethics*, çev. Edwin Curley (Princeton University Press, 1994), tanım 7.
10. A.g.e., I.Bölüm, Önerme:32.
11. A.g.e., II.Bölüm, Önerme:48.
12. Ioanna Kuçuradi, "Özgürlük ve Kavramları," in *Uludağ Konuşmaları* (Ankara: Türkiye, 1988).

hem sonraki filozoflarla karşılaştırabilmek için Hume'un bu konudaki düşüncelerini biraz daha ayrıntılı olarak ele almakta yarar vardır.

Hume'a göre, "evrensel olarak kabul edilir ki, madde, bütün işlemlerinde zorunlu bir kuvvet tarafından herekete getirilir ve her doğal etki, nedenin erkesi ile o kadar kesinlikle belirlenmiştir ki, o belirli şartlarda başka hiçbir etkinin ortaya çıkması mümkün olamaz. Her hareketin derece ve doğrultusu doğa kanunları tarafından öylesine dakik olarak belirlenmiştir ki, iki cismin çarpışması sonucu, bir canlı yaratığın ortaya çıkması ne kadar mümkünse, o çarpışmanın gerçekte doğurduğu hareketten farklı derece ve doğrultuda bir hareketin ortaya çıkması da o kadar mümkündür".[13] "Filozof, tutarlı olacaksa, aynı akılyürütmeyi", yani doğa alanıyla ilgili bu akıl yürütmeyi, "akıllı yapıp-eden varlıkların eylem ve istemelerine de uygulamak zorundadır".[14] Aynı akılyürütmeyi insan dünyasına özgü fenomenlere de uygulayan Hume'a göre, "evrensel olarak kabul edilir ki, bütün uluslarda ve çağlarda insanların eylemleri arasında büyük bir birörneklik vardır ve insanın doğal yapısı, ilkeleri ve işlemlerinde hep aynı kalmıştır. Aynı güdüler her zaman aynı eylemleri ortaya çıkarır. Aynı olaylar aynı nedenlerden çıkar. İhtiras, para hırsı, özsevgisi, boş gurur, dostluk, eliaçıklık, kamu duygusu: bu tutkular, çeşitli derecelerde karışmış ve toplum içinde dağılmış olarak, dünyanın başlangıcından beri halâ, insan soyunda gözlenen bütün eylem ve girişimlerin kaynağı olmuştur".[15] "Güdüler ile istemli eylemleri" insan dünyasındaki nedenler ve etkiler olarak gören Hume'un vardığı sonuç şudur: "İmdi, öyle görünüyor ki, güdüler ile istemli eylemlerin biraradalığı sadece doğanın herhangi bir yerindeki neden ile etki biraradalığı kadar düzenli ve birörnek olmakla kalmaz, aynı zamanda bu düzenli biraradalık insanlarca evrensel kabul görmüştür".[16] "Doğal ve moral delillerin ne kadar rahatlıkla birleştiklerini ve ek bir kanıtlama zinciri meydana getirdiklerini düşündüğümüzde, bu delillerin aynı yapıda ve aynı ilkelerden çıkma olduğunu teslim etmekte bir sakınca görmeyiz".[17] Hume'a göre "maddesel gücün sonucu olan etkiler ile düşünce ve akıldan çıkan etkiler arasında fark varsaymak" bir yanılgıdır.[18] Çünkü "her tür nedenlilik konusunda, objelerin sürekli biraradalığından ve dolayısıyla zihnin birinden öbürüne yaptığı çıkarımdan öte bir şey bilmediğimiz kanısına varınca ve bu iki durumun istemli eylemlerde yer aldığının evrensel olarak teslim edildiğini görünce, aynı zorunluluğun bütün nedenlerde ortak olduğunu kolaylıkla kabul edebiliriz".[19] Kısacası Hume'a göre "zorunluluk, buradaki anlamıyla, herhangi bir filozof tarafından şimdiye kadar ne reddedilmiştir, ne de hiçbir zaman reddedilebilecektir".[20]

Bu aktarılanlardan anlaşılacağı gibi, Hume'a göre, doğadaki nedenselliklerle insan dünyasındaki nedensellikler arasında (en azından onlardan emin olmamız bakımından) bir fark yoktur, oysa aşağıda ele alınan düşüncelerinde de görüleceği

---

13. David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976), 67.
14. A.g.e., 72.
15. A.g.e., 68.
16. A.g.e., 72.
17. A.g.e., 74.
18. A.g.e., 75.
19. A.g.e., 75-6.
20. A.g.e., 76.

gibi, Kant'a göre, insan dünyasında doğa nedenselliğinin yanında, bundan tamamen farklı türden bir nedensellik daha vardır ve insanın özgürlüğü istemenin nedensiz olmasıyla değil, doğa nedenselliğinden farklı olan bu insan dünyasına özgü nedensellikten belirlenmesiyle ortaya çıkmaktadır. Gerçi, daha önce söylendiği gibi, Hume'a göre de insan "zincire vurulu" olmadığında istediğini yapabilme anlamında "özgür"dür, ama Kant'a göre insanda, Hume'un sözünü ettiğinin yanında, bundan farklı bir özgürlük vardır.

Bu karşılaştırmayı daha iyi yapabilmek için, yukarda insanın istemesinin nedensiz olması anlamında özgür olmadığı, insanın eylemlerinin zorunluluk içinde olduğu konusundaki görüşleri aktarılan Hume'un insanın özgürlüğü konusunda söylediklerine de daha yakından bakmakta yarar vardır. Şöyle demektedir Hume: "İmdi, istemli eylemler söz konusu olduğunda, hürriyet denince ne anlaşılır? Eylemlerin güdüler, eğilimler ve o andaki şartlar ile, birinin belirli bir birörneklik derecesinde öbürünü izlemeyecek ve biri öbürünün varoluşu üzerinde sonuç çıkarmağa izin vermeyecek kadar küçük bir bağlantısı vardır demek istemiyoruz herhalde".[21] Hume'a göre, "hürriyetten, sadece istemin belirlemelerine göre eyleyip eylememe gücünü anlayabiliriz; yani hareketsiz durmayı seçersek hareketsiz durabiliriz, harekete geçmeyi seçersek, yine, harekete geçebiliriz".[22]

Hume'a göre "bu hipotetik hürriyetin hapiste zincire vurulu olmayan herkeste bulunduğu evrensel olarak kabul edilir. Burada, öyleyse, tartışılacak bir şey yok"[23] iken, özgürlük sorununa önceki filozoflardan tamamen farklı bir açıdan bakan Kant'a göre, özgürlük "hapiste zinciri vurulu olmama"dan farklı bir şeydir ve özgürlüğün ne olduğu belirlenmeden insanın özgür olup olmadığı tartışmaları da bitirilemeyeceği için, önce özgürlüğün ne olduğunu belirlemek gerekir.

Kant'ın bakış açısına göre, insanların nedensiz isteyemeyecekleri görüşünde de "hapiste zincire vurulu olmayan" kimselerin "istemelerinin belirlemelerine göre eyleyebilecekleri, yani hareketsiz durmayı seçerlerse hareketsiz durabilecekleri, harekete geçmeyi seçerlerse yine harekete geçebilecekleri" görüşünde de karşı çıkılabilecek bir şey olmamakla birlikte, "hapiste zincire vurulu olmama", özgürlüğün neliğini anlatmaya yetebilecek bir şey olmadığı gibi, "hapiste zincire vurulu olmayan" herkes de, Kant'ın özgürlük anlayışına göre "özgür" değildir.

Kant insan istemesiyle ilişkisi bakımından neden kavramını yeniden ele alacak, doğa nedenselliği ve "causa noumenon"[24] (yani insanın üyesi olduğu düşünülür dünyadan kaynaklanan nedensellik (düşünülür nedensellik) gibi bir ayrım yaparak, nedensellik ile isteme arasında iki farklı türden nedenselliğe göre iki farklı belirlenme ilişkisi görecek ve bu iki farklı ilişkiye göre de, belirlenimleri ve yapıları farklı olan, "empirik isteme" ve "saf isteme"[25] gibi iki ayrı istemenin söz konusu olduğunu söyleyecektir. Nitekim Kant'ın getirdiği yeni kavramlardan birisi de "saf isteme" kavramıdır. "Saf anlama yetisi bir yasa tasarımı aracılığıyla pratik olduğunda ona saf isteme"[26] diyen Kant'a göre, "yasaların tasarımına göre eylemde bulunabilen varlık akıl sahibi varlıktır ve onun yasaların tasarımına göre nedensel-

21. A.g.e., 77-8.
22. A.g.e., 78.
23. A.g.e.
24. Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ülker Gökberk Ioanna Kuçuradi, Füsun Akatlı (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999), 56-62.
25. A.g.e., 62-70.
26. A.g.e., 62.

liği bu varlığın istemesidir".[27] "Yasaların tasarımı" ile "ilkeleri" aynı şey olarak gören Kant'a göre, "yalnızca akıl sahibi varlığın yasaların tasarımına göre, yani ilkelere göre eylemde bulunma yetisi ya da istemesi vardır"[28] ve "isteme, belirli bir yasa tasarımına uygun bir şekilde kendini eyleme belirleme yetisi olarak düşünülmektedir".[29] Görüldüğü gibi Kant'a göre, isteme, önceki filozofların anlattığından fazla bir şeydir, o "ilkelere göre eylemde bulunma yetisi"dir. İlkelerle isteme arasında görülen bu ilişkiler Descartes'ın isteme, yargı ve eylem arasında gördüğü ilgiyi andırsa da, ilkeler, bilgisel yargılar gibi epistemolojik anlamda doğru ya da yanlış olarak nitelenebilecek şeyler değildirler. İlkelerle ilgili oldukça ayrıntılı araştırmalar yapan Kant'a göre, insan dünyasında I) "içerikli", "koşullu", yani hoşlanılan bir şey va'deden ilkeler olduğu gibi, II) "içeriksiz", "koşulsuz", yani kendisine göre eylemde bulunana kendi çıkarı ile ilgili bir şey va'detmeden buyuran ilekeler de vardır, ki bu ikinci türden ilkeler kendilerine göre isteyen ve eyleyenin istemesini içerikleriyle değil, yani va'dettikleriyle değil, sırf biçimiyle belirler.[30] Böylece "ilkelere göre eylemde bulunma yetisi olarak isteme"ye, o içerikli bir ilke, yani bir çıkar va'deden bir ilke tarafından belirleniyorsa "empirik isteme", bir çıkar va'detmeyen ama yine de buyuran ilkeler tarafından belirlenen isteme ise "saf isteme" diyen Kant'a göre, "saf istemeyi belirleyen nesne [yani va'dedilen şey] değil, yalnızca yasa biçimi"dir.[31]

Bu şekilde, bir çıkar va'detmeksizin, koşulsuz olarak buyuran ilkelerin istemeyi belirlemesi doğa nedenselliğinin belirlemesinden tamamen farklı olduğu için, böyle ilkelerce belirlenen istemeye, "kayıtsız şartsız iyi isteme" ya da "özgür isteme" diyen Kant'ın kendi ifadeleriyle "bu istemenin ilkesi şudur: genel bir yasa olmayla bağdaşabilen maksimden [öznel ilkeden] başka hiçbir maksimle eylemde bulunmama; istemenin, maksimleri aracılığıyla kendisini aynı zamanda genel yasa koyucu olarak görebilecek şekilde eylemde bulunma".[32]

Her seferinde belirli bir koşullar bütününde herkesin öyle eylemesi anlamında yasa biçimini taşıyabilecek ilkeye göre eylemde bulunma ilkesinin (ahlâk yasasının) belirlediği isteme, özgür istemedir, çünkü bu ilkeye göre eyleyecek olanın istemesi ona va'dedilen bir şey tarafından, kendinin dışında, ona yabancı olan bir şey tarafından belirlenmemekte, aksine bu ilke ya da yasa istemenin kendinden kaynaklanmaktadır ve "aklın bir olgusu"dur.[33] Nitekim bu "olgu"yla ilgili olarak Kant, etik ve özgürlük görüşünü anlama ve anlatma iddiasında olan bazı kimselerin "yorum"larının aksine, "yeni bir ahlâklılık ilkesi uydurmadığını", tıpkı bir matematikçinin matematik bir ilişkiyi saptayıp formüle etmesi gibi bir formulasyonda bulunduğunu[34], yani insan aklıyla ilgili olarak sınanabilecek bir saptama yaptığını söylemektedir.

"Özgürlüğün", "yasasızlık" ya da "nedensizlik" demek olmadığını[35], "istemenin özerkliğinin [Autonomisinin], istemenin kendi kendine ... bir yasa olma

27 A.g.e., 136.
28 Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 29.
29 A.g.e., 44.
30 Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 21-36.
31 A.g.e., 40.
32 Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 51-2.
33 Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 36.
34 A.g.e., 8.
35 Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 64-5.

özelliği olduğunu"[36] söyleyen Kant'a göre, "isteme, akıl sahibi olmaları bakımından, canlı varlıkların bir tür nedenselliğidir ve özgürlük bu nedenselliğin, onu belirleyen yabancı nedenlerden bağımsız olarak etkili olabilme özelliği olur".[37]

İnsanın özgür olduğunu söyleyen Kant'tan aktarılan bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi, insanın özgür olmadığını söyleyen Spinoza'nın sözünü ettiği, istemenin özgür olabilmek için "yabancı nedenlerce" belirlenmemesi gerektiği düşüncesi Kant için de esas olmakla birlikte, yani Kant da buna karşı bir itirazda bulunmamakla birlikte, o bunu kabul ederek, yine de insanın nasıl özgür olduğunu, başka deyişle "yabancı nedenlerce" belirlenmeden yine de nasıl belirlenebileceğini göstermektedir. Yüzeysel bakanlar için ise burada görülebilen tek şey bu düşünürlerden birinin insanın özgür olmadığını, ötekinin ise insanın özgür oluğunu öne sürdükleri oluyor.

"İstemenin seçme yetisi olduğunu"[38] söyleyen Kant da, tekrarlanacak olursa, sonuçta Spinoza ve Hume gibi istemenin bir şeyi (şunu ya da bunu) isteme olduğuna bir itirazda bulunuyor değildir. Ne var ki, Spinoza ve Hume'dan farklı olarak Kant, istenenin "şu" mu yoksa "bu" mu olduğu arasında fark görmektedir, çünkü kendisine dayanılarak "şunun" ya da "bunun" seçileceği ilkenin türü, belirli bir koşullar bütününde yasa olarak kabul edilebilecek bir biçim taşıyıp taşımayışı bakımından farklı olabilmektidir. Böylece Kant, farklı yapıdaki ilkelerce belirlenişlerine göre iki türlü isteme olduğunu söylemektedir ve ancak koşulsuz, içeriksiz olarak buyuran, yasa biçimini taşıyabilecek ilke tarafından belirlenen istemenin özgür isteme olduğunu belirtmektedir. Burada sözkonusu olan fark, çeşitli şeyler va'deden, va'dettikleri şeyleri, kişilerin değişken eğilimlerine göre istenir olması koşuluna dayalı olarak, koşullu olarak buyuran içerikli ilkelerce (örneğin "yaşlılığında sıkıntı çekmek istemeyene çalışkan ve tutumlu olması" gerektiğini buyuran ilke tarafından[39] belirlenen empirik isteme ile, koşulsuz olarak buyuran "ancak aynı zamanda genel bir yasa olması istenebilecek maksime [öznel ilkeye] göre eylemde bulunma"[40] ilkesi yahut, "her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulunma"[41] ilkesi tarafından belirlenen saf isteme arasındaki farktır. Bu koşulsuz ilke, bir şey vadeden koşullu ilkelerden farklı olarak, yasadır, çünkü "nesnel bir ilkedir", çünkü "akıl sahibi doğa, kendisi amaç olarak vardır. İnsan kendi özvaroluşunu zorunlu olarak böyle [yani kendisi amaç olarak] tasarlar".[42] "Başka her akıl sahibi varlık da... bu akıl nedeni sonucu varoluşunu böyle tasarlar".[43] Kant'ın bu söylediklerine dayanarak bu iki tür istemeden empirik istemenin insanda öteki canlılarla ortak olduğu, oysa saf istemenin insan varlığına zorunlu olarak uyan ve ona özgü olan isteme olduğu söylenebilir.

Aktarılanlardan anlaşılabileceği gibi, Kant'ın Hume'un özgürlük konusunda söylediklerini de yanlışlaması değil, ama bazı insan fenomenlerini, örneğin etik

---

36. A.g.e., 65.
37. A.g.e., 64.
38. A.g.e., 29.
39. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 23.
40. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 38.
41. A.g.e., 46.
42. A.g.e.
43. A.g.e.

fenomenleri açıklama bakımından yetersiz bulması söz konusu olabilir. Hume da, bir özgürlük görüşüyle, istemenin nedensiz olamayacağını söylemektedir, ki Kant'ın söylediklerine bakılırsa bu kadarına Kant tarafından bir itirazda bulunmak için bir neden yoktur. Ama Kant açısından önemli olan bu nedenselliğin düşünülür dünyadan kaynaklanan bir nedensellik mi yoksa sadece fenomen dünyasından kaynaklanan bir nedensellik mi olduğudur.

Daha ayrıntılı olarak ifade edilirse, Hume'a göre "doğal etkinin nedenlerin erkesi ile belirlenmesindeki kesinlik ve zorunluluk" insan dünyasında da vardır, hatta bunlar doğa alanı ile insan dünyasında ortaktır, "zorunluluk" bütün nedenlerde "ortak"tır. Bu zorunluluğun ne bakımdan ortak olacağı gibi bir soru sorulmadığı müddetçe, Kant'ın bunlara da karşı çıkmayacağı düşünülebilir, nitekim Kant'a göre de insan, fenomen yanıyla doğanın bir parçasıdır ve doğa zorunluluğunun muhatabıdır. Ayrıca, (insan aynı zamanda düşünülür dünyanın da üyesi olduğu için insana doğa zorunluluğundan bağımsız isteyebilme ve eyleyebilme olanağı sağlayan) saf pratik aklın verdiği koşulsuz buyruğun da ona saygı duyanların hissedeceği bir zorunluluğu olmakla birlikte, bu iki tür zorunluluk arasında, nedenlerin farklılığına bağlı olarak çok önemli farklar vardır. Bu farkları göz önünde bulundurmayan Hume için, onun örneklerine bağlı kalınarak düşünülürse, "ihtiras, para hırsı, özsevgisi, boş gurur"un eylemlerin nedeni olmalarındaki "zorunluluk" ile "dostluk, eliaçıklık, kamu duygusunun" eylemlerin nedeni olmalarındaki zorunluluk arasında olabilece farkları açıklayabilecek bir zemin kalmamaktadır, çünkü bunlar "aynı ilkelerden çıkan"[44] eyleme nedenleri olarak görülmektedirler. "Maddesel gücün sonucu olan etkiler" ile "düşünce ve akıldan çıkan etkiler arasındaki fark" söz konusu olduğunda, Hume böyle bir farkı tümüyle "yok" sayarken, Kant açısından, Hume'un ifadeleriyle "düşünce ve akıldan çıkan etkilerin" hepsi aynı türden değildir, böyle bir bağlamda aklın "saf akıl" olması söz konusu olduğunda onun "etkisi" "özgürlük" iken, söz konusu olan deneyden belirlenen akıl ise onun etkisi, Hume'un dediği gibi, "maddesel gücün sonucu olan etkilerle" aynı sayılabilir. Saf isteme veya saf pratik akıl gibi bir kavrama ve bununla bağlantılı bir bakış açısına sahip olmayan, bu nedenle, isteme ya da aklın "saf" olabilme olanağını göz önüde bulundurmayan, dolayısıyla da saf isteme ya da pratik akıldan kaynaklanan ilkeler gibi farklı belirleyicilerin de olabileceğini göz önünde bulundurmayan Hume için, "ihtiras, para hırsı, özsevgisi, boş gurur" da, "dostluk, eliaçıklık, kamu duygusu" da onlara neden olabilen farklı ilkelerin farklı etkileri olarak değil, kendileri nedenler olarak ele alınmakta ve bu nedenler ile bunların etkilerinin "zorunlu" ilişkisine bakılmaktadır. Oysa, bilinmektedir ki, insan dünyasında bazen, bir kişide, yine Hume'un örneklerine bağlı kalınarak düşünülecek olursa, "ihtiras, para hırsı, özsevgisi, boş gurur" gibi güdülerden birisi zorunlu olarak beklenen bir eyleme götürebilecekken, "dostluk, eliaçıklık, kamu duygusu" gibi güdülerden birisi de devreye girebilmektedir. Ama böyle bir değişiklik, "ihtiras, para hırsı, özsevgisi, boş gurur" gibi nedenler insan dünyasından yok olup gittiği için gerçekleşmediği gibi, böyle bir değişikliğin ilgili kişiye bir bedeli de olabilmektedir. Nitekim "ihtiras, para hırsı, özsevgisi, boş gurur" gibi güdülerden biriyle eylemeyi seçen kişinin, daha önce Descartes'ın da gösterdiği gibi, sorumluluğu güdülere yükleyerek kurtulması söz konusu olmamaktadır. İnsan dünyasında farklı güdüler arasında çatış-

44. Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 74.

malar da yaşanmakta ve bu tür çatışmalardan, bir ilke seçilerek, bir ilkeye göre eylemeye karar verilerek çıkılmaktadır. Nitekim Kant'ın etik görüşünde aslında bu türden sayısız değişiklik olanaklarının ancak farklı türden ilkelerin özelliklerine başvurularak açıklanabilecek gerçekleşme koşulları anlatılmaktadır.

Hume özgürlükle ilgili olarak ise, "hapiste zincire vurulu olmadığımız" müddetçe istediğimizi yapabileceğimizi, bu anlamda özgür olduğumuzu söylemektedir. Ne var ki, Kant'a göre, kısıtlama altında olmadığımız müddetçe istediğimizi yapabiliyor olduğumuz doğru olmakla birlikte, bir kişinin özgür bir kişi olması için, istemesinin (kişisel eğilimleri, yani çıkarları, hırsları vb tarafından belirlenen bir isteme mi, yani) empirik isteme mi, yoksa saf isteme mi yani içeriksiz bir ilke olan ahlâk yasası tarafından belirlenen bir isteme mi olduğu, bu anlamda ne tür bir nedensellik tarafından belirlenen bir isteme olduğu önemlidir. Başka deyişle, Hume açısından bir katil de bir kahraman da "hapiste zincire vurulu olmadıklarında", istemelerine göre eyleyen özgür kimseler olarak betimlenebilir iken, Kant açısından bu iki kişinin istemelerinin yapıları, belirlenimleri arasındaki farklar etiğin konusudur, çünkü Kant artık eylemlerin nedenli olup olmadığını değil, "ahlâkî değeri" olan eylem ile olmayan eylemin farkını açıklamaya çalışmaktadır ve ona göre eylemlerin "ahlâksal değeri, ilkesinde"[45] bulunmaktadır, çünkü insanların güdüler karşısında birer otomat olmaları söz konusu değildir.

Hume'un istemenin nedensiz olamayacağı görüşüne Kant'ın bir itirazının olamayacağı, ama önemli olanın bu nedenselliğin kaynağının saf akılla düşünülen düşünülür dünya mı yoksa sadece fenomen dünyası mı olduğu söylenirken, dikkat edilmediğinde, Kant'ın görüşü o kadar yanlış anlaşılmakta ve anlatılmaktadır ki, o sanki fenomen dünyasında yaşayan biz insanlardan değil de sadece düşünülür dünyada yaşayan varlıklardan ve onların eylemlerinden söz ediyormuş gibi "yorumlar" yapılmaktadır. Oysa Kant'a göre, insanın üyesi olduğu "düşünülür dünya"dan kaynaklanan nedenselliğin belirleyici olacağı alan insanın aynı zamanda bir fenomen varlığı olarak yaşadığı duyulur dünyadır, yani yaşamakta olduğumuz dünyadır, "özgürlüğün, duyular dünyasındaki görünüşler olarak kendi aracılığıyla olabilecek eylemler konusunda bir tür nedensellik"[46] olduğunu söylerken Kant'ın anlatmak istediği budur.

Özgürlük sorunuyla bağlantılı görüşleri buraya kadar irdelenen bu filozofların söylediklerine sözel düzeyde bakıldığında insanın özgür olduğu görüşü ile insanın özgür olmadığı görüşü zıt görüşler olarak görülse de, filozofların felsefeye katkılarının insanın özgür olduğunu ya da olmadığını iddia etmelerinde değil, bu iddialarını temellendirmeye çalışırken, bazı insan fenomenleriyle ilgili saptamalarında görülmektedir; öyle ki, birbiriyle bağlantılı bu fenomenler aynı zamanda ayrı ayrı fenomenler oldukları için, bunlardan birisi hakkında söylenen ile öteki hakkında söylenen, birbiriyle çelişmeden yan yana durabilmektedir. Çelişme bu saptamalardan yapılan genellemeler arasında olmaktadır. Yani, yukardaki örnekler hatırlanırsa, istemenin istenen bir şey olmaksızın olamayacağı görüşü ile kişinin doğru ya da yanlış olan yargısını kendisinin verdiği, bu yargı tarafından belirlenen eylemin sorumluluğunun da kişiye ait olacağı görüşü arasında bir bağdaşmazlık bulunmamaktadır. İstemenin nedensiz olamayacağı görüşü ile kişinin, "zincire vurulu" değilse, istemelerine göre eyleyebileceği görüşü savunulurken kast edilen, is-

45. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 15.
46. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 74.

temeye göre eyleyebilme anlamındaki özgürlük kavramı arasında da bir bağdaşmazlık görülmemektedir. Aynı şekilde istemenin nedensiz olamayacağı yahut "zincire vurulu" olmayan kişilerin istedikleri gibi eyleyebilecekleri görüşü ile, nedenleri ilkeler olan insan istemesinin, insanlara amaç olarak muamele etmeyi buyuran bir ilke tarafından belirlenmesiyle taşıyacağı niteliğin, insanlara araç olarak muamele etmeyi buyuran bir ilke tarafından belirlenmesiyle taşıyacağı nitelikten farklı olacağı görüşü arasında da bir bağdaşmazlık görünmüyor.

Başka felsefe problemleri ile ilgili olarak da örnekler bu şekilde çoğaltılırsa, felsefenin, felsefî eserlerin ve dolayısıyla onların değerlendirilmelerinin de, "ne yapılsa gider" (anything goes) gibi bir bakış açısıyla, her şeyin söylenebileceği, söylenenlerin birbirini yanlışlamaktan öte bir şey ifade etmeyeceği bir alan olmadığı, felsefenin boşuna bir çaba olmadığı, en azından önyargılı olmayanlara, anlamak isteyenlere anlatılabilir görünüyor.

KAYNAKÇA

Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Çeviren Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınları, 1997.

Descartes. "The Principles of Philosophy." In *The Philosophical Works of Descartes*. Cambridge University Press, 1911.

Hume, David. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. Çeviren Oruç Aruoba. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976.

Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çeviren İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995.

———. *Pratik Aklın Eleştirisi*. Çeviren Ülker Gökberk İoanna Kuçuradi, Füsun Akatlı. Ankara: Türkiye Felsefe Krumu Yayınları, 1999.

Kuçuradi, İoanna. "Özgürlük ve Kavramları." In *Uludağ Konuşmaları*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1988.

Spinoza. *The Ethics*. Çeviren Edwin Curley: Princeton University Press, 1994.

Postmodernite, çokkültürcülük ve yeni ırkçılık: eleştirel bir analiz*

Fırat Mollaer

"Benim iki özelliğim var; ben hem kadın, hem Yahudi'yim. Bunlardan herhangi birisinin bana etiket olarak yapıştırılmasından nefret ediyorum; ben ulusal topluluğa mensup olan bir Fransız vatandaşıyım. Bunu özellikle talep ediyorum; çünkü gençliğimde farklılık hakkı için mücadele ettikten sonra, bugün Le Pen'in de aynı şeyi söylediğini duyuyorum: 'Evet, evet, siz farklınız, köşenizde kalınız'. Böylece, farksız olmanın hem önemini hem değerini anladım. Benzerliklerini, ortak olan yanlarını öne çıkarmak yerine, farklılıklarını öne çıkarmak, dışlama ve ardından da çatışma kaynaklarını provoke etmek demektir"[1].

"Belki yaşadığımız çağ postmodern çağdır, belki de değildir. Kesin olan şey, kabileler ve kabilecilik çağında yaşadığımızdır...modernliğin inşa sözü verdiği Büyük Ustalık hakkında çok iyi bildiğimiz şeyleri burada henüz bilmiyoruz...Fakat evrensel çözümlere kuşkuyla bakan karmaşık kabileciliğin soykırım değil de sürgün öngören bir heterofobiye yöneleceğini...tahmini olarak söyleyebiliriz. Bastırma, hapsetme ya da yok etmeden ziyade ayırma. Nitekim Le Pen şöyle diyor: 'Ben Kuzey Afrikalıları çok seviyorum. Fakat onların yeri Mağrip'dir'".[2]

---

* Kocaeli Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi. Eleştirel katkılarından ötürü Rabia Sağlam, Armağan Öztürk ve Yücel Demirer'e teşekkür ederim. Ayrıca Sinan Özbek'in bölümümüzde verdiği "Irkçılık" adlı konferans olmasaydı, makale şimdi yazıldığı gibi şekillenmezdi. Bunlara karşılık, eksikliklerden ben sorumluyum.

1. Elisabeth Badinter, "Communautarisme: La Republique En Danger? (E. Badinter, C.Jelen Ve A. Touraine Ile Söyleşi)," *Nouvelle Observateur*, no. October (1997): 30-1. Aktaran Nuri Bilgin, "Çokkültürlülük Ve Ulusal Kimlik," *Türkiye Günlüğü*, no. 80 (2005): 61.

2. Zygmunt Bauman, *Postmodernlik Ve Hoşnutsuzlukları*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı, 2000), 113. Neo Faşizmin Fransız temsilcilerinden Le Pen'in "yabancılar"a karşı "sevgisi", Abraham Lincoln kadardır belki de. ABD'nin "kölelik karşıtı"

I- GİRİŞ

Uluslar arası toplum, geride bıraktığımız senenin sonlarında, bazı Kuzey Afrika kökenli Fransız vatandaşlarının politik eylemliliğine tanıklık etti. Olaylar, Fransız polisinin bir "yabancı"nın ölümüne "yanlışlıkla" neden olmasıyla patlak verdi. Arabalar yakıldı, barikatlar kuruldu, bazı mahalleler "teslim alındı". Konu, kamuoyunda bir "göçmen" ya da "yabancı" sorunu veya bu şekilde tanımlanmış kesimlerin neden olduğu bir problem olarak gündeme getirildi. Diğer taraftan, köklü bir geleneğe sahip ulusal devletin çokkültürcü bir politik yapılanmaya karşı tarihsel tepkisinden kaynaklanan zorunlu bir sonuç olarak algılandı.

Bu postüla dizisinde düşünsel bir yanılgıya sevkedici problemli noktaların mevcudiyeti dikkatlerden kaçmamaktadır. Öncelikle, Batı Avrupa toplumlarında polisin "mesleki hata"larının dönemsel artışı ile gizlenmiş ırkçılığın patlak vermesi arasında bir eşzamanlılığın bulunduğunu düşünmek için bazı nedenler var. Polis suçlarının artan simetrisi, ırkçılığın tarihinde özel yeri olan bir görüngü ve ırkçı "kriz"in belirtilerinden biridir.[3] Böylelikle, sorunun ortaya konuluşunda bir yansıtma mekanizmasının varolduğu söylenebilir. "Yeni ırkçılık mı?" sorusunu sormanın gerekçeleri mevcut iken soruyu "göçmen sorunu" olarak belirlemek, çözümlenmeyi bekleyen ideolojik bir tercihtir. Anahtar cümlenin "göçmen" ve "yabancı" sorunu olarak belirlenmesinin Avrupamerkezci ve ırkçı bir düşünce ardalanına sahip olduğunu düşünebiliriz.[4] "Fail"in tanımında toplumun alt kesimlerinde bulunan ve yeniden dağıtım siyasetinin nesnesi (görece) olamayan toplum kesimleri yerine hegomonik kültürden iflah olmaz bir biçimde farklı belirli bir etnikliğin üyeleri

---

(2. devam) başkanı 1858'deki bir mektubunda şöyle diyordu: "Beyazlarla zenciler arasındaki fizik farkların, toplumsal siyasal eşitlik içinde birlikte yaşamalarına imkan vermeyeceğine inanıyorum". ABD'de köleliğin asıl kaldırılma nedeninin, Kuzey'in "özgür emek" gereksinimi olduğunu bugün biliyoruz; Alaaddin Şenel, *Irk Ve Irkçılık Düşüncesi* (Ankara: Bilim ve Sanat, 1993), 142. ABD'de ırkçılık üzerine bkz.Thomas F. Gosset, *Race: The History of an Idea in America* (Dallas: Southern Methodist University Pres, 1975). ABD'nin "özgürlükçü" başkanı, ırkçılığın biyolojik açıdan temellendirildiği bir dönemde farklılığı fiziksel açıdan tanımlıyordu. Fransa'daki yoldaşı ise, kimlikler siyasetinin popüler politika biçimi olduğu postmodern çağda, (etnik ve kültürel) farkçılık düşüncesine bağlanmaktadır. Kimliklerin kabulünü hararetle talep eden kültürcü liberaller ve çokkültürcüler belki siyasi açıdan "iyiliksever" olabilirler fakat iddianamelerini sundukları yerde oranın tarihsel olarak kendi doğal duruş yeri olduğunu söyleyen ırkçılar bulunmaktadır.

3. Immanuel Wallerstein Etienne Balibar, *Irk Ulus Sınıf, Belirsiz Kimlikler*, çev. Nazlı Ökten (İstanbul: Metis, 2000), 271. Etienne Balibar, "Irkçılık ve Kriz" makalesinde, ırkçılığın "kriz"e indirgenmesini sorguluyor. Kriz söylemi, ırkçılığı konjonktürel gösteren ile tanımlarken daha derin mekanizmalarda gizlendiği ve uzun vadeli maddi yapılarda yerleştiği gerçeği karşısında suskun kalır. "Hoşgörüsüzlük eşiği"nin aşılmasını birkaç somut olaya bağlayan söylem, sistemik nedenlere karşı kayıtsızdır. Dolayısıyla, ırkçılığın verili toplumsal durumun sürdürülebilirliği ölçüsünde sahneden ve kulislerden hiç kaybolmayacağını varsaymaz.

4. Bu ilişki, ırkçılığın "anlam yükleme" fonksiyonunun bir parçası ve "ırkçılığın resmen ırksal olmayan söylemlerde vücut bulduğu koşulları kasteden" kurumsal ırkçılığın bir göstergesidir. "Göç", "göçmen" ve "yabancı" kelimelerinin kazandığı (ırksallaşmış/ ırkçı) gizli yan anlamlar ve imalar ile kurumsal ırkçılık üzerine bkz. Ibid, Robert Miles, *Irkçılık*, çev. Sibel Yaman (İstanbul: Sarmal, 2000), 121.

kategorisine başvurulması iki açıdan yanılsama içerir: Birincisi, kapitalizmin neden olduğu çelişkileri indirgenemez etnik farklılığa yansıtarak doğallaştırır, tartışmanın gündemini ekonomi-politik temelden yoksun bir cemaatler sosyolojisine, sosyal psikolojiye ya da antropolojiye yönlendirir.[5] İkincisi, problem ve göçmen terimlerinin fenemonolojik özdeşleştirimi, sınıf değişkeninden etnisiteye geçişle birlikte, (failin etnik farklılığı) farkçı ve ırkçı bir politikanın gündemini belirleyip meşruiyetine katkıda bulunabilir.

Öte yandan, olayın bir çokkültürcülük eksikliği olarak algılanması başka bir yanılsamayı sağlamlaştırır. Bu noktada, tahminen şöyle bir zihin haritasıyla karşılaşmaktayız: Çokkültürcülük, modernitenin monolitik ve totaliter kimlik projesine karşı bir antitez olarak ortaya çıkmıştır ve tarihsel olarak modernitenin bileşeni olan milliyetçilikle kategorik bir karşıtlık içindedir. Çokkültürcülük, heterojenliği ve çoğulculuğu merkeze alırken milliyetçilik dışlama ve tahakkümle özdeştir. Bu akıl yürütmenin dolaysız sonucu, "ulus devletin aşındığı" geç modern dönemde ırkçılığın buharlaştığı ya da modernitenin kimlik argümantasyonunun aşılması ölçüsünde düşüşe geçtiğidir.

Aksiyom zinciri ilk olarak ırkçılığı bir ulus devlet sorununa indirgemekte ve onun tarihin farklı sahnelerinde değişik giysilerle boy gösterme olasılığına kayıtsız kalmaktadır. Başka bir açıdan, tartışma milliyetçilik teorisyenlerinin başlıca açmazlarından birini hatırlatmaktadır: "İyi milliyetçilik-kötü milliyetçilik".[6] Kimi milliyetçilik kuramcılarının milliyetçiliğin otoriter -ve genellikle Batıdışı dünyanın bir "uğursuzluğu" olarak karşımıza çıkan- bir türüne karşılık liberal -ve tabiki kapitalizmin önceden yeşerdiği Batı Avrupa topraklarına özgü- bir milliyetçiliği eleştirinin acımasızlığından kurtarma çabası, paradoksal olarak çokkültürcü tarafından da paylaşılmaktadır.[7] Postmodern "milliyetçi"nin zihninde iyi milliyetçilik eşittir ce-

---

5. Çokkültürcülük, rölativist temelli kültüralist bir antropoloji anlayışını paylaşır. Çoğulluk tezi, kültürlerin çeşitliliğinden farklı bir biçimde, indirgenemez farklılıktaki kültürlerden veya apayrı bütünlüklerden sözetmektedir. Kültüralist antropologlarca yaratılmış bu normun rasyonelliği "ırkçılığın mantığından farksızdır". Klasik ırkçılıktan fiziksel belirleyen çıkarıldığında geriye kültüralizmin esası kalır: Bir topluluğun dilinde, sanatında, dininde, politik organizasyonunda tekil bir varoluşa sahip olduğu. Bu yaklaşımda, kültürlerarasılığın analize katılmamasıyla, hayvan türlerinin karışmazlığını esas alan zoolojik perspektife benzerlikten de sözedilebilir (bkz. Bilgin, "Çokkültürlülük Ve Ulusal Kimlik."). Fransa'yı sözkonusu edinen "yeni ırkçılık" varsayımları da eleştirilerini "dışlama politikalarını antropoloji ve tarih felsefesi terimleriyle meşrulaştırmaya yönelik kuramlar ve söylemler"e yöneltmişlerdir; Etienne Balibar, *Irk Ulus Sınıf, Belirsiz Kimlikler*, 25.

6. Milliyetçilik kuramlarının eleştirel bir değerlendirmesi üzerine Bkz. Partha Chatterjee, *Milliyetçi Düşünce Ve Sömürge Dünyası*, çev. Sami Oğuz (İstanbul: İletişim, 1996), bölüm I.

7. Kuramsal süreklilik konusunda şu noktayı gözden kaçırmamak kaydıyla: Cemaatçilerin yadsıdığı Aydınlanmacı milliyetçilik, sözleşmeye dayanan bir ulusçuluk temelinde, "fark"ın doğal değil politik bir tercih olduğunu söylemişti. Romantik milliyetçilik ise gelenek, otantisite, dil ve milliyet birliği zemininden hareketle farkçı düşünceyi doğallaştırdı. Cemaatçiler, kökenbilimsel olarak Rousseaucu yurttaşlıkçı bir ulusçuluktan çok Herderci farkçı bir anlayışa yakın durmaktadır. Bkz. Nuri Bilgin, *Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu* (İzmir: Ege, 1994), Doğan Özlem, *Farklı Ve Aynı Olanın Birlikteliği: Kimlik, Bilim, Tarih Ve Yorum* (İstanbul: İnkılap, 1998). Cemaatçilerin Rousseaucu ve Hegelci toplulukçu ideallere bağlı olduğu yönünde farklı bir çözümleme üzerine bkz. Şeyla Benhabib, *Modernizm Evrensellik Ve Birey*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı, 1999), bölüm I (II).

maat, kötü milliyetçilik eşittir ulus devlet biçiminde bir şablonun işlem gördüğünden sözedilebilir.[8] Bu yorumun, yeni iyi milliyetçiliğin eskisinin tarihsel şansına sahip olduğunu varsaymasına gerek yok. Zaten -salt felsefi bir girişim olarak- cemaatçilik böyle bir şansa sahip olmaktan uzak görünüyor.[9] Buna karşılık, elde edilebilecek kazanım, terimin tam anlamıyla hayali olan yeni cemaatlerin, "hayal edilmiş cemaat" olarak ulus'a karşılık gelen entegre edici kitlesel üretim kapitalizminden partikülarizce edici bir üretim biçiminin tarihselliğine karşılık geldiğinin bilinci olabilir.

Irkçılığın ("kötü") milliyetçiliğin aşılmasıyla eriyeceği iddiasındaki naiflik, sözüedilen bilincin önünde bir engel olarak durmaktadır. Aşma argümanı, en soğukkanlı yorumla bir iyimserliğin izlerini taşımaktadır. Dahası, insanlık durumlarına ilişkin -terimin "gerçekliğin çarpıtılması" anlamıyla- bir ideolojik niyetlilik durumunu anlatır. Irkçılık, dünya ekonomik sistemindeki işbölümünün ve hiyerarşilerin kurumlaşması biçiminde, "çevre"deki "proleter uluslar" ve "merkez"deki "yeni proleter sınıflar"a yönelmiş bir tehdit olarak varlığını devam ettirmektedir.[10] Soruyu doğru sormak istenirse, Frankfurt okulunun bereketli mirasında belirtildiği gibi, ırkçılığı konuştuğumuz durumlarda en temelde kapitalizmi çözümlüyor olma-

---

8. Cemaatin "iyi milliyetçiliğin koruyan ve besleyen ortak bir öznel duygu hali" ve "sıhhileştirilmiş ve evcilleştirilmiş" bir biçim olarak düşünülmesine dair benzer bir yorum için bkz.Partha Chatterjee, *Ulus Ve Parçaları*, çev. İsmail Çekem (İstanbul: İletişim), bölüm IX. Çokkültürcülüğün popüler teorisyenlerinden Kymlicka'nın gerçek liberallerin çokkültürcüler olduğu savı ya da liberalizmle cemaatçiliği sentezleme çabası, sadece liberteryenlere karşı liberal bir çekirdek saptama çabası olarak değil, yeni "iyi" milliyetçiliğin koordinatlarını belirleme etkinliği olarak düşünülebilir. Ulusçuluğun liberalizmin özgürleştirici vaadini sahiplenmesine benzer bir biçimde, cemaatçilik de liberalizmin başkalaşıma uğramış yeni vaatlerine (çoğulculuk, farklılık vs.) sarılmaktadır. Kymlicka'nın kültürel aidiyet-özgürlük sentezi ve liberal milliyetçiliği üzerine bkz. Mustafa Altunoğlu, "İki Farklı Çokkültürlülük Yorumu-Kymlicka'nın Liberal Milliyetçiliği Ve Kukathas'ın Ortodoks Liberalizmi Arasındaki Diyalog," *Türkiye Günlüğü*, no. 81 (2005), Evan Charney, "Identity and Liberal Nationalism," *American Political Science Review* 2, no. 97 (2003), Will Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık, Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı, 1998). Liberalizm ve cemaatçilik evliliği üzerine eleştirel bir çözümleme üzerine bkz. Bauman, *Postmodernlik Ve Hoşnutsuzlukları*, bölüm XIV.

9. Zygmunt Bauman, *Yasakoyucular Ile Yorumcular, Modernite, Postmodernite Ve Entelektüeller Üzerine*, çev. Kemal Atakay (İstanbul: Metis, 1996), bölüm VIII. Bauman'ın cemaatçi "şanssızlık" yorumuna bir itiraz getirilebilir. Şöyle ki, cemaatçilik ulus devletlerin aralarındaki çıkar mücadelelerinin bir aracı olarak, bazı eski "hayali" cemaatlerin parçalanıp yenilerinin çıkarılması biçiminde işlev görebilmektedir. Bu durumda, ulus devletin burjuvazinin veya "yasakoyucular"ın yükselişi gibi bir tarihsel şansa sahip olması, (cemaatlerin inşası) burjuvazinin farklılaşan çıkarları ve değişen siyasi projeleri konjonktürü düşünüldüğünde belki de cemaatçilik şansı olarak devam etmektedir. Bu yorum, farklılaşan çıkarlar ve siyasi projeler arasındaki çelişkiyi gözeterek, cemaatçiliği popüler bir entelektüel girişim olarak görmenin sınırlarını anlatır ve onun siyasi proje boyutunu deyimler. Eğer doğruysa, sermayenin kadim anlatısı olan ulus ile yeni gözde anlatılardan cemaat (iyi ve kötü milliyetçilik) arasındaki mücadele devam edecek gibi görünmektedir. Bkz. Chatterjee, *Ulus Ve Parçaları*, 358.

10. Etienne Balibar, *Irk Ulus Sınıf, Belirsiz Kimlikler*. Balibar ve Wallerstein, ırkçılığı geçmişin "yabancı düşmanlığı", "etnosentrizm" ve "hoşgörüsüzlük" görüngüleriyle ayrıştırarak dünya işbölümünün getirdiği hiyerarşilerle doğrudan ilgili bir sosyal teori olarak değerlendirirler. Buna göre, bugünkü dünyada ırkçılık, eski ya da yeni biçimler altında "gerilememiş tersine ilerlemiştir". Irkçılık ne "basit bir önyargı", "ne bir kalıntı ne de arkaizmdir". Ancak yapısal nedenlerle açıklanabilecek eşitsizlikler içeren bir ideolojidir.

mız gerekmektedir. Kapitalizmin -Schumpeter'in deyişiyle- "yaratıcı bir yıkım" faaliyeti olması, ırkçılığın konumu hakkında da bilgi vericidir. Irkçılık, yaratıcı yıkım etkinliğine bağımlı bir değişken veya faaliyetin değişik görünümlere soktuğu bir üründür.

Bu makale, Paris'te yaşanan göçmen isyanı örnekliğinde, çokkültürcülüğün geleceğini ve yeni ırkçılığı irdelemektedir.[11] İddiası, toplumsal hareketlerin gelişmesiyle sosyal teorideki dönüşümlerin izlenmesi gibi makro bir perspektiften, "göçmen sorunu"nun nüksetmesinin çokkültürcü teorinin zayıflığını ve yeni ırkçılığın gücünü ortaya koyduğudur. Olayların teorik izdüşümünde, postmodernitenin sağladığı analitik araçlar kullanışsız hale gelmiştir. Öncelikle, modernliğin sınırlarını deşifre edip zorlarken olumsuz "risk" kavramına başvurması ve "postmodern durum"da politik iktidarın zayıfladığı iddiası tartışmalıdır.[12] Aydınlanmacı, riskin insan bilgisindeki ve ekonomideki ilerleme ile düşüşe geçtiğini iddia etmişti. Postmodern de politik iktidarın zayıflaması tespitiyle riskin yeni durumda azaldığını tartıştı. "Tarihin sonu" tezi, bir açıdan, "riskin sonu" biçiminde tercüme edilebilir. Oysa, yeni sorunlar, bize riskin boyutlarını ve baş edebilmek için politik iktidara olan ihtiyacı gösterdi.[13] Dahası, postmodernitenin teoriler çöplüğüne attığı analitik araçlar, sınıf analizleri, ekonomik değişkenler, sömürü, ekstra sömürü, yabancılaşma, ulus gibi kategoriler geçerliliğini korumaktadır.

---

11. Çokkültürcülük, "aynı ülkede yaşayan birçok kültürün birlikte varoluşu" gibi bir sözlük anlamına sahip olmasına karşılık, sınırları belirsiz bir nebülöz kavramdır. Kültür, komünote (cemaat, topluluk) ve kimlik gibi çok anlamlı kavramlarla ilişkili olması da komplekslesmesine katkıda bulunmaktadır. Ancak, çokkültürcülüğün kullandığı komünote, arkaik ve geleneksel organizasyon biçimlerini betimleyen ve salt sosyolojinin bir kategorisi olan cemaat'ten farklı olarak, insanın iradi müdahalesine dayanan, etik yaşama ilişkin a priorisi olan ve ona ideolojik bir anlam vermeye çalışan bir inşa faaliyetinin parçasıdır. Dolayısıyla, yukarıda verilen sözlük anlamı, sosyolojik bir çokkültürlülük durumuna atıfta bulunurken çokkültürcülük modern ideolojiler çağının bir üyesidir. Bilgin, "Çokkültürlülük Ve Ulusal Kimlik." Ayrıca, komünoteryenizm (cemaatçilik), liberaller, (post) Marksistler ve muhafazakârların eklemlenebildiği bir kategoriyi ifade etmektedir. Ortak özellikleri kamu yaşamına topluluklar aracılığıyla etkin katılım yönündeki yaklaşımları olan komünoteryen kuramcılar, topluluğu tanımlamada kullandıkları ölçütler ve/veya topluluk üyeliğine yüklediklerı anlam açısından MacIntyre gibi muhafazakâr eğilimli kuramcılardan Walzer'in eşitlikçiliği ya da Miller'ın piyasa sosyalizmine kadar geniş bir ideolojik yelpaze içinde yer almaktadılar. Bkz. Füsun Üstel, "Bir Aidiyet Biçimi Olarak Yurttaşlık Ya Da Yurttaşlığın İki (Buçuk) Yorumu," in *Yurttaşlık Ve Demokrasi* (Ankara: Dost, 1999). Bu makalede, komünoteryenizm genel olarak sorunsallaştırılmakla birlikte, kültürcü-liberal kolu değerlendirilecektir.

12. Çokkültürcülük, modernite ve postmodernite tartışmaları odağında bir analojiyle analiz edilecek olursa, postmodern teori nasıl modernliğin aşılması anlamına gelmiyorsa, çokkültürcülük de yapıbozumla gerçekleştirilen bir tabula rasa olarak değil modernliğin kör noktalarının deşifre edilmesi olarak düşünülebilir. Bkz. Medya Yeğenoğlu, "Çokkültürcülük Disiplinlerarasılık Mıdır?," in *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, ed. S. Sökmen T. Bora, K. Şahin (İstanbul: Metis, 1998), 297.

13. Christopher Pierson Anthony Giddens, *Modernliği Anlamlandırmak*, çev. M. Sağlam S. Uyurkulak (İstanbul: Alfa Yayınları, 2000), 231. Giddens'a göre, geçmişin (refah devleti) "dışsal risk" algısından "imal edilmiş risk" gerçekliğine geçilmiştir. Postmodern yorumlar, bu geçişlilik konusunda kördür. Giddens, riskin değişen karakteri konusunda postmodern duyarsızlığı aydınlatmakla beraber, "imal edilmiş risk" kavramıyla riski bilimsel ve teknolojik gelişmelerin sonuçlarına indirgerken (toplumun eşitsiz kuruluşundan kaynaklanan) yapısal risklere karşı benzer bir görme kaybından hareket eder.

II- PARİS'İN DÜŞÜŞLERİ VE TEORİNİN BUNALIMLARI

Paris, tarihte ilk kez *Büyük İhtilal*'de (1789) düştü. Paris'in düşüşü, burjuvazinin yükselişinin ve aristokratik dünya görüşünün çöküşünün cisimleşmesiydi. Yüzyıllardır palazlanan burjuvazi, sivil toplumdaki egemenliğini siyasi alanda da perçinlemişti. Paris'in düşüşü, tüm dünyayı sarstı. Burjuvazisi ve aristokrasisi görece gelişmemiş toplumlar dahi sürece ayak uydurmak zorunda kaldı. Düşüş, dünyayı dize getirdi. Devrim, Fransa'nın dışına ihraç edildi. Paris ve onun temsil ettiği değerler tutucu çevrelerin korkulu rüyası oldu.

Paris'in ikinci düşüşü, sosyal tarihte *Paris Komünü* olarak bilinen olayla gerçekleşti. Ondokuzuncu yüzyılın sonlarında, Marxistlerin ilk büyük heyecanı ve sonradan ilk göz ağrısı oldu. Komün, komunist toplumun ilk geçerli uygulaması sayıldı. Komün'ün azılı düşmanı, geçen yüzyılın devrimci burjuvazisiydi. Burjuvazi, kavga arkadaşlarını -işçileri ve köylüleri- "ziyafet sofrasından kovmuş" ve yüzyılın sonuna doğru artan oranda tutuculaşmıştı.

Her yüzyılda sarsıcı bir biçimde düştü Paris. Yirminci yüzyılın düşüşü, *Paris Baharı*'nda yaşandı. 68'li gençler, eskilerine meydan okuyan yeni değerlerle ortaya çıktılar. Batılı kapitalist toplumların refah devleti aşamasında, sanayileşme, bürokratikleşme, yabancılaşma, kapitalizm ve totalitarizm eleştirisiyle belirdiler. Devrim'in tarihin sahnesine koyduğu modelleri Devrim'in ilkeleri olan özgürlük, eşitlik, kardeşlik adına yargıladılar. Modernitenin gerçekleşmemiş vaatlerini sorguladılar. Ancak sonraları, eleştirel sorgulama yerini postmodernist ve gizli tutucu umutsuzluklara bıraktı.[14] Hareket, romantize edilmiş heyecan dalgasıyla nostaljik bir öğe haline gelirken, gündemi düşüşün ve devrimin imkansızlığından dem vuran neoliberal savlar kapladı. Kurtarıcı ideolojilerin üzerinden "ideolojinin sonu" tezi buldozer gibi geçtikten sonra devrimci umutlar "tarihin sonu" tezinin yanında ezildi.

Şimdilik öncekiler kadar güçlü bir toplumsal hareket olarak görülmese bile, yirmibirinci yüzyılın düşüşü Paris'in farklı bir toplumsal kesiminden geldi. Öncekilerde hep "evsahipleri" etkiliydi: Burjuvazi, işçiler, öğrenciler. Yeni düşüş, Fanon'un terimleriyle, *Yeryüzünün Lanetlileri*'nden geldi. Bir önceki düşüşün teorisyeni Marcuse, refah devleti aşamasında işçi sınıfının devrimci gücünü yitirdiğini söylüyordu. Yeni devrimci güç, klasik anlamda bir proleterya değil, sistem dışı kalmış unsurlardı: Öğrenciler, göçmenler ya da "lanetliler".

Düşüşün ilk ayağı, aristokratik dünya görüşünün; ikincisi, liberalizmin; üçüncüsü ise modernitenin düşüşünü betimlemişti. Şimdi karşımızda, burjuvazi, işçiler ve öğrencilerden başka bir toplumsal grup var: Fanon'un lanetlileri ya da Marcuse'un yeni devrimci güçleri. Peki yeni devrimci güçler neyi devirdi? Yaşadığımız tarihsellikte hangi teorinin güçten düşmesine tanıklık ediyoruz?

Zayıflayan teori kategorisi üzerine düşünüldüğünde ilk akla gelen, çok kültürcü teori. Yirminci yüzyılın son çeyreğinde "bir arada nasıl yaşayabiliriz?" sorusu, siyaset felsefesinin gündemine yerleşti. Soruya verilen cevaplar, savunulan duruş yeri ve ideoloji konusunda da belirgin ipuçları verdi. Postmodernitenin dal-

14. 68 kuşağının düşkırıklıklarının postmodern yorgunlukların miladı olduğu konusunda bkz. Alex Calinicos, *Postmodernizme Hayır*, çev. Şebnem Pala (Ankara: Ayraç, 2001).

ları biçiminde, çokkültürcülük ve cemaatçilik en popüler cevaplardan biri haline geldi. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren, modernitenin eleştirisi entelektüel bir gelenek halini almıştı. Eleştiriyi modernite kuramının dışına çıkmadan yapanlar, "basit modernleşme"ye modernitenin gerçek imkanları adına yüklendiler. Postmodernistler ise modernitenin keşfedilmemiş hazineleri fikrine karşı çıktılar. Paris'in yeni düşüşü sonrası dönem, postmodernite kuramını ve çokkültürcülük ayağını tartışmanın tam sırası gibi görünmektedir.

III. ÖTEKİ'YE ZALİMLİĞİN DERİN NEDENİ: ÇOKKÜLTÜRCÜ BİLİNCİN YANLIŞLIĞI MI ?

III – I GÜRBÜZ ETNİSİTELER VE CILIZ SINIFLAR (OTANTİKLİĞİN SESİ VE SINIFIN SESSİZLİĞİ)

Çokkültürcülük teorisinin özgül gündemi, toplumsal değişmenin faktörleri konusunda sosyolojinin iyi bilinen tartışmasına götürür: Ekonomi mi, kültür mü? Postmodernite, gerçekliğin çözümlenmesinde ekonomik kategorilerin iflasıyla eşzamanlıdır. Sınıf analizleri, ideoloji çözümlemesi yerini "dil oyunları" ve "söylem" gibi yeni analitik araçlara bırakmıştır. Postmodern kimlikler siyaseti, sınıf ve ulus kimliklerinin düşüşe geçtiği bir epistemolojik-politik zemine karşılık gelir.[15]

Neo Marxistler ve modernliğin imkanları gerçekleşmemiş (tamamlanmamış) bir "proje" olduğunu düşünenler tarafından postmodern teoriye başlıca eleştiri, onun metodolojik açıdan bir gündem saptırma olduğu savıdır. Habermas'ın postmodernistlere yönelttiği eleştiri, ekonomik kategorilerin kültürel kategorilere dönüştürülmesi aracılığıyla, tutuculuğun yeni bir formuyla karşı karşıya olduğumuzu anlatır.[16] Teori, spesifik bir anlamda, toplumsal değişmenin kültürel öncüllerini, ontolojik planda ise dünyamızın esaslı sorununun kültüre indirgenmesini içerir.[17] Dikkat çekici olan, modernitenin yeni "eleştirmenleri"nin modern kimlik ve kültür politikalarını totalitarizm olarak yargılarken modern kapitalizm hakkında herhangi bir eleştirilerinin olmamasıdır. Modernitenin politikası (kimlik, kültür vd.) ile ekonomisi "ilişkisizleştirilmiştir".[18]

Öte yandan, çokkültürcülüğün ekonomik duyargadan tamamıyla yoksun olduğu konusuna şüpheyle yaklaşmak başlangıç düzeyinde mümkündür. Teorinin savunucuları arasında sol komünoteryenlerin bulunduğu, bazı kültürcü liberallerin

---

15. Haldun Gülalp, "Islamism and Postmodernism," *Contention*, no. 4 (1995).
16. Besim F. Dellaloğlu, "Habermas'ın Postmodern Muhafazakarlığı Eleştirisi," *Toplumbilim*, no. 7 (1997).
17. Çokkültürcülüğü liberalizm ile birleştirmeye çalışan Kymlicka, "tanınma siyaseti"nin yeniden dağıtım siyaseti ile birlikte yol aldığını söylese de, teorinin tipik liberal iyimserliğin yeni bir çeşitlemesi ya da bir maske olduğu yönünde eleştiriler de yapılmıştır. Örnek olarak bkz. Slavoj Zizek, *Kırılgan Temas*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis, 2002). Bu metin kimlikler siyasetinin refah devletinin krizi ve neoliberal uygulamalarla eşzamanlı olması da bu argümanı güçlendirici niteliktedir. Aydın Müftüoğlu, "Kültürcü Liberalizmin Anti Liberalizmi," *Toplum ve Bilim* 96 (2003).
18. Terimin liberal ideoloji için kullanımı üzerine bkz. H. Emre Bağce, "Liberalizmin Çıkmazı: Görünmez El Veya Kendiliğinden Düzen Miti," *Selülöz İş Dergisi* 73 (2003).

etnik adaletin yanında sosyal adalete önem verdikleri doğrudur. Bunun gibi, sosyolojik açıdan bir çokkültürlülük durumunda ya da insanların farklı kültürlere karşı hoşgörülü olmayı öğrenmelerinde tek başına bir sorun yoktur. Sorun, "ezilen/baskı altındaki" kültürlerin itibar kazandığı dünyada toplumsal açıdan kendini bir etnik grubun üyesi olarak tanımlamanın alt sosyo-ekonomik kategorinin bir parçası olarak tanımlamadan daha avantajlı özelliğe sahip olmasıdır. Oysa sınıf bölünmesi, dikey ve hiyerarşik iken etnik bölünme yatay eksenli ve hiyerarşiden çok eşdeğerlik/denklik yaratmaya yöneliktir.[19] Gündem değiştirme ve ilişkisizleştirme odağındaki eleştiri de bu noktadan gelmektedir: Toplumun dikey hiyerarşilerini sorunsallaştırmaksızın bir yatay bölümlenme ve eşdeğerlik talebinde bulunmak. Eşdeğerlik talebini karşılamak, sosyal sorunu geçiştirme yöntemi açısından açık bir kapı yaratmaktadır. Farklılık iddiasını onaylamak ve çeşitlilik taleplerine cevap vermek toplumun kuruluşunu ve toplumsal yapıların işleyişini problematize etmeden gerçekleştirilebilir. Pratikte "Öteki'nin otantik sesini duyma arzusu", toplum piramidinin alt katmanlarının biçimlendirdiği sesi duyma arzusundan çoğu zaman daha kuvvetli olmaktadır. ABD örneğinde olduğu gibi, sosyal sorun -kültürel bir indirgemeyle- seslerini duyurabilen etnikliklerin temsil kabiliyetlerindeki müdahaleci bir artışla (olumlu ayrımcılık) geçiştirilebilir. Egzotik ifade potansiyelindeki artış, sınıfsal seslerin cılızlaş(tırıl)masıyla doğru orantılı bir seyir izlemektedir.[20]

Paris'in yeni düşüşü, yaşam dünyasında Öteki'ye karşı hoşgörüsüzlüğün ardında ekonomi politik gerçeklerin varolduğunu öğretti. Geç modern dönemin çatışma düzeyinde etnisite sorunlarının başlıca yeri tuttuğu bilinmektedir. Ancak ötekiye zalimliğin derin nedeni, toplumsal tabakalaşmanın etnik tabakalaşma ile çakışmasıdır. Kültürel farklılaşma ve kapanma, kentsel yerleşim düzeyindeki farklılaşmaya ve sınıfsal farklılaşmaya karşılık geldiğinde, Batı Avrupa toplumlarındaki etnik işbölümü, yeni organizmacılığı ve ırkçılığı tetiklemektedir. Alt sınıflar etnik kökenleri Fransa'nın eski sömürgelerine dayanan nüfuslardan oluşmaktadır. Bir kısmı anayasal olarak Fransa vatandaşıdır ama birincisi sömürgecilik mirasından, ikincisi farklı bir etnik kökenden gelmekten, üçüncüsü, Fransız toplum piramidinin altlarında yaşamaktan dolayı bir ekstra sömürü durumu yaşamaktadırlar.[21] Organizmacılığın çağdaş çeşitlemesine göre, Kuzey Afrika kökenliler (sınıflı) "toplu-

19. Füsun Üstel, "Eritme Potasından Çokkültürcülüğe: Amerika Birleşik Devletleri'nde Etnik Topluluklar," *Toplum ve Bilim* 62 (1993).

20. Bu önermeyi onaylamak için etnikliğin sınıf ilişkilerinin dolaysız bir ürünü olarak tanımlanmasına dahi gerek yoktur. Sınıf-etniklik ilişkisinin her tarihsel durumda birbirine indirgenebilecek kategoriler olarak değerlendirilmesinin bir yöntem sorununa yol açacağını savunan ve farklı analitik olgular olarak çözümlenmesini öneren bazı teorisyenler, a priori yargıların eksikliğine dikkat çekseler bile iki kategorinin kaynakların eşitsiz dağılımının sonucu olarak eşanlı ve eşamaçlı olarak ortaya çıkabileceğine dikkat çekmektedirler. A.g.e. O halde, gerçekten dikkat edilmesi gereken vülger bir Marxizm'in yanı sıra, maddeci çözümlemenin zayıflığı a priorisinden hareket eden karşı değişkenlerdir. Balibar ve Wallerstein, statü, ırk, etniklik ve sınıf kategorilerini "Toplumsal Çatışma Yer mi Değiştiriyor?" başlığı altında tartışıyorlar. Bkz. Etienne Balibar, *Irk Ulus Sınıf, Belirsiz Kimlikler*, IV. bölüm.

21. Balibar'a göre, Fransa'da "ırksal nefretin Mağrip ülkelerinden gelen göçmenlerde sabitlenmesi" nin analizi konusunda, ne antisemitizmle bir analoji kurmak ne de bir "iç ırkçılık" modelile yetinmek yeterli olacaktır. "Etrafımızda her yere sinmiş etkilerini bulabileceğimiz" (Fransız) "sömürgeci ırkçılığının" varlığını sürdürmesi de önemli bir etkendir: "...günümüz ırkçılığının ayrıcalıklı "nesneleri", eski Fransız sömürgelerinden gelen işçiler ve onların aileleri, sömürgeleşmenin ve sömürgelikten kurtulmanın ürünleri olarak ortaya çıkmışlar ve böylelikle hem imparatorluk dönemine ait bir horgörünün devamını, hem de hayali bir öç alma sabit fikrini değilse de, yitirilmiş bir egemenliğin yurttaşlarının duyduğu hıncı kendilerinde toplamayı başarmışlardır". Etienne Balibar, *Irk Ulus Sınıf, Belirsiz Kimlikler*, 55-6.

mun sağlığı için olduğu yerde kalması gereken" insanlardır. "Beyaz" işçi sınıfı, emperyalizmden nemalanıp alt katmanları boşalttıktan sonra, organizmadaki boşluk göçmenlerden oluşan yeni bir katman tarafından doldurulmuştur. Organizmanın öğeleri arasındaki farklılık sadece sınıf farkı değil etnisite farkı olduğu için yeni organizmacılık yeni ırkçılığı kışkırtmaktadır.

III - II ÇOKKÜLTÜRCÜLÜK VE HOŞNUTSUZLUKLAR

Çokkültürcülüğün ideal tipi çeşitli kurucu öğelere dayanan cemaat formlarıdır. Baumann'ın deyimiyle *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*'nın başlıca nedeni de cemaat formlarının toplumsal anominin yeni bir biçimine kaynaklık etmesidir. Cemaatçilerin liberallere bireycilik kapsamlı eleştirisi bu bağlamda sorunludur.[22] Cemaat formlarının, bireysel narsizmi cemaat narsizmine çevirmesi olasıdır. Narsizmin yeni biçimi, göreceliliğin evrensel referansları geçersizleştirmesiyle birlikte kültürel tutuculuğun yaygınlaşmasına neden olabilir. Teorinin gereği olarak, cemaatlerin ayrı yaşam biçimleri kültürün özsel niteliğine dayandırılmak durumundadır. Kültürün özcü tanımlanma tarzı, cemaatin varlık nedeni açısından gereklidir. "Kültürel bütünlük"ün diğerlerinden kategorik farklılığını kendi içindeki farklılıkların indirgenmesi takip etmektedir. Bu açıdan teori bir arada yaşama sorununa cevap verme izleğine karşıt noktalara gidebilir. *Medeniyetler Çatışması* tezi de kültürün özcü tanımından hareket eder.[23] Farklı dil oyunlarına duyulan hürmet, ortak değerlerin norm yetkinliğini yitirdiği bir durumda toplumsal anominin artmasına katkıda bulunabilir.[24]

Etnik grupların " 'soylu' bir çehreye sahip baskı grubu olarak ortaya çıkmaları", Sosyal Darwinist bir ayıklanma mekanizmasının merkezinde cereyan etmektedir. Seleksiyon, türler arasında en güçlü olanın ayakta kalması, en otantik ve güçlü sesin temsil başarısına kavuşması biçiminde gerçekleşmektedir. Böylelikle liberteryenlere yönelik eleştiri başka bir açıdan tersine dönmektedir. Cemaatçi başarı etiği, rekabetçi birey kategorisinin ikamesi haline dönüşmektedir. Burada, yaşam savaşında başarılı olamamış sınıflar gibi, başarısız cemaatler de vardır. Kim-

22. Norman Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, çev. Y. Şahin M. Erdoğan (Ankara: Liberte, 2004), John Gray, *Liberalizmin İki Yüzü*, çev. Koray Değirmenci (Ankara: Dost, 2003), bölüm IV, John Gray, *Post-Liberalizm Siyasi Düşünce İncelemeleri*, çev. Müfit Günay (Ankara: Dost, 2004), bölüm III.

23. Özellikle bkz. Samir Amin, "Emperyalizm Ve Kültürelcilik Birbirini Tamamlıyor," in *Medeniyetler Çatışması Samuel P. Huntington Vd.*, ed. Murat Yılmaz (Ankara: Vadi, 2001).

24. Dolayısıyla, (sosyolojik) çokkültürlülük çokkültürcülükle paradoksal birliktelik içindedir. Çokkültürcünün plüralist toplum talebi "her bir kompozant içinde çokkültürlülüğü bozan bir konformizmi" çağrıştırmaktadır. Özselci kimlik tanımından yola çıkıldığında cemaatçi dışa kapanma durumuyla bir mono-kültürelliğe sapma tehdidi vardır. Komünoteler, aslında "onların karmaşıklıklarını indirgeyen mitsel bir soyutlama içerisinde inşa edilmişlerdir". Bkz. Bilgin, "Çokkültürlülük Ve Ulusal Kimlik." Kültürel özselcilik postmodernitenin tarihselciliğiyle çelişkilidir. Kimliğin soyut, zaman ve mekan dışı bir kurgusunu verir. Oysa, postmodernin moderne itirazı, kullandığı evrensel ve tarih dışı kategoriler noktasındandır. Bkz. Jorge Larrain, *İdeoloji Ve Kültürel Kimlik, Üçüncü Dünya Gerçeği*, çev. N. Nur Domaniç (İstanbul: Sarmal, 1995), IV-VI.

likler siyaseti sınıfsal çelişkiyi gizlese bile, cemaatler hiyerarşisi gittikçe gerçeklik kazanmakta ve ete kemiğe bürünmektedir. Üretim ilişkilerindeki buharlaş(tırıl)mış çarpıklık, "soylu" ve "soysuz" cemaatler bölünmesiyle geri gelmektedir. Ancak postmodern sunum, yatay ve dikey bölünme arasındaki bağlantıyı koparmıştır. "Arkaik" sınıf ekranı kapanırken, etniklik stratejik bir söylem nesnesi, bağımsız bir görüntü ya da ilişkisiz bir imaja dönüş(türül)müştür.

Çokkültürcülüğün liberal kolunda liberalizmin kadim çelişkileri gizlidir. Ortodoks liberalizmin (negatif) özgürlükçülüğünden kültürcü liberalizmin farkçılığına geçişte liberal ontolojinin bazı yönleri muhafaza edilmiştir. Liberalizmin klasik dönemindeki başlıca argümanı, piyasanın "görünmez el" tarafından "kendiliğinden" düzene koyulduğu, cemaatler sosyolojisi tarafından çekimser ve trasformasyona uğramış bir biçimde olsa da paylaşılmaktadır. Cemaatlerin başarı kriterleri rasyonel bir biçimde belirlenmemiştir; herhangi bir yerde yazmaz; ancak "görünmez el"in kütüğünde saklıdır. Başarılı cemaatleri başarısız olanlardan ayırdetmeyi mümkün kılan (doğal) bir "mekanizma" bulunmaktadır. Weberyen yorumun kapitalizmin teolojisi Püriten etik için gösterdiği -Tanrının zengin ve fakir kullarını tespit eden- "ilahi" mekanizma "soylu" ve "başarısız" cemaatler için de geçerlidir.

Liberal adalet, liberal ontolojinin hemen kıyısındadır.[25] Kültürcü liberalizm, farklılık hakkından hakların farklılığına hızlı bir geçiş yapar. Kuzey Afrika kökenli Fransızların acıları, bu açıklamalara yakın bir yerde durmaktadır. Kültürcü liberalin ideal tipinde haklar, özyönetim hakları, çoğul etnik haklar ve özel temsil hakları olarak ayrılır. Kültürel gruplar, ulusal ve ulusal olmayan etnik gruplar olarak sınıflandırılır ve her gruba farklı hak ve konumlar verilir. Bu hiyerarşi içinde "göçmenler" en az ayrıcalıklılar olarak alt basamaklardadır. Çünkü, onlar, kültürlerinin evi olan ülkelerini iradi bir seçimle terk etmişlerdir.[26] Burada yeni kültürcü liberalin yarattığı yanılsama eskisini tekrarlamaktadır. Sözkonusu yorum, kapitalist toplumda piyasadaki karşılaşmaların ve sözleşmelerin özgür bir konumda yapıldığını varsaymaktadır. İşçiyle "işveren" nasıl özgür mukavele koşullarında ve rasyonel tercihlerle karşı karşıya gelirlerse, "göçmenler" de rasyonel bir tercihle özgür bir dolaşımda bulunmaktadır. Klasik liberalin "özgür emek" konusundaki "pişkin" yorumu kültürcü liberalde "özgür göçmen"e dönüşmüş ve "dünya sistemi"nin eşitsiz kuruluşunu geçiştiren bir görme kaybına geçilmiştir sanki. Kapitalist bir dünya

---

25. Irkçılık noktasında liberalizmin ikircikli yapısından kaynaklanan bir sorun vardır. Liberalizmin ontolojik zemini olan natüralizmde, meşruiyeti doğadan koparmanın birbirini reddeden iki biçimi vardır. "Liberalizmin iki yüzü" insanların -doğal hukuktan gelen bir yörüngede- doğaları gereği eşit olduğu ve doğaya Darwin'in gözlükleriyle bakışta doğaları gereği eşitsiz olduğu tezlerinin liberalizm potasında birleşmesinden ileri gelir. Liberalizmin ön tarihinde gördüğü devrimci rol ile sonradan tutuculaşması böyle bir gelgitin ürünüdür. İnsan doğası ve insanlığın geleceği hususunda iyiliksever liberaller, Sosyal Darwinist ölçeğe yaklaştıkça eşitsizlikçi sağ ideolojiye kayarlar. Liberalizmin kayıp kuşakları ideolojinin böyle bir iç çelişkisinden kaynaklanmaktadır. Liberalizmin ikircikli yapısı ve dönüşümü için bkz. Gray, *Liberalizmin İki Yüzü*, Levent Köker, *Demokrasi Üzerine Yazılar* (Ankara: İmge, 1992), I-II-V-VI-VII, George Sabine, *Yakınçağ Siyasal Düşünceler Tarihi*, çev. Özer Ozankaya (İstanbul: Cem, 1997), II-III.
26. Bkz. Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık, Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, 62, 225. Eleştirisi için bkz. Bhikh Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, çev. Bilge Tanrıseven (Ankara: Phoneix, 2002).

sistemindeki eşitsiz gelişme dinamiği her iki yorumda da analize dahil edilmemektedir.[27]

Problemli nokta sadece tanınan kültürlerin başarı etiğine eklemlenebilmesi ve diğerlerinin kültürel yetkinliğinin indirgenmesi değil, tanıma pratiğiyle oluştuğu varsayılan çokkültürcü ortamın küresel ölçekte genelleştirilmesidir. "Çokkültürcülüğün Kabesi" sayılan Amerika Birleşik Devletleri'nde politik kültür kodlamaları buna iyi bir örnektir. "Amerikan rüyası", başlangıçta Marxist "emeğin kutsallığı"nın bir karşı değişkeni olan "çalışma" kültürü, bireysel girişim, rekabetçiliğe vurgu ve refah toplumu savıyla "kültürlerin içinde eritilerek belirli bir standartlaşmaya uğrayacakları karıştırma ameliyesinin nihai hedefini oluşturdu".[28] Amerikan rüyasının asimilasyonist "eritme potası" döneminde gördüğü fonksiyonun şimdilerde çokkültürcülükle yeniden işlevselleştirildiği söylenebilir. Önceki fonksiyonu itibarıyla kapitalizmin iç çelişkilerinin gizlenmesi olarak tanımlanabilecek bir ilave fonksiyon görevi ifa eden Amerikan rüyası, çokkültürcülük uğrağında ABD'de etnikliklere gösterilen "şefkat"in uluslar arası ölçeğe yaygınlaştırılmasıyla ABD emperyalizmini gizleyen ilave bir fonksiyon kazanmıştır. Dolayısıyla konu yeniden dağıtım siyasetinin makro ölçekte geçiştirilmesinden emperyalizmin gizli meşrulaştırılmasına doğru yol almaktadır. Sosyal sorunun üzerinin örtülmesini "başarılı olmuş kimliklerin adeta Üçüncü Dünya'ya aitmiş izlenimi" takip ederken "rüya" küreselleştirilmiş olmaktadır. Oysa yaşadığımız çağın çokkültürcü olup olmadığı akılda tutulmalıdır. Çokkültürcü teoride ekonomi-politik kaygının zayıflığı, gerçek dünyadaki neo kolonyalizmin ve tek kültür hegemonyasının görülmesinin önünde bir engeldir.[29] Çokkültürcü Benetton metaforundaki naiflik, sahte bir uluslar arası dayanışma imgesi yaratarak bencillik, küresel savaşlar ve maddi boğuşmaları görüntüde eritmektedir.

Yanılsamayı telafi etmenin analitiği, farkçılığın varoluşsal zemininin sorunsallaştırılmasından geçer. Liberal farkçı bilincin olmazsa olmazı, her bir etnikliğin iflah olmaz farklılığı ve kendi içinde bütünlüğü savı, piyasanın post fordist biçim-

---

27. Klasik liberalizm, aslında soyut insan kategorisinden hareket eder ve çokkültürcünün somut bağlılıklar ile aidiyete yaptığı vurguyu tanımaz. Liberaller -cumhuriyetçiler gibi- öznenin somut bağlılıklarıyla arasına bir sınır çizgisi çekebileceğini ve somut durumunu nesneleştirebileceğini düşünür. Buna rağmen, kültüralist rölativizmde liberal bir karakteristik daha gizlidir. Yine iki liberal yüz ile karşılaşıyoruz: Evrensel insan hakları da liberal bir söylemdir; insan haklarına rölativist bir temelde kültürcü ve negatif özgürlükçü bir karşı çıkış da. Muhafazakârlığın atası sayılan Burke, soyut ilkeler ve insanlıktan bahsedilemeyeceğini takip eden önermesinin ardına soyut yiyecek hakkından ve eşitlikten bahsetmenin anlamsızlığını eklerken liberalizmin sağ yüzüne bağlanır; Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France, Conservative Texts* (R. Scruton, Macmillan, 1991). Kapitalist dünya ekonomisindeki eşitsiz gelişme dinamiği ve sınıf çatışması için bkz. Samir Amin, *Emperyalizm Ve Eşitsiz Gelişme*, çev. Semih Lim (İstanbul: Kaynak, 1992), Immanuel Wallerstein, *Tarihsel Kapitalizm*, çev. Necmiye Alpay (İstanbul: Metis, 1996), III.

28. Üstel, "Eritme Potasından Çokkültürcülüğe."

29. Küresel(leşmenin) bulanıklığın(ın) başlıca nedeni, Barber'ın deyimiyle "Mcdonalds'laşma ve kabileciliğin" çelişik birlikteliğidir. Bkz. Benjamin Barber, "Jihad Vs. Mcworld," *The Atlantic Monthly* (1992 March). Aktaran Haldun Gülalp, "Globalization and Political Islam," *International Journal of Middle East Studies* 33 (2001). Çokkültürcülük ve neokolonyalizm ilişkilerinin yetkin bir çözümlemesi üzerine bkz. Yeğenoğlu, "Çokkültürcülük Disiplinlerarasılık Mıdır?."

lerine uygun düşmektedir. Kültürel özselcilik, otantikliğin piyasası işlevine yardımcıdır. Üretimdeki etnik işbölümünü, tüketimde otantikliğin piyasası tamamlamaktadır. Burada kültürcü liberal bir yanılgıyla daha karşılaşmaktayız: "Uçucu" kimlikler çağında buharlaşan kimliklerin gerçekliği üzerine kurulmuş bir politika, gerçekliği, tüketime koşullanmış bir imajlar dünyasında kurmak zorundadır. Elle tutulacak kadar somut olan şeylerin ergimesi, ("gerçek") kimliklerin kırılganlığını ve anlık, çoğul, tutunumsuz kimliklerin gücünü deyimler. Kültürel özselcilikteki homojenleştirme, kimliklerin niceliğiyle gerçek kimliğin gücü arasında bir ters orantıyı varsayar. Kimlik ne kadar heterojen ise o kadar az "sahici"dir. Buna karşılık otantik ürünler piyasasında bireylerin kimliklerini metalar vasıtasıyla kurması, kimliklerin sahiciliği tezine kuşku düşürmektedir. Oysa çok kültürcü teori, kimlik politikasının ve orjinal kimlik arayışlarının bir parçasıdır.

Tüketim mabedindeki "manevi" kimliklerin kırılganlığına karşılık, ürün piyasasındaki aktif tüketime katılamayanlar gettolaşarak kimlik kurma yoluna gitmektedirler. Gettolaşmak, üretime katılamayanların, üretimin etnik işbölümünde alt düzeylerde olanların ve tüketimin kıyısında bulunanların isyanıdır. Tüketim kapitalizminde tüketimin ışıltılı dünyasına katılamayan insanlar, maddi olarak, armağan ilişkisi aracılığıyla -gettodaki hemşehrilerinin, çökmeye yüz tutmuş sosyal devletin ve bazı özel kişilerin sağladığı yardımlar- varolmaktadırlar. Her an buharlaşabilen kimliklerin karşısında mabedin dışındaki bu mekanlardaki "evrensel" değerlerle ilişkisizleştirilmiş katı kimlik inşası bulunmaktadır. Piyasada dolaşımda olan kimlikleri satın alabilenler için bu bir kimlik oyunudur. Tüketim evreninin dindarlarının ("seçilmiş kullar") mırıldandığı ilahi şudur: "Bana yeni bir ben lazım". Refah hiyerarşisinin dibinde bulunan ve benlik yenilenmesine gücü yetmeyen gruplar içinse kimlik, oyunlarla yaşayanlara oranla çok daha fazla ciddiye alınır. Güç koşulları paylaşanların birlikteliğinin cisimleşmesi konusunda kırılganlığa tahammül yoktur. Sanki maddi dünyalarındaki çöküntüden duyulan acı, kimlik konusundaki herhangi bir kırılganlığa karşı tepkiye yansıtılmıştır.[30]

"Tüketicilik oyunu"nun kazananları, yeni benliklerin zevkini çıkarsa bile, kaybedenlere (homojen) kimliklerinin dışına çıkmamasını ve orada olduğu "doğal" yerinde kalmalarını söylemektedir. Kapitalist fırsat ideolojisi, farklılaştırılan grubun çok az üyesi için geçerlidir ve hâla bir statüyü ifade eden "evrensel" kültüre katılmak ilke olarak mümkün değildir. Modernite-postmodernite tartışmalarından kotarılmış bir anoloji, *Postmodern Durum*'da kimliklerarası dolaşımın görece azaldığını anlatabilir. Modernite bu anlamıyla "demokratik"ti. Dünyanın Batılı olmayan bölümlerini kültürel açıdan dışlıyor, sınırlarını çiziyor ve ötekileştiriyordu. Buna karşılık "aşağı" kültürlere en azından teori açısından "yüksek" Batılı kültüre ulaşma olanağı tanımıştı. Modernleşme teorisinin teleolojisi, açıkça Avrupamerkezci'dir ama yeryüzünün Batılı olmayan kısımlarının kendilerini eklemleyebildiği bir projeyi de yansıtır. Postmodernitede durum oldukça farklıdır. Farklılık politikası-

30. Gettolarına tıkılmış, çağın kutsanmış özgürlüğünden yoksun, toplumsal dolaşımı sınırlı bireyler için çelişkinin bütün bu yoksunluğun karşıtı olan otomobilde cisimleşmesi ilginç değildir. Sanayi devriminin erken dönemlerinde, kapitalizmin "üretici" aşamasında "makine kırıcılık"ta somutlaşan tepki "tüketici" kapitalizm aşamasında otomobil yakma olarak karşımıza çıkmaktadır. "Tüketicilik oyunu"nun tarafları, "oyuncu" üyeler ve yeni yoksullar hakkında bkz. Zygmunt Bauman, *Çalışma Tüketicilik Ve Yeni Yoksullar*, çev. Ümit Öktem (İstanbul: Sarmal, 1999).

nın radikalize edilmesi, Batılı aristokratik bir dünya görüşünü anlatır. Platon'u hatırlarsak, "herkes olduğu yerde kalmalıdır". "İşgücündeki etnikliği" gözünde tutarsak bu "Üçüncü dünyalı ülkesinde ('kültürel evi'nde) kalmalı; eğer ülkesini terketme gibi bir 'aymazlık'ta bulunmuşsa 'göçmen' (meteikos?) statüsünde olduğu Batı Avrupa toplumunda işbölümünün alt taraflarında bulunmalı; belki de en iyisi 'gerçek' vatandaşlara engel olmaması için üretime dahi katılmamasıdır"..."İngiliz mavi yakalı bürosunda veya fabrikasının başında durmalı, herkes yerini bilmelidir" anlamlarına gelir. Postmodern teoride Avrupamerkezciliğin evrenselcilik eleştirisi aracılığıyla yargılanması bu bakımdan sorunludur. "Yorumcu" (postmodern) "yasakoyucu"nun (modern) ideallerini paylaşmaz ama farklılaştırdığı (Avrupalı olmayan) nüfuslarla kültürel denkliğini de varsaymaz. "Üçüncü Dünya" emperyalizm kavramının dışlanmasıyla ölmüştür ama yorumcu gizli bir farklı dünyalar kategorisine sahiptir ve bunların karıştırılmasından yana değildir.[31] Eşitlik tartışması "modernliğin ölümü"yle bitmiştir ama tartışmanın parçası olan eşitsizlik, farklılık ile birlikte hortlamıştır.

Batılı ülkelerde etnik kökeni farklı alt sınıflarla üst sınıflar arasındaki dolaşım sınırlıdır. Cezayir asıllı Zidane'ın Fransa'nın ulusal futbol takımında yer alması sorunları çözmemektedir. Paris'in düşüşü, dikkatlerimizi problemin göçmen politikalarında yapılacak yüzeysel reformlarla çözülemeyeceğine çekmektedir. Batı Avrupa devletlerinin "sahici" vatandaşları açısından sorun, ötekiye saygı(sızlık) olabilir. Ancak göçmenler açısından ekonomik ve politik bir ardalana sahip olduğu görülüyor. Düşüş, toplumsal tabakalaşmadaki problemlerin nüksetmesi olarak kendini göstermiştir. Sınıfların etnisitelere karşılık geldiği bir toplumsal durumda, ötekiye saygı her iki taraf için aşınmaktadır.[32]

---

31 "Üçüncü Dünya" tartışmaları için bkz. Serge Cordellier, *Üçüncü Dünyanın Sonu Mu?*, çev. B. Gürbüz A. İnsel, A. Akarçay (İstanbul: İletişim, 1998). "Yorumcu"nun farklı dünyalar kategorisini sürdürdüğünün belirtisi "Dördüncü Dünya" nın varlığını hissettirdiği bir dönemde -"emperyalizm"e ve "Üçüncü Dünya" ya karşı olduğu gibi- bu "yeni" gerçekliğe kayıtsız kalmasıdır. Şimdiki yeni dünya, kapitalist yıkıcılığın çevreselleştirmekle kalmadığı, geç aşamasında marjinalize ettiği ülkeleri kapsamaktadır (Örneğin Afrika kıtasının büyük bir bölümü). Samir Amin, *Avrupamerkezcilik, Bir İdeolojinin Eleştirisi*, çev. Mehmet Sert (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993), Bölüm IV. "Gerçek gerçeklik" ve kesinliğin kesin bir biçimde olamayacağı ironisinin epistemolojik-politik sonuçları arasında bir dünya daha ezilmektedir. Postmodern ironi, o insanların ezilmediğini, "sömürü" diye bir gerçekliğin olamayacağını, açlığın sadece bir imaj olabileceğini söyleyecektir ya da kültürel olarak farklı olduklarını ve farklı olma hakkı talep ettiklerini iddia edecektir. Avrupamerkezci ideolojinin içinde, eşitsiz gelişme ve emperyalizmi "dünya sistemi"ne dışsallaştıran ya da "çevre"nin mevcut koşullarını kültürel etkenlere bağlayan görüşler her zaman varolmuştur.

32 Said ve Amin'in ikazlarını dikkate alırsak, risk oryantalizm veya Avrupamerkezcilik ile sınırlı değildir. Oryantalizmin gadrine uğramışların kültürel açıdan kendi kendilerini oryantalize etme durumuyla da ilgilidir. Radikal farklılık politikası, "özne"sinden olduğu gibi "nesne"sinden de teşekkül edebilir. Gettolarda yaşayanların da kimliklerini kültürel bir özcülük içinden kurmaları olasıdır. Oryantalizm oksidentalizm, Batıcılık Doğuculuk, emperyalizm karşı emperyalizm üretebilir (ya da üretmektedir). Bkz. Edward Said, *Şarkiyatçılık, Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner (İstanbul: Metis Yayınları, 2004). Örneğin, yirminci yüzyılın ikinci yarında Amerika Birleşik Devletleri'nde Afrika gerçekliğinin kültürel, siyasal, dinsel ve ahlaki boyutlarıyla türdeşleştirilip monolitik bir yapıya indirgenmesiyle "Afrikamerkezcilik Avrupamerkezciliğin tam da yanına düşmüştür": Bkz. Üstel, *Toplum ve Bilim*. "Siyah güzeldir" Amin'in dikkatimizi çektiği "tersinden Avrupa merkezciliğe" yakın bir örnektir. Şunu da eklemek gerekir ki, Fransa'daki sözkonusu olayların gerçek bir yıkıcılıkla sonuçlanmaması diğer nesnel nedenlerin yanında, "fail"lerin toplumsal bütünleşmeye dair umut taşımalarıyla ilintili olabilir. Modernliğin gerçekleşmemiş eşitlik vaadi yürürlüğe konsa -cemaatçilerin ve ırkçıların yorumlarının karşılığına- sorunların çözüleceğini düşünür gibiler.

IV. KAPİTALİZM VE IRKÇILIK: TAHAMMÜLÜ GÜÇ AYRILIK

"Lanetlenmiş" terimi, Püriten bir dünya görüşünü yansıtır. Fromm, *Özgürlükten Kaçış*'ta püriten paradigmayı Weberyen "demir kafes" yaklaşımını radikalleştirerek ve etik açıdan sorgulayarak değerlendirmiştir. Buna göre, Tanrının "seçilmiş" ve "lanetlenmiş" kulları ayrımı, kapitalist dünya görüşünün kalbinde yer almaktadır. Burada işleyen teolojik mekanizma ekonominin dünyasına karşılık gelir. Fromm, bununla kalmaz; Püriten dünya görüşünün ırkçı yapısallığını da dile getirir. Dolayısıyla, yeni kategori üzerindeki tartışma ırkçılık tartışmasıyla birlikte götürülmelidir.

İdeoloji'nin modernlikle eşzamanlılığı hakkında bir görüş birliğinin varlığından sözedilebilir. İdeoloji denilen "toplum haritaları" modern çağda geleneksel toplum haritalarının etkisini yitirmelerinin bir sonucu olarak etki kazanmışlardır.[33] "Sistematik fikir yapı"larının inşası ve yayılımı için modernitenin sağladığı imkanlar gerekir: Kapitalist bir yayıncılık faaliyeti, kitle iletişim araçları, biçimsel olarak genişlemiş bir kamusal alan vs. Irkçılık da tarihsel olarak ideolojiler çağının bir üyesi ve modernitenin "hediyesi"dir.

Buna karşılık, ideolojilerin tarihselliği konusunda bazı problemler önümüzde durmaktadır. İdeolojilerin kökenlerine dair Antik dönemdeki bazı ipuçlarının ideolojilerin modern çağ üyeliğini tartışmalı bir hale getirdiği söylenmektedir. Örneğin, Marxizmin kökleri bazı Musevi peygamberlerinin öğretilerinde, Zerdüşt dininde, Platon'un felsefesinde vardır. Buna karşılık Marxizm, modern toplumun sınıflı yapısının ürünüdür. Aynı şekilde, Aristotoles'te ve Çiçero'da bazı muhafazakâr izleklerin bulunduğu söylenebilir. Fakat muhafazakâr ideolojinin kalkış noktası için tarihin çarklarının müthiş bir hızla döndüğü devrimler çağını beklemek gerekir. Popper'ın *Açık Toplum ve Düşmanları*'nda gösterdiği gibi, Platon'da totaliter ideolojinin başlıkları bulunabilir. Fakat bu ideolojinin ortaya çıkması için modern bir kitle toplumu, "çökmüş bir kamusal insan" ya da -Fromm'un deyimiyle- *Özgürlükten Kaçış*'ın olgunlaşmış koşulları gerekir.[34]

Irkçılığın kökenleri ve yayılması konusunda benzer kuşkular vardır: Aristotoles'in Yunan ve Yunan olmayanlar ("barbarlar") arasında yaptığı ayrımı, Platon'un halk sınıfına karşı beslediği şüpheyi ya da Haçlıların ve Müslümanların karşılıklı ötekileştirmelerini nasıl sınıflandıracağız? Bu noktada doğrudan ırkçılık kategorisine başvurmanın ırkçılığı kullanışlı bir analitik araç olmaktan çıkarma tehlikesi vardır. Gobineau'nun sanayi devriminin ikinci dalgası sırasında yazdığı *Irklar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* ve Hitler'in Alman (geç) kapitalizminin dış pazar arayışlarını yansıtan *Kavgam*'ı ile Aristotoles'in otarşik Yunan sitelerinin çöküşüne çözüm arayışını tartışan *Politika*'sı arasında tarihsel bir bağlam farklılığı

33. Şerif Mardin, *İdeoloji* (İstanbul: İletişim, 1992).
34. Richard Sennett, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. A. Yılmaz S. Durak (İstanbul: Ayrıntı, 2002).

bulunmaktadır.[35]

Irkçılığın modern doğumu savı onun tarihe yayılmış Öteki tanımları tarafından döllendiği gerçekliğini ortadan kaldırmaz. Ortaçağ'da kilisenin Platon'un ve Aristotoles'in eserlerini tarihsel ve toplumsal koşullara uygun bir şekilde yorumladığı hatırlanırsa, Öteki tanımları konusunda politik kültürel bir süreklilik olduğu düşünülebilir. Pre-modern dönemde karşımıza çıkan ilk sistematik Öteki tanımlaması, Hristiyan düşüncesinde geliştirilmiş renk sembolizminin ek anlamlarıdır. Burada, siyah/beyaz zıtlığına iyi/kötü, saf/şeytani, ruhsal/tensel ve İsa/şeytan biçiminde anlamlar yüklenmiştir. Ben/Öteki ilişkisinin diyalektik karakteri gereğince, Öteki'nin zıddı olan karakteristikler Ben'i ya da Ben'in zıddı olan karakteristikler Öteki'yi tarif eder. Dünyanın Avrupalı olmayan nüfusları, ideal Hristiyanın karşıtı olacak bir biçimde, "kuvvet, kurnazlık, ve şeytanlığa sahip insan şekline girmiş arzu" ve "saldırgan ve kontrol altına alınmamış bir cinsellik"le tanımlanmıştır.[36] Öteki'nin imgesel ve diyalektik yaratımı, toplumun maddi ve politik menfaatlerinin çatışmasına bağlı olarak, hem coğrafyada hem bilinçte Avrupalı kimliğinin (ideolojik) sınırlarını çizmiştir. Sözkonusu imgenin etki alanı, yeni ticari yol arayışı ve "yeni dünyanın keşfi" ile birlikte genişledi. Avrupa yayılmacılığı ve sömürgecilik döneminde, doğrudan yaşayarak elde edilen deneyime dayanan tanımlamalar Öteki'nin tanımında bir değişime imkan sağlamasına rağmen diyalektik ilişkinin etkisi devam etmiştir. Avrupalının ne olmadığını gösteren bir ayna olarak Öteki tanımı sorgulanmadan varlığını sürdürdü. Erken Ortaçağda Öteki'yle özdeşleştirilen Sciopods ve Cynocephali adındaki canavarlardan sözedilmedi ama Öteki tanımı yeni biçimler aldı. Diğer bir deyişle, eski tanımların bileşenleri değil imgesel etki alanı miras kaldı.[37]

---

35. Haçlılar ve Müslümanlar örneğinde Amin'in Said'in bu konudaki görüşlerine koyduğu bir çekinceyi hatırlamak gerekebilir. Buna göre, Dante'nin İslam Peygamberi'ni cehenneme göndermesi gibi unsurlar, *Oryantalizm* yazarının yorumunun aksine, sistemik bir Avrupamerkezciliğin çıktısı olmaktan çok bölgecilik veya etnosentrizmle ilişkilendirilmelidir. Çünkü Ortaçağ'da Avrupa ve İslam aynı "haraçlı ideoloji"nin ortak sosyo-kültürel atmosferini paylaşıyorlardı. Dante'nin bakış açısı karşı tarafta da hakimdi. Fakat eşitsiz gelişme şartları çarpıcı bir biçimde belirmediğinden bunlar ne Avrupamerkezcilik ne de İslammerkezcilik idi. Amin, *Avrupamerkezcilik, Bir İdeolojinin Eleştirisi*, 87.

36. Dönemin Öteki tanımlarının -Ben/Öteki ilişkisindeki indirgemecilikten kaynaklanan bir türdeşleştirme içerse de- kendi içinde bir çoğulluğa sahip olduğu görülmektedir. Örneğin, Doğu'nun tanımında daha çok "zalim ve imansız" sıfatlarına başvurulurken fiziksel farklılık söylemi görece seyrektir. "Vahşi ve yamyam" Afrika (ya da Amerika) tanımlamasında deri rengi ile fiziksel ve kültürel farklılık ön plandadır. İkinci olarak, politik kültürün merkezindeki negatif Öteki imgesinin karşısında bir karşı öteki imgesinin varlığından da sözedilebilir. "Soylu vahşi" edebiyatı, Rousseau'dan çok önceleri, Avrupamerkezci ideolojinin alternatifi olacak bir biçimde, politik kültürün çevresinde yer alabilmiştir.

37. Miles, *Irkçılık*, 21, 28-9, 33. Öteki tanımlamalarının biçimsel olarak değişmesi ve fakat imgesel potansiyellerinin devam etmesinden başka, bazen farklı tarihsellikllerde aynı tanımlamalar da etkisini sürdürebilmiştir. Örneğin, on sekizinci yüzyılda Arsitotolesçi kozmoloji yerini Newtonyen "paradigma"ya bırakırken "aşağılık" Afrikalı imgesinin yaratımında Aristotoles'in hiyerarşik Büyük Varoluş Zinciri kullanılmaya devam ediliyordu. Öyleyse ırkçılığın farklı veya çelişik paradigmaları birleştirebilen bir "üst paradigma" olduğundan sözedilebilir.

Tarihsel bağlam farklılığına bağımlı olarak Öteki tanımlarının içerme ve dışlama unsurları değişiklik göstermiştir. Mesela, "yeni dünyanın keşfi" ile birlikte köle emeğinin kullanılmasına bağlı olarak tanımlamalar, Avrupa'nın egemen sınıflarının bakir topraklardaki doğal zenginlikleri talan etmesi gibi bir amacı daha fazla yansıttı. Üretim ilişkilerinin bağımlı değişkeni olan tanımlamalara ikinci örnek yerli nüfusun işgücü kaynağı olarak görülmesi durumuyla ilgilidir. İşgücü arzının düşük olduğu bir ekonomi politik durumda sömürgecinin yerli işgücüne duyduğu yüksek talep Öteki'nin eskisi kadar cüretli ve düşmanca tanımlanmasının önüne geçmiştir. Ancak bazı yerlilerin "uygarlığa katılmayı" reddetmeleri üzerine bu kez farklı bir strateji uygulandı ve tanımlamalar da yeniden yapılandırıldı.[38]

Köle emeğinin yoğun bir biçimde kullanıldığı dönemde başvurulan ve "siyah" olmayı Tanrının lanetine bağlayan kalıtımsal ırkçılığın yerini çevreci ırk kuramı aldı.[39] Buna göre, fiziksel ve kültürel farklılığın nedeni, iklim ve çevresel koşullardır. Çevreci ırk kuramı, "uygarlaştırma" misyonuna bağımlı bir biçimde dizayn edilmişti: Öteki'nin olumsuz özellikleri, "vahşilik ve kafirlik" giderilemez kusurlar değildir ve bunlar Uygarlık idealine katılım vasıtasıyla, büyük tarımsal çiftliklerde üretime ve pazar günleri ayinlere katılma yoluyla çözülebilir. "Kafir ve vahşi" Öteki, Hristiyan idealine bağlı bir işçiye dönüştürülebilir. İnsana şekil verilebileceği görüşünü içeren "uygarlaştırıcı" çevre kuramına insan varlığının kalıcı ve farklı biyolojik gruplara bölündüğünü söyleyen pozitivist bilim karşı çıktı. Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısındaki bilimsel gelişmelerle birlikte biyolojik ırkçılığa dönüldüğünü görürüz: İklim ve çevresel koşullar, "ırk"ın fiziksel niteliklerini değiştirmez. Bu koşullara bağlı olmaksızın, dünyada "aşağı ve yüksek" ırklar daima bulunmaktadır. "Zenci"nin ya da Afrikalı "ırk"ın "küçük" bir beyinden kaynaklanan "vahşiliği" ve uygar Batılı insanın "büyük" beyni arasındaki karşıtlık doğanın kanunudur. "Bilimsel" ırk düşüncesi, önceki öteki tanımlarının yerini almadı; ekonomi ve politik koşullar içinde onları yeniden yapılandırdı.[40]

Irkçılık, kapitalist birikim sürecinin bir parçası haline geldi. Sadece politik olarak yönetmekle değil, üretimi örgütlemek ve yönetmekle de ilgiliydi. Sadece sınıf sömürüsünü haklı çıkarmak değil belirlenmiş nüfusları çalışan sınıflar olarak işaretleyen bir sosyal dünyanın yaratılmasıyla da ilişkiliydi. Hegomonyanın haklılığını kanıtlayan yardımcı bir ideoloji, ezilenlere ezilmelerinin doğruluğunu ispat eden "ilaç gibi gerekli yalanlar"dan biriydi.[41] İkincisi, kapitalizmin emperyalist aşamasında, ezilen halkların -Batı'nın ezilen sınıfları gibi- doğaya yakın olduklarının vur-

38. A.g.e., 39-40.
39. Kalıtımsal ırk kuramından çevreci ırk kuramına geçiş, aristokrasinin kalıtıma verdiği önemden burjuvazinin deneyime verdiği öneme geçiş olarak da yorumlanabilir. Daha fazla bilgi için bkz. Şenel, *Irk Ve Irkçılık Düşüncesi*, 13-34.
40. Miles, *Irkçılık*, 50.
41. "İlaç gibi gerekli yalanlar", Platon'un *Devlet*'inde (415 a-b-c) yönetici sınıf ile halkın farklı, -biri aşağı diğeri yüksek- kökenlerden geldiğine halkı ve yöneticileri ikna etmek için bulunmuş bir ideolojik (gerçekliğin üzerini örtmeye yarayan) çözümdür. Bu yalana hem halkın hem de yönetici sınıfın inanması, toplumsal düzenin idamesi açısından zaruridir: "...önce önderleri ve yardımcıları sonra da bütün şehri şuna inandırmaya çalışacağım... Bu toplumun birer parçası olan sizler diyeceğim, birbirinizin kardeşisiniz. Ama sizi yaratan Tanrı, aranızdan önder olarak yarattıklarının mayasına altın katmıştır. Onlar bunun için baş tacı olurlar. Yardımcı olarak yarattıklarının mayasına gümüş, çiftçiler ve öbür işçilerin mayasına da demir ve tunç katmıştır... mayasına demir ya da tunç karışık olanların önderlik edeceği gün şehrin yok olacağını Tanrı buyurmuştur".

gulanması gerekiyordu. Aynı yörüngede, oryantalizm önceki yüzyıllardan itibaren "emperyalizmin keşif kolu" vazifesini görmeye başlamıştı. Bilimin meşruluk kaynağı haline geldiği bir çağda bazı halkların aşağı bazılarının üstün olduğu yeniden vurgulandı. Dolayısıyla "kapitalizm ırkçılığı nasıl kullanıyor?" diye sorduğumuzda cevap açıklık kazanıyor: Bir kere, üretim ilişkilerindeki eşitsizliğe eklemliyor.[42] Burjuvazinin karşısındaki ezilen sınıfların bir de ontolojik olarak aşağılık olduğunu kanıtladığında hegomonik gücü perçinlenmiş oluyor. İkincisi, emperyalizmi meşrulaştırıyor.

Irkçılığın geç modern dünyadaki varlığından sözetmek üzere, liberal tezler üzerinde olduğu gibi, Marxist kuram üzerinde de durulmalıdır. Avrupamerkezci ideolojiyi sorgulayan teorisyenler, dikkatimizi "zamanın ruhu" ile Marxizm arasındaki ilişkiye çekmişlerdir: Marxizm, liberal iyimserliği deşifre etmiştir fakat onun uzun vadedeki evrenselciliğini yeterince sorgulamamıştır. Oysa "kapitalist işbölümünün insan toplumlarını göreli olarak istikrarlı topluluklar halinde kurduğunu ya da kurumlaştırdığını düşünmektense onu yıkıma uğrattığını"[43] veya kapitalizmin sınırsız büyüme dinamiğine dayanan evrenselciliğinin dünyayı bütünleştirmeye değil parçalamaya ve eşitsiz gelişmeye götüren çarpık bir evrenselcilik olduğunu düşünmek için birçok neden var.[44] Burjuva ideolojisinin evrenselciliği ırkçılık ve cinsiyetçilik biçimindeki dışlayıcı kuramlar ve hiyerarşik sistemlerle bağdaşmaz değildir.[45] Marxizmin liberal tarih felsefelerinden devraldığı formülasyonda[46], kapitalizmin ulusal sınırlamaları aşma yolunda taşıdığı özsel eğilim vurgulaması katıksız evrenselciliğiyle birlikte yer alır. Bu şartlarda, partikülarizmi çağıran ırkçılık kapitalizme bağımlı bir değişken olarak analiz edilmemiştir. Kuramsal eksiklik, kapitalist pazar soyutlamasının yerine sınıf mücadelesinin somut tarihsel biçimlerini dikkate alan "tarihsel kapitalizm" teziyle giderilebilir. Tarihsel kapitalizm, birbirinden farklı birikim ve emek gücü sömürüsü yöntemlerini içeren ve eşitsiz ilişki biçimlerine karşılık gelen, "merkez" ve "çevre" olarak örgütlenmiş, hiyerarşik bir dünya ekonomisi biçimidir. Irkçılık, kapitalist üretim biçiminin yeniden üretimini sağlayan merkez-çevre eşitsizliğini sosyal bir dünya olarak inşa eder.[47] Tarihsel kapitalizmde kast sistemi bulunmaz. Fakat "çeşitli zaman-mekan bölgeleri boyunca etniklik ile uğraşsal/iktisadi roller arasında yüksek bir bağıntı" vardır. Tarihsel kapitalizmin temel dayanaklarından birini ve kurumsal ırkçılığı oluşturan, dünya işçilerinin "etnikleştirilmesi"nin iktisadi rollerdeki kademelenmeyi katılaştırarak genel gelir dağılımı için "geleneğin" meşrulaştırılmasıyla, kolay bir kodlama sağlamasıdır.[48] İkinci olarak, ırkçılık, "meritokratik sistemin kırılganlığı" nedeniyle devreye

---

42. Irkçılığı ekonomi-politik evrenin fonksiyonu olarak değerlendirmek, onun çelişkili bir olgu olduğu gerçeğini daima dışlamaz. Irkçılık, kapitalist üretim ilişkileri içinde sadece egemen sınıfların dışlayıcı uygulamaları biçiminde değil, "işçi sınıfı ırkçılığı" biçiminde de kendini gösterebilir. Bu noktada, milliyetçilik üzerine yapılmış liberal yorumların bir daha değerlendirilmesi gerekir. Merkezin işçi sınıfındaki ırkçı bilinç, milliyetçiliğin ırkçılıkla eklemlenmesi aracılığıyla gelişir. Milliyetçiliğin temel bileşeni solidarizm, "toplumsal sınıfların dayanışması"yla beraber ulus devlet içindeki ırksal "saflığa" göndermede bulunur.
43. Etienne Balibar, *Irk Ulus Sınıf, Belirsiz Kimlikler*, 15.
44. Bkz. Amin, *Avrupamerkezcilik, Bir İdeolojinin Eleştirisi*, 123-52, 89-229.
45. Etienne Balibar, *Irk Ulus Sınıf, Belirsiz Kimlikler*.
46. A.g.e., 112.
47. Wallerstein, *Tarihsel Kapitalizm*.
48. A.g.e., 65.

girmektedir. Tarihsel kapitalizmde, ödüllerin eşitsiz dağılımının yol açtığı toplumsal istikrarsızlığın ödüllendirmenin gelenek temelinde değil meziyet temelinde yapıldığı savıyla engellendiği düşünülür. Oysa, veraset yoluyla kazanılan ayrıcalık "kaderci inançlar temelinde en azından marjinal olarak kabul edilebilir bir şey olmuşken" birinin diğerinden daha iyi eğitilmiş olduğu için kazandığı ayrıcalık toplumsal piramidin üst basamaklarına tırmanan bir azınlık dışında kabul edilemezdir. Meritokrasi, sanılanın aksine kırılgan ve istikrarsız bir siyasal sitem modeli sunduğu için, ırkçılık ve cinsiyetçilik onarım fonksiyonu olarak devreye girmektedir.[49] Burada sözkonusu olan, fırsat ideolojisinden boşalan yeri ırkçılık ve cinsiyetçiliğin doldurması değildir. Eşitsiz gelişme şartlarında emek gücünün oluşumunda nasıl belirli bir toprağa bağlılıktan kopuşa karşılık ortak ikametin rolü sürüyorsa, ücretli emek sistemine karşılık özellikle "çevre"de kısmi ücretli sisteme geçiliyorsa, tarihsel kapitalizmde etnik temelli bir katmanlaşma sistemi de fırsat ideolojisiyle gerilim halinde yer alabilir. Sermaye biriktiricileri, dünya emek gücünü bu "arada kalmışlık" sayesinde manipüle ederler.[50] Üçüncü olarak, geçmişteki hakim üretim sistemlerinin "yabancı düşmanlığı"nın davranışsal sonucu, "barbar"ın sistemin toplumsal mekanından dışlanması olmuşken tarihsel kapitalizmde aynı strateji kayda değer bir emek gücü kaybı anlamına gelir. Bütün gücünü sınırsız sermaye birikiminden alan bir tarihsel sistem açısından bu taktik ciddi bir sıkıntı demektir. O halde, ırksallaştırılmış işgücünün "verimsizlik" anlamına gelecek bir biçimde sistemin dışına atılması değil, tarihsel sistem içinde üretim maliyetlerini ve sisteme yönelebilecek tehditleri azaltacak bir şekilde "tarihsel sistem içinde tabakalaştırılarak içerilmesi" gerekir.[51] Bu anlamıyla ırkçılık, ekonomi ve politik eşitsizliğin sosyal dünyasını kurma fonksiyonunu haiz "sihirli formül" olarak, antropolojik te-

---

50 A.g.e., 137. Evrenselcilik ile ırkçılığın "doğru dozları arasındaki gergin bir bağla işleyen bir sistemle karşı karşıyayız". Evrenselciliğin çok ileriye gitmesi -Amin'in tanımladığı anlamda kapitalizmin çarpık evrenselciliğinin düzeltimi- eşitlikçi bir iş ve ücret dağılımı konusunda bir talebe yol açabilir. Irkçılığın dozunun kaçırılması ise Nazizm örneğinde olduğu gibi hızlı bir dışlamaya yol açabilir. Bu uç nokta, başta kurbanlarının direnişiyle karşılaşır ama ırkçılığın ayarının kaçırılmasıyla gerçek amacından -"etnikleşmiş ama üretken işgücü"- saptığını söyleyen saf iktisadi mantığa sahip "verimlilik" düşkünü ırkçıların tepkisiyle de karşılaşır. Tarihsel kapitalizm bu hassas dengeler ve gerilimlerin üzerinde işler. Bkz. Etienne Balibar, *Irk Ulus Sınıf, Belirsiz Kimlikler*, 47-8. Balibar'ın belirttiği gibi, (dışlayıcı) "imha ya da tasfiye" ırkçılığı (Nazizm) ve (kapsayıcı) "baskı ya da sömürü" ırkçılığı (sömürgeci ırkçılık ya da ABD örneği) olmak üzere iki tür ırkçılığın varolduğundan sözedilebilir. İlki "aşağı ırklardan temizlenme"yi amaçlarken diğeri tersine "toplumu hiyerarşize etmeye, bölümlemeye niyetlidir". Ancak yukarıda da belirtildiği gibi, hassas dengeler her zaman sarsılabilir. Bu iki biçimi saf haliyle bulmak mümkün olmayabilir. Nazizm'in imha ile köleliği birleştirmesi sömürgeci emperyalizmin "hem zorunlu çalışmayı, kast rejimlerinin kurulmasını ve etnik ayrımcılığı, hem de soykırımları ya da sistematik katliamları uygulaması" bu flu durumları örnekler: Etienne Balibar, *Irk Ulus Sınıf, Belirsiz Kimlikler*.

51. Tarihsel kapitalizmde "rasyonelleştirme"nin dereceleri ve düzeyleri farklılıklar gösterebilmektedir: "...(kapitalizm) emek kesiminde varolan ve bazı emekçilerin yarattıkları artık değerin diğerlerinden daha fazla bir kısmını "kaybettikleri" karmaşık bir hiyerarşi üzerine de kuruludur. Buna olanak sağlayan anahtar kurum part-lifetime ücretli işçi hanesidir. ("Burada kastedilen hane üyelerinin sadece kısmen ya da hayatlarının sadece bir kısmında ücretli olmalarıdır" çevirenin notu.) Bu haneler, ücretli işçilerin saat ücreti olarak, emeğin yeniden üretiminin orantılı hesaplanmış maliyetinden daha azını alabilecekleri şekilde kurulmuştur. Bu, dünya işgücünün

rimlerle tanımlanabilecek bir hoşgörüsüzlük, etnosentrizm ya da yabancı düşmanlığından daha fazla bir şey olarak görülmelidir.[52]

V. MODERN AYLAK'TAN POSTMODERN PARYA'YA

Amin'e göre, postmodernite, "negatif bir ütopya"dır. Ütopyanın yadsınması, anti rasyonalist ve kültürel farkçı düşüncenin arka yüzünün gizli bir neoliberal proje olduğunu deyimler. Dolayısıyla, yeni "ütopyacıların" sırtladığı "kapitalizmin hayaleti" cirit atmaya devam etmektedir.[53] O halde, ırkçılık odağında akla ilk gelen soru şudur: "Karakter değiştirmiş üstyapılar içinde ırkçılığa ne olmuştur?". Jameson'un terimleriyle postmodernite, "geç (ileri) kapitalizmin kültürel mantığı" ve kapitalist dönüşüm dalgasının yeni bir aşaması[54] ise ırkçılığın bu yeni frekansta varlığını eski yapılara tutunarak sürdürdüğünden kuşkulanabilir miyiz?

Irkçılık analizleri, "yeni ırkçılık" terimiyle ideolojinin yeniden çözümlenmesinde önemli katkılar sağlamıştır. Anahtar cümle, geç modern zamanlarda ırkçılığın üslup değiştirmiş bir halde yaşantısını sürdürdüğüdür. Bu analizlerin ilk hedefi, -ırkçılığın dönüşümünü vurgulamak ve varlığına dikkat çekebilmek bakımındankavramsal bir yanılgıya neden olan eski ırkçılık tanımlarının açığa çıkarılmasıdır.

(51 devam)çoğunluğunu kapsayan, çok yaygın bir kurumdur...bu tür hane yapılarının "etnik grup" olarak adlandırılan "cemaatlerde" yer aldığını görmemiz mümkündür. Yani belirli bir devletin sınırları içindeki işgücünün "etnikleşmesi" mesleki bir hiyerarşinin beraberinde gelmektedir". Etienne Balibar, *Irk Ulus Sınıf, Belirsiz Kimlikler*, 105-6. Harvey de "Yirminci Yüzyıl Sonunda Kapitalizmin Politik-Ekonomik Dönüşümü" çerçevesinde, Wallerstein'ın hane yapıları ve emek gücünün oluşumu bağlamında tartıştığı konuyu irdeliyor. Fordizmden "esnek birikime" geçişte, üretimin küreselleşmesi, imalat faaliyetlerinin önemli bir bölümünün "çevre"ye kaydırılması, üretimde uluslarüstü firmalara fason olarak çalışan küçük ve bağımsız işletmelere yönelik geliştirilen stratejiler önemli bir yer tutar. Bu üretim stratejisinde emek gücünün oluşumunda önemli bir ölçüde (tarihsel kapitalizmin) "part-lifetime" ücreti işçi hanesinden yararlanılmaktadır. Emek yoğun teknoloji, sendikal haklardan yoksunluk, "ev içi ve aile emeği", paternalizm bu sistemin temel özelliklerindendir. Bu çözümleme, hane yapıları ve emek gücünün oluşumunu "belirli bir devletin sınırları içinde işgücünün etnikleşmesi" açısından çözümleyen Wallerstein analizini küresel ölçeğe doğru tamamlamaktadır. Buna göre, işgücünün etnikleşmesi kapitalist toplumlarda olduğu gibi (ulusal işbölümü), dünya ekonomik sitemi açısından da (uluslar arası işbölümü) geçerlidir. Bkz. David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Gülnur Savran (İstanbul: Metis, 2003), ikinci bölüm.

52. Wallerstein, *Tarihsel Kapitalizm*, 88. "Her zaman "zenci" olan birileri vardır (olmalıdır)" ilkesince, toplumsal cemaatler sürekli olarak yeniden yaratılır; işgücünün etnikleşmesi süreci daimidir. Tarihsel kapitalizm, "eşitsizliğin haklı çıkarılması için (diğer taraftan fırsat ideolojisiyle "ılımlılaştırılmasına" karşılık) meritokratik olmayan" bir yönteme başvurur: Irkçılık tam da öğretisinde evrenselcilik karşıtı olduğu için kapitalizmin bir sistem olarak sürmesine yardımcıdır. İşgücünün büyük bir kısmına, meziyet ilkesiyle haklı çıkarılabilecek olandan çok daha az ücret verilebilmesine olanak tanır". Wallerstein, *Tarihsel Kapitalizm*, 47.

53. Samir Amin, *Kapitalizmin Hayaleti, Günümüz Entelektüel Modalarının Eleştirisi*, çev. Cengiz Algan (İstanbul: Sarmal, 1999), bölüm VI.

54. Fredric Jameson, "Postmodernizm Ya Da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı," in *Postmodernizm*, ed. Necmi Zeka (İstanbul: Kıyı, 1994).

Irkçılık analizlerinde sıklıkla düşülen metodolojik bir yanlış, ondokuzuncu yüzyılın "bilimsel" ırk tartışmasından yola çıkarak, yirminci yüzyılda ırkçılığın öldüğü sonucunu çıkarmaktır. Fakat UNESCO demecinde (1967) belirtildiği gibi, ırkçılık grup farklılıklarının kaynağının biyolojik olduğunu kanıtlama çabalarında başarısızlığa uğradığında, kültürel farklılıklar, eğitim standartlarında eşitsizlik terimlerine ya da onun süregelen ırkçı inanışlarının üzerini örtmeye yarayacak diğer doktrinlere sarılmaktadır. Başka bir deyişle, ırkçılık ilk çözümlemede biyolojik bir referansa başvurmayabilir. Yeni ırkçılık "kültürcü" ya da "ırksız bir ırkçılık"tır.[55] İkinci metodolojik yanlış, ırkçılığın deneysel kanıtlarla doğrulanabilecek tutarlı bir grup iddiadan oluştuğunu varsaymaktır. Irkçılığın tutarlı bir doktrin olarak araştırılması "anlamlarını söylenmemiş iddialar ve kabullerden çıkartan ve yapılarında açık bir 'mantıksal' yapı oluşturma kriteri sağlamayan daha az biçimsel yapıdaki iddiaları, basmakalıp yakıştırma ve sembolik tanımlamaları" dışlar. Yani klasik ırkçılık analizi, kurumsal ırkçılığa ya da ırkçılığın gizli anlamlar yükleme konusundaki yeteneğine karşı duyarsızdır.[56] Üçüncü hata, analiz biriminin Nazizm ve Faşizm ile sınırlandırılmasıdır.[57] "Günahkar tekeler" böylece belirlendikten sonra ırkçılık, Avrupa'nın liberal "demokratik" ve "modern" rejimleriyle Avrupamerkezci düşünceye dışsallaştırılmış olur. Oysa totalitarizmin günahlarını pratik hayatlarında hisseden Frankfurt Okulu teorisyenleri dahi, Nazizmin ve Faşizmin özgüllüğüne yönelik araştırmalar yapmakla birlikte, ırkçı buzdağının görünmeyen kısmındaki ekonomi ve politik süreçlerde kapitalizmin etkisini vurgulamışlardır.

Irkçılığın ideolojik yatağındaki kültürel farkçılıkla belirmesi savı, ekonomik kategorilerin kültürel imajlara dönüştürüldüğü bir dönemde stratejik bir öneme sahiptir. Buna göre, radikal farklılık politikası, pekala bir yeni ırkçılığa dönüşebilir. Postmodern Öteki etiğindeki asimetrik ilişki biçimi, ilişkinin taraflarının alter ego algısı ilk bakışta pek masum görünse bile indirgenemez farklılık tezi ve Öteki'nin net bir biçimde belirlenmesi, insanlığı modernitenin "zorbalığından" kurtarmaya çalışan iyiliksever postmodernlerin tuzağı olabilir.[58] Buna karşılık, kültürel farkçı-

55. Etienne Balibar, *Irk Ulus Sınıf, Belirsiz Kimlikler*, "Four Statements on the Race Question," (Paris: UNESCO, 1967).

56. Miles, *Irkçılık*, 64.

57.Cemil Meriç, "Nazizm: İkinci Dünya Savaşı'nın Günahkâr Tekesi," in *Umrandan Uygarlığa* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1998).

58. Postmodern Öteki etiğinin -ve özel olarak Levinas etiği- tuzakları konusunda bkz. Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker (İstanbul: Ayrıntı, 1998), IV-V. Bauman, Öteki etiğindeki koşulsuz sorumluluk bilincine dayanan asimetrik ilişki biçimini ("Öteki herhangi bir şey talep etmeye vakit bulamadan Öteki için duyulan sorumluluk"), "ontoloji öncesi" bir sorumluluk durumu ve "özgürlükten kaçış"ın "en karşı konulmaz olduğu durum" olarak tanımlıyor. Özgürlüğün en mutlak, sorumluluğun sınırsız olduğu için en dayanılmaz olduğu durum paradoksları içerir: "Aynı toprak aşkı da nefreti de besler; sevgilerin en şefkatlisini ve nefretlerin en zalimini. Sorumluluk alanı aynı zamanda kaçınılmaz olarak zalimliğin alanıdır. Yalnızca zalimliğin sınırsızlığı etik emrin koşulsuzluğundan daha ağır basabilir (ya da mantık böyle söyler); ağır basmaktan başka, susturur ya da gözden uzaklaştırır. Yakınlık, ahlakın en göz kamaştırıcı zaferlerinin alanıdır, ama aynı zamanda en onur kırıcı yenilgilerinin alanı". Ayrıca Öteki ilişkisi, toplumsal konumların soyutlandığı -ne zenginler ne de yoksulların- "insanlığın çıplak özünün yer aldığı iki kişilik bir ahlak partisi"dir. Üçüncünün varlığını (Ötekiler) kabullenmekte zorlanır. Üçüncü, (toplumsal) adalet'tir. Dolayısıyla, Öteki etiğinden adalete giden yol "taşlıdır". Ahlakın özelleştirilmesi ("Ahlak evde başlar"), ahlakın tarihsel bağlamından ve maddi dünyadan koparılarak salt metafizikleştirilmesi, kamusal veya küresel sorunların ancak etik kınamanın konusu olabileceği

lıktan türeyen "yeni ırkçılık" buluşu tek başına bir eşitsizlik biçimini çağrıştırmaz. Bazı yeni ırkçılık teorisyenlerinin analizleri, klasik ırkçılığın biyolojik göstereninden kültürel gösterene geçildiği gibi, ast-üst hiyerarşisinden uzaklaşıldığını ırkçılığın şimdiki halinde farklılık vurgusunun ırklar arasındaki hiyerarşi düşüncesini geçersizleştirdiğini belirtmektedirler.[59] Kapitalizmin eşitsiz gelişme dinamiğinin analizinden çıkarılmış sonuçlar bunu doğrulamamaktadır. Kapitalizmin yirminci yüzyılın sonlarındaki ekonomi ve politik dönüşümü, erken kapitalizmde olduğu gibi, geç kapitalizmde "lanetlilerin" varlığına ışık tutabilir. Postmodernitede ırkçılığın yerini saptamak ancak böyle anlamlı olabilir. Eğer "her zaman zenci olan birileri varsa" eşitsizliğin mahkumları da onlar olmalıdırlar.

"Lanetliler"in soykütüğünü araştırdığımızda, erken kapitalizm döneminde - modernitenin zaman ve mekan denetiminde- "aylakların" üzerinde kurulmuş toplumsal-politik denetimi anımsayabiliriz. Geleneksel toplumsal denetim mekanizmalarının iflasıyla yeni mekanizmaların kurulması sürecinin arasındaki zamansal ve mekansal "boşluk"ta kesinlik arayışı radikal bir niteliğe bürünmüştü. Bu, eski denetim mekanizmalarıyla beraber eski hiyerarşi biçimlerinin de yerlerini yeni tekniklere bıraktığı bir zaman dilimiydi. Focaultgil analizin odağındaki pastoral iktidardan modern iktidara geçişin somut uygulamalarının kökenleri -hapishaneler, düşkünler evi, darülacezeler, akıl hastaneleri vd.- bu tarihsellikte yer almıştır. Yoksullar, dilenciler ve aylakların toplumsal durumu üzerinde önemle duruldu. Erken Hristiyanlığın ve Fransiskenler'in "havarice yoksulluğa" yönelik ilgileri yeniden gözden geçirildi. Muhtaçlar, köksüzler ve efendisizler artık yeni inşa edilen mekanizmaların Öteki'leri olarak, toplumsal bir komplonun "özneleri" ve "mütecaviz, sarhoş ve tehditkâr olarak betimleniyorlardı". Özellikle yoksullara karşı yoksulluğun yarattığı ahlâki tiksintiden kaynaklanan bir öfke vardı. Onsekizinci yüzyılın ortalarında Hristiyan peygamberinin "masum" çocuklarının kutsallık halesi iyiden iyiye yırtılmadan önce, halkın doğaya ve hayvanlar alemine yakın olduğu, irrasyonel bir doğaya sahip bulunduğu hemen hemen sistematik bir biçimde işleniyordu. Kültür ve doğa ayrımı yapılmış, halk kültürü "doğal" olarak işaretlenmiş, halk kültürüne karşı bir savaşa girişilmiş, saray çevresinin ve kentli burjuvazinin "medeni" kültürü tek gerçek kültür olarak ortaya konmuştu. Çözüm, yeni "lanetlelieri" eski sosyallikler dünyasına geri göndermekle sağlanamazdı. Yığınların devrimci taleplerini önlemek ve toplumsal düzeni sağlamak için "her sınıf kendi yerinde kalmalı" ve yeni denetim tekniklerinin gözetiminde bulunmalıydı.[60]

Eski hiyerarşinin çözülme koşulları altında yeni hiyerarşiler yapılandırma etkinliğinde halk "sınıfına" karşı girişilen "haçlı seferi" veya "güruh korkusu" "sınıf ırkçılığının" kökenleri hakkında yerinde bir örnek ve geç modern dönemin eşitsizlikçi ideolojilerini çözümlemek açısından kaydadeğer bir açıklama tarzı sunar. Erken modernitenin olduğu gibi postmodern zamanların da paryaları vardır. Refah

---

(58 devam) yorumunu çağrıştırır. Mikro etik, toplumsal adalete giden taşlı yolu aşamadıkça (makro bir perspektif kazanamadıkça) ve ben-Öteki ilişkisindeki asimetriyi kazanan mutlu azınlık ile kaybedenler düzeyinde kurmadıkça ahlakın özelleştirilmesi piyasanın özelleştirilmesi sürecinin bir parçası olmaya adaydır. Bkz.Bauman, *Postmodernlik Ve Hoşnutsuzluklan*, bölüm IV.

59. "Yeni ırkçılık" analizlerinin eleştirisi üzerine Miles, *Irkçılık*, 90.

60. Bauman, *Yasakoyucular Ile Yorumcular*, bölüm III, V.

devleti, muhtaçların durumlarını bireysel doğalarının sonuçlarına bağlamamıştır. Temel ilke tam istihdamdı ve işsizlik bu ana kuralı bozan istisnai -ve toplumun sorumluluğu dahilindeki- bir durumdu. Rasyonalizasyon, daha fazla istihdam ve daha az eşitsizlikle yakın anlamlıydı. Artık durum böyle değildir. Sermaye birikiminin refah kurumlarına özgü olmayan yolları bulunmuş, emek-sermaye "uzlaşması" terk edilmiş ve sermaye "refah" dizgininden boşalmıştır. Rasyonalizasyonun anlamı değişmiştir. Bundan böyle, istihdam ile rasyonalizasyon arasındaki bağ neredeyse kopmuştur. Piyasadaki yeni rasyonalizasyonun anlamı işsizliktir. Dahası, bu yeni ürünleri sigorta etmekten de vazgeçilmektedir. Kapitalizm, refah devleti durağında bir süre bekledikten sonra yoksulların kendi varlık nedeni olduğunu çarpıcı biçimde bir daha hatırlıyor ve modernitenin aylaklarından postmodenitenin "paryaları"na geçiliyor. Foucaultgil iktidar arkeolojisinin bulguları bir daha doğrulanmaktadır. Refah kurumlarının güvence verdiği "alt sınıflar", neoliberal "ütopya"nın varlık nedeni ve "tehlikeli"leri kategorisindedir. Rasyonalizasyonun yeni türü, toplumsal çelişkiyi tüketenler ve tüketemeyenler çelişkisine dönüştürmüştür. Formasyonu "tüketici oyununa katılma becerisi" üzerine kuruludur. Oyuna katılamayanlar, refah kurumlarınca tanımlandığı biçimde "emeğin yedek gücü" değildir. O halde, tüketim gezegeninin uydusundakilerin denetimi için yeniden yapılandırılmış mekanizmalar gerekir. Burada devlete yönelik çelişen iki talep birleşmektedir: Bir yandan, özelleştirme ve devletin klasik yeniden dağıtım siyasetinden elini çekmesi ve diğer yandan yeni denetim işlevleri edinmesi. Neo-liberal kuramcı Hayek'in teorisinin pratikleşmesi olarak yeni suç ve ceza sistemi *Yasa ve Düzen*, piyasanın "serbestleştirilmesi"ne yönelik politikalar ve serbestleştirmenin sonuçları olan tüketici özgürlüğünden mahrum edilenlerin bir köşede denetim altında tutulması için devreye girmektedir. Refah devletinden koparılmışlar için imgesel ve gerçek hapishaneler hazırlanmaktadır.[61] Piyasa rasyonalizasyonun değişen anlamı ile çakıştığında, küresel yoksulların denetim altına alınması (mahkumların artışı) ile istihdamın azalması birarada yer almakta ya da bir karşı-istihdam sürecini yeni denetim tekniğine dönüştürmektedir.

"Alt sınıflara" yönelik olarak polis suçlarında görülen artışlar, yasa ve düzen dengesinde, yasa tarafından öngörülmemiş ve -fakat onun mantıksal sonuçları arasında sayılmadan edilemeyecek- düzen'in radikalleştirilmesiyle elde edilmiş bir sonuçtur. Bir sınıf ırkçılığı analizine uygun kanıtlar birikmiştir ve Sanayi Devrimi döneminde proleteryaya yansıtılmış kimi özellikleri sürdürmektedir: Tüketimin aktif üyesi olamayan nüfusları "suç yuvası" olarak gösteren bir propaganda, "maddi ve manevi sefalet, soydan gelen kötü alışkanlıklar (alkolizm, uyuşturucu), bedensel ve ahlaki kusurlar, bedensel kirlilik ve cinsel kontrolsüzlük, insanlığı 'soysuzlaşmayla' tehdit eden özel hastalıklar, banliyö ve gettolara yapılan toplumsal-polisiye müdahale".[62] Neoliberal adalet, sınıf kökeniyle ırkçı gösterenler arasında eskisi gibi bir bağ kurmaktadır ama aynı zamanda yansıtmanın nesneleri "Avrupalı" özneye dışlaşmıştır. Irkçılık, bazı ulus devletlerin kuruluşunda ulusal mitlerin yaratıl-

---

61. Bauman, *Postmodernlik Ve Hoşnutsuzlukları*, Bölüm I, II, III, V. Ayrıca bkz. Etienne Balibar, *Irk Ulus Sınıf, Belirsiz Kimlikler*, Sınıf Irkçılığı, Miles, *Irkçılık*, 139-78.
62. Etienne Balibar, *Irk Ulus Sınıf, Belirsiz Kimlikler*. Balibar'ın yeni ırkçılık ve sınıf ırkçılığı konusundaki analizini özellikle Fransa'yı da kapsayacak bir biçimde sürdürdüğünü eklemek gerekir.

ması, "saflık" ve "birlik" gösterenlerine referans sağlamasıyla gördüğü fonksiyonu, uluslar arası rekabetin arttığı bir dönemde devletin güçlendirilmesi olarak görmektedir. Yeni sağ ırkçılık lobisinin bürosu haline gelmiştir.[63] Thatcher ve Reagan örneğindeki neoliberal milliyetçilikte "içeridekilerin" ("evsahipleri") dayanışmasını inşa etmek kapsamında "göçmenler" açıkça bir yük olarak görülmeye başlanmıştır.[64] Postmodern zamanların yeni ırkçılığında sınıf kökeni etnik kökenle üst düzeyde bir kesişim yaşamaktadır. Bu proleteryanın maruz kaldığı sınıf ırkçılığı değil "milliyetçi(likle birleşmiş) sınıf ırkçılığı"dır.[65] Irkçılığın nesnesi, sadece sınıfı gereği "keş", "suçlu", "hastalıklı" olanlar değil "keş", "suçlu", "hastalıklı" ve "mütecaviz" Arap veya Kuzey Afrikalı'dır.[66] Çelişik gibi görünen ama birbirlerini kesen iki olgu, "çoğulluk" korosunun yüksek sesine karşılık ırkçılığın mağdurlarının "farklı" olarak tanımlananlar olmasıdır. Dolayısıyla, yeni ırkçılık analizlerindeki hiyerarşik düşüncenin yeni ırkçılığın göstereni olmadığı yönündeki iddialar gerçekçi olmaktan uzaktır. Fark düşüncesinin, toplumsal açıdan nötr olduğunu ya da eşitlik-eşitsizlik konusundan bağımsız olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Dünya sistemindeki işbölümünde "karşılaştırmalı ("farklı" diye okuyunuz) üstünlükler" teorisi olarak emperyalizmi gizleyen teori, ulusal (ya da AB düşünüldüğünde ulus-üstü) ölçekte radikal faklılık olarak işlemektedir: Herhangi bir Batı Avrupa ülkesinde yaşayan "Bangladeşli farklıdır; ama onun da bir işlevi vardır. Çünkü toplumsal işbölümü açısından ayak vazifesi görmektedir". Denklem, insanlığı Platoncu adalet anlayışının temellerine döndürebilir. Daha kötüsü, bu toplumlarda toplumsal işbölümüne üretken bir biçimde dahi katılamayanlarla ilgilidir. Çünkü bu nüfuslar küresel üretimin "esnekleşmesi" ve gitgide "azgelişmiş" ülkelere kayması nedeniyle ancak "kendi evlerinde" kaldıklarında işlevseldir. Kültürlerinin evini terk edenler, sistemik mantık gereği, Avrupa topraklarında "fazlalık"tır.

---

63. Fransa ve Avrupa'da yeni sağ ve ırkçılık üzerine bkz. "Yeni Sağ-Aşırı Sağ Özel Sayısı," *Toplumbilim*, no. 7 (1997).

64. Yeni Sağ, göçmen "yükü"nde kurtulmak üzere kullandığı argümanların "mantıklı" olduğunu iddia etmektedir. (İstihdam, kamu hizmetleri, kamu kaynakları açısından bir yük ve kökten farklı bir kültürün insanı olarak göçmen). Burada, rrkçılığın -işçi sınıfı ırkçılığındaki paradoksta olduğu gibi- çelişik bir olgu olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Irkçılık "mantıksal" açından kuvvetli veya irrasyonel savlarla desteklenebilir. Bu, bir mitos olarak ırkçılığın, akıl karşıtı felsefelerin ekonomi ve politik zemininde, kapitalizmin tıkanıklıklarını aşma ve sisteme yönelecek eleştirel tehditleri gündem değiştirerek savma potansiyeli içinde bir bağımlı değişken olarak işlev görebildiği gerçeğini değiştirmez. Irkçılığın "rasyonelliği" konusu, ırkçı tezlerin başvurduğu argümanlar demetinden çıkarılmıştır. Dolayısıyla eleştirel değerlendirme ırkçılığın "mantıklı" yapısı üzerine de çevrilmelidir. Çünkü ırkçılık en "akılcı" olduğunda bile gerçek gerçekliği gizleyen bir akıldışılık içerir. Örneğin, Yeni Sağ'ın ideolojisinde harmanlanmış ırkçılığın en "akılcı" iddiaları deneysel gerçeklere uygun olmaması bir yana -empirik olarak doğru olsa bile- neoliberalizmin çelişkilerini örten bir nitelik taşıması bakımından "akılcılık" açısından tartışmalıdır. Çünkü, nedeni değil sonucu veri almakta ve nedenlerin nedeninin arayışından kaçınmaktadır. 1980'lerden itibaren yerleşen neoliberal uygulamaların faturasını göçmenlere çıkarmaktadır. Bu anlamıyla ırkçılık " 'toplumsal patoloji'nin tüm boyutlarını ırktan ya da son zamanlardaki eşdeğerlerinden (etniklik vd.) türeyen bir dizi gösteren ile sınırlı tek bir davada birleştirme(ktir)". Etienne Balibar, *Irk Ulus Sınıf, Belirsiz Kimlikler*, 274.

65. A.g.e., 265.

66. A.g.e.

VI. SONUÇLAR: PARİS'İN GÖSTERDİKLERİ

"İnsanda insanlığın halleri gizlidir"

Montaigne

"Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen"

Şeyh Galip[67]

VI - I ÇOKKÜLTÜRCÜNÜN İYİMSERLİĞİ

Aydınlanma çağı düşünürü, toplumsal dönüşümde ekonomik ilerlemenin rolünü kestirmişti ama iyimserdi. İlerlemenin çelişkisiz ve doğrusal bir süreç izleyeceğini düşünmüştü. Dönemsel ilerlemenin sınıfsal niteliğinin üzerini örtmüş ve evrensellik iddiasında bulunmuştu.

Aydınlanmacının iyimserliğinin izlerinin, onun evrenselciliğine isyan eden çokkültürcüde sürdüğünü görmek ilgi çekicidir. Teori, evrensel değerleri dil oyunlarının rölativizminde eriterek anti Aydınlanmacılığa yönelir. Oysa iyimserlik ölçeğinde sözkonusu olan bir anti Aydınlanmadan çok karşı Aydınlanma'dır. Çokkültürcü, anarşistin devleti, Aydınlanmacının ilerlemeyi analiz tarzında olduğu gibi, kültürel dışlayıcılığı ya da Öteki'ye tahammülsüzlüğü soyut bir kategori olarak değerlendirir. Aydınlanmacının yanılgısı, proleteryanın talepleriyle uzlaşmadığı bir tarihsellikte belirginleşmişti. Şimdiki zaman kipinde, Paris'in düşüşü ile çokkültürcünün yanılgısına mı tanıklık ediyoruz?

VI- II İMKANLAR: CALVİN'İN HAYALETLERİ VE WEBER'İN GARDİYANLARINDAN SONRA YENİDEN MARX'IN HAYALETİ Mİ?

Marx, *Manifesto*'nun girişinde kapitalist toplumun geleceğini "komunizm hayaleti" gibi bir metafora başvurarak betimlemişti: "Avrupa'da bir hayalet dolaşıyor: Komünizm hayaleti. Eski Avrupa'nın bütün güçleri bu hayaleti defetmek üzere kutsal bir ittifak içine girdiler: Papa ile çar, Metternich ile Guizot, Fransız radikalleri ile Alman polis ajanları".

Komunizm hayaleti, gerçekleşmemiş ama gerçekleşmesi gerektiği düşünülen bir imgelemi temsil ediyordu. Geç modern dönemde ise Calvin'in hayaletlerinden,

---

67. Doğu'nun ve Batı'nın iki büyük edibindeki evrensellik düşüncesine dikkatimi çeken Sabahattin Eyuboğlu'dur. Bkz. Montaigne, *Denemeler*, çev. Sabahattin Eyuboğlu (İstanbul: Cem, 1999), 12-3 "önsöz". Türkiye'nin düşünce tarihindeki "Doğu-Batı sentezleri"nin Batı ve Doğu arasında bir sentezden (bireşim) çok analize ve kategorizasyona yönelmesi, benzerlikten çok farklılığı öncelemesi hatırlandığında yukarıdaki ikili özellikle dikkat çekicidir. Diğer ilginçlik, Monatiagne'in "Pironcu kriz" çağının (rölativizm) insanı ve görecelik yandaşı bir düşünür olarak insandaki insanlık hallerine dikkat çekmesidir. Postmodernite bu krizle benzerlikler taşımaktadır. Fakat Montaigne gibi "görecelikçi evrenselciler"i pek azdır.

Weber'in gardiyanlarından sözediyoruz. Ancak, önemli bir fark vardır: Marx'ın imgesinin projeksiyon ya da tasarım boyutu süreç özelliğiyle yer değiştirmiştir. Calvin ve Weber imgesi, gerçekleşmiş olmasıyla bir tasarımdan çok pratiktir.

Bu dışlayıcı pratiğin insanlığın bir bölümü üzerine çökmüş ağırlığı düşünüldüğünde, Calvin ve Weber üzerine kurgulanan imgelemin sonucunun Marx'ın metaforuyla çakışması olası mıdır? Calvin'in hayaletinin bilincine varanlar, Weber'in gardiyanlarından korkmamayı öğrenenler Marx'ın hayaletinin yeni taşıyıcıları olabilir mi?

Paris Baharı'nı bizzat yaşayanlar, devrimci dalganın bir hafta öncesinden dahi öngörülemez olduğunu anlatırlar. Buna karşılık, yeni düşüşün gerçekleşme olasılığına dair kahin olmaya gerek yoktu. Aslında, öngörülebilirlik özelliğinin yanında onunla bir ikilem oluşturabilecek bir başka özellik vardır: Devrimci bilinç ve teori eksikliği. Yeni devrimci adayları, ne Marx'ın proleteryasıdır ne de Marcuse'un öğrencileri. Marx'ın hayaletinden sözetmek için fazlaca iyimser olmak gerek. Hipotetik hayaletin gözlükleriyle bakıldığında, Paris'te isyan edenlerin kapitalistlerin çıkarlarına uygun düşebilecek orta hane modeline uygun bir sosyo-ekonomik ölçek içinde bulundukları söylenebilir. Ne eski cemaat biçimlerinden tam olarak bağımsızlaşmışlardır ne de küçük hane yapısı içinde proleterleşerek "yaşamın gerçek koşullarıyla yüz yüze" gelmişlerdir.[68] Gettodaki hemşehrilik ve etniklik bağları armağan ilişkisi vasıtasıyla devrimci bilinçle ışıldamalarını önlemektedir. Somut yaşamlarının biçimi hem "yüzeyde batmadan kalabilmenin aracı" hem de "duraganlık"larının nedenidir. O halde saf iktisadi mantık (ve Ortodoks Marxizm) onların politikleşmelerinin de kısıtlı olduğunu söyleyecektir. Proleterya, üretim ilişkilerinin negatif kapsamı içinde devrimci bir bilince ulaşmış işçidir. Üretim kozu, onu tarihin zembereği yapar. İşledikçe ışıldayan, ürettikçe değiştiren bir varlıktır. Oysa yeni adaylar, üretime yabancılaşmak bir yana genellikle üretimin dışında yer almaktadır. Kaldı ki, devrimi kitaplardan duyan öğrencilerin teorik birikimlerinden de uzaktırlar. İnsanlığın yeni ezilenleri, hem üretimin ve okulun sağladığı eğitimden uzaktırlar hem de kurtarıcı ideolojiler, son laik peygamberler kuşağının geçişiyle zayıflamıştır; kurtuluş ideolojisini mezar taşlarından dahi okuyamayacak durumdadırlar.

VI - III İMKANSIZLIKLAR: MEZAR TAŞLARI VE KÖRLÜK, IZDIRABIN TEORİSİ

İlk düşüşün devrimcisi burjuvazi, elinden *Ansiklopedi*'yi (Diderot ve D'lambert) *Toplum Sözleşmesi*'ni (Rousseau) veya *Sivil Hükümet Üzerine İki Deneme*'yi (Locke) düşürmezdi. 1789'un burjuvazisi, köylüleri seferber etmişti ama Babeuf'un "Dağlılar isyanı" fikrini bir kalkışma olarak görecek kadar devrimci bilinç sahibiydi. Paris Komünü'nde Enternasyonal ezberlenmişti. Marş ağızlarda, Manifestolar ceplerdeydi. 68'liler, sokaklara cep kitaplarıyla çıkmışlardı. Birbirinden farklı üç ilmihal vardı ellerinde. Marx, Mao ve Marcuse ("3 M"). "Lanetlenmişler"in *Yeryüzünün Lanetlileri* (Fanon), *Avrupamerkezcilik* (Amin) ve *Oryanta-*

68. Küçük ve orta hane yapısının ekonomi-politiğinin çözümlemesi üzerine bkz. Wallerstein, "Kapitalist Dünya Ekonomisinde Hane Yapıları ve Emek Gücü Oluşumu".

lizm (Said) gibi kendi tarzında kurtuluşçu metinlerden haberdar olup olmadıkları empirik açıdan bilgimizin dışındadır ama -mantıksal olarak- sosyal ve ekonomik koşulların onları bundan mahrum bıraktığı düşünülebilir.

Ayrıca postmodernitenin entelektüel'in ve büyük teori'nin egemenliğine karşı açtığı savaş, cepteki büyük kelimelere duyduğu şüphe ve küçümseme, bu insanlar için ızdırabın teorik kaynağı olarak görülmelidir. Eşzamanlı bir seyir izleyen neoliberal transatlantik, acının ikili niteliğini bünyesinde barındırmaktadır. Birincisi, pazar mekanizması, lanetlenmişleri gettolarına gömmektedir. İş bulabilen için büyük markalara fason üretim yapan küçük ölçekli firmalarda artan oranda sömürü; iş bulamayan için işsizlik, yoksulluk ve yoksunluk. Üretime katılan da sadece tüketime -armağan ilişkisiyle- katılan da gettoda buluşmaktadır. İkincisi, pazar mekanizması içinde entelektüelin vasıfları aşınmıştır. Modernitenin başından itibaren aşırı uzmanlaşma zaten entelektüeli yaralamıştır. İleri kapitalist dönemde ise sivil toplumun pazar merkezli genişlemesi içinde, entelektüel marjinal bir konumuna düşmüştür. Pazar, hakim etik otorite olmak itibarıyla, paradoksal olarak kurtuluşun da merkezi haline gelmiştir. Kurtuluş artık, kurtuluşun katilinin elindedir. "İdeolojinin ve tarihin sonu" ile paryanın tutunumsuz hareketi ve entegrasyon çabası başlamadan son buluyor. Kısa bir zaman önce, büyük anlatıların bütünleştirici yapısı içinde kimliklerini bir proje olarak yaratabiliyorlardı. Hatta kimi teorisyenlere göre, kurtuluş buradaydı (Marcuse). Oysa postmodernite oldukları yerde kalmalarını, tarihin beyaz insan için dahi sonunun geldiğini, ideolojinin yıkıcı soğukluğunun kültürün sıcak evinde aşıldığını söylüyor.

Postmodern farklılık çığlığının parya tarafından anlamlandırılması, parya için kuşandığında üzerinden atamayacağı uğursuz bir kostüm kabilindedir. Çelişik gibi görünen, postmodernitenin farklılıkçı peygamberleri ile ırkçıların aynı sulandırılmış rölativizmden hareket etmeleridir.[69] Rorty'nin sıcak cemaat özlemi Le Pen'in "Kuzey Afrikalıları severim fakat onların yeri Mağrip'tir" cümlesinde buluşuyor. Cemaatçi, rölativist yatağına yattığında asırlardır orada duran ırkçıyla karşılaşıyor.[70] Paryaya gelince, kökten bir biçimde farklı olduğuna ikna olması, onun için

---

69. Rölativizm ve toplumsal anomi ilişkisi olumsal değil yapısal bir ilişkidir. Bu yapısal ilişki, "niçin zalim olmamalı?" sorusunun doyurucu cevabının olmamasından ya da "şiddete direnmenin imkansızlığı"ndan kaynağını alır. Bkz. Hilmi Demir, "Cemaatin Dirilişi Ve Yükselişi Miti: Şiddete Direnmenin İmkansızlığı," *Türkiye Günlüğü*, no. 81 (2005). Rölativizmin epistemolojik birikimiyle "çoğul değerleri" önceleyip totalitarizme karşı bir zırh sağladığı söylenir. Fakat aynı nedenle şiddete karşı korunmasız ve politik projelerine karşı dirençsizdir. "Şiddete direnmenin imkansızlığı", tüketicilik oyununun örgütlenmesindeki rolü, tüketemeyenlerin durumuna ilgisizliği ve Dördüncü Dünya'nın varlığına duyarsızlığı ile birlikte düşünüldüğünde "postmodern hoşgörünün hoşgörüsüzlüğü beslediği"ni ya da hoşgörüsüzlükle beslendiğini söyleyebiliriz. Bauman, *Postmodern Etik*, VIII. Hoşgörüsüzlükten beslenmektedir. Çünkü, tüketici oyunu tüketemeyenlerin varlığını (tüketemeyenlere hoşgörüsüzlüğü), Birinci Dünya Dördüncü Dünya'nın varlığını gerektirdiği halde postmodern hoşgörü yapısal hoşgörüsüzlüğü sorunsallaştırmamaktadır.

70. Yataktaki ırkçı, yeni üyeler için bir sıkıntı kaynağı olsa bile sürpriz değildir. Çünkü o uzun süreden beri oradadır ve bu onun hakkıdır. Bauman, *Postmodernlik Ve Hoşnutsuzlukları*, II. Örneğin, reaksiyoner Maistre daha 1797'de şöyle yazmıştı: "Hayatım boyunca Fransızları, İtalyanları, Rusları vb. gördüm. Montesquieu sayesinde Farsi olunabileceğini bile biliyorum Ama ilan ediyorum ki; hayatımda hiçbir zaman bir insanla tanışmadım". Aktaran: Robert Bernasconi, *Irk Kavramını Kim İcat Etti? Felsefi Düşüncede Irk Ve Irkçılık*, çev. İ. Esiner Z. Direk, T. Meriç, N. Öktem (İstanbul: Metis, 2000), 145. Maistre'nin sesinin "liberalleşerek" yankılandığı zamanımızda, "insan" kavramının altının oyulmasının sonuçları ne olabilir: 1-Bazıları daha fazla insandır veya diğer bazıları daha az. 2-Daha az insan olanları denetlemek ya da onlara helikopterden konserve yardımı yapmak daha maliyetli olduğunda onlar insan değildir. 3-Acı duymadan yokedilebilirler.

yeni bir cemaatin serabından çok dışlanma anlamına gelmektedir. Asıl korkutucu olan, "Fransız ve Mağripli birbirilerinden kategorik olarak farklıdır" (ya da "Batı Doğu'dan farklıdır") önermesini, postmodernitenin Avrupamerkezci ve dışlayıcı bakiyesi devreye girdiğinde "Fransız Faslı'dan üstündür" önermesinin tamamlamasıdır. Parya, oryantalizmin ağır mirası tarafından tehdit edilmektedir. O sadece farklı değil "aşağı"dır; "yüksek" kültürden farklıdır ve onun için bir "tehdit"tir. Fransa'nın -ya da Avrupa'nın- kimliğinin kozmopolitan görüşlerce tehdit altında olduğunu iddia eden Ulusal Cephe'lerin farkçı politikası oryantalist imgelemi derhal devralır.[71] Le Pen, Kuzey Afrikalılar'a sevgisini beyan ettikten sonra şöyle der: "Eğer ülkemizi camilerle donatmaya devam edersek ve çocuklarımızı kültürel zenginlikten yoksun monoton Arap ve Afrikalılara benzemeye başlarlarsa, Fransa'nın yarın nasıl aynı kalacağına inanabiliriz".[72] Parya için farklılık, tadına doyulamayan egzotik bir meyve değildir. Çin lokantalarına veya Doğu felsefelerine karşı otantik bir merak olarak değil, yüzyıllardır deşifre edilen ve aşağılanan bir kültürün üyeliğinin hatırlatılması olarak karşısına çıkmaktadır. Bauman'ın vukufla belirttiği gibi, "sarayların adetleri kolay kolay ölmüyor". Modernliğin kahramanları ve kurbanları çağımıza yabancı değil.

71. Medya Yeğenoğlu, "Avrupa Kimliğinin İdeolojik Arkaplanı," *Doğu Batı*, no. 31 (2005).
72. Daha fazla bilgi için bkz. www.front-national.com

KAYNAKÇA

Altunoğlu, Mustafa. "İki Farklı Çokkültürlülük Yorumu-Kymlicka'nın Liberal Milliyetçiliği Ve Kukathas'ın Ortodoks Liberalizmi Arasındaki Diyalog." *Türkiye Günlüğü*, no. 81 (2005).

Amin, Samir. *Avrupamerkezcilik, Bir İdeolojinin Eleştirisi*. Çeviren Mehmet Sert. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993.

———. *Emperyalizm Ve Eşitsiz Gelişme*. Çeviren Semih Lim. İstanbul: Kaynak, 1992.

———. "Emperyalizm Ve Kültürelcilik Birbirini Tamamlıyor." In *Medeniyetler Çatışması Samuel P. Huntington Vd.*, edited by Murat Yılmaz. Ankara: Vadi, 2001.

———. *Kapitalizmin Hayaleti, Günümüz Entelektüel Modalarının Eleştirisi*. Çeviren Cengiz Algan. İstanbul: Sarmal, 1999.

Anthony Giddens, Christopher Pierson. *Modernliği Anlamlandırmak*. Çeviren M. Sağlam S. Uyurkulak. İstanbu: Alfa Yayınları, 2000.

Badinter, Elisabeth. "Communautarisme: La Republique En Danger? (E. Badinter, C.Jelen Ve A. Touraine Ile Söyleşi)." *Nouvelle Observateur*, no. October (1997): 3O.

Bağce, H. Emre. "Liberalizmin Çıkmazı: Görünmez El Veya Kendiliğinden Düzen Miti." *Selülöz İş Dergisi* 73 (2003).

Barber, Benjamin. "Jihad Vs. Mcworld." *The Atlantic Monthly* (1992 March).

Barry, Norman. *Modern Siyaset Teorisi*. Çeviren Y. Şahin M. Erdoğan. Ankara: Liberte, 2004.

Bauman, Zygmunt. *Çalışma Tüketicilik Ve Yeni Yoksullar*. Çeviren Ümit Öktem. İstanbul: Sarmal, 1999.

———. *Postmodern Etik*. Çeviren Alev Türker. İstanbul: Ayrıntı, 1998.

———. *Postmodernlik Ve Hoşnutsuzlukları*. Çeviren İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı, 2000.

———. *Yasakoyucular Ile Yorumcular, Modernite, Postmodernite Ve Entelektüeller Üzerine*. Çeviren Kemal Atakay. İstanbul: Metis, 1996.

Benhabib, Şeyla. *Modernizm Evrensellik Ve Birey*. Çeviren Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı, 1999.

Bernasconi, Robert. *Irk Kavramını Kim İcat Etti? Felsefi Düşüncede Irk Ve Irkçılık*. Çeviren İ. Esiner Z. Direk, T. Meriç, N. Öktem. İstanbul: Metis, 2000.

Bilgin, Nuri. "Çokkültürlülük Ve Ulusal Kimlik." *Türkiye Günlüğü*, no. 80 (2005).

———. *Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu*. İzmir: Ege, 1994.

Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France, Conservative Texts*: R. Scruton, Macmillan, 1991.

Calinicos, Alex. *Postmodernizme Hayır*. Çeviren Şebnem Pala. Ankara: Ayraç, 2001.

Charney, Evan. "Identity and Liberal Nationalism." *American Political Science Review* 2, no. 97 (2003).

Chatterjee, Partha. *Milliyetçi Düşünce Ve Sömürge Dünyası*. Çeviren Sami Oğuz. İstanbul: İletişim, 1996.

———. *Ulus Ve Parçaları*. Çeviren İsmail Çekem. İstanbul: İletişim.

Cordellıer, Serge. *Üçüncü Dünyanın Sonu Mu?* Çeviren B. Gürbüz A. İnsel, A. Akarçay. İstanbul: İletişim, 1998.

Dellaloğlu, Besim F. "Habermas'ın Postmodern Muhafazakarlığı Eleştirisi." *Toplumbilim*, no. 7 (1997).

Demir, Hilmi. "Cemaatin Dirilişi Ve Yükselişi Miti: Şiddete Direnmenin İmkansızlığı." *Türkiye Günlüğü*, no. 81 (2005).

Etienne Balibar, Immanuel Wallerstein. *Irk Ulus Sınıf, Belirsiz Kimlikler*. Çeviren Nazlı Ökten. İstanbul: Metis, 2000.

"Four Statements on the Race Question." Paris: UNESCO, 1967.

Gosset, Thomas F. *Race: The History of an Idea in America*. Dallas: Southern Methodist University Pres, 1975.

Gray, John. *Liberalizmin İki Yüzü*. Çeviren Koray Değirmenci. Ankara: Dost, 2003.

———. *Post-Liberalizm Siyasi Düşünce İncelemeleri*. Çeviren Müfit Günay. Ankara: Dost, 2004.

Gülalp, Haldun. "Globalization and Political Islam." *International Journal of Middle East Studies* 33 (2001).
———. "Islamism and Postmodernism." *Contention*, no. 4 (1995).
Harvey, David. *Postmodernliğin Durumu*. Çeviren Gülnur Savran. İstanbul: Metis, 2003.
Jameson, Fredric. "Postmodernizm Ya Da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı." In *Postmodernizm*, edited by Necmi Zeka. İstanbul: Kıyı, 1994.
Köker, Levent. *Demokrasi Üzerine Yazılar*. Ankara: İmge, 1992.
Kymlicka, Will. *Çokkültürlü Yurttaşlık, Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*. Çeviren Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı, 1998.
Larrain, Jorge. *İdeoloji Ve Kültürel Kimlik, Üçüncü Dünya Gerçeği*. Çeviren N. Nur Domaniç. İstanbul: Sarmal, 1995.
Mardin, Şerif. *İdeoloji*. İstanbul: İletişim, 1992.
Meriç, Cemil. "Nazizm: İkinci Dünya Savaşı'nın Günahkâr Tekesi." In *Umrandan Uygarlığa*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.
Miles, Robert. *Irkçılık*. Çeviren Sibel Yaman. İstanbul: Sarmal, 2000.
Montaigne. *Denemeler*. Çeviren Sabahattin Eyuboğlu. İstanbul: Cem, 1999.
Müftüoğlu, Aydın. "Kültürcü Liberalizmin Anti Liberalizmi." *Toplum ve Bilim* 96 (2003).
Özlem, Doğan. *Farklı Ve Aynı Olanın Birlikteliği: Kimlik, Bilim, Tarih Ve Yorum*. İstanbul: İnkılap, 1998.
Parekh, Bhikh. *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*. Çeviren Bilge Tanrıseven. Ankara: Phoneix, 2002.
Sabine, George. *Yakınçağ Siyasal Düşünceler Tarihi*. Çeviren Özer Ozankaya. İstanbul: Cem, 1997.
Said, Edward. *Şarkiyatçılık, Batı'nın Şark Anlayışları*. Çeviren Berna Ülner. İstanbul: Metis Yayınları, 2004.
Sennett, Richard. *Kamusal İnsanın Çöküşü*. Çeviren A. Yılmaz S. Durak. İstanbul: Ayrıntı, 2002.
Şenel, Alaaddin. *Irk Ve Irkçılık Düşüncesi*. Ankara: Bilim ve Sanat, 1993.
Üstel, Füsun. "Bir Aidiyet Biçimi Olarak Yurttaşlık Ya Da Yurttaşlığın İki (Buçuk) Yorumu." In *Yurttaşlık Ve Demokrasi*. Ankara: Dost, 1999.
———. "Eritme Potasından Çokkültürcülüğe: Amerika Birleşik Devletleri'nde Etnik Topluluklar." *Toplum ve Bilim* 62 (1993).
Wallerstein, Immanuel. *Tarihsel Kapitalizm*. Çeviren Necmiye Alpay. İstanbul: Metis, 1996.
Yeğenoğlu, Medya. "Avrupa Kimliğinin İdeolojik Arkaplanı." *Doğu Batı*, no. 31 (2005).
———. "Çokkültürcülük Disiplinlerarasılık Mıdır?" In *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, edited by S. Sökmen T. Bora, K. Şahin. İstanbul: Metis, 1998.
"Yeni Sağ-Aşırı Sağ Özel Sayısı." *Toplumbilim*, no. 7 (1997).
Zizek, Slavoj. *Kırılgan Temas*. Çeviren Tuncay Birkan. İstanbul: Metis, 2002.

Türcülüğün felsefi ve psikanalitik dayanakları üzerine bir deneme

Ata Devrim

I. GİRİŞ

İnsan düşüncesini ayrımcılığa itenin ne olduğu önümüzde önemli bir sorun olarak durmaktadır. Sorunu, sözgelimi Camus'nün felsefi bir sorun olarak ortaya koyduğu "intihar" olgusundan bile daha önemli kılan neden, intiharın sonuçlarının yalnızca öznenin kendisini etkilerken, ayrımcılığın sonuçlarının vice versa "öteki" olarak belirlenmiş, öznenin dışındaki özneleri etkilemesidir. Ne var ki, intihar ve ayrımcılık olguları farklı özneleri etkiliyor olsa bile, her ikisi de aynı özneden çıkıp gelirler. Bu bağlamda, bir "öteki"nin tanımlanması için öncelikle öznenin kendisini tanımlaması gerekir. "Öteki"nin varlığına dayanan bir tanımlamanın ise kusurlu olacağı açıktır. Böyle bir tanımlamanın biricik kaynağı, öznenin kendi içinde bölünmesidir. Bilinçdışında kendi kendisini horgören ayrımcı özne, kabullenemediği yönleri kendisinden uzaklaştırmak için "öteki"nin somut varlığına gereksinim duyar.

Bu makalede genel olarak ayrımcılığın metafiziksel kökenlerini ele aldıktan sonra, ayrımcılığın biçimlerinden biri olan "türcülük" üzerine eğilecek, bunu yaparken de pratikten çok düşünce alanında ortaya konan şeylerle ilgileneceğiz. Felsefe alanında Freud'un ego-id-süper ego şemasına benzer şemalaştırma girişimlerinde bulunan filozofların kuramları üzerine tartışacak ve son olarak, türcülük bağlamında psikanalizin kuramsal evrimi üzerine birkaç şey söyleyeceğiz.

II. AYRIMCILIĞIN METAFİZİĞİ

Ayrımcılık üzerine kurulan politikaların felsefi referansı olarak gösterilen Nietzsche'nin, Güç İstenci'nde bir nesnenin diğeri olmadan tanımlanamayacağı ve insan bilgisinin biricik kaynağının "kıyaslama" olduğu şeklindeki argümanlara dayanarak, halkların birbirlerinden üstün olduklarını iddia etmeleriyle alay etmesi, karmaşık ve her yöne gidebilen bir felsefenin ürettiği doğal çelişkilerden biri olarak görülebilir. Yine de Nietzsche'nin, ayrımcılığın epistemelojik alanda başladığına dikkatimizi çekmesi önemlidir. Toplumun içerisine fırlatıldığımızda, özbilincimizi ötekiler yardımıyla yeniden ve yeniden yapılandırırız. Bu süreç zorunlu olarak, kıyaslamalara dayanır. Hem fiziki hem de zihinsel açıdan kendimizi artık "kendinde varlık" değil, "ötekine göre varlık" olarak tanımlarız. Hegel'e göre bu, sosyalleşmenin doğal bir sonucudur.

Bu tip bir argümanın bizi götüreceği nokta, toplumun yerilmesi ve kötücül ilan edilmesi değil, öznede bulunan toplumsala karşıt eğilimlerin varlığını dile getirme zorunluluğu olmalıdır. Hegel, Hıristiyanlığın Tini'nde ötekini ortadan kaldıran öznenin kendisini de ortadan kaldırdığını söyler. Gerçekte öznenin bu eylemiyle ortadan kaldırdığı, ötekiyle olan ilişkisinde ortaya çıkan, yani "ötekine göre" kendiliğidir. Foucault şöyle der: "Özne bir töz değildir;özne bir biçimdir ve bu biçim öncelikle ya da daima kendisiyle özdeş değildir. Kendinizi bir toplantıya katılan, orada oy kullanan ya da konuşma yapan siyasi bir özne olarak oluşturduğunuz zaman ve bir cinsel ilişkide arzularınızı doyurmaya çalıştığınız zaman sizin kendinizle ilişkiniz aynı değildir".[1] Bunun nedeni girdiğimiz her ilişkide farklı etki-tepki kalıplarına göre etkinlik göstermekle yükümlü olmamızdır.

Bununla birlikte Foucault'ya göre ötekiyle olan her ilişki, aynı zamanda özbilincin alanında etkinleşen kendi kendimizle olan ilişkimizi de beraberinde getirir. Kendi kendimizle olan ilişkimiz ve öteki ile olan ilişkimiz birbirlerini karşılıklı olarak etkilerler. Ötekiyle olan ilişkimizin özbilince yansımasıyla oluşan "deneyim" bir diğer ötekiyle olan ilişkimizdeki tutumumuzu belirler. Başlangıçta kendi kendimizle olan ilişkimiz, modern psikanaliz kuramlarının, özellikle Heinz Kohut'un Kendilik Psikolojisi ile ortaya koyduğu gibi kendilik nesnesi olarak ebeveynle olan ilişkimiz yardımıyla kurulur. Demek ki, biz "kendinde varlık" ya da "kendi kendisiyle başbaşa kalmış varlık" olarak bile başlangıçtaki sosyal ilişkilerin kazandırdığı kalıplarla şeyleri değerlendiririz. Doğuştan getirdiğimiz yetilerin kendilerini göstermeleri bile kendilik nesnesiyle olan ilişkiye bağlıdır.

Bireyciliğin kaynağı olan bu "kendinde varlık" konumu, kendilik nesnesiyle olan arkaik ilişkimizin sağladığı itici güçle, potansiyel olarak varolan sosyalleşme eğilimlerini devindirir. Ama bu arkaik ilişki kusurlu ya da eksik ise, bu durumda "kendinde varlık" konumu, yeterli sosyal desteğe ve kaynağa sahip değil demektir. O zaman, ötekiyle temasa iten arkaik ilişkilerin yetersizliği, kendi kendimizle olan ilişkimiz ve öteki ile olan ilişkimiz arasındaki etkileşimi aksatacaktır. Yaşama kusurlu bir iletişimle başlamış kişiler, ötekiyle gerçekçi bir ilişki kuramazlar. "Ötekine göre varlık" olmaktan bilerek kaçarlar;bu oluş onlar için yabancı ya da trav-

1. Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, çev. Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 234.

matik izler taşır. Her öteki, arkaik bir ötekinin ikamesi olmaktan öteye geçemez. Usları daima bu arkaik ötekinden kaçmakla ya da onu yenilgiye uğratmakla meşguldür. Eğer geçmişte, bu arkaik öteki tarafından yutulmuşlarsa, bunun intikamını diğer ötekilerden almak, yani hem ötekilerle kendileri arasında bir sınır çizgisi çizmek, hem de bu ötekileri yutmak isterler. Öteki ele geçirildiğinde onun "öteki" olduğu bir kez daha vurgulanmış olacak ve ancak bu ayrımcı vurgu vurulduktan sonra onunla ilişkiye geçilecektir.

Varlıklar kendileriyle ilgili bilinç etkinliğinde, yani özbilinç etkinliğinde "olan"la olduğu kadar "olması gereken"le de ilgilenirler. "Olan", hiçbir zaman arzu edilir mükemmellikte olmadığından varlık için her zaman bir "olması gereken" olacaktır. Varlıkları evrime iten içsel ve dışsal koşullar, bu "olması gereken"i biçimlendirirler. Ne var ki, arkaik nesnelerince "olan" yeterli biçimde yapılanmamışsa, yani birey özbilinç yetersizliğiyle başbaşa bırakılıyorsa, bu psiko-ekonomik dengesizliğin giderilmesi için ideallerden oluşan "olması gereken" bu boşluğu doldurmakla görevlendirilir. Özbilinç yetersizliği olan bireylerden kimisi "olan"ı yeterli bulmaz ve "olması gereken"e ulaşmak için takıntılı bir çaba içerisine girer: Kendisine karşı acımasız olur ve sonu gelmeyen bir mükemmelliyetçiliğin ardından gider. Aynı kümeye dahil olan diğerlerinin durumu ise daha karışıktır;kendilerini "olması gereken"le özdeşleştirirler. "Olan" ise dışarıdadır, yani ötekidir. Bu kişiler, özbilinç yetersizliğini özbilinç alanında, kendi kendileriyle çözmek yerine, ötekini alet ederek gidermeye çalışırlar. Öteki, "olan"dır, yani kusurlu ve eksik olan;kendisi ise "olması gereken", yani mükemmel ve kusursuz olan. Öteki, hiçbir zaman onunla özdeş olamayacak, hiçbir zaman ona erişemeyecektir. O, ötekinin lideri, rehberi, kurtarıcısı, sözcüsü, yargıcı vb. dir.

Bu tip bir sürecin nasıl geliştiği konusunda, Max isimli sinema yapıtı tatmin edici bir örnektir. Filmde henüz politikaya atılmamış ve resme duyduğu ilgi nedeniyle Max Rothmann'la ilişki kuran Hitler'in yaşadığı yaratma sıkıntısına tanık oluruz. Kendi kendisiyle olan ilişkisinde, yani özbilinç etkinliğinde öylesine büyük bir boşluk vardır ki bu sıkıntı gün geçtikçe artar. Bir sanatçının özbilincindeki zenginliğe ve kendi ruhsal çatışmalarıyla yüzleşme yetisine sahip değildir. Sanatçı, tablosunu ya da metnini biçimlendirirken, kimi yeri ayrıntılarla zenginleştirip kimi yeri de tamamen atıp ayıklarken, yalnızca yapıtını değil, kendisini de biçimlendirir. Sanat, basitçe biçimlendirme ise hataya ve biçimsiz olana izin vermek, hoşgörü göstermektir. Sanatçı, bir "olan" olduğunu, hedefinin "olması gereken" olduğunu, hiçbir zaman bir töz olmayacağını bilir ve bu onu kederlendirmek yerine keyiflendirir. Mükemmel olanın hiçbir zaman erişilemeyecek olması, sonsuz bir üretme olanağı ve mutluluğunu verir. Sanat, onu evrenin devinimli doğasıyla tanıştırır ve o yaşamını evrenin yasalarına göre düzenler. Her gün yenidir, her gün bir sürprizdir. Ama Hitler'e döndüğümüzde, o bomboş bir tuvalin önünde devinimsizdir. Kendisini "olması gereken" olarak duyumsadığı için hiçbir gelişime ve devinime gereksinim duymaz. Onun dünyasında mükemmel olan devinime gereksinim duymaz; mükemmel olan devinmeye başlarsa, bu, değişimi beraberinde getirir. Devinen ise mükemmel olamaz. Hitler sonunda, resmi bırakır ve sanatı politikaya taşımaya karar verir. Rothmann bu genç adam için endişelenmekte haklıdır;politika sanat olamaz, sanatla bağdaştırılamaz. Sanatçı kendi kendisiyle devinir, ama politikacı devindirici ya da akineton olarak ötekileri devindirir. Politikada değişim bir günahtır, değişenler "dönek", "istikrarsız", "popülist" vb. biçimlerde damgalanırlar. Nietzsche'nin Tanrı-insan ilişkisi için dedikleri, bu bağlamda, politikacı-halk

ilişkisine uyarlanabilir: Halk, politikacılarına en namussuz biçimde davranır, onların yanılmalarına, yanıldıklarını itiraf etmelerine ve hatalarını algılayıp düzeltmelerine izin vermez. Özetle politikada hem devinen hem de devindiren açısından eleştiriye yer yoktur.

Durkheim, toplumdan kopuk, içe-kapanık bir yaşam sürdüren bireylerin yalnızca kendi yargılarına dayanarak, salt narsisistik bir özbilinç ediminin girdabına kapıldıklarını söyler. İnsan kendi kendisiyle olan ilişkisinde arkaik nesnelerinin ideal yansımalarıyla özdeşleşir. Estetik güdüler, bu yalnız insanlarda, dıştaki gerçek nesnelere yönelmek yerine, çocuklukta gaspedilmiş nesneleri ideal kılmakla görevlendirilmişlerdir. Bir kez, psişe, toplumun yargı ve düzeltmelerinden tamamen koparıldığında ve birey, yalıtılmışlığı sayesinde yargı yetkisini yalnızca kendisine verdiğinde, kendisi için bir töz haline gelir. Bu noktadan sonra "aşkınlık" sıkı sıkı sarılacağı ve şüphe duymayacağı bir iddia olur. Yargı ve düzeltme gücünün tümünü kendisine armağan ettiği için, öteki ile olan ilişkisi sağlıksızlaşır. Bununla birlikte, bu psiko-ekonomik dengesizlik sonucunda, öteki onun için düzeltilmesi gereken kusurlu bir varlık olmaktan öteye gidemez.

Us'unun doğada bulunmayan biçimleri tasarlayabildiğini, düzgün biçimleri imgeleyebildiğini, dilediği gibi nesneleri parçalayıp birleştirebildiğini fark eden insan üstünlük duygusuyla kuşatılıverir. Doğada düzgün biçimli hiçbir nesnenin olmadığını, bunları yalnızca kendisinin düşünebileceğini iddia eder. Oysaki ufuk çizgisi, dümdüzdür;bir kuşun yumurtası düzgün bir elipstir vb. İnsanın sahip olduğu ve "aşkınlık" dediği şey bile duyumlama ile gelmiştir. Bir taşın ya da kurumuş toprak parçalarının parçalanması, onun bilincinde nesneleri birleştirip ayırmasını sağlayan bir olgudur.

Habermas, felsefeyi de aynı sağlıksız görüşten kurtarma çabası içerisindedir. Husserl'in fenomenolojisini, Kant'ın salt us'undan farksız olması ve pratik us aşamasının bile gerisinde kalması açısından eleştirir. Habermas, öznelerin buyurgan usları yerine öznelerarasılığı, diğer bir deyişle, "açıklama" yerine "anlama"yı önerir. Gerçekte bu öneriden öte bir şey, insan varlığının talebidir; denek olarak özneler çoğunlukla deneyleri sabote etmişlerdir. Ne var ki, sosyolojide içkin olan bireyle toplumu birbirlerinden farklı görme eğilimi, Habermas'ın yetersiz bir öneride bulunmasına neden olur. Ayrımcılık, yalnızca bireysel evrenlerde değil, toplumsal evrenlerde de yaşam bulur, ki toplumsal olanın dünyasında ayrımcılık, şiddet eylemine dönüşür. Giordano Bruno belki de gelecekte kurban olacağı şeyi sezerek kahramanlarından birine şunları söyletir: "Biz büyürken, kendi çevremizin disiplinini ve âdetlerini ediniyoruz;herkesin bizim kişilerimizi ve törelerimizi kınamayı dilediği gibi, biz de, bizim hasımlarımızın, bize yabancı olanların yasalarını, ritlerini[mitlerini], inançlarını ve âdetlerini kınamayı diliyoruz. Tüm diğer çeşitli insanların yaptığı gibi, doğal bir beslenme gereksinimi ile ve tam bir kıskançlıkla bizim diye aldıklarımızı kendi içimizde kök salmaya bırakıyoruz. Bunun yanında, bizde edinilen kolay bir alışkanlıkla, bizim inancımızın düşmanı olanları ezerek, öldürerek, yok ederek, tanrılara özveride bulunduğumuzu sanıyoruz".[2] Bireyler gibi, toplumlar da aşkınlık iddiasında bulunabilir ve diğer toplumları biçimlendirmek gibi bir işe girişebilirler. Bu biçimlendirme güdüsü, onları, önce bu toplumla-

2. Giordano Bruno, *Küllerin Şöleni*, çev. Hüsen Portakal (İstanbul: Cem Yayınevi, 2004), 66.

rın özlerini, sonra da varlıklarını ortadan kaldırmaya yöneltir. Bu bağlamda, Habermas'ın öznelerarasılık ya da toplumsallık olarak sunduğu panzehir yetersizdir. Öznelerin içerisinde bulundukları toplumda yanılgılar yeniden-üretiliyorsa, bu durumda öznelerarasılık da aşkınlık iddiasına karşı bir antitez olarak ileri sürülemez. Bunun yanında "toplumlararasılık" da önerilmelidir ya da "özne" kavramının kapsamına "toplum" da eklenmelidir.

III. FELSEFEDE TÜRCÜLÜK

Aristoteles, "evcil hayvanlar...onlar için...İnsanlar tarafından yönetilmek daha faydalıdır;çünkü böylesi hiç olmazsa, güvenliklerini sağlar" şeklinde bir önermede bulunur.[3] Oysa ki evcil hayvanlar, evcilleştirilmeden önce, yani insan varlığının kırılganlığını miras almadan önce, kendi güvenliklerini sağlayabilmekteydiler. Aristoteles, bu önermesinde açıkça evcil hayvanın varoluşunu insana bağlarken, hayvanı da küçümsemiş olur. Gerçekte küçümsediği sonuç, insan eliyle yaratılmıştır. Bu önermeyle başlamamızın nedeni, ayrımcılıkta, evcil hayvanın somut tarihsel konumu bir kenara bırakılırsa, nesne ile ilişkiye geçmeden önce, nesnenin en azından zihinsel olarak indirgenmesinin gerektiğini bir kez daha vurgulamaktır. İbn Rüşd'ün dediği gibi "nesne değiştiği zaman, ilişkinin kendisinin de zoru[n]lu olarak değişmesi gerekir..."[4] Burada insan, hayvanla olan ilişkisini kendi çıkarına göre biçimlendirmek için nesneyi de biçimlendirmeye girişir. Ortega Y Gasset'nin belirttiği gibi "insan tarih boyunca hayvanı ilkel insanlar ve Mısırlılar gibi nerdeyse bir Tanrı olarak görmekle başlamış, sonra Descartes ile yumuşak huylu, mistik öğrencisi Malebranche'ın yaptıkları gibi, hayvanı bir makine, birazcık karmaşık bir taş parçası saymaya değin varmıştır".[5] Her nesnenin algılanma biçimi insanın çıkarına göre değiştiğinden, insanın hayvana yönelik yaklaşımının zamanla değişmesi doğaldır. Düşünce sisteminde hayvanın ve doğanın tümünün değersizleştirilerek insanın kullanımına sunulmuş bir araç, bir malzeme, bir yiyecek vb. olarak tanımlanmasından sonra sıra eyleme gelir. Arendt şöyle der: "İnsani dünyanın inşası her zaman doğaya karşı belli bir şiddetin uygulanmasını gerektirir:Kereste elde etmek için ağacı katletmek zorundayız ve bu malzemeyi de, diyelim bir masa yapmak için bozmamız gerekir".[6] İnsan, bu şiddeti kendi tinsel tılsımıyla kutsar;o insandır, yeryüzündeki her şey ona verilmiştir. Skolastik dönemin insanı, tüm evrenin, sırf üzerinde insan olduğu için dünyanın çevresinde döndüğüne inanmakta tereddüt etmeyecek, kolektif narsisizmine saldıranları da zaman yitirmeden cezalandıracaktır. Bir kez varlığı kendi ideal figürlerince kutsandığında, daha fazla narsisistik kazanç adına başkalarının acılarını kendisinin hazzı olarak kabul edecektir: "Platoncu cehennemin Hıristiyan dogmatik inançlar külliyatına dahil edilmesiyle dini otorite de seküler iktidarla girdiği her mücadeleden zaferle ayrılmayı umabile-

3. Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000), 13.
4. İbn Rüşd, *Din-Felsefe Tartışması*, çev. Hüsen Portakal (İstanbul: Cem Yayınevi, 2002), 95.
5. Ortega Y. Gasset, *İnsan Ve "Herkes*, çev. Gül Işık (İstanbul: Metis Yayınları, 1999), 98.
6. Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 153.

cek kadar güçlendi. Ama bu ilave gücün de şöyle bir bedeli oldu: Romanın otorite kavramı sulandırıldı ve gerek Batılı dini düşünce yapısına, gerekse Kilise hiyerarşisine bir şiddet unsurunun karışmasına göz yumuldu. Bu bedelin ne denli yüksek olduğu, aralarında Tertullian'ın, hatta Thomas Aquinas'ın da yer aldığı fazilet sahibi kimselerin, cehennemde tarifsiz acılar içerisinde kıvranan insanları seyretme ayrıcalığının cennetteki hazlardan biri olduğuna inanabilmeleri gibi can sıkıcı bir gerçekle ödendiği görüldüğünde anlaşılabilir".[7] İnsanoğlunun, içgüdü yerine narsisizmi koyduğunu söyleyen Erich Fromm haklıysa, sınır tanımayan ve salt bencil bir varlıkla karşı karşıyayız demektir.

İnsanın dışındaki varlıkları da insan bilincinin ürünleri olarak gören ve tin'den başka töz kabul etmeyen Berkeley gerçekte yalnız değildir. İlkellerin doğa-insan özdeşimine olan ilkel mistik inançları da insan merkezlidir; şamanizmde insanlar hayvan ruhlarıyla birleşirler ama hayvanlar insan ruhuyla birleşmezler. Yine budizmdeki reankarnasyon öğretisi de tek yanlı olup, gerçekte türcülüğün doruk noktalarından biridir; insanlar hayvan olarak yeniden doğabilirler ama hayvanlar insan olarak yeniden doğamazlar. Çünkü belki de, doğadaki canlıların tümü insan ruhu taşımaktadır. "Hıristiyanlar için bu dünyaya ait herhangi bir şey, ne bütün olarak insanlık ne de yeryüzünün kendisi, ölümsüzdü; ölümsüz olanlar sadece tek tek insanlardı".[8] Bu bağlamda, reankarnasyona inanan Pyhtagorasçılar da hayvanlara bu hayvanların insan ruhu taşıdıkları olasılığı nedeniyle iyi davranırlar.[9] Ne var ki, sayılı istisnalardan biri olarak görebileceğimiz, Zerdüştilik'te kurban yasaktır.

Rönesans'ta, Umberto Eco'nun belirttiği gibi, insan halen Tanrı'nın elçisi konumundaydı. Dolaysız dışavurumlarını bilimsel buluşların varlığı nedeniyle bastırmak zorunda kalan skolastik güdü; tarih, us, nedensellik vbg. narsisistik referanslar aramaktaydı. Leibniz, "bir mıknatıs bilince sahip olsaydı, kuzeye doğru yönelimine özgürce bir olay diye bakardı" diyerek "nedensellik"i elemişti. Hobbes da benzer bir düşünüşle, insanla hayvan arasındaki farkı vurgulamak amacıyla "tarih" kavramına sarıldı. Genel olarak, "insan" kavramı tanımlanırken, sanki karşıtı hayvanmış gibi hayvanla yapılan bir kıyaslamaya başvurulur. Hayvan, insanın ne olmadığını göstermekle görevlendirilmiştir. Bu bağlamda, Darwin'in öne sürdüğü hayvanlarla insanlar arasındaki ortaklık savının neden sert tepkilerle karşılandığı daha net anlaşılabilir. Kendi büyüklenmeciliğine saplanmış olan insan için hayvanla ilgili belirli bir düşünce yoktur, diğer bir deyişle hayvan da "doğa" kavramı başlığı altında son derece bulanık bir biçimde ele alınır.

Doğa, insan için sürekli dizginlenmesi ya da yenilgiye uğratılması gereken bir düşmandır. Bir öteki olarak doğanın sahip olduğu güce yönelik hasedin sonlandırılması, onun hüküm altına alınmasına ve tinsel çıkarların uzantısı olmaya indirgenmesine bağlıydı. Doğa, tinsel dünyanın bir parçası olmaya zorlanmıştı. "Doğal süreçleri harekete geçirdiğimiz anda (...) sadece doğa üzerindeki gücümüzü arttırmakla veya yeryüzünün verili güçleriyle ilişkilerimizde daha saldırgan olmakla

---

7. A.g.e., 182.
8. A.g.e., 104.
9. Bilim için de aynı şey geçerlidir: "Bugün biliyoruz ki fizik bilimlerin araştırmaları da en az tarihsel araştırmalar kadar insan merkezlidir.O nedenle historiografinin 'öznelliği' ile fizik bilimlerin 'nesnelliği' arasındaki eski münakaşa,anlam ve önemini büyük ölçüde yitirmiştir". A.g.e., 72.

kalmadık, ama ilk kez doğayı da insanın dünyasına soktuk ve daha önceki uygarlıkların doğal unsurlarla insan dünyası arasına çektiği sınırları yokettik" diyor Arendt.[10] Ne var ki, burada tinsel dünyayı saldırganlığa iten doğanın kendisi değil, doğanın insan tarafından kullanımı, yani tinsel dünyanın kendi içsel dinamikleridir. Doğa yalnızca, tinsel dünyanın çıkarlarına hizmet eden ve her araç gibi bu çıkarları tahrik edip meşrulaştıran bir araçtır.

Doğanın kullanımı, doğanın yorumundan ortaya çıkar. Habermas'a göre insanın doğayla gerçek anlamda bir ilişkisi yoktur;insan doğa karşısında bıkmadan usanmadan monolog yapar. Bir zamanlar kutsal güçlerden aldığı desteği, bu kez doğadan alır. Salt rekabetin olduğu bir doğa yorumu, onun öyle bir ekonomik sistem kurmasını haklı çıkarır. Eski felsefecilerimizden Mehmet İzzet'in dediği gibi "Darwin'in 'hayat kavgası' fikri tam anlamıyla İngiliz fikridir".[11] Ya da böyle bir düşünce, ancak kapitalist üretim biçiminde tarihsel olarak önde olan bir ulustan çıkabilir. Olgu yalnızca bununla kalmaz, us'un tasarımlarına da, eylemlerine de ses çıkarmayan bir öteki, tinsel dünyanın çıkarlarını gıdıklar. Bir matador, zaten kazanacağı bir karşılaşmaya çıkmanın rahatlığıyla boğanın karşısına dikilir. Ne de olsa, rezil bir eğlenceye kurban gidecek olan o değildir.

Engels, Atina Polisi'nin evriminden söz ettiği yerde şöyle der: "İnsanlar aydınlanıyordu. Başlangıçtaki gibi hoyratça kendi hemşerilerini sömürmek yerine, esas olarak köleler ve Atinalı olmayan müşteriler sömürüldü".[12] Atinalılar nasıl "öteki"ni amaçları için alet etmeye başladılarsa, hayvanlar da aynı yazgıya mahkum edildiler. Hükümdarlar artık tanrılarına kendi türlerinden olan bireyleri değil hayvanları kurban ediyordu.

IV. TÜRCÜLÜĞÜN DAYANAĞI OLARAK İÇSEL AYRIMCILIK YA DA NICOLAI HARTMANN

Schelling, Yunanlıların "doğada yaşadıklarını" iddia eder ama Plutarkhos, hayvanların insanlar kadar birbirlerinden farklı olamayacaklarını söylemiştir. Felsefe, "hayvan" kavramını özdeş ama belirsiz bir kümeyi tanımlamak için bir kenara koyarken, insanların birbirlerinden farklı olmalarıyla ilgilenmiş ve bu farklılığın nedenini araştırmıştır. Skolastik düşüncenin kabul edemeyeceği ama fizyolojik tecrübelerin her seferinde duyurduğu hayvan varlığıyla ortaklığı da aşan bir kavram, her türlü farklılığın temsilcisi olarak dünyaya getirilmiştir:Us. Pascal'dan Hegel'e us-içgüdü karşıtlığı, insan varlığına ilişkin sorgulamaların çekirdeği haline gelmiştir. İnsan varlığındaki bu içsel ayrım, diğer ayrımcılıkların da biricik dayanağı olmuştur. Gelir bölüşümündeki adaletsizlik artık us'la açıklanabilmektedir. Us, Ortaçağ'da imanla gelen aşkınsallığın temsilcisi olarak gururlu insanı, hayvansaldan ayırırken, Rönesans' ta da seküler etkinlikleri ile hayvansallığa itilen insan kitlesinin arasından çekip çıkarmıştır. Kapitalizmin riskli dünyası, açlığa terkettiği kişilerde sık sık o saldırgan hayvanın ortaya çıkmasını sağlar. Ama us'unu kullanıp açlık tehlikesini

10. A.g.e., 87.
11. Mehmet İzzet, "Spengler'e Göre İngilizler II," in *Makaleler*, ed. Çoşkun Değirmencioğlu (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989), 86.
12. Friedrich Engels, *Ailenin,Özel Mülkiyetin Ve Devletin Kökeni*, çev. İsmail Yarkın (İstanbul: İnter Yayınları, 2000), 136.

ömür boyu ortadan kaldıran adam, o hayvanın şahlanmasına izin vermeyecektir. Etik değerler bu biçimde tepe taklak edilince dürtü-denetimi zorluğu çeken insanlar da "rasyonel" olmamakla ayıplanabileceklerdir.

Plotinos'tan bu yana hiçbir şeyin değişip değişmediği merak uyandıran bir soru olabilir. Bu bağlamda, Nicolai Hartmann'ın Geist'e erişen katmanlı varlık öğretisi, baş aşağı duran Plotinos'un şemasını ayakları üzerine dikmesi açısından özel bir önemi hakeder. Ne var ki, Hartmann'ın "tinsellik" düşünün Plotinos'unkinden pek bir farkı olmadığı kısa sürede anlaşılacaktır. Her ne kadar Hartmann, psişenin varlığını organizmaya – ve dolaylı olarak inorganik maddeye – borçlu olduğunu savunsa da bir üst katmanda, alt katmanın kategorilerinin dönüşünü kısıtlar. Kaygısı antropomorfizm eğilimlerine doğum olanağı vermemektir. Bir bakıma o da, Plotinos, Farabi ve İbni Sina gibi ruhu maddeden arındırmaya, tinsel bir alanın varlığını kanıtlamaya çalışır.[13] Şemaları farklı ama amaçları ortaktır.

Hartmann, ilk olarak şu çıkarımda bulunur: "Hiçbir zaman düşük katmanlarda ortaya çıkan yüksek katman kategorisi yoktur".[14] Hegel bile nitel değişimler için nicel birikimleri şart koşarken Hartmann, küçük ön belirtilere izin vermeyen ani bir sıçrayışın varlığına inanır. Canlıların atası olan DNA ve RNA molekülleri aklın kökeni kabul edilirler ama Dennett'ın belirttiği gibi "akıl" değildirler.[15] Bu olgularda aklı gören bizizdir. Habermas'ın belirttiği gibi "akıl aynı zamanda akıl için istenç anlamına gelmektedir".[16] Akıl, basitçe, belirli refleksleri iradi olarak yineleme ya da engelleme yetisidir. Öyleyse, bir katmandan diğerine geçişte kategoriler aynı kalmakla birlikte, bunların varlıkça ele alınmaları değişmektedir ve bu yalnızca insan için geçerli değildir. Bir analojiye başvurmak istersek: Foucault'nun belirttiği gibi, tarih sahnesine bir Mendel çıkar. Mendel'in biliminde geleceğin ruhu vardır ama henüz onu kabul edecek, benimseyecek bilimsel dizge yoktur.[17] İşte bunun gibi, düşük katmanda ortaya çıkan yüksek katman kategorileri, henüz dizgeleri oluşmadığı için farkedilmeyecek denli etkisiz ve siliktirler. Kant başta en az dikkati çeken şeylerin devrimci nitelikte olduğunu söyler. Hartmann da gerçekte bu olgunun farkındadır: "Gerçekten bazı kategoriler erken keşfedilmişlerdir ve daha sonraki araştırmalar daha zengin deneyleriyle, keşfedileni doğrulamışlardır".[18] Hartmann'ın farkında olmadığı şey ise bu söylediklerinin ortaya koyduğu ilke ile çelişmekte olduğudur.

Natura non facit saltus.* Marcuse'nin belirttiği gibi hatta tutucudur. Aristo-

---

13. Farabi,ilk cevherden ancak 11 aşama sonra maddi cisimlerin türediklerini söyleyerek maddeyle psişeyi birbirlerinden iyice uzaklaştırmaya çalışır.
14. Nicolai Hartmann, *Ontolojide Yeni Yollar*, çev. Lütfi Yarbaş (İzmir: İlya Yayınevi, 2001), 79.
15. Daniel C.Dennett, *Aklın Türleri*, çev. Handan Balkara (İstanbul: Varlık Yayınları, 1999), 31.Farabi de şöyle diyor: "Kendiliğinden akleden her şey akıl değildir".Farabi, *El-Medinetü'l Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman (Ankara: MEB Yayınları, 2001), 40.
16. Jürgen Habermas, *Bilgi Ve İlgi", "İdeoloji" Olarak Teknik Ve Bilim*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 106.
17. Ya da: "Havanın,hidrostatik biliminin tüm çetrefil kavramlarını uygulayabileceğimiz türde,elastik (esnek) bir sıvı olduğu görüşü kabul edilmeden önce,Boyle'un yaptığı deneyler akla bile gelemezdi. Yahut akla gelseydi de, ya bambaşka bir şekilde yorumlanır,ya da hiçbir yoruma uymazdı". Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş (İstanbul: Alan Yayıncılık, 2003), 87.
18. Hartmann, *Ontolojide Yeni Yollar*, 55.
* Doğa sıçrama yapmaz.

teles'e göre devinimi sağlayan bile devinimsiz olan akineton'dur. Yapısalcılık ise, yine devinimi bir yapıya dayandırmak koşuluyla, ilerleme ya da gelişme gibi görünen devinimlerin ardında gerçekte kendilerini yineleyen devinimlerin olduğunu savunur. Örneğin Boas'ın "söylensel evrenler oluşur oluşmaz dağılmaya adanmıştır sanki, sanki amaç parçalardan hep yeni evrenlerin doğmasıdır" şeklindeki sözlerini Lévi-Strauss şöyle yorumlar: "Bu derin gözlemde gözden kaçırılan bir şey vardır gene de:aynı gereçlerden yararlanılarak yapılan bu ardsız arasız yeniden kurmada, araç işlevini hep eski amaçların yüklenmesi: 'gösteren'ler 'gösterilen'lere dönüşür durmadan, 'Gösterilen'ler de 'gösteren'lere".[19] Yine Lévi-Strauss, Sartre'ın Marksizmin tarihselci yönüne ağırlık vermesini eleştirir. Gerçekten de tarih yanıltıcı bir görüngüdür, ne var ki Engels, Anti-Dühring'te, tarihin salt ilerleme olduğu şeklindeki hegelci yorumu aşarak, tarihin çembersel bir devinimi tamamlayıp başlangıçtaki durumuna döneceğini, yani ilkel komünal toplumdan modern komünal topluma varılacağını söyler. Burada aynı noktaya dönerken insanlığın edindiği tarihsel birikimden çok aynı noktaya dönüşün önemi vardır. Kapital'de de aynı ilkenin varlığı kendisini hissettirir. Sermaye birikimi, sermayenin genişletilmiş ölçekte yeniden-üretimi, pazarın genişlemesi vb. gelişmeyi ve ilerlemeyi gösteren görüngülerin ardında kendisini yineleyip duran bir M-P-M dolaşımı vardır. Meta, paraya dönüşür, para da metaya. Kapitalist üretim sürecinin akineton'u budur.

"Kategorilerin dönüşleri daima sınırlıdır. Bu düşük katmanın bütün kategorileri için geçerli değildir ve bütün yüksek katmanlara kadar gidemez. Belli katman yüksekliğinde dönüşün bir kesilmesi de vardır"[20] şeklindeki ikinci çıkarıma yönelik eleştiri de bu bağlamda aynı ilkeye dayanacaktır: Varlığı ontolojik olarak ele alan bir felsefe, biri diğerini aşan çeşitli unsurları ele aldığında içsel ayrımcılık yaptığı için evrimi de doğru biçimde değerlendiremez. Hartmann'a göre dönüşün kesildiği yerde bir kategorik novum kendisini gösterir. Peki ama novum'un ontolojik anlamı nedir? Bunu açıklamak için biraz uzunca bir yol yürüyelim.

Wilhelm Reich, ilkel canlının herhangi bir tehditle karşı karşıya olduğu bir durumda iç geriliminin onu bölerek çoğalmaya zorladığını söyler.[21] Onun bedensel boşalma denklemine (gerilim – yüklenme – boşalma – gevşeme) uyan canlı için bölünme, gevşemeye karşılık gelmektedir. Bölünme sırasında, yuvarlak bir bünyeye sahip olan bu canlı, kendi yuvarlağı içerisinden penise benzeyen bir kol uzatmaktadır. Bu olgu, gündelik yaşamda kirazlarda gözlemlenebilir. Bir sapın ucunda bazen yapışık ikizmişçesine iki kirazın birden bulunduğunu herkes bilir. Tek bir kiraz ağacının çok fazla ürün verdiği, dolayısıyla ağacın enerjisinin çok fazla kiraz tanesi tarafından emildiği durumlarda, bu bölünme işleminin tamamlanamadığı kirazlarda ilginç bir durum ortaya çıkar. Kiraz, kendisini tam olarak kopyalayamamış ancak kendi içerisinden penise benzeyen bir parça çıkarmıştır. Demek ki bu kiraz sapı yeterli enerjiyi emebilseydi, bu penise benzeyen parça yeni bir kiraza

19. Claude Lévi-Strauss, *Yaban Düşünce*, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002), 46.
20. Hartmann, *Ontolojide Yeni Yollar*.
21. *Bkz.* Wilhelm Reich, *Bedensel Boşalmanın İşlevi*, çev. Bertan Onaran (İstanbul: Payel Yayınevi, 1994). Konferanslarından birinde bu kitabı tavsiye ederek Reich'la tanışmamı sağlayan Beno Kuryel'e, fırsat bulmuşken,teşekkür etmek istiyorum.

dönüşecekti.[22] Aristophanes, kadınla erkeğin bir zamanlar birleşik olduklarını ve bir gün ayrıldıklarını, "fazlalığın" erkekte kaldığını söylemiştir. Öte yandan çift cinsiyetli insanlarda kadın görünümündeki bir kişide zaten – "küçük penis" diye anılan – klitoris, tıpkı kirazlarda olduğu gibi hormonal bir fazlalıktan ötürü penis şeklini almaktadır.

Herhangi bir tehdit karşısında çok hücreli varlıklar bugün, tek hücreli varlığın verdiği tepkiyi vermeye çalışırlar. Ancak onlar, belki de, bir hastalık ya da dengesizlikten ötürü bölünemeyen tek hücrelilerden türedikleri için bunu başaramazlar. Örneğin kuşlar tehdit karşısında tüylerini kabartarak şişerler. Bunu kediler, kirpiler, hatta balıklar vb. bile yapmaktadır. Tehdit süreklilik kazanırsa, örneğin dondurucu soğuk gibi, tepki de süreklilik kazanır. Böylece anksiyöz şişinme tepkisi psikosomatik kasılmalara dönüşerek evrimi meydana getirir. Vücuttaki bu şişinme;kol, bacak, kıl gibi yeni organlar üretir. Demek ki Darwin'in hayvanlarının dış dünyaya uyum sağlama uğraşlarının kökeninde tek hücreli varlığın bölünmesi bulunur. Antikorlarda olduğu gibi, üreme edeminin benzer biçimleri, iyileşme ve uyum sağlama gibi etkinliklerde de kullanılır. Süt salgısı, bebeği beslediği gibi, yaraları da iyileştirebilir.[23] Cleopatra da güzelliğini korumak için süt banyosu yapıyordu.

Öyleyse, novum yeni olan değil, eskinin bir kısmının, eksik bir biçimde yeniden-üretilmesidir.[24] Aşırı uyarım, eskiyi tamamen geri getirir, eksik ya da doğal uyarım ise bir kısmını. Hartmann'ın Geist'inin katmanlarında da aşırı uyarım, yüksek katmanda, katatonik şizofreni gibi, eskiyi tamamen yeniden-üretir. Gerileme, eskinin dönüşü, ki gerçekte ilerleme, üreme sürecinin son bulmasıdır. Nihayet, varlık kendisine ulaşabilmiştir. Yaratıcılık, yeniyi oluşturma edimini ket vurarak eskinin in toto ortaya çıkmasını engellemekten başka bir şey değildir. Schiller'in belirttiği gibi, yaratma ediminde bir gerginlik durumu vardır. Freud'a dayanarak bunun cinsel gerginliğin bir biçimi olduğu söylenebilir.

Tek hücreli canlı kendisini yeniden-üretmek yerine üreme edimine ket vurarak kendisine bir kol ya da bacak yapar. Bu bağlamda, Octavio Paz'ın belirttiği gibi cinsellik takvimi bozulan insan ise, kendisini sürekli ve tamamen yeniden-üretebilecek iç-uyarım düzeneğine sahip olduğundan, evrimi durur. Evrimi durduğu için de, aletlerini diğer canlılar gibi kendi bedeninden değil dış dünyanın maddeleriyle yapar. Üreme ediminden sonra halen biricik yönlendirici gücü olarak bir miktar vardır. Cinsel doyum yeter derecede sağlandığı için kendisine başka nesneler bulmak zorundadır ve bu nesnelerle zihni, cinsel arzu uyanana dek, meşgul olur. Id est, diğer nesnelere olan ilgi yeni bir olgu değil, eksik cinsel ilgidir. Bir

22. Doğaya her bağlamda kusursuzluk yükleyen Hartmann bu olguyu gözden kaçırır ve şöyle der: "(...) vücudun yapı planı (...) onun yapı taşları olan atomlar tarafından belirlenmez". Hartmann, *Ontolojide Yeni Yollar*, 99.

23. Novalis bu konuda ilginç bir eleştiride bulunuyor: "Tabiatın iyileştirici gücü,yeniden üretme gücüne fazla yakınlığı sebebiyle duyarlı insanların gözünde fazla bir önem taşımaz". Novalis, *Fragmanlar*, çev. Battal Arvasi (Ankara: T.C.Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 47.

24. Yine analojiye başvurarak, Marx'ın özellikle *Kapital*'in II.cildinde gösterdiği gibi, üretim ve dolanım süreçleri sonunda elde edilen artı-değerin sermayeye dönüşecek miktara ulaşamadığı, yani sermayenin kendisini yeniden-üretemediği, para-sermaye olarak kaldığı durumlar ile bu olgu karşılaştırılabilir.

bakıma Schiller'in oyun dürtüsü henüz kendisini tam olarak yeniden-üretememiş cinsel dürtüdür. Sanat ya da felsefe, şamanın davulunun işlevini görür;varlığı kendisi üzerinde titreterek kendisini bulmasını, yani kendisini yeniden-üretmesini sağlar.

Hartmann devam ediyor: "Ruh yaşamı, bedensel yaşamın şekillendirilmişi değildir. Ruhsal yaşam, organik süreçleri içine alıp, yapı taşı olarak kullanmaz. O, organik süreçler tarafından taşınır ve onlardan etkilenir, fakat organik süreçler onun altında geride kalırlar. Bir metabolizma bilinci ve büyüme bilinci vardır ama yalnız nesnelerin veya nesnesel süreçlerin bilinmesi anlamında, bunlar bilincin objeleridir ve onun dışında kalırlar, onun içine ne edim ne de içerik olarak girmezler".[25] Ve: "Yüksek kategoriler, düşükler aracılığıyla en fazla 'madde'ye...şartlı, oldukları için, kendi öz yapıları içinde onlara karşı 'serbest' olmak zorundadırlar".[26] Bir kere psişe, organizmanın üstünde bir katman değil onun işlevidir. Hartmann'ın çelişkisi de buradadır: Hem üst katmanların alt katmanlar olmadan varolamayacağını söyler, hem de onlara yüce bir bağımsızlık tanır. Eğer bağımsızlık olgusunda her zamanki gibi ölçülü olabilseydi, psişenin bir katman değil, organik bir süreç olduğunu görebilecekti. Ki psişeyi organiğin dışında bir şey olarak görmek Hartmann'ın materyalizminden çok Plotinos'un idealizmi ile uyumludur. Freud ve Breuer'in Histeri Üzerine Çalışmalar'ı düşüncenin de organik bir eylem olduğunu ortaya koymuştur. Şöyle ki, düşünce süreçleri ile somatizasyonlar arasında her zaman bir bağlantı vardır. Kabızlık, kramp, stres, yorgunluk vb. durumlar düşünceyi etkilerler ve çoğunlukla böyle durumlarda mantıklı düşünmek olanaklı olmaz. Histeride ise bastırılan düşünceye ait o, kendisini zihinsel uyarım alanından çıkararak bedensel uyarım alanına sokar. Diğer bir deyişle, düşünce için kullanılması gereken enerji, bedenin başka bir bölümünde kullanılır. Aslında düşünce de bir tür iç-duyum, bir tür iç-uyarımdır. Aynı uyarımın beyinde diğer beden parçalarından son derece farklı bir etkiye neden olması, beynin doğasından kaynaklanır. Yine bunun gibi psikanalist Heinz Hartmann, düşünceyi de varlığın uyum sağlamak için yararlandığı araçlardan biri olarak kabul eder.

Psişe de organik katmanın bir yönü olduğuna göre, organizmanın üreme edimindeki ayrıştırma ve birleştirmeyi eksik-cinsel dürtü ya da Schiller'in deyimiyle oyun dürtüsüyle düşünce ediminde kullanması artık olağanüstü bir saptama olmayacaktır. Bunun gibi organizmanın, birleştirme ve ayrıştırmayı inorganikten edindiği de açıktır. Atomların fiziksel etkileşimler sayesinde bir araya gelip nesneler oluşturması ve birbirlerinden ayrılarak bu nesneleri ortadan kaldırması, canlı varlıklarda ilk başta yıkıcı içgüdü ile cinsel içgüdünün henüz ayrışmadığı bir durumda, bölünerek çoğalma edimine ve sonra üreme için birleşmenin şart koşulmasına ilham vermiştir. Hartmann da bütün bunların farkındadır ama bu farkındalık tinsel kibir tarafından gölgelenir.

25. Hartmann, *Ontolojide Yeni Yollar*, 82.
26. A.g.e., 97.

Halen maddeyi ve güdüleri hor gören skolastik düşünceye, psikanaliz alanında rastlamaktayız. Temsilcileri Fairbairn, Winnicott ve Guntrip olan nesne ilişkileri kuramcıları, içgüdülerin toplamı olan idi analizden çıkarıp egoyu temel olarak kabul eden bir kuram oluşturmuştur.[27] Bu kuramda psikodinamik aşamalardan yalnızca oral aşamaya önem verilir. Çünkü bu aşamada psişenin temelleri atılır. Fairbairn, Abraham'a karşı çıkarak, dışkının nesne olduğu anal aşamayı küçümser.[28] Neyseki Heinz Kohut, kendilik psikolojisi ile nesne ilişkilerini tüm psikodinamik aşamalara yayarak kuramsal kaybı giderir. Yine de Kohut'un da dahil olduğu Ego Psikolojisi ekolü kuramsal yanlışlıklar taşır.[29]

II. Dünya Savaşı'ndan sonra, insanların kimlik arayışı içerisinde oldukları, öznel boşluk hislerinin, insanları, yalnızca alkolizm, madde bağımlılığına itmekle kalmayıp, Nazizm gibi sürü içgüdüsünün sağladığı boşalım olanaklarını en yüksek, hem de en tehlikeli düzeye taşıyan ideolojilerin ardından da gitmelerine yol açtığı gerçeğini vurgulayan varoluşçuluk felsefesi, psikiyatride Ego Psikolojisi'nin doğumuna neden olacak bir etki bıraktı. Reich, Nazizmin başarısını cinsel ketlenmeyi ortadan kaldırmasına bağladı. Günahlar işleyen idi ketleyebilecek, onun dışavurumlarına biçim verecek bir egonun varlığına gerek duyuluyordu. Tekerrür eden tarihte, her pişmanlığın ardından Augustinusçu bir arınma dönemi gelir.

Ego psikolojisi, ego-id ayrımına dayanan çift-değerli ya da çift-kişilikli insan varsayımının anal-karakterli doğasını sezmiş gibi, bütünsel bir insan varsayımını kurmayı amaç edindi. Ne var ki, tarihsel koşullar, bütünselliğin merkezini seçerken hataya düşmelerine neden oldu. Gerçekte bir araç olan ego, bir amaca dönüştürüldü. Bununla birlikte, haz ilkesinin tahtından düşürülmesi için nedensellik tepe taklak edildi: Fairbairn, varlığın amacının haz değil, nesne olduğunu ileri sürdü. Kuşkusuz, nesnelere bağımlılık, metalaşan bir dünya için yabancı bir kavram değildir.

Ego Psikolojisi tarafından kurulan denklem, ihmal ettiği şeyler nedeniyle yanlıştı. Hiç kimse, bu ekolün varsaydığı gibi, yalnızca daha iyi bir egoya sahip olmak için daha iyi bir egoyu arzulamaz. Her bireyin amacı haz almasını engelleyen ya da kısıtlayan egoyu değiştirmektir. Böylelikle ego'nun arkasında kalan "id" kavramı dikkatimizi daha çok çeker. Ortak bir tözdür id ve her insan ve her varlık bu tözün taşıyıcısıdır. Kollektif bir yapı olarak toplumcudur. Her saniye başkaldırdığı tinsel

---

27. Nesne ilişkileri kuramına tümden karşı değilim, yalnızca Klein'ın kuramında bulunan içgüdülerin Fairbairn tarafından analizden çıkarılarak, Kleinci analizin revizyona uğramasını Guntrip'in aksine bir gelişim ya da iyileşme olarak görmüyorum. Nesne ilişkilerini başarıyla psikoterapiye uyarlayan Kernberg de bu geri adımı atmamış, Freudyen ve Kleinci analizin bir sentezini oluşturmuştur.

28. Bkz. W. R. D. Fairbairn, *Psychoanalytic Studies of the Personality* (New York: Routledge &Kegan Paul Limited, 1992), 30.

29. İlginç olan nokta, Ego Psikolojisi ekolünün babası sayılan Heinz Hartmann'ın metinlerinde,hayvanla insan arasındaki farkı ortadan kaldırmamızı sağlayan kuramsal ve empirik araçların varlığıdır. Konuyla ilgilenenler bakabilir: Heinz Hartmann, *Ben Psikolojisi Ve Uyum Sorunu*, çev. Banu Büyükkal, vol. Metis Yayınları (İstanbul, 2004). Ayrıca Hartmann'ın metinlerini bu doğrultuda okumada yardımcı olması için *bkz.* Ata Devrim, "Heinz Hartmann Ve Ego Psikolojisi," *Virgül* 88 (2005): 74-6.

dünya, onun için çekilmez bir yerdir. Haz ilkesinin sık sık bastırıldığı bu dünyada kendi özünün gereklerini "ego ideali" denen şeyin ardına gizler. Yanlış bir terimdir bu; düşlem ve amaçların dünyası, ancak ketlenmeye maruz kalan bir yapının, yani idin ürünüdür.

Sonuç olarak, endopsişik kuramlardaki ruhsal aygıt sınıflandırması, içsel-ayrımcılık eğiliminden ileri gelmektedir. Freud, egoyu, idin evrim geçirmiş parçası olarak betimler. Saltık olarak idin evrimiyle yetinmez, bu evrimin sonucunda özerk bir yapının geliştiğini savlama gereksinimini duyar. Yanlış, eksik ve tümüyle kusurlu bir "doğa" imgesi, insanı hayvandan üstün kılacak, doğadan koparacak bir şeyleri aramaya zorlar. Ne var ki, bu hatalı imgenin üzerine kurulan ruhsal aygıt hiyerarşisi, insanı yücelttiği kadar da alçaltmıştır. Ego ve süperego gibi yapıların oluşumu ebeveynlerin eğitimine, yasaklamalara, baskılara, Freud'da özel olarak Oidipus kompleksinin getirdiği ensest yasağına vb. ne bağlanmıştır. Bu argümanlar, insanın ancak yasaklarla dizginlenebileceği ve eğitilebileceği gibi yanlış kanılara kaynaklık etmekte ve insanın kendiliğinden, doğasının verdikleri ve dürtülerinin rehberliğinde kendi kendisini yeniden yapılandırabileceği, olgunlaşabileceği, gelişebileceği düşüncesine hiçbir pay bırakmamaktadır.

Bu bağlamda, Janine Chasseguet-Smirgel'in bireyin psişik rehberinin yalnızca bir tane olmadığının, yasaklayıcı süperego'nun yanında bir de teşvik edici, arkaik ensest birleşme idealinin taşıyıcısı olan ego idealinin olduğunun altını çizmesi, her ne kadar takdir edilecek bir adım olsa da, meta-ilke olarak ruhsal aygıt hiyerarşini kabul etmektedir. Bu meta-ilke dışında bir alanda, özdenetimin de idin kendisinden çıkan bir davranış olduğunu kavramak için zaman ayırıp hayvanları izlemek yeterlidir. Örneğin, dişi kanarya, yuvasını yapıp kuluçkaya yattığı zaman, erkek kanarya onu denetler. Dişi kuşun işini aksatıp yumurtaların soğumasına neden olmaması gereklidir. Dişi kuş, yuvasının dışında çok fazla zaman geçirirse, erkek kuş, onu yuvaya girene dek, sinirlendiğini belli eden sesler çıkararak kovalar. Ayrıca erkek kuş, yumurtaların soğumaması için kapının önünde asker gibi bekler ve dişi kuşu besler. Bu örnek, cinsel dürtülerin merkezi olan idin, varlıkta dışa yönelik eylemlere neden olduğu gibi varlığa çeşitli kısıtlamalar dayattığını da gösterir. Hem erkek hem de dişi kanarya, üremenin nihai sonucuna ulaşması – yavruların doğumu ve büyümesi – gibi uzun vadeli haz ilkesine göre hareket ederek kısa vadeli haz arayışlarından vazgeçerler.

VI. SONUÇ: İD VE MUTLAK EŞİTLİK

Psikanaliz kuramsal olarak, üç ruhsal aygıt varsayımından daha bütünsel bir anlayış olarak "kendilik" varsayımına doğru yönelirken bile, kendiliğin ne olduğuna ilişkin soruya duygusal bir yanıt vermiştir. Eski varsayım hiç olmazsa hayvanla insan arasındaki ortaklığı koruyan bir aygıtı barındırırken, kendilik varsayımı saltık olarak tinsel dünyanın soyut sütunları üzerine inşa edilmiştir.

Felsefi olarak da sorunun görünümü aynıdır. İnsanın doğayı anlayamayacağı düşüncesi, insanı hem doğadan hem de kendisinden uzaklaştırmıştır. Kendi tinsel dünyasına kapanan insan, doğayı anlamasını engelleyen etmenin gerçekte bu tinsel dünya olduğunu anlamamış ve doğayı çarpıtılmış perspektifiyle yorumlamayı sürdürmüştür. Tinsel araçlarla kurduğu kısır rasyonalizmini doğanın rasyonalizmi üze-

rine koymuştur. Doğayı anlayamayacağına yönelik inancı da yine doğadan üstün olduğu şeklindeki gizil büyüklenmeciliğe dayanır. Oysaki doğanın ve hayvanların amaçlarını derinlemesine kavramak konusunda çaresiz kalmıştır ve o, bu gerçeğin üstünü örtmek için üstünlük yanılsamasından yararlanmıştır.

Adorno şöyle der: "Çocukların hayvanlarla ilişkisi, Marx'ın bile birer işçi olarak artı-değer üretmeyi çok gördüğü bu yaratıklarda gizlenmiş Ütopya'ya bağlıdır bütünüyle. Hayvanlar, insanların tanıyabildiği herhangi bir amacın dışında durmakla, mübadele edilmesi kesinlikle imkânsız olan adlarını sanki bir dışavurum gibi sunuyorlardır bize".[30] Adorno'nun özellikle çocuklar üzerinde durmasının nedeni, çocukların dünyaya olan ilgileri ve dünyayı anlamaya yönelik çabalarıdır. Bu güzel özellikler, onların bilinçlerine tinsel dogmalar sokulana dek sürer. Hayvanlara yönelik küçümseme, çocuklarca abartılı bir biçimde içselleştirildiğinde, artık kuşlar sapanla vurulacak hedeflerden öte bir anlam taşımazlar. Hayvanları ürkütererek, onların canını yakarak saldırganlığa itenin insan olduğu düşüncesi yerine, hayvanların kendiliğinden saldırgan olduğu, dolayısıyla korkulmaları gereken varlıklar olduğu düşüncesi de bilinçli eylemlerin dayanağı olur.

Hayvanlarla ilgili tinsel dogmaların dışavurumları da yine en açık biçimde çocuklukta ortaya çıkar. Hayvanlar, insan türünün kendisine ilişkin korkularını temsil etmekle görevlendirilen imgeler olarak, özeleştirinin kılık değiştirip eleştiriye dönüşmesini ve insanın günahlarının başka öznelere miras bırakılmasını sağlarlar. Söz gelimi, Freud'un ünlü olgu öyküsü Küçük Hans'ın fobi nesnesi olan at ve Salvador Dali'nin fobi nesneleri olan çekirge ve aslan, oidipal korkuları örtmeye yararlar. Oidipus kompleksi, "hayvan" imgesinin ne kadar keyfi kullanıldığının kanıtlarından biridir.

Burada yeniden insanın kendisiyle yüzleşmesi gerektiği sonucuna geliyoruz. Kurmaca bir üstünlüğün yarattığı büyüklük kompleksiyle, tam da Adler'in belirttiği biçimde, aşağılık kompleksini örtme çabası, insanı kendi manevi güçlerinden de mahrum bırakmıştır. "Psikanalizde apaçık görülen de budur" der Adorno, "kişiliği yaşamak için gerekli bir yalan olarak katar teorik sistemine. Psikanalize göre kişilik, bireyin içgüdüsel feragatini ve gerçeklik ilkesine uyarlanmasını sağlayan sayısız rasyonalizasyonları bir arada tutan o en büyük ve kuşatıcı rasyonalizasyondur. Ama sırf bunu kanıtlamakla insanın yokluğunu da onaylamış olur psikanaliz. Onu kendine yabancılaştırarak, iç bütünlüğüyle birlikte özerkliğini de yadsıyarak, kişiyi tümüyle rasyonalizasyon düzeneğine, uyarlanma düzeneğine tutsak eder".[31] Özneler, içlerindeki hayvan olarak bilinen idi denetleyebildikleri ölçüde ödüllendirilir ve kabul edilirler. Gereksiz bir denetimdir bu ve amacı da tinsel dünyanın üstünlüğünü kanıtlamaktan başka bir şey değildir;hayvansal olan bile salt saldırgan ve denetlenmesi gereken bir şey değildir. Hayvan denetlenmediğinde ve kendi haline bırakıldığında rastgele eylemlerle etrafına saldırmaz. Bir kanarya kafesinde sakin sakin yaşamını sürdürür, yem yer, öter, kimi zaman uyuklar, kendisine sevgi gösteren insana sevecen bakışlarla bakar, yavrularını büyütür. Ne var ki, kendisini övmek isteyen insan, hayvan imgesini kaotik bir saldırganlıkla özdeşleştirerek bilinçdışındaki kendi bilinçli açgözlülüğünü dile getirir gerçekte.

---

30. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, çev. Ahmet Doğukan Orhan Koçak (İstanbul: Metis Yayınları, 2005), 236.
31. A.g.e., 66.

Adorno'nun belirttiği gibi kişilik ya da ego, özneleri uyuma teşvik eden kavramlar olarak belirirler. Bunun da ötesinde, bu uyumun ödülü üstünlük ya da farklılık olacak, vice versa uyumsuzluk da düşüklüğün göstergesi olacaktır. Diğer bir deyişle, idi ketlemekle görevlendirilen ego, yalnızca uyumun değil farklılaşmanın, hiyerarşinin, ayrımcılığın vb. nin de taşıyıcısıdır. Egonun antitezi olarak id ise her varlıkta bulunan bir kavram olarak farklılıktan çok ortak bir özü temsil eder. İdin ontolojik analizde hak ettiği yere konması, düşünce sisteminde eşitlikçi bir vurgunun kendisini göstermesini sağlayacaktır. İnsanın kendisini tinsel düşlemlerinden kurtararak bir kez daha doğa yaratığı olarak algılaması, onun yalnızca hayvanların varlığına değil kendi türsel varlığına da saygı duymasını ve kendiliğini bütünüyle kabul etmesini sağlayacaktır. Böylece yapay ve metalaştırılmış bir doğanın taklidi olmaktan öteye gidemeyen sistemleri ve onların kısır rasyonalizmlerini terk ederek doğanın zengin rasyonalizmine erişecek ve hayvanlar gibi ölçüsüzlükten kaçınarak gereksindiği ölçüde tüketecek, "öteki"ni de varetmeye adanmış "doğru yaşam"ı bulacaktır.

KAYNAKÇA

Arendt, Hannah. Geçmişle Gelecek Arasında. Çeviren Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

Aristoteles. Politika. Çeviren Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.

Bruno, Giordano. Küllerin Şöleni. Çeviren Hüsen Portakal. İstanbul: Cem Yayınevi, 2004.

C. Dennett, Daniel. Aklın Türleri. Çeviren Handan Balkara. İstanbul: Varlık Yayınları, 1999.

Devrim, Ata. "Heinz Hartmann Ve Ego Psikolojisi. " Virgül 88 (2005).

Engels, Friedrich. Ailenin, Özel Mülkiyetin Ve Devletin Kökeni. Çeviren İsmail Yarkın. İstanbul: İnter Yayınları, 2000.

Fairbairn, W. R. D. Psychoanalytic Studies of the Personality. New York: Routledge &Kegan Paul Limited, 1992.

Farabi. El-Medinetü'l Fâzıla. Çeviren Nafiz Danışman. Ankara: MEB Yayınları, 2001.

Foucault, Michel. Özne Ve İktidar. Çeviren Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.

Gasset, Ortega Y. İnsan Ve "Herkes. Çeviren Gül Işık. İstanbul: Metis Yayınları, 1999.

Habermas, Jürgen. Bilgi Ve İlgi", "İdeoloji" Olarak Teknik Ve Bilim. Çeviren Mustafa Tüzel. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

Hartmann, Heinz. Ben Psikolojisi Ve Uyum Sorunu. Çeviren Banu Büyükkal. Vol. Metis Yayınları: İstanbul, 2004.

Hartmann, Nicolai. Ontolojide Yeni Yollar. Çeviren Lütfi Yarbaş. İzmir: İlya Yayınevi, 2001.

İzzet, Mehmet. "Spengler'e Göre İngilizler II. " In Makaleler, edited by Çoşkun Değirmencioğlu. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.

Kuhn, Thomas. Bilimsel Devrimlerin Yapısı. Çeviren Nilüfer Kuyaş. İstanbul: Alan Yayıncılık, 2003.

Lévi-Strauss, Claude. Yaban Düşünce. Çeviren Tahsin Yücel. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.

Novalis. Fragmanlar. Çeviren Battal Arvasi. Ankara: T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

Reich, Wilhelm. Bedensel Boşalmanın İşlevi. Çeviren Bertan Onaran. İstanbul: Payel Yayınevi, 1994.

Rüşd, İbn. Din-Felsefe Tartışması. Çeviren Hüsen Portakal. İstanbul: Cem Yayınevi, 2002.

W. Adorno, Theodor. Minima Moralia. Çeviren Ahmet Doğukan Orhan Koçak. İstanbul: Metis Yayınları, 2005.

Ahlaksal bir yükümlülük olarak mutlak yoksulluğu azaltma

Erol Kuyurtar

I

Dünya İzleme Enstitüsü'nün (World Watch Institute) 1990'da yayımladığı "Dünya'nın Durumu" adlı yayında, dünya nüfusunun %23'ünün biyolojik insan yaşamı için zorunlu olan yiyecek, barınak ve minimum sağlık hizmetleri gibi temel ihtiyaçlardan yoksun olduğu belirtilmektedir.[1] 2000 yılında Birleşmiş Milletler, Milenyum Gelişme Hedefleri başlığıyla yayımladığı "Milenyum Bildirgesi"nde, 2015 yılına kadar bu oranı yarıya indirmeyi hedeflediğini deklare etmiştir.[2] Fakat Dünya Bankası'nın 2005'te yayımladığı bir rapor, bu hedefin tutmayacağını göstermektedir. Nitekim bu rapora göre dünya nüfusunun halen %21'i, yukarıda belirttiğimiz temel ihtiyaçlardan yoksundur.[3] Yine UNICEF'in 2005'te yayımladığı bir veriye göre, her yıl 5 yaşın altında 11 milyona yakın çocuk, kötü beslenme ve bulaşıcı hastalıklardan dolayı ölmektedir.[4]

Burada tartışacağımız yoksulluk biçimi, belli bir toplumdaki insanların diğer insanlara göre bazı değişken olanaklardan yoksun olmaları durumuna işaret eden göreli yoksulluk biçimlerinden farklı olarak, biyolojik insan yaşamı için zorunlu

1. "http://Www.Worldwatch.Org/Pubs/Sow/1990/."
2. "http://Www.Ohchr.Org/English/Law/Millennium.htm."
3. "http://Devdata.Worldbank.Org/Wdi2005/Section1_1_1.htm."
4. "http://Www.Unicef.Org/Childsurvival/Index_28252.html."

olan yiyecek, barınak, minimum sağlık hizmetleri gibi temel ihtiyaçlardan yoksun olma durumuna işaret eden mutlak yoksulluktur. Mutlak yoksulluk karşısında ahlaksal bir yükümlülük derken ise işaret etmek istediğimiz, söz konusu yoksulluğu azaltabilecek durumda olup, aynı zamanda ahlak ilkeleri oluşturabilecek kapasiteye veya yeterliliğe sahip olan bireylerin, bu yoksulluk karşısında takınmaları gereken tutum ve tutumlardır. Dolayısıyla dünyadaki mevcut ekonomik düzenlemelerin insanların temel ihtiyaçlarını karşılayabilecek şekilde adil olup olmadığı, dünya kaynaklarının adil bir biçimde paylaşılıp paylaşılmadığı, örneğin silah üretimi gibi bazı üretim alanlarının insanların refah düzeyine olan etkisinin ne olduğu gibi soruları burada tartışmayacağız. Mutlak yoksulluk karşısında nasıl bir ahlaksal tutum takınması gerektiğini tartışacağımız kişinin, bu sorulara negatif yanıtlar verdiğini varsayacağız. Daha açık bir ifadeyle, bu kimse dünya kaynaklarının adil bir biçimde bölüşülmediğini, ekonomiye ilişkin bazı düzenlemelerin yoksulluğa kaynaklık ettiğini, bazı üretim alanlarının yanı sıra bazı toplumsal harcamaların da refah düzeyini azalttığını, dolayısıyla *haklı olarak* yoksulluğun azaltılmasında bu olumsuz faktörlerin elemine edilmesi gerektiğini, ve bu gereklilik doğrultusunda eylenmesi gerektiğini düşünen bir bireydir. Fakat burada tartışacağımız sorular, bireyler olarak dışımızdaki herhangi bir nedeni veya nedenleri dünyadaki mutlak yoksulluğun nedeni veya nedenleri olarak görmemize rağmen, bu yoksulluğu azaltmak için bireysel bir katkıda bulunma yükümlülüğümüzün olup olmadığı; varsa, bu yükümlülüğün sınırlarının ne olduğu sorularıdır.

Ahlaki yargılar oluşturabilme kapasitesine sahip olmasının yanı sıra, mutlak yoksulluk içinde yaşayan insanların yaşamlarını iyileştirebilecek durumda olan bireylerin, bu yoksulluğu azaltma yükümlülüğü vardır. Böylesi bir yükümlülük *bir bakıma* hak kavramıyla ilişkilendirilebilir, zira haklarla yükümlülükler arasında bağlantısal bir ilişkinin olduğu görüşü oldukça yaygın bir kabuldür. Bu görüşe göre eğer biz bir haktan söz ediyorsak, aynı zamanda bu hakkın objesini oluşturan konuya muhatap olabilecek kimselerin yükümlülüğünden de söz ediyoruz demektir. Hakların doğasına ilişkin ileri sürülen iki teoriden biri olan "çıkar teorisinin"[5] savunucularından Joseph Raz'ın büyük ölçüde kabul edilmiş hak tanımı şöyledir: bir hakka sahip olmak, hak sahibinin karşı tarafı bir yükümlülük altına almasını meşru kılan geçerli bir çıkara sahip olmasını gerektirir.[6] Anlaşılabileceği gibi, bir çıkara sahip olmanın kendisi zorunlu olarak bir hakkı doğurmaz. Söz konusu çıkarın bir hakkı doğurması, bu çıkarın karşı tarafa bir yükümlülük atfedilmesini sağlayabilecek yeterli nedenlere dayanmasını gerektirir. O halde, bir kimsenin şu veya bu hakkından söz ettiğimizde şunu kastediyoruz: bu kimsenin bazı çıkarları o kadar önemlidir ki, bu çıkarların korunması veya karşılanması ilgili kimseler üzerinde bir yükümlülüğü *meşru* kılar.

Mutlak yoksulluğu azaltma yükümlülüğünü meşru kılabilecek bir temellendirmeyi hak kavramına dayanarak göstermeye çalışalım. Herhangi bir hakkın "talep (claim), serbestlik (liberty), dokunulmazlık (immunity), ve güç (power)" gibi temel dört kavramsal öğeden birini içerdiğini ileri süren Wesley Hohfeld'den[7] esin-

5. Hakların doğasına ilişkin ileri sürülen çıkar (interest) teorisinin karşısında olan diğer hak teorisi ise "seçim" (choice) teorisidir. Bu iki teorinin kısa bir tartışması için bkz. William A. Edmundson, *An Introduction to Rights* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 119–33.
6. Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986), 207-10.
7. Wesley N. Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions* (Yale University Pres, 1923).

lenen Joel Feinberg'in hak formülasyonu, mutlak yoksulluk içinde olan insanların bu durumda olmama hakkının teorik bir temellendirmesini bize sağlayabilir. Feinberg'e göre bir hak kavramında içkin olan kavramsal öğeler"talep-haklar"dır (claim-rights).[8] Dolayısıyla bir hakka sahip olma, hak sahibi olabilecek kimsenin iki durumda olmasını gerektirir: bir şeye talep ve bir kimseye karşı talep. Bunu X'e talep ve A'ya karşı talep şeklinde ifade edelim. Her X'e talep ve A'ya karşı talep her zaman geçerli bir hak durumunu oluşturmaz kuşkusuz. Bir hak talebinin geçerli olması için, her şeyden önce, X'e talebin geçerli olması zorunludur. Bir talebi geçerli kılan şey ise talebin kendisi olmaktan ziyade, bu talebi yönlendiren ahlaksal ve yasal ilkelerdir.[9] Anlaşılabileceği gibi, X'e talebi ve A'ya karşı talebi birbirinden bağımsız olarak değerlendirebiliriz. O halde X'e talebi meşrulaştırmadan A'ya karşı talebi meşrulaştıramayız.

Şimdi ilk olarak X'e talebi konumuz bağlamında meşrulaştırmaya çalışalım. Bir talebi geçerli kılabilecek ekonomik, sosyal, kültürel, siyasal, ve yasal birçok farklı nedenler olabilir. Bu nedenlerin bazılarının da geçerliliği toplumdan topluma değişebilir. Mutlak yoksulluk içinde olan insanların maddi ihtiyaçlarının karşılanmasına ilişkin taleplerinin meşru veya geçerli kılınması, insanların daha genel olabilecek ortak ihtiyaç ve doğalarına göndermede bulunmayı gerektirir. Böylesi bir doğa, bir gelecek tasarımı; bir bilinç yaşamı veya öz-bilinç; acı çekme yetisi; inanma ve isteme kapasitesi; amaçlar oluşturma ve bunların peşinden koşma kapasitesi gibi özelliklere sahip olmayı içerir. Bu gibi özellikler, oldukça yaygın bir tanımlamayla, doğuştan sahip olduğumuz değerler (inherent values) olarak tanımlanırlar. Biz de burada bu özelliklere kısaca *içsel değerler* diyeceğiz.

Bazı değerleri kazanma, bazı değerlere de sahip ol(a)mama belli bir davranışı sergilemeyi veya belli bir durumda olmayı gerektirir. Başka bir ifadeyle, sahip olduğumuz ve ol(a)madığımız bazı değerler bazı sosyal, kültürel, entelektüel, ekonomik, dinsel, veya siyasal koşullar tarafından belirlenir ve dolayısıyla bu koşullar kişiden kişiye, toplumdan topluma değişkenlik gösterir. İçsel değerler ise insanın belli bir toplumsal ve tarihsel durumuna işaret etmeksizin, onun dininden, ırkından, cinsiyetinden bağımsız olarak kendisinde var olan değerlerdir. Dolayısıyla bu değerler ne erdemli bir davranışla kazanılır ne de erdemsiz bir davranışla kaybedilir. İnsanların onaylanabilecek veya onaylanamayacak davranışlarından bağımsız olarak var olmaya devam ederler. Herkes bu içsel değerlere eşit olarak sahip olması bakımından eşittir. Tom Regan'ın belirttiği gibi, "deha ile zekâ özürlü çocuk, hükümdar ile yoksul yurttaş, beyin cerrahı ile manav, Rahibe Teresa ile en pervasız ikinci el oto satıcısı –bütün bu insanlar- içsel değere sahiptir, hepsi bu değere eşit ölçüde sahiptir ve hepsinin saygıyla davranılmaya ... hakkı vardır. Bir birey olarak değerim, size olan yararımdan bağımsızdır. Sizinki, sizin bana olan yararınıza bağlı değildir. İçimizden biri ötekine, ötekinin bağımsız değerine saygı göstermeyi ihmal edecek şekilde davranırsa, ahlaksızca davranmış, bireyin haklarını ih-

---

8. Joel Feinberg, *Social Philosophy*, ed. Englewood Cliffs (Prentice-Hall, 1973), 58-59. Hemen belirtelim ki, Feinberg hak teorisini belli ilişkilerden ve sözleşmelerden doğan yasal haklar üzerine formüle etmiştir. Nitekim Ona göre, yoksulluğu azaltma bir hayırseverlik sorunudur. Ancak bize göre Feinberg'in hak teorisi, *bazı* ahlaksal haklar için meşru bir zemini sağlar.
9. Joel Feinberg, *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1980), 154.

lal etmiş olur".[10] O halde eğer ben bir birey olarak içsel değerime saygı duyulmasına ve korunmasına ilişkin bir tasarıma sahipsem, diğerleri de aynı şekilde kendi değerlerine saygı duyulması ve onların korunması tasarımına sahiptirler.

Herkesin içsel değerlere eşit olarak sahip olması ve bunların korunması tasarımına sahip olması, bu değerlerin korunması ve yaşatılması hakkını doğurur. İnsanın bu içsel değerlerinin içeriklerini yaşaması ve geliştirmesinin ilk ve zorunlu koşulu, biyolojik yaşamını sürdürebilmesini gerektirir. Biyolojik yaşamın da yukarıda belirttiğimiz maddi ihtiyaçların karşılanmasını gerektirdiği açıktır. Temiz su, yiyecek, barınma ve minimum koruyucu sağlık hizmeti gibi maddi ihtiyaçlar, biyolojik insan yaşamının sürdürülebilmesinin olmazsa olmaz koşulları olmaları bakımından temel ihtiyaçtırlar. 'Temel' ifadesi temel ihtiyaçtan ne kastettiğimize ilişkin bize objektif bir ölçütü sağlar. Yani temel ihtiyacın kendisi ve içeriği, bireylerin kendi bireysel perspektiflerinden bağımsız olarak tasarlanan ve belirlenen şeydir. O halde insan yaşamının biyolojik devamını sağlayan maddi ihtiyaçların karşılanması bir haktır ve bu hak, *konusu* temel ihtiyaçlar olması bakımından *herkes* için temel bir haktır. Nitekim BM Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi'nin 25. maddesinin 1. paragrafı bu hakkı, "herkesin kendisinin ve ailesinin sağlık ve refahı için beslenme, giyim, konut ve tıbbi bakım hakkı vardır" şeklinde ifade ederek tanır.

Buraya kadar, Feinberg'in teorisinden esinlenerek insanların biyolojik yaşamı için zorunlu olan maddi ihtiyaçlara ilişkin taleplerini, *bir* açıdan temellendirmeye çalıştık. Yine Feinberg'in terminolojisini kullanarak şu soruyu soralım: bu talep kime karşı olmalıdır? Başka bir ifadeyle, bu talebin konusu olan temel ihtiyaçların karşılanması kimin üzerine bir yükümlülüğü meşru kılar? Bu soruya doyurucu bir yanıt getirmek, bir haktan söz etmeyi anlamlı kılan koşulların neler olduklarını belirtmeyi gerektirir. Haklara ilişkin tartışmalarda, üç temel koşulun gerekliliği üzerinde göreli bir uzlaşının olduğunu söyleyebiliriz. Şimdi bu üç koşulun, konumuz bağlamında geçerliliğini değerlendirelim: Birincisi, temel ihtiyaçları karşılayabilecek kimselerin var olması, bu haktan söz etmemizi anlamlı kılan zorunlu bir koşuldur. Nitekim bir şeyin gerçekleştirilebilirliği insani kapasitenin sınırları içindeyse, ancak o zaman bu şeyin gerçekleştirilmesi gerektiğini ileri sürmek anlamlı olur. Mutlak yoksulluk içinde olan insanların temel ihtiyaçlarını karşılayabilecek hem kişiler hem de kurum ve kuruluşlar *vardır*. İkincisi, ilgili hakkın özneleri olan kimselerin, taleplerine konu olan ihtiyaçlarını kendi başlarına karşılayamamaları durumunda, bu hak güçlü ve anlamlı bir talebe dönüşür. Mutlak yoksulluk içinde olan insanların bu koşulu da yerine getirdiği açıktır. Konumuz bağlamında tartışmalı olabilecek üçüncü koşula gelince. Bir haktan söz etmek, bu hakkın konusu olan şeylerden ilgili kimseleri yoksun bırakan kişilerin veya kurum ve kuruluşların varlığını gerektirir. Mutlak yoksulluk söz konusu olduğunda, bazı çevreler bu yoksulluktan bazı kurum ve kuruluşları veya bazı ekonomik sistemleri sorumlu tutarken, ilgili kurum ve kuruluşlar ise böylesi bir sorumluluklarının olmadığını iddia ederler. Aslında bu durumda, hiçbir kişi ve kuruluş mutlak yoksulluk içinde olan insanların bu durumundan sorumlu olmadığını ileri sürebilir. Bize göre sorumlu olsunlar veya olmasınlar, yukarıda belirttiğimiz iki koşulun sağlanması, mutlak yoksulluğu azaltma yükümlülüğünü ilgili herkese yükler. Daha açık bir ifadeyle, bu yükümlü-

10. Tom Regan, "Hayvan Hakları Mücadelesi," *Cogito*, no. 32 (2002): 184.

lük ilgili toplumların yönetimlerine, global ekonominin işleyişi üzerinde etkin rol oynayan kurum ve kuruluşlara, yine bazı yerel ve global ticari kuruluşlara atfedilebilir, zira dünyadaki mutlak yoksulluğun azaltılmasında bu kesimlerin hesaba katılması zorunludur. Öte yandan, bizim burada ilgimizi yoğunlaştırdığımız bireysel yükümlülüğün muhatabı olan ilgili bireyler de, kendilerinin mutlak yoksulluğun nedeni olmadıklarını, dolayısıyla mutlak yoksullukta olmama hakkına karşılık gelen bir yükümlülüğün olması gerektiğini kabul etmelerine rağmen, bu yükümlülüğün kendileri için geçerli olmadığını ileri sürebilirler. Nitekim böylesi bir düşünüşe sahip olan bir birey şunları söyleyebilir: İnsanların mutlak yoksulluktan kurtulma hakları vardır. Ama bu hak benim durumumla ilişkilendirilemez, çünkü ben bu yoksulluktan sorumlu değilim. Kaldı ki vergilerimi vererek yurttaşlık yükümlülüğümü de yerine getiriyorum. O halde bu hakkın konusu olan maddi ihtiyaçların karşılanmasının muhatabı ben değilim. İşte bunu söyleyen bir bireye karşı yanıt, birbirinden farklı iki etik anlayıştan gelecektir: Kant etiği ve Faydacı etik. Şimdi bu yükümlülüğün nasıl bir yükümlülük olduğunu Kantçı etik; sınırlarının ne olduğunu ve ne olması gerektiğini de Faydacı etik üzerinden sırasıyla ele alalım.

II

Bilindiği gibi Immanuel Kant (1724-1804) etik anlayışını, insanları ahlaksal varlıklar kılan rasyonel doğalarına ilişkin çok güçlü bir vurgu üzerine inşa etmiştir. Bu doğa sayesinde insan otonom bir varlık olarak eyler. Zira insanın eylemlerine ilişkin yasaları veya ilkeleri otonom doğasına dayanarak kendisinin oluşturması, bu yasalar doğrultusunda eylediği ölçüde ahlaksal bir varlık olması, onun rasyonel bir doğaya sahip olmasından dolayıdır. Beni kendinde amaç kılan rasyonel doğam, benimle aynı doğaya sahip olan diğer insanları da her zaman kendilerinde birer amaç olarak görmem gerektiğini, dolayısıyla onları hiçbir zaman hiçbir amacın aracı olarak kullanmamam gerektiğini bana "buyurur". Tersi durumda, yani bir kimsenin diğerlerini bir amacın aracı olarak kullanması, onları şeyleştirmek anlamına gelir. Bu ise ahlaksal değil, çünkü "akıl sahibi doğa, kendisi amaç olarak vardır".[11] O halde Kant'a göre, insanlara kendinde amaçlar olarak davranmak ahlaksallığın temel yasasıdır,[12] çünkü eyleyen özneler olarak onlar da benim gibi *rasyonel* ve *isteme* sahip olan varlıklardır. Onlar rasyonel varlıktırlar çünkü karar verme kapasitesine sahiptirler. Yine onlar isteme sahiptirler çünkü şeylere değer verirler.

Rasyonel-otonom bir varlık olarak insanların beni salt araç olarak kullanmamalarını *istemem*, yani onların beni her zaman kendimde bir amaç olarak görmelerini istemem, onları neden kendinde amaçlar olarak görüp davranmalıyım sorusunun yanıtını verir. Böylece bir kimse belli bir eylemi gerçekleştirirken, bu eylemin herkes tarafından kabul edilebilir olup olmadığını, aynı zamanda bu kimsenin kendisine yönelik eylemlerde de geçerli olabilecek bir kurala veya ilkeye (maksime) dayanıp dayanmadığını sormalıdır. Nitekim Kant bunu şöyle ifade eder: "ancak,

---

11. Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995).
12. A.g.e.

aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun".[13] Açıktan, yoksulluktan kıvranan biri olmayı istemem. Diğer insanlar *da* açıktan mutlak yoksulluktan kıvranan insanlar olmayı istemezler. Ben temel ihtiyaçlarımın karşılanmasını *isteyen* biri olarak, diğerlerinin mutlak yoksulluktan kurtulma *istemlerini* de hesaba katmak zorundayım; aksi halde mutlak yoksullukta olmama isteğimin kendisine tecavüz etmiş olurum, ki bu da çelişkidir. Oysa Kant'a göre, rasyonel doğa çelişik değildir.

İnsanların temel ihtiyaçlardan mahrum kalması veya onlara yeterince sahip olmaması insanın insan olması bakımından sahip olduğu değerlerin yok olmasına neden olur. Dilenme, emeğini satarken köleleşme, fuhuş yapma gibi istemedikleri durumda olmaları bakımından, mutlak yoksulluk insanların insani değerlerini yaşamalarını engelleyen, onurlarını zedeleyen çok kötü bazı durumları içinde barındırır. Bu gibi kötü durumlar içinde olan insanların otonom varlıklar olarak eyleyemeyecekleri açıktır. Oysa doğaları gereği rasyonel ve otonom varlıklar olan insanlar, ancak otonomilerine dayanarak eyleyebildikleri ölçüde ahlaksal varlıklar olurlar. O halde, otonom doğaya sahip olan insanların otonomilerinin güvence altına alınması gerekir. Bunun için de otonomileri zarar görmüş veya otonom davranışta bulunamayan insanlara yeniden otonom varlıklar olarak eyleyebilmeleri için yardım edilmesi gerekir.

Burada şöyle bir karşı argüman ileri sürülebilir: diğerlerinin otonomisine zarar vermemek koşuluyla, rasyonel otonom bir varlık olarak kendi otonomimi diğerlerinin otonomisiyle bağımsız bir biçimde oluşturabilirim. Böylece, benim otonomim diğerlerinin otonomisyle, diğerlerininki de benimkisiyle ilişkilendirilemez. Kant böylesi bir argümanı hesaba katar, ve her şeyden önce, bu argümanın dayandığı "ilkenin doğa yasası olarak her yerde geçerli olmasını *isteme*[nin] olanaksız" olduğunu belirtir.[14] İkincisi, bu argümanın insanlık açısından neden kabul edilemez olduğunu kendisi şöyle dile getirir: "bütün insanların sahip olduğu doğal amaç, kendi mutluluklarıdır. Şimdi, hiç kimse başkasının mutluluğuna bir katkıda bulunmasa bile, ondan kasıtlı olarak bir şey eksiltmediği takdirde, gerçi insanlık varlığını sürdürebilir; ancak herkes, elinden geldiği kadar, başkalarının amaçlarının gerçekleşmesi için çaba göstermezse, bu, *kendisi amaç olarak insanlıkla* negatif bir uyuşmadır, pozitif değil. Çünkü eğer bu tasarım *bütün* etkisini bende gösterecekse, kendisi amaç olan öznenin amaçları, olabildiği kadar, *benim* amaçlarım da olmalıdır".[15] Bunları söylemekle Kant, yukarıdaki argümanı ileri süren birine, insanların sınırlı otonomiye sahip olduğunu hatırlatmış olur. Daha önce belirttiğimiz gibi, otonomimiz ancak eylem alanında oluşur ve gelişir. Eylemlerimiz ise çok farklı türden engellerle sınırlanmıştır. Sadece fiziksel engellerle değil, aynı zamanda karşılıklı olarak birbirimize bağımlıyız da. Otonom varlıklar olarak eylememizin hem bazı fiziksel engellerle sınırlı olması hem de bu otonominin gerçekleşmesi için diğerlerinin de otonomilerini zorunlu kılması, diğerlerinin otonom eylemlerinin gerçekleşme koşullarını ortadan kaldırmaya yönelik herhangi bir eylemde bulunmamamızı gerektirir. Yine sadece belli bir eylemsizlik içinde olmak değil, aynı zamanda diğerlerinin otonomilerini geliştirebilecek, onların otonom varlıklar olarak dav-

13. A.g.e., 38.
14. A.g.e., 40.
15. A.g.e., 48.

ranmalarını sağlayabilecek koşulları yaratmak da, yani belli bir eylemlilik durumu içinde olmak da, otonom doğamızın bizden talep ettiği bir gerekliliktir. Kısacası, otonomisi olan bir yaşam bizden hem diğerlerinin otonomisini zedeleyecek herhangi bir davranıştan sakınmamızı, hem de diğerlerinin daha geniş bir otonom yaşama sahip olmaları için onların kapasitelerini veya yeteneklerini geliştirmemizi gerektirir. Onora O'Neil'in belirttiği gibi, Kantçı etikte yaşam iki bakımdan korunmalıdır: birincisi, diğerleri yaşamdan yoksun bırakılmamalıdır, çünkü ölü "eyleyemez". İkincisi, diğerlerinin yaşamını korumak, onlara eylem için yeterince fiziksel enerji, psikolojik alan ve sosyal güvence gibi bu yaşamı mümkün kılan ihtiyaçların da karşılanmasını gerektirir.[16]

III

Kant etiğinin öngördüğü ahlaksal bir yaşamın otonom bir varlık olarak eylememizi gerektirdiğini kabul ettiğimizde, mutlak yoksulluk gibi bazı olumsuz koşulların otonom bir varlık olarak eylemenin önünde ciddi bir engel olduğunu, bu nedenle de insanları mutlak yoksulluk durumundan kurtarmanın ahlaksal bir yükümlülük olarak önümüzde durduğunu da kabul etmeliyiz. Şimdi yapmamız gereken, bu yükümlülüğün pratikte tam olarak yerine getirilip getirilemeyeceğini, varsa sınırlarının ne olduğunu, faydacı etik üzerinden tartışmaktır. Bu görüşün mutlak yoksulluk karşısında takınmamız gereken tavrımızın ne olması gerektiğine ilişkin ileri sürdüğü argümanlar bir hayli iddialı, ve bir o kadar da tartışmalıdır. Faydacı etik anlayışına göre eylemlerimizin ahlaksal bakımdan doğruluğunu ve yanlışlığını belirleyen, bu eylemlerin neden oldukları sonuçlardır. Eylemlerimizin sonuçlarını değerlendirirken, bu sonuçların ilgili kimseler üzerinde mutsuzluk (veya acı) karşısında en fazla mutluluğu yaratıp yaratmadığına bakılmalıdır. Dolayısıyla ahlaksal bakımdan doğru eylemler, bu eylemlerden etkilenebilecek ilgili kimselerin çoğunluğu için en fazla mutluluğu veya istenilir sonucu sağlayan eylemlerdir.[17] Anlaşılabileceği gibi, ahlaksal bakımdan doğru eylemler ilgili kimseler üzerinde sadece mutluluğu arttıran eylemler değil; aynı zamanda bu kimselerin acılarını veya mutsuzluklarını ortadan kaldıran veya azaltan eylemlerdir de. O halde faydacı etik anlayışına göre, mutlak yoksulluğu azaltabilecek durumda olan kimselerin bu yoksulluk karşısında ne yapmaları gerektiği açıktır: mutlak yoksulluktan dolayı acı çeken ve ölen insanları kurtarmak için bu kimseler bireysel kaynaklarını seferber etmelidir, zira çok pahalı giyim tarzları, pahalı tatiller ve arabalar, ikinci-üçüncü eve sahip olma gibi temel ihtiyaçlarla ilişkilendirilemeyecek tüketim alışkanlıkların-

16. Onora O'Neill, "Ending World Hunger," in *World Hunger and Morality*, ed. William Aiken & Hugh LaFollette (New Jersey: Prentice Hall, 1996), 105. Yine O'Neil'in Kant etiği bağlamında mutlak yoksulluğu ayrıntılı tartışan bir eseri için bkz. Onora O'Neil, *Faces of Hunger* (London: Allen & Unwin, 1986). Öte yandan, Kant'ın insan yaşamının korunması gerektiğine ilişkin ileri sürdüğü ilkeyi açlık veya besinsizlikten ölen insanların durumu söz konusu olduğunda, bu kimselere yardımın, kişinin kendi yaşamına ve diğerlerinin yaşamına son vermemesi anlamında tam bir ödev (perfect duty) olmadığını, tersine bunun kısmi bir ödev (imperfect duty) olduğunu söylemek mümkündür.
17. Faydacı etik anlayışına ilişkin ayrıntılı bir bilgi için bkz. Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş* (İstanbul: Paradigma, 2002).

dan hiçbiri, mutlak yoksulluğun neden olduğu *önlenebilir* acılardan ve ölümlerden *ahlaksal bakımdan* daha önemli değildir. Bu görüşün hararetli savunucusu olan Peter Singer, bazı harcamaların önlenebilir acılar veya ölümler karşısında ahlaksal bakımdan önemsiz olduğu konusunda *herkesin* hemfikir olduğunu göstermek için Brezilya yapımı bir filmden söz eder. Bu filmde -Central Station- bir tren istasyonunda okuma yazma bilmeyen insanlar için mektup yazan Dora isimli emekli bir öğretmenin, kimsesiz 9 yaşındaki bir çocuğu ikna edip, evlatlık almak isteyen bir aileye götürmesi halinde 1.000 dolar kazanma şansı vardır. Dora bunu yapar, ve kazandığı 1.000 doların bir kısmıyla yeni bir televizyon alır. Daha sonra komşuları kendisine, çocuğu aslında organ mafyasına verdiğini, bu insanların onu öldürüp organlarını satacağını söylemesi üzerine Dora parayı iade edip çocuğu kurtarır.[18] Yeni bir televizyon karşısında bir kimsenin yaşamının kurtarılmasının ahlaksallığını, Singer başka bir yerde şu argümanla dile getirir: "çok kötü bir şeyin olmasını önlemek gücümüz dahilindeyse, ve bunu yaparken ahlaksal bakımdan eşdeğer öneme sahip herhangi bir şeyi feda etmiyorsak, söz konusu kötü olan şeyin olmasını önlemeliyiz".[19] Bu argümanını desteklemek için boğulmak üzere olan bir çocuğun durumuna ilişkin hipotetik bir durumdan söz eder: "üniversitemdeki kütüphaneden beşeri bilimler dersliklerine giden yol boyunca yapay bir gölet bulunmaktadır. Ders vermeye giderken, bir çocuğun bu gölete düştüğünü ve boğulma tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu fark ettiğimi varsayalım. Çamurun içine girmem gerektiğini ve çocuğu oradan çıkarmam gerektiğini kimse reddedebilir mi? Çocuğu kurtarmam elbisemin çamurlanması ve başka bir elbise buluncaya kadar dersimi ertelememem veya bu derse geç kalmam anlamına gelecektir. Ama bütün bunlar çocuğun önlenebilir ölümü karşısında önemsizdir".[20]

Yiyecek, barınak ve minimum sağlık hizmetleri gibi olanaklardan yoksunluk, acı verici ve ölümcül olduğu için kötüdür. Dolayısıyla bu kötü durumları ahlaksal bakımdan eşdeğer öneme sahip başka bir şeyi feda etmeden önleyebiliyorsak, bunun için gerekli eylemleri gerçekleştirmeliyiz. Singer'ın bu argümanında "ahlaksal bakımdan eşdeğer öneme sahip başka bir şeyi feda etmeme" ilkesi temel önemdedir. Mutlak yoksulluğu azaltma yükümlülüğünün gereklerini yerine getirme çabasında, ilgili kimselerin neden olabileceği temel hak ve özgürlükleri ihlal etme, adil olmayan bir durumun oluşması, başka insanlara fiziki zarar verme gibi ahlaksal bakımdan kabul edilemeyecek durumlar, "ahlaksal bakımdan eşdeğer öneme sahip başka bir şeyi feda etmeme" ilkesiyle engellenir. Öte yandan pahalı elbiseler, tatiller, ekstra arabalar ve evler... Bunların hiçbiri mutlak yoksulluktan dolayı acı çeken veya ölen insanların yaşamından daha önemli değildir. Dolayısıyla mutlak yoksulluğun azaltılmasında zorunlu olmayan bu gibi tüketimlerden feragat etmek, ahlaksal bakımdan eşdeğer öneme sahip bir şeyi feda etmek olmayacaktır.

Faydacı etikçilerin bazılarına göre, tersi bir durumda olmak, yani lüks olan tüketim alışkanlıklarında ısrar edip daha fazla insanın ölmesine seyirci kalmak, onları öldürmekle aynı ahlaksal içeriğe sahiptir. Bir kimseyi kurtarabilecekken ölmesine seyirci kalmanın, bu kimseyi kasten öldürmeyle aynı ahlaksal içeriğe sahip

18. Peter Singer, *Writings on an Ethical Life* (London: Fourth Estate, 2000), 118-19.
19. Peter Singer, *Practical Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 229.
20. A.g.e.

olduğu kabulüne dayanarak, kurtarabileceğimiz insanların açlık ve açlıkla bağlantılı nedenlerden dolayı *önlenebilir* ölümlerine seyirci kalınması durumunda hepimizin bir bakıma katil olduğunu ileri süren Singer, bu etikçilerden biridir.[21] Louis Pascal bu argümanı şöyle bir anekdotla destekler: "Bir nehir kıyısı boyunca yürüdüğünüzü düşünün. Kıyıdan sadece birkaç metre ötede bir adamın boğulmak üzere olduğuna tanık oluyorsunuz. Kıyıda bir halat var, ama siz bu halatı ona atmayıp boğulmasını seyrediyorsunuz. Benim kitabımda siz, sanki bu adam mucizevî bir çabayla kıyıya gelmesine rağmen onu tekrar nehre itip ölümüne neden olan biri kadar katilsiniz".[22] Öte yandan Jonathan Glover, bu argümanı sınırlı da olsa destekler. Ona göre, "açlıkla mücadelede vermek zorunda olduğumuz miktarın, yardım ettiğimiz kimselerden daha fazla ihtiyaç duyacağımız derecesine kadar, söz konusu miktar olmaksızın belki de öleceğimiz derecesine kadar vermemiz tartışılabilir. Ama öyle yapmamamız daha fazla insanın ölümüne neden olacak. Bu da onları öldürmek gibi bir şey olacak".[23]

Anlaşılabileceği gibi bu iddianın temelinde, eylemlilik ile eylemsizliğin (bir davranışı gerçekleştirme ile gerçekleştirmemenin) bir ve aynı sonucu doğurması durumunda, eyleme ile eylememenin aynı türden bir ahlaksal değerlendirmeye tabi olduğu kabulü vardır. Gerçekten de, bir eylemin ahlaksal bakımdan doğruluğunu ve yanlışlığını belirleyen ölçütün bu eylemin *sonuçları* olduğunu *genel-geçer* bir ilke olarak kabul ettiğimizde, belli bir eylemi gerçekleştirme ile gerçekleştirmemenin *aynı sonucu* doğurması halinde, buradaki eyleme veya eylememe durumları *aynı* ahlaksal değerlendirmeye tabidir gibi bir ilkeyi de kabul etmemiz gerekir. Fakat bu, genel-geçer bir ilke olarak kabul edilemez. Belli bir eylemi gerçekleştirme veya gerçekleştirmeme bir ve aynı sonuca neden olduğunda, ilgili kimsenin bu eylemlilik veya eylemsizlik durumundan ahlaksal bakımdan sorumlu olduğu iddiası, bağlamına göre bazen doğru bazen de yanlıştır. Eylemsizlik durumunun görmezden gelme veya kötü niyetten kaynaklandığı bazı durumlarda biz, sergilediğimiz bu eylemsizlik durumunun yaratacağı kötü sonuçlardan sorumluyuz. Bu bakımdan Pascal'ın örneğinde sözünü ettiği boğulmakta olan adamın durumuna seyirci kalmak, onu kurtarmak için herhangi bir şey yapmamak, kuşkusuz bir kimseyi kasten öldüren birine yönelik yaptığımız kınamayla aynı ahlaksal içeriğe sahiptir. Yine bunun gibi, ertelendiğini bildiğiniz bir toplantıya gitmekte olan birini yolda gördüğünüzde, onu bu durumdan haberdar etmemeniz, bir kimseyi aldatmakla aynı ahlaksal içeriğe sahiptir.

Ama öte yandan, eylemlilik ile eylemsizlik durumlarını farklı ahlaksal içeriklere sahip olmaları bakımından ayırt edebileceğimiz başka bazı durumlar da vardır. Bunlardan birisi de, mutlak yoksulluktan dolayı ölen insanları kurtarabilecekken bunu yapmamanın, birini kasten öldürmekle farklı ahlaksal içerikler taşıdığını gösteren durumlardır. Bu durumlar birini kasten öldürme durumuna *benzer olabilir*; ama *aynı değildir*. Yaşamak *isteyen* birini kasten öldürme kötü veya ahlaki olmayan bazı niyetler üzerinden gerçekleşir. Bu durumda eylemi gerçekleştiren kişi

---

21. A.g.e., 222.
22. Louis Pascal, *Judgement Day, Applied Ethics*, ed. Peter Singer (Oxford University Press, 1986), 115-16.
23. Jonathan Glover, *Causing Death and Saving Lives* (London: Penguin Books, 1990), 93.

kurbanın ölümünü *ister*, çünkü bunun ona yapılabilecek en büyük bir kötülük olduğunu düşünür. Tatil yapmak için bir hayli para harcayan veya kaliteli ses düzeniyle müzik dinlemek için pahalı bir müzik seti alan birinin, bunları yaparak, birilerini öldürme gibi bir niyeti yoktur kuşkusuz. Burada mutlak yoksulluk karşısında ilgili kimselerin niyetlerinin *tek* belirleyici faktör olduğunu ileri sürmüyoruz. Sadece mutlak yoksulluğu azaltabilecek olanaklara sahip olan birinin, bu olanağını kullanmaması durumunda birini kasten öldürmeyle aynı ahlaksal değerlendirmeye tabi tutulamayacağını belirtmek istiyoruz. Nitekim insan ihtiyacının herhangi bir makul tanımının ötesinde servete sahip olmalarına rağmen, mutlak yoksulluğu azaltmaya yönelik herhangi bir davranışı gerçekleştirmeyen insanlar bile, niyetleri bakımından cinayet işleyen biriyle aynı ahlaksal zeminde eleştirilemezler. Ancak bu insanlar, ötekinin meşru durumuna kayıtsızlık veya bencillik gibi ahlaksal bir varlığın sahip olmaması gereken bazı özellikler üzerinden eleştirilebilirler.

Mutlak yoksulluğa bağlı nedenlerden dolayı ölen insanların durumuna seyirci kalmanın, bir kimseyi kasten öldürmekle aynı ahlaksal içeriğe sahip olmaması, bu yoksulluğu azaltma yükümlülüğünü ortadan kaldırmaz kuşkusuz. Ama ahlaksal bakımdan eşdeğer öneme sahip başka bir şeyi feda etmeme derecesine kadar vermeliyiz iddiası, insanların önüne gerçekleştirilmesi son derece güç bir etik koyar. Bu iddiayı dünyadaki herkes ciddiye alıp uygularsa, mutlak yoksulluk içinde olan insanların yaşamı, hiç şüphe yoktur ki şimdikinden çok daha iyi olur. Fakat ilgili bütün insanların, en azından *mevcut* ahlak anlayışları içinde, faydacı etikçilerin koyduğu standardı yakalayabilmeleri hiç de mümkün değildir. Böylesi bir standardı yakalayamamalarının önemli bir nedeni de, söz konusu yükümlülüğü pratikte *tam olarak* yerine getirmelerinin mümkün olmamasıdır. Bir kimse kaynaklarının belli bir miktarını mutlak yoksulluğu azaltmak için düzenli olarak kullansa bile, bu yetmeyecektir çünkü daha birçok insan bu türden bir yardıma ihtiyaç duyar. Buradaki problem, tek bir yardım eyleminin sadece asgari bir çabanın yerine getirilmesini gerektirmesine rağmen, böylesi bir yardımın *aynı türden* milyonlarca çabanın gerçekleştirilmesini gerektirmesidir.[24] Richard Trammel'ın belirttiği gibi, "komşuyu sevme veya ihtiyacı olan herkese yardım etme önümüze maksimum bir etik koyar. Bu etikte durup dinlenme sözkonusu değildir; tersine, bu sevgimizi ve yardımımızı gerçekleştirmek için sürekli bir güç şarjı çabası içinde oluruz".[25] Bu bakımdan, Singer'ın ileri sürdüğü "ahlaksal bakımdan eşdeğer öneme sahip başka bir şeyi feda etmeme derecesine kadar yardım etmeliyiz" ilkesini pratikte gerçekleştirmeye kalkışmak, insanlara katlanamayacakları bir yük yükleyecektir, zira örneğindeki boğulmakta olan tek bir çocuğu kurtarmak pekala mümkün olmakla birlikte, aynı gölette boğulmakta olan onlarca çocuğu kurtarmak, en azından pratik olarak, hiç de mümkün görünmemektedir.

---

24. Burada şöyle bir haklı itiraz ileri sürülebilir: mutlak yoksulluk bağlamında ortaya çıkan bir yükümlülük söz konusu olduğunda sorulması gereken soru, bu yükümlülüğün tam olarak yerine getirilip getirilemeyeceğinden ziyade, böylesi bir yükümlülüğün ne kadarının yerine getirilmesinin ahlaksal bakımdan kabul edilebilir olduğu sorusudur. Gerçekten de belli bir yükümlülüğün tam olarak yerine getirilememesi, bu yükümlülüğün yerine getirilmesi yönünde hiçbir davranışın gerçekleştirilmemesi gerektiği gibi anlamsız bir sonuca bizi götürmemelidir.

25. Richard Trammel, "Saving Life and Taking Life," *Journal of Philosophy* (1975): 133.

Öte yandan, "ahlaksal bakımdan eşdeğer öneme sahip başka bir şeyi feda etmeme derecesine kadar yardım etmeliyiz" ilkesi doğrultusunda bir yaşamı sürdürme iyi olabilir. Ama bu, ahlaksal bir yükümlülüğün gerektirdiği davranışların ötesine giden bir yaşam olur. Başka bir ifadeyle, böylesi bir yaşam ahlaksal yükümlülüğe dayalı bir yaşam olmaktan ziyade, ahlaksal bakımdan iyi olabilecek bir tür kahramanlığı içeren bir yaşam olur. J. O. Urmson, 'Azizler ve Kahramanlar' adlı makalesinde şöyle bir varsayımsal durumdan söz eder:

"Gerçek el bombalarıyla eğitim yapan bir manga askeri varsayalım. Bir el bombası askerlerden birinin elinden kazara kayıp manganın olduğu yere yuvarlanır. İçlerinden biri arkadaşlarının yaşamını kurtarmak için kendini bombanın üzerine atarak yaşamını feda eder. ... Bu, kesinlikle ahlaki statüsü olan bir davranıştır. Fakat bu asker kendini bombanın üstüne atmasaydı, yükümlülüğünü yerine getirmede başarısız mı olacaktı? Bu askerin bazı açılardan açık bir biçimde arkadaşlarından daha üstün niteliklere sahip olmasına rağmen, diğerlerinin hayatlarını feda etmemelerinden dolayı yükümlülüklerini yerine getirmede başarısız olduklarını söylememiz mümkün mü? Bu asker kendini bombanın üstüne atmamış olsaydı, herhangi bir kimse ona, 'kendini bombanın üzerine atmalıydın' diyebilir miydi? ... Bütün bu sorulara verilen cevaplar açıkça negatiftir".[26]

Singer'ın ileri sürdüğü "ahlaksal bakımdan eşdeğer öneme sahip başka bir şeyi feda etmeme" derecesine kadar yardım etmeliyiz iddiası, örtük olarak dünyada sadece iki tür insanlık durumunun olması gerektiği kabulünü içerir: verenler ve alanlar. Yine bu iddia, verenlerin temel kaygısının hayatlarını nasıl yaşayabilecekleri değil, tersine bu hayatları diğerleri için nasıl feda edebilecekleri kabulünü de içerir. Oysa herhangi bir insan yaşamını anlamlı kılan, ahlaksal değerlendirmenin konusu olmaması bakımından ahlaksal olmayan *iyi* veya *pozitif* diyebileceğimiz bazı değerler vardır. Çocuk yetiştirme, sanatsal etkinliklere katılma, tatil yapma gibi aktiviteler insanların yaşamlarını zenginleştirir. Dolayısıyla mutlak yoksulluğa ilişkin etik duruşumuzu belirlerken ahlaksal değerlendirmenin *doğrudan* konusu olmayan bu gibi *iyileri* de hesaba katmalıyız. Susan Wolf'un belirttiği gibi, "eğer ahlak filozofları kendilerini en temelde insanlar nasıl yaşamalıdır sorusuna adayacaklarsa, ... ahlak teorilerinin içeriğini, ahlaksal olmayan iyi değerleri olumlayan bir şekilde yeniden oluşturmalıdırlar. Onlar bu ahlaksal olmayan değerlerin doğasını ve kapsadığı alanları açık bir biçimde incelemelidirler. Bu inceleme ışığında bir ahlak teorisinin kabulünün nasıl anlaşılması gerektiğini, ve onun üzerine nasıl eylenmesi gerektiğini sormalıdırlar".[27] Gerçekten de insanlar *bazı yönleriyle* kendisi bakımından değerli veya iyi olan yaşamlarını, *sadece* diğerlerinin yaşamlarını gözeterek yaşayamazlar, çünkü insan yaşamı sadece diğer insanlara yardım etmek bakımından bir araç değildir.

Ama öte yandan, insanın ahlak ilkeleri oluşturabilen ve bu ilkeler doğrultusunda eyleyebilen ahlaksal bir varlık olduğu gerçeğinin kendisi, bu insandan, di-

---

26. J. O. Urmson, "Saints and Heroes," in *Essays in Moral Philosophy*, ed. A. I. Melden (University of Washington Press, 1958), 202-03.
27. Susan Wolf, "Moral Saints," in *Ethics*, ed. Peter Singer (Oxford: Oxford University Press, 1994), 360.

ğerlerinin *de* yaşamlarını hesaba katan bir yaşama sahip olmasını haklı olarak talep eder. Hiçbir insan yaşamının diğer insanların yaşamları arasında ayrıcalıklı bir yeri yoktur. Bu bakımdan herkesin yaşamı eşit derecede önemlidir. O halde insanlar amaçlarını veya projelerini oluştururken sadece kendilerinin değil, aynı zamanda diğerlerinin *meşru* çıkarlarını eşit derecede hesaba katmalıdırlar. Mutlak yoksulluk söz konusu olduğunda böylesi bir yaklaşım, ilgili kimselerden tüketim alışkanlıklarını yeniden gözden geçirmelerini ve bu alışkanlıkların bazılarını, mutlak yoksulluğun azaltılması lehine değiştirmelerini gerektirebilir. Bu bakımdan mutlak yoksulluk içinde olan insanlara yardım edilmesi gerektiğini ileri sürmek, ilgili kimselerden hayırsever olmaları gerektiğini ileri sürmek değil; tersine, bu kimselerden bir yükümlüğü yerine getirmeleri gerektiğini ileri sürmektir. Böylesi bir yükümlülüğün tam olarak yerine getirilememesi, mutlak yoksulluğu azaltmak için herhangi bir davranışta bulunmamayı meşru kılmaz, çünkü etik perspektiften bakıldığında sorun, mutlak yoksulluğu tümüyle ortadan kaldırma sorunu değildir. Fakat bu yöndeki eylemlerimizin mümkün olduğunca *bazı* mutlak yoksullukları önleyebilmesi sorunudur.

KAYNAKÇA

Cevizci, Ahmet. *Etiğe Giriş*. İstanbul: Paradigma, 2002.

Edmundson, William A. *An Introduction to Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Feinberg, Joel. *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

———. *Social Philosophy*. Edited by Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1973.

Glover, Jonathan. *Causing Death and Saving Lives*. London: Penguin Books, 1990.

Hohfeld, Wesley N. *Fundamental Legal Conceptions*: Yale University Pres, 1923.

"Http://Devdata.Worldbank.Org/Wdi2005/Section1_1_1.Htm."

"Http://Www.Ohchr.Org/English/Law/Millennium.Htm."

"Http://Www.Unicef.Org/Childsurvival/Index_28252.Html."

"Http://Www.Worldwatch.Org/Pubs/Sow/1990/."

Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çeviren İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995.

O'Neil, Onora. *Faces of Hunger*. London: Allen & Unwin, 1986.

O'Neill, Onora. "Ending World Hunger." In *World Hunger and Morality*, edited by William Aiken & Hugh LaFollette. New Jersey: Prentice Hall, 1996.

Pascal, Louis. *Judgement Day, Applied Ethics*. Edited by Peter Singer: Oxford University Press, 1986.

Raz, Joseph. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

Regan, Tom. "Hayvan Hakları Mücadelesi." *Cogito*, no. 32 (2002).

Singer, Peter. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

———. *Writings on an Ethical Life*. London: Fourth Estate, 2000.

Trammel, Richard. "Saving Life and Taking Life." *Journal of Philosophy* (1975).

Urmson, J. O. "Saints and Heroes." In *Essays in Moral Philosophy*, edited by A. I. Melden: University of Washington Press, 1958.

Wolf, Susan. "Moral Saints." In *Ethics*, edited by Peter Singer. Oxford: Oxford University Press, 1994.

Ulusal Sorun, Enternasyonalizm ve Küreselleşme
Michael Löwy.
Der. ve Yay. Haz.: Masis Kürkçügil.
Yazın Yayıncılık, I. Basım, İstanbul, Temmuz 2005.
160 sayfa

Serbest piyasa ekonomisinin çok uluslu aktörleri olan şirketlerin ve gelişen iletişim tekniklerinin dünya çapındaki kuşatıcılığı, özellikle 80'li yılların ardından dünyada ulusların ve ulusal sınırların varlığının yeniden sorgulanmasına neden oldu. Özellikle küresel anlamda bir ekonominin ulusal farklılıkları da ortadan kaldıracağına dair 20.yy'ın ikinci yarısında geliştirilen fikirler özellikle günümüz liberal düşünürleri tarafından gerçekleşmekte olan iddialar biçiminde algılandı. Peki ama gerçekten ulus-devlet öldü mü? Kapitalizmin sihirli değneği halklar arasındaki milliyetçi ve şoven ayrımları ortadan kaldırmayı başarabildi mi?

Michael Löwy farklı zamanlardaki makalelerinin derlenildiği kitabında, kapitalist bir küreselleşmenin hiçbir zaman halklar arasındaki politik ayrılıkları ortadan kaldıramayacağını söyleyerek yanıtlıyor yukarıdaki sorumuzu. Ulusal sorun üzerine Kapitalist küreselleşmenin Marksist bir evrenselci düşünce ile karıştırılmaması gerektiğini, ulusal sorun üzerinde Marksist enternasyonal bakışı serilmeyerek aktarıyor okurlarına; "Serbest ticaretin Dünya ulusları arasında yaratacağı kardeşlik çok da gerçekçi olmayacaktır, kozmopolit sömürüyü varsaydığımızda evrensel kardeşlik sadece burjuvazinin beyninde oluşacak bir düşüncedir"(9). Löwy bunu yaparken ulusal sorun hakkında Marksizm üzerindeki dogmatik önyargıları aşmaya çalışır, bu amaçla da Engels'in Komünist kozmopolitizmini, bencil burjuva kozmopolitizminden ayırır. Georges Cogniot'un anti-kozmopolit (Löwy bunu aynı zamanda anti-enternasyonalist olarak tanımlar, çünkü Löwy'e göre Komünist kozmopolitizm anti-kapitalist ve hümanist yaklaşımıyla enternasyonal ile özdeştir.) hareketi beslemek adına Marksist düşünceden yararlanmaya çalışmasının Marksist düşünceyi tek yanlı ve eksik kavrayışına bağlar. Löwy'nin ikinci eleştirisi Solomon Bloom'a dır. Löwy Bloom'un *Manifesto*'dan hareketle, ekonomik ve siyasi farkların ortadan kalkmasıyla ulusların da ortadan kalkacağına dair geliştirdiği fikri fazlaca iyimser ve minimalist bulur. Eleştirisinin üçüncü uğrağı Bloom'un fikirlerinin diğer ucunda duran Bertell Ollman'a dır. Olman Komünist vizyonu, insan türü arasında görmeye alıştığımız ulus, ırk, din, meslek, coğrafya, vs... gibi tüm ayrımlarından sıyırıp yerlerine başka türlü bir toplumsal form getiriyor olarak tanımlamasını Löwy aşırıya kaçan bir görüş olarak yorumlar. Ollman'ın yaklaşımının toplumun komünist örgütlenmesiyle halkların kültürlerinin de yok olacağı varsayımını taşıdığını düşünen Löwy, Marks'ın asla böylesi bir iddiada olmadığını gösteren kısıtlı sayıdaki referanslarından birini örnek olarak gösterir; " 'Toplumun komünist örgütlenmesiyle sanatçının yerel ve ulusal darlığa mahkum olması son bulacaktır.' Fakat bu bize, Ollman'ın yapmaya çalıştığı gibi, ulusla kültürler üzerinde genel sonuçlar çıkarmamıza izin vermez"(19). Löwy son olarak Marks ve Engels'in 1845-48 dönemi yazılarında ulusal ayrımların ortadan kalktığı bir kozmopolit enternasyonal anlayış varolsa da özellikle Marks'ın ileriki dönemlerde bu ideal'in "model bir ulus" yaratma tehlikesini görerek bu söylemden vazgeçtiğini söyler. Löwy ulusal sorun üzerinde Marksist yazındaki çetrefilli bir konu olan Engels'in 1848 yılında Alman devrimi döneminde karşı-devrimci Slav halklarına karşı kullandığı "tarihsiz halklar" kavramını ve bu kavram üzerinden temel metinlerinde Marks ve En-

gels'e getirilen Avrupa merkezci ya da indirgemeci olduklarına dair eleştirilerin üzerinde durur. Ayrıca Löwy'nin kendisi de Türkçe'deki bir diğer kitabı olan "Dünyayı Değiştirmek Üzerine" de "tarihsiz halklar" kavramının, ulusal sorun üzerine Marks ve Engels'in oluşturduğu teorik yapının sorunlu yanı olduğunu bazı Marksist düşünüler gibi kabul eder. Löwy'nin eleştirisi kendisini bir Marksist olarak tanımlayan Ephraim Nimni'nin Engels'in "tarihsiz halklar" kavramından hareketle Marksizm'in ulusal soruna ilişkin tutarlı bir görüşe sahip olduğu yönündeki fikrinedir. Nimni'ye göre kendi savı üç temel üzerine oturur. Birincisi Marksizm'in evrimci anlayışı, ikincisi ekonomik indirgemeci bakışı, üçüncüsü ise Avrupa- merkezci görüşleridir. Löwy bu iddialara; "Eğer biz Marx'ın teorisinin, zorunlu olarak Avrupa-merkezci bir dünya görüşüne yol açan, bir tür evrimciliğe ve ekonomik determinizme dayandığına inansaydık, mutlaka anti-Marksist olurduk"(24) diye yanıt verir. Fakat Löwy-'nin kendisi de kitabın genelinde Ortodoks Marksizm'in bir eleştirmeni olduğundan özellikle 1845-48 yılları arasında Marks ve Engels'in evrimci ya da ekonomik-determinist yönelimlerinin olduğunu savunur. Yine de Löwy'nin Marksizm'in içinde dikkat çektiği bu noktalar genel Marksist teoriden ayrı tutularak değerlendirilir. Marks'ın Hindistan, Cezayir, Çin ve İrlanda üzerine görüşlerinde Avrupa-merkezci bir ifade taşımadığını örnekleyen Löwy, burada Marks'ın kapitalizmin dünya ölçeğindeki yayılmacılığından büyülendiği ama bunu barbarca gördüğü yönünde bir ifade kullanır. Kitabındaki birkaç makalesinde daha geçen bu "büyülenme" ifadesini çok fazla örnekleme ihtiyacı duymayan Löwy bizce her yanıyla tartışma götürebilecek savını tartışmadan kabul etmiş gibidir. Oysa herhangi bir şeyden büyülenmek onu nesnel olarak değerlendirmeyi ve eleştirisini yapmayı olanaksız kılar, Marksizm'in eleştirel-devrimci misyonunu sürekli dile getiren Löwy için Marks'a yönelttiği "büyülenme" ifadesi bizce sorunlu durmaktadır. Löwy'nin Engels'e getirdiği eleştiri ise "Dünyayı Değiştirmek Üzerine" eserinde de belirttiği gibi, Engels'in 1848-49 Alman devriminin başarısızlığının asıl sınıfsal nedenlerini görememeyip, bu başarısızlığı Slav halklarının karşı-devrimci "doğalarında" aramasının diyalektikten çok metafizik ve özcü bir anlayış olduğu yönündedir; "Panslav hareketin toplumsal köklerini –Marksist bir yöntem aracılığıyla- kavramak yerine Engels, iki kategori üzerinde temellenmiş bir Avrupa haritası koydu ortaya: 'devrimci uluslar' ve 'tarihsiz toplumlar'. Birinciler tarihsel olarak yaşayabilir olarak algılanıyor, ikinciler ise geçmiş yaşamı olmayan kırpıntılar seviyesine sürülüyordu. 'Tarihsiz halklarda' bir sonradan uyanış olasılığını önsel olarak reddeden bu tutum tamamen anti-diyalektiktir".(39)

Löwy'nin Otto Bauer'i Marksist mirasın çağdaş yorumcuları arasında ulusal sorun üzerine iyi bir referans olarak gösterdiği satırlarda Löwy, Bauer'in ulusu ezeli ve ebedi bir öz olarak değil diyalektik bir biçimde tanımladığından bahseder. Bu tanım şu yüzden önemlidir; Löwy'e göre bu diyalektik bakış Engels'in "tarihsiz halklar" kavramının tam tersi bir yorum olarak okunmalıdır. Çünkü Bauer'e göre bir ulusun tarihinin (geçmişinin) olmadığı, geleceğinin de olmayacağı anlamına gelmez. Uluslar değişken yapılar olarak kurulurlar ve "ulus yalnızca geçmiş olayların billurlaşması, 'katılaştırılmış bir tarih parçası' değil, 'devam eden bir sürecin hiç bitmeyecek ürünü'dür. Bu tarihsel metod onun (Bauer), Engels'in kaybolmaya mahkum "tarihsiz uluslar" (Çekler, Romenler) üzerine geliştirdiği yeni-Hegelci teorisine benzer hataları önlemesini sağladı"(57). Bauer'in ulus tanımı Löwy'nin Kautsky'i eleştiri noktasıdır da aynı zamanda. Çünkü Löwy'e göre Kautsky'nin ulusu sadece ortak bir dil ve ulusal farklılıkları da dilsel farklılıklar olarak tanımlaması diyalektik olmaktan

çok dışsal ve analitik bir görüştür. Kitabının devamındaki Milliyetçilik üzerine makalesinde Löwy Kautsky ve Pannekoek gibi ulusal sorun üzerine düşünen iki Marksistin yanında Bauer'in düşüncelerinin Marksist perspektife daha uygun olduğunu dile getirir. Milliyetçiliğin tarihsel olarak ne zaman doğduğunu da inceleyen Löwy, farklı görüşlere karşın, net olmamakla birlikte, milliyetçiliğin 17.yüzyıldan daha önceye ait olmayan bir ideoloji olduğunu belirtir. Löwy Marksizm ile milliyetçilik arasındaki ilişkiyi incelerken, Marksizm'in üstün bağlılığının ulusa ve ulusal olana değil uluslararası bir özne olarak proleter sınıfa ait olduğunu belirtir. Löwy'nin bu bağlamda üzerinde durulması gereken bir diğer sorusu, Marksizm'in milliyetçiliğe karşı olsa da ezilen halkların milliyetçiliği konusunda ne yapması gerektiği yönündedir; "Milliyetçi ideolojiye karşı olmasına rağmen, Marksizm ezenlerin milliyetçiliği ve ezilenlerin milliyetçiliği arasında açıkça bir ayrım yapmak zorundadır. Sonuç itibariyle, ideolojileri (yahut yöneticilerinin ideolojileri) milliyetçi bile olsa ezilen ulusların kurtuluş için yahut kendi kaderini tayin hakkı için verdikleri mücadeleyi desteklemelidir"(66). Löwy bunun nedenini ulusal haklar ile enternasyonalizm arasında diyalektik bir ilişki kurarak açıklar. Löwy'e göre işçi hareketi tüm ulusların eşit haklara sahip olduğunu kabul etmeden gelişemez. Bu anlamda Löwy, Lenin'in "ulusların kendi kaderini tayin hakkı" olduğu yönündeki görüşlerini Sosyalist enternasyonalizme uygun, ulusların kültürel ve tarihsel geleneklerini reddetmeyen bir görüş olarak olumlar. Fakat Sosyalist enternasyonalizmin de ulusal hareketlere destek konusunda sınırları vardır. Dünün ezilen uluslarının sonrasında ezen olmaması, kendi ulusal sınırları içindeki azınlıkları baskı altına almamaları ve şovenist bir yabancı düşmanlığının beslenmemesi için Sosyalist enternasyonal görüş, destek verdiği hareketin bu yöndeki eğilimlerini dönüştürebilmelidir.

Löwy'nin tüm ekonomik globalleşmeye karşın neden hala milliyetçiliğin popülerliğinden bir şey kaybetmediğini incelediği bir diğer makalesinde, incelemesine öncelikle Doğu Avrupa ve Sovyetlerin dağılmasıyla oluşan uluslardaki milliyetçi dalga ile başlar. "Ne yazık ki bu tablodaki her şey o kadar güzel değildir: en iyi ve en kötü unsurlar ayrılmaz biçimde bu milliyetçi hareketler içinde karışmışlardır. En iyisi: yağmalanan ulusların demokratik uyanışı, dil ve kültürlerini yeniden keşfetmeleri, özgürlük ve halk egemenliği arzusu. En kötüsü: şovenist milliyetçiliğin, yayılmacılığın, hoşgörüsüzlüğün, yabancı düşmanlığının uyanışı; eski ulusal tartışmaların, 'tarihi düşmanlara' karşı nefretin dirilmesi, baskıcı eğilimlerin gelişmesi, bir ulusun kendi ulusal azınlıklarını ezmeye yönelmesi"(82). Löwy sonrasında Doğu Avrupa uluslarındaki bu eğilimi dört ana nedende toplayarak incelemesini bitirir. Araştırmayı Batı Avrupa'ya taşıdığında Löwy iki tür milliyetçi hareketten bahseder. Bunlardan ilki Bask, İrlanda, Katalan örneklerinde görüldüğü gibi Löwy'nin ezilen ulusların milliyetçiliği dediği tür'dür. İkincisi ve daha tartışmalı olanı, eskisi gibi yüzünü bir dış düşmana değil içerideki göçmene dönmüş olan ırkçı-milliyetçi pratiklerin iç içe geçtiği yabancı düşmanlığıdır. Löwy kıta Avrupa'sının önde gelen ülkelerindeki sağcı partilerin seçim başarılarını ve doksanlı yıllardaki ırkçı çetelerin saldırılarını buradaki savının argümanları olarak okura gösterir. Küreselleşme ve Enternasyonalizm makalesinde bu kez Löwy tüm dışsal dogmatik eleştirlere karşın bir Marksist olarak Marksizm'in Manifesto bağlamında eleştirisine girişir. Eleştirinin dayandığı nokta Manifesto'nun burjuvaziye karşı yeterli eleştirellikte olmadığıdır. Löwy bunları dört nedende toplarken özellikle 19. yüzyıl gelişme ideolojisinin Marks ve Engels üzerinde etkili olduğunu ve "barbarı uygarlaştırma" bağlamında kapitalizme

hayranlıklarını ifade ettiklerini söyler. Bu nedenle Löwy Marks'ın erken dönem yazılarında Avrupa-merkezci ifadelere rastlanabileceğini ama daha sonraları Marks'ın daha eleştirel bir tutum aldığını belirtir. Bu anlamda Marksist eleştirel tutumun en sert biçimini uygulamak Rosa Luxemburg, Lenin ve Troçki'ye kalmıştır. Fakat Löwy aynı zamanda "Bütün bu eleştirel ifadelerden sonra Manifesto'nun, Aydınlanmacı düşünürlerden ve Hegel'den miras kalan 'ilerlemeci' felsefenin sınırlarının ötesine geçemediğini çıkarsamak yanlış olur. Üretimi ve toplumu devrimcileştirmiş ve 'Mısır Piramitlerinin, Roma su sistemlerinin ve Gotik katedrallerinin çok üstünde harikalar meydana getirmiş' bir sınıf olarak burjuvaziyi selamlasalar da, Marks ve Engels tarihin herhangi bir çizgisel görüşünü reddederler"(133) diye de belirtir.

Marks ve Engels için enternasyonalizmin ne anlam ifade ettiğini; "hem sermayeye karşı dünya çapındaki proleter örgütlenme ve savaş stratejisinin merkezi bir parçası, hem de en yüce ahlaki değeri ve mücadelenin nihai hedefi insanlığın özgürleşmesi olan devrimci hümanist özlemin bir ifadesi" (136) şeklinde tanımlayan Löwy, bu tanımdan sonra kitabının son bölümünde dört enternasyonalin de tarihsel bir bilançosunu sunar okura. Kendisini de Lev Troçki'nin 1938'de kurduğu IV. Enternastonalist geleneğe dahil eden Löwy, günümüzde adına V. Enternasyonal densin ya da denmesin, geçmişteki örgütlenmelerden çok farklı olan bir muhalefetin oluşmaya başladığını belirtir. Löwy'nin çabası aslında okur nezdinde "Duvar"ın yıkılışının ardından Sosyalist-enternasyonal hareket üzerinde oluşturulan karamsar havayı dağıtmak açısından önemlidir. 1996'daki Chiapas buluşması, 1999'daki Seattle "küresel direniş hareketi" ya da Porto Allegre'deki (2001,2002,2003) Dünya Sosyal Forumları ve anti-emperyal oluşumlar, Löwy'e göre günümüzde "alternatif küresel" hareketin doğum sancılarıdır. Bu hareketin daha önceki enternasyonal oluşumlardan farkı içine birçok farklı halk kitlelerini katan çeşitliliğidir; "Çeşitlilik bir engel oluşturabilir fakat aynı zamanda bir zenginlik de teşkil eder. Küresel Direniş Hareketi'nde sendikacılar, feministler, Marksistler, anarşistler, ekolojistler, kurtuluşçu Hıristiyanlar, çeşitli eğilimlerden Sosyalistler, köylü, yerli ve halk hareketleri, NGO'lar, entelektüeller ve hiçbir parti veya örgütle bağlantısı olmayan fakat başkalarıyla protesto etmek, tartışmak ve mücadele etmek isteyen birçok genç, kadın ve emekçi var"(136). Bu sebeplerden bu hareket henüz sadece sosyal ölçekli bir harekettir ve siyasi örgütlenme biçimine dönüşmeyene kadar da V. Enternasyonal olarak adlandırılamaz. Son olarak, Löwy'nin, yerel, ulusal ve evrensel direnişin temsilcisi olarak gördüğü Zapatist Ulusal Kurtuluş Ordusu (EZLN) için Löwy, yerel direnişlerini ulusal ve evrensel ölçeğe taşıyıp anti kapitalist bir örgütlenme kurabildikleri için yeni muhalif örgütlenmelerin de örneği olabileceklerini düşünür.

Löwy'nin aynı ifadeleri, örnekleri kullandığı birkaç makalenin derleme içine alınması ve imlâ hatalarının sıklığı kitaba getirilebilecek editoryal eleştirilerdir. Sonuç olarak Marksizm'in tarihi içinde farklı bir bakış açısını temsil eden Löwy, dogmatik yorumlardan uzak bir biçimde yer yer Ortodoks Marksizm'i de eleştirisine katarak okuru Marksizm içindeki farklı ve çağdaş yönelimlerle tanıştırır. Bu bağlamda ele alındığında okura "Dünyayı Değiştirmek Üzerine" adlı eserinden daha farklı ve derin bir deneyim sunamasa da yine de "ulusal sorun" özelinde, sorunu güncel tatışmalarla yürütebilmesi dikkate değer bir çabadır.

Aras Ergüneş

Hegel'in Tanrısı
Naim Şahin
Çizgi Kitabevi.
151 sayfa.

Hegel felsefesi yirminci yüzyıl düşüncesinin temel kaynaklarından biri. Birçok çağdaş düşünce akımını Hegel'den bağımsız olarak düşünmek mümkün değil. Buna rağmen Türkçe'de Hegel çevirilerinin ve Hegel üzerine yapılan çalışmaların sayısı oldukça az. Naim Şahin, "Hegel'in Tanrısı" adlı çalışmasında filozofun tanrı ve din üzerine olan görüşlerini ele alıyor. Şahin, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapmakta. Yazarın Hegel üzerinde yaptığı "Mevlana Celaleddin Rumi ve G. W. F. Hegel'de Bazı Metafizik Kavramların Karşılaştırılması", "Hegel'in Teolojik Gençlik Yazılarında Dini Toplum" ve "Din Felsefesi Açısından Hegel'in İslam'a ve İslam'ın Tanrı'sına Genel bir Bakışı" başlıklı çalışmaları da mevcut. Kitap, yazarın "Hegel'de Bazı Din Felsefesi Problemleri" başlıklı doktora tezinin yeniden derlemiş bir hali olarak karşımıza çıkıyor. Yazar çalışmasını Almanya'da hazırlamış ve konu ile ilgili detaylı bir araştırma yapmış. Kitabın kaynakçasına bakıldığında yazarın ilk elden okuduğu Hegel metinleri özellikle dikkat çekiyor. Bunun yanı sıra kullanılan ikincil metinler de oldukça fazla.

Kitap üç ana bölümden meydana geliyor. Birinci bölümde Hegel'in hayatı ve felsefi gelişimi kronolojik olarak ele alınıyor. Bu bölümde Hegel sonrasında Hegel okulu adıyla anılan oluşum üzerine genel bir çerçeve sunuluyor. Aynı zamanda Hegel'in toplu eserler baskıları hakkında okur kısaca bilgilendiriliyor. Öncelikle bu faydalı bölüm için yazara bir teşekkür borçluyuz.

Kitabın birinci bölümünde Şahin, Hegel'in zaman içinde din felsefesine doğru bir yönelimi olduğu çıkarımında bulunduğu yerde şöyle diyor: "Hegel'in dln felsefesine kayışının bir başka sebebi onun dini kavramları mantık kategorilerine uygulayıp sisteminin bir parçası haline getirme çabası olabilir"(48). Şahin'in burada yaptığı çıkarımın haklı olduğu söylenebilir. Gerçekten de Hegel sisteminin bir parçası olan din, Hegel mantığına uygun olarak serimlenir. Sistem din felsefesini de kapsar. Din felsefesi ile uğraşmak, özünde felsefi bir faaliyettir. Ama buradan yola çıkarak Hegel gibi bir sistem adamının din felsefesine kaydığını söylemek pek de sağlıklı bir düşünce gibi gözükmemektedir. Çünkü Hegel için din, sonradan ulaşılan bir şey değil; aksine sistem öncesi gençlik yazılarda bile varolan bir olgudur. Şahin'in burada ortaya attığı ve tartışmaya oldukça açık düşünce, metin boyunca sürdüreceği Hegel yorumunun çıkış noktasını oluşturuyor.

Şahin, kitabının Hegel felsefesinde dinin anlaşılması üzerine olan ikinci bölümünde Hegel'in din kavramını nasıl ele aldığı, Hegel'e göre 'Hıristiyanlığın ne anlama geldiği gibi konuları inceliyor. Yazar burada da, Hegel'in "zamanla din felsefesine kaydığı" yaklaşımı ile ilişki içinde, oldukça eleştiriye açık bir savla konuya giriş yapıyor: Şahin'e göre Hegel'in çağın din anlayışına yönelik eleştirilerinin kökeninde yatan şey Hıristiyan Batı dünyasında insanların, dini ya çağın ihtiyaçlarına göre yorumlamaları; ya da dinden kendilerine uygun olanı çıkarıp almaları, dini kendilerine menfaat sağlayan pragmatik bir araç haline getirmeleri olarak görülmeli (56). Şahin'e göre, Hegel Hıristiyanlıktan uzaklaşmakta olan toplumu bir peygamber edasıyla tekrar doğru olana geri döndürmek çabasında! Oysa Hegel'in erken dönem teoloji yazılarına bakıldığında filozofa göre din ile anlaşılması gereken şeyin her zaman popüler bir anlamı olması gerektiği, başka bir ifade ile, dinin çağın mevcut ihtiyaçlarına cevap vermek zorunda olması gerektiği açık bir şekilde görülür. Şahin'in tespitinin aksine Hegel, mevcut dinsel eğilimleri, insanların onları çağın ihtiyaçlarına göre yorumlamaların-

dan dolayı değil; aksine çağdışı bir anlam taşıdıklarından dolayı eleştirir. Zaten Hegel'in koyu bir protestan olmasının da buna bağlı olduğunu düşünebiliriz. Hegel ilk erken dönem teoloji yazılarından olan "Hıristiyanlığın Pozitifliği" adlı metninde Protestanlık'ı eski dogmatik kalıplar üzerinden yükselen katolik düşüncesini protesto edenlerin dini olarak tanımlar (Bkz. Hegel, G. W. F. *Early Theological Writings*. Translated by Richard KRONER T. M. KNOX. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988, 128).

Şahin'in kitabının belki de tartışmaya en açık noktası tanrıyı ele aldığı üçüncü bölüm olan Hegel diyalektiğini tartıştığı yer gibi gözüküyor. Şahin Hegel'in diyalektiğinden bahsederken sürekli olarak diyalektiğin üçüncü aşamasını ilk aşamaya bir geri dönüş olarak ele alıyor. Söz konusu tanrı olduğunda böyle bir tespit birinci aşamada ortaya çıkan ve Hegel'in aşılması gerektiğini düşündüğü tanrı kavramına toptan bir geri dönüş olarak karşımıza çıkıyor. Bu da bir şekilde Hegel'in bir panteist olduğu yorumlarını tartışmanın dışına atıyor. Gerçekten de yazar Hegel'i bir ateist, bir panteist olarak gören tüm yorumcuları eleştirirken diyalektiği toptan reddeden bir tespitte bulunuyor: "Hegel'in tanrısı tabiat içinde mükemmelleşmiyor. Çünkü o zaten mükemmeldir, yetkindir. Dolayısıyla Hegel'i ateist olarak vasıflandırmanın doğru olmayacağı kanaatindeyiz"(124). Metinde tanrı ile insan uzlaşması sürekli olarak tanrının kendine geridönüşü olarak ele alınıyor. Bu bakış açıkça Hegel diyalektiğinin temelinde yer alan gelişim fikrinin dışlanmasına neden oluyor. Oysa Hegel düşüncesinde kavram, kendini kendi dışındakiler ile ilişki içinde açarak mükemmelleşir. İlişkiden bağımsız, önsel bir mutlaklık yoktur. Hegel'in düşüncesinde tanrı da kendini dünya ile ilişkisi üzerinden mutlaklaştırır. Şahin'in 'gelişim' ifadesini kullanmaması Hegel'in tanrısını aslında ilk aşamada reddettiği tanrıya, bugün anladığımız anlamıyla semavi dinlerin tanrısına indirgemekten başka birşey değil. İlerleyen sayfalarda bunu zaten kendisi de dile getiriyor: " [Hegel'e göre] Tanrı dünyayı idare eden kudrettir" (125).

Şahin'in Hegel'in din anlayışı üzerine yaptığı ayrıntılı çıkarımlar, aslında filozofun farklı metinlerinde din üzerine söylediklerini derlemenin ötesine gidemiyor. Hegel'e parçalı bir bakış, onun düşüncelerinin birbiriyle çelişir gibi görünmesine yol açıyor. Hegel düşüncesine bir bütünsellik içinde bakamayan Şahin, çok açık bir şekilde koskoca sistemi dini açıklamanın bir yolu olarak görüyor. Metnin ilerleyen kısmında Hegel için din ile felsefenin aynı şeyler olduğunu söylemesinin de altında bu neden yatıyor (65). Kitabın Hegel'de tanrı problemi üzerine ayrılmış üçüncü bölümünde yukarıda bahsettiğimiz yöntemsel sorun daha da açık bir biçimde ortaya çıkıyor. Şahin, Hegel düşüncesinin özsel kavramlarını tanrıya indirgeme çabasını burada da devam ettiriyor. Örneğin, 'aşk' kavramını tanrı üzerinden ortaya koymaya çalışıyor (92). Hegel düşüncesindeki "aşk" kavramının tanrı ile ilişkili olduğu doğrudur. Ama "aşk" kavramını kullanmaya başladığı gençlik dönemlerinde bu kavramı Kant'ın ruhu akla mahkûm eden katı akılcılığına tepki olarak ortaya attığı da bilinmektedir. Bu noktada kavramı salt tanrı üzerinden açıklamaya çalışmak, Hegel'in asıl kaygılarını görmemizi engeller. Aynı şekilde, Hegel düşüncesine bir bütün olarak bakamadığı için dinin anlamını ortaya koyarken dinin felsefeden daha üstün olduğunu söyleyen Şahin, kitabın üçüncü bölümünde Hegel'in felsefeyi dinden daha üstün olarak gördüğünü söylüyor (94).

Daha önce de dile getirdiğimiz gibi Naim Şahin'in "Hegel'in Tanrısı" başlıklı çalışması Hegel'in din üzerine hangi metinde ne söylediğini görmek açısından iyi bir çalışma olarak görülebilir. Ancak yazarın Hegel'e oldukça yanlı bakmasından ve bununla ilişki içinde

bütünlüklü olmayan okumasından dolayı, Hegel'in din anlayışını kavramak adına en azından felsefe adına başarılı bir çalışma gibi gözükmemekte. Bunların yanı sıra yazarın kullandığı dinbilim kavramları sıradan felsefe okuyucusunun sınırlarını zorlamıyor da değil...

Fehmi Ünsalan

Kırılgan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü
Judith Butler
Çev. Başak Ertür.
Metis Yayınları, 2005.

Bir kadın düşünürün şiddet ve savaş üzerine ortaya koyduğu görüşler, tarih ve siyaset üzerine düşünen pek çok kişi için ilgi çekicidir. Özellikle bu düşünür feminist kuramın önde gelen temsilcilerinden biriyse ortaya konmuş olan düşünceler daha da cazip hale gelir. Çünkü bu düşünceleri aynı zamanda, feminizmi neredeyse "kadınlık utancı"yla özdeşleştiren ve bu eğilimin kadınların sözde sorunları dışındaki tüm dünya sorunlarına karşı kayıtsız olduğunu iddia eden hiç de teorik olmayan bir tartışmaya karşı verilebilecek bir cevap olarak ele almak mümkündür. Bu duruma uygun düşen bir örnek olarak Judith Butler'ın "Kırılgan Hayat" adlı yapıtı gösterilebilir. Butler'ın 11 Eylül saldırılarının ardından gelişen olaylara, kendi deyimiyle olayları takiben artan "yaralanabilirlik ve saldırganlık koşullarına" cevaben yazdığı beş makaleden oluşan yapıt, okuyucuya feminist bir yazarın küresel çatışmaya yönelik düşüncelerine dair bir bakış açısı sunmaktadır. Yapıtta yazarın genel düşünce çizgisi üzerinde yükselen daha genel bir insan kavrayışını devreye sokma çabası, feminizmin şiddet içermeyen bir dünya adına zorunlu olarak ırkçılık karşıtı mücadeleyle beslenmesi gerektiğini ifade eden görüşlerle ortaya konur. Bu açıdan "Kırılgan Hayat" adlı yapıt, Butler için bir kırılma ve aynı zamanda yeni bir başlangıç noktasının işareti olarak ele alınabilir.

"Kırılgan Hayat" adlı yapıtın anahtar sözcükleri şiddet, yaralanabilirlik ve yas olarak belirlenebilir. Butler'ın temel görüşleri olan insanların toplumsal olarak kurulmuş bedenler oluşu, başkalarıyla bağlarının bulunuşu ve bu bağları kişiyi o kişi yaptığını belirten düşünceleri, küresel şiddetin karşısında bir başka biçime bürünür. Bu yeni biçimde onun temel görüşleri, kişinin kayıp vermesinin, yaralanabilir olmasının, bağlarını kaybetme tehlikesiyle ve buna ek olarak şiddetle karşı karşıya kalmasının nedeni olarak tekrarlanır. Bu noktada kadınların ve cinsel azınlıklar da dahil azınlıkların şiddete tabi tutulmasına, şiddetin gerçekleşmesine değilse bile olasılığına maruz bırakılmasına ek olarak daha genel bir şiddet karşıtlığı söz konusu hale gelir. Kayıp duygusunun bir cemaat oluşturmanın temelini bulmakla bir ilgisi olduğunu belirten Butler, küresel çatışmadan kaynaklanan kayıplar karşısındaki yasın birleştirici temelini şöyle ifade eder: "Tarihlerimiz ve bulunduğumuz yerler arasındaki farklara rağmen, birisini yitirmenin ne demek olduğuna dair bir fikri olanlarımızı kapsayacak bir 'biz'den bahsetmek mümkün sanırım. Kayıp bizleri gevşek bir 'biz'de birleştirdi." (Kırılgan Hayat,s.34-35) Burada yazara yöneltilecek bir eleştiri, şiddeti anlama çerçevesinin neden zorunlu olarak kayıp vermeyi gerektirdiği sorusuyla özetlenebilir. Bu görüşlerin ne kadar fazla kayıp verilirse "biz"i birleştiren gevşek bağın sıkılaşacağına, şiddet karşıtlarının çoğalacağına ve şiddetsiz bir dünya adına kayıp vermenin zorunlu oluşuna dair haklılaştırıcı bir çıkış noktası sağlayıp sağlamayacağı da düşünülebilir. Ayrıca yazarın şu görüşlerinin, sözü edilen yaralanabilirlik temelinde şiddetsiz bir dünyanın gerçekleşmesi yönündeki umudu ortadan kaldırmaz mı diye de sormak mümkündür: "Yaşamın

kendisiyle ortaya çıkan ortak bir insan yaralanabilirliğinden bahsetmekte ısrar etmeme rağmen, bir yandan da bu yaralanabilirliğin kaynağını bulup çıkaramayacağımızda da ısrar ediyorum, çünkü yaralanabilirlik 'ben'in oluşumunu önceler. Bir koşuldur bu, daha başlangıçtan çıplak bırakılma koşuludur ve onunla tartışamayız." (Kırılgan Hayat, s.46) Oysa Butler, insanın mağduru olduğu şiddet türlerinden başkalarını koruma sözünü vermesini sağlayacak ilkenin, insanın ortak yaralanabilirliğinin kavrayışından başka yerde doğamayacağını belirtir. Buradaki sorun ise şudur: Tartışılamayan bir yaralanabilirlik kavrayışı kimi yaşamların yok edilmesini, kimilerinin sonsuz kayıplarını sorgulama imkânını engellemez mi? Butler bu konuda yaralanabilirliğin ayrımlanmış olduğunu, dünyaya ayrım gözeterek pay edildiğini inkâr etmeyeceğini ifade eden şu görüşlerini ortaya koyar: "Yaşamlar farklı şekillerde desteklenir ve sürdürülür, insan yaralanabilirliği dünyaya radikal olarak farklı biçimlerde dağılmıştır. Kimi yaşamlar had safhada korunacak ve kutsallık iddialarının ilgası savaş güçlerini harekete geçirmek için yeterli olacaktır. Öteki yaşamlar böyle hızlı ve şiddetli bir destek görmeyecek ve hatta 'yası tutulabilir' olma niteliği bile kazanamayacaktır."(A.g.y, s.46) Bu durum, Butler'ın "ayrımcı yas tahsisi" adını verdiği durumdur ve beraberinde getirdiği soruları şöyle özetlemek mümkündür: Kim insan sayılır? Kimlerin yaşamı yaşam sayılır? Hangi yaşam ardından yas tutulmaya değerdir?

Butler, yapıtın ikinci makalesi olan "Şiddet, Yas ve Siyaset"te, belli yas biçimlerinin ulusal olarak kabul görüp ses bulurken diğer kayıpların düşünülemez ve yası tutulamaz hale nasıl geldiğini değerlendirir. Ona göre bu ayrımcı yas tahsisi, hangi tür öznenin yasının tutulabilir olduğuna, kimin normatif olarak insan olduğuna ve yası tutulabilir bir ölüm sayılanın ne olduğuna dair belli dışlayıcı kavrayışlar ortaya koymaktadır. Aslında asıl sorgulanması gereken Butler'ın ortaya koyduğu perspektifin tam tersi olmalıdır. Öncelikle tartışılması gereken, kimi ölümlerin neden yasının tutulmadığı değil kimi yaşamların neden kimi yaşamlardan değersiz olduğudur denilebilir. Ancak Butler'ın ABD'nin tek yanlı anlatım perspektifine ve onun savunmacı yapılarına karşı uyanık olma gerekliliğini ortaya koyan görüşleri ölüm karşısındaki bu dışlayıcı tavrın karşısında yer alır. Bu kavrayışın temelindeki ayrımcı ilişkiyi ise şu sözlerle ortaya koyar: "Bir yas hiyerarşisi dökümü yapabiliriz kuşkusuz. Buna tanık olduk bile, ölüm ilanlarında yaşamlar çabucak derlenip özetleniyor.(...) Oysa bunun gösterdiği tek şey yaşamla bir başka ayrımcı ilişkidir, çünkü ABD'nin desteklediği İsrail ordusu tarafından öldürülen binlerce Filistinli'nin ya da çoluk çocuk sayısız Afgan'ın adlarını neredeyse hiç duymuyoruz. Onların adları ve yüzleri, kişisel tarihleri, aileleri, hobileri, yaşamlarını belirleyen sloganları yok mu?" (A.g.y, s.47)

Butler, tıpkı basına yansımayan bu insanlar gibi, ABD'nin şiddet eylemlerinin de basına tüm ayrıntılarıyla yansımadığına değinmektedir. Böylece meşru müdafaa adına gerçekleştirilen bu sınırsız şiddetin, onurlu bir dava için yani terörün kökünü kazımak için yapılan eylemler olarak tanıtıldığı yönünde Amerikan basınını takip eden kişileri uyarmaktadır. Bunun gerekli olup olmadığı, kişilerin bunun ayırdında olmamalarının mümkün olup olmadığı tartışmalı ancak, burada bir başka noktaya, savaşın onaylanabilirliğinin koşulu olarak ortaya konan "ahlâki bir gerekçe oluşturma" koşuluna Butler tarafından değinilmiyor. Bunun sonucunda da Bush yönetiminin geriye dönük olarak, kadınların kurtuluşunu Afganistan'a karşı askeri eylemlerin gerekçesine dönüştürerek aniden feministleştiğini söyleyerek yanlış anlaşılmalara zemin hazırlıyor. Buradaki durumu Bush yönetiminin feministleşmesi olarak değil, fe-

minizmin savaşın etik gerekçesini sunacak ideolojik yönelimde bir araç olarak kullanılması şeklinde analiz etmek daha yerinde olacaktı. Butler gerekçelendirme konusunda en fazla, ABD'nin şiddete maruz kaldığını ve çektiği eziyetin kaynaklarıyla ilgili olsun ya da olmasın çeşitli hedeflere karşı sınırsız saldırganlıkta bulunma yetkisini bu mağduriyetiyle temellendirmeye kalkmasını hedef alan bir eleştiri sunuyor. Ancak ABD'nin yaşadığı şiddet sonucu çocukça bir inatla askeri bir çözümün peşine düşerek kendi şiddetini dayattığına yönelik düşünceleri yazarın küresel çatışmaları 11 Eylül ve sonrasıyla sınırlaması ve yakın geçmişi görmezden gelmesi anlamına geliyor.

Savaşın haklı gösterilmesi konusunda medyanın rolünün önemini titizlikle belirten Butler, savaş sonrası medyanın entelektüel düşmanlığı sergilediğini ve yaratılan ikilikçiliğin –Ya Amerikalılardan yanasınız ya da teröristlerden- her türlü eleştiriyi ve sorgulamayı engellediğine de değinmektedir. Ayrıca savaşın yıkıcılığının medyaya tam anlamıyla yansımamasının sonucu olarak insanların etik bir sorumluluk için gerekli ilişkiden yoksun kaldıklarını belirten Butler, ABD'nin şiddetine sessiz kalmanın bu şiddeti onaylamak anlamına geldiğini belirten düşüncelerini de şu şekilde ifade etmektedir: "Afganistan topraklarında kanlar içerisinde bir çocuk veya bir ceset görüntüsü basına yansıdığında bu savaşın dehşetinin bir parçası olarak yansımıyor, yalnızca ordunun bombalarını doğru hedeflere yöneltme yetisinin eleştirisine yarayacak şekilde aktarılıyor. Kendimizi daha iyi nişan alamadığımız için azarlıyoruz, sanki nihai amacımız iyi nişan almakmış gibi. Yok edilen yaşamın ve öldürülen halkların göstergesini bizim sorumlu olduğumuz bir şeymiş gibi görmüyoruz, ya da bu öldürmenin ABD-'nin insanlık dışı işler yapmakta olduğunu teyit ettiğini anlamıyoruz. Kendi eylemlerimiz terör sayılmıyor"(A.g.y, s.23). "Kırılgan Hayat" adlı yapıta yöneltilebilecek bir başka eleştiri bu sözlerde de kendini gösteren bir eğilime yönelik olarak ortaya konulabilir. Sorulacak olan soru şudur: Uygulanan şiddet yalnızca ölümle sonuçlanması halinde mi söz konusu edilir? Bedenlerin yaralanabilirliğine hiçbir doğrudan etki yapmadan yaşama olanaklarından yoksun bırakma da bir tür şiddet değil midir? Son bir sorunlu nokta ise, feminist bir düşünürün savaş analizinde göz önünde tutmamasının şaşırtıcı olduğu bir eksiklik şeklinde belirlenebilir: Savaş sırasında yaşanan cinsel suçlar. Amerikan askerlerinin Irak'ta cinselliği insanlık dışı bir şiddet aracına dönüştürerek bir güç gibi kullanması, tecavüz vb. davranış biçimleri en az ölüm tehdidi kadar bir başkası üzerinde eyleyen, onu yok etmekle tehdit eden ve insanlıktan çıkaran şiddet biçimleri olarak yapıtta yer almaması yapıtın eksik kalan yanı olarak belirlenebilir.

Devamla Butler, "Kırılgan Hayat" adlı yapıtının özgün yanını, korku ve yas duygularına neden olan olayların aynı zamanda siyasi bir düşünüm için teşvik unsuru niteliği taşıdığını ifade ederek ortaya koyar. Askeri şiddet ve misillemeye yol açabilen ve etik temellere dayanan insanın kayıplara karşı duyduğu kederin dönüştürücü etkisi başka ne olabilir? Kaybın psikanalitik kavrayışı üzerinden neden kimi zaman saldırganlığa yol açtığını değerlendiren Butler, kayıp ve kırılganlık deneyiminin başka türden bağlar kurma imkânını meydana çıkaracağını belirten düşüncelerine giden sorgulamayı, bu sorunun bir başka anlatımıyla başlatır: "Eğer şiddet içeren sonuçlar üretmek istiyorsak, keder siyasi olarak savaş çığlığından başka neye dönüştürülebilir sorusunu sormamız kuşkusuz önem taşır."(A.g.y.,s.10) Butler 11 Eylül travmasını bu açıdan, ABD'nin kibrinin bir kez daha düşünülmesi ve daha radikal nitelikte eşitlikçi uluslararası bağlar kurmanın öneminin düşünülmesi için bir fırsat olarak gördüğünü belirtir. Ona gö-

re, dünyayı ABD'nin egemenlik hakkı olarak kavramaktan vazgeçmek, bu kavrayışı yitirmek ve yasını tutmak gerekir. Şimdi yöneltilecek bir başka soru şu: Bu travma beraberinde herkes için bir yas duygusu getirmiyorsa, hatta daha da ileri giderek bazılarının kayıplar karşısında yas değil de haz duyacak kadar insanlığını yitirdiğini söylemek mümkünse dönüştürücü bir ilkeden ya da şiddetsiz bir dünyadan söz etmek yine olanaklı mıdır? Diğer yandan siyasal alandaki şiddet sorununa psikanalitik çözümleme yöntemiyle yaklaşan Butler'ın bu konudaki görüşlerinin yalnızca tahakküm güdüsü ve saldırganlığa ilişkin olduğu da söylenebilir. Bir başka kadın düşünür Hannah Arendt, şiddet üzerine ortaya koyduğu görüşlerde güçlü biri tarafından yönetilme isteğinin de tahakküm güdüsü gibi insan psikolojisinin bir özelliği olduğuna yönelik vurgusunda, kendisini destekleyecek başkaları olmaksızın tek bir insanın asla şiddeti başarıyla kullanacak kadar iktidara sahip olmadığını belirterek Butler'ın görmezden geldiği bir konuya dikkat çekmiş oluyor: "Boyun eğme dürtüsünün, güçlü biri tarafından yönetilme arzusunun, insan psikolojisinde en az erk istenci kadar güçlü ve siyasal açıdan belki de daha yerinde olduğunu da biliyor olmalıyız."(Hannah Arendt, Şiddet Üzerine, Seçme Eserler 6, çev.Bülent Peker, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s.51)

Tüm bunlardan başka yapıtta tartışılan bir başka konu, kendini koruma ya da meşru müdafaa adına şiddet kullanılıp kullanılmayacağıdır. Arendt'e göre, şiddet gerekçelerini göstererek haklılaştırılabilir, ama hiçbir zaman meşru olmayacaktır. Ona göre kimse meşru müdafaa amacıyla gerçekleştirildiğinde şiddeti sorgulamaz. Nedeni ise şudur: "Çünkü şiddet yalnızca açık değil, aynı zamanda mevcuttur ve aracı haklı kılan amaç hemen orada durmaktadır."(Arendt,s.65) Arendt bu görüşleri dışında hiçbir siyasi amacın, şiddet araçlarının yıkıcı potansiyeline denk olamayacağını da belirterek, silahlı çatışmalarda bu araçların fiilen kullanımının haklı olamayacağını da belirtir. Bir başka çağdaş düşünür Levinas'a göre ise, kendini koruma hiçbir biçimde şiddeti haklı çıkarmaz. Butler, şiddeti etik olarak gerekçelendirmek için kendini korumanın hiçbir zaman yeterli bir koşul olamadığını açıklayan Levinasçı etiği değerlendirmeye alır. Ona göre Levians'ın bu düşüncesi "aşırı bir pasifizm, mutlak bir pasifizm" gibi görünmektedir. Peki başkasını korumak adına uygulanan şiddet etik bir gerekçeye sahip midir? Ve bu soruya ek olarak Butler sorgulamasını şu şekilde devam ettirir: "Peki ya Levinas'ın belirttiği gibi kendini koruma hakkından vazgeçmek gerçekten mümkün müdür?" (Butler, s.142) Butler, Levinas'tan hareketle bu soruyu cevaplayamıyor ve Levinas'ı "yüce bir mazoşist" olarak okumanın mümkün olduğunu, hatta kolay olduğunu söylüyor. Buna rağmen Butler, Levinas'ın temsil ile insanlaştırma arasındaki ilişkiyi düşünmenin bir yolunu sağlaması ve onun Yahudi felsefesi geleneği içerisinde şiddet ile etik arasındaki ilişkinin düşünülebilmesi için önemli içerimler sunması nedeniyle, günümüz bağlamında değerlendirilmesi gerektiği üzerinde durur. Butler'ın bu değerlendirmesine geçmeden önce Levinas'ın Richard Kearney'le yaptığı söyleşiyi anımsamak, etiğin insan topluluklarına uygulanabilir bir şey olup olmadığı, yoksa apolitik bir yumuşak başlılığa bir davetten mi ibaret olduğu sorusuna verilmiş bir cevabı mümkün kılar. Levinas'ın bu soruya verdiği cevap, başkasına korumak adına gerçekleştirilen eyleme izin veren anlayışını da ortaya koyar: "Bu temel bir sorun. Kuşkusuz, teknolojik tahakkümün ve politik kendini korumanın ontolojik olarak hüküm sürdüğü bir dünyada yaşıyoruz. (...) Beşeri varoluşun en büyük paradoksudur bu: ontolojik olanı başkasının uğruna kullanmamız gerekir; başkasının hayatta kalmasını sağlama için amaç-

ların ve araçların teknik – politik sistemlerine başvurmamız gerekir." (Levinas, Fenomenolojiden Etiğe – Sonsuza Tanıklık içinde, Hazırlayan:Zeynep Direk, Metis Yayınları, İstanbul, 2003,s.277) Kaldı ki Levinas, savaş halinin ahlâkı askıya aldığını, koşulsuz buyrukları belirsiz bir süre için feshettiğini de belirtir. Etik ve siyaset ona göre iki ayrı alandır ve Levinas ikisi arasında doğrudan bir çelişki olduğunu belirterek kendisine yöneltilen eleştirilere cevap vermiş olur.

Son olarak Butler, "Kırılgan Hayat"ta insan yaşamını sona erdirmenin ne kadar kolay olduğunun kavranması fikriyle gelişecek olan "şiddetsiz bir etik" meselesiyle uğraşır. Kendi dışımızdaki insanların, bize nasıl reddetme hakkımız olmayan ahlâki taleplerle hitap ettiklerini açıklamak için Levinas'ın "yüz mefhumu"nu değerlendirmeye alır. Levinas'ın "yüz"ü bilindiği gibi "ben"den etik bir talepte bulunur: Aynı zamanda ilahi bir buyruğu da içselleştiren "yüz" şöyle demektedir: öldürmeyeceksin! Çünkü Levinas'a göre, başkası öldürmek isteyeceğim tek varlıktır. Yüz yüze olmak ise öldürememektir. Levinas "yüz"ün anlamını şöyle açıklar: "Yüz başka türlü anlam ifade eder. Olanın, meydan okuduğu öldürme iradesi karşısında, iktidarımıza sonsuzca direnişi yüzde kendini gösterir; çünkü tümüyle çıplak olan yüz –yüzün çıplaklığı bir tür stil değildir- kendi başına anlam ifade eder. Yüzün bir açıklık olduğunu bile söyleyemeyiz; bu, yüz, onu çevreleyen bir doluluğa göreli hale getirmek olur."(Levinas, Varlıkbilim Temel midir? – Sonsuza Tanıklık içinde, s.85) Ayrıca Levinas başkasının onun tarihinden, çevresinden, alışkanlıklarından yola çıkarak anlaşılabileceğini söyler. Butler'ın medyaya yansımayan sayısız insan için "onların adları ve yüzleri, kişisel tarihleri, aileleri, hobileri, yaşamlarını belirleyen sloganları yok mu?" şeklinde ortaya koyduğu soru bu noktada tekrar hatırlanmalıdır. Butler'ın vurgusu özetle şudur: Amerika'nın tek yanlı anlatım perspektifi ve benimsediği ideoloji ve medyanın bu konudaki desteği ölen insanların "yüz"ünü "biz"den saklayarak onlara karşı etik sorumluluğa engel olur. "Yüz"ün anlamını Butler Levinas'tan hareketle şöyle açıklar: "Yüze cevap vermek, anlamını çıkarmak, bir başka hayata kırılgan olan şeye, ya da hayatın kendisinin kırılganlığına uyanık olmak demektir. Kendi hayatıma karşı, Levinas'ın kelimesini kullanmak gerekirse, uyanık olup kendi kırılganlığımın kavrayışından yola çıkarak bir başkasının kırılgan hayatının bir kavrayışına dair çıkarsamada bulunmak değildir bu. Ötekinin kırılganlığının bir kavrayışı olmalıdır. Yüzü etiğin alanına dahil eden işte budur."(Butler, s.137) Bu noktadan itibaren Butler, "Yahudi şiddetsizlik etiği" olarak tanımladığı yeni bir alanın dış hatlarını çizmeye başlar. İçerisinde bulunduğumuz tarihsel konumda Yahudilerin daima ve tek olası mağdur olarak kavranamayacağını belirten ve hiçbir siyasi etiğin mağdur konumunun Yahudilerin tekelinde olduğu varsayımıyla yola çıkamayacağını ifade eden yeni bir anlayıştır bu. Tüm ezilenlerin mağduriyetinin söz konusu edilmesi ve tüm hayatların kutsallığını tanımaya yönelik bir siyasetin hizmete sokulması gerekliliğinin vurgulanması başta da söylendiği gibi yazar için yeni bir alanın başlangıcının işareti olarak görülebilir...

Sema Ülper

Pratik Aklın Doğal Diyalektiği
Doç.Dr.Lokman Çilingir
Elis Yayınları, 2005.
181 sayfa.

"Pratik Aklın Doğal Diyalektiği", Lokman Çilingir'in okuyucuyu Kant bilgileriyle hesaplaşmaya zorlayan yapıtı. Kitap, yazarın 2003 yılında yayınlanmış olan "Niçin Felsefe", "Ahlâk Fel-

sefesine Giriş" ve "Umut Felsefesi" adlı çalışmalarından sonraki dördüncü yapıtı. Bu yapıt aynı zamanda yazara "felsefe doktoru" unvanını getiren ve Frankfurt J.W. Goethe Üniversitesi'nde tamamlanmış olan "Das Problem einer natürlichen Diyalektic der practschen Vernunft" adı altındaki tez çalışmasından oluşuyor.

Yazar, çalışmasının temel amacının kitabın adından da anlaşılacağı gibi, Kant'ın pratik felsefesindeki "doğal diyalektik" kavramını Kant'ın temel yapıtlarından hareketle ortaya koymak olduğunu ifade ediyor. Ayrıca Çilingir, dinde "kötüye meyil" ve "iyiye yönelik doğa" veya toplumda "bireyselleşme" ile "toplumsallaşma" arasındaki çatışmaları doğal diyalektik kavramıyla birlikte ele alıyor. Kitabın birinci bölümünde, Kant'ın "Saf Aklın Eleştirisi" adlı yapıtında ortaya koyduğu doğal diyalektik yöntemi ile pratik alandaki çatışma olgusu ortaya konularak ikisi arasında bir karşılaştırma yapılmaktadır. Çilingir'in buradaki amacı ise ortaya attığı şu soruyla birlikte belirginleşir: "Acaba Pratik Aklın Eleştirisi'nde gerçekten bir çatışkı (antinomi) söz konusu mudur ve doğal diyalektik ile saf aklın diyalektiği arasında en azından yöntem açısından bir paralellik var mıdır? (a.g.e,Giriş) Kitap temel olarak ortaya konulan bu soruyu yanıtlamaya yönelik olsa da, yazarın Kant'ın ahlâk felsefesindeki ödev ve eğilim gibi kavramlar arası ilişkileri ayrıntılı bir biçimde analiz edişi yazarın verdiği cevabı yer yer belirginlikten uzaklaştırmaktadır. Ancak bu sorunun net cevabı kitabın sonuç bölümünden şu şekilde alıntılanabilir: "Kant, saf pratik aklın varlığını teorik alandaki diyalektikle kurduğu benzerlikten hareketle açıklama çalışıyor, ama onun bu iddiaları (...) göstermeye çalıştığımız gibi sorunsal kalıyor, çünkü saf aklın çatışkısı asla teorik alandaki çatışkı ile karşılaştırılamaz. Kant'ın anlayışının aksine saf pratik aklın diyalektiği ile saf spekülatif aklın diyalektiği arasında özsel bir benzerlik söz konusu değildir, çünkü ikisi gerek içerik gerekse biçim açısından farklıdır. Buna karşın aranılan paralellik, bu çalışmada dile getirildiği gibi ancak saf aklın diyalektiği ile doğal pratik diyalektik arasında kurulabilir, en azından onların doğallıkları ve aklın eleştirel kontrolünü hedefleyen yöntemleri açısından."(s.181) Yazarın sözü edilen görüşleri ortaya konan tezin temel tutamak noktalarından birini oluşturmaktadır. Ancak burada sorunlu olan bir nokta var gibi görünür. Bu da Kant'ın pratik aklın varlığını teorik alandaki diyalektikle kurduğu benzerlikten hareketle değil, eleştiri yoluyla teorik aklı, kendisini çelişkiye düşüren sorunlar karşısında sınırlamak yoluyla ortaya çıkardığıdır. Kant'ın ahlak felsefesi bu bağlamda teorik alanda aklı çaresiz bırakan sorunların çözüme kavuştuğu, teorik alandaki çatışmaların sona erdiği alandır. Yani yazarın yapıtın sonunda dile getirdiği gibi doğal antagonistik çatışma sonsuza kadar devam eden bir niteliğe bürünmez. Ayrıca saf pratik aklın diyalektiği ile teorik aklın diyalektiği arasında Kant'ın kurduğu ilişki için bir yanlış anlaşılmayı önlemek için de "Pratik Aklın Eleştirisi"ne bir göz atmak yerinde olur.

Kant, ister teorik ister pratik kullanılışı göz önünde tutulsun, saf aklın her zaman bir diyalektiği olduğunu söyler ve bu noktaya kadar Çilingir'in de ifade ettiği gibi saf pratik aklın diyalektiği ile teorik aklın diyalektiği arasında benzer bir yapının varlığını doğrular. Ancak bu, iki alan arasında doğal diyalektiğin nasıl çözüleceği yönündeki sorunlu nokta için yöntem açısından bir benzerliği beraberinde getirmiyor. Kant bu konuda şunları söylemektedir: "Saf aklın teorik kullanılışında doğal diyalektiğin nasıl çözüleceği ve aslında doğal bir kuruntudan doğan yanılgının nasıl önleneceği, bu yetinin Eleştirisinde ayrıntılı olarak bulunabilir. Ama bu, akla pratik kullanılışında hiçbir yarar sağlamaz."(Kant, Pratik Aklın Eleştirisi, çev. İoanna Kuçuradi,

s.118) Bunun yanı sıra Kant'ın teorik ve pratik alanlar arasında yaptığı ayrım ve her iki alanın bilme konularını birbirinden tümüyle ayırışı Kant'ın bu iki alan arasındaki biçim ve içerik ayrılığını kabul ettiği anlamına gelir ki bu da Çilingir'in Kant'a yönelik eleştirisini kuşkulu hale getirir.

Aslında "Pratik Aklın Doğal Diyalektiği"adlı yapıt Kant'ı eleştirmek yerine, Kant'ın ahlak felsefesine yöneltilen eleştirilerin haksızlığını ortaya çıkarmaya yönelik bir çaba sergiliyor. Örneğin "en yüksek iyi" kavramına ve biçimsel olduğu söylenen etiğe ilişkin eleştiriler yazar tarafından "yergi" olarak nitelendiriliyor ve "ahlaki katılık" ve "biçimsellik" eleştirilerinin tek yanlı yargılara dayandığını iddia ediyor. Çilingir'in bu tavrı eleştirel bir irdelemeyi hak ediyor. Çünkü o, bir yandan Kant'ın ahlakı bilimsel bir hale getirebilmek için, istenci belirleyen bütün deneysel nedenleri ahlaktan uzak tuttuğunu ve bu nedenle "biçimsellik" eleştirisiyle karşı karşıya olduğunu kabul ediyor: "Deney belirleme nedeni olamaz,çünkü o pratik alanda yanılsamanın gerçek nedenidir, öte yandan genel ve zorunlu olanı ancak akıl belirleyebilir, aksi taktirde ahlakın bilimsel bir biçime kavuşturulması mümkün olamaz. Bu yaklaşım Kant'ı biçimsellik yergisiyle karşı karşıya bıraksa da, ona göre ahlakı deneysel pratik aklın veya yaderk etik sistemlerin safsatalarından kurtarmanın başka yolu yoktur."(s.180) Yine yazar, ampirik motiflerle ahlaki motiflerin birbirinden kesin analitik ve yöntemsel ayrımının hiçbir zaman bu ikisinin karşı karşıya getirilmesi olmadığını belirtiyor ve kimi yorumcuların iddia ettikleri gibi mutluluğa yönelik çabanın en baştan ahlaklılıkla çatışma içerisinde olmadığını söylüyor. Bu açıklamaya rağmen yazar, sadece yasa karşısında eğilimlerden ve mutluluk isteğinden vazgeçmesi istenen insanın yasaya uygun bir eylem ortaya koyduğunda belirleyeninin ne olduğunu yalnızca kendisinin bileceği yönündeki eleştiriye bir cevap vermiş olmuyor. Bir başka yerde de yazar, ahlaki ve deneysel dünya arasındaki soyutlamayı şu şekilde doğruluyor: "Ahlaki ve düşünsel dünya deneysel dünyadan bütünüyle soyutlanmış bir dünyadır. Bu yüzden Kant sonrası felsefenin temel sorunu, düşünsel dünyayı deneysel dünya ile yeniden ilişkilendirmektir. Bu birliği kurmak hayati bir öneme sahiptir, yoksa ahlaki praksisten söz etme imkanı kalmaz." (s.115) Görüldüğü gibi Çilingir'in bu belirlemesi sözü edilen eleştirileri haksız çıkarmak için değil temellendirmek için kullanılabilir.

Pratik Aklın Doğal Diyalektiği, daha önce de söylenmiş olduğu gibi "doğal diyalektik" kavramına Kant felsefesinden hareketle yeni bir bakış açısı getirmeyi deneyen bir çalışma niteliği sergiliyor. Bu çerçevede kullanılan en belirgin kavramlardan bir diğeri de "aklın kültürleşmesi" olgusudur. Çilingir, ödev ile eğilim arasında doğal bir diyalektiğin, pratik bir çatışmanın "aklın kültürleşmesi"ne bağlı olarak ortaya çıktığını ifade ediyor. Kültürleşme ise, "insanın tinsel, ruhsal ve bedensel güçlerini ham bir güç olmaktan çıkarıp gelişmesini sağlayan bir süreç" olarak tanımlanıyor. Buna göre ahlak felsefesinin başlıca görevi "kültürleşmiş akılda ortaya çıkan çatışmanın aşılması" olmuş oluyor. Burada Çilingir, "kültürleşmenin ölçütü"nün olduğu şeklinde belirlediği soruyu şu şekilde ortaya koyuyor: "Kültürleşmiş akılda meydana çıkan ikiliğin aşılması saf ahlak felsefesinin başlıca görevidir. Bununla birlikte kültürleşmenin ölçütünün ne olduğu veya sıradan insan aklında bu çatışmanın ne zaman ortaya çıktığı açık değildir. Eğer sekiz yaşında bir çocuk sahip olduğu sıradan anlama yetisiyle ödeve uygun ve ödeve karşı olan şeyleri ayırt edebiliyorsa, aklın kültürleşmesinin ölçütünün ahlaki olan ile ahlaki olmayanı ayırdetme yeteneğinde aranması gerekmez mi? Bu sıradan insan aklında ayırt etme yeteneğinin gelişmesine paralel olarak çatışmanın

başladığı anlamına gelmez mi?" (s.53) Ancak Çilingir'in bu sorusu, yapılan kültürleşme tanımı gözönüne alındığında cevabını kendi içinde taşıyor gibi görünmektedir. Çünkü zaten kültürleşme, ham bir güç olarak başta varolan tinsel ve ruhsal güçlerin gelişimi olarak tanımlanıyor. Bu tanıma göre çatışma doğal yapının gelişimine yani aklın kültürleşmesine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır denilebilir. Bu soruya paralel olarak çalışmada kabul edilen en temel görüşlerden biri ortaya konan çatışmanın zorunlu ve aşılmaz oluşudur. Kültürleşme ve zorunluluğun bağıntısını ise şu şekilde ortaya koymaktadır: "Eğilimin ve dolayısıyla da mutluluğa yönelme yadsınamaz bir olgu olarak aklın kültürleşmesiyle birlikte akıl çelici meyli meydana getirdiğine göre, ancak insan ikili bir yapıya sahip olmasa ve onun doğal yapısı belli bir gelişim içinde bulunmasa idi, o zaman bu antagonistik çatışma zorunlu olmazdı diyebilirdik." (s.69) Çilingir'in ortaya koyduğu bu temel görüşlerden hareketle ulaşmak istediği amaç ise, doğal çatışmanın pratik alanın bütününde nasıl ortaya konduğunu göstermek ve doğal diyalektikle saf pratik aklın diyalektiği arasında ne tür bir ilişki olduğunu yorumlamaya çalışmak olarak tanımlanabilir. Bir başka deyişle yazarın amacı Kant'ın hiçbir zaman açık bir biçimde ortaya koymadığı doğal diyalektik ile saf aklın doğal diyalektiği arasındaki ilişkiyi açıklamaktır denilebilir.

Lokman Çilingir, Kant'tan hareketle doğal diyalektik kavramının pratik alandaki konumunu sorgularken, özgürlük kavramına yönelik düşüncelerini ve özgürlük ile ahlaklılık arasındaki ilişkiyi de ele alıyor. Ancak Kant'ın özgürlüğün pozitif ve negatif anlamları arasında yaptığı ayrımı dikkate almadığından, Kant'ın ahlak felsefesinin şu soruya cevap veremediğini söylüyor: "Ahlaki olmayan eylemlerin nasıl özgür bir şekilde ortaya konulabildiği veya kötüye yönelik meylin özgürlükle bir arada nasıl olabileceği Kant'ın ahlak felsefesinde cevabı verilemeyen esaslı bir sorun olarak kalmaktadır." (s.75) Oysa bu soru Kant felsefesinde cevapsız kalan bir soru değildir. Kant'ın öğrencileri tarafından tutulmuş notlara dayanarak hazırlanan ve Kant tarafından gözden geçirildikten sonra yayınlanan "Etik Üzerine Dersler" adlı yapıtta, Kant'ın bu konudaki görüşleri ve özgürlüğün ahlaki nedenlerle olan ilişkisi şu şekilde açıklanmıştır: "Tüm ahlaksal kötülükler özgürlükten kaynaklanırlar, aksi taktirde, ahlaksal kötülük sayılmazlardı. İnsan doğası her ne kadar kötüye meyilliyse de, kötü eylemler yine de özgürlükten kaynaklanırlar, bu yüzden kötülük hanemize yazılırlar." (Kant, Etik Üzerine Dersler, çev. Oğuz Özügül, s.87) Bunun yanı sıra ahlaki olan eylemin olanağı, kişinin tüm belirlenimlerin dışında ve bu belirlenimlere ters bir şekilde ahlaki bir eylemde bulunabileceğine olan inancın kabulüyle ortaya çıkar. Kant'ın anladığı anlamdaki ahlaklılık ve özgürlük tam da bu demektir. Bir başka deyişle, insan davranışının belirlenemez bir yanı olmasının özgürlük olarak tanımlandığı hatırlanmalıdır.

Son olarak yöneltilebilecek bir eleştiri de yazarın Kant'tan hareketle ahlaki olmayan eylemi, öznel yetkin olmayışla bağlantılı olarak ele alışına yönelik olabilir. Bu düşünce, Kant'ın yükümlülük nedenini insanın doğal yapısında ya da içinde bulunduğu dünyanın koşullarında değil, doğrudan doğruya saf aklın koşullarında arayan düşünce çizgisinin bir devamıdır. Burada yazara öznelliğin ya da kişinin ahlaklılığının toplumdan bağımsız olarak ele alınıp alınamayacağını, bir başka açıdan ise kriterleri koşullara göre belirlenmeyen bir ahlakın topluma mutluluğu getirmeyi başarıp başaramayacağını sormak yeterlidir. En son söylenmesi gereken bir diğer önemli nokta ise kitabın kapağında yazarın adının önünde belirtilmiş olan unvanın , akademik unvanın kullanılmasının gerekli olup olmadığını ya da bilginin getirmesi gereken tevazuya yakışıp yakışmadığını

sorgulattığıdır. Bu eleştiri ise eskiden kalan bu geleneği sürdüren herkes içindir...

Sema Ülper

Feminizm ve Doğaya Hükmetmek
Val Plumwood
Çev.: Başak Ertür.
Metis Yay., 1.Basım, Ağustos 2004.
265 s.

Val Plumwood , kitabında çağdaş felsefenin iki temel konusu olan ekoloji ve feminizmi bir arada ele alıyor. Bu anlamda ayrımcı yaklaşımlar tarihsel-ontolojik boyutuyla işleniyor. Plumwood, kitabında öncelikle Batı felsefesinde baskın ya da belirleyici olan "beyaz erkek" düşüncesinin yarattığı eril ve baskıcı düşünce biçimini eleştirecek bütünlüklü bir yaklaşımın ortaya çıkabilmesinin koşulunu şöyle belirliyor: "Kurtuluş *kuramının* toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf ve doğa üzerindeki baskıları dert edinen dört tektonik katmanı nihayet bir araya geldiklerinde ortaya çıkacak sarsıntılar baskıcı kavramsal yapıları temelden sarsabilir"(s.9).

Plumwood için esas sorun, ikici anlayış ve bu ikici anlayışa zemin oluşturan akılcılıktır. Doğayı ötekileştiren akıl, doğaya her türlü müdahale hakkını da kendi "efendiliğinden" almaktadır. Plumwood, feminist bir yaklaşımın kurulabilmesinin yolunu, feminizmim öncelikle diğer tahakküm biçimlerinden bağımsız olarak kendine özgü bir etiğin, muhaliflik biçiminin, cinsiyet ve doğa anlayışının yaratılması olarak görüyor. Dolayısıyla diğer tahakküm biçimlerinin ortadan kaldırılmasıyla cinsiyetçi ayrımın da doğal olarak ortadan kalkacağı anlayışını eleştirmektedir. Plumwood'un ilk belirlemesi kimi yanlarıyla haklı görülebilir. Diğer yandan tüm tahakküm biçimlerinin ortadan kaldırılması yönündeki eleştirel tutumu indirgemeci bir tutum olarak belirlemesi ve bunu Marksizme atfetmesi, Marksizmin tahakküm biçimlerine dair tutumunu başlı başına yanlış yorumladığını göstermektedir: "Eğer feminizm tek bir tahakküm biçimini merkezi sayıp tüm diğerlerini bu biçimin ortadan kaldırılmasıyla kendiliğinden 'sönümlenecek' ikincil biçimlerine indirgemeyi amaçlayan Marksizm gibi indirgemeci bir programın yanlışlarını tekrarlamak istemiyorsa, tahakkümcü kimliğinin daha karmaşık olduğunu fark etmenin şart olduğunu savunuyorum"(s.14).

Ekofeminist bir yaklaşım kurmaya çalışırken, derin ekoloji ve toplumsal ekolojiyi eleştiren Plumwood, feminist hareketin zorunlu olarak ekolojik yönelimli olması gerektiğini, kadının tarihte bir tahakküm nesnesi olarak belirlenmesinin kadının doğaya yakın, akıldan ya da aklını kullanmaktan uzak görülmesiyle temellendirildiğini vurguluyor. "Feminizm ve Ekofeminizm" adlı birinci bölümde, Plumwood'un Batı modelindeki erilliğe karşı, ekofeminist bir eleştirisinin ağırlığı hissedilmektedir. Plumwood'a göre bu eleştirel tutum,diğer tahakküm biçimlerinin ortadan kaldırılmasına dönük bir hareketi de sağlayabilir. Doğaya ve kadına dair tüm tahakküm biçimlerinin zemininde ikici mantık yatmaktadır. Ve tüm ikiciliklerin meşrulaştığı zemin ise akıl/doğa ikiciliğidir. İkici mantık, özellikle kadının ve doğanın araçsallaştırılması üzerinden iş görmektedir. Plumwood çalışmasının genelinde, ikici yaklaşımı oldukça ayrıntılı bir biçimde ve ontolojik boyutuyla ele almıştır. Bu eleştiri, özellikle ikiciliğin ontolojik dayanaklarını oluşturan Platon'un ve Descartes'ın varlık anlayışına yöneltilmiştir: "Akılcı araçsalcı öğreti Platoncu kuram'ın oluşturduğu ikiciliğin sonuçları şöyle belirlenmiştir: 'İnsan/doğa ikiciliğinin evrimindeki ilk adım, zengin bir alan oluşturan tüm diğer insani ve insan dışı özellikleri dışlayarak, aşağılayarak ya da önemsizleştirerek, normatif (en iyi

ya da ideal) insan kimliğinin zihin ya da akıl olarak kurgulanmasıdır. İkinci adım, zihnin ya da aklın doğayı dışlayıcı ve doğaya karşıt açılardan kurgulanmasıdır'"(s.147). Descartes ve mekanizmacı tutum da doğa/insan ya da madde/akıl arasındaki ikiciliği daha da pekiştirmiştir: "Zihin saf düşünceye – zihinsel, cisimsiz, mevkisiz, bedensiz salt *res cogitans*'a ya da düşünen töze dönüşünce, ikicilikteki karşıtı olan beden salt maddeye, salt *res extensa*'ya eksiklik olarak maddeselliğe dönüşür. Zihin ve doğa birbirlerinden tür olarak büsbütün farklı tözlere dönüşünce, âlemlerin ikici bölünmesine ulaşılır ve süreklilik olasılığı heriki uçta da yok edilir" (157).

Plumwood'un ekofeminizmi ele alışında en belirleyici tutumu, ekofeminizmin sürekliliği ve ahlaki boyutu esas alması gerektiğidir. Çalışmanın ilk bölümlerinde sürekliliği, farklılığı ve kadın ile doğayı araçsallaştırarak dışlanmasının kuramsal dayanaklarını eleştirel bir biçimde ele alan Plumwood, altıncı bölümde akıl/doğa ayrımını ya da ikiciliğini ilk defa sınıfla ve sömürgecilikle de ilişkilendirerek ele almaktadır: "Sınıf, toplumsal cinsiyet ve sömürgeciliğe dayanan baskı sistemlerinin birbirleriyle bağlantılı bir şekilde büyük yatırım yaptıkları efendiye ait egoizm ve araçsalcılık modeli, Batı'da insanın doğayla ilişkisinin kavranışının şekillenmesinde müthiş etkili olmuştur"(s.198). Plumwood'un tüm bu eleştirel tutumu araçsallaştırılmış benlik yerine ekolojik ve ilişkisel benliği önermesiyle belirginleşiyor. Önerilen bu benlik de varlıklar arasındaki ilişkisel, süreklilik ve farklılık boyutlarının yaratılması yönünde açıklanıyor. Plumwood'un ekolojik bir benliğin oluşabilmesinde esas alınabileceğini düşündüğü bu kavramlar, çalışmanın büyük bir kısmında karşımıza çıksa da maalesef çalışma, bu kavramların ekolojik bir toplumsal hayatın kurulmasında tam olarak ne ifade ettiğinin anlatılmasıyla nihayetlenmiyor.

Derin ekoloji eleştirisini tek bir bölümde toplayan Plumwood, derin ekolojinin farklılığı ret edip tüm varlıkları eş düzeyde ele almasının sakıncalarını konu ediyor ve bu düzeyin olumlu anlamda bir ötekiciliği ortadan kaldırdığını söylüyor: "Ötekinin sınırlarını tanımak ötekiye saygının bir parçasıdır. Sınırlar ihlal etmeye cüret eden ve ötekiyi kapsama, ona duhul etme ve onu tüketme iddiası taşıyan efendi bilinçtir. Bu muamele, örneğin kadınları, hizmetçiler, sömürgeleştirilenleri, hayvanları tabi kılmanın ayrılmaz bir parçasıdır"(s.241). Yukarıda eleştirilen tüm akıl/doğa anlayışında ve derin ekolojik anlayışında ortaya çıkan benlik anlayışlarının da sorunlu olacağını belirten Plumwood, tüm bu yetersiz benlik kavrayışların yerine ekolojik benliği öneriyor: "Ekolojik benlik bunlar yerine, egemen araçsal kavrayışa ve bununla bağlantılı toplumsal ilişkilere meydan okuyan, doğa karşısında yeni bir insan kimliğine ve yeni bir toplumsal kimliğe ulaşma çabası olarak görülmelidir. Dolayısıyla bu muhalif bir uygulamadır ve araçsallaştırıcılığın amansız baskısı karşısında, toplumsal ve iktisadi yaşamın diğer araçsalcı-olmayan biçimlerini koruma ve yayma çabasına koşuttur" (s.252).

Plumwood ekolojik benliği ele alırken sadece yeni akılcı bir perspektifin yeterli olmadığını akıl/duygu birliğini sağlayacak bir perspektifin gerekli olduğunu söylemektedir. Akılcı ve araçsalcı yaklaşımların ontolojik dayanaklarının oldukça başarılı bir biçimde çözümlenerek ele alındığı çalışma, bu çözümlemesinde eleştirel bir tutum almada genel olarak başarılı görülebilirken, Plumwood'un özellikle Marksizmin nesne kuramına dönük köklü eleştirisi maalesef Marx'ı çok kolay yok saymasına neden oluyor. Bu eleştiri göstermiştir ki, Marx'ın somut ya da maddi koşullar diye belirlediği yapı, Plumwood açısından yeterince anlaşılamamıştır: "Bizi her yerde zincire vuran, Marksist köktenciliğin önerdiği gibi maddi

koşullar değil, efendinin mantığı karşısındaki kültürel esaretimizdir"(s.257). Oysa Plumwood'un Marksist nesne kuramını daha çok ciddiye alması ve bu kadar kolay dışlamaması, kendi ekoloji ve feminist yaklaşımı açısından daha gerçekçi bir öneri sunmasını sağlayabilirdi.

Ekolojik ve feminist bütüncü bir yaklaşımda araçsalcılığın, ikiciliğin, mekanizmin eleştirilmesi oldukça önemlidir. Ama Plumwood bunun ötesinde alternatif bir ontolojik dayanak oluşturmada yetersiz kalmıştır. Çünkü Plumwood'un toplumun ve düşüncenin biçimlenmesinde esas dayanakları göz ardı etmesi yani toplumu ve düşünceyi Marx'ın bahsettiği maddi ilişkiler üzerinden çözümlememesi –ki bunu Marx'ı yanlış anlayarak göz ardı etmiştir- onu genel olarak üstyapısal, özellikle de kültürel belirlemeler yapmakla sınırlandırmıştır.. Ve yine bu dayanakları kimi duygusal terimlerle –sevgi, özen, dostluk, v.b.,- ele alması Plumwood'un önerisinin gerçekçi bir ekofeminizm kuramı oluşturmada yetersizliklerini ortaya koymaktadır. Elbette ki yeni bir ekofeminist kuram kültürel ya da ahlaki bir boyutun da önemini vurgulamalıdır ama asla bununla sınırlanmamalıdır.

Günümüzde alternatif bir ontolojik dayanak olarak ekofeminist bir yaklaşım oluşturulacaksa, öncelikle kapitalist ontolojinin ve dolayısıyla bu ontolojinin toplumsal ilişkilerde dışlaşmasının dayanaklarının yani mevcut durumun ontolojik zeminine dönük eleştirelliğin esas alınması gerekmektedir. Plumwood, varolan ontolojik kabulün eleştirel çözümlemesini başarılı bir şekilde yapmasına karşın, bu varolan ontolojik kabulün aşılması yönünde bütünlüklü ve mümkün bir öneri sunamamıştır.

Sevinç Türkmen

Felsefelogos Abonelik Bilgileri

- Felsefelogos'a bir yıllık (dört sayı) abonelik bedeli **30 YTL** (Avrupa için **35 Euro**, ABD için **80 USD**) dir.
- Abonelik bedeli **İş Bankası Kadıköy Rıhtım** Şubesi **1025-3807671** no'lu hesaba yatırılmalıdır.
- Havale yaparken açıklama kısmına 'Felsefelogos abonelik bedeli' yazınız. Daha sonra aşağıda belirtilen numaraları arayarak aboneliğinizi etkinleştirebilirsiniz.

Bulut Yayınevi

Adres: Caferağa Mahallesi Safa Sokak No: 8 34710 Moda Kadıköy/İstanbul

Telefon: (+90216) 330 59 24 – (+90216) 414 21 75

Faks: (+90216) 330 30 59

e-mail: bulutyayinları@bulutyayin.com & bulutyayinlari@gmail.com
www.bulutyayin.com

ÖZETLER / ABSTRACTS

NIETZSCHE'DE VE HEIDEGGER'DE AYRIMCILIĞIN ONAYLANMASI: SOKRATİK BİR KÜLTÜRDE TRAJİK OLANI KORUMAK

Erkan Tüzün

Özet: Bu çalışmada ben, çağdaş politik olaylara yorum getirirken, etik ve estetizm arasındaki ayrımı belirtmeye çalışıyorum. Estetizm ve geleneksel etik arasındaki ana fark, değerler alanındadır. İlk olarak, estetizmde değerler arasında bir sıradüzeni söz konusudur: Sanat, felsefeye ve bilgiye göre daha değerli bakış açıları önermektedir. Çünkü, sanattır bilginin olanaklarını koruyup arttıran. (Özellikle Nietzsche'de). Bundan başka, şiir olarak sanattır, insan varlığının Varlıkla ilişki kurmasına müsaade eden. (Özellikle Heidegger'de). Halbuki etikte geleneksel görüş, bütün dünyayı insan varlığına göre okumaktadır. Bugünlerde, estetizmin Heidegger tarafından sunulan politik uygulamaları tartışılmakta: Heidegger'in felsefesi onun politik bağlılığından bütünüyle bağımsız mıdır? Benim görüşüm, Nietzsche ve Heidegger, sürü'ye ya da Onlar'a karşı Ayrımcılığı, ve mantığa karşı Delirium'u olumlulukla onaylamaktadırlar. Şu halde, bugünün sokratik kültüründe, «üstüninsanın» ve «şiirin» olanaklarını korumak ve arttırmak için Delirium ve Apartheid mutlaka gereklidir. Estetizm olarak Apartheid'ın etik boyutu ve yine estetizm olarak mantığa karşı Delirium'un etik boyutu, sürü yararını muhafaza eden geleneksel etiğe üstündür. Bununla birlikte, bugünün sokratik kültüründen yarının trajik kültürüne, Apolloncu politika olarak etiğin ve Dionysos'çu sanat olarak estetiğin temasa geçme olanaklarının yollarını da göstermeye çalışıyorum.

Anahtar kelimeler: Estetizm, Apartheid, Delirium (Delilik), Etiğe karşı estetizm, Nietzsche, Heidegger.

Abstract: In this article, I attempt to differ between ethics and esthetism while we're interpretating modern political facts. The main difference between esthetism and traditional ethics is in the area of values. Firstly, there's an hierarchy between values in esthetism: Art offers more valuable perspectives than philosophy or knowledge. Because, art preserves and increases the possibilities of knowledge (especially for Nietzsche). Furthermore, art as poem gives human being permission to establish relations with Being (especially for Heidegger). As we know, in esthetism, Nietzsche reads all the world as the will to power and Heidegger reads all the world for the benefit of Being. Nevertheless, in ethics, traditional opinion reads all the world according to human being. Nowadays esthetism's political applications that was offered by Heidegger are being discussed: Is Heidegger's philosophy completely independant from his political independence? My suppose is that Nietzsche and Heidegger positively affirm Apartheid against herd or They, and also affirm Delirium against logic. So, Delirium and Apartheid are absolutely necessary to preserve and increase the possibilities of "overman" or "poem" in today's socratic culture. The ethic dimension of Apartheid

against herd as "esthetism", and the ethic dimension of Delirium against logic as "esthetism" are superior to traditional ethics that preserves the benefit of herd. However, I attempt to show the ways of the possibilities of connecting ethics as "Apollonian politics" and esthetics as "Dionysian art" from today's socratic culture to tomorrow's tragicе culture.

Keywords: Esthetism, Discrimination, Delirium (Madness), esthetism against ethics, Nietzsche, Heidegger.

BİR AYRIMCILIK ARACI VE TARZI OLARAK YOKSULLUK

Sibel Özbudun

Özet: "Ayırımcılık" kavramı, BMÖ ve ilintili müktesebata, özgül bağlamlarda, örneğin "Her Türlü Irk Ayrımcılığının Kaldırılması Uluslararası Sözleşmesi"; "Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Kaldırılması Sözleşmesi"; "Eğitimde Ayırımcılığa Karşı Sözleşme"; "Din ya da İnanca Dayalı Her Türlü Hoşgörüsüzlük ve Ayrımcılığın Kaldırılması Bildirgesi"; "Çalışma ve Meslek Bakımından Ayrımcılığa İlişkin Sözleşme" (ILO, Sözleşme 111) ve günümüzde giderek yaşlılara, gençlere ve engellilere karşı ayırımcılık gibi, ırk, etnisite, toplumsal cinsiyet, dinsel inanç gruplarına yönelik olarak dahil edilmiş, söz konusu gruplara karşı iktisadî dahil olmak üzere her türlü ayırımcılığın önlenmesi (en azından ilkesel olarak) imzacı devletlerce taahhüt altına alınmış olmasına ve bu tutumun arkaplanında yoksulluk ve yoksullaşmanın ırksal, etnik, toplumsal cinsiyet vb. "azınlık" gruplar üzerinde bir "ayırımcılık aracı" olarak uygulanageldiğinin zımnî ya da açık kabulü yatmasına karşın; bizatihî yoksulluk, uluslararası müktesebatta ender olarak bir "ayırımcılık tarzı" olarak ele alınmaktadır; örneğin hiçbir uluslararası belgede "Yoksullara karşı ayırımcılığın kaldırılması" tarzından bir ifadeye rastlamak olanaklı değildir.

Anahtar kelimeler: Ayırımcılık, azınlık, yoksulluk, yoksullaşma, kapitalizm

Abstract: Poverty has often been qualified as a means of discrimination, particularly in relation with gender and ethnic issues. Terms like "female poverty and/or feminization of poverty" and "ethnoclass" have been forged and frequently used in order to demonstrate and explain the gendered and ethnic character of the new poverty, which is often being related to the new structurations which accompany the neoliberal policies adopted by the "post-industrial" "Northern" countries and imposed upon less developed ones of the "South". That poverty is more feminine and more ethnic today, is a truism which is hardly contestable; it is also true that poverty shapes the bases of most of the discriminations that women and ethnic minority groups face, rendering them all the more insurmountable. But poverty as a "mode" of discrimination is a question which has rarely been dealt with, due to the fact that economical bases of discrimination is a subject that is often omitted in the lexicography of the UN and UN-related organizations and charters, which almost exclusively hold the privilege to define the conceptual framework of, and set the terms to eradicate discrimination. I think that talking about po-

verty as a "means" of discrimination without referring to its discriminating nature is to leave a part of the story untold (and the most essential part, indeed!) This essay deals with the economic bases of discrimination and intends to demonstrate how the poor (including women and ethnic minorities) are discriminated against both conceptually and institutionally, especially in the age of consumer capitalism.

Keywords: Discrimination, minorities, poverty, getting poor, capitalism

BİLİNCİN TARİHSEL SINIRLANMIŞLIĞI VE AYRIMCILIK

Uluğ Nutku

Özet: Ayrımcılık kültürel-siyasal bir tutumdur ve her zaman olumsuzdur. Bilgi edinmede zorunlu olan ayrımlar yapma edimi, bilgi dışı kanılara ve önyargılara dönüştüğünde ayrımcılık baş gösterir. Üstelik önyargılar hakikatmiş gibi benimsenir. Felsefece bunun başlıca nedeni insan bilincinin tarihsel sınırlanmışlığıdır. Her çağ kendi yeniliğini getirir, kendi sınırını da çizer. Tarihsellik bilincinin sınır daralmalarına ve genişlemelerine çok yönlü örnekler verilebilir. Tipik bir örnek M.S. 5. yüzyılda İskenderiyeli matematikçi Hipathia'nın Hıristiyanlarca linç edilmesidir; ayrımcılığın bir siyasal iktidar sorunu olduğunun, bilimi de sürüklediğinin açık bir örneğidir. Bilgide mutlaklaştırma, inançta kutsallaştırma tüm ayrımcılıkların kaynağıdır.

Anahtar kelimeler: Önyargılar, tarihsellik, bilgide mutlaklaştırma, inançta kutsallaştırma, kültürel-siyasal ayrımcılık

Abstract: Discrimination is a cultural-political attitude and is always negative. When differentiation, a necessary enterprise for the acquisition of knowledge, is tranformed into opinions outside knowledge and into prejudices, discriminations begin. Moreover, these are owned as if they were truisms. Philosophically, the main reason for this is the historical limitedness of human consciousness. Every epoch brings its novelties and its limits. Multi-directional examples can be given for the narrowing and enwidenening of historical consciousness. A typical one is the lynching of the woman mathematician Hypathia by the Christians in the fifth century A.D. in Alexandria. It is the clear example for discrimination as a problem of political power, dragging science behind it. Absolutization in knowlege and fictionalizing holiness in conviction are the ill-springs of all discrimination(isms).

Keywords: historical consciousness, prejudices, cultural-political discrimination, absolutization in knowlege, fictionalizing holiness

TÜRCÜLÜĞÜN FELSEFİ VE PSİKANALİTİK DAYANAKLARI ÜZERİNE BİR DENEME

Ata devrim

Özet: Türcülük insanoğlunun en eski alışkanlığıdır ve insanoğlu gibi evrim geçirmiştir. Bu evrimin sonucu "ırkçılık" olduğuna göre,türcülüğün kökenini araştırmak,ırkçılığın kökenini araştırmaktır.Bu makalede,türcülükten söz etmeden önce,ayrımcılığın kökleri ele alınmıştır. Sonuç olarak, ayrımcılık türlerinin dayanağının kendilikteki spekülatif içsel-ayrım olduğu ileri sürülmüştür. "Us" ya da "ego" birini diğerinden,insanı hayvandan ve insanı insandan ayıran şey haline gelmiştir. Freud'un endopsişik kuramı ve Ego Psikolojisi Ekolü'nün arkaik düşünceyi yeniden-üretmiş olduğu açıktır.

Anahtar Kelimeler: Türcülük, ayrımcılık, ego, ontoloji, psikanaliz

Abstract: Speciesism is mankind's oldest habit and it evolved like mankind did. So the result of this evolution is "racism",to investigate the origin of speciesism is to investigate the origin of racism. In this essay,before speaking of speciesism,the roots of discrimination are discussed. As a result,it is proposed that the resource of the discrimination types is the speculative internal-division in the self. "Mind" or "ego" becomes what seperates one from other,man from animal and man from man. It's clear that Freud's endopsychic theory and Ego Psychology School have reproduced the archaic idea.

Keywords: Speciesism, discrimination, ego, ontology, psychoanalysis

AHLAKSAL BİR YÜKÜMLÜLÜK OLARAK MUTLAK YOKSULLUGU AZALTMA

Erol Kuyurtar

Özet: Biyolojik insan yaşamı için zorunlu olan yiyecek, barınak, temiz su ve minimum sağlık hizmetleri gibi temel ihtiyaçları karşılamak için gerekli olanaklardan yoksun olma durumu olan mutlak yoksulluğu azaltabilecek durumundaki bireylerin, bu yoksulluğu azaltmada ahlaksal bir yükümlülüğünün olduğunu; bu yükümlülüğün hem bir hak söylemi içinde hem de iki etik teorisi bağlamında temellendirilebileceğini göstermeye çalışacağız. Bunu yaparken, insanların biyolojik yaşamlarını doğrudan tehdit eden mutlak yoksulluktan kurtulmaları gerektiğini bir hakka dayandırıp, bu hakkın konusunun temel ihtiyaçları içermesi bakımından temel bir hak olduğunu belirteceğiz. Daha sonra, her bir hakkın veya meşru hak talebinin muhatabı olabilecek tarafa bir yükümlülük yüklediğini belirtip, bu yükümlülüğün meşru temellerini Kantçı; ne dereceye kadar gerçekleştirilebileceğini de, Faydacı etik bağlamında tartışacağız.

Anahtar Kelimeler: Yoksulluk; Temel Haklar; Kantçı Etik, Faydacı Etik

Abstract : In this paper, we argue that we have a moral obligation for alleviating absolute poverty. This obligation can, to some extent, be based on the claim that those who are in absolute poverty have a right to subsistence. Since the satisfaction of this right is the very condition for sustaining a human life, it is a basic right based on basic needs, without which biological human life cannot be possible. Accepting that starving people have a right to subsistence would lead us to advocate the viewpoint that those who are able to alleviate starvation have an obligation to do so. Thus, we discuss the implications and the limits of that obligation within two ethical views, respectively Kantian and Utilitarian ethics.

Keywords: Poverty; Basic Rights; Kantian Ethics; Utilitarian Ethics

FİLOZOFLAR HEP ZIT SEYLER Mİ SÖYLER?

Abdullah Kaygı

Özet: Filozofların birbirine zıt görüşler dile getirdikleri sıklıkla karşılaşılan bir iddiadır. Örneğin insanın özgür olduğu ve insanın özgür olmadığı iddiaları gibi. Özgürlükle ilgili çelişen sonuçlara varmaları filozofların özgürlükle ilgili, farklı fenomenlere bakmalarından kaynaklanmaktadır. İnsanların verdikleri yargıların doğruluğunun yanlışlığının bu yargılara göre gerçekleştirilen eylemlerin doğru ya da yanlış olmasında belirleyici olduğuna bakan filozof, insanın yargısının ve dolayısıyla da eyleminin sorumluluğunu başkasına yükleyemeyeceğini, özgür olduğunu söylemektedir. İstemenin nedensiz olamayacağını göz önünde bulunduran filozoflar ise insanın nedensiz isteyebilme anlamında özgür olmadığı sonucuna varmaktadırlar. İstemenin nedensiz olamayacağını kabul eden, ama doğa nedenselliği ile sırf insan dünyasına özgü nedensellikleri farklı nedensellikler olarak gören filozof ise insanda sırf insan dünyasına özgü nedensellik tarafından belirlenme olanağı olduğu anlamında insanın özgür olduğu sonucuna varmaktadır. İnsanın özgür olup olmadığı hakkında söyledikleri zıt olsa da, filozofların isteme, nedensellik ve bunların eylemle ilgisi konusunda söyledikleri zıt görünmemektedir.

Anahtar kelimeler: Filozoflar, Çelişkili görüşler, Özgürlük, İsteme, Nedensellik, Eylem.

Abstract: The claim that philosophers are always expressing divergent views is being put forward repeatedly, for instance the views that the human being has liberty and the human being has not liberty, are seen as such contradictory examples. The diversity of the expressions about liberty stems from different philosophers' looking at different human phenomena. The philosopher who is looking at the relation between the truth or falseness of the judgment which underlies the action and the rightness or wrongness of the action performed on that judgment, is saying consequently that, as far as the responsibility of the judgment cannot be

laid on someone else, then the responsibility of the action also cannot be laid on someone else, that is to say human being has liberty. The philosophers who are considering that the human will cannot exist without any cause are drawing also some conclusions that there is no liberty in the sense of being able to will without any cause. But the philosophers who accept that the human will cannot be without any cause, but who draw a distinction between the natural causality and the causality peculiar to the human being's world is inferring that the human being has liberty in the sense of being possible to be determined only by the causality which is peculiar to him. Although what philosophers are saying seems to be contradictory about whether the human being has liberty, it seems not contradictory what they are saying about the will, causality and their relations to the human action.

Keywords: Philosophers, Contratictory views, Liberty, Will, Causality, Action.

ETİK BİR SORUN OLARAK AYRIMCILIK

Harun Tepe

Özet : Ayrımcılık genellikle siyasal bir sorun olarak ele alınmış, yol açtığı sorunlar ve çatışmalar nedeniyle, mücadele edilmesi, önlenmesi gereken bir siyasal tutum ya da davranış olarak görülmüştür. Bunun sonucu olarak, ayrımcığın sosyal ve siyasal analizi ana araştırma nesnesi olmuştur. Ayrımcığın değer boyutu, onun bir ezbere değerlendirmeye dayanan değerlendirmenin sonucu olduğu, yani onun etik boyutu ise genellikle ihmal edilmiştir. Bu konuşmada, ayrımcılığın işte bu boyutu, ayrımcılığın etik temelleri ele alınarak, onun nasıl bir değerlendirmenin sonucu olduğu ve önlenmesinde etik bakışın ne gibi katkılar sunabileceği ortaya konmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Ayrımcılık, ayrımcığın değer boyutu

Abstract :Discrimination mostly considered just as a political problem has been undertaken as a political attitude or behavior to be prevented because of the problems and conflicts it causes. Then discrimination has been generally the object of social and political analyses, but the other side of it, namely ethical face of it, is totally neglected. In this paper the ethical foundation of discrimination will be tackled and be tried to show how the ethical point of view may contribute to settle the problem of discrimination.

Keywords: Discrimination, ethical face of discriminaton

DIŞLANANIN BENLİK TASAVVURUNDAKI ÖZCÜLÜK

Nilgün Toker Kılınç

Özet: Kimliğin kurulumunda ben-diğeri diyalektiği, kendini diğerinden ayırarak

tanımlama şeklinde açığa çıkar. Bu zeminde kurulan benlik, diğerini bu kurulmuş benliğin aracısı kılar.. Alt benlik, tam da kendisini ötekileştirenin tanımında kendisini tanıdığı için, bu ötekileştirilmiş benlik algısını kendi kimlik kurulumunun merkezine yerleştirdiğinde, kimliğini kendisini ötekileştirenin reddi ya da karşıtı temelinde, özcü ve genellikle aşkın/zaman üstü bir ilkeye başvurarak tanımlar. Böylece, dışlananın dışlayıcılığı, akılsal zeminlerden çok akıldışı referans noktalarıyla tanımlanan bir kimlikte açığa çıkar. Kendisini batının ayrımında, batı olmayan olarak tanıyagelmiş bir topluluğun kimlik algısı tam da bu nedenle, batı olmamanın referanslarını tesis etme üzerinden işlemektedir. Bu olgu, kendisini diğerinin tanımında kuran kabul edici, uzlaşmacı bir benliğin değil, diğeri olmamanın kurduğu kendine ayrımcı bir benliğin oluşumuna neden olmuştur. Bu durum, örneğin Türkiye'de milliyetçilikte zaman-dışı mitoslarla bezenmiş duygusal bir kimliğin dışa vurumu olduğu ve daha çok sembolik bir dünya tasarımının içinde düşündüğü olgusunda içerilen akılsal zeminlerle aşılamaz bir ayrımcılığın var olmasını açıklayabilir.

Anahtar Kelimeler: Ben-diğeri diyalektiği, alt benlik, ötekileştirenin reddi, duygusal kimlik

BATI-MERKEZCI AKIL VE FELSEFE ANLAYISININ ELESTIRISI YA DA DÜNYAYA FARKLI TARZLARLA KATILMA İMKANI ÜZERINE

Zerrin Kurtoğlu

Özet : Bilindiği üzere aydınlanma ile kendini ihya eden, modernite ile mutlak egemenliğini ilan eden, post modern eleştirilerle egemenliği sarsılan, globalizmle refleksif olmaktan vazgeçerek agresifleşen Batılı hegemonik akıl, aklın (batılı formlarından dahi) yalnızca biri olan kendi aklı ve akılsal ürünleri dışındaki her türden etkinliği akıldışı olarak işaretlemiş ve aklın tek mümkün kullanımının sınırlarını kendi tarzı ile belirleyerek ayrımcılığın, hem ebesi hem de ebeveyni olmuştur. Bu çalışmada, ayrımcı bir Batılı ideoloji olan; Doğuyu epistemolojik ve ontolojik olarak Batıdan ayırarak Batılı aklın bilgi ve tahakküm nesnesi kılan oryantalizmin ve ona karşı bir rövanş programı olarak üretilen oksidentalizmin, medeniyetler çatışması mitini besleyen özcü zeminleri, özel olarak İslam felsefesine yaklaşım tarzları bakımından kritik edilecektir. İslam felsefesine yaklaşım tarzları bakımından; çünkü dünyaya katılmanın özel olarak Batılı akla ve değerlere katılmak anlamına geldiği çağımızda, özcülük uçurumuna düşmeden dünyayı yeniden tanımlamanın ve ona katılmanın farklı tarzlarını üretmenin yollarından biri, düşünce tarihi içinde farklı kültürlerde ortaya çıkan felsefe etkinliklerine bakışımızdaki özcü önyargılardan kurtulmaktır.

MODERN POLİTİKA FELSEFESİNİN KATKISI: AYRIMCILIK NİYE YANLIŞTIR VE BUNUN İÇİN NE YAPMAMIZ GEREKİR

Frieder Otto Wolf

Özet: Thomas Hobbes, Baruch Spinoza ve John Locke'dan bu yana modern siyaset felsefesi, insanların eşit özgürlüğü ile ilgilidir ve insanlar arasında kader veya doğadan kaynaklanan tüm hiyerarşilerin bir eleştirisini ifade eder. Bu düşünce her hangi bir meşru politik düzen düşüncesi açısından yol açtığı radikal sonuçlarıyla baş etmeye çalışan Fichte, Hegel, Feuerbach ve Marx gibi düşünürler tarafından fazlasıyla tartışılmıştır. Bu temel düşüncenin ikincil bir sonucunun daha geniş bir ifadesi, "tüm ayrımcılık yanlıştır ve bu yüzden yapmamız gereken şey sadece ayrımcılıktan kaçınmak değil aynı zamanda karşılaştığımız tüm ayrımcılık durumlarını düzeltmeye çalışmak ve ayrımcılığa uğrayanın tarafında yer almaktır" düşüncesinde bulunabilir. Ben yazımda eşit özgürlük ve politik düzenin karşıtlar olarak ele alındığı tartışmanın çerçevesi içinde ele alınacak sorunların başka bir görünüşünden daha ötesinde bir anlama sahip olduğunu düşündüğüm bu ikincil sonucun bazı ilginç yönlerini incelemeye çalışacağım.

Abstract: Modern political philosophy since Thomas Hobbes, Baruch Spinoza and John Locke is about the equal liberty of all men, implying a critique of all preordained, natural or simply given hierarchies between men, i.e. human beings. This has been amply discussed throughout modernity – with Fichte, Hegel, Feuerbach and Marx grappling with the radical consequences this has for any idea of a legitimate political order. A lesser implication of this basic idea can be found in the idea that all discrimination is wrong and that we are all obliged not only to abstain from discriminating others, but also to redress all situations we happen to come across, taking the side of those discriminated against. I shall explore some interesting aspects of this lesser implication in my paper – which I take to be more than just another aspect of the problems to be discussed under the larger issue of 'equal liberty' vs. political order.

KIMLIK VE TANINMA SÖYLEMI : AYRIMCILIK SÖYLEMINDE YENI TERMINOLOJILER

Thomas Geisen

Özet : Bu bildiride ayrımcılık sorununun kesin bir yargı konusunda bazı güçlükler yarattığını gösteriyorum zira hedef değişmez bir hakikat değildir. Daha ziyade inşa edilmiştir ve insan dünyasının,onun içinde yaşayanların ve insan ilişkilerinin nasıl algılandığı ve değerlendirildiğine ilişkin anlamlar ve yargılardan oluşur. Benim ana savım ayrımcılığın toplumsal konumlandırmanın ortaya çıkmasını sağlayan belirsiz bir kavram olduğudur. Bu belirsizlik daha genel bir ayrımcılık görüşü üzerinde temellenir: Ayrımcılık, toplumsal alanda, ayrımlarla; siyasal alanda,eşitlikle ilintilidir. Ancak,gerçek ya da hayali ayrımlara karar vermenin bir sonucu olarak,ayrımcılık daima, varolan dengesiz iktidar ve yasa ilişkileriyle örülmüştür. Dolayısıyla

insan dünyasında ayrım ve eşitlik olarak kendini gösteren,çoğulluktan doğan ayrımcılıkla ilgili bazı sorunlu konuları ele almak istiyorum. Modern toplumlardaki çoğulluk ve ayrımcılık ilişkisiyle ilgili bazı düşüncelerle başlayacağım. Burada,ayrımcılığın anlaşılması ile ilgili bazı temel sorunları ele alıyorum. İkinci kısımda "kimlik" ve "tanınma" söylemi üzerine bir eleştiri sunacağım. Burada,modern toplumların bu yeni söylemlerinde ayrımcılık uygulamasının yeni çizgilerinin çizildiğini tartışacağım.

Abstract: In this paper, I show that the question of discrimination gives rise to some difficulties regarding a definite judgement, since its subject is not some unchanging truth. Rather, it is constructed and consists of meanings and judgements about how the human world, its inhabitants and the human relations are perceived and assessed. My key thesis is that discrimination is an ambivalent concept through which social positioning takes place. The ambivalence is based on a more general perspective of discrimination: in the social field, discrimination is related to differences, in the political field discrimination is related to equality. However, as a result of judging real or fictitious differences, discrimination is always intertwined with the existing, unbalanced relations of power and rule. Therefore, I want to explore some issues of the problematic with discrimination that arise from plurality, which is manifest in humanity as difference and equality. I will begin with some considerations regarding the relation of plurality and discrimination in modern societies. Here I explore some basic problems regarding the understanding of discrimination. In the second part, I will present a critic on the discourse of "identity" and "recognition". Here, I will argue that in these new discourses of modern societies new lines of discriminatory praxis are established.

US VE DISLANMANIN MANTIĞI

Alex Demirovic

Özet : Amacım burada doğrudan Max Weber'in ve devletçiliğin savlarını çürütmek değil. Uzunca bir süredir devletin toplumun merkezi ve tepe noktası olmadığı anlayışı yerleşmiş durumda. Burada söylenmek istenen daha çok Weber'in us sorununu tatsız bir şekilde gerginleştirdiğidir. Çünkü Weber toplumsal ilişkilerin tamamen ussal olarak düzenlenmesinin baskı koşullarına yol açacağına vurgu yapar. Sonuçta her şeye ussal olarak nüfuz edildiğinde ve ussal olarak düzenlendiğinde bunlar öylesine iç içe geçerler ki ussal olarak düzenlenmiş olan kendisini bir doğa bağlamı olarak gösterir; otonomiden dolayı her şey önceden ayrıntılı olarak belirlendiğinden hareket özgürlüğüne izin vermeyen insanlar tarafından üretilmiş bir saat gibi davranır. Bu duruma uymayan yeniden otonom olmaktan çıkar, özgür olmayan, ön-aydınlatılmış artık olarak ayrımcılığa uğrar. Toplumun ussal düzenlenişinden doğan özgür olmamanın bu çelişkisinden farklı olarak günümüzde liberalizm ve neoliberalizm Weber'le bağlantılı olarak girişimcinin sahip olduğu özgürlüğü önerir. Teklif edilen us dışıcılığın bir artığıdır. Merkezinde girişimci karar yer

alır. Girişimci, bireysel başarıları için kullanmak üzere sahip olduğu pazar kanunu bilgisiyle kararlarla sürekli oynar. İstenirse Weber'in böylece bir özgürlük projesi olarak burjuva usu üzerine bir özetlemeye gittiği söylenebilir: bu us özgür anlayış ve özerklik adına her şeyi elinden hiçbir şeyin kurtulamayacağı bağlantısal ve mantıksal olarak anlaşılabilir bir sistemin içerisine koyar. Sonuç ussal olmama şüphesinin yöneldiği her şeyin dışlanmasıydı. Ancak sonunda usun kendisi zorlayıcı ilişkiye dönüşür. İnsanları öylesine bağlar ki, kendilerine sunulan tek özgürlük doğadan çok pazar kanunlarına boyun eğen girişimcilerin us dışıcılığıdır. Dıştan olduğu kadar kendiliğinden oluşan doğanın koşulları altında boyun eğmenin önceliği belirsiz kalır. Ancak her ikisi de sorunludur.

Resümee: Mir geht es hier nicht direkt um eine Widerlegung von Max Weber und das Problem des Etatismus. Seit langem hat sich die Einsicht durchgesetzt, daß der Staat nicht das Zentrum und die Spitze der Gesellschaft, daß er keineswegs einheitlich ist. Hier geht es vielmehr darum, daß Weber das Problem der Vernunft auf unangenehme Weise zuspitzt. Er macht nämlich darauf aufmerksam, daß eine vollständige rationale Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse in ein Zwangsverhältnis umschlagen würde. Wenn am Ende alles rational durchdrungen und gestaltet ist, dann fügt sich alles so eng ineinander, daß sich das vernünftig Gestaltete selbst als ein Naturzusammenhang darstellt, ein von Menschen hergestelltes Uhrwerk, das keine Handlungsfreiheiten zuläßt, weil aus Autonomie alles im Detail festgeschrieben ist. Was sich in diesem Fall nicht fügt, wird erneut als nicht-autonom, als unfrei, als vor-aufgeklärtes Überbleibsel diskriminiert. Gegenüber dieser Paradoxie einer Unfreiheit, die aus der vernünftigen Einrichtung der Gesellschaft resultiert, bietet im Anschluß an Weber der Liberalismus und Neoliberalismus bis heute die Freiheit des Unternehmers an. Angeboten wird ein Rest von Irrationalität. Im Zentrum steht die unternehmerische Entscheidung, die in Kenntnis der Marktgesetze mit diesen spielt, um sie für den individuellen Erfolg zu nutzen. Wenn man will, könnte man sagen, daß Weber eine Art Resümee über die bürgerliche Vernunft als Emanzipationsprojekt zieht: diese Vernunft hat im Namen freier Einsicht und Autonomie damit angefangen, alles in ein zusammenhängendes und logisch nachvollziehbares System zu bringen, dem sich nichts entziehen soll. Die Folge war Ausgrenzung alles dessen, auf das der Verdacht des Nicht-Vernünftigen fiel. Am Ende aber wird die Vernunft selbst zu einem Zwangsverhältnis, das die Menschen derart bindet, daß die einzige Freiheit, die angeboten wird, die Irrationalität von Unternehmern ist, die sich dem Markt als Naturgesetz unterwerfen. Die Präferenz für die Unterwerfung unter äußere als unter selbstgesetzte Natur bleibt unklar. Aber problematisch ist beides.

TOPLUMSAL CİNSİYET, EGİİTİM, VE ÇALISMA – AYRIMCILIGIN KARMASIKLIGI KONUSUNDA DÜSÜNCELER

Katrin Kraus

Özet: Bildirimde Almanya'daki toplumsal cinsiyet ayrımcılığı örneğinden giderek

ayrımcılığın karmaşıklığı konusunda birtakım düşünceler sunacağım. Bunu iki adımda yapacağım. İlk olarak iş yeri ve eğitime ilişkin Almanya'daki kadınların durumu konusunda birtakım olguları ve rakamları vereceğim. Bu bölümde eğitim sisteminde daha iyi bir başarı yakalamak için ayrımcılığa uğrayan topluluklara sağlanan siyasal yardımla 1970'lerdeki eğitim reformunun başarılı oluşunu göstereceğim. Özellikle kızlar bu reformlardan kazançlı çıktı. Ama aynı zamanda çalışma dünyasında toplumsal cinsiyet ayrımı ve ayrımcılığın özellikle ev halkının çalışması bağlamında, çocuk bakımı ve yaşlıların bakımında eşit ücretsiz iş bölümünde olduğu gibi hâlâ devam ettiğini dikkate almalıyız. İkincisi bu çelişkili yapılar üzerine kadınların yönünü anlamakta ve kendi adlarına yarattıkları sınırların üstesinden gelme girişiminde özel ev halkları adına kadınların –özellikle orta sınıfı oluşturanlar- "temizlikçi kadınları" ya da "yardımcı işçileri" kiraladığı özgül örneği tartışacağım. Paradoks kadınların başarıyla iş yüklerindeki görevlerden kendilerini kurtarırken, benzer şekilde ırk ve sınıf ilişkileri kadar, toplumsal cinsiyet ilişkilerinde de varolan ayrımcı yapıyı desteklemiş olmalarıdır.

Abstract: In my paper I will present some reflections about the complexity of discrimination using the example of gender-discrimination in Germany. I will do this in two steps. Firstly, I will provide some facts and figures about the situation of women in Germany relating to the workplace and to education. In that section I will show that an educational reform in the 1970th with its political aim enabling discriminated groups to succeed better in the system of education was successful. Especially girls profited form these reforms. But we should also take into account that gender segregation and discrimination in the world of work still persist, as does the unequal division of unpaid labour, especially in the context of household work, childcare, and care of the elderly. Secondly, I will discuss a specific example where women – in particular those form the middle class – have hired „cleaning women" or „helping hands" for their private households in an attempt to find their way out of these contradictory structures and overcome the limits they have created for them. The paradox it that while they have successfully relieved themselves of parts of their workload they have simultaneously reinforced the existing discriminative structure in respect of gender as well as in respect of race or class relations.

TOPLUMSAL CINSIYET ILISKILERI VE KAPITALIST POLITIKA

Jorg Nowack

Özet: Konuşmamda kuzeyin endüstrileşmiş toplumlarında erkekler ve kadınlar arasında süregelen ekonomik eşitsizlikler üzerine odaklanmak istiyorum. Toplumsal cinsiyet eşitliği yönünde güçlü eğilimlere karşın, erkekler ve kadınlar arasındaki ekonomik ayrımcılık dokunulmamış kalır. Yakın zamanlardaki gelişmeler kadınlar arasında yükselmekte olan bir eşitsizliğe işaret eder, öyle ki sınıf ilişkileri ve toplumsal cinsiyet ilişkileri arasındaki kesişmeler, emeğin sosyal bölümlenmeleri açısından can alıcı bir rol oynar. Benim özgül amacım devletin belirli bir hegemon-

yacı tasarıyı hangi yolda destekleyerek emeğin bu bölümlenmelerini biçimlendirdiğini analiz etmektir.

Abstract: In Neoliberalism the Dual-Earner Model tends to become the new hegemonial gender project that substitutes the Male Breadwinner Model. With the rapid expansion of low wage jobs the growing integration of women into waged work continues to be a subaltern one, accompanied by a rising inequality among women. New forms of socialization of child care in Europe lead to a redistribution of that work among women, but not to gender equality. Policies that try to mobilizize the political misrepresented, mainly female low wage workforce will have to adress questions of the organization of non-waged work along with the conditions of waged work.

ŞİDDET VE AYRIMCILIK : TEKİNSİZ YASAM: JUDITH BUTLER'IN ESERİNDEKİ ANAHTAR BİR KAVRAM

Ulla Peter

Özet:Judith Butler yakın zamanlardaki eserlerinden birinde, insanlık ve yaşam ihlali sorununa bir yanıt olarak tekinsiz yaşam fikrini geliştirir. Ve kişinin onlarla insan olarak tanındığı terimlerin sosyal olarak eklemlendiğini ve değişebilir olduğunu ileri sürer. Onun ilgilendiği, farklı yaşam tarzlarına, özellikle asimilasyon modellerine direnç gösteren yaşama olanak sağlamaktır. Judith Butler'ın düşüncesinin dayandığı temel teorik düşünceleri ve argümanları sıralayacak ve onun eserinde, örneğin sosyal hareketler açısından, varolduğunu düşündüğüm politik imalar hakkında konuşacağım.

Abstract: Judith Butler develops in one of her recent works the idea of precarious life as a starting point for an answer to the question of humanity and violation of life. She claims that the terms by which one is recognised as human are socially articulated and changeable. Her interest is to open up the possibilty of different modes of living, especially for life that resist models of assimilation. I will line out the main theoretical thoughts and arguments on which the thinking of Judith Butler is based and I will talk on the politilcal implications her work has in my view, e.g. for social movements.

Yazarlar Hakkında Bilgi

Alex DEMIROVIC 1952'de doğdu. Uzun yıllar Johann Wolfgang Goethe Üniversitesi'nde doçent olarak çalıştı. Halen politik sosyoloji profesörü olarak çeşitli üniversitelerde dersler veriyor.

Ata DEVRİM 1979'da İzmir'de doğdu. Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde iktisat teorisi üzerine yüksek lisans yapmaktadır.

Thomas GEİSEN Zurich Üniversitesi'nde görev yapmakta

Sevgi İYİ Maltepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapmakta.

Abdullah KAYGI Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde öğretşm üyesi olarak çalışmaktadır.

Katrin KRAUS Zurich Üniversitesinde görev yapmakta.

Zerrin KURTOĞLU Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi olarak görev yapmakta.

Erol KUYURTAR Muğla Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Yrd. Doç. Dr. Olarak görev yapmakta

Fırat MOLLAER Kocaeli Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde görev yapmakta.

Jörg NOWACK Berlin Frei Universitat'da felsefe doktorasını yapıyor. Aynı zamanda "Das Argument" dergisi yayın kurulu üyesi.

Uluğ NUTKU 1935'te Zara'da doğdu. 1957-64 yıllarında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde okudu. 1974'te aynı bölümden doktor ünvanını alan Nutku, çeşitli üniversitelerde profesör olarak çalıştı ve emekli oldu.

Sinan ÖZBEK 1961'de Erzurum'da doğdu. İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Aynı üniversitede doktorasını tamamladı. Halen Kocaeli Üniveristesi'nde profesör olarak çalışmaktadır.

Sibel ÖZBUDUN Hacettepe Üniversitesi Antropoloji Bölümü Öğretim Üyesi

Ulla PETERS Luxemburg Üniveristesi Sosyoloji bölümünde görev yapmakta

Afşar TİMUÇİN 1939'da Akhisar'da doğdu. İstanbul Üniversitesi Fransız Dili-Edebiyatı ve Felsefe Bölümü'nde okudu. 1969'da Montreal Üniversitesi Felsefe Fakültesi'ni bitirdi. 1992'de profesör ünvanını aldı. Timuçin, Kocaeli Üniversitesi'nde çalışmaktadır.

Nilgün TOKER 1961'de doğdu. Lisans ve yüksek lisans eğitimini Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde, doktora eğitimini Paris VIII-Saint Denis Üniversitesi'nde tamamladı. Halen Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde yardımcı doçent olarak çalışmaktadır.

Erkan TÜZÜN 1981'de Akşehir'de doğdu. Ankara Fen Lisesi'ni bitirdi. Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümünde lisans öğrencisi.

Harun TEPE 1956 yılında Balıkesir'de doğdu. 1978 yılında Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun oldu. 1985'te felsefe yüksek lisans, 1990'da felsefe doktora derecesi aldı. Halen profesör olarak Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde çalışmaktadır.

Yazarlar için bilgi

Felsefelogos hakemli bir dergidir. Felsefelogos'a gönderilen yazılar en az bir hakem tarafından incelenir. Yayın Kurulu, gelen hakem raporları doğrultusunda yazardan bazı düzeltmeler, eklemeler veya kısaltmalar yapmasını isteyebilir. Yazılar raporlar halinde değerlendirilir.

Felsefelogos'da yazılarının yayınlanmasını isteyen yazarlar, yazılarına 100 sözcüğü geçmemek üzere İngilizce ve Türkçe birer özet ile anahtar sözcükler ekleyerek, disket içinde ya da elektronik posta yoluyla belirtilen adrese ulaştırmalıdır. Yazılar elektronik posta mesajının içinde değil, ek (attachment) olarak ve PC formatında Word dosyası biçiminde düzenlenmelidir. Yayınlanması için gönderilen yazıların değerlendirme sürecinde yazarların kimliği hakemlere açıklanmaz. Bu nedenle, gönderilen yazılarda yazarın ismi belirtilmemeli yazarın kimliğini ortaya çıkaracak ifadeler kullanılmamalıdır. Eğer yazar metin içinde kendi eserine atıfta bulunuyorsa, isminin geçtiği yerleri boş bırakmalıdır.

Yazılar "Microsoft Word" veya muadili bir programda, "Times New Roman" karakterleriyle 12 Punto olarak hazırlanmalıdır. Yazılarda göndermelerin, alıntıların verilmesi ve kaynakçanın hazırlanması aşağıdaki kurallara göre yapılmalıdır.

-Metin içinde kaynak göstermek için "dipnot" kullanılmalıdır (sayfa sonu). Dipnotlar için numaralandırılma yapılmalıdır. Yazının konusuyla doğrudan ilgili olmayan ve\veya yazının akışını bozacak noktalar için yine dipnot formatında yıldız, nokta, vs. gibi işaretler kullanılabilir.

Dipnotlar ve kaynakça için "Chicago 15th A" referans sistemi kullanılmalıdır

-Bir kitap ilk kez kaynak olarak gösterildiğinde sırasıyla yazarın adı, soyadı, kitabın adı(italik olarak), varsa çevirmenin adı ve kaçıncı baskı olduğu belirtilmelidir. Ardından parantez içinde kitabın basıldığı şehir, yayınevinin adı, basım yılı eklenmelidir. En son olarak sayfa numarası belirtilmelidir.

-Aynı metin ikinci kez kaynak olarak gösterildiğinde sırasıyla yazarın adı, soyadı, kitabın kısa adı(italik olarak) ve sayfa numarasının gösterilmesi yeterlidir.

-Aynı metin ardarda kaynak olarak gösterildiğinde ikinci gösterim için "a.g.e." ve sayfa numarası yeterlidir.

-Aynı sayfadan ardarda iki alıntı yapıldığında ikinci alıntıya sayfa numarası yazılmamalıdır.

-Metnin kaynakça içinde gösterimi ise sırasıyla yazarın soyadı, adı, kitabın

adı (italik olarak), varsa çevirmenin adı ve kaçıncı baskı olduğu, kitabın basıldığı şehir, yayınevinin adı ve basım yılı şeklinde olmalıdır.

-Bir makalenin dipnot ve kaynakça gösterimi sırasıyla şeklinde olmalıdır. Makale gösterimlerimde kitaptan farklı olarak yazının başlığı italik olarak gösterilmez.

Dipnot örn.: Enver Orman, "Korku Ve Kaygıyı Kavramak," Felsefelogos 6, *no. 22 (2004): 45.*

Kaynakça örn.: Orman, Enver. "Korku Ve Kaygıyı Kavramak." Felsefelogos 6, no. 22 (2004).

Önceki sayıların içeriği

27/28: emperyalizm ve küreselleşme

Joachim Hirchs: Emperyalizm bugün hangi anlama gelmektedir? • ***B. Erdağı- E. M. Dinçer:*** Emperyalizm tartışmaları • ***David F.Russio:*** • Küreselleşme ve emperyalizm • ***Jerry Haris:*** Küreselleşmenin diyalektiği • ***George Liodakis:*** Kapitalist gelişmenin yeni aşaması ve küreselleşme olasılıkları • ***Ali Rıza Taşkale:*** Quo vadis amerika? (amerika nereye) demokrasiden muhafazakârlığa dönüşüm • ***Aijaz Ahmad:*** Postkolonyalizm' bir ad neyi ifade eder • ***Radika Desai:*** Ulusal burjuvaziden dolandırıcılara, haksızlara ve zorbalara: 21. yüzyıl emperyalizmi ve üçüncü dünyanın çözülmesi • ***Güvenç Şar:*** [Emperyal] halkların özgürlük ve güvenlik kıskacı • ***Alex Demiroviç:*** Geçerlilik ve doğruluk felsefenin toplum-kuramsal analizi • ***Fehmi Ünsalan:*** Hegelci marksizm: george lukács • ***Beno Kuryel:*** Kaos üzerine • ***Yavuz Adugit:*** Gadamer: pozitivist bilim anlayışının reddi • ***Nevzat Can:*** Nietzsche'de farklılığın politikası ve modern devletin eleştirisi • ***Otto Pöggeler:*** Sahiplenme olarak varlık

25/26: günümüzde marksizm

Betül Çotuksöken: Nermi Uygur'un ardından... • ***John Rees:*** Marx'ın dönüşü • ***Afşar Timuçin:*** Marx'çı düşünceye genel bakış • ***Judy Cox:*** Marx'ın yabancılaşma kuramına giriş • ***Onur Bilge Kula:*** Marks ve engels'in mektuplarında doğu sorunu • ***Allen W. Wood:*** Hegel ve marksizm • ***Uluğ Nutku:*** Engels'in kant'a bir eleştirisine değini ***Chris Harman:*** Engels ve insan toplumunun kökenleri • ***Wolfgang Fritz Haug:*** Fordist marksizm'den sonra ne gelir? • ***Sinan Özbek:*** Engels'in tarihsiz halklar kavramı üzerine • ***John Molyneux:*** Marksizm determinist mi? • ***Frieder Otto Wolf :*** Kapitalizme alternatifler yenilenmiş bir sorunsalın arayışında • ***Tanzer Yakar:*** Bir vicdan sorunu olarak kuram • ***Thomas Seibert:*** Özerklik ve işbirlikçilik • ***Bora Erdağı:*** Marx ve din • ***Jeffrey Reiman:*** Ahlak felsefesi: kapitalizm eleştirisi ve ideoloji sorunu • ***Çetin Veysal:*** Marx, engels ve lenin'in felsefelerinin mantığı: • ***Alex Demirovic*** • Özgürlük ve insanlık • ***Kazım Kütük:*** Eleştirel teori: 20. yüzyıl alman marxizmi 11. tez ve praxis felsefesi • ***Chris Bambery:*** Marksizm ve spor • ***Fatih Yaşlı:*** Praksis felsefesi olarak marksizm • ***Yıldız Karagöz Yeke*** Althusser'in marx ve marxizm değerlendirmelerine toplubakış • ***Yavuz Adugit:*** Modernizm, postmodernizm ve marxizm

24: sorumluluğun felsefesi

Terry Eagleton: *Suçlu masumlar* • ***Sinan Özbek:*** Devlet adamının sorumluluğu: ***Alex Demiroviç:*** Sorumluluk ve eylem • ***Afşar Timuçin:*** Antoine de saint-exupery'de sorumluluk duygusu • ***Thomas Geisen:*** "Kötülüğün sıradanlığı" sorumluluk ve adalet • ***Nilgün Toker:*** Hannah arent'te politik • ***Ayhan Çitil:*** Yanlış yerde nöbet beklemek • ***Zerrin Kurtoğlu:*** Filozofun toplumuna karşı sorumluluğu • ***Zeynep Direk:*** Sonsuz sorumluluğun paradoksları • ***Aydın Müftüoğlu:*** Richard rotry'nın düşüncesinde entelektüelin sorumluluğu • ***Engin Delice:*** Sorumluluk: eylemin ilkesi ya da bilincin ahlaki bunalımı • ***Feysel Taşçıer:*** İnsan durumu ve sorumluluk • ***Aysel Doğan:*** Kabullenilen görüş ve bilimsel teorilerin semantik kavranışı • ***Abdullah Kaygı:*** Felsefe, dinsel dünya görüşü ve değerler • ***Çetin Veysal:*** Önyargı bağlamında mahremiyet • ***Metin Toprak-İmran Karabağ:*** Adorno'nun halbbildung kuramının güncelliği • ***Tanzer Yakar:*** Feuer-bach'ı çevirmek • ***Nicolai Hartman:*** Anlam verme ve anlam gerçekleşmesi

Çıkacak olan sayının dosya konusu:
entelektüeller ve toplumsal muhalefet
Bu dosya için yazı tesliminin son tarihi:
15 Haziran 2006